Natalia Ribas Guerrero

EM TERRA VESTIDA

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA HUMANA

NATALIA RIBAS GUERRERO

EM TERRA VESTIDA

Contradições de um processo de territorialização camponesa
na Resex Quilombo do Frechal (MA)

SÃO PAULO
2012

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA

PROGRAMA DE PÓS-GARDUAÇÃO EM GEOGRAFIA HUMANA

EM TERRA VESTIDA

Contradições de um processo de territorialização camponesa

na Resex Quilombo do Frechal (MA)

Natalia Ribas Guerrero

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Geografia Humana.

Orientadora: Profa. Dra. Valéria e Marcos

SÃO PAULO

2012

Aos moradores de Rumo,
Deserto e Frechal, condição e
destino primeiro desta pesquisa

AGRADECIMENTOS

À Fundação de Amparo à Pesquisa no Estado de São Paulo (Fapesp), pela bolsa que viabilizou a pesquisa.

À minha orientadora, professora Valéria de Marcos, pela compreensão e paciência com que me conduziu pelo mundo da Geografia, e pelo compromisso social de sua atuação dentro e fora da universidade.

Às professoras Sueli Furlan e Renata Paoliello, pelas importantes contribuições partilhadas quando do exame de qualificação.

Ao grande amigo Mauricio Torres, a quem devo o interesse despertado pelas terras vestidas, bem como a possibilidade de efetivamente conhecer e pensar sobre muitas delas, como a própria Resex Quilombo do Frechal. Dívida que se acrescenta à da amizade empenhada, e aos generosos comentários a este trabalho – desde seus primórdios, nas casas dos moradores de Rumo, Deserto e Frechal, em 2009, até sua escritura, nestes últimos meses de 2012.

À Malu Camargo, pela valorosa companhia nas andanças maranhenses, por dividir o que captava seu olhar atento e, sobretudo, pela amizade, solidariedade e paciência nestes últimos tempos.

Ao Vitor Flynn, que, além de compartilhar os desafios do trabalho de campo na Resex, generosamente emprestou seu talento com as ilustrações que acompanham esta dissertação.

Aos muitos companheiros e companheiras cujas lutas compartilhadas balizaram para que, a despeito dos imperativos da vida acadêmica, eu não perdesse de vista os compromissos de transformação da pesquisa e as perspectivas de um projeto socialista. E também aos amigos cujo apoio foi imprescindível para que essa pesquisa viesse à luz – e que eu não apagasse no meio dela. Meus agradecimentos à Paula Carvalho, à Cris Capuchinho, ao Guilherme Alpendre, à Daniela Alarcon, à Natalia Engler, ao Leo Sakamoto, ao Luís Ricardo Câmara, ao Marcelo Salazar, ao Juan Doblas e ao Vinicius Furuie.

À minha família, pelo verdadeiramente inestimável apoio e compreensão em minhas escolhas, e pelo carinho e união nos tempos difíceis.

Em particular ao meu avô, por tantas vezes me entender e incentivar tão bem só com um relance de seus grandes olhos verdes, cuja profundidade se projeta na saudade que vale uma vida inteira.

RESUMO

Esta dissertação propõe uma reflexão sobre as contradições no processo de territorialização de camponeses da Reserva Extrativista Quilombo do Frechal, situada no município de Mirinzal (MA), na baixada ocidental maranhense. Distribuída em três povoados – Rumo, Deserto e Frechal – a população da Resex relata descender de escravos e trabalhadores livres vinculados desde o século XVIII aos proprietários da Fazenda Frechal. Nas décadas de 1970 e 1980, moradores ligados particularmente ao povoado de Frechal se viram diante de ameaças de expropriação, que desencadearam contra o fazendeiro um processo de luta pela terra que se estenderia ao longo de mais de uma década. Em sua resistência, a população de Frechal se viu envolvida no movimento das chamadas comunidades negras rurais que culminaria, em 1988, na inclusão do artigo 68 no ADCT na Constituição, a reconhecer o direito à terra dos *remanescentes de quilombo*. Frechal pleiteou esse reconhecimento, no que foi atendida, em 1990, tornando-se a primeira comunidade assim entendida no Brasil inteiro. No entanto, à falta de regulamentação para possibilitar a titulação nesses moldes, a garantia dos direitos territoriais de Frechal e o fim do assédio do fazendeiro viram-se assegurados por meio de uma recém-estabelecida modalidade de unidade de conservação ambiental, a de Reserva Extrativista. A criação da Resex Quilombo do Frechal, em 1992, com tal perímetro que coincidisse com os da antiga fazenda, resultou em que os outros dois povoados, Rumo e Deserto, até então beneficiados pelo fazendeiro para minar o pleito de Frechal, fossem também reconhecidos como beneficiários da Resex. Pelos diplomas atinentes a esse tipo de unidade de conservação, portanto, os três grupos são entendidos como *populações tradicionais*. Trata-se, portanto, de coletivos que se viram interseccionados, à época, por dois recém-criados objetos político-administrativos e formas de tutela do território (remanescentes de quilombo/titulação pelo artigo 68 e populações tradicionais/reservas extrativistas). A implementação da Resex Quilombo do Frechal, em particular na última década, traz, assim, situações conflituosas oriundas dessa sobreposição de objetos e tutelas, e que resultaram em uma contraditória territorialização desses grupos. Esse é o objeto de investigação desta pesquisa.

Palavras-chave: Remanescentes de quilombo; populações tradicionais; uso comum da terra; territorialização; Resex Quilombo do Frechal.

ABSTRACT

This thesis proposes a reflection on the contradictions of the territorialization process experienced and conducted by peasant groups of the Reserva Extrativista Quilombo do Frechal, situated in Mirinzal, on the northern portion of Brazilian state of Maranhão. Distributed among three villages – Rumo, Deserto e Frechal – the Resex population associates their ascendancy to former slaves and free peasants that were connected to the owners of the Frechal Farm since the 18th century. During the 1970s and 1980s, villagers mainly from Frechal were confronted by expropriation threats, which triggered off a struggle for the land. In their resistance, Frechal people got involved in what was known as the "black rural communities movement". In articulation with the uprising of the Brazilian black movement, this dynamics culminated, in 1988, with the inclusion on the new Constitutional letter of an article (the 68th of the ADCT) assuring territorial rights to *remainders of quilombos* (maroon communities). Frechal pleaded the recognition of its identity as *quilombolas,* which was granted and turned the village into the first officially recognized *remainder of quilombos* in Brazil. However, there was not yet an agreement over the juridical regulation to actually give land titles to Frechal based on the "68th article". As the conflict with the land owner intensified, the solution came in the form of an Extractivist Reserve (Resex), an also recent form of environmental conservation unit with origin within the *seringueiros* movement. In 1992, the Resex was created exactly over the former farm perimeter, which entailed the recognition of the other two villages, Rumo e Deserto, as Resex beneficiaries as well as Frechal. According to Resex statutes, that qualifies them as members of *traditional populations*. The peasant villagers are, therefore, intersected by two recent juridical and administrative objects (remainders of *quilombos*/traditional populations), two official ways to guard the territory (the "68th article" and the Resex). The actual implementation of the Resex, particularly over the last decade, results in a contradictory process of territorialization, and this was made the object of this research.

Key-words: Remainders of *quilombo*; traditional populations; common land use; territorialization; Resex Quilombo do Frechal.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1.1 CÉDULA COMEMORATIVA DE 150 ANOS DA INDEPENDÊNCIA (1972). MAIS À ESQUERDA, ACIMA DA LEGENDA "INTEGRAÇÃO", O MAPA DO PIN, COM AS PRINCIPAIS ESTRADAS PLANEJADAS. 50

FIGURA 2.1 À ESQUERDA, DE VERDE, MUNDINHA ARAÚJO, NO ANIVERSÁRIO DE 29 ANOS DO CCN, EM 2008; NA FOTO À DIREITA, EMPUNHANDO O MICROFONE, MAGNO CRUZ EM FESTA DO POVOADO DE FRECHAL, EM 2009, MESES ANTES DE FALECER, EM 2010: MILITANTES HISTÓRICOS DA CAUSA NEGRA E FUNDADORES DO CCN/MARANHÃO. FONTE: À ESQ., BLOG CÉLIA SAMPAIO; À DIR. NATALIA GUERRERO (26/09/2009). 96

FIGURA 2.2 JORNAL DO CCN DO MARANHÃO – DESTAQUE ENTRE O MOVIMENTO NEGRO PELA ATUAÇÃO JUNTO ÀS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS. FONTE: CCN; SMDDH, 2002. 101

FIGURA 2.3 JORNAL COMENTA SITUAÇÃO DE COMUNIDADES NEGRAS RURAIS NO MARANHÃO – FORMULAÇÃO DO ARTIGO 68 TEM GRANDE CONTRIBUIÇÃO DA EXPERIÊNCIA MARANHENSE. FONTE: CCN; SMDDH, 2002. 105

FIGURA 2.4 MESMO APÓS A APROVAÇÃO DO ARTIGO 68, A REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA DOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS ENFRENTA UM LONGO CAMINHO. FONTE: CCN; SMDDH, 2002.....110

FIGURA 2.5 REUNIÃO DE MORADORES DE FRECHAL COM MEMBROS DO CCN E DA SMDDH NO FINAL DA DÉCADA DE 1980. FOTO: WILSON MARQUES. IN: CCN; SMDDH (ORG.), 1996. 115

FIGURA 4.1CROQUIS DA FAZENDA FRECHAL, COM DESTAQUE PARA O CASARÃO COLONIAL EM QUE SE SUCEDERAM GERAÇÕES DA FAMÍLIA COELHO DE SOUZA, DO SÉCULO XVIII AO XX. EM PRIMEIRO PLANO, AS INSTALAÇÕES DO ENGENHO DE AÇÚCAR. FONTE: SOUZA NETTO, 1976. 143

FIGURA 4.2 O AÇORIANO MANOEL COELHO DE SOUZA (1772-1843), PRIMEIRO PROPRIETÁRIO DA FAZENDA FRECHAL. FONTE: SOUZA NETTO, 1976. 148

FIGURA 4.3 OS FILHOS DE MANOEL QUE HERDARAM A FAZENDA FRECHAL: JOSÉ COELHO DE SOUZA E TORQUATO COELHO DE SOUZA. FONTE: SOUZA NETTO, 1976. 149

FIGURA 4.4 ENTRE PRIMOS: LUIZA URSULINA COELHO DE SOUZA, FILHA DE TORQUATO, E SEU ESPOSO, JOSÉ COELHO DE SOUZA JÚNIOR, FILHO DE JOSÉ COELHO DE SOUZA. FONTE: SOUZA NETTO, 1976. 151

FIGURA 4.5 ARTHUR NAPOLEÃO COELHO DE SOUZA, PRIMEIRO PREFEITO ELEITO DO MUNICÍPIO DE GUIMARÃES (MA). FONTE: SOUZA NETTO, 1976. 152

FIGURA 4.6 REPRODUÇÃO DA ESCRITURA DE COMPRA E VENDA ENTRE ZULEIDE BOGÉA E ADAM VON BÜLOW. FONTE: 1º OFÍCIO DA COMARCA DE GUIMARÃES, LIVRO 19, FLS. 13 A 16V. 154

FIGURA 4.7 COM A PALAVRA, OS "ANTIGOS": SEU INÁCIO, DE FRECHAL, SEU BENEDITO MARQUES, DO RUMO, E DONA FLOR DE SÉ, DO DESERTO. "É PORQUE ESSES MAIS NOVOS, ELES NÃO SABEM EXPLICAR. HOJE, PRA SABER EXPLICAR MESMO, SÃO ESSES IDOSOS", DIZ SEU BENEDITO MARQUES. FOTOS: NATALIA GUERRERO (10/09/2009; 10/04/2010; 08/04/2010). 163

FIGURA 5.1 MOMENTOS DA REFORMA EMPREENDIDA NA CASA-GRANDE DA FAZENDA FRECHAL, A PARTIR DE 1974, QUANDO THOMAZ MELO CRUZ ADQUIRE A PROPRIEDADE. FONTE: CRUZ, 1993. 171

FIGURA 5.2 REGISTROS COMENTADOS DE THOMAZ SOBRE A CONTRATAÇÃO DE MORADORES DE FRECHAL PARA OS TRABALHOS QUE INICIOU NA FAZENDA. FONTE: CRUZ, 1993. 177

FIGURA 5.3 GADO NELORE DE THOMAZ MELO CRUZ PRÓXIMO À SEDE DA FAZENDA FRECHAL, NA DÉCADA DE 1970. FONTE: CRUZ, 1993. 179

FIGURA 5.4 BÚFALOS CRIADOS POR THOMAZ EM ÁREAS CULTIVADAS E UTILIZADAS PARA PESCA PELOS CAMPONESES DE RUMO, DESERTO E FRECHAL. FONTE: CRUZ, 1993. 181

FIGURA 5.5 FIEIRA DE CASAS NA ALAMEDA QUE ATUALMENTE DÁ ACESSO AO CASARÃO, NO FUNDO, CIRCULADO EM VERMELHO: NA DÉCADA DE 1970, THOMAZ QUERIA SEU SÍTIO "LIMPO". FOTO: NATALIA GUERRERO, 08/04/2010. 182

FIGURA 5.6 PISTA DE POUSO CONSTRUÍDA SOBRE LOCAL ANTIGO POMAR USADO PELOS MORADORES DE FRECHAL (ESQ.). ATUALMENTE, A PISTA É MANTIDA EM FUNCIONAMENTO POR CONVÊNIO COM A PREFEITURA DE MIRINZAL (DIR.) FONTE: À ESQ., CRUZ, 1993; À DIR., FOTO DE NATALIA GUERRERO (09/09/2009) 187

FIGURA 5.7 POSTO DE SAÚDE DE DESERTO, AO FUNDO E À DIREITA: RECUADO PARA NÃO INCIDIR SOBRE AS TERRAS DA FAZENDA FRECHAL, APÓS ORDENS DE THOMAZ MELO CRUZ. FONTE: CRUZ, 1993. 189

FIGURA 5.8 REDE ELÉTRICA INSTALADA POR THOMAZ MELO CRUZ EM RUMO. FOTO: NATALIA GUERRERO (01/09/2009) 190

FIGURA 5.9 REUNIÃO DO POVOADO DE FRECHAL COM PESQUISADORES E TÉCNICOS DO PVN, NO FINAL DA DÉCADA DE 1980. FONTE: CCN; SMDDH, 1996. 202

FIGURA 5.10 CRIAÇÃO DAS RESEX NO MARANHÃO ÀS VÉSPERAS DA ECO-92. FONTE: CCN; SMDDH, 1996. 205

FIGURA 6.1 VISÕES DOS *SÍTIOS* DOS POVOADOS DA RESEX: EM SENTIDO HORÁRIO, FRECHAL, DESERTO E RUMO. FOTOS: NATALIA GUERRERO (22/09/09; 02/05/09; 09/05/09). 219

FIGURA 6.2 MUDAS DE JUÇARA PLANTADAS EM QUINTAL DE CASAL JOVEM E LIMÃOZINHO ESTABELECIDO NO QUINTAL DE MORADOR ANTIGO: MARCA DE OCUPAÇÃO E PRESTÍGIO. FOTOS: NATALIA GUERRERO (21/09/09; 14/09/09). 222

FIGURA 6.3 EXEMPLO DE *BALIZA*, UTILIZADA PARA DEMARCAR ÁREA A SER TRABALHADA. FOTO: NATALIA GUERRERO (02/09/2009). 223

FIGURA 6.4 EXEMPLO DE ÁREA DO *COMUM* UTILIZADA POR MORADORES DA RESEX PARA ROÇAGEM, COM ÁREA TRABALHADA, EM PRIMEIRO PLANO, E VEGETAÇÃO EM ESTÁGIOS VARIADOS DE REGENERAÇÃO, EM SEGUNDO. FOTO: NATALIA GUERRERO (29/08/09). 224

FIGURA 6.5 ROÇA EM DESERTO: POLICULTIVOS, COM DESTAQUE PARA A MANDIOCA. FOTO: NATALIA GUERRERO (14/09/2009). 228

FIGURA 6.6 HOMEM PARTICIPA DE COLHEITA DE MANDIOCA EM FRECHAL. FOTO: NATALIA GUERRERO (09/09/09). 230

FIGURA 6.7 EXEMPLO DE MANDIOCA COM "PODRÃO": INVERNOS RIGOROSOS PROPICIAM ESSA TEMIDA OCORRÊNCIA NOS CULTIVOS. FOTO: NATALIA GUERRERO (02/09/09). 231

FIGURA 6.8 PLANTIO DE MANDIOCA POR HOMENS, À ESQUERDA, E JOVEM LAVANDO ROUPA: DIVISÕES DO TRABALHO POR GÊNERO. FOTOS: NATALIA GUERRERO (23/09/09; 17/09/2009). 234

FIGURA 6.9 CRIANÇAS E O MUNDO DO TRABALHO NA RESEX: SOCIALIZAÇÃO. FOTOS: NATALIA GUERRERO (14/09/09; 14/09/09; 16/09/09; 28/08/09). 236

FIGURA 6.10VISÕES DA *TROCA DE DIA* PARA ETAPA DO FABRICO DE FARINHA, NO POVOADO DE RUMO. FOTOS: NATALIA GUERRERO (28/08/09). 239

FIGURA 6.11 MUTIRÃO COM DIÁRIA PARA PLANTIO DE CANA-DE-AÇÚCAR NA RESEX. FOTOS: NATALIA GUERRERO (10/09/09). 244

FIGURA 6.12 OS *PAÚS*: PLANTIO DE ARROZ NOS CAMPOS ALAGADOS DO RIO URU. FOTO: NATALIA GUERRERO (31/08/09). 245

FIGURA 6.13 QUASE PRONTO: ARROZ SECANDO DEFRONTE CASA DO POVOADO DE FRECHAL, EM UMA DAS ÚLTIMAS ETAPAS DE BENEFICIAMENTO. FOTO: NATALIA GUERRERO (10/09/09).....248

FIGURA 6.14 SOLTA PARA GADO NOS CAMPOS DO RIO URU. FOTO: NATALIA GUERRERO (02/09/09). 249

FIGURA 6.15 TANQUES PARA PUBAR A MANDIOCA, COMO PARTE DA PREPARAÇÃO DA FARINHA SECA. À ESQUERDA, DE ALVENARIA, EM RUMO; À DIREITA, COM BARRAMENTO DE PINDOVA, EM DESERTO. FOTOS: NATALIA GUERRERO (09/05/09; 14/09/09). 250

FIGURA 6.16 ETAPAS DO FABRICO DA FARINHA D'ÁGUA: EXTRAÇÃO DO ÁCIDO CIANÍDRICO E TORREFAÇÃO DA FARINHA. FOTOS: NATALIA GUERRERO (16/09/09; 18/08/09).....251

FIGURA 6.17 MORADOR DE DESERTO SE COMPRAZ DA COR AMARELADA DE SUA FARINHA. FOTO: NATALIA GUERRERO (16/09/09).....253

FIGURA 6.18 À DIR., CAIEIRA ONDE SE PRODUZ O CARVÃO VEGETAL A PARTIR DO BABAÇU, À ESQ., BABAÇU PARA PRODUÇÃO DE CARVÃO, APÓS RETIRADA DAS AMÊNDOAS. FOTOS: NATALIA GUERRERO (07/05/09;02/09/09). 260

FIGURA 6.19 ACIMA, FOLHA DE PINDOVA POSTA PARA SECAR, E À DIR., EXEMPLOS DE USO DA PINDOVA PELOS MORADORES DA RESEX. FOTOS: NATALIA GUERRERO (09/05/09; 17/09/09; 14/09/09; 21/09/09).....261

FIGURA 6.20 EM SENTIDO HORÁRIO, A PARTIR DE CIMA, E À ESQUERDA: BABAÇU, JUÇARA, BURITI, TUCUM – PRINCIPAIS FRUTOS COM DE INTERESSE EXTRATIVO NA RESEX. FOTOS: NATALIA GUERRERO (07/05/09; 29/08/09; 09/09/09; 27/09/09). 263

FIGURA 6.21 NO ALTO, HOMEM PARTE PARA PESCARIA COM SOCÓ EM FRECHAL; NA SEQUÊNCIA, FABRICAÇÃO DO INSTRUMENTO DE PESCA POR CAMPONÊS DE RUMO. FOTOS: NATALIA GUERRERO (20/09/09, AO ALTO, E 23/09/09, A SEQUÊNCIA). 266

FIGURA 6.22 PESCA COM LANDRUÁ EM DESERTO. FOTOS: MARIA LUIZA GUTIERREZ DE CAMARGO (29/08/09). 267

FIGURA 6.23 RIO URU: INDISPENSÁVEL AO MODO DE VIDA DOS CAMPONESES DA RESEX. FOTOS: NATALIA GUERRERO (03/09/09, ACIMA; E ABAIXO: 03/09/09; 03/05/09; 31/08/09).....270

FIGURA 6.24 GADO NA RESEX: POUPANÇA. FOTO: À ESQ., MARIA LUIZA GUTIERREZ DE CAMARGO; À DIR., NATALIA GUERRERO (31/08/09; 11/05/09).....274

FIGURA 6.25 CARRO DE BOI NA RESEX: USO E FABRICAÇÃO. FOTOS: NATALIA GUERRERO (ACIMA, 18/09/09; ABAIXO, 11/09/09). 276

FIGURA 6.26 CHUCA E MANOEL: APÓS ANOS NA CIDADE, RECAMPENIZAÇÃO NA RESEX, TERRA DOS PAIS DELE. FOTO: NATALIA GUERRERO (24/09/09) 280

FIGURA 6.27 FANTASIA PARA A *DANÇA DO URSO* DURANTE O CARNAVAL, EM DESERTO. FOTO: NATALIA GUERRERO (16/09/09). 285

FIGURA 6.28 CASA É CAIADA NA VÉSPERA DA RECEPÇÃO DE PARENTES PARA A FESTA DE SÃO BENEDITO, EM FRECHAL. FOTO: NATALIA GUERRERO (22/09/09). 286

FIGURA 6.29 FESTA DE SÃO BENEDITO, EM FRECHAL – TRADIÇÃO LEVA MAIS DE DUAS DÉCADAS. FOTOS: NATALIA GUERRERO. 289

FIGURA 6.30 PAJÉ NA REGIÃO DA RESEX: PROXIMIDADE COM O POVOADO DE DESERTO. FOTO: MARIA LUIZA GUTIERREZ DE CAMARGO (12/09/09). 294

FIGURA 6.31 CULTO CATÓLICO EM HOMENAGEM AO DIA DAS MÃES, EM RUMO REALIZADO NO MESMO SALÃO QUE ABRIGARIA "BRINCADEIRA DE PAJÉ". FOTOS: NATALIA GUERRERO (10/05/09). 298

FIGURA 6.32 SEU RENATO, DE DESERTO: UM DOS *ENDIREITADORES* MAIS OCUPADOS DA REGIÃO. FOTO: NATALIA GUERRERO (17/09/09) 303

LISTA DE TABELAS

TABELA 2.1 QUADRO COMPARATIVO DA TRAJETÓRIA DO MOVIMENTO NEGRO NA REPÚBLICA DE ACORDO COM PETRÔNIO DOMINGUES (2007) 87

TABELA 6.1 CALENDÁRIO AGROEXTRATIVISTA NA RESEX QUILOMBO DO FRECHAL 225

TABELA 7.1 EXEMPLOS DE RESPOSTAS À PERGUNTA "SENTE QUE A TERRA É SUA? POR QUÊ?" 319

LISTA DE SIGLAS

ACONERUQ ASSOCIAÇÃO DAS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS QUILOMBOLAS DO MARANHÃO

ADCT ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS

APA ÁREA DE PROTEÇÃO AMBIENTAL

BASA BANCO DA AMAZÔNIA

CCN/MA CENTRO DE CULTURA NEGRA DO MARANHÃO

CDB CONVENÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE DIVERSIDADE BIOLÓGICA

CEDENPA CENTRO DE ESTUDOS E DEFESA DO NEGRO DO PARÁ

CIESP CENTRO DAS INDÚSTRIAS DO ESTADO DE SÃO PAULO

CNPT CENTRO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTADO DAS POPULAÇÕES TRADICIONAIS

CNS CONSELHO NACIONAL DAS POPULAÇÕES EXTRATIVISTAS (ANTIGO CONSELHO NACIONAL DOS SERINGUEIROS)

CNUMAD CONFERÊNCIA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O MEIO AMBIENTE E O DESENVOLVIMENTO

CONAQ COORDENAÇÃO NACIONAL DE ARTICULAÇÃO DE QUILOMBOS

CQNUMC CONVENÇÃO-QUADRO DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE MUDANÇAS DO CLIMA

DNPM DEPARTAMENTO NACIONAL DE PRODUÇÃO MINERAL

DOU DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO

FCP FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES

FNB FRENTE NEGRA BRASILEIRA

IBAMA INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS

IBGE INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA

ICMBIO INSTITUTO CHICO MENDES PARA A CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE

IN INSTRUÇÃO NORMATIVA

INCRA INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA

INESC INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS

ITERMA INSTITUTO DE TERRAS DO MARANHÃO

MDA MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO

MIT MASSACHUSETS INSTITUTE OF TECHNOLOGY

MMA MINISTÉRIO DO MEIO AMBIETNE

MNU MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO

ODM OBJETIVOS DE DESENVOLVIMENTO DO MILÊNIO

OIT ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO

ONU ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS

PIN PLANO DE INTEGRAÇÃO NACIONAL

PNDSPCT POLÍTICA NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS

PNMA POLÍTICA NACIONAL DE MEIO AMBIENTE

PNUD PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO

PROTERRA PROGRAMA DE REDISTRIBUIÇÃO DE TERRAS E DE ESTÍMULO À AGROINDÚSTRIA DO NORTE E NORDESTE

PUC PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

PVN PROJETO VIDA DE NEGRO

RESEX RESERVA EXTRATIVISTA

SMDDH SOCIEDADE MARANHENSE DE DEFESA DOS DIREITOS HUMANOS

SNI SERVIÇO NACIONAL DE INFORMAÇÕES

SNUC SISTEMA NACIONAL DE UNIDADES DE CONSERVAÇÃO DA NATUREZA

SPVEA SUPERINTENDÊNCIA DO PLANO DE VALORIZAÇÃO ECONÔMICA DA AMAZÔNIA

STTR SINDICATO DOS TRABALHADORES E TRABALHADORAS RURAIS

SUDAM SUPERINTENDÊNCIA DE DESENVOLVIMENTO DA AMAZÔNIA

SUDENE SUPERINTENDÊNCIA DE DESENVOLVIMENTO DO NORDESTE

SUFRAMA SUPERINTENDÊNCIA DA ZONA FRANCA DE MANAUS

UC UNIDADE DE CONSERVAÇÃO AMBIENTAL

UEMA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO

UFMA UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: ACONTECE QUE TEM GENTE **19**

PARTE I

MOVIMENTOS SOCIAIS E TERRITORIALIZAÇÕES

1. "NOSSO EMPREGO ERA A TERRA": UMA HISTÓRIA DAS RESEX **36**

1.1 CONSERVAR OU PRESERVAR? ORIGENS E CORRENTES DO MOVIMENTO AMBIENTALISTA 38

1.2 BRASIL: AMAZÔNIA E DITADURA 45

1.3 AMBIENTALISMO NO BRASIL 53

1.4 SERINGUEIROS, INVISÍVEIS 55

1.5 RESEX: A PROPOSTA DOS POVOS DA FLORESTA 69

2. QUILOMBOS: DESFAZENDO O IMPÉRIO DO CONSENSO **80**

2.1 DE TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS E QUILOMBOS-CRIME 81

2.2 PALMARES: A POSITIVAÇÃO DO QUILOMBO COMO RESISTÊNCIA 85

2.3 O MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO (MNU) E OS ANOS 1970 E 1980 90

2.4 AS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS E A CONSTITUIÇÃO DE 1988 99

2.5 AS *TERRAS DE PRETO* E A RESSEMANTIZAÇÃO DO QUILOMBO 104

2.6 FRECHAL: BATISMO DE FOGO 113

3. POPULAÇÕES TRADICIONAIS: DA SUBSTÂNCIA AO PACTO **119**

PARTE II

A RESEX QUILOMBO DO FRECHAL

4. A *FAZENDA FRECHAL* E A FAMÍLIA COELHO DE SOUZA **142**

4.1 OS CABOCLOS DA FAZENDA 161

5. "OVO NÃO BATE EM PEDRA" **169**

5.1 OS PROJETOS AGROPECUÁRIOS 178

5.2 UM POVOADO "JUNTO DEMAIS" 182

5.3 FECHANDO O CERCO 185

5.4 CIDADÃOS DE DIREITO, CLIENTES DE FAVOR 187

5.5 O OVO QUE BATEU NA PEDRA 194

5.6 DE QUILOMBO A RESEX 203

5.7 "QUANDO A GENTE FICOU DO NOSSO LADO" 209

6. "O PÃO DA TERRA": UM VOCABULÁRIO COMUM 215

6.1 PERFIL E LOCALIZAÇÃO DOS POVOADOS 218

6.2 USO COMUM DA TERRA 220

6.3 AGRICULTURA NA RESEX: *ROÇAS, ROÇADOS* E *PAÚS* 226

6.4 TRABALHO, CATEGORIA MORAL 231

6.5 DE ARROZ, UNIÃO E NOSTALGIA 245

6.6 O FABRICO DA FARINHA 249

6.7 EXTRATIVISMO VEGETAL 255

6.8 PESCA: NO REINO DA *MÃE DO RIO* 264

6.9 BOI: "VENDE E SE ARREMEDEIA" 271

6.10 DE FORA, MAS DE DENTRO: PARENTESCO RESISTE À DISTÂNCIA 277

6.11 "BESTA É QUEM MORRE EM DIA DE FESTA" 281

6.12 BRINCADEIRAS DE PAJÉ: ESPECIFICIDADES RELIGIOSAS 290

6.13 MEDICINA TRADICIONAL 301

7. "A TERRA PRATICAMENTE É DA GENTE" 305

7.1 OS PLANOS DE MANEJO PARTICIPATIVOS ENCONTRAM SEUS LIMITES 321

7.2 ESTADO CONTRADITÓRIO, POPULAÇÃO DESCONFIADA 330

CONSIDERAÇÕES FINAIS 337

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 342

Porque quando ele fez esse negócio, ele não achou a terra nua, ele achou a terra vestida. Como nua, a gente diz, quando a gente compra um terreno que tá limpo, não tem casa, não tem nada, quer dizer que aquele terreno é nu. É só terreno. Vestido é quando, como nós que moramos aqui, quer dizer que é uma terra vestida, que mora muita gente.

DONA FLOR DE SÉ, MORADORA DA RESEX
QUILOMBO DO FRECHAL, MAIO DE 2009

INTRODUÇÃO: ACONTECE QUE TEM GENTE

À leitora ou ao leitor, proponho uma pequena provocação. Pergunte a alguém, qualquer pessoa, o que acha do tema “Amazônia”. Dificilmente ficar-se-á sem resposta. Poucos lugares no mundo acionam hoje em dia tantas opiniões formadas como esse rincão verde sul-americano. Talvez por suas dimensões continentais, ou por se manter como um dos últimos remanescentes de floresta primária do mundo, seja difícil não arriscar um palpitezinho que seja sobre o que ali deveria ser feito. Afinal, respira-se aquela sensação consensual de que, enquanto membros de uma suposta “difusa e una humanidade”, teríamos destinos de alguma forma atados e, portanto, o direito e o dever de opinar. Você e a Amazônia. Eu e a Amazônia. O mundo e a Amazônia.

A essa ideia de destino comum, ligam-se armadilhas na forma de certos denominadores também comuns. Amazônia como santuário, como banco de recursos, como refúgio de mistérios e perigos e, como não poderia deixar de ser, como alimento aos estertores do evolucionismo sociológico oitocentista. E assim circularam imaginários que condenam a região a uma singularidade homogeneizante, inóspita. Feita desde há muito sob medida para "receber o desenvolvimento", também no singular, embora nisso se ocultem tão particulares interesses.

Acontece que tem gente na Amazônia. Gente que expropria. Gente que é expropriada. Que chapinha os igarapés, povoa o seringal, o latifúndio, o parlamento. Gente que faz de boi negócio, gente que faz do boi poupança. Que morre na terra, pela terra, sem-terra. Gente de toda sorte, e, por vezes, sem sorte alguma.

Foi esse quadro que inspirou meu olhar sobre o tema, primeiramente como jornalista egressa da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo e, posteriormente, como aluna de pós-graduação em Geografia Humana da mesma instituição. A escolha por travar o diálogo no campo dos estudos em Geografia Agrária não foi fortuita. Ela deriva do entendimento de que, entre as várias questões que subjazem a esse mosaico de relações, uma delas poderia propiciar um *locus* privilegiado de compreensão: a distribuição e os conflitos pela terra.

Embora esse fosse meu interesse desde muitos anos antes, foi só pelas palavras que ouvi em 2009 de uma senhora camponesa que esse interesse amadureceu, ganhou corpo e valimento, e eu percebi que não era a exatamente questão da terra que me interessava, mas a questão da *terra vestida*. A expressão evocativa por ela utilizada era a intersecção precisa daquilo que me atraía, mas que eu não conseguia nomear. O *vestir-verbo*, que

projeta sobre a terra a ação humana, sincrônica e diacrônica. O *vestir-código de cultura*, afinal não se porta qualquer coisa como vestimenta, nem de qualquer jeito. O *vestir-afeto*, emanado da convicção de que só se inclina a vestir a terra quem com ela se relaciona diretamente, a partir dela estruturando seus modos de vida, tão diversos quanto as fazendas de tecido e seus moldes. E, no entanto, alinhados na oposição aos que com ela "fazem negócio", como me disse dona Flor de Sé. Ou seja: a *terra vestida* em oposição à terra tornada mercadoria.

Na crítica de Karl Marx à propriedade fundiária, tal como analisada pelo geógrafo Massimo Quaini, encontramos ecos do que está em jogo nesse processo de mercantilização do território:

> A propriedade fundiária adquire assim sua forma puramente econômica, despojando-se de todas suas roupagens e de todos os seus vínculos políticos e sociais anteriores [...]. Do mesmo modo que todos os outros seus progressos históricos ele [o capitalismo] também realizou isto, antes de mais nada, às custas do mais completo empobrecimento dos produtores diretos. (MARX, 1970, III, 3, p. 10-1 apud QUAINI, 2002, p. 136).

Foi quando vi que era exatamente nessa encruzilhada que eu desejava situar a minha reflexão: a tensão entre formas de se relacionar com a terra que são extremamente plurais e, frequentemente, irmanadas pela ameaça de um inimigo comum, derivado dos imperativos contraditórios do modo capitalista de produção. Dessa tensão, fui levada também a investigar os papéis do Estado e as diferentes formas de tutela em relação a essas *terras vestidas.*

A trajetória acima acabou me conduzindo às políticas públicas fundiárias para a Amazônia e, dentre elas, meus olhos se voltaram ao que se passava nas unidades de conservação ambiental, particularmente em Reservas Extrativistas (Resex). A razão?

Trata-se de uma modalidade feita “de baixo para cima”, com seus princípios idealizados por um movimento de resistência camponesa ante o avanço de fazendeiros e grileiros sobre suas terras e recursos, mas implementada “de cima para baixo”, já que a Resex, como tal, institucionaliza-se e passa a integrar a política ambiental. Com isso, as elaborações de alguns seringueiros acreanos em 1970 são transpostas ao plano jurídico, e revestidas por leis e diretrizes cuja elaboração agora incorpora setores mais amplos da sociedade, num processo capitaneado pelo Estado. O resultado é o aparecimento de novas contradições que eventualmente implicam o sacrifício, por caminhos diversos, dos princípios originalmente defendidos.

É um movimento dialético – ao mesmo tempo em que, na proposta do movimento seringueiro, inspirados pelas reservas indígenas, já está a demanda pela ação do Estado, também a ação estatal é marcada pelo imperativo de envolvimento dos grupos interessados nessa política pública. O maior exemplo disso é que qualquer Resex só vem à luz a partir do pleito de um grupo. No entanto, a cada uma delas é designado um servidor público, cujo cargo recebe o sugestivo nome de “chefe da Resex X”. Há também o Conselho Deliberativo, instância máxima de decisão sobre o território, e que é presidido pelo órgão ambiental. Trata-se de elementos que remetem a verticalização e hierarquia, e que, em alguns contextos, levam a uma sobreposição entre a noção de respaldo estatal e controle social, o que contraria a autonomia de formulação e práticas que caracterizaram a origem mesma das Resex.

Quando vemos analistas ambientais que assumem seus cargos e efetivamente incorporam a figura de “chefia” em seu exercício de poder junto aos grupos das Resex, não vendo exatamente como incorporá-los ao processo de tomada de decisões, é preciso

entender que isso ocorre menos pelo nome do cargo, e mais pela ausência de respaldo institucional para que se esvazie essa conotação e se empreendam esforços de gestão compartilhada.

Dito de outra forma, assim como a criação desse tipo de unidade de conservação põe termo a ameaças às *terras vestidas* de camponeses Brasil afora, atuando em consonância com os princípios de função social da propriedade constitucionalmente previstos, ela pode fazer emergir novos conflitos, a partir do aparato institucional acionado para implementá-la. Isso porque esse aparato é vinculado à política ambiental, e está sujeito a repercutir divergentes componentes dessa política, como elementos preservacionistas, que divorciam conservação e ocupação humana, bem como outros interesses que põem em segundo plano a garantia dos territórios e modos de vida das populações dessas unidades de conservação ambiental. Quando digo que ele está sujeito a repercutir divergências, isso significa também lembrar que há setores que, enfrentando distintos graus de dificuldade, propõem verdadeiras parcerias, respeitosas ao manejo e às formas de tomada de decisão dos grupos com quem trabalham. De fora, contudo, essa disputa não aparece, e as práticas socialmente intolerantes são revestidas de rigor "técnico". Marilena Chauí oferece uma interessante interpretação para o que se dá nesse tipo de dinâmica:

> Em uma palavra, tem-se a aparência de que ninguém exerce poder porque este emana da racionalidade imanente do mundo organizado ou, se preferirmos, da competência dos cargos e funções que, por acaso, estão ocupados por homens determinados. (CHAUÍ, 1989, p. 09-10).

É preciso dizer, também, que a questão tange efetivamente a outras modalidades de áreas protegidas, onde inclusive os conflitos entre órgão gestor e populações são, em

média, muito mais antigos e acirrados do que nas Resex. Isso porque, independentemente de admitirem ou não presença humana em seus estatutos, essa presença constitui fato na maioria esmagadora das unidades de conservação. O debate sobre a permanência de populações em áreas protegidas ocorre, no mínimo, há mais de meio século, como veremos adiante. Contudo, se falo das Resex neste trabalho, é por entender que elas carregam em seus princípios um arranjo inovador, calcado em uma discussão socioambiental trazida à tona de uma perspectiva endógena. Desse modo, a reflexão sobre sua posterior trajetória no campo das políticas públicas evoca muitos dos gargalos que não só colocam em xeque alguns de seus princípios, como iluminam aspectos contraditórios da macro política a que se conjugam, e que se expressam em outras unidades de conservação.

Algumas contradições já se me apresentaram mais concretamente em 2008, quando fui convidada a colaborar com a revisão e organização de informações para planos de manejo de Resex amazônicas. Foi meu primeiro contato mais sistemático com a legislação relativa às Resex e a seus diplomas – leis, decretos, portarias, instruções normativas, roteiros metodológicos. Nesse contexto, emergiu minha curiosidade sobre o documento ao qual me dedicava: o que se esperava de um plano de manejo? A resposta não parecia fácil, já que eram poucos os parâmetros em que se basear. Afinal de contas, até 2008, apenas sete planos (de 56 Resex à época) haviam sido concluídos, e nem todos estavam publicados[1]. E, entre os que estavam, havia significativa variação no teor de seus conteúdos – variação que também se encontrava nos roteiros e diretrizes a orientar

[1] Era de causar espanto, assim, o anúncio feito pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) de que, até o final de 2009, deveriam ser realizados, concluídos e aprovados todos os 49 planos de manejo remanescentes ("Plano de Manejo deve chegar a 49 Reservas". PrimaPagina. 16 de dezembro de 2008). Entre os editais para contratação de consultores, grande parte previa em seus cronogramas o início dos trabalhos para janeiro daquele ano, e a entrega do plano pronto em março, três meses depois.

a elaboração desses planos. Muitas vezes, segmentos dedicados à fauna e flora referendados como de alta qualidade por experientes biólogos conviviam com análises sociológicas simplórias. Mais que a variação, subjazia a sensação de que os grupos residentes nessas reservas estavam distantes do âmbito de produção e recepção desse discurso. *O que se espera de um plano de manejo* tornava-se uma pergunta capciosa, a boa questão parecia ser *quem espera o quê de um plano de manejo*?

A oportunidade de aprofundar essa investigação veio em 2009, com o convite a integrar uma das equipes encarregadas da elaboração do plano de manejo da Resex Quilombo do Frechal[2] (MA)[3].

A RESEX QUILOMBO DO FRECHAL: UMA APROXIMAÇÃO

O ônibus cinge as dezenas de quilômetros de planícies baixas que distanciam a Ilha de São Luís dos campos alagáveis da Baixada Ocidental Maranhense. Pouco depois, o motorista conclama, entre enfadado e solene: "Mirinzal". É no pequeno município de 14.205 habitantes (IBGE, 2010), situado na mesorregião Norte do Maranhão, aninhado na área de influência da bacia de Uru-Pericumã-Aurá e abrigo de lavouras de mandioca, cana-de-açúcar, milho, feijão, melancia, banana e laranja (IBGE, 2009), que encontramos a Resex Quilombo do Frechal.

Aproximar-se dessa Resex impõe ao pesquisador, de pronto, alguns exercícios analíticos. Quem tiver em mente as dimensões desse tipo de unidade de conservação

[2] O decreto de criação da unidade emprega "Resex do Quilombo Flexal", e é também possível encontrar a grafia "Frexal" em estudos e documentos diversos. Utilizo no trabalho "Resex Quilombo do Frechal" por ser esta a denominação predominante entre os documentos da própria associação de moradores do povoado de Frechal, que também é a associação representativa da Resex como um todo.

[3] A equipe era coordenada por Mauricio Torres, e também contava com a socióloga Maria Luiza Gutierrez de Camargo, bem como com as colaborações de Verena Cristina de Almeida e Maria Gabriela Gutierrez, ecólogas, e a do artista plástico e cientista social Vitor Flynn Paciornik.

ambiental na Amazônia se surpreenderá com a curta distância que separa a rodoviária mirinzalense do povoado de Frechal, no interior da Resex – a unidade de conservação inteira totaliza 9.542 hectares. Na garupa do moto-táxi, a viagem leva alguns minutos pela rodovia estadual MA 006, ligação entre as cidades de Pinheiro e Cururupu e principal via de acesso da população da Resex aos centros urbanos próximos.

Eis-nos diante da placa oficial, com a chancela do governo federal e o nome e número do decreto de criação da Resex. A poucos metros, uma tabuleta mais simples de sinalização indica: “Comunidade Frechal”. Pela boca de seus moradores, aprende-se o epíteto mais preciso: “Quilombo do Frechal”.

Figura 0.1 Entrada do povoado de Frechal (à esq.) e antigo casarão, hoje Centro Cultural da Resex Quilombo do Frechal (à dir.). Fotos: Natalia Guerrero (à esq., em 10/04/2010) e Vitor Flynn (à dir., em 27/08/2009).

Nesse agrupamento, as casas margeiam um caminho de pedras e terra que liga a rodovia à beira do rio Uru. Dentre as edificações, uma se destaca: um majestoso casarão em estilo colonial, com seu andar térreo em pedras aparentes, amplas e numerosas janelas encravadas na parede caiada (**Figura 0.1**). É tomando informações acerca desse casarão que se aprende que o Quilombo do Frechal se situa no entorno do que um dia foi a sede

de uma fazenda, bem aos pés da morada de uma família latifundiária que ali se instalou no século XVIII.

Para acrescentar complexidade ao quadro, constata-se que a Resex abriga não apenas um povoado, o de Frechal, porém mais dois outros – um deles, Rumo, situado a cerca de três quilômetros do casarão, e o outro, Deserto, distante cerca de 20 quilômetros, já nos limites da reserva.

Bastam dois dedos de prosa com moradores de Frechal e já é possível entrever um histórico recente de conflitos entre os grupos, como na fala de uma moradora da Frechal: "Deserto e Rumo... Eu tenho uma raiva de tudo que vem pra cá ser dividido pro Rumo e Deserto! Não devia ser. Eles eram contra nós!"[4].

Contradições e expectativas desconstruídas. Como entender um quilombo que é também uma Resex? Como se *entender* Resex quem, até então, era quilombo?

Foi assim, na convergência entre meus interesses de fundo e as complexidades instigantes daquela Resex específica, que a pesquisa para esta dissertação se construiu.

SOBRE METODOLOGIA E PROCEDIMENTOS DE PESQUISA

O objetivo geral da pesquisa foi, portanto, o de refletir sobre as contradições presentes nos processos de territorialização de grupos camponeses por meio de unidades de conservação ambiental, notadamente de Reservas Extrativistas. Essa reflexão, por sua vez, fez-se pela Resex Quilombo do Frechal.

[4] Entrevista concedida a Mauricio Torres, Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em maio de 2009.

Para entender, de forma geral, as mútuas determinações entre o quilombo e a Resex, busquei descrever e situar a trajetória histórica do movimento social de seringueiros que surge no Acre na década de 1970 e o das chamadas comunidades negras rurais, que resultaram na garantia aos direitos territoriais dos remanescentes de comunidades de quilombos, concretizada na Constituição de 1988. Ambos os processos dizem respeito ao reconhecimento de pleitos, à construção de objetos político-administrativos e à atribuição a esses objetos de área geograficamente delimitadas, por meio da esfera política, nos termos do *processo de territorialização*, tal como descrito por João Pacheco de Oliveira (1999).

Em um caso, temos nos *remanescentes de quilombos* o objeto que enseja direitos, em outro, com a luta dos seringueiros e de outros grupos em unidades de conservação, esse objeto recebe o nome de *populações tradicionais*. Ora, na Resex Quilombo do Frechal, do ponto de vista do Estado, há uma sobreposição de sujeitos territorializados. Creio que o entendimento de Oliveira contribua, por um lado, para o entendimento dessa situação especificamente, pela dimensão central que o Estado tem no processo, já que dele emanam os atos políticos que instituem ambas as categorias. Por outro lado, como veremos, do ponto de vista de suas práticas com relação ao território, os grupos da Resex Quilombo do Frechal falam um vocabulário comum calcado em um modo de vida camponês.

Com esse quadro em mente, tencionou-se resgatar elementos históricos do processo de territorialização na Resex Quilombo do Frechal. Isso incluiu inscrever a trajetória de seus grupos na história recente do movimento negro, com particular destaque a seu papel nos debates pré e pós-Constituição de 1988, a respeito dos direitos destinados às

comunidades remanescentes de quilombos. Por fim, buscou-se uma caracterização do modo de vida, uso da terra, das relações sociais entre os grupos em questão, aspectos identitários, bem como sua percepção do processo de institucionalização da Resex.

Foi meu entendimento o de que, para a pesquisa, a elaboração do plano de manejo poderia propiciar um lugar epistemológico privilegiado, já que mobilizaria de forma inédita os grupos da Resex em torno dos mecanismos institucionais da modalidade. Assim, meus procedimentos de pesquisa se deram no contexto das próprias técnicas de estipuladas para o plano de manejo. Integrei três expedições à Resex, distribuídas entre abril de 2009 e agosto de 2010, num total de dois meses e meio de duração. Ao longo desse período, os procedimentos de obtenção de informações consistiram em: levantamento e leitura de documentos atinentes à Resex, como estudos, processos, notícias, entre outros; levantamento no cartório de registro de imóveis do município de Guimarães, do qual Mirinzal era distrito, para composição da cadeia dominial da Fazenda Frechal; mapeamento do uso da terra na Resex, por meio de ferramentas de georreferenciamento; realização de entrevistas estruturadas e semiestruturadas com os moradores dos povoados da Resex. A identificação e leitura de bibliografia pertinente às questões tratadas pela pesquisa ocorreram de forma paralela aos acima referidos procedimentos e, com mais aprofundamento, entre 2010 e 2012.

Acredito que a breve descrição até agora feita da situação pesquisada tenha sugerido uma tessitura social contraditória e conflituosa. Metodologicamente, portanto, entendo que qualquer análise que se pretenda explicativa dessa realidade e, o que talvez seja mais importante, propositiva a seu respeito, tem no materialismo histórico e dialético o mais adequado fio condutor da reflexão. Trata-se de opção metodológica por

excelência: a escolha de um caminho afim a um entendimento do mundo que, neste caso, incorpora a forma com que Renato Janine Ribeiro (2006, p. 139) definiu a mais potente concepção de crítica materialista de Marx: “a de que matéria não é o tangível, o físico, mas o conjunto das relações sociais, marcadas pelo conflito e a contradição”.

No campo da geografia humana, Massimo Quaini (2002) nos permite pensar sobre os avanços do materialismo histórico ao romper com abordagens até então hegemônicas, pelas quais uma descrição supostamente acurada resulta em representações caóticas da realidade, abstrações tautológicas e, portanto, totalmente descoladas de capacidade científica interpretativa. Com relação a esse tipo de abordagem, Quaini se apoia em Marx para alertar que “através de tais procedimentos tautológicos, passa-se à *eternização dos modos de produção historicamente determinados, isto é, passa-se à apologia dos processos econômicos e territoriais do modo de produção capitalista*” (QUAINI, 2002, p. 15, grifos no original).

Marx utiliza o exemplo dos estudos de economia para demonstrar a abstração de um termo geralmente tomado como uma pressuposição prévia e efetiva: população. Desconsideradas as classes que a compõem, a população pode não apenas pouco explicar sobre a produção, como sua naturalização pode ocultar contradições que efetivamente iluminariam a problemática. A ocultação dessas contradições, por sua vez, beneficia formas sociais dominantes. Como sintetiza Quaini:

> Ao método da economia política, e mais em geral, da ciência burguesa, que, como diz Marx, do concreto representado chega a abstrações cada vez mais sutis (e a apologia das formas sociais dominantes cada vez mais declaradas), Marx opõe o método que vai do abstrato ao concreto, apresentado como o único método que permite ao pensamento apropriar-se corretamente do concreto, do real,

> isto é, em relação à abordagem empírico-vulgar e ao seu exemplo já citado de estudo da economia de um país. (QUAINI, 2002, p. 19).

Se nos alinhamos a Quaini quando diz que, na constituição científica da Geografia Humana, deveria estar o tema das relações entre homem e natureza, gratamente recepcionaremos um método que não reduz os polos da relação um ao outro. Em outras palavras, uma:

> [...] teoria científica que supera a dissociação entre natureza e história, considerando simultaneamente a relação do homem com a natureza e a relação do homem com o homem. Um método que seja bem claro não admite – embora adversários e mesmo seguidores do marxismo tenham querido sustentá-lo – nem o determinismo natural, nem o determinismo econômico; não admite, em outras palavras, nenhuma "base", quer seja natural, quer seja econômica, como esfera que antecede a mediação inter-humana. (QUAINI, 2002, p. 23).

Quaini também resgata a importância do tema da *acumulação primitiva* ao que chama de *fundamentação materialista* para uma história da geografia ou do território:

> Refiro-me ao capítulo dos Grundrisse intitulado *Formas que precedem a produção capitalista* que, se lido como introdução ao famoso capítulo do Capital sobre a *acumulação primitiva*, projeta uma articulada e, diria até, "inédita" visão da história como história *da separação do produtor ou trabalhador dos seus meios de produção e das duas condições de trabalho,* ou seja *a história como história da expropriação do homem em relação à natureza e a comunidade primitiva ou natural,* que em termos geográficos pode ser expressa como progressiva dissociação do homem em relação ao território, após a transformação do território de valor de uso em valor de troca ou mercadoria. (QUAINI, 2002, p. 65-6, grifos no original).

Temos, portanto, uma aproximação da noção de *território* à noção de valor de uso – e, por conseguinte, uma oposição com a noção de valor de troca. Se nos valermos do entendimento de Rosa Luxemburgo (1985), de que esse momento da acumulação primitiva ocorre constantemente na dinâmica de reprodução ampliada do capital, temos que essa dinâmica de conversão e reversão do território em valor de troca tem sido parte

constituinte e constituidora do modo de produção capitalista. Nessa conversão, aos olhos dos índios e camponeses violentados no processo, a terra reaparece como "estranha, estranhada", tal como descreve Octavio Ianni (1979a, p. 78) a respeito das investidas de ocupação da Amazônia brasileira durante a ditadura militar, como veremos no **Capítulo 1**.

Embora não fosse a proposta a realização de uma etnografia mais extensa, o trabalho de campo foi orientado por uma perspectiva etnográfica, aqui referida à importância de conceitos depreendidos dos escritos de Clifford Geertz, delineados particularmente em seu ensaio "Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura" (1989). Entende-se a descrição densa como uma abordagem interpretativa que distingue a mera descrição de fatos de uma operação de mediação que situaria esses fatos em um contexto, no qual lhes fosse atribuída e esclarecida, com elementos da pesquisa etnográfica como um todo, sua importância a partir das relações que estabelecem entre si e com outros fatos etc. É preciso, portanto, deixar evidente que os "nossos dados" têm um caráter de "construção sobre as construções de outros", o que muitas vezes é obscurecido nos escritos etnográficos acabados, segundo Geertz (1989, p.7). Daí sua análise de que: "comprometer-se com um conceito semiótico de cultura e uma abordagem interpretativa do seu estudo é comprometer-se com uma visão da afirmativa etnográfica como 'essencialmente contestável'" (GEERTZ, 1989, p. 20).

É dessa forma que entendemos o postulado de Geertz, quando estabelece uma precedência das relações em relação aos fatos em si, e quando propõe que o trabalho etnográfico, em todos os níveis, envolva "escolher entre as estruturas de significação [...] e determinar sua base social e importância" (GEERTZ, 1989, p. 7).

Essa compreensão é particularmente importante se levarmos em conta as condições de obtenção dos dados da pesquisa, em grande parte no contexto de elaboração do plano de manejo da Resex. Isso fez com que um aspecto constante da relação entre a equipe e os moradores fosse a mediação do que se projeta sobre o órgão ambiental – tanto do ponto de vista dos moradores, quanto do ponto de vista da equipe responsável pelo plano de manejo. Esse aspecto, mais do que distorcer os dados, trazia novos e, em alguns aspectos, até mais importantes, já que também conforma as possibilidades de gestão do território.

ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO

Esta dissertação se estrutura em duas partes. Na primeira, refaremos o trajeto dos movimentos sociais que lograram institucionalizar e fazer incluir no aparato jurídico formas de reconhecimento e regularização fundiária mais afins a seus modos de vida.

Na segunda parte, abordaremos especificamente a trajetória da Resex Quilombo do Frechal, desde as origens da fazenda e dos povoados à luta pela terra e o advento da Resex, e alguns dos desafios que se vislumbravam à época da pesquisa.

PARTE I

MOVIMENTOS SOCIAIS E TERRITORIALIZAÇÕES

1. "NOSSO EMPREGO ERA A TERRA"[5]: UMA HISTÓRIA DAS RESEX

> Porque a gente queria resolver o *problema fundiário*, principalmente. Porque na floresta nacional você mistura todo mundo, e todos têm direito de fazer qualquer coisa lá dentro, sabe? Então, as outras alternativas, as APAs, os parques, a gente já não podia tocar em nada. Então tinha que ficar intocável. E a gente queria viver lá do jeito que a gente estava vivendo, mas podendo aproveitar os recursos.
>
> OSMARINO AMÂNCIO[6]

Como surgiram as Reservas Extrativistas no Brasil? O que as singulariza entre outras políticas públicas congêneres? Que tipos de transformações se sucederam desde que as Resex deixaram de figurar somente nas pautas dos seringueiros na década de 1980 para integrar o planejamento estatal, decretadas Brasil afora?

Dizer que este capítulo esgotará as questões acima seria uma promessa fadada ao fracasso. No entanto, creio ser interessante tomá-las como pistas dos principais elementos distintivos das Resex, elementos, estes, que perpassam alguns dos conflitos hoje verificados nesse tipo de unidade de conservação ambiental. Para entender o que delas dizem servidores públicos, movimentos sociais, imprensa, academia, é preciso desnaturalizar algumas ideias preconcebidas, já muito enraizadas. Fazer como fez Osmarino Amâncio, quando participava de um seminário para discutir os desafios da questão agrária no século XXI, ao comentar o período em que o movimento sindicalista seringueiro se alçava à visibilidade, à luz do debate sobre a questão ambiental: "As pessoas chegavam lá falando que nós éramos ambientalistas, que nós éramos

---

[5] Depoimento de Osmarino Amâncio no documentário *Osmarino Amâncio: filho da floresta* (Brasil, 2011), dirigido por Adelino Matias e Emiliano Leal.

[6] OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de; MARQUES, Marta Inez Medeiros (orgs.). *O campo no século XXI.* Território de vida, de luta e de construção da justiça social. São Paulo: Editora Casa Amarela e Editora Paz e Terra, 2004, p. 309. Grifos nossos.

ecologistas. E a gente nem sabia que diabo era isso na época. A gente até pensava que era sobremesa, mas fomos procurar descobrir o que era" (AMÂNCIO, 2004, p. 307).

De forma jocosa e direta, o líder seringueiro joga por terra algumas das ideias que recorrentemente se projetam na origem dessa modalidade de unidade de conservação ambiental. Como a de que as práticas dos seringueiros acreanos eram de um conservacionismo inerente. Ou de que o movimento ambientalista teria simplesmente instrumentalizado a luta dos seringueiros para levar adiante sua própria agenda.

Ora, assim como não há apenas *um* discurso ambientalista, mas uma disputa de interpretações alimentada por diferentes visões da questão ambiental, como veremos adiante, também a aproximação desse campo de debates à luta do movimento sindical seringueiro não é um processo unívoco de subsunção, mas se dá por meio de uma apropriação muito ativa. *Fomos procurar descobrir o que era*, diz Amâncio. E o resultado disso é traduzido para a realidade específica do campo brasileiro, levando a uma proposta original de reconhecimento do direito à terra, gestada por um movimento social, a implicar também a questão ambiental.

Não é possível analisar o que se passa na Resex Quilombo do Frechal, ou quaisquer contradições atuais nas Resex em geral, de forma desconectada da história de sua criação, como veremos na **Parte II**. Igualmente imprudente seria tomar o que se disse sobre os seringueiros acreanos e suas reivindicações, nas décadas de 1970 e 1980, de forma dissociada do que representava o ambientalismo naquele período, do que significava um movimento social na transição democrática, de como se entretecia a questão agrária no Brasil.

Voltemo-nos, pois, ao passado, mas com olhos do presente. Iniciaremos pelo resgate de alguns elementos da história do movimento ambientalista mundial e do movimento seringueiro para discutir como, no contexto político brasileiro dos anos 1970 e 1980, eles se inter-relacionam para dar origem, entre outras coisas, à ideia de Reserva Extrativista. Esse debate contribuirá, ao final, para dimensionar a trajetória das Resex como política pública, de 1987 até os dias de hoje.

1.1 CONSERVAR OU PRESERVAR? ORIGENS E CORRENTES DO MOVIMENTO AMBIENTALISTA

EUA da década de 1870. A revolução industrial já atravessava um século e um oceano, de seu epicentro na Grã-Bretanha do século XVIII para a ex-colônia americana do século XIX. Desde sua guerra de independência até 1850, os EUA testemunharam mudanças profundas em sua organização social, com o crescimento demográfico, incalculáveis avanços no campo dos transportes e das comunicações, além de um incremento sem precedentes no volume de comércio e imigração[7]. Na ascensão do capitalismo, o Ocidente reorganizava de forma assombrosa as condições materiais de produção dos meios de vida. Não sem um alto preço, como lembra Eric Hobsbawm (2004, p. 411):

> Como se poderia encontrar uma expressão quantitativa para o fato, que hoje em dia poucos poderiam negar, de que a revolução industrial criou o mundo mais feio no qual o homem jamais vivera, como testemunhavam as lúgubres, fétidas e enevoadas vielas dos bairros

[7] Como descreve Hobsbawm (2004, p. 237-8):

> A população dos EUA (aumentada pela imigração, encorajada pelos ilimitados recursos e espaços de um continente) aumentou quase seis vezes de 1790 a 1850, ou seja, de 4 para 23 milhões de habitantes.
> [...]
> Os Estados Unidos, como de costume mais gigantescos em seus empreendimentos do que qualquer outro país, multiplicou seu sistema viário para carruagens em mais de oito vezes – de 21 mil milhas em 1800 para 170 mil em 1850.

> baixos de Manchester? Ou, para os homens e mulheres, desarraigados em quantidades sem precedentes e privados de toda a segurança, que constituíam provavelmente o mais infeliz dos mundos?

Na segunda metade do século XIX, portanto, estava mais do que composto nos EUA o substrato sobre o qual emergiria, dentre diversas preocupações, aquela concernente ao meio ambiente. Afinal de contas, como já identificavam Marx & Engels (1998, p. 65):

> O homem, ao produzir, só pode atuar com a própria natureza, isto é, mudando as formas da matéria. E mais. Nesse trabalho de transformação, é constantemente ajudado pelas forças naturais. O trabalho não é, por conseguinte, a única fonte dos valores de uso que produz, da riqueza material. Conforme diz William Petty, o trabalho é o pai, mas a mãe é a terra.

A reação ecológica nos EUA logo se desdobrou, porém, em duas correntes, que traduziam formas distintas de interpretar esse processo, de compreender a própria relação entre o homem e a natureza, e cuja caracterização, grosso modo, até hoje ecoa no debate ambientalista, geralmente na dicotomia *preservacionistas x conservacionistas*.

Tomemos essas origens "arquetípicas", como caracteriza Porto-Gonçalves (2006). A primeira corrente tinha na reverência à vida selvagem (*wilderness*) seu motor, vendo nos efeitos da industrialização a prova cabal de que a humanidade tende inevitavelmente a constituir uma ameaça aos ambientes em que se insere. Inspirados pela corrente filosófico-literária do transcendentalismo, que guarda em Henry David Thoreau um de seus mais conhecidos arautos, e representados politicamente pelo naturalista John Muir (1938-1914), os adeptos desse ponto de vista defendiam a criação de "ilhas de natureza intocada", a serem *preservadas* da intervenção humana. A dimensão quase religiosa da proposta preservacionista resulta na inspiração para os parques nacionais, propostos como verdadeiros santuários de vida selvagem resguardados de *alguns* segmentos da

sociedade para o deleite de *outros*, como se depreende do ato de criação de Yellowstone por parte do Congresso estadunidense, em 1872[8]. Nele, destina-se uma "área separada como parque público ou lugar aprazível para benefício e desfrute do público" e "para preservação, contra prejuízo ou degradação, de toda madeira, depósitos minerais, peculiaridades naturais ou atrativos [...] e sua manutenção em condições naturais"[9] (USA, 1872).

A segunda corrente, geralmente associada às origens do conservacionismo, tem no engenheiro florestal Gifford Pinchot (1865-1946) seu mais reconhecido representante. Despidos da dimensão sagrada e transcendente que os preservacionistas projetavam sobre a natureza, os tributários das ideias de Pinchot viam nos impactos da industrialização um problema científico a demandar solução. Isto é, com o desenrolar da produção nos padrões oitocentistas, colocava-se em xeque a disponibilidade de recursos naturais para garantir a reprodução das gerações futuras. Nesse caso, as reverenciadas eram a ciência e as promessas tecnológicas de eficácia na esfera da produção, de modo a assegurar continuamente a disponibilidade dos recursos naturais para utilização futura. Gestão científica dos recursos naturais: ali residia um dos pilares do que viria mais tarde a se chamar "desenvolvimento sustentável".

Essa divergência fundamental na forma de conceber, dimensionar e orientar a relação entre natureza e crescimento econômico moldou quase que exclusivamente o debate ambientalista dos EUA até a metade do século XX – embora, convém dizer, no próprio

---

[8] No **Capítulo 3**, veremos como o discurso falacioso da preservação como "não-intervenção" reaparece no debate sobre unidades de conservação ambiental de proteção integral, ocultando assimetrias de poder a respeito de acesso e das decisões tomadas sobre o território.

[9] No original: "[…] set apart as a public park or pleasuring ground for the benefit and enjoyment of the people" and "for the preservation, from injury or spoilation, of all timber, mineral deposits, natural curiosities, or wonders […] and their retention in their natural condition" (tradução nossa).

interior de cada corrente houvesse divergências em muitos aspectos. De modo geral, contudo, as ideias preservacionistas seguiram encarnadas nos debates da organização ambientalista criada por John Muir, o *Sierra Club*, além de se desdobrarem nas obras de Aldo Leopold, Joseph W. Krutch, Rachel Carson, entre outros. Os conservacionistas, a seu turno, seguiram como um movimento fortemente vinculado à comunidade científica, em suas diferentes áreas (HAYS, 1999).

Esse cenário sofreria significativas alterações por volta da década de 1960, período convulsionado pelos efeitos do pós-guerra e das transformações tecnológicas e culturais, e que viu emergir inúmeros movimentos alavancados majoritariamente pela juventude, e motivados por diversas causas – a defesa dos direitos das mulheres, de minorias étnicas, por liberdades civis.

E pelo meio ambiente, claro. É principalmente a partir da década de 1970 que emerge no debate público a chamada "questão ambiental", com a multiplicação de movimentos a ela relacionados. Em 1972, ouve-se que a manutenção das tendências de crescimento levaria o planeta a seus limites dentro de um século, resultando em um declínio repentino da população e da capacidade industrial. Mas não eram hippies ou jovens opositores da energia nuclear a fazê-lo, e sim os ilustres do recém-fundado Clube de Roma, representantes da visão dos governos dos países ricos, em relatório produzido pelo Massachusets Institute of Technology (MIT). O documento publicado pelo *think tank* e assinado por Meadows *et al*., sob o título *The limits of growth* (1972), baseava-se em modelos computadorizados de simulação de cenários para chegar à conclusão de que, sem mudanças no trajeto, a humanidade se defrontaria com situações de insustentabilidade e colapso relacionadas à disponibilidade de recursos.

Ainda em 1972 – e cem anos após a criação do Parque Nacional de Yellowstone – transcorreria mais um marco para o ambientalismo. Em meados do mês de junho, e com representantes de 113 países, a capital da Suécia acolhe a Primeira Conferência das Nações Unidas sobre o Homem e o Meio Ambiente (Cnumad), mais conhecida como Conferência de Estocolmo. Se no relatório do MIT depreendia-se a preocupação de uma elite política e econômica em manter o que fosse possível do velho modelo, dividindo responsabilidades para assegurar uma refreada em sua escala, na conferência convocada pela ONU, a questão assumia contornos mais claramente geopolíticos, e se debatia a constatação de que não eram as necessidades dos pobres que haviam levado a situação àquele ponto alarmante.

Contudo, como a realidade se faz com muito mais que dois lados, era possível notar que a divisão geral entre países desenvolvidos e países em desenvolvimento ocultava subdivisões, obscurecendo o fato de que em ambas as categorias de nações se registravam desigualdades internas e conflitos em torno da distribuição de recursos naturais. Divisava-se aí o nascimento de uma terceira corrente do movimento ambientalista[10] – a da chamada justiça ambiental, ou *ecologismo dos pobres*. Na definição de Joan Martínez Alier, que se dedicou longamente a debater as origens e desdobramentos dessa corrente:

> Essa terceira corrente assinala que desgraçadamente o crescimento econômico implica maiores impactos no meio ambiente, chamando a atenção para o deslocamento geográfico das fontes de recursos e das áreas de descarte dos resíduos. [...] Apesar disso, o eixo principal desta terceira corrente não é uma reverência sagrada à natureza, mas, antes, um interesse material pelo meio ambiente como fonte de

[10] Essa narrativa esquemática da história do movimento ambientalista em três correntes acompanha a visão de Alier (2007). Outras ênfases e detalhamentos podem ser encontradas na clássica obra de Antônio Carlos Diegues (2008) ou na de Carlos Walter Porto-Gonçalves (2006).

> condição para a subsistência; não em razão de uma preocupação relacionada com os direitos das demais espécies e das futuras gerações de humanos, mas, sim, pelos humanos pobres de hoje. Essa corrente não compartilha os mesmos fundamentos éticos (nem estéticos) do culto ao silvestre. Sua ética nasce de uma demanda por justiça social contemporânea entre os humanos. Considero isso tanto como um fato positivo quanto uma debilidade. (ALIER, 2007, p. 34).

Como bem nota Carlos Walter Porto-Gonçalves, o que se segue aos anos 1970 é uma fundamental contradição: por um lado, a notória e nefasta dimensão dos impactos ambientais que se viam pelo mundo, e, por outro, a importância nunca dantes atribuída ao ambientalismo, à prevenção e diminuição desses impactos. Em outras palavras:

> Afinal, estamos diante, nesses últimos 30-40 anos de globalização neoliberal, de uma devastação do planeta sem precedentes em toda a história da humanidade, período em que, paradoxalmente, mais se falou em natureza e em que o próprio desafio ambiental se colocou como tal. (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 20).

Três anos após a Conferência de Estocolmo, mais um importante relatório torna-se baliza das discussões sobre crescimento econômico e meio ambiente em escala global. Trata-se do documento *What now? Another development* (1975), publicado pela Fundação Dag Hammarskjöld com base em contribuições diversas e divergentes "Fruto de esforço coletivo, este relatório deve tanto a tão distintos sujeitos e instituições que, sem dúvida, nenhum deles endossaria todas as suas análises, muito menos todas as suas conclusões", diz a introdução[11] (FUNDAÇÃO DAG HARNMARSKJOLD, 1975, p. 01). A despeito da diversidade, o relatório organizado pela organização sueca é permeado por preocupações comuns, desembocando em algumas conclusões também afinadas. Nesse caso, o desenvolvimento *alternativo* a que alude o título seria orientado

[11] No original: "The product of a collective effort, this Report owes so much to so many different people and different institutions that without doubt not one of them would subscribe to all its analyses, even less to all its conclusions" (tradução nossa).

pela satisfação das necessidades fundamentais de todos (o que inclui a erradicação da pobreza), apoiado nas forças locais e em harmonia com o meio ambiente.

A década de 1980 daria continuidade à multiplicação de estudos e de novas organizações e instituições orientadas para a temática ambiental. Como resultado, temos a publicação de outros relatórios que consolidariam um quadro conceitual, a perdurar algumas décadas. Em 1980, vem a público o Relatório Brandt, que insistia na importância de se atentar à assimétrica distribuição de riquezas entre o que distingue como países do Norte e do Sul. Em 1987, é a vez do Relatório Brundtland (também conhecido pelo título "Nosso Futuro Comum"), elaborado por uma comissão a pedido da ONU, apresentar críticas ao crescimento econômico predatório, a ele contrapondo um necessário "desenvolvimento sustentável". O emprego do termo no documento é convencionado como um marco para sua popularização – "desenvolvimento sustentável" seria, dentro dessa chave, "aquele que atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de as gerações futuras atenderem a suas próprias necessidades", e cuja estrutura se apoiaria em três pilares: desenvolvimento econômico, equidade social e preservação ambiental.

Cinco anos mais tarde, em 1992, é a vez de o Brasil abrigar mais um marco histórico do ambientalismo, com a realização, no Rio de Janeiro, da Cnumad – ou ECO-92, como ficou mundialmente conhecida –, durante a qual se firmaram diversos documentos, dentre os quais se destacam duas importantes convenções: Convenção das Nações Unidas sobre Diversidade Biológica (CDB) e Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudanças do Clima (CQNUMC).

Um elemento importante para se atentar nesse contexto é o fato de o debate ser apropriado majoritariamente por órgãos ligados a instâncias de governo. Além disso, a despeito de setores divergentes, permanece um significativo vetor biocêntrico que concebe a humanidade como forçosamente predatória. Como depreende Valéria de Marcos, em sua sociogênese do conceito de desenvolvimento sustentável:

> Na prática, a discussão sobre o *desenvolvimento sustentável* esteve – e em alguns casos ainda permanece – ligada muito mais ao ambiente do que ao homem, dentro de uma visão dicotômica que coloca de um lado a natureza e de outro o homem ou, quando muito, a sociedade. Mais do que isso, tal discussão acabou sendo apropriada e conduzida pelas *vias oficiais*, e o que poderia ter se tornado prática acabou transformando-se em discurso, e um discurso de parte, que visa legitimar a continuidade do ritmo de desenvolvimento dos países de economia avançada e a estabelecer regras e limites ao dos demais. Tais fatos deram origem, de um lado, a um posicionamento crítico por parte da academia e, de outro, ao surgimento de uma série de movimentos contestatórios, os movimentos ecológicos. (MARCOS, 2007, p. 102, grifos no original).

Até este momento, tratamos primariamente dos desdobramentos do movimento ambientalista mundial, mas quando a ECO-92 aporta na capital carioca, muito havia transcorrido por aqui nas três décadas anteriores – golpe militar, transição democrática, ascensão da luta de massas etc. Se retomarmos mais especificamente o contexto de nosso país, veremos como também houve por aqui uma apropriação do debate *fora das vias oficiais*, e com olhares de superação à dicotomia homem e natureza – tudo isso em meio aos intensos processos políticos da segunda metade do século.

1.2 BRASIL: AMAZÔNIA E DITADURA

No campo brasileiro, o início da década de 1960 marca a multiplicação dos conflitos que acometiam especialmente as áreas de ocupação antiga nas regiões Nordeste, Sudeste e Sul. A organização dos trabalhadores rurais, da qual as Ligas Camponesas

foram o mais notório exemplo, se defrontava com a resistência dos grupos dominantes em conceber mudanças que lhes soassem desfavoráveis na estrutura fundiária do país.

Com o golpe militar de 1964, tem início uma ambígua política para o campo (MARTINS, 1984). De início, o governo prontamente empreende medidas que sinalizam uma reforma agrária, com combate à concentração fundiária, tal como previsto no Estatuto da Terra (Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964). Por outro lado, um complexo conjunto de medidas, colocado em prática nas décadas seguintes, evidenciaria uma estratégia dos militares indefectivelmente em favor da empresa rural e às expensas, quando necessário, dos direitos e da própria vida de indígenas e camponeses em geral. Poucos anos se passariam e, como notou José de Souza Martins, "progressivamente, os conflitos fundiários que já ocorriam no Paraná, no Rio de Janeiro, em São Paulo, no Nordeste, em Minas Gerais, se estenderiam às áreas de florestamento e de reflorestamento e às áreas amazônicas" (1984, p. 34).

Por que a Amazônia? O estabelecimento desse novo palco de conflitos se deve à estratégia da ditadura de ocupação da região – em seus discursos, um grande "deserto verde"[12] a se oferecer ao restante do país. Se essa ideologia já permeia as expedições da Comissão Rondon, na virada dos séculos XIX e XX, e segue nas medidas de Getúlio Vargas, na década de 1940 (Fundação Brasil Central, a Expedição Roncador-Xingu dos

---

[12] Como figura no entendimento do General Golbery do Couto e Silva, quando teoriza a respeito das tarefas candentes do projeto do governo militar na década de 1960:

> Somente a seguir, depois de nos havermos debruçado sobre a Hileia amazônica, poderemos pensar em conquistar a grande ilha brasileira de noroeste por uma manobra concêntrica que combine o avanço do sul para o norte, ao longo dos afluentes da margem direita do grande rio, com a penetração pela embocadura do Amazonas e sucessivamente a montante se deus tributários de uma e outra margem – **seguindo os mesmos rumos que, em épocas já distantes, com meios muito mais rudimentares e propósitos bem diversos, bandeirantes e missionários esboçaram em seu admirável desbravamento daquele deserto verde.** (SILVA, G. C., 1981, p. 45-6, grifos nossos).

irmãos Villas-Boas, entre outras), é com os governos militares nas décadas de 1960 e 1970 que ela atinge, em vários aspectos, o paroxismo.

Octavio Ianni, em *Ditadura e Agricultura* (1979a), traz uma consistente análise de como essa ideologia da integração oculta algo da maior importância: nada havia de marginal ou secundário nas relações entre Estado e Amazônia. Não apenas as articulações com a sociedade agrária da região eram emblemáticas das articulações com a agricultura no país inteiro, como se encontravam no centro do projeto da ditadura militar de posicionamento do Brasil como exportador de *commodities*:

> Pois que a preocupação dos governantes, em escala crescente em 1964-78, é propiciar o crescimento extensivo do capitalismo, para que a economia da Amazônia servisse às exigências do modelo de capitalismo dependente que a ditadura adotou de modo agressivo e repressivo. Daí o segredo da "reforma agrária" que a colonização dirigida estaria realizando: distribuir as terras a alguns trabalhadores rurais para não distribuir as terras aos muitos trabalhadores rurais sem terras do Nordeste, do Centro-Sul e também no Oeste e no próprio Norte. Foi assim que a colonização dirigida, oficial e particular destinou-se a realizar uma contrarreforma agrária na Amazônia e, por implicação, nas outras regiões do País. (IANNI, 1979a, p. 235-6).

À década de 1960, a Amazônia se caracterizava pelo peso do extrativismo em sua economia. Segundo avaliação da Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA), essa era a "espinha dorsal" da região, uma atividade a partir de cujos resultados "mantêm-se os poderes públicos locais e desenvolve-se a indústria nacional de artefatos da borracha, essencial à vida econômica do país" (SPVEA, 1955, p. 112 apud IANNI, 1979a, p. 57).

A avaliação da superintendência nos conduz a uma importante observação, também apontada por Ianni (1979a): a de que, a partir de 1942, cresce de forma quase constante o envolvimento do Estado nos problemas da região amazônica. O autor cita como

exemplos disso a criação, nesse ano, do Banco de Crédito da Borracha S. A., para elevar a produção por conta da guerra mundial e do bloqueio japonês à borracha asiática. Na mesma linha, a Constituição de 1946 leva em seu texto a preocupação do Estado com a dinamização das atividades da região[13], preocupação que origina a própria SPVEA, em 1953. Portanto, quando os militares chegam ao poder, em 1964, eles dão sequência a um movimento preexistente no sentido de intensificar os resultados do binômio Estado-empresa privada, como formula Ianni (1979a, p. 75).

Estamos falando de uma intensificação e tanto. Para alavancar esse processo, o instrumento eleito é a Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (Sudam), criada em 1966 (Lei n° 5.173 de 27 de outubro de 1966), como sucessora da SPVEA. Era a Operação Amazônia que entrava em cena, oferecendo ao empresariado do país uma generosa quantia de incentivos fiscais – que poderiam chegar a 100% do investimento, em alguns casos[14] – para se aventurarem nos estados amazônicos.

---

[13] Lê-se no Art. 199:

> Na execução do plano de valorização econômica da Amazônia, a União aplicará, durante, pelo menos, vinte anos consecutivos, quantia não inferior a três por cento da sua renda tributária.
> Parágrafo único - Os Estados e os Territórios daquela região, bem como os respectivos Municípios, reservarão para o mesmo fim, anualmente, três por cento das suas rendas tributárias. Os recursos de que trata este parágrafo serão aplicados por intermédio do Governo federal.

[14] Na Lei n° 5.174, de 27 de outubro de 1966, tem-se:

> Art. 1º Na forma da legislação fiscal aplicável, gozarão as pessoas jurídicas, até o exercício de 1982, inclusive, de isenção do impôsto de renda e quaisquer adicionais a que estiverem sujeitas, nas bases a seguir fixadas, com relação aos resultados financeiros obtidos de empreendimentos econômicos situados na área de atuação da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia e por esta considerados de interêsse para o desenvolvimento da Região Amazônica, conforme normas regulamentares a serem baixadas por decreto do Poder Executivo:
> I - em 50% (cinqüenta por cento) para os empreendimentos que se encontrarem efetivamente instalados à data da publicação da presente Lei;
> II - em 100% (cem por cento) para os empreendimentos:
> 1 - que se instalarem legalmente até o fim do exercício financeiro de 1971 (mil novecentos e setenta e um);
> 2 - que já instalados à data da publicação da presente Lei, ainda não tiverem iniciado fase de operação;
> 3 - que já instalados à data da publicação da presente Lei, antes do fim do exercício financeiro de 1971, ampliarem, modernizarem ou aumentarem o índice de industrialização de matérias-primas, colocando em operação novas instalações.

Para completar esse quadro, alguns anos mais tarde, em 1970, aprovava-se pelo Decreto n° 1.106 o Programa de Integração Nacional (PIN) que, além da construção imediata de uma extensa malha rodoviária, encampava, entre outras coisas, projetos de "colonização e reforma agrária" numa faixa de 10 km de cada lado das rodovias implantadas. O custeio de tudo isso seria feito com a transferência de 30% dos recursos financeiros dos incentivos fiscais provindos de abatimento do imposto de renda. Nas palavras do General Golbery do Couto e Silva, idealizador do Serviço Nacional de Informações (SNI) e ministro Chefe da Casa Civil entre 1974 e 1981, tratava-se de:

> [...] inundar de civilização a Hileia Amazônica, a coberto dos módulos fronteiriços, partindo de uma base avançada constituída no Centro-Oeste, em ação coordenada com a progressão E-O segundo o eixo do grande rio. (SILVA, G. C., 1981, p. 47).

Outras medidas se sucederiam, dentre as quais podemos destacar aqui a criação do Banco da Amazônia (Basa), em 1966, a partir do Banco de Crédito da Amazônia e a subsequente criação, em 1967, da Superintendência da Zona Franca de Manaus (Suframa). Em 1971, temos a criação do Programa de Redistribuição de Terras e de Estímulo à Agroindústria do Norte e Nordeste, o Proterra, e em 1974, do Polamazônia, duas iniciativas que reafirmavam o compromisso do governo com a instalação da empresa agropecuária nessas regiões. Para consolidar esse quadro, entre os anos de 1971 e 1978, são empreendidas as construções das rodovias Transamazônica, Perimetral Norte, BR-163, BR-174, entre outras que completavam a celebrada "integração" em marcha (**Figura 1.1**).

Figura 1.1 Cédula comemorativa de 150 anos da independência (1972). Mais à esquerda, acima da legenda "Integração", o mapa do PIN, com as principais estradas planejadas[15].

Os eixos da estratégia da ditadura militar para a Amazônia estavam, portanto, postos: com um discurso inspirado pela ideologia da segurança nacional ("integrar para não entregar"[16]) e com ares de justiça social ("levar homens sem terra à terra sem homens"[17]), o governo militar ocultava seu projeto de aliança entre o capital nacional e estrangeiro, tendo a internacionalização da economia brasileira como estratégia geopolítica (OLIVEIRA, A. U., 1991a). Com estradas, usinas, colonos e renúncia fiscal, a Amazônia podia oferecer infraestrutura e mão-de-obra para exploração massiva de seus "recursos" – florestais, hídricos, minerais, sociais.

Entre 1967 e 1985, foram 947 projetos de colaboração financeira aprovados pela Sudam, dos quais 581 se destinavam a projetos agropecuários, 40 agroindustriais, 274 no setor de indústria e 274 no de serviços (OLIVEIRA, A. U., 2005, p. 91). Os incentivos fiscais para instalação de projetos agropecuários na Amazônia foram um

[15] Reprodução obtida em http://sterlingnumismatic.blogspot.com.br/. Acesso em: 05/09/2012.
[16] Lema do Projeto Rondon.
[17] Frase historicamente atribuída ao General Ernesto Geisel.

bilhete premiado para muita gente: empresários do Centro-Sul acorreram massivamente aos financiamentos, muitas vezes sem efetivamente implementá-los, produzindo prejuízos incalculáveis ao erário (OLIVEIRA, A. U., 2005). No jogo político, antigas raízes de poder local eram podadas, esvaziadas das mãos tradicionais que as detinham, transferidas aos novos empresários ocupantes[18].

Com relação à colonização, os projetos estatais, particulares, e a própria colonização espontânea que vinha na esteira das obras em andamento ou planejadas foram responsáveis por atrair milhares de migrantes de diversas regiões aos estados amazônicos. Dentro da ambígua política agrária, como nos lembra Cândido Cunha (2009, p. 21-2), "houve um substancial empenho para implantar a proposta de colonização. Cifras gigantescas foram gastas, órgãos e ministérios mobilizados e um aparato jurídico-normativo formalizado, ainda que confuso, caótico e contraditório". Assim como no caso dos projetos da Sudam, os estados do Pará e Mato Grosso foram os mais visados destinos dos colonos rumo à Amazônia. Na recapitulação de Oliveira (1991a, p. 89):

> À Amazônia e ao Planalto Central estava reservada a estratégia dos polos agropecuários e agrominerais, com dupla finalidade: abrir o acesso às riquezas naturais por parte dos grandes grupos econômicos e reorientar os fluxos migratórios predominantes na direção Nordeste-Sudeste para Nordeste-Amazônia.

Ocorre que, de muito ou pouco tempo, havia gente na Amazônia. E, com a violência simbólica embutida na ideologia sustentada pela ditadura militar de se dizer que não havia, era evidente que se abria caminho à violência física contra os povos que ali

[18] Um exemplo em que se pode avaliar a dimensão alcançada por esse tipo de desvirtuamento da Sudam pode ser conferida em "A floresta que virou cinza", edição especial da revista do *Instituto Observatório Social*, de fevereiro de 2011. Disponível em: <http://www.observatoriosocial.org.br/portal/tag/tags/floresta-que-virou-cinza>. Acesso em: 21/08/2012.

estavam. Índios, ribeirinhos, quilombolas e posseiros em geral sofriam com a expropriação de suas terras e a reprodução de uma estrutura agrária concentradora, cujos resultados amargos já se haviam visto no Sul e Nordeste. Como diz Mary Allegretti (2008, p. 41):

> Na Amazônia, no mesmo período, os conflitos sociais emergiram sob a égide da intensificação da intervenção do Estado no processo de ocupação de novas terras e em consequência dos elevados índices de concentração fundiária que resultaram da aplicação de um modelo de desenvolvimento formulado pelo governo militar. Caracterizaram-se pelo *confronto entre diferentes modalidades de acesso à propriedade da terra*, tendo, de um lado, posseiros, e, de outro, grandes empresas que se apossaram destas terras por meios ilícitos, ou que as compraram de antigos proprietários sem respeitar direitos adquiridos dos que ali viviam. (Grifos nossos).

Via de regra, portanto, esses conflitos não eram meras disputas por terra, embate pelos mesmos hectares, mas também evidenciavam confrontos de cosmovisões e de apropriação do território que ultrapassavam aqueles atores, acionando e questionando certas bases fundamentais do Estado e da sociedade. Como observa Ianni (1979a, p. 78), aos olhos dos camponeses e índios violentados pelo processo, “a terra ficou estranha, estranhada”, já que se reduz a mercadoria negociável, simples fator de produção, destituída de seus atributos enquanto elemento indissociável de diversos modos de vida. Francisco de Oliveira faz uma síntese desse processo que, lembra, não é outro que não o de acumulação primitiva de capital:

> O monopólio da violência do Estado acoberta toda espécie de violência privada; esta é a forma concreta da proteção de fronteiras e do bloqueio à vulnerabilidade. Apropriação de terras, garimpagem, exploração da madeira, são os lados produtivos da perversidade fáustica do genocídio indígena, da devastação florestal, da contaminação dos recursos hídricos, da destruição dos modos de vida dos ribeirinhos, dos indígenas, dos castanheiros, dos seringueiros (OLIVEIRA, F., 1994, p. 89).

1.3 AMBIENTALISMO NO BRASIL

Em tempos de expansão da agropecuária, de grandes projetos de infraestrutura e da colonização, terra ocupada implica em terra desmatada. Segundo dados citados por Neli A. Mello (2006, p. 47), entre 1966 e 1975 foram desmatados três milhões de hectares para construção de estradas e 4.3 milhões de ha para formação de pastagens, dos quais a maioria arrebatadora (3.8 milhões de ha) em áreas de projetos apoiados com incentivos fiscais. Era a ocupação da Amazônia feita à pata de boi.

Lembremos que isso transcorre em um período em que se eleva o interesse global pela temática ambiental e suas relações com o crescimento econômico. Enquanto o Clube de Roma debatia e a ONU preparava a Conferência de Estocolmo, a ditadura militar anunciava com alarde a Transamazônica e seus projetos para a região. Não demorou para que o subjugo da floresta – o das pessoas tinha menos apelo – atingisse a imprensa, inserido no debate sobre mudanças climáticas. Ameaçava se concretizar, assim, a profecia de José de Souza Martins (1991, p. 96):

> Na hora de distribuir os milhões dos incentivos fiscais, dinheiro que pertence aos 120 milhões de brasileiros, são 336 os beneficiários da área amazônica no setor agropecuário. Na hora de distribuir os dividendos do desastre ecológico, não tenhamos dúvidas, seremos todos convocados.

Um dos resultados desse processo é a visibilidade que o movimento ambientalista vai ganhando, a partir da classe média urbana. Em sua periodização, Pedro Jacobi (2004) identifica três fases do ambientalismo no Brasil. A primeira se inicia justamente na década de 1970, com defensores mais ferrenhos do preservacionismo, pouco diálogo com classes populares, envolvendo muitos membros da comunidade científica, aliando-

se a organizações internacionais, com visões limitadas da questão ambiental. Via-se que esses grupos se concentravam no eixo Sul-Sudeste e na classe média da sociedade, inclusive de segmentos repatriados após a anistia de 1979, trazendo consigo influências dos movimentos ambientalistas dos EUA e Europa.

A segunda fase seria a do socioambientalismo, que trabalharia numa lógica de maior vinculação da questão ambiental à social, com menos denúncias e mais planejamento, adentrando o campo representativo e culminando nos avanços obtidos durante a Constituinte de 1988. É dessa fase que data a aproximação aos seringueiros do Acre, nos moldes que veremos adiante.

A terceira fase, que Jacobi chama de “movimento ambientalista ampliado”, é marcada por uma consolidação do trabalho junto aos movimentos sociais, além de profissionalização das ONGs, século XXI adentro.

Nesse processo, é importante atentar para o papel do Estado, que frequentemente atua de forma contraditória para alcançar seus interesses. Jacobi lembra que, no início do debate ambientalista global, “o Brasil teve papel de destaque como organizador do bloco dos países em desenvolvimento que viam no aumento das restrições ambientais uma interferência nos planos nacionais de desenvolvimento” (JACOBI, 2004, p. 3). Porto-Gonçalves, a seu turno, chama a atenção para a preocupação ecológica que acaba emanando do Estado quando seus planos desenvolvimentistas se confrontam com as exigências de financiadores internacionais:

> A pressão da preocupação ambientalista que cresce a nível internacional obriga as instituições financeiras públicas e privadas a colocarem exigências para a realização de investimentos aqui: há que se ter preocupação com o meio ambiente. Assim, antes que se

> houvesse enraizado no país um movimento ecológico, o Estado criou diversas instituições para gerir o meio ambiente, a fim de que os ansiados investimentos pudessem aqui aportar. (PORTO GONÇALVES, 2005, p. 15).

É o que vimos anteriormente, tal como assinalado por Valéria de Marcos (2007), a respeito da apropriação da preocupação ambiental pelas vias oficiais, o que resulta em soluções frequentemente retóricas, em que governo e agentes financiadores se apressam em estabelecer os termos de suas atividades, sem efetivamente empreender mudanças de vulto em sua direção, ritmo ou objetivo.

Acontece que, ao largo da agenda oficial ou da classe média internacionalizada dos centros urbanos, houve grupos que estavam dispostos não apenas a resistir, palmo a palmo, à invasão e destruição de seu território tradicionalmente ocupado, mas estavam igualmente dispostos a se impor à agenda oficial, com formulações próprias, e que transformariam em políticas públicas o reconhecimento a suas territorialidades específicas, além de transformar o próprio quadro conceitual com que se olhava à questão ambiental na Amazônia, como veremos a seguir.

1.4 SERINGUEIROS, INVISÍVEIS

Havia, pois, gente na Amazônia quando a ditadura deflagrou sua operação de "integração" dos estados da região ao país. Graves conflitos se multiplicaram, como lembra José de Souza Martins. O grito dos índios se elevou, denunciando verdadeiros genocídios em marcha. Ao lado deles, outro grupo emerge da floresta para ganhar notoriedade no debate sobre seus direitos ameaçados – os seringueiros. Distribuídos em diversas partes da Amazônia, alguns deles se fizeram ouvir a partir de um dos territórios, recém-convertido, em 1962, a estado da federação, o Acre.

Na década de 1960, como dito anteriormente, o extrativismo ainda dava a tônica da economia amazônica, com seus protagonistas distribuídos por diversas partes do território. Parte significativa dessa população tinha sua origem com a primeira investida maior de exploração da borracha, no final do século XIX, quando seus ascendentes deixam o Nordeste pelo Norte, em busca de acesso à terra, ou mesmo fugindo de rigorosas secas, como a de 1877. A subvenção governamental a essa migração sinaliza a preocupação em arregimentar mão-de-obra para os seringais amazônicos em formação, e também, como resgata Porto-Gonçalves, o receio do envolvimento de um contingente maior em certos movimentos que eclodiam naquelas décadas:

> O interessante é, como já alertara Euclides da Cunha em *À margem da história* (CUNHA, 1976, p. 65), que desaparecer era "a missão dolorosíssima e única [...] que o governo lhes havia incumbido" quando financiara as passagens para que viessem/fossem para a Amazônia para fugir da seca, ou da influência dos heróis-bandidos, como Antonio Silvino ou Lampião, ou do messianismo de Antonio Conselheiro e outros, ou ainda dos saques que supunham em xeque aquela outra ordem, a do sertão, de onde a maior parte dos seringueiros era originária. (PORTO-GONÇALVES, 2003, p. 270-1).

Embora alguma borracha amazônica já figurasse na Europa desde fins do século XVIII, é a partir de 1839, com o aperfeiçoamento do processo de vulcanização da seiva, que sua exportação, em forma bruta[19], empreende trajetória francamente ascendente. Até 1880, a integralidade do fornecimento de borracha mundial provinha de seringais amazônicos – a partir desse ano e até 1912, uma pequena parte do mercado foi conquistada pela borracha provinda da África Ocidental. E lembremos que, na virada do século XIX para o XX, a borracha representava 24% das exportações do Brasil (WEINSTEIN, 1993, p. 93).

---

[19] Por um breve período, no início da economia da seringa, a Amazônia foi centro industrial, exportando itens de borracha prontos para os países capitalistas centrais. Por volta de 1865, nada mais restava dessa manufatura (WEINSTEIN, 1993, p. 76).

O comércio da borracha silvestre na Amazônia alinhavava uma intricada rede de personagens no sistema de *aviamento*, pelo qual se ligavam desde as firmas estrangeiras, destino das exportações, às casas exportadoras brasileiras. Estas, por sua vez, se ligavam às casas aviadoras locais, que se associavam ao aviador da vila que, a seu turno, viabilizava as mercadorias aos seringalistas, os quais, finalmente, aviavam o necessário para que os seringueiros pudessem empreender a exploração das seringueiras. Como nos lembra Barbara Weinstein (1993, p. 41), tratava-se de uma operação de baixíssima liquidez, construída nas suas mais diversas fases, com base no crédito – e em sua contrapartida, o endividamento.

Os seringueiros eram, sem dúvida, o elo mais frágil da cadeia. A um só tempo produtores e consumidores, se lhes impunha a obrigatoriedade de negociação de sua produção com o patrão, de quem compravam as mercadorias que consumiam para sustento de suas *colocações*, como se designava a unidade produtiva seringueira. O sistema de crédito, nesse caso, alicerçava-se em práticas de fraude e coerção – por essa lógica, tentativas de venda que escapassem ao patrão designado ganhavam punições por vezes cruelmente exemplares. Era o *carrancismo* a tomar o interior do Pará, do Amazonas e, progressivamente, as terras mais a oeste do país.

A esse propósito, tanto Weinstein quanto José de Souza Martins ressaltam um aspecto que consideram da maior importância, relativo à exploração da borracha na Amazônia: fala-se de uma iniciativa muito mais comercial do que agrícola. Para o setor extrativo, era o controle da mão-de-obra que importava, muito mais do que a propriedade da terra. Em outras palavras, como detalha com precisão a historiadora, havia inclusive um

descolamento entre os interesses da elite comercial ligada à borracha e aqueles da elite fundiária tradicional da região:

> A reserva da elite [agrária] quanto a esse assunto [borracha] é perfeitamente compreensível, se se considerar que o negócio da borracha prosperou inicialmente em consequência de um levante político e social[20], e que ele atrapalhou os esforços dos proprietários de terra na reconstrução de suas fazendas arrebatando a mão-de-obra e o capital para fora do setor agrícola. O sistema de produção e de trocas que caracterizava a economia extrativa fez também surgir uma população de pequenos produtores, cuja relativa "autonomia" parecia ameaçar a ordem rural tradicional. E a repentina onda de demanda pelo principal produto de exportação da Amazônia não beneficiou imediatamente a elite fundiária da região, como se deu com outras economias agrícolas no Brasil, uma vez que o que constituía o cerne do sistema extrativo da produção eram as relações de troca e não a propriedade rural. (WEINSTEIN, 1993, p. 86-7).

A elite comercial da borracha sofreria, porém, pesado revés. Algumas mudas da *Hevea brasiliensis* tinham feito seu trajeto transatlântico, aportando na Inglaterra para dar início a experiências botânicas que culminariam no sucesso de seu cultivo na Ásia. A chegada da borracha asiática ao mercado mundial, em 1910, leva à multiplicação de empresas interessadas em operar com a borracha, inclusive na própria Amazônia. No mês de janeiro desse ano, registra-se a cotação ineditamente alta de US$ 3 a libra de borracha. Apenas alguns meses depois, contudo, a libra da borracha já havia caído mais da metade, sendo negociada a US$ 1,20. Era o início da "decadência de dez longos anos que iria aleijar a economia extrativa da Amazônia" (WEINSTEIN, 1993, p. 243).

Aos trabalhadores dos seringais, durante o auge da exploração, eram virtualmente inviabilizadas ou mesmo proibidas as atividades agrícolas, entendidas como prejudiciais à maior exploração possível de borracha. Com a derrocada no início do século XX, o crescente abandono dos seringais por parte dos patrões modifica as anteriores estruturas

[20] A autora se refere aqui à Cabanagem.

de dominação e amplia a autonomia dos trabalhadores de modo a propiciar a criação ou recriação de um campesinato florestal, marcado por um consórcio de agricultura, caça e coleta[21]. Nesse processo, era notável a formação de grupos familiares (ALMEIDA, M. W. B. de, 1993; WOLFF, 1998). Mariana Pantoja, no Acre, registrou como a vida no seringal era mais fácil para famílias:

> [...] que contavam com braços para executar as diversas atividades produtivas (seringa, caça, pesca, roçados) ao mesmo tempo. Os seringueiros transformaram-se assim, a partir dos anos de crise do início do século XX, não em coletores especializados, mas sim num "campesinato florestal" apto a diversificar suas atividades econômicas e a sobreviver a crises setoriais (PANTOJA, 2004, p. 101).

Diversos autores já se dedicaram a analisar essa resiliência que caracteriza o campesinato, manifesta tanto em sua capacidade de adaptação diante de crises, como em sua inclinação a retomar o projeto camponês quando esse, por qualquer razão, foi afastado (SHANIN, 1984, 2008; MOURA, 1986). Para Shanin (2008, p. 25-6), a economia familiar é condição fundamental para essa capacidade:

> A flexibilidade de adaptação, o objetivo de reproduzir o seu modo de vida e não o de acumulação, o apoio e a ajuda mútua encontrados nas famílias e fora das famílias em comunidades camponesas, bem como a multiplicidade de soluções encontradas para o problema de como ganhar a vida são qualidades encontradas em todos os camponeses que sobrevivem às crises. E, no centro dessas particularidades camponesas, está a natureza da economia familiar.

Contudo, desde a migração nordestina, essencialmente masculina, o desequilíbrio de gêneros nos seringais obstaculizava a formação dos grupos familiares, o núcleo de convivência, produção, assistência, sociabilidade, solidariedade, enfim, de

[21] Mauricio Torres (2012) demonstra exemplarmente como o conhecimento que se formou e se atualizou no decurso deste último século pelas mãos de muitas comunidades amazônicas resulta em incalculáveis bancos genéticos agrobiodiversos.

sobrevivência. A saída para isso foi a incorporação – barbaramente violenta – de mulheres índias na sociedade dos seringais.

Compreender a presença das mulheres indígenas na constituição dos grupos familiares dos seringais é fundamental para entender o modo de ocupação e de reprodução naquele espaço. A contribuição da mulher indígena na formação dos grupos familiares esteve longe de se limitar à simples assimilação (WOLFF, 1998; MORAN, 1990). No contexto da crise gomífera e de emergência de um campesinato na floresta amazônica, impunha-se àquela população a necessidade de um profundo e eficiente aprendizado sobre a mata, suas ofertas, perigos, manejos etc. (ALMEIDA, M. W. B. de, 1993; WOLFF, 1998), e foi justamente a matriz de conhecimento das mulheres índias a resposta a muitas das novas situações. Há que se evitar, portanto, o reducionismo da vitimização dessas mulheres, como ressalva Wolff, pois assim, sua incorporação aparece como algo:

> [...] que não oferece nada para o futuro, pois fala somente das derrotas, de subjugação e de esquecimento. Fazemos com elas mais uma violência. Ao contrário, pensar essas mulheres também como sujeitos, que interagem com outros na sociedade dos seringais, pode nos trazer elementos novos para a compreensão dessa sociedade. (WOLFF, 1998, p. 169).

Essa recuperação do projeto camponês que se observa com a desagregação dos seringais é um exemplo do caráter contraditório do desenvolvimento do capitalismo no campo (MARTINS, 1990, 2004; IANNI, 1979b). A empresa capitalista que se expande também abre caminho para formas de produção não-capitalistas. Como sintetiza Ianni:

> Em muitos lugares, ou ressurgiu, ou nasceu pela primeira vez, um setor camponês. Ao mesmo tempo em que ocorriam a crise, a estagnação, o retrocesso ou a decadência do monoextrativismo da borracha, ocorria também o rearranjo das forças produtivas e das

> relações de produção. [...] Diferenciou-se o extrativismo em coleta, caça e pesca; ao mesmo tempo, formaram-se roças e criações. Constituiu-se um setor camponês razoavelmente significativo, mas disperso no espaço ecológico. (IANNI, 1979b, p. 63).

Esse processo transcorre majoritariamente entre as décadas de 1920 e 1930, quando o mercado mundial da borracha testemunhava período de verdadeira superprodução. Na década de 1940, porém, com a Segunda Guerra Mundial, o bloqueio japonês sobre as plantações asiáticas coloca a produção silvestre novamente em evidência. O governo brasileiro, na figura de Getúlio Vargas, estabelece acordo com os EUA no qual se compromete a vender a esse país toda a borracha amazônica, empenhando os esforços necessários – subvenções, incentivo a migração etc. Alfredo Wagner Berno de Almeida descreve alguns dos aspectos desse período na economia amazônica:

> Os patrões locais viram-se fortalecidos subitamente com capital e poder. Aos seringueiros prometiam-se ganhos rápidos e benefícios comparáveis aos dos soldados. Mas de fato seus contratos sujeitavam-nos a uma condição de trabalhadores coagidos a uma jornada semanal de seis dias nas estradas de seringa, impedidos de abandonar o trabalho enquanto estivessem endividados – condições essas expressas por escrito, nas cadernetas dos seringueiros. O trabalho escravo foi, assim, recriado na Amazônia brasileira pelo próprio Estado, com apoio norte-americano. (ALMEIDA, A. W. B. de, 2004, p. 38).

Com o fim da guerra, a borracha amazônica novamente perde espaço[22]. É, como interpreta o sociólogo Francisco de Oliveira, um processo contraditório e que faz de agressores e agredidos, muitas vezes, vítimas das mesmas ações:

> Não há que se fazer ilusões: como em todo processo clássico de invasão ou acumulação primitiva, os contendores de ambos os lados,

[22] Enquanto o produto perdia preço e tinha compradores cada vez mais raros, a partir do início dos anos 1950, outro produto se valorizava: peles de felinos. Antigos seringueiros tornavam-se, então, *gateiros*, caçadores de onças, jaguatiricas e algumas outras espécies cujas peles eram procuradas. Os gateiros tiveram um período de atividade relativamente curto, pois o comércio de peles de animais silvestres foi proibido já em 1967, pela Lei n° 5.197, que dispõe sobre a proteção à fauna. Em algumas regiões da Amazônia, como no Alto Tapajós, essa atividade seria suplantada por outra que aflorava com todo ímpeto: o garimpo.

> os que agridem e os que são agredidos, são as vítimas. Deles sobrarão os povoadores da Amazônia, como sobraram, nas levas anteriores das sagas da borracha, cearenses que hoje são acreanos. (OLIVEIRA, F., 1994, p. 89).

São, portanto, esses grupos que os projetos agropecuários e de colonização articulados pelo governo militar vão encontrar quando começam a se multiplicar na década de 1970.

O Acre foi o estado que menos teve projetos incentivados pela Sudam – foram cinco (de 549), a um total de Cr$ 36.979.761 (de Cr$ 5.581.645.273), ou seja, menos de 1% dos projetos e do montante liberado pela Superintendência. Os projetos abarcaram 120 mil hectares, tendo sido criados 473 empregos. Com relação aos números da pecuária, o rebanho dos projetos trabalhou com 113.500 cabeças de gado (IANNI, 1979a). Vendiam-se baratas as terras correspondentes a seringais hipotecados e os bancos eram os maiores ofertadores. O número de projetos e recursos empregado pode parecer tímido, mas nada tímidos eram os conflitos que se anunciavam com sua instalação.

“Paulistas”. Esse era o termo com que frequentemente eram chamados pela população local os fazendeiros que se instalaram no Acre, embora a maior parte dos projetos proviesse de empresários da região Centro-Sul como um todo. Levantamento feito pelo Secretário do Fomento Econômico do Acre concluiu que, em 1977, quatro milhões de hectares do estado haviam sido vendidos a sulistas (SANTANA, J. M., 1977, p. 40).

Muitas vezes, o modus operandi consistia em comprar a terra primeiramente, e só então proceder à ocupação. O paranaense José Avelar Ribeiro relata o que lhe atraiu nas possibilidades de investimento no Acre na década de 1970: “a terra era livre, barata e

fértil". E continua: "a gente vinha conversar com o governador Wanderley Dantas e tinha certeza de que iria ficar rico em dois tempos" (SANTANA, J. M., 1977, p. 40).

Ribeiro, nascido no município de Rolândia, onde detinha terras e um posto de gasolina, conta que chegou a Rio Branco em 1973. Sua primeira ação: a compra, juntamente com seus companheiros recém-chegados, de um trator de esteira. Como retratou Mary Allegretti sobre esse período:

> Em nenhum outro lugar, no entanto, a reação foi tão forte e teve consequências tão profundas quanto no Acre. Nos primeiros anos da década de 1970, as empresas agropecuárias adquiriram as terras dos antigos seringais em negociações intermediadas pelo Banco da Amazônia, que pressionava pelo pagamento de dívidas contraídas pelos seringalistas em sucessivas safras da borracha desvalorizada no mercado. Os seringais foram vendidos com os seringueiros dentro, dando início a um ciclo de conflitos que somente foi equacionado em 1990. (ALLEGRETTI, 2008, p. 44).

Não se passou muito tempo, pois, para que a nova apropriação do território colidisse com as formas precedentes, notadamente dos grupos familiares dos seringueiros que ali estavam. Ribeiro, apenas quatro anos após sua chegada, já questionava suas possibilidades de sucesso na nova empreitada: "Se eu soubesse que havia posseiros nas terras, não viria ao Acre nem para passear. O governador dizia que o seringueiro era apenas um empregado do seringal, se a gente quisesse dispensar, podia" (SANTANA, J. M., 1977, p. 40)

Muitos efetivamente o foram. O jornalista estadunidense Alex Shoumatoff, que testemunhou os processos desenrolados no Acre nesse período, relata que a chegada dos fazendeiros provocou um intenso êxodo de famílias, cujo destino principal era a Bolívia ou Rio Branco. Da situação enfrentada pelas famílias expropriadas na capital acreana, Shoumatoff (199-, p. 81) conta que:

> Os hotéis e pensões experimentaram um tremendo aumento de clientela; em um ano, 150 mil hóspedes assinaram os livros de registros. Periodicamente, intermediários contratados por fazendeiros esquadrinhavam os hotéis procurando ex-seringueiros bêbados, pagavam suas contas e os levavam para trabalhar nas turmas de motosserras a fim de quitar seu novo débito. Essa era a humilhação final: ser expulso da própria terra e depois ser forçado a retornar para desmatá-la.

Apesar do êxodo, o transcurso dos eventos na década de 1970 demonstraria a pertinência da preocupação de Ribeiro com os posseiros que encontrara. Era cada vez mais evidente que dos seringueiros, muitos dos quais derivavam daquelas terras ascendência centenária, nem todos estavam dispostos a "se deixar dispensar" pelos novos ocupantes. Conflitos começam a eclodir, altos em número e intensidade. Um depoimento de José Fernandes do Rego, secretário de Fomento Econômico do Acre, à CPI do Sistema Fundiário em 1977 lança luz sobre o cenário que se desenrolava no estado nessa década:

> Nenhuma unidade da Federação Brasileira, incluindo aí os Territórios federais, ocupa situação de maior dramaticidade, relativamente à questão agrária, e com relação à organização fundiária, do que o Acre, onde 98,4 por cento das propriedades tinham mais de 1.000 hectares e 85,3 por cento das famílias ocupadas em atividades no setor primário não são proprietários das terras que cultivam. (SANTANA, J. M., 1977, p. 40).

A resistência dos trabalhadores "vendidos" começa a se fazer notar. Em 1975, o movimento de acorrida ao Acre diminui drasticamente, como testemunha a queda nos financiamentos rurais do Banco da Amazônia (Basa). Isso era em grande parte devido à contestação do Incra aos títulos de propriedade.

Por volta desse período, a resistência dos posseiros vai tomando forma pela via sindical, e algumas lideranças emergem, como Wilson de Souza Pinheiro, fundador da primeira sede do Sindicato de Trabalhadores Rurais do Acre, na cidade de Brasiléia. Esse

sindicalismo, defende Porto-Gonçalves (2003, p. 450), estaria por trás da ocupação de um espaço público que até então não existia para os “de baixo”. Nas palavras do geógrafo:

> Os seringueiros da Amazônia, do Acre, em particular, a partir dos anos sessenta e, sobretudo, dos anos setenta, invadiram uma geografia do imaginário por meio do qual uma determinada ordem fora construída, ordem essa da qual não faziam parte. Por meio dos **empates,** palavra/prática que inscreveram no léxico geográfico-sociológico-político mostraram, mais uma vez, que “não desapareceram”. (PORTO-GONÇALVES, 2003, p. 270, grifo no original).

A arma por excelência encontrada pelo sindicalista seringueiro foram os empates. Como define Porto-Gonçalves, trata-se de um momento privilegiado para a composição da identidade seringueira. Associados à luta sindical, eram o instrumento que possibilitava a composição de uma *classe*, uma definição de limites a separar um “nós” de um “eles” (PORTO-GONÇALVES, 2003, p. 459). Do funcionamento propriamente dos empates, o estudioso detalha que:

> Os empates são feitos através de mutirões dos seringueiros. À medida que os seringueiros tomam conhecimento de que têm companheiros ameaçados pelo desmatamento dos fazendeiros, reúnem várias comunidades, principalmente a comunidade afetada, organizam-se assembleias no meio da mata mesmo e tiram-se lideranças, grupos de resistência que vão se colocar diante das foices e das motosserras de maneira pacífica, mas organizada. Tentam convencer os peões, que estão ali a serviço dos fazendeiros, a se retirarem da área. Em seguida, os seringueiros costumam desmontar os acampamentos e forçar a retirada dos peões. Muitas vezes são atacados pelas forças de segurança, porque os fazendeiros sempre recorrem judicialmente, pedem apoio policial. Sempre contaram com esse apoio, o que ocasionou muitas prisões. (PORTO-GONÇALVES, 2003, p. 460).

O primeiro empate teria ocorrido sob a liderança de Wilson Pinheiro, no seringal Santa Fé, em 1976. A partir de então, a prática se multiplicaria – assim como as sedes de

sindicato, inexistentes em 1975, mas presentes em 60% dos municípios acreanos, em 1980 (SHOUMATOFF, 199-, p. 95).

A resistência do movimento seringueiro conquistava algumas vitórias na forma de medidas do poder público. A partir dos primeiros empates, os seringueiros logram o reconhecimento como posseiros, pelo disposto no Estatuto da Terra, o que dá ensejo a algumas indenizações e acordos junto aos fazendeiros.

O ano de 1980 é aquele em que a fúria dos fazendeiros diante das investidas dos seringueiros passa da ameaça à ação, resultando na morte de Pinheiro pelas mãos de um conhecido pistoleiro da região. Seu funeral converteu-se em um ato público, em que a indignação de seus companheiros é canalizada na fala de outra notória liderança, Chico Mendes, de Xapuri. Diante do que consideravam descaso na investigação, um grupo de seringueiros se encarrega de justiçar, com mais de quarenta tiros, o pistoleiro que matara Wilson Pinheiro. Por conta dos discursos no funeral-ato, Chico Mendes e Luís Inácio Lula da Silva, que também se manifestara na ocasião, foram enquadrados na Lei de Segurança Nacional – presos e absolvidos. Os seringueiros envolvidos na morte do pistoleiro também são presos, e muitos deles relatam torturas na prisão (MENDES, 1989a; MENDES, 1989b).

Segundo o próprio Chico Mendes, a despeito da gravidade inédita do conflito, o que se segue aos eventos de 1980 é um relativo recuo no movimento a partir de Brasiléia, devido à repressão (MENDES, 1989a, p. 20), logo sucedido por uma notória rearticulação, viabilizada pelo STR de Xapuri, do qual era presidente. Dali, Chico reorganiza seus companheiros para dar continuidade à prática dos empates, mas não apenas. Chegou a exercer o cargo de vereador, e se engajou fortemente em projeto de

alfabetização nas colocações. A ideia era que o movimento se fortalecesse de tal forma horizontal que qualquer nova agressão, tal como a que ceifara a vida de Pinheiro, não impusesse recuos tão sentidos (SHOUMATOFF, 199-).

Paradoxalmente, se o movimento sofre um recuo, a repercussão da morte de Pinheiro e dos conflitos também provoca uma tentativa, por parte do poder público, de aplacar as tensões na região. Essa tentativa vem na forma de colonização, com projetos de assentamento designados a abrigar seringueiros e colonos migrantes, estabelecidos pelas formas ordinárias de loteamento geométrico. Não demorou muito para que se evidenciasse a inadequação desse tipo de loteamento à territorialidade dos seringueiros, marcada por um consórcio entre apropriação familiar de partes do território e uso comum. Sobre essas características, é preciso resgatar a antológica descrição de Almeida:

> Um aspecto frequentemente ignorado da estrutura agrária brasileira refere-se às modalidades de uso comum da terra. Analiticamente, elas designam situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um de seus membros. Tal controle se dá através de normas específicas instituídas para além do código legal vigente e acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares, que compõem uma unidade social. Tanto podem expressar um acesso estável à terra, como ocorre em áreas de colonização antiga, quanto evidenciam formas relativamente transitórias intrínsecas às regiões de ocupação recente. (ALMEIDA, A. W. B. de, 1989, p. 133).

É possível notar na lógica de atuação do movimento uma preocupação em justificar seus direitos com base na legislação, como se depreende desta fala de Chico Mendes:

> Nossos empates, nossos movimentos, são legais porque nós estamos simplesmente querendo que se respeite a lei, a legislação. Quando nós vamos impedir um desmatamento, a primeira coisa que nós temos como argumento é a lei, é a legislação florestal que está sendo ferida.

> Então nós evocamos o respeito à proteção à lei (MENDES, 1989b, p. 34).

Além disso, há a invocação de princípios de racionalidade econômica**.** O líder seringueiro exemplifica com o caso de uma área utilizado pelos extrativistas em que se impediu o desmatamento por parte do fazendeiro proprietário:

> Com isso se evitou que mais de 300 ha de floresta fossem desmatados. Naquela área desmatada, na safra passada, os seringueiros colheram 1.400 latas de castanha, uma grande produção. Desafiamos o fazendeiro daquela área e o próprio governador a computar a renda de 1 ha da área transformada em pasto com a renda de 1 ha da mesma área virgem, com castanheiras, seringueiras, outras árvores. E eles não quiseram aceitar esse desafio porque nós iríamos provar que o lucro de 1 ha de floresta daria 20 vezes mais valor anual do que os bois ali dentro. (MENDES, 1989b, p. 31).

Pouco a pouco, alguns argumentos vão ficando mais frequentes nas falas das lideranças seringueiras. Desde a década de 1970, já se vivia, como cunhou Shoumatoff (199-), um "fluxo de ansiedade" advindo com a construção da Transamazônica. A isso se somaram as constatações e estudos envolvendo o efeito estufa, as mudanças climáticas etc. Eis que surge, pois, uma súbita e intensa preocupação com o destino das florestas tropicais.

E fica clara uma importante aliança para o movimento seringueiro. Como Chico Mendes diz, os conflitos se agravavam, "e a única alternativa, a única arma com que nós contamos é a pressão da sociedade brasileira e a pressão da comunidade científica internacional" (MENDES, 1989b, p. 31).

Isso fica demonstrado quando se percebe a notoriedade de que gozava Chico Mendes no exterior, comparado com a atenção que lhe legavam seus compatriotas de outras regiões do país. Chico Mendes ganhou o Global 500, prêmio oferecido pela ONU a defensores do meio ambiente. Desse papel do líder seringueiro, Porto-Gonçalves ressalta que:

> É preciso, num capítulo que se trata das tensões entre mediadores, relembrar que a consolidação da liderança de um desses mediadores – Chico Mendes – se deveu ao fato de ter sido aquele que assumiu as especificidades socioculturais dos seringueiros e lhes deu uma direção política, procurando estabelecer laços com todos aqueles que lhes proporcionassem dar visibilidade a essas especificidades. (PORTO-GONÇALVES, 2003, p. 496).

1.5 RESEX: A PROPOSTA DOS POVOS DA FLORESTA

Um passo importante para que essas especificidades tivessem visibilidade – e isso não só em eventos internacionais, mas aos olhos do próprio governo brasileiro – foi a organização do I Encontro Nacional dos Seringueiros, realizado em Brasília, em 1985, com financiamento do Ministério da Cultura, do Inesc, da Oxfam, além do apoio da própria comunidade científica.

Segundo Chico Mendes, à altura da realização do encontro, havia o sentimento de que a luta dos seringueiros era, em grande parte, reativa, ou seja, combatia-se uma forma de ocupação da Amazônia em nome de outra, mas a essa outra faltava um corpo enquanto proposta positiva. Em suas palavras:

> A história do Conselho Nacional dos Seringueiros começa exatamente com a preocupação que a gente começou a enfrentar na luta contra o desmatamento, na busca de uma proposta alternativa para garantir a floresta amazônica. (MENDES, 1989b, p. 21)

O CNS é criado no próprio encontro, com diretoria provisória, a se constituir e instituir aos poucos. Embora se reconhecesse o papel importantíssimo desempenhado pelos sindicatos, sentia-se a necessidade de que os seringueiros tivessem algum tipo de representação ligada à sua categoria de classe.

É assim que, a partir de um discurso anti-hegemônico – e, para muitos, anacrônico, já que a produção de borracha já figurava longe da agenda de desenvolvimento para a

Amazônia –, os sindicalistas amazônidas conseguiram reivindicar seu direito ao território por meio da reelaboração do que havia de mais legítimo nas discussões ambientalistas da época: associação de extrativismo, conservação da floresta e desenvolvimento sustentável.

É, pois, entre os "povos da floresta" que os seringueiros forjarão novas alianças. Embora a Aliança da Floresta só fosse lançada oficialmente em 1989, Chico Mendes lembra que seus primeiros passos foram dados logo em 1986, após o I Encontro Nacional dos Seringueiros, quando uma comissão de seringueiros e índios foi à Brasília para realizar encontros com órgãos diversos da administração. Apesar dos confrontos históricos entre índios e seringueiros, o que norteou a aliança foi a ideia já pontuada por Francisco de Oliveira, de que, no contexto de ocupação amazônica tal como implementado pela ditadura militar, agressores diretos e agredidos são vítimas de um mesmo processo, do qual os maiores beneficiados se encontram mais distantes. E dali saía o primeiro GT para discutir as reservas extrativistas, como resgata Chico Mendes:

> Durante os dias, nas discussões que transcorreram em Brasília, no final, nós descobrimos uma proposta que seria a criação da reserva extrativista na Amazônia. Com esta proposta nós passamos a ter uma alternativa econômica para justificar nossa luta contra o desmatamento. A partir daí, a ideia pegou, pegou de cheio. (MENDES, 1989b, p. 23).

O ano de 1988 caminhava para o seu final quando Chico se encontra com a morte na varanda de sua casa, em Xapuri, no Acre. O homem que empunhava a arma de caça de onde saíram os fatídicos tiros integrava uma lista longa, há muito já entregue à polícia, em que constavam os autores das constantes e ostensivas ameaças feitas ao seringueiro. Não adiantara. No dia 22 de dezembro de 1988, diante dos olhos incrédulos de Ilzamar, sua mulher, morria Francisco Alves Mendes Filho.

O estampido da arma de caça foi ouvido longe – com ele, Chico renasceu diversos dias nas rotativas da imprensa mundial. Sua morte potencializou o movimento que se desenhava e que tinha como objetivo fazer com que o Brasil desse ouvidos ao pleito que emergia e que se projetava numa proposta radical de reforma agrária pensada por e para seringueiros. A quem perguntasse, Chico Mendes respondia:

> O que nós queremos com a reserva extrativista? Que as terras sejam da União e que elas sejam de usufruto dos seringueiros ou dos trabalhadores que nela habitam, pois não são extrativistas só os seringueiros. Nessa região o seringueiro é ao mesmo tempo castanheiro, mas em outras regiões tem o castanheiro, tem os trabalhadores de babaçu, tem outras espécies de trabalhadores extrativistas, o pessoal que trabalha com a juta, enfim, tem várias espécies de trabalhadores extrativistas na Amazônia. (MENDES, 1989b, p. 24-5).

Inspirada no modelo de regularização fundiária de terras indígenas, a proposta das Resex se relaciona com um debate que se estendia desde meados do século, e que disputava encaminhamentos acerca dos conflitos envolvendo a presença de populações residentes em unidades de conservação de proteção integral. Nesse debate, como nos mostra Antonio Carlos Diegues, se reatualizava o debate que opunha preservacionistas e conservacionistas, ou seja, que plasmava visões divergentes da relação entre homem e natureza, do ecologismo e das políticas públicas que deveriam orientar os propósitos de conservação ambiental.

O que se passa é que a disputa pende para um lado e, antes consideradas intoleráveis pelas vertentes ambientalistas mais radicais, os grupos que costumeiramente estruturavam seu modo de vida em áreas caracterizadas por alta biodiversidade terão valoração positiva na conservação *in situ* com a constatação de que um manejo

extremamente restritivo não atende aos princípios da conservação, e é inadequado à maior parte das áreas protegidas do mundo (BARRETO FILHO, 2006, p. 113).

Com isso, a proposta dos seringueiros se afinava com o debate e ia ganhando contornos de política pública. Uma versão das reservas extrativistas é inicialmente implementada pelo Incra, pela portaria n° 627, de 30 de julho de 1987, sob o nome de Projeto de Assentamento Extrativista (PAE), e incorporada ao Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA).

Esse primeiro momento, pelo qual o Incra adota uma modalidade que, ao contrário de seus primeiros projetos de assentamento na região, incorporava os princípios de uso comum do território até então vigentes, recoloca uma importante questão. Como aponta um dos líderes seringueiros mais conhecidos após a morte de Chico Mendes, Osmarino Amâncio (2004, p. 308), a questão fundiária nunca sai de cena: “a nossa colocação era a reforma agrária”, dizia. Em última instância, tratava-se de camponeses ameaçados de expropriação de seus territórios e modos de vida, tal como já vinha ocorrendo pela retirada de áreas de uso comum em diversas outras partes do país. Em que termos, portanto, entraria a questão ambiental? Houve quem desconfiasse de oportunismo ou visse no movimento seringueiro meros títeres de estruturas de poder globais. A esses, Mauro William Barbosa de Almeida (2004, p. 34) faz importante ponderação:

> Acredito que não. Primeiro, porque os seringueiros tentaram sair da marginalidade para a visibilidade. Segundo, porque, ao fazer isso, vários líderes seringueiros apropriaram-se de parte do discurso ambientalista/desenvolvimentista, não para parodiá-lo, mas para, de fato, incorporá-lo em suas próprias concepções e práticas locais, atribuindo a esse discurso novos significados. Ao fazê-lo, redefiniram sua maneira anterior de agir, mas o fizeram conforme critérios estabelecidos em tradições e costumes próprios; ao mesmo tempo redefiniram sua relação para com a sociedade, construindo para si um

> nicho onde pudessem ser reconhecidos, como “povos da floresta”, com direitos agrários e sociais reconhecidos como legítimos.

Ricardo Arnt vai mais longe para explicitar a radicalidade que via nas propostas dos seringueiros:

> Ao mesmo tempo, renovaram e ampliaram o panorama sindical brasileiro, estabelecendo um modelo popular e suporte para uma política de desenvolvimento rural sustentável na Amazônia, um modelo capaz de articular-se local, regional, nacional e internacionalmente e de intervir em políticas públicas, no planejamento e em operações externas de financiamento. Para aqueles que não se refizeram, até hoje, da surpresa, a ponte aérea Xapuri-Washington-Brasília tem outra novidade: propostas para a fatídica crise de carência de “projeto nacional” dos anos noventa. (ARNT, 1994, p. 12).

Assim, o próximo passo das Resex no planejamento estatal é sua figuração na Política Nacional de Meio Ambiente (PNMA), quando regulada pela Lei n° 7.804, de 24 de julho de 1989. Nessa oportunidade, entendem-se as Resex como objeto de instrumentos de proteção, da mesma forma com que se respaldavam os espaços territoriais de relevante interesse ecológico.

Na realidade, a repercussão internacional do assassinato de Chico Mendes, assim como as antológicas imagens de queimadas da Amazônia, em adição à própria conjuntura internacional favorável às pressões de movimentos ligados à questão ambiental já haviam cristalizado avanços na Carta Magna de 1988. Em seguida, para implantação da PNMA e das diretrizes constitucionais, cria-se, já em 1989, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama). Lembremos que é também em 1989 que se aprova, em âmbito internacional, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ligada à consolidação dos direitos fundamentais dos povos indígenas e tribais. E é ao Ibama que recai, portanto, a

atribuição de regulamentar as reservas extrativistas. O primeiro instrumento para tanto vem na forma do Decreto-Lei n° 98.897, de 30 de janeiro de 1990, que dispõe, por exemplo, que:

> Art. 1º As reservas extrativistas são espaços territoriais destinados à exploração autossustentável e conservação dos recursos naturais renováveis, por população extrativista.
>
> Art. 2º O Poder Executivo criará reservas extrativistas em espaços considerados de interesse ecológico e social.
>
> Parágrafo único. São espaços territoriais considerados de interesse ecológico e social as áreas que possuam características naturais ou exemplares da biota que possibilitem a sua exploração autossustentável, sem prejuízo da conservação ambiental.

Note-se que, nesse momento, a proposta muda de status jurídico e de órgão tutor: de projeto de assentamento implementado pelo Incra passa a unidade de conservação ambiental implementada pelo Ibama.

Há, sem dúvidas, muitos pontos no Decreto-Lei n° 98.897 que fortalecem os princípios defendidos pelos povos da floresta articulados pelos seringueiros acreanos, como a necessidade de partir dos grupos a demanda por criação de Resex, ou a regularização fundiária por meio de concessão de direito real de uso, ou seja, remanescendo a terra como propriedade da União, mas tendo a população e seus descendentes o status de concessionários vitalícios. No entanto, é preciso voltar a atenção a algumas passagens, como a que estipula a criação das reservas somente em áreas que "possuam características da biota que possibilitem sua exploração autossustentável, sem prejuízo da conservação ambiental", ou, ainda, a que diz que "o contrato de concessão real de uso incluirá o plano de utilização aprovado pelo Ibama e **conterá cláusula de rescisão**

quando houver quaisquer danos ao meio ambiente ou transferência da concessão inter vivos” (art. 4º, § 2, grifos nossos).

O que era uma associação interdependente de direitos e demandas legítimos: direito legítimo dos seringueiros à terra que ocupavam, em sua integridade, associado a uma característica de sua ocupação que era socialmente desejável – prestação de serviços ambientais – torna-se, no contexto do campo brasileiro, um tipo de chantagem social, pela qual permanecem invisíveis e, portanto, fora do campo de direitos legítimos, como o fundiário, diversos grupos que não correspondem ao que os agentes do Estado consideram “tradicionais”, ou protagonistas de atividades “sustentáveis” etc. – todos estes termos cujo sentido não é unívoco. Em um discurso que realça algumas características do grupo que originou a proposta em detrimento de outras, forja-se uma vez mais o “mito do bom selvagem ecológico” e que condiciona a garantir de direitos à prestação dos serviços ambientais. Como diz o líder seringueiro Raimundo de Barros:

> Uma vez sabendo que aqui tava essa luta, no momento nós não tinha menor ideia que se estava fazendo um luta ecológica. Sabia sim que era uma luta pela sobrevivência. Então, vieram estas pessoas e começaram a pregar, com certeza para o Chico e ele passou para nós, dizendo que nossa luta não é só pela sobrevivência, mas também um luta em defesa do meio ambiente; isto era um luta ecológica isso e aquilo outro. O meu entendimento é este. O ecológico foi uma coisa que veio depois. A gente tava fazendo as duas coisas, mas o que a gente entendia era só uma; era a luta pela sobrevivência. Defender a sobrevivência para nós era defender a floresta, por que lá é onde tá seringueira, castanheira, o cacau, o bacuri que a gente come; onde tá a paca, o tatu, a cotia; onde tá o veado, a anta, a queixada; onde tá o igarapé que tem desde a piaba até o mandim, a traíra e tudo; e, além disso, a gente se serve das águas e, ainda pesca os peixes. (SILVA, 2006, pg. 55 apud SILVA et al., 2009).

Com algum tempo, foi possível notar que o modelo que havia sido forjado de baixo para cima, era cada vez mais implantado de cima para baixo, como sintetiza Allegretti:

> Em síntese, é nesse campo de forças contraditórias que atua o movimento dos seringueiros. Surge como resultado de um conflito rural clássico entre posseiros e grandes proprietários, mas se desenvolve pela ação de atores sociais que constroem identidades coletivas singulares como forma de aglutinação de forças em um espaço político próprio. E se institucionaliza como política pública resgatando elementos da situação anterior, combinando-os com novos, resultantes de alianças estratégicas efetivadas visando conquistar poder político na relação com o Estado. E o Estado, por outro lado, ao acolher a proposta, busca legitimidade em um campo político novo, o das demandas socioambientais, cada vez mais difíceis de ignorar, especialmente quando resultam de pressões articuladas de forma simultânea em espaços nacionais e internacionais (ALLEGRETTI, 2008, p. 42).

Mary Allegretti defende que as formas de institucionalização pouco se alteraram ao longo de duas décadas de Resex no planejamento estatal:

> As diferentes formas de institucionalização pouco alteraram o conceito original definido pelos seringueiros há mais de vinte anos. Políticas públicas criadas em resposta a demandas sociais e em formato que permita a conciliação entre interesse público e privado apresentam uma tendência de maior permanência e estabilidade na medida em que são mais inclusivas (ALLEGRETTI, 2002). Não se pode afirmar, por outro lado, que, ao se institucionalizarem, propostas inovadoras não sejam transformadas em instrumentos de reprodução e fortalecimento das estruturas que pretendiam mudar ao serem formuladas. (ALLEGRETTI, 2008, p. 50).

Embora defenda o entendimento de que, até 2008, não havia grandes mudanças nos princípios elaborados pelos seringueiros para as Resex, Allegretti, na própria sequência de seu artigo, pondera que a modalidade estava sujeita a isso. E, se atentarmos para o trajeto das Resex como política pública, veremos algumas inflexões dignas de nota no que se refere às diretrizes e legislações que lhes serviram de base.

A primeira Resex foi criada ainda em 1990, sob o nome de Alto Juruá, no Acre. A ela se sucederiam muitas outras, especialmente na véspera da ECO-92 (ocasião em que se vê criada a própria Resex Quilombo do Frechal). O ano de 1992 marcaria ainda a criação

do Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais (CNPT), presidido pelo Ibama e com representantes de diversas entidades ligadas à representação e defesa dos direitos dos povos da floresta e de outros segmentos camponeses. Com as portarias posteriormente editadas pelo órgão, o centro assumiria atribuições no que se refere à criação e implementação de Resex, bem como em questões envolvendo as chamadas *populações tradicionais*.

Em 1994, temos a publicação de duas portarias importantes para a definição das características da modalidade. A primeira delas é a Portaria n° 51-N, do Ibama, de 11 de maio, que estabelece um roteiro para criação e legalização das Resex. Esse roteiro, por sua vez, previa doze passos indispensáveis ao processo, iniciando-se por uma demanda dos moradores e passando por vistoria do CNPT, levantamento de dados sobre a reserva, cadastro de moradores, elaboração de plano de utilização, até a regularização fundiária por meio da concessão de direito real de uso. De forma complementar, em 31 de outubro de 1994, o Ibama publica a Portaria n° 118, que, segundo Vianna & Sales (2008), inova ao atribuir maior importância ao plano de desenvolvimento (posteriormente chamado plano de manejo) como instrumento central de gestão da reserva, além de definir competências e prazos para o Ibama em relação à regularização das Resex, bem como tornar a categoria mais abrangente, propiciando a expansão das Resex em outras regiões do país.

As discussões dessa década resultariam, no ano de 2000, na promulgação da Lei n° 9.985, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (Snuc). Segundo Vianna & Sales (2008, p. 20), a lei “foi resultado de mais de uma década de contendas e debates entre representantes dos setores produtivos e ambientalistas nacionais,

incluindo-se as discussões e querelas entre as duas principais vertentes desse último, simplificadamente conceituadas de preservacionistas e socioambientalistas".

Em 2007, é a vez do Decreto n° 6.040, de 07 de fevereiro, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNDSPCT). Segundo Vianna & Sales (2008, p. 53-4), a partir desse decreto:

> [...] abriram-se perspectivas concretas de inclusão política e social dos povos e comunidades tradicionais, incluídos os extrativistas, a partir de políticas diferenciadas que contemplem diversidade sócio-cultural destes (por exemplo, saúde e educação). A Política é um pacto entre o poder público e esses grupos sociais, incluindo obrigações de parte a parte, que teve origem em uma série de debates públicos realizados no âmbito da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), fórum de composição paritária criado pela Presidência da República (decreto de 13 de julho de 2006). Esta Comissão é a responsável pela coordenação da implementação da PNDSPCT [Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável e Povos e Comunidades Tradicionais], que tem como objetivo expresso no art. 2° "promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições".

No mesmo ano, pela Lei Federal nº 11.516 de 28 de agosto de 2007, cria-se o Instituto Chico Mendes para a Conservação da Biodiversidade (ICMCB), que assume o conjunto das atribuições sobre unidades de conservação ambiental que anteriormente se encontravam a cargo do Ibama.

Em termos de diplomas legais atinentes às Resex, depois de 2006 e 2007, a categoria de Resex – suas potencialidades, desafios etc. – ficou cada vez mais ancorada ao conceito de *populações tradicionais*. Veremos os problemas envolvidos nessa questão no **Capítulo 3**.

2. QUILOMBOS: DESFAZENDO O IMPÉRIO DO CONSENSO

> Em suma, não houve, paralelamente à ação abolicionista, uma produção sistemática de conhecimentos críticos capaz de desfazer o império do consenso histórico das categorias que organizavam o pensamento escravocrata. No caso dos quilombos, o consenso repousou no inconsciente coletivo, e nele fez-se verdade, se não dogma.
>
> ALFREDO WAGNER BERNO DE ALMEIDA[23]

No **Capítulo 1**, vimos, a partir do caso acreano, como um confronto entre distintos modos de conceber a apropriação da terra resulta na criação de uma nova forma de destinação fundiária. De um lado, fazendeiros, grileiros e empresários impõem a propriedade capitalista privada da terra e, de outro, grupos de seringueiros resistem, defendendo seu modo de vida baseado no uso comum dos recursos. É a *terra de negócio* em oposição à *terra de trabalho*, tal como caracterizou José de Souza Martins (2004). Desse processo, surgiram as Resex.

Neste capítulo, cumpre resgatar uma batalha coetânea, com outros sujeitos e especificidades, mas significativos pontos de contato. Fala-se de grupos camponeses que partilhavam da invisibilidade social, tanto do ponto de vista do imaginário como do acesso a direitos. Muitos deles, tal como os seringueiros, não apenas lançavam mão de formas de uso comum da terra, como suas demandas contribuíram para a própria reflexão sistemática sobre essas formas. E eis que, por uma série de processos políticos, uma categoria deixa a historiografia para ocupar a sociologia e o campo jurídico de seu tempo, demarcando sujeitos de direitos. Quilombos e quilombolas tornam-se visíveis,

---

[23] ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: CCN; SMDDH (org.). *Frechal, Terra de Preto*. Quilombo Reconhecido como Reserva Extrativista. São Luís: 1996, p. 16.

não só à lupa mais atenta do historiador e arqueólogo, mas ao planejamento de uma sociedade inteira.

Deslindar aspectos desse processo, na esteira do que já se fez com as Resex, nos conduz a um lugar privilegiado para ler o que se passa com a Resex Quilombo do Frechal. O nome já adianta: antes de ser Resex, Frechal já era um quilombo. E mais: um quilombo a cem metros da casa-grande. Para se entender como isso se sucedeu e quais implicações decorrentes, o relato que segue busca, ao mesmo tempo, lançar luz sobre a emergência de um movimento social e sobre as relações que se estabeleceram com o grupo ora em estudo.

Essa relação, diga-se, é mais do que um pano de fundo: ao mesmo tempo em que o movimento quilombola foi fundamental para as conquistas de direitos territoriais da população de Frechal, como veremos, o debate que se estabeleceu em torno do caso específico de Frechal exerceu um papel extremamente relevante no movimento brasileiro como um todo, ao contribuir para a ressemantização do termo "quilombo", como também veremos.

2.1 DE TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS E QUILOMBOS-CRIME

Podemos encontrá-los em todas as regiões do país. Até junho de 2012, contavam-se 123 títulos emitidos pelo Estado, envolvendo 192 comunidades e 11.977 famílias, distribuídas por 988.371,7824 hectares entre 24 dos estados da federação (INCRA, 2012)[24]. Além disso, 1.167 processos abertos junto ao Incra pleiteiam a ampliação desse quadro de reconhecimento e titulação de territórios quilombolas, marcados pela

[24] Apenas as unidades federativas do Acre, Roraima e Distrito Federal não apresentam territórios quilombolas reconhecidos pelo Estado.

pluralidade e diversidade. Segmentos da administração estatal – entre governo federal, estado e municípios – atuam para garantir a esses grupos políticas públicas em áreas como educação, saúde, produção agrícola, direitos territoriais, entre outras.

É evidente que essas políticas têm limitações, e que tampouco a titulação aniquila por completo as ameaças aos direitos desses grupos. Não nos propomos aqui realizar o balanço – ademais necessário – do processo político envolvido nessas garantias, mas fazer notar ao leitor que hoje elas existem, e que, para que existam, é preciso partir-se do reconhecimento desses grupos como **sujeitos de direitos**[25].

Sabemos, porém, que não foi sempre assim. Quilombos? Quilombolas? O que o senso comum oferece sobre o assunto nos remete sem escalas para a historiografia do período escravista. Por ali também encontramos mapeamentos e grupos a que se chamavam quilombos, que atraíam práticas e políticas do Estado colonial. Aí cessam, contudo, as semelhanças. Na mira dessas ações, não há sujeitos ou direitos: há mercadorias caras que, em seu levante, atentam contra a propriedade privada de sua própria existência. Criminosos, portanto, cujo mapeamento se impõe para punição e restabelecimento da ordem.

---

[25] Como registro, a avaliação crítica realizada anualmente pela Comissão Pró-Índio de São Paulo caracterizou a política fundiária de regularização dos territórios quilombolas como "extremamente falha" (CPISP, 2012, p. 3). Para a entidade, o Incra não tem conseguido sequer ir ao encontro das metas estipuladas pelo próprio planejamento governamental – nem as dotações orçamentárias aprovadas teriam sido utilizadas, o que levou a Comissão à análise de que "O fraco desempenho orçamentário do Incra demonstra que, até o momento, não tem sido a falta de recursos a causa da morosidade" (CPISP, 2012, p. 3). Como exemplo, a entidade registra que:

> Até dezembro de 2011, o estado com maior número de processos abertos era o Maranhão (252 processos) seguido de Minas Gerais (128 processos) e da Bahia (105 processos). O grande número de processos abertos, porém, não significa que nesses estados o governo federal seja mais atuante. Na Bahia, o Governo Lula, por meio da Secretaria do Patrimônio da União, titulou apenas duas terras: Parateca e Pau D'Arco (em 2006) e Jatobá (em 2007). E nenhum título foi outorgado pelo Governo federal no Maranhão e em Minas Gerais. (CPISP, 2012, p. 20).

A título de ilustração, note-se que a legislação colonial só se dedicava ao negro enquanto pessoa – e não coisa – para tipificar seu crime enquanto quilombola. E para lhe reservar as mais pesadas punições, como registra Luiz Felipe de Alencastro:

> A legislação colonial segue a escalada antiquilombista. Criado na Bahia em 1625, o posto de capitão-do-mato, encarregado do rastreamento e da captura de escravos fugidos, é formalizado em 1676. Ordem régia de 1699 isenta de punição legal os moradores que matassem algum quilombola. Alvará de 3 de março de 1741 manda que os quilombolas fossem marcados no ombro com ferro quente em forma de F quando presos pela primeira vez, e tivessem uma orelha cortada na reincidência. Três dias mais tarde uma provisão régia especifica que um reduto de cinco escravos fugidos já constituía um quilombo nos termos da lei. (ALENCASTRO, 2000, p. 354).

Voltemos aos dias de hoje. O que o senso comum não nos oferece são justamente os instrumentos para articular esses momentos e entender de que forma **coisas de dever** se tornam **sujeitos de direitos**. Como sintetizou o antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida na passagem usada como epígrafe deste capítulo, a abolição da escravidão no Brasil não se fez acompanhar de uma desnaturalização das categorias forjadas no pensamento escravocrata. A ausência desse conhecimento crítico resultou em que, “no caso dos quilombos, o consenso repousou no inconsciente coletivo, e nele fez-se verdade, se não dogma” (ALMEIDA, A. W. B. de, 1996, p. 16).

E que mais podemos dizer a respeito dessa “verdade”? As fontes judiciais, de onde provém a principal vertente de formação da categoria quilombo-crime durante o período escravista, nos apresentam variações da conhecida definição expedida pelo Conselho Ultramarino em 1740: [quilombo é] “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões neles” (ALMEIDA, A. W. B. de, 2002, p. 47). De uma província a outra, de um período a outro, pode bem variar o número mínimo de escravos fugidos, ou a questão da

moradia habitual, mas não varia o “dogma”: o paradigma do quilombo como fuga e isolamento geográfico.

O caso é que a historiografia conservadora frequentemente se eximiu de uma crítica das fontes disponíveis sobre quilombos, derivando conclusões totalizantes sem considerar que esse material de base era extremamente parcial (tanto no sentido ideológico como lacunar), já que se articulava com o estigma de criminalidade que se projetava sobre esses grupos. O antropólogo José Maurício Arruti, ao pesquisar sobre quilombos no estado de Sergipe, relata a limitação intrínseca a essas fontes:

> **O registro desses grupos [quilombos] estava, portanto, estritamente vinculado ao perigo imediato que eles representavam à classe proprietária e não ao simples fato de existirem.** Nos relatórios de presidente de província desse período fica claro que as ações contra “quilombos”, “calhambolas”, “escravos fugidos” etc. não consistiam em uma política sistemática de registro e busca de “fugidos” onde quer que estivessem, mas respondiam, precariamente, às “queixas do povo”, onde elas se faziam mais intensas, urgentes ou importantes, dadas as enormes e insistentemente reclamadas deficiências das forças policiais estaduais. (ARRUTI, 2006, p. 170-1, grifos nossos).

Matthias Assunção registra situação semelhante no Maranhão, estado no qual os quilombos teriam constituído um “fenômeno endêmico”, tendo sido sua ocorrência durante o século XIX fartamente “documentada em periódicos, na correspondência das autoridades militares, policiais e judiciárias, ou nos relatórios dos presidentes de província” (ASSUNÇÃO, M. R., 2006, p. 436). Ou seja:

> Pode-se afirmar que no Maranhão existiram poucas fazendas escravistas sem quilombos ao seu redor. É difícil estabelecer seu número, porque, sendo o quilombo uma formação social oculta, **praticamente os únicos dados de que dispomos foram produzidos por agente encarregados de seu extermínio**. Em muitos casos não sabemos nem a origem do quilombo mencionado nem o número de pessoas que aí viviam. Muitas vezes as notícias se limitam a

> mencioná-lo, sem maiores detalhes. (ASSUNÇÃO, M. R., 2006, p. 436, grifos nossos).

2.2 PALMARES: A POSITIVAÇÃO DO QUILOMBO COMO RESISTÊNCIA

Assim como entendemos que a compreensão dos desafios contemporâneos da Resex Quilombo do Frechal passa pelo dimensionamento do movimento quilombola, acreditamos que para isso contribua o resgate dos principais elementos da trajetória do próprio movimento negro. Esse resgate permite compreender como emergem alguns usos históricos do quilombo que se farão presentes nas disputas envolvendo, por exemplo, o povoado de Frechal.

Em 1888, a assinatura da Lei Áurea põe definitivamente fim a algumas categorias no plano jurídico, mas os efeitos que essas categorias acumularam ao longo de séculos seguiram vigendo, se não explicitamente na legislação, no plano sociológico. Florestan Fernandes, já na década de 1960, nos mostrava que, a despeito das alterações estruturais no funcionamento da sociedade após a abolição, as relações sociais ainda encarnaram por muito tempo a herança do regime escravocrata, “com suas características obsoletas, mantendo o negro e o mulato numa situação social desalentadora, iníqua e desumana” (FERNANDES, 2008, p. 7).

Esse cenário – em que miséria e preconceito racial assolavam a população negra – impunha dilemas à própria ordem social competitiva, como caracterizava o sociólogo. Do ponto de vista do funcionamento do novo sistema, “tornava-se urgente qualquer espécie de reação societária, que exterminasse as referidas anomalias e favorecesse a emergência gradual de uma ordem racial ajustada ao cosmos econômico, social e político da sociedade de classes” (FERNANDES, 2008, p. 8). Efetivamente, nas primeiras décadas do século XX, a população negra ensejou uma reação que, em muitos

aspectos, foi ao encontro *do ponto de vista do sistema.* Em outras palavras, o embate, que envolvia reivindicações de ordem econômica, social e política, não se colocava a tarefa de questionar os fundamentos materiais da ordem social instituída. Nas palavras de Fernandes (2008, p. 11), “ao contrário do que pensavam os círculos dirigentes das camadas dominantes, tratava-se de uma rebelião de cunho nítida e expressamente integracionalista”.

Assim, embora desde o final do século XIX contassem-se associações de afrodescendentes, estas tinham geralmente o cunho recreativo e beneficente. A primeira experiência associativa de caráter político teria se dado somente no contexto da Revolução Constitucionalista no estado paulista, com a Frente Negra Brasileira (FNB). A FNB nasce oficialmente em São Paulo no dia 16 de setembro de 1931, nos salões das Classes Laboriosas, sob a presidência de Arlindo Veiga dos Santos (1902-78), com a colaboração de membros de outras associações que diziam ter como princípio a missão de resguardar a integridade do cidadão negro brasileiro (VELASCO, 2009, p. 2397). Ou seja, confirmando a análise de Florestan, a tarefa política colocada nesse momento é ainda a de eliminar a desigualdade herdada do *antigo regime* e instaurar uma ordem social que corresponda à nova legislação, dentro dos marcos econômicos e morais do radicalismo liberal.

Quando se fala em movimento negro durante o período republicano, é comum ouvir o registro da experiência da FNB, em 1930, e, após um longo período de refluxo, sua rearticulação na década 1970. Muitos autores que trabalham com a temática desse período, no entanto, chamam a atenção para o grande número de iniciativas ao longo dessas quatro décadas que não podem ser ignoradas.

O militante histórico e articulador do *quilombismo*, Abdias do Nascimento, em artigo escrito juntamente com Elisa Larkin (2000), realiza um balanço do movimento negro por ele pessoalmente testemunhado, desde a criação da FNB até os desafios da década de 1990. Nessa reflexão considera extremamente importante pontuar que, embora com diferentes ênfases e visibilidades, há exemplos cruciais de ações empreendidas antes da década de 1970, como o Teatro Experimental do Negro, fundado em 1944 no Rio de Janeiro, o 1º Congresso do Negro Brasileiro, em 1950, a lei Afonso Arinos, entre outros (NASCIMENTO, A.; NASCIMENTO, E. 2000).

O historiador Petrônio Domingues é outro que entende "que o movimento negro contemporâneo já acumula experiência de gerações, sendo herdeiro de uma tradição de luta que atravessa praticamente todo o período republicano" (DOMINGUES, 2007, p. 122). Em sua periodização, Domingues distingue três fases do movimento negro ao longo da República, às quais corresponderiam distintos discursos, princípios, perspectivas etc. (ver **Tabela 2.1**).

Tabela 2.1 Quadro Comparativo da trajetória do movimento negro na República de acordo com Petrônio Domingues (2007)

MOVIMENTO NEGRO BRASILEIRO	**Primeira Fase (1889-1937)**	**Segunda Fase (1945-1964)**	**Terceira Fase (1978-2000)**
Tipo de discurso dominante	Moderado	Moderado	Contundente
Estratégia cultural de "inclusão"	Assimilacionista	Integracionista	Diferencialista (igualdade na diferença)
Principais princípios ideológicos e posições políticas	Nacionalismo e defesa das forças políticas de "direita", nos anos 1930	Nacionalismo e defesa das forças políticas de "centro" e de "direita", nos anos 1940 e 1950	Internacionalismo e defesa das forças políticas da esquerda marxista, nos anos 1970 e 1980

MOVIMENTO NEGRO BRASILEIRO	**Primeira Fase (1889-1937)**	**Segunda Fase (1945-1964)**	**Terceira Fase (1978-2000)**
Conjuntura internacional	Movimento nazifascista e pan-africanista	Movimento da *negritude* e de descolonização da África	*Afrocentrismo*, movimento dos direitos civis nos Estados Unidos e de descolonização da África
Principais termos de auto-identificação	Homens de cor, negro e preto	Homens de cor, negro e preto	Adoção "oficial" do termo "negro". Posteriormente, usa-se, também, o "afro-brasileiro" e o "afrodescendente"
Causa da marginalização do negro	A escravidão e o despreparo moral/educacional	A escravidão e o despreparo moral/educacional	A escravidão e o sistema capitalista
Solução para o racismo	Pela via educacional e moral, nos marcos do capitalismo ou da sociedade burguesa	Pela via educacional e cultural, eliminando o complexo de inferioridade do negro e reeducando racialmente o branco, nos marcos do capitalismo ou da sociedade burguesa	Pela via política ("negro no poder!"), nos marcos de uma sociedade socialista, a única que seria capaz de eliminar com todas as formas de opressão, inclusive a racial
Métodos de lutas	Criação de agremiações negras, palestras, atos públicos, "cívicos" e publicação de jornais	Teatro, imprensa, eventos "acadêmicos" e ações visando à sensibilização da elite branca para o problema do negro no país	Manifestações públicas, imprensa, formação de comitês de base, formação de um movimento nacional
Relação com o "mito" da democracia racial	Denúncia assistemática do "mito" da democracia racial	Denúncia assistemática do "mito" da democracia racial	Denúncia sistemática do "mito" da democracia racial
Capacidade de mobilização	Movimento social que chegou a ter um caráter de massa	Movimento social de vanguarda	Movimento social de vanguarda
Relação com a "cultura negra"	Distanciamento frente alguns símbolos associados à cultura negra (capoeira, samba, religiões de matriz africana)	Ambiguidade valorativa diante de alguns símbolos associados à cultura negra (capoeira, samba, religiões de matriz africana)	Valorização dos símbolos associados à cultura negra (capoeira, samba, religiões de matriz africana, sobretudo o candomblé)
Como concebiam o fenômeno da mestiçagem	De maneira positiva (discurso pró-mestiçagem)	De maneira positiva (discurso pró-mestiçagem)	De maneira negativa (discurso contra a mestiçagem)
Dia de reflexão e/ou protesto	13 de Maio (dia da assinatura da Lei Áurea, em 1888)	13 de Maio (dia da assinatura da Lei Áurea, em 1888)	20 de Novembro (dia de rememoração da morte de Zumbi dos Palmares).
Principais lideranças	Vicente Ferreira, José Correia Leite, Arlindo Veiga dos Santos	José Bernardo Silva, Abdias do Nascimento	Hamilton Cardoso, Lélia Gonzalez

Fonte: Domingues, 2007, p. 117-9.

Mas, em meio a tantas e significativas diferenças, seria possível falar em **um** movimento negro? O também historiador Amílcar Araújo Pereira indica que a pertinência do singular para algo tão plural adviria da própria prática dos militantes e de sua tendência a se auto atribuir a característica de integrantes "do movimento negro" (PEREIRA, 2010, p. 81). De sua pesquisa sobre o tema, o autor deriva a seguinte definição:

> [...] o movimento negro organizado como um movimento social que tem como particularidade a atuação em relação à questão racial. Sua formação é complexa e engloba o conjunto de entidades, organizações e indivíduos que lutam contra o racismo e por melhores condições de vida para a população negra, seja através de práticas culturais, de estratégias políticas, de iniciativas educacionais etc.; o que faz da diversidade e pluralidade características desse movimento social. (PEREIRA, 2010, p. 81).

Em termos mais concretos, para o historiador, os principais elementos que indicariam uma continuidade nas ações do movimento negro ao longo do século XX seriam: a importância atribuída ao processo educacional e aos encontros, conferências, centros de estudo etc. **e a valorização da história do quilombo dos Palmares como exemplar da luta dos negros no Brasil** (PEREIRA, 2010, p. 87-8).

Eis-nos de volta a mais um uso histórico do quilombo. Como nos ensinou Pereira, a valorização do quilombo palmarino povoou o imaginário social e dos diversos segmentos do movimento negro ao longo do século XX. No entanto, sua força e disseminação – bem como os posteriores debates em torno de sua definição – se intensificam, sobretudo, na década de 1970, quando o movimento negro entra em uma distinta fase no país, trazendo novas pautas, influências e programas.

2.3 O MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO (MNU) E OS ANOS 1970 E 1980

O final da década de 1970 e início de 1980 foram palco para um sem número de fatos politicamente relevantes que ensejaram resistências na sociedade. Já vimos que nesse período emergiu o clamor dos seringueiros que viam seus meios de vida ameaçados pelo avanço da empresa capitalista na Amazônia. Mas houve muito mais. No Brasil que se encontrava prestes a viver sua transição democrática após a ditadura militar, foi também o período das formas de organização que ficaram conhecidas como *novos movimentos sociais*, com diversas representações populares que colocavam em pauta lutas específicas por direitos. O movimento ambientalista cavava seu espaço. O feminista idem. Assim como o fazia o movimento negro e sua luta contra o preconceito racial. Na contextualização de Lourdes Carril, essa articulação se dá em plano inclusive internacional:

> No período de abertura democrática, o movimento negro retoma a luta aberta contra o racismo camuflado no país. Esse processo deve ser entendido no contexto de sua ligação com movimentos efetivados em outros países – a luta dos negros norte-americanos contra o racismo, a libertação dos povos africanos desde o final da década de 1950 e a luta contra o *apartheid*, na África do Sul. (CARRIL, 2009, p. 48).

O marco convencionado para sinalizar essa retomada de um movimento em âmbito nacional é a criação do Movimento Negro Unificado contra o Racismo e a Discriminação Racial (MDRU, posteriormente intitulado apenas Movimento Negro Unificado – MNU). Lançado em ato público nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, 7 em julho de 1978, o ato ocorre em protesto à morte de Róbson Silveira da Luz, operário negro assassinado em uma delegacia da cidade, e a discriminação sofrida por quatro jovens atletas negros, expulsos do Clube de Regatas Tietê, em São Paulo (MUNANGA; GOMES, 2006, p. 129).

Nesta que corresponderia à terceira fase do movimento negro, tal qual a divisão de Petrônio Domingues, estaríamos diante de significativas inflexões em relação às duas anteriores: no lugar dos discursos assimilacionistas e integracionistas, bem como da defesa do nacionalismo e das forças políticas de centro e direita, a terceira fase surge com um discurso racial mais contundente, com ênfase na diferença, alinhado a forças políticas do campo da esquerda marxista, além de apontar a via política como solução para o racismo, em vez de depositar esperanças somente nas vias educacional e moral, nos marcos do capitalismo e da sociedade burguesa (DOMINGUES, 2007, p. 118-9).

Esse "certo atrelamento a expectativas da esquerda", como caracteriza Abdias do Nascimento (NASCIMENTO, A.; NASCIMENTO, E., 2000, p. 220), dá expressão a uma militância que vinha na emergência de movimentos populares. Entre suas influências, podemos contar a já mencionada inspiração na luta pelos direitos civis nos EUA e pelas guerras de libertação de países africanos, por um lado, e, por outro, a formação na organização trotskista Convergência Socialista, grupo que compôs uma tendência do Partido dos Trabalhadores (PT) e, posteriormente, o Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado (PSTU) (PETRÔNIO, 2007).

Isso seria uma das características do movimento negro que emerge nos anos 1970 – a *articulação entre raça e classe*, ou seja, a compreensão de que a existência de uma sociedade sem discriminação racial passaria necessariamente pela superação do capitalismo, com a construção do socialismo. Em depoimento registrado por Pereira (2010), o militante Flávio Jorge Rodrigues da Silva relata sua aproximação, quando ainda era estudante à PUC de São Paulo, com outros estudantes da USP que já travavam o debate racial dentro de pressupostos e perspectivas socialistas:

> E o Astrogildo um dia me falou assim: “Flavinho, você não tem interesse nenhum pela questão racial? Você vai ser o tempo todo do movimento estudantil?” Eu fiquei meio chocado, porque a minha cabeça era totalmente dirigida para o movimento estudantil. Aí eu falei para o Astrogildo: “Nem sei da existência de movimento...” Ele disse assim: “Nós temos um agrupamento dentro da Liga Operária que começa a discutir movimento negro”. Esse grupo se chamava Núcleo Negro Socialista, que foi, na minha opinião, o grupo que começou esse movimento mais à esquerda dentro do movimento negro brasileiro. Era um núcleo que impulsionava, aqui em São Paulo, o surgimento do Movimento Negro Unificado, do qual o Miltão e o Hamilton faziam parte. E o Astrogildo me convidou para fazer parte desse agrupamento dentro da Liga Operária. (PEREIRA, 2010, p. 104).

Ocorre que a esse movimento, que nasce predominantemente urbano, articulando de forma indissociável uma visão marxista de necessidade de superação de uma sociedade de classes à de superação do preconceito racial, estava por se encontrar outro vetor, que emergiria com mais ênfase a partir da década de 1980, em estados do Norte e Nordeste, e fortemente calcado na luta por reforma agrária.

Pensar o campo brasileiro das regiões Norte e Nordeste nas décadas de 1970 e 1980 é partir dos processos políticos expostos no **Capítulo 1**. É pensar no auge dos planos de integração da ditadura militar para a Amazônia, na repressão aos movimentos sociais no Nordeste, nos grandes projetos de infraestrutura, no incentivo ao deslocamento dos camponeses sem terra do Nordeste aos projetos de colonização na Amazônia, na multiplicação dos projetos agropecuários desenvolvidos com pesados incentivos fiscais do governo. É o reino dos beneficiados pela Sudam, pela Sudene. E, consequentemente, da resistência dos camponeses que veem sua ocupação ameaçada e denunciam a premência de uma ampla reforma agrária no país.

Nesse período, o movimento negro que se formava fora do eixo Rio-São Paulo surge inicialmente com interesses e preocupações semelhantes aos do Sudeste – nas cidades,

com atores sociais ligados à academia, pesquisadores, técnicos radicados nas capitais. Formam-se redes e intercâmbios entre os militantes, que se reúnem espontaneamente e em encontros e seminários regionais. Conforme se amplia a organização, porém, as realidades específicas dos estados vão conformando a atuação dos grupos, e efetuando por vezes alguns deslocamentos. Foi este o caso nos estados do Pará e do Maranhão – este último, objeto de uma explanação mais detida neste capítulo, dadas suas ligações contextuais com o povoado de Frechal[26].

No Maranhão, as origens remontam à criação, em 19 de setembro de 1979, do Centro de Cultura Negra (CCN), e à militância de seus membros, como Maria Raimunda (Mundinha) Araújo, Magno José Cruz, Ivan Rodrigues Costa, grupo que teria, dali alguns anos, importância central como apoiadores de Frechal durante sua luta pela terra. Pelo relato de alguns desses militantes históricos, podemos ver que o cenário urbano de combate ao preconceito racial e a outras pautas do movimento negro no Maranhão era ainda extremamente incipiente em meados da década de 1970. É o que conta Maria Raimunda (Mundinha) Araújo[27], em entrevista registrada por Amílcar Araújo Pereira (2010), sobre seu próprio processo de conhecimento e formação de consciência a respeito da discriminação racial na cidade de São Luís:

> Tudo foi um processo. Quando entrei para a universidade já comecei a falar da questão racial. Alguns diziam: "Que nada. Isso está só na sua cabeça." E eu sempre saía em defesa. [...] Quando chegava na faculdade, ouvia: "Aquele preto! Viu aquele preto? É só ele que dá nota baixa. Mas é porque é preto". Bem, a essas alturas eu já não

[26] Embora não tratemos do movimento negro paraense em maior detalhe, ele alcançou destaque similar ao do Maranhão e, em dados momentos, maior – é no Pará que se titula, por exemplo, o primeiro território quilombola, em 1995. Trata-se da comunidade de Boa Vista, situada no norte do estado.

[27] Maria Raimunda (Mundinha) Araújo nasceu em São Luís em 8 de janeiro de 1943. Formada em comunicação social pela Federação das Escolas Superiores do Maranhão em 1975, foi fundadora do CCN em 1979, a primeira vice-presidente da entidade, de 1980 a 1982, e a presidente no mandato seguinte, de 1982 a 1984. Também dirigiu o Arquivo Público do Estado do Maranhão entre 1991 e 2003.

> suportava esse negócio de ouvir falar de preto perto de mim. Aí eu dizia: “Mas ele é quem sabe mais de música ali”. Aí eu comecei logo cortando: “Porque ele é preto?” Eu já comecei com uma atitude, toda vez que falavam de preto perto de mim, fosse local de trabalho, fosse onde fosse, eu já dizia: “Sim, porque é preto? E tu és branca?” Aí eu comecei também nessa, como se fosse uma caça de pureza de sangue, dizendo: “Quem é branco aqui? Todo mundo quer ser descendente de português, de francês, que passou aqui só dois anos. E de índio e preto: ninguém descende de preto? E teu nariz? E esse teu cabelo?” Mas era uma luta solitária, era eu sozinha. (PEREIRA, 2010, p. 68).

A solidão da luta agastava a jovem comunicadora, que, se acaso encontrava ainda muitos obstáculos em sua sociedade natal à difusão de suas ideias de combate à discriminação, vislumbrava em outros cantos do país e do mundo uma articulação muito mais promissora. Entre o final de 1960 e início de 1970, Mundinha trava contatos com o movimento *black* difundido no Rio de Janeiro – sua apreciação estética e política daquilo que via a levam a introduzir alguns desses elementos na ainda conservadora e preconceituosa sociedade maranhense de São Luís. Quando esta se depara com uma mulher negra e seu volumoso cabelo natural, o resultado é que:

> Chamava a atenção e eu era agredida. Me davam vaia na rua: “Êh mulher, de onde saiu isso?” [...] Eu andava olhando para frente. Camelô, que chamavam nesse tempo de marreteiro, esses vendedores da rua, todo mundo se achava no direito de me vaiar: “É hippie?!” Mas aí eu entro na universidade, as pessoas dão força, eu vou participar de um grupo de teatro, que é o Laborarte. Aí eu vou ter mais força é dessas pessoas: “Que legal. Está igual à Ângela Davis”. Essas pessoas que tinham acesso à informação já viam a minha aparência vinculada com o movimento negro americano. É bem verdade, eu disse: “Eu estava fazendo, por enquanto, o ‘meu movimento’”. Era isolado. Mas aí eu já começava a pensar: “Eu tenho que fazer alguma coisa. Isso é mais sério do que pensam”. (ALBERTI; PEREIRA, 2005, p. 4-5).

Para tentar escapar do isolamento, Mundinha buscava difundir esse processo de formação de consciência, envolvendo mais pessoas. Destas, algumas alcançariam grande destaque no cenário político estadual, como o engenheiro civil Magno José

Cruz, convidado por Mundinha para atividades de formação e estudo naquilo que se esboçava como o CCN. O militante, que dedicaria três décadas à futura entidade, relata suas dificuldades iniciais em integrá-la, justamente por não se considerar negro:

> Eu não dizia que eu não ia porque não me considerava negro. Mas no fundo essa resistência eu tinha. Achava: como eu ia participar de uma entidade do movimento negro se eu não me considerava negro? Mas com os seminários e com as palestras que houve, vieram vários historiadores, o Joel Rufino veio dar cursos... A Mundinha deu o encaminhamento que eu acho que foi o melhor possível, porque foi de formação. Então as primeiras reuniões a que eu fui no CCN eram reuniões de estudo. Era uma sala talvez um pouquinho maior do que essa aqui, quando dava mais de 30 pessoas, tinha que ficar gente do lado de fora, e era texto para a gente ler, era jornal para a gente ler, para discutir, livros... Eu tinha que levar um livro para casa e na outra semana eu devolvia para alguém ler. Então foi formação mesmo para a gente aprender. Ninguém sabia nada sobre a história do negro. E aí com esses cursos, esses seminários de que eu fui participando, eu fui percebendo que era negro. (ALBERTI; PEREIRA, 2005, p. 7).

Assim, paulatinamente, o movimento maranhense ganhava adeptos, militantes dispostos a transformar suas respectivas lutas solitárias em algo amplo e coletivo. No final da década de 1970, as respostas obtidas por essa militância engendravam novas questões: qual o perfil desse movimento? Quais os próximos passos? Quem eram os possíveis aliados?

Acompanhando a tendência do movimento negro do período, também no Maranhão via-se uma vinculação ao campo da esquerda e um posicionamento acerca do contexto político brasileiro da época. Em 1978, por exemplo, foi formado em São Luís um comitê político com o objetivo de lançar candidatos opositores à ditadura militar, comitê integrado, entre outros, pela própria Mundinha Araújo. A pesquisadora Arleth Santos Borges, a respeito desse período, complementa que:

> [...] movimentos pela redemocratização do Maranhão são engendrados por universitários, educadores, artistas, políticos de oposição que promovem, por exemplo, a resistência feita pelo Comitê de Defesa da

> Ilha em relação à implantação da Alcoa em São Luís e o engajamento na campanha pelas Eleições Diretas para Presidente da República. **Estes movimentos produziram em São Luís grupos artísticos culturais, grupos de mulheres e o próprio CCN que traziam à tona questões relevantes à dinâmica social e se congregavam em torno da Federação do Teatro Amador e do Laboratório de Expressões Artísticas – Laborarte.** (BORGES, 1998 apud ASSUNÇÃO, P., 2005, p. 56-7, grifos nossos).

Figura 2.1 À esquerda, de verde, Mundinha Araújo, no aniversário de 29 anos do CCN, em 2008; na foto à direita, empunhando o microfone, Magno Cruz em festa do povoado de Frechal, em 2009, meses antes de falecer, em 2010: militantes históricos da causa negra e fundadores do CCN/Maranhão. Fonte: à esq., Blog Célia Sampaio; à dir. Natalia Guerrero (26/09/2009).

Entre 1978 e 1979, com o MNU já criado em São Paulo, cresciam também as pressões para que os militantes maranhenses potencializassem sua atuação por meio da formalização do CCN. Com esse desafio em pauta, o movimento busca parceiros na recém-criada Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos (SMDDH), fundada em fevereiro de 1979. Mundinha conta que “como o pessoal da Sociedade era todo do mesmo comitê de que eu tinha feito parte em 1978, conversei com eles e eles disseram: ‘Mundinha, a gente pode ceder uma sala para vocês’. Era uma casa grande. Aí

nós marcamos a primeira reunião em 19 de setembro de 1979" (PEREIRA, 2010, p. 201-2). Iniciava-se ali uma parceria profícua e duradoura.

Após a simbólica reunião de fundação do CCN (posteriormente oficializada em assembleia no dia 13 de março de 1980), impunham-se os passos restantes no sentido de estabelecer um estatuto e uma personalidade jurídica para a entidade. Esse quadro era comum entre grupos análogos de outras regiões do Brasil, e acabou se constituindo uma rede de contatos e compartilhamento de informações, como relata Mundinha Araújo:

> [...] eu fui para o Rio em mais uma de minhas viagens e disse: "Agora eu vou procurar as entidades que estão lá". Falei com o pessoal: "Vou pegar estatutos, vou conversar...". [...] Porque a gente pensava em ser só um grupo de estudos. Quando chegou dezembro de 1979, a gente já estava pensando em realmente se transformar numa entidade, existindo juridicamente. E fui para o IPCN [Instituto de Pesquisas de Culturas Negras], onde encontrei o Amauri, o Yedo e o Orlando, que era o presidente do IPCN. E conversei muito com eles, eles me deram uma cópia do estatuo e procuraram me mostrar as dificuldades. Nessa vez, no Rio, conheci a Lélia Gonzalez também, e já algumas pessoas que eles me apresentaram. E fiquei muito feliz. Para vocês verem: esse intercâmbio, que vai se prolongar por muitos anos, começa logo aí, antes do CCN estar formalizado. Ainda não tinha esse nome, não tinha nada. Mas a gente já sabia que queria fazer pesquisa, queria ir para a comunidade negra, queria fazer denúncia de racismo, de preconceito, não era uma coisa só. (PEREIRA, 2010, p. 96).

Era nesse percurso que, rapidamente, o CCN do Maranhão se firmaria como um dos mais reconhecidos grupos do movimento negro fora do eixo Rio-São Paulo. Um dos paradigmas de atuação que respondeu pelo reconhecimento da entidade maranhense foi a aposta em atividades de formação, não apenas entre a militância, mas nas instituições de ensino, de forma geral. Como nota Pereira:

> Entre as estratégias bem-sucedidas estava a adotada por Mundinha Araújo e pelo CCN do Maranhão, de atuar diretamente nas escolas, não somente dando palestras e informando professores e alunos sobre

> as histórias dos negros no Brasil, mas também produzindo material didático para este fim. (PEREIRA, 2010, p. 205).

Eram as chamadas “cartilhas”, que difundiam conhecimentos históricos, muitas vezes em um esforço de elevação da autoestima das crianças negras. A presença do CCN nas escolas se amiúda e eventualmente recebe apoio institucional, por meio de convênios com órgãos da administração pública. Mas é com os intensos intercâmbios realizados na rede de militantes do país inteiro que as cartilhas são aclamadas, reproduzidas ou usadas como inspiração para iniciativas semelhantes. Mundinha guarda com entusiasmo esse período, relembrando o encontro simbólico ocorrido em Alagoas, em 1980, por conta do processo de tombamento da Serra da Barriga, que abrigou o Quilombo dos Palmares, e a criação do Memorial Zumbi:

> Isso também foi fundamental para o crescimento do CCN, porque lá teve um momento para todos fazerem seus relatos, aí já falei do grupo que a gente tinha criado, das nossas atividades, e todo mundo achou que a gente estava no caminho certo. E quando falei que a gente estava indo nas escolas que a gente já estava discutindo leis abolicionistas, aí todo mundo já pegou o que chamavam de “cartilhinha”, diziam: “A gente pode reproduzir?”. [...] O nosso grupo, o CCN, adquiria maior credibilidade e respeito: “O pessoal está trabalhando com coisa séria”. (PEREIRA, 2010, p. 204).

Nem só de incentivos vive um movimento, e há, entre os militantes que alavancaram o CCN em seus primórdios, a lembrança dos questionamentos que sofreram, seja pela decisão de não integrar o MNU, seja por supostamente privilegiarem atividades “culturais” em detrimento de atividades “políticas”. Essa tensão era muito latente entre as entidades que compunham o movimento negro em ascensão na década de 1970. Em uma tentativa de responder aos questionamentos e desmistificar essa dicotomia, é ilustrativo o depoimento de um dos fundadores do CCN, Luiz Alves Ferreira, conhecido como Luizão:

> Nós recebemos críticas de algumas pessoas do MNU porque botamos o nome da entidade de Centro de Cultura Negra. [...] Teve até um companheiro que perguntou por que nós não entramos no MNU. Eu falei: "A gente estava aqui e já vinha trabalhando isso desde 1978". Qual era a nossa luta aqui? A luta pela manutenção da terra, do lugar onde morar. E lugar onde morar, tanto faz se é urbano ou rural. No nosso caso era mais a zona rural. Primeiro, nós fomos na comunidade quilombola de Mandacaru dos Pretos, foi a primeira denúncia que fizemos. Então começou aí o trabalho. E a gente fazia debates, fazia discussão, ia para o interior, chamava gente de fora para vir aqui. E aí fizemos Semana de Cultura Negra, Semana de Política Negra, porque a visão que a gente tem é que a cultura está dentro da política e vice-versa. (PEREIRA, 2010, p. 170).

2.4 AS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS E A CONSTITUIÇÃO DE 1988

O depoimento de Luizão é extremamente importante porque aponta para dois aspectos que se tornariam centrais para o perfil e renome do CCN, e que se encontravam intrinsecamente vinculados: a caracterização das comunidades negras rurais do estado e a articulação política feita pelo fomento a encontros e seminários regionais.

No início desse interesse voltado a grupos camponeses que apresentavam a especificidade de serem negras, residiria a atração por dadas manifestações culturais, como bumba-meu-boi e tambor de crioula, já que se via que "tais manifestações podem ser entendidas como unificadoras e garantidoras de elementos de identidade e da própria existência secular dessas populações" (CCN; SMDDH, 2002, p. 29).

Esse interesse nunca sai de cena, mas sofre um significativo deslocamento por meio do próprio contato com os grupos e suas realidades. Uma publicação do CCN, em parceria com a SMDDH, já da década de 2002, ilustra essa passagem, de uma visão com ênfase mais culturalista para uma marcada pela tônica fundiária, compreensão que marcará a atuação do movimento dali em diante:

> As manifestações culturais, não obstante seu destacado papel como recriadoras de laços de afinidades e preservadoras da história desses trabalhadores, estão subordinadas a interesses de maior abrangência, provocadores de uma afirmação de identidade, por intermédio das lutas ininterruptas pelo território, onde essas populações moram e trabalham há várias décadas. (CCN; SMDDH, 2002, p. 29).

Rosa Marin e Edna Castro, a partir de sua pesquisa com as comunidades negras rurais do Pará, mostram como as demandas originavam preocupações e conclusões semelhantes:

> A mobilização recente das comunidades negras guardaria relação com o movimento negro em nível nacional, de raízes mais urbanas? As questões nacionais, como a discriminação e o preconceito de cor, atreladas a uma questão econômica e social ou produto de um divisor social mais profundo, não são observadas claramente no conteúdo político das lutas dos grupos negros rurais no Pará. Não negando esses componentes, as mobilizações no Pará identificam sobretudo do cercamento ou redução das terras antes sob seus domínios. O fato de construir uma identidade étnica distingue esses grupos do movimento camponês. A cor, nesse caso, traduz-se a um elemento de afirmação política. (MARIN; CASTRO, 1999, p. 99).

Assim, o movimento se volta para a questão agrária como um elemento transversal às manifestações culturais inicialmente visadas. Com isso em mente, o contato inicial com os grupos, assim como a preocupação com os conflitos fundiários abundantes no estado, resultarão na realização do I Encontro de Comunidades Negras Rurais do Maranhão, em agosto de 1986, em São Luís, sob o tema “O negro e a Constituição Brasileira”, promovido pelo CCN/MA. Como relata Magno Cruz:

> Em 1986 nós fizemos o primeiro encontro de negros da zona rural. Esse encontro vai se dar num momento em que o país todo discutia a questão da Constituinte para a Constituição de 1988. E nós achávamos que não era interessante que somente nós, aqui na capital, na cidade, discutíssemos quais eram as nossas reivindicações para a Constituição, e não ouvíssemos o segmento majoritário, que era o negro do interior, o negro da zona rural. Por isso resolvemos realizar esse primeiro encontro, que tinha como tema “O negro e a Constituinte”. (PEREIRA, 2010, p. 226).

vida de negro

Zumbido
edição especial
18 anos de CCN
3

Resgatando a própria terra

O Projeto Vida de Negro é resultado da parceria entre o Centro de Cultura Negra do Maranhão e Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos. Iniciou em 1988 com um amplo levantamento sobre as **Terras de Preto** distribuídas no território maranhense.

Os objetivos do trabalho foram definidos a partir do conhecimento prévio sobre algumas comunidades negras rurais onde a territorialidade constituiu um forte fator de identidade. Nesse sentido pensamos em resgatar a história do povo negro rural nos seus aspectos sócio-econômico e cultural.

No desenvolver do mapeamento fomos colocados diante de situações de conflitos decorrentes da grilagem das terras ocupadas secularmente pelos descendentes de escravos na maioria dos casos.

Por esta razão, o PVN iniciou um trabalho de montagem de processos de Ação Civil sobre cada área em conflito (priorizamos as áreas em que existia maior gravidade) e encaminha-los aos órgãos competentes para regulamentação, o que vem fazendo até hoje, por considerar que a luta maior das comunidades negras rurais é pela garantia da permanência na área, uma vez que esta é a condição essencial para sobrevivência. Vale ressaltar que as comunidades têm outras carências.

As áreas já trabalhadas pelo PVN foram: Quilombo Frechal (Mirinzal), Jamari dos Pretos (Turiaçu) e Santa Maria dos Pinheiros (Itapecuru-Mirim).

Atualmente, em decorrência do termo de Cooperação Mútua firmado entre o Instituto de Colonização do Maranhão-ITERMA e SMDDH, em 25 de novembro de 1996, objetivando promover a identificação das áreas de remanescentes de quilombos e comunidades negras rurais tradicionais, desenvolver projetos de assentamentos de trabalhadores rurais na categoria de agricultores familiares e, ainda estabelecer sistema de manejo sustentável dos recursos naturais utilizados pela agricultura familiar na região da boca do rio Itapecuru e adjacências, estamos realizando o levantamento sócio-econômico e da cadeia dominial de cada área para a elaboração do relatório antropológico de vinte **terras de preto** distribuídas em oito municípios.

A SMDDH, através do PVN, coordena e dirige as atividades estabelecidas no Termo de Compromisso. Enquanto ao ITERMA, cabe repassar os recursos, supervisionar e fornecer à SMDDH o apoio técnico necessário ao bom desempenho da cooperação.

Além dessas atividades, compreendemos a necessidade de estar em contato permanente com outros movimentos sociais engajados na luta pela conquista da terra, diante do que nos articulamos com a **Comissão Nacional dos Quilombos Brasileiros e a Coordenação Estadual dos Quilombos Maranhenses**, além de promover seminários de formação política e capacitação técnica para o público-alvo do projeto.

Comunidade de Santo Antonio dos Pretos, em Codó (Maranhão)

Em função do volume de material já coletado e considerando a necessidade de ampliar, divulgar e democratizar tais informações, estamos em fase de implantação de um Banco de Dados sobre **terras de preto** no Maranhão. Compreendemos ser esse um trabalho que melhorará o atendimento às demandas dos órgãos e/ou entidades que desejem efetuar ações nas áreas.

Todo trabalho do CCN e da SMDDH através do PVN se desenvolve num contexto de grande concentração fundiária, em que a população negra rural está constantemente sob ameaça. Por isso, se torna essencial a intervenção dos movimentos sociais, entidades civis, confessionais, etc., com trabalhos de cunho preventivo ao agravamento de tais situações, uma vez que só recentemente este segmento conseguiu "visibilizar-se". Até então, o Governo não lhe direcionava nenhuma política de desenvolvimento ou de melhoria mínima de suas condições de vida.

Figura 2.2 Jornal do CCN do Maranhão – destaque entre o movimento negro pela atuação junto às comunidades negras rurais. Fonte: CCN; SMDDH, 2002.

O ano de 1986 é, portanto, um ano particularmente emblemático para os movimentos sociais com afã de intervir na constituição iminente, já que nele se realizaram as eleições para a Assembleia Nacional Constituinte. Assim, ao encontro regional maranhense sucedeu-se a convenção nacional organizada pelo MNU em Brasília, com o mesmo tema – “O negro e a constituinte”.

No contexto desses encontros, o CCN estabelece uma rede com outros movimentos, em várias partes do país, como o Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (Cedenpa), o Movimento Negro do Rio de Janeiro e a Associação Cultural Afro-Brasileira, também do Rio de Janeiro e, juntos, encaminham à então deputada federal constituinte Benedita da Silva a proposta de garantia das terras das comunidades negras rurais. Esse material contribuiria com a formulação apresentada e aprovada no Congresso Nacional Constituinte, dando origem ao artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal (SOUSA, 2011, p. 7). No texto, estipula-se que: “aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

A despeito dos encontros preparatórios e da intensa mobilização das comunidades negras rurais, militantes e observadores daquele período notam que teria havido certo improviso no processo que originou o artigo 68. Da pesquisa de Arruti (2006, p. 67):

> Segundo um constituinte integrante da Comissão de Índios, Negros e Minorias, o “artigo 68” dos ADCT teria sido incorporado à Carta “no apagar das luzes”, em uma formulação “amputada” e, mesmo assim, apenas em função de intensas negociações políticas levadas por representantes do movimento negro do Rio de Janeiro.

Para o jurista Ari Sundfeld (2002), um dos coordenadores de estudo conduzido pela Sociedade Brasileira de Direito Público acerca das aplicações do artigo 68, o texto da Constituição por inteiro estaria perpassado por essa tensão entre se originar de um debate democrático e ter que registrar essa pluralidade em sua formulação final. Com isso:

> Como costuma acontecer com um texto normativo oriundo de uma discussão marcadamente democrática, pautada por concessões acordos

> e exigências de todos os tipos, a norma constitucional de 1988 não prima pelo rigor em sua sistematização. Evento com grande carga simbólica, o momento constituinte representou um acerto de contas. Pairava na consciência de todos que se engajaram naquele processo um dever moral de emancipar os grupos desprivilegiados da história nacional, atém então alijados das condições necessárias para uma existência digna. Esse sentimento se constitucionalizou. (SUNDFELD, 2002, p. 17).

O espaço aberto por essa suposta "falta de rigor" na formulação do artigo 68, especificamente, seria ocupado por um debate – e por vezes embate – entre duas formas de dar concretude ao que ele estipulava. Na caracterização de Arruti, teríamos, de um lado, uma linha *primordialista*, que defenderia o quilombo como ícone de consciência e cultura negra, associando, por conseguinte, o artigo 68 a ideias de reparação de dívida histórica. De outro, haveria a linha que o antropólogo chama de "ressemantizadora étnico-camponesa".

Esta última estaria ligada aos anseios de reforma agrária e se propulsionaria pelas comunidades negras rurais. Nesse sentido, se o movimento maranhense já tinha destaque por sua atuação antes da Constituição de 1988, após a inserção do artigo 68 sua contribuição estava para se intensificar, por meio de um projeto envolvendo trabalhos de campo, mudança de paradigmas conceituais, mobilização política e ações judiciais. Como narrou Arruti:

> O Maranhão e, depois, o Pará, ocupam um lugar excepcional nessa *outra genealogia* [do artigo 68], não só em função dos números levantados, mas também por serem os estados nos quais a organização dos agrupamentos autodenominados "comunidades negras rurais" começou mais cedo e teve maiores repercussões em termos organizativos. No Pará, a primeira articulação dessas comunidades ocorreu em 1985, com os Encontros de Raízes Negras; porém, uma reapropriação dessa forma de articulação em função do "artigo 68" só aconteceu em 1997. No Maranhão, a organização de informações e dos próprios grupos rurais teve início em 1986, quando os militantes do Centro de Cultura Negra (CCN) começaram a visitar agrupamentos

> negros do interior do estado para articular o I Encontro das Comunidades Negras Rurais do Maranhão, visando às discussões relativas à redação da nova Carta Constitucional Federal. O Projeto Vida de Negro – surgido desse encontro, em 1987, com o objetivo de mapear as comunidades negras rurais do estado e levantar as suas formas de uso e posse da terra, manifestações culturais, religiosidade e memória oral – serviria como uma *cabeça de ponte* para a organização de novos encontros estaduais e microrregionais que se realizaram ao longo de todos os anos seguintes e que fomentaram o surgimento de várias entidades do movimento negro nos municípios do interior. (ARRUTI, 2006, p. 89-90, grifo no original).[28]

2.5 AS *TERRAS DE PRETO* E A RESSEMANTIZAÇÃO DO QUILOMBO

Como disse Arruti, o encontro realizado pelo CCN em 1986 também teve, então, outro legado importantíssimo: dali nascia o pioneiro Projeto Vida de Negro (PVN), uma parceria entre CCN e SMDDH, financiada pela Fundação Ford, com o objetivo de mapear as comunidades negras rurais do estado do Maranhão. É no afã de intervenção da equipe do PVN que a população de Frechal encontraria, pouco depois, o respaldo – conceitual, jurídico, político – para sua vitoriosa luta pela terra.

A partir de 1988, o PVN começou a levar a cabo sistematicamente seus levantamentos através das terras maranhenses – parte do trabalho que conduziria ao longo de seus 15 anos de existência. Somente entre 1988 e 2005, foram identificadas 476 comunidades negras rurais quilombolas, distribuídas em 143 áreas, em 62 municípios maranhenses. Os trabalhos de campo implicados na primeira etapa do projeto, para identificação das comunidades, ocorreram entre 1988 e 1989, e se beneficiaram das pesquisas até então empreendidas por Mundinha Araújo, desde 1983, bem como por outros pesquisadores. A partir de 1990, o PVN combinou as ações de registros históricos e levantamentos com

[28] Em seguida, o Movimento Negro do Maranhão também teve uma importante vitória ao incluir na Constituição Estadual do Maranhão (1989) o Art. 229, que garante a titulação das terras às Comunidades Remanescentes de Quilombos do Maranhão. Além do Maranhão, os Estados do Pará e São Paulo também têm legislações estaduais que determinam sobre a questão da regularização dos territórios quilombolas.

atividades de intervenção em apoio aos direitos territoriais dos grupos, nesta que se constituiu uma profícua articulação de pesquisa acadêmica, mobilização política e ações judiciais.

COMUNIDADES NEGRAS

A HERANÇA COLETIVA DA TERRA

Em todo o Maranhão existem aproximadamente 350 comunidades negras rurais remanescentes de antigos quilombos que se formaram, antes mesmo da Abolição da Escravatura, em várias regiões do Estado, especialmente na Baixada Maranhense. Nestas comunidades são diversos os costumes e formas de vida, mas uma característica identifica todas elas: o usufruto comum da terra e a convivência harmoniosa com o meio ambiente.

A origem destas comunidades está ligada às chamadas "Terras de Preto" que, segundo o antropólogo Alfredo Wagner, correspondem àqueles domínios cedidos, entregues ou adquiridos pelas famílias de ex-escravos, com ou sem formalização jurídica, a partir da desagregação das grandes propriedades monoculturas. Os descendentes de tais famílias permanecem nessas terras há várias gerações, repartindo coletivamente o uso da terra. Estima-se que, em todo o Estado, as "Terras de Preto" abrangem uma área superior a 1 milhão de hectares, muitas delas localizadas em zonas críticas de conflito e tensão social. Somente a partir da Constituição de 1988, os remanescentes das comunidades de quilombos tiveram assegurado o direito à propriedade definitiva das terras que ocupam. Mas o trabalho de regularização fundiária está apenas começando, através de um convênio firmado entre o Governo do Estado e a Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos. O convênio prevê a recuperação do patrimônio fundiário e cultural de 11 comunidades na bacia do Itapecuru e adjacências, e a implantação de projetos de desenvolvimento sustentado para garantir que elas possam continuar usufruindo coletivamente da terra e mantendo seus costumes, tradições e um relacionamento equilibrado com o meio ambiente.

VIDA E LUTA DE NEGRO

Desde 1988, a Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos e o Centro de Cultura Negra do Maranhão desenvolvem o projeto Vida de Negro, que está fazendo um levantamento nas comunidades negras existentes no Estado. Além de pesquisas sobre as formas de uso da terra, costumes e tradições culturais, o projeto também visa a legalização das posses centenárias em comunidades que enfrentam problemas fundiários.

O quilombo de Frechal, no município de Mirinzal, a 300 quilômetros de São Luís, recebeu atenção especial do projeto. Com uma área de 10.500 hectares, onde vivem 183 descendentes de escravos, Frechal foi transformado em Reserva Extrativista, em 1992, tendo sido a primeira comunidade negra do País a ser reconhecida como remanescente de quilombo, após uma luta de mais de 20 anos contra latifundiários pela posse secular de suas terras.

O Maranhão é o terceiro estado brasileiro em incidência de população negra, e o único no País onde a maior parte da população ainda vive na zona rural. Oriundos da costa da África, os negros participaram ativamente no processo histórico do Estado, que contou com a presença maciça da mão de obra escrava nas fazendas de açúcar, algodão e arroz.

A resistência contra a escravidão motivou o surgimento de diversos movimentos revoltosos, como o do quilombo de Lagoa Amarela, no município de Chapadinha, que participou da Guerra da Balaiada. Muitos quilombos foram destruídos, outros restaram e se ampliaram, principalmente na Baixada.

Encarte do jornal O Imparcial (Junho/1997)

Figura 2.3 Jornal comenta situação de comunidades negras rurais no Maranhão – formulação do artigo 68 tem grande contribuição da experiência maranhense. Fonte: CCN; SMDDH, 2002.

Um dos aspectos que notabilizou o PVN foram as inovações conceituais que o trabalho trouxe. Chama a atenção, logo de início, que o termo *comunidades negras rurais* tenha sido substituído por *terras de preto*, uma vez que, nas palavras dos próprios integrantes do projeto:

> No decorrer do trabalho de campo tornou-se evidente que a denominação usual utilizada pelos que moram e habitam nestes referidos povoados e reconhecida pelos circundantes, trata-se de **terras de preto.** Incorporamos esta autodenominação, como uma classificação nativa, e os vários sentidos que lhe atribuem os sujeitos sociais em questão. (CCN; SMDDH, 2002, p. 19, grifos no original).

Na mesma linha, Alfredo Wagner Berno de Almeida – durante muitos anos um dos consultores do PVN – conta que o trabalho da equipe do projeto foi calcado em rupturas conceituais e metodológicas fundamentais, como a incorporação de termos auto atribuídos, seja à população ou ao seu território; a quebra do mito do isolamento, "[...] considerando que, em torno de um conflito singular e localizado, colocavam-se em jogo forças políticas de caráter nacional, que influíam nas próprias estratégias do Estado"; e, finalmente, a compreensão de que as populações contatadas já tinham proposições concretas a seu próprio respeito. Com esse arcabouço, afirma o pesquisador, o PVN pôde dar uma contribuição inestimável:

> A adoção de laços específicos de solidariedade política, através de diferentes formas de mobilização e de luta face ao Estado, caracterizou, portanto, uma tríplice passagem transformadora envolvendo as comunidades remanescentes de quilombos, qual seja: **de uma existência atomizada para uma existência coletiva, de uma unidade afetiva para uma unidade política e de uma luta pela terra para a afirmação de um território etnicamente configurado**. Esta tríplice passagem consiste num dos processos mais importantes da história recente do movimento social que emerge das comunidades quilombolas. (ALMEIDA, A. W. B. de, 2005, p. 18-9, grifos nossos).

Embora existisse uma preocupação em intervir de forma pragmática nos debates e na garantia institucional dos direitos territoriais desses grupos, a equipe também se defendia de acusações de homogeneização das situações:

> O relatório [do PVN] possui, neste sentido, uma dimensão aplicada que não se reduz à limitação dos manuais e receituários aplicados a toda e qualquer situação social. Ao contrário, chama a atenção para a complexidade do significado das chamadas **terras de preto** e para as especificidades que as distinguem, expressas nas diferentes designações dos agentes sociais a elas referidos, tais como "herdeiros", "amocambados" e "quilombolas"; desautorizando qualquer homogeneização açodada. A diversidade de classificações encontradas corresponde à heterogeneidade das autodenominações que aparecem registradas em quadros próprios. (CCN; SMDDH, 2002, p. 10, grifos no original).

Se, por um lado, a equipe do PVN critica as homogeneizações, por outro, faz questão de deixar claro seu entendimento do que constituiria o principal ponto de contato nessas situações. Trata-se do paralelo entre o quilombo histórico como antiescravista e o quilombo contemporâneo (ou terras de preto) como anticapitalista:

> Assim, se outrora os quilombos se constituíram em instrumentos de desgaste do regime escravista, os povoados rurais são também hoje um contraponto à expansão capitalista. A fidelidade às normas de uso comum dos recursos naturais impede, por parte dos habitantes desses povoados, a repartição das terras, inviabilizando novas terras como mercadoria sujeitas a atos de compra e venda. Em outras palavras: são extensões de terras que não ingressam no mercado e permanecem imobilizadas pelos laços de coesão social que historicamente aproximam as famílias de moradores (CCN; SMDDH, 2002, p. 101).

Esse é um entendimento que emerge também da escolha do conflito como ponto de vista privilegiado para se compreender uma situação social. Ao longo de seus trabalhos de campo, o que a equipe testemunhou foram:

> [...] centenas de milhares de hectares efetivamente cultivados, não obstante ainda serem áreas totalmente menosprezadas pela ação dos órgãos fundiários oficiais e cuja extensão total permanece

> desconhecida. Não há políticas públicas com enfoque étnico que tratem destes componentes da estrutura agrária. O resultado deste menosprezo é o aumento da tensão, da insegurança e da instabilidade em tais domínios que marcam o cotidiano dessas populações camponesas, vítimas de atos de grilagem e de tentativas de usurpação de seus direitos inalienáveis. (CCN; SMDDH, 2002, p. 20).

Essa análise vai ao encontro do que Almeida interpretou para a nossa realidade atual:

> A expressão econômica desses mais de 30 milhões de hectares não pode ser menosprezada, sobretudo se observarmos sua incidência nas regiões de colonização mais antiga, onde as terras são mais valorizadas do que naquelas de ocupação recente. **Em algumas unidades da federação, como Maranhão e Bahia, a titulação das terras das comunidades quilombolas pode se constituir num destacado instrumento de desconcentração da propriedade fundiária, contrapondo-se frontalmente à dominação oligárquica.** Não é por outra razão que os antagonismos sociais têm se acirrado nessas regiões, com comunidades quilombolas praticamente cercadas e com suas vias de acesso interditadas por interesses latifundiários. (ALMEIDA, A. W. B. de, 2005, p. 6, grifos nossos).

Nesse sentido, elas se aproximam ao representado pela ocupação dos seringueiros acreanos e por muitos outros grupos camponeses que se organizam em torno do uso comum da terra em consórcio com a apropriação familiar de porções do território.

Além disso, o relato de Mundinha Araújo ilustra a diversidade de situações encontradas no mapeamento:

> Em alguns lugares eles têm mais memória da escravidão do que em outros. [...] Em alguns lugares, mesmo que todos tivessem em comum a história do cativeiro, uns procuraram apagar de sua memória. Deve ter sido algo muito traumatizante, muito violento. Em algumas regiões mais do que em outras, em alguns estabelecimentos mais do que em outros, porque não se pode dizer que todos os senhores davam tratamento igual. [...] Tem caso de terra que foi adquirida, e vão enfrentar a questão da grilagem. Tem comunidade que, nos anos 1940, já estava enfrentando grileiros. Outros já são de 1960, 70. Quando a gente começou o movimento, em 1979, 80, já visitava comunidades que estavam sofrendo muito e muitas outras que já tinham passado por essa fase, já tinham sido expulsas das terras. Mas desde o início a

> gente pensou logo que tinha que trabalhar com as comunidades negras. (PEREIRA, 2010, p. 225).

Mas o que são exatamente as *terras de preto*?

Em primeiro lugar, embora a mudança de paradigmas estivesse sendo gestada desde o princípio desses mapeamentos, e algo disso tenha sido levado aos formuladores da Constituinte, os maiores avanços em termos de caracterização, mobilização e dimensionamento teriam ocorrido após 1988, durante os anos em que se discutiu a regulamentação do artigo 68. Retomando a ideia de que o texto teria sido aprovado no "apagar das luzes", sem incorporar as formulações que já se debatiam, em especial no movimento maranhense, Almeida mostra que:

> Em 1986, ocorreu o I Encontro das Comunidades Negras Rurais no Maranhão. Havia uma certa mobilização. O falar em "terras de preto" pelos corredores em Brasília por si só já prenunciava uma determinação de existência e uma forma organizativa. Uma já dialogava com a outra. O que não havia e não houve naquele momento foi uma interpretação do movimento negro das "terras de preto" enquanto quilombos. Isso foi posterior. A "ressemantização" ocorreu ainda em 1988, mas posterior à Constituição. Estava ocorrendo em dois planos quase simultâneos. E o caso do Quilombo do Frechal, nesse sentido, foi bastante importante para nós, do mesmo modo que o Projeto Vida de Negro no Maranhão. Esse projeto começou no início de 1988, antes da Constituição. Quando nós fizemos o primeiro levantamento das áreas, foram apontadas quatrocentas áreas, e nós constatamos: temos uma grande quantidade de "terras de preto" no Maranhão e, em algumas áreas, isso aparecia na própria designação do topônimo "preto". (ALMEIDA, A. W. B. de, 2010, p. 30).

Esse seria o principal paradigma da ressemantização do termo quilombo, ou seja, da apropriação do termo por parte do movimento negro a partir de uma ótica distinta da definição culturalista, do quilombo palmarino, de buscar os quilombos como pequenas amostras do "mundo africano entre nós".

São Luís, 18 de abril de 1996 - quinta-feira

"Terras de Preto" esperam titulação

No estado são 300 comunidades

O Maranhão é um dos estados onde houve a maior concentração de ex-escravos. A grande incidência se deve principalmente nos municípios de Turiaçu e Cândido Mendes.

Pelo mapeamento do PVN, existem no Maranhão mais de 300 comunidades negras rurais. Dessas apenas duas estão em processo avançado de regularização das terras: o quilombo de Frechal, em Mirinzal, e o de Jamari, no município de Turiaçu.

Segundo Ivan Costa, o maior impedimento para que as "terras de preto" sejam regularizadas e entregues aos seus verdadeiros donos, os remanescentes de quilombos, além da vontade política, é a falta de documentação das terras que parte dos descendentes de escravos. Muitas das terras foram adquiridas através de doação ou compradas pelo negro livre e outras surgidas pela formação dos quilombos.

"São áreas habitadas pelos remanescentes há mais de 200 anos", esclarece o pesquisador, que junto com mais quatro estudiosos, dentre eles o antropólogo Manoel Alfredo Vagner, integra a equipe do PVN.

Um dos objetivos do Projeto é tentar legalizar essas terras, que na maioria das vezes são griladas por latifundiários. Como exemplo ele cita o próprio quilombo de Jamari, que 7.500 dos seus 13 mil hectares de área griladas pelo ex-prefeito de Turiaçu Valdenor Ribeiro, em 87.

A Comissão Pastoral da Terra conseguiu a permanência dos lavradores na terra encaminhando o caso ao Ibama e ao Ilterma. A SMDDH interveio na questão e, agora, junto com o PVN, agilza a regularização das terras.

Ficou comprovada, a exemplo do quilombo de Boa Sorte, no Pará, que as terras da comunidade de Jamari também são devolutas, o que é um grande passo para a titulação da área, pois segundo Ivan, desse modo o governo não tem que indenizar ninguém, se dizem proprietários e fica mais rápida a titulação.

Jornal O Imparcial (Abril/1996)

Negros realizam encontro

Durante dois dias, hoje e amanhã, as comunidades negras remanescentes de Quilombos estarão reunidas no SESC Piranema (Quinta Santa Antonia), sede da II Reunião Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas.

O encontro vai reunir grupos de negros que moram em áreas rurais que se auto-identificam como Comunidades Negras Rurais - Terras de Preto, Quilombos, Mocambos, entre outras denominações. Eles são donos diretos e legítimos desse grupo étnico, que visa certa liberdade, participação política, tolerância e igualdade.

A abertura do encontro será às 18h30, com representantes do Quilombo de Frechal (MA) e Boa Sorte (PA). Haverá ainda o lançamento do Relatório do I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais, de 96, onde organizações informações aos participantes sobre a resposta do Presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, sobre o documento das Comunidades Negras Rurais, o relatório do grupo de trabalho interministerial de valorização da População Negra, sobre os Quilombos brasileiros.

Durante o dia, a programação [illegible] vai debater os trabalhos com especialistas das organizações de trabalho e pesquisas que atuam junto às comunidades, sobre a reforma agrária, a questão da terra e local de parceria, mapeamento e análise de dados nacional.

Jornal O Imparcial (Agosto/1996)

Figura 2.4 Mesmo após a aprovação do artigo 68, a regularização fundiária dos territórios quilombolas enfrenta um longo caminho. Fonte: CCN; SMDDH, 2002.

"Analiticamente", porque é preciso lembrar que estamos falando de uma diversidade grande de situações e categorias empíricas. As *terras de preto*, lembra o antropólogo, compreendem em suas origens diversas formas de trajetória histórica – por meio de doação, herança ou até mesmo compra. De modo geral, são vias de acesso à terra que ocorrem quando a *plantation* se desagrega, e a coerção dos patrões perde força. Em outras palavras:

> Para efeito de entendimento, evitando falsos debates, o que importa reter é que os escravos passavam a usufruir de um tempo cada vez mais livre, em que trabalhavam para si próprios, satisfazendo suas necessidades básicas e ampliando as possibilidades de comercializar a produção de alimentos. [...] O argumento é que esse tempo livre foi aumentando cada vez mais. Primeiro, era só o domingo, depois eram dois dias. Quando o algodão e a cana-de-açúcar estavam no preço mais elevado, aos escravos não era permitido cuidar da sua reprodução. De outra parte, com a queda abrupta do preço, as famílias escravas tinham que se incumbir da produção de alimentos para sua reprodução. Então, quando o preço do algodão e da cana-de-açúcar subia, a farinha, o peixe e os demais alimentos eram adquiridos fora dos limites da grande plantação. Quando o preço baixava, os proprietários permitiam que os escravos cuidassem de suas roças. Aumentava o tempo livre em que eles trabalhavam para si próprios. Trabalhavam um dia ou dois ou mais, consoante à extensão da crise, até haver casos de eles trabalharem um só dia para o patrão ou mesmo de recusarem as proibições de não mais colocarem cultivos alimentares. Isso representou a emergência de uma certa autonomia diante da autoridade do senhor de escravos, corroendo essa mesma autoridade e enfraquecendo as formas de imobilização da força de trabalho. (ALMEIDA, A. W. B. de, 2010, p. 23-4).

As características da definição clássica de Almeida são um denominador comum hoje constatado, e que se teria produzido por meio de outro: o conflito. Como o antropólogo afirma:

> Tais sistemas representam resultados de uma multiplicação de soluções engendradas historicamente por diferentes segmentos camponeses para assegurar o acesso à terra, notadamente em situações de conflito aberto. (ALMEIDA, A. W. B. de, 1989, p. 168).

Ou, dito de outro modo, além dos elementos organizativos encontrados entre segmentos camponeses de modo geral, o acesso à terra se dá “por um certo grau de coesão e solidariedade obtido face a antagonistas e em situações de extrema adversidade, que reforçam politicamente as redes de relações sociais” (ALMEIDA, A. W. B. de, 1989, p. 163). Como reinterpreta Miriam Chagas:

> A restituição do aspecto quilombola residiria na transição da condição de escravo para a de camponês livre, independentemente das estratégias utilizadas para alcançar esta condição: fuga, negociação com os senhores, herança, entre outras. Com essa definição, o elemento da fuga é mais um entre outros a ser considerado. Ainda é de se notar que, neste caso, a ligação com a história quilombola é restituída enquanto vínculo sociocultural e histórico com um tipo e qualidade de organização social, mais do que um estrito traçado datado de ligações lineares com o passado. (CHAGAS, 2001, p. 217).

Além da terra de uso comum, a questão da etnicidade, pela definição de Fredrik Barth (1969) de grupo étnico, com ênfase na relação entre grupos e na auto atribuição, passa a fazer parte da operacionalização do conceito de quilombo. Como frisa Almeida, essa construção se remete a situações concretas:

> A construção do campo conceitual de **quilombo**, compreendendo inúmeras noções operacionais correlatas, tem como ponto de partida situações sociais específicas e coetâneas, caracterizadas sobretudo por instrumentos político-organizativos, cuja finalidade precípua é a garantia das terras e a afirmação de uma identidade própria. Em outras palavras, parte de realidades factuais, localizadas, e do que hoje os agentes e os movimentos sociais, a elas referidos, representam como sendo **quilombo**. Para esses agentes sociais o reforço da conceituação adquire sentido ao viabilizar o reconhecimento de suas formas próprias de apropriação dos recursos naturais e de sua territorialidade. (ALMEIDA, A. W. B. de, 1996, p. 11-2, grifos no original).

Essa operacionalização, tributária dos avanços teóricos e políticos do movimento negro maranhense (que tem muita similaridade com o paraense) vai produzir, como diz Arruti:

> O excepcional avanço do movimento social negro rural quilombola desses estados [Maranhão e Pará] e a sua influência sobre o conjunto nacional, com a organização da Articulação de Remanescentes de Quilombos, também sediada no Maranhão, contribuiu para que a interpretação e os argumentos produzidos para dar conta das situações ali existentes alcançassem projeção e domínio semelhantes. (ARRUTI, 2006, p. 90).

Como anunciado no início deste capítulo, o caso de Frechal foi de extrema importância para esse processo de ressemantização. No item a seguir, veremos as linhas principais de como isso se deu, do ponto de vista dos apoiadores e do movimento nacional. Na Parte II, porém, a história reaparecerá, mais detidamente, mas do ponto de vista do povoado de Frechal e dos outros povoados da Resex.

2.6 FRECHAL: BATISMO DE FOGO

Dentre os conflitos acompanhados pelo CCN e a SMDDH, alguns ganharam notoriedade. Poucos, porém, tiveram o alcance de certo conflito envolvendo um fazendeiro e um povoado situado na Baixada Ocidental Maranhense, mais precisamente no município de Mirinzal. Como relata Arruti:

> Foi no contexto das disputas pela classificação de Frechal (MA) como remanescente de quilombo que a afirmação dessa dimensão do "direito camponês" levou a uma radical oposição às noções de fuga e isolamento – centrais a uma legislação que se referia ao fenômeno histórico dos quilombos em termos criminais e sustentada em "auto-evidências intrínsecas à ideologia escravocrata e aos preceitos jurídicos dela emanados" (ALMEIDA, 1996, p. 15). É no lugar do paradigma da "fuga e isolamento" que a ressemantização do termo lança mão do paradigma das "terras de uso comum". (ARRUTI, 2006, p. 89).

A luta de Frechal seria, de acordo com Almeida, um "batismo de fogo", por sua capacidade de "impor uma noção de quilombo que rompia com a definição do período colonial e envolvia a casa-grande e o próprio engenho" (ALMEIDA, A. W. B. de, 2005, p. 18). Como vimos anteriormente, essa noção retirava a centralidade que se atribuía à

espacialidade arqueológica na ideia do quilombo, transferindo-a para o grupo social. Muitos dos historiadores queriam, critica Almeida, aprisionar o quilombo "numa camisa de força geográfica" (ALMEIDA, A. W. B. de, 1996, p. 18). Como recapitulou ao jornalista Guilherme Dias em entrevista recente:

> O quilombo é onde o grupo está e pode manter e exercer sua autonomia de decisão produtiva e de vida diante daqueles que querem subordiná-lo. E, nas discussões em Frechal, diziam: "O quilombo do Frechal não é aqui", dizia o perito técnico da parte da empresa de construção, "nós temos um documento histórico que mostra que o quilombo do Frechal é lá e não aqui". "Se vocês querem o reconhecimento do Frechal, vocês vão ter que sair daqui e ir para lá onde os documentos do século XIX dizem que se localizava o quilombo!". Ao que dizíamos: "Lá é o quilombo do Frechal do século XVIII, mas as tropas de linha não foram lá, aprisionaram essas famílias negras e trouxeram para cá? Quando vocês trouxeram para cá, vocês "aquilombaram" a casa-grande". Porque o quilombo são os sujeitos sociais que se organizam e exercem sua autonomia, não é o lugar físico. Frechal sem as pessoas não é um quilombo! Definir pelo espaço físico frigorificaria aquele sentido de quilombo. A aceitação de que Frechal pudesse ser um quilombo foi também vital para esse processo de ressemantização. (ALMEIDA, A. W. B. de, 2010, p. 34).

Essa "aceitação" a que se refere Almeida deu-se, convém lembrar, não apenas pela eloquência dos apoiadores do movimento ou do potencial ilustrativo do caso, mas também e principalmente por conta da pressão política do movimento quilombola do estado, do qual a população de Frechal era uma das mais combativas pontas de lança. Em outras palavras,

> A força do argumento, porém, somada à força do próprio movimento social quilombola maranhense, largamente centrado em Frechal, fizeram com que esse primeiro exemplo (no início apenas um modelo empírico) se tornasse o exemplo privilegiado (um modelo descritivo), do qual passaram a ser retirados os critérios gerais de reconhecimento inicialmente propostos e progressivamente cristalizados, a partir do qual passam a ser lidas todas as novas situações. O exemplo tende, assim, a tornar-se norma. Como esclarece Silva (1997, p. 55), o "caso Frechal" passou a servir de parâmetro para outras áreas em seu pleito judicial ou extrajudicial e – é necessário acrescentar – para aqueles

> que mediam tais pleitos ou que devem produzir as peças técnicas (laudos antropológicos) necessárias ao reconhecimento do direito daquelas comunidades. (ARRUTI, 2006, 89-90).

Assim, com apoio do PVN e, destacadamente, por meio do advogado da SMDDH, Dimas Salustiano da Silva, a população de Frechal viu sua luta pela terra ser transposta para o campo jurídico. Sucederam-se inúmeros laudos sobre a região, a história, o uso da terra, os meandros do conflito contra o latifundiário e suas respectivas práticas etc. Um extenso leque de ações que buscava justificar o direito de Frechal de ser amparada pelo artigo 68. Objetivo, contudo, que só parcialmente seria atingido.

Figura 2.5 Reunião de moradores de Frechal com membros do CCN e da SMDDH no final da década de 1980. Foto: Wilson Marques. In: CCN; SMDDH (org.), 1996.

Em novembro de 1991, a Associação dos Moradores das Comunidades de Rumo-Frechal protocolava uma carta com o dito requerimento, assinado por Dimas Salustiano da Silva e com destino ao Procurador Geral da República, em que se anexavam todos

esses estudos e documentos. Buscava-se o reconhecimento de Frechal como comunidade remanescente de quilombo e, com base na territorialidade étnica, a segurança de um título definitivo em nome de seus moradores, como disposto na lei.

O reconhecimento veio – a titulação, não. Melhor dizendo: o reconhecimento veio na forma de um parecer técnico, emitido em 30 de março de 1992 pela então recém-habilitada Fundação Cultural Palmares[29], órgão federal criado com o intuito de assegurar o cumprimento dos artigos constitucionais referentes ao respeito à diferença, nos moldes que o 1° artigo da lei que a institui afirma como finalidade do órgão: "promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira". Em seu atestado, a FCP recomenda ao presidente do Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural (IBPC) que se dê a Frechal o status de comunidade remanescente de quilombo, ou "bem tombado":

> 1 – Como comunidade negra isolada é detentora de aspectos culturais peculiares, com reminiscências do século XIX, de inegáveis valores para o estudo e compreensão da cultura afro-brasileira;
>
> 2 – O grupo social se mantém com o uso coletivo da terra, onde desenvolve uma economia rudimentar, sendo parte de cultivo racional e outra extrativista;
>
> 3 – A ancianidade da ocupação negra do Frexal, demonstrou até agora uma convivência harmoniosa entre o homem e a natureza, uma vez que existem matas ciliares e manguezais preservados;
>
> 4 – Os negros do Frexal estão nas terras desde o início do século XIX, portanto já adquiriram o direito legal do usucapião.

Embora represente um passo inequívoco no sentido do reconhecimento dos direitos territoriais de Frechal, o parecer da fundação, cabe notar, o faz por meio de uma argumentação questionável, que reforça as ideias do quilombo como isolamento, além

[29] Instituída pela lei federal n° 7.668, de 22 de agosto de 1988, seu Estatuto só foi oficializado no decreto federal n° 418, de 10 de janeiro de 1992.

de ser conceitualmente imprecisa ("uso coletivo da terra" e não uso comum, como veremos ser o caso).

De todo modo, apesar de poder reivindicar para si o importante título de primeira comunidade remanescente de quilombo oficialmente reconhecida, os *pretos de Frechal*, como em muitos documentos se autodeclaram, não tiveram direitos territoriais reconhecidos exclusivamente nos termos das disposições do artigo 68. Afigurou-se, assim, uma alternativa para solucionar o conflito fundiário em Frechal, alterando a base fundamental de seu pleito – de espaço etnicamente configurado, passava-se para a perspectiva da conservação ambiental. "Convivência harmônica com os recursos naturais que os envolvem" – esse passou a ser o cerne da proposta de criação da Resex Quilombo do Frechal, que veio à luz no início de 1992. De quilombolas, aos olhos do Estado, a população de Frechal passa a integrar o campo das *populações tradicionais*, na esteira do que discutíamos no **Capítulo 1**, e que aprofundaremos no **Capítulo 3**.

3. POPULAÇÕES TRADICIONAIS: DA SUBSTÂNCIA AO PACTO

> A tradição não é o passado que sobrevive no presente, mas o passado que, no presente, constrói as possibilidades de futuro.
>
> KLAAS WOORTMANN[30]

Ao final do último capítulo, tomamos conhecimento de que a população de Frechal foi apenas parcialmente contemplada em seu pleito por garantias territoriais respaldados no artigo 68 do ADCT, que reconhece os direitos de remanescentes de quilombos. Veremos com mais detalhes como isso se deu, do ponto de vista do povoado, na **Parte II** desta dissertação, mas, por ora, importa notar que, a despeito de seu pioneiro reconhecimento, circunstâncias diversas fizeram com que seus direitos territoriais passassem por outro meio de destinação fundiária. Se, em um primeiro momento, Frechal correspondeu ao objeto político-administrativo *remanescentes de quilombos*, o fato de a solução para o conflito fundiário que vivenciava se concretizar por meio de uma Resex leva à entrada em cena de outro objeto político-administrativo, afeito a essa modalidade de unidade de conservação: o das *populações tradicionais*[31]. Nesse sentido, de forma complementar ao percurso empreendido no **Capítulo 1**, cabe delimitar o campo conceitual dessa noção, cujos embates tornam-se fundamentais para entender a visão que o órgão ambiental tem do que seja a tutela desses territórios, de forma geral, e como isso ocorrerá na Resex Quilombo do Frechal, em particular.

---

[30] WOORTMANN, Klaas. Com parente não se neguceia. In: *Anuário Antropológico 87*. Brasília, Editora UnB, 1990, p. 17.

[31] Este capítulo é tributário destacadamente de reflexões amadurecidas em conjunto com os pesquisadores Mauricio Torres e Maria Luiza Gutierrez de Camargo. Além da Resex Quilombo do Frechal, as contribuições deste capítulo se inspiram na observação de conflitos em unidades de conservação envolvendo o órgão gestor e os grupos que ali se encontravam. Trata-se de Resex, Flonas, Parnas, APAs e Estações Ecológicas situadas nos estados do Maranhão, Pará e Amazonas. Algumas dessas formulações podem ser encontradas em GUERRERO; N. R.; TORRES, M.; CAMARGO, M. L. G., 2011.

Como delineado nos capítulos anteriores, desde a década de 1980 e, principalmente, nas de 1990 e 2000, ganha espaço o reconhecimento jurídico-formal de grupos com formas várias de relação com o território que não a especificamente capitalista (SHIRAISHI NETO, 2007). São indígenas, quilombolas, seringueiros, ribeirinhos, varjeiros e muitos outros – definições que se veem compreendidas pela noção de *povos e comunidades tradicionais* ou, em contextos mais afeitos às unidades de conservação, *populações tradicionais*.

O termo populações tradicionais, nesse caso, teria passado por uma trajetória similar ao que Arruti descreve para o artigo 68: "não apenas reconheceu o direito que as 'comunidades remanescentes de quilombos' têm às terras comuns, como criou tal categoria política e sociológica *por meio da reunião de dois termos aparentemente evidentes*" (ARRUTI, 2006, p. 67, grifos nossos). Por trás dessa aparente evidência, porém, costumam-se esconder as mais capciosas armadilhas. Nesse caso, uma investigação das origens e uso do termo pode nos servir a desvelá-las.

Para as sociogêneses da noção de *populações tradicionais*, tomaremos as contribuições empreendidas por Alfredo Wagner Berno de Almeida (2008b), Hênyo Trindade Barreto Filho (2006), Lucila Pinsard Vianna (2008), Paul Little (2002) e Mauro W. B. de Almeida & Manuela Carneiro da Cunha (1999).

Nesse resgate, as origens da trajetória situam-se de forma análoga: as de uma discussão que se inicia internacionalmente na segunda metade do século XX, no âmbito da União Internacional para Conservação da Natureza (IUCN), sobre o papel de grupos humanos na conservação *in situ*, a partir de conflitos registrados em unidades de conservação de

proteção integral. Nesse período, os termos empregados para se referir a esses grupos eram os mais diversos – "*indigenous", indígena, nativos, comunidades locais*.

A discussão que chega ao Brasil, em termos análogos, vai se complexificando à medida que nela adentram novos sujeitos, movimentos sociais ligados aos povos indígenas, primeiramente, e depois seringueiros, quilombolas etc. Na década de 1980, ocorre um balanço das áreas protegidas no Brasil, com debates sobre ineficiência, conflitos etc. e a possibilidade de permanência nessas áreas de grupos que se convencionou chamar "tradicionais" – aí englobados indígenas e outros. Vianna aponta para como a importância da conservação ambiental no âmbito da visibilidade da luta por direitos indígenas fez-se realidade para os outros grupos em questão (embora eu registre minha discordância da autora quando diz que a etnicidade não se coloca para os grupos não indígenas):

> No que diz respeito diretamente às unidades de conservação, a adesão do Brasil ao discurso internacional sobre a possibilidade de algumas populações permanecerem e usarem os recursos da natureza no interior de unidades de conservação de uso indireto passou a designar populações não étnicas, mas, assim como as populações indígenas, tidas como portadoras de características positivas para a conservação – por exemplo, a "harmonia com a natureza", o etnoconhecimento, o manejo sustentável dos recursos naturais e a condição de produtoras da biodiversidade. Essas são as chamadas populações tradicionais [...]. (VIANNA, 2008, p 214).

A legislação acompanha os rumos dos debates e da pressão dos movimentos sociais. Nas décadas de 1970 e 1980, temos a elaboração e assinatura de documentos importantes para o reconhecimento dos direitos de grupos entendidos como tradicionais, com proteção a seus territórios e seus conhecimentos. Já em 1972, é o caso da Convenção Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, promulgada no Brasil em 1977. Em 1989, tem-se a assinatura da importante Convenção 169 da

Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais (ratificada pelo Brasil em 2004), pela qual os países signatários se comprometem com dois importantes princípios: o da auto definição e o da consulta prévia. O teor da convenção 169 se verá aplicado de forma articulada à Convenção dobre a Diversidade Biológica, assinada pouco depois, em 1992, no Rio de Janeiro.

Almeida, em sua entrevista a Guilherme Dias (2010), pondera que, no Brasil, a Constituição de 1988 tem um papel precursor para viabilizar as demandas territoriais dos grupos em luta:

> Eu acho que a Constituição de 1988 foi muito importante porque ela prenunciou a percepção de direitos territoriais desses grupos e tornou mais factíveis suas reivindicações. Por exemplo, a Conaq (Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais) não foi a primeira organização dos povos tradicionais, a primeira foi indígena, através da UNI (União das Nações Indígenas) em 1979. A segunda organização foi a dos seringueiros. Os seringueiros percebem que não podiam ser reduzidos a uma mera ocupação econômica. Passam a se ver como uma categoria política de peso, cuja organização é de 1985. Então, apesar de os índios terem saído na frente ao trilharem suas reivindicações coletivas diante do Estado, o caráter plural da Constituição de 1988 facilitou a emergência dos outros povos e comunidades e criou condições de reconhecimento pelo Estado dessas novas identidades coletivas. Então, em 1989-1990, as quebradeiras de coco babaçu já se organizam também, já que antes elas não tinham nenhuma possibilidade jurídica de “emergir”. Do mesmo modo, no caso dos quilombolas, o fato de transformar “terras de preto” em quilombo tornou-se factível a partir da Constituição de 1988. Assim como o seringueiro, o castanheiro etc. A reivindicação desses grupos surgia como um corolário da aplicação legal. Então, a Constituição de 1988 foi muito vantajosa nesse sentido, favorecendo a diversidade social e o pluralismo jurídico. (ALMEIDA, A. W. B. de, 2010, p. 35-6).

Assim, antes considerados intoleráveis pelas vertentes ambientalistas mais radicais, os grupos que costumeiramente ocupavam os territórios caracterizados por alta biodiversidade passam a ter, portanto, valoração positiva com a constatação de que um

manejo extremamente restritivo não atende aos princípios da conservação, e é inadequado à maior parte das áreas protegidas do mundo (BARRETO FILHO, 2006, p. 113). Com isso, essa valoração positiva do que se convenciona chamar *populações tradicionais* vem, porém, calcada na atribuição de um modo de vida intrinsecamente harmônico com a natureza, geralmente visto como cristalizado e sem mudanças há gerações.

Os autores supracitados, ainda que de natureza relativamente distinta, apresentam críticas à associação condicionante entre populações tradicionais e vocação inata para a conservação ambiental – crítica que consideramos extremamente necessária. Reconhece-se, porém, o papel importante que a apropriação do discurso ambiental representou, num específico momento, como estratégia política dos movimentos sociais na formação de alianças em sua luta pelo direito às terras que ocupavam. E isso não só para os seringueiros, como vimos no **Capítulo 1**, mas aos próprios indígenas, quilombolas e outros segmentos camponeses. Falando dos seringueiros, como já vimos, Mauro W. B. de Almeida entende que eles:

> [...] apropriaram-se de parte do discurso ambientalista/desenvolvimentista, não para parodiá-lo, mas para, de fato, incorporá-lo em suas próprias concepções e práticas locais, atribuindo a esse discurso novos significados. Ao fazê-lo, redefiniram sua maneira anterior de agir, mas o fizeram conforme critérios estabelecidos em tradições e costumes próprios; ao mesmo tempo redefiniram sua relação para com a sociedade, construindo para si um nicho onde pudessem ser reconhecidos, como “povos da floresta”, com direitos agrários e sociais reconhecidos como legítimos. (ALMEIDA, M. W. B. de, 2004, p. 34).

As conquistas foram muitas e irrefutáveis. Muitos grupos, pressionados em seus próprios contextos de ocupação, batalharam dessa forma por sua saída da invisibilidade social, para alcançar um campo de direito. Em meio a essa dinâmica, começa a vicejar,

em alguns setores dos movimentos e seus apoiadores, o incômodo de que a vinculação do campo de direitos passa cada vez mais de uma associação positiva para uma condicionante excludente. Assim, o atendimento de expectativas estereotipadas e cristalizadas, ligadas a uma espécie de mito do "bom selvagem ecológico", passa a ser o critério pelo qual se abrem ou fecham as portas de reconhecimento.

O antropólogo Antonio Carlos Diegues exerceu respeitável papel em suas formulações elaboradas em meio a sua participação no debate sobre conservação *in situ* no Brasil. Seus esforços parecem ter se orientado no sentido de fazer uma definição ao mesmo tempo precisa e ampla – vemos isso quando fala que, "num certo sentido, todas as culturas são tradicionais", ao mesmo tempo em que especifica características para a definição das comunidades tradicionais como:

> [...] relacionadas com um tipo de organização econômica e social com reduzida acumulação de capital, não usando força de trabalho assalariado. Nela produtores independentes estão envolvidos em atividades econômicas de pequena escala, como agricultura e pesca, coleta e artesanato. Economicamente, portanto, essas comunidades se baseiam no uso de recursos naturais renováveis. Uma característica importante desse modo de produção mercantil (*petty mode of production)* é o conhecimento que os produtores têm dos recursos naturais, seus ciclos biológicos, hábitos alimentares, etc. Esse "know-how" tradicional, passado de geração em geração, é um instrumento importante para a conservação. Como essas populações em geral não têm outra fonte de renda, o uso sustentado de recursos naturais é de fundamental importância. Seus padrões de consumo, baixa densidade populacional e limitado desenvolvimento tecnológico fazem com que sua interferência no meio ambiente seja pequena. Outras características importantes de muitas sociedades tradicionais são: a combinação de várias atividades econômicas (dentro de um complexo calendário), a reutilização dos dejetos e o relativamente baixo nível de poluição. A conservação dos recursos naturais é parte integrante de sua cultura, uma ideia expressa no Brasil pela palavra "respeito", que se aplica não somente à natureza como também aos outros membros da sociedade. (DIEGUES, 1992, apud DIEGUES, 2008, p. 89).

Embora sua descrição ainda se aproxime de uma lista de atributos externamente selecionados, ela guarda muitos pontos de contato com grupos camponeses de forma geral. Diegues também ressalta a importância de se compreender essas culturas dentro de um quadro de mudança (DIEGUES, 2008, p. 95) – nesse sentido, o inegociável seria a pequena produção mercantil. Ou seja, reforça-se, embora o autor não o diga, essa aproximação entre culturas tradicionais como populações camponesas.

Diegues retoma, porém, a centralidade da questão da conservação ambiental, bem como a lista de atributos, quando elenca diversos elementos que, em sua avaliação, caracterizariam as populações tradicionais (DIEGUES, 2008).

Desse modo, ainda que a discussão tenha tido a participação de intelectuais como Diegues, que integravam ativamente os debates em busca da defesa dos interesses dos grupos em questão, estaria ainda lá o fantasma da substancialização de culturas, como critica Barreto Filho, por exemplo, quando afirma que os defensores da linha dos "aliados natos da natureza", como Diegues, tendem à:

> [...] tradição do pensamento social brasileiro que mistura noções biológicas e culturais na definição dos "tipos culturais regionais" e das "regiões histórico-culturais". [...] O estabelecimento de uma tipologia de "personagens histórico-culturais" **leva à definição de grupos sociais segundo uma combinação de traços substantivos, restituindo, subrepticiamente, a noção de raça e, com esta, a ideia de um código natural** no qual cada espécie ou tipo – diferenciado tanto no tempo quanto no espaço – ocupa uma posição biológico-cultural determinada numa escala evolutiva. (BARRETO FILHO, 2006, p. 131, grifos nossos).

Críticas como a de Barreto Filho, impulsionadas pela ação dos próprios movimentos sociais, ganharam espaço nos últimos 20 anos e apontaram para um deslocamento, como descreve Almeida, em que a noção de populações tradicionais é "afastada mais e

mais do quadro natural e do domínio dos ‘sujeitos biologizados’ e acionada para designar agentes sociais, que assim se autodefinem, isto é, que manifestam consciência de sua própria condição” (ALMEIDA, A. W. B. de, 2008b, p. 38).

Com isso, o antropólogo enfatiza a auto definição – embora esta não apareça de forma imediata como “populações tradicionais”, mas mediada pelas definições de castanheiros, varjeiros, faxinalenses, geraizeiros etc.

Nesse sentido, vale notar como esses elementos são incorporados no campo jurídico na década de 2000, especialmente após a ratificação da já mencionada Convenção 169 da OIT, em 2004. Ainda nesse ano, assina-se o decreto que cria a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais. A organização política dos grupos contribui para disputar os termos dessa incorporação ao campo jurídico. Em 2005, por exemplo, é quando se realiza o I Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais, em Luziânia (GO). Também como produto dessa articulação em curso, em 2007, é a vez de vir à luz o Decreto n.º 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNDSPCT).

Algum tempo antes de esse deslocamento ganhar força, dois autores já apontavam para outras concepções para a noção de *populações tradicionais*. Mauro W. B. de Almeida e Manuela Carneiro da Cunha, em texto de 1999, defendiam que os princípios da conservação ambiental eram centrais para a caracterização de populações tradicionais, mas como posição circunstancial, e não essência. Ou seja, não se trata aqui, na opinião desses autores, de resgatar a inspiração evolucionista para identificar “povos primitivos”, encarnações de um modo de vida que teria parado no tempo, e dotado

“naturalmente”, a olhos externos, de uma harmonia com os princípios da conservação ambiental. Isso seria uma volta às formas essencialistas e substancializadoras (e não relacionais) da cultura. Trata-se, isso sim, de compreender na noção de *populações tradicionais* um lugar, originado pelo pleito político de sujeitos dispostos a se colocar, contemporaneamente, na situação de estabelecerem o que os autores chamam de “pacto neotradicionalista”:

> O que se *supõe* das populações tradicionais é um passado não predatório de uso de recursos naturais; o que se *espera* delas é que levem um modo de vida coerente com a conservação da diversidade biológica. Mas pode o passado garantir o futuro? O passado assegura que a coisa é possível, o futuro é garantido pelo pacto. Esse pacto é materializado em leis e dispositivos a ela associados, como concessões de uso e planos de uso.
>
> Nesse sentido, são populações tradicionais aquelas que aceitam as implicações da definição legal que exige o “uso sustentável de recursos naturais” – seja conforme práticas transmitidas pela tradição, seja por meio de novas práticas. Uma outra maneira de entender este processo é perceber que “população tradicional” é uma categoria ocupada por sujeitos políticos, que se dispõem a ocupá-la, comprometendo-se com certas práticas associadas à noção de uso sustentável. Nesse sentido, mesmo os mais antigos e culturalmente mais conservacionistas dos grupos humanos podem tornar-se neo-tradicionais. Isso na medida em que se constituam enquanto populações tradicionais no sentido de se comprometerem a ser *o que se espera* delas, como parte de um pacto. (ALMEIDA & CUNHA, 1999).

Em suma, Almeida & Cunha (1999) atêm-se ao fato de que a caracterização antropológica desses sujeitos coletivos vai ao encontro do atendimento de suas demandas essencialmente políticas. Nesse sentido, perfeitamente possível, então, que determinado grupo venha a se tornar população tradicional, já que:

> [...] não são critérios substantivos que definem o que são as novas “populações tradicionais”. Além disso, um grupo social não se torna uma “população tradicional” (agora entre aspas, para indicar o que

> também estamos chamando de grupos neotradicionais) em virtude de laudos antropológicos (por mais que tais laudos possam criar nichos de mercado para antropólogos) destinados a conferir se atendem ou não a uma lista de características. Os grupos assim chamados não *são* tradicionais – *tornam-se* "populações tradicionais" ao embarcarem na categoria-ônibus que lhes dá acesso a direitos territoriais e a outros direitos. Isso em troca de um preço, que são as obrigações. Essas incluem práticas sustentáveis de desenvolvimento, e formas democráticas e equitativas de vida política e social. Mas podem incluir ainda a proteção da biodiversidade, tanto de espécies como de paisagens. (ALMEIDA & CUNHA, 1999).

Entendemos que, do ponto de vista dos conflitos envolvendo grupos sociais em unidades de conservação, Almeida & Cunha proporcionam uma chave de entendimento com uma riqueza interpretativa ambígua. É uma postura teórica que avança em relação ao evolucionismo sociológico latente nas discussões até então (até hoje, infelizmente), e que amplia os grupos que poderiam ter garantias territoriais respaldadas nesses termos. No entanto, ala ainda consigna ao Estado o papel preponderante de determinar e impor as condições do pacto, que se torna, por isso, desigual. É bem verdade que, como notam os autores, a própria existência do lugar político das populações tradicionais e as linhas gerais do pacto são resultados da atuação política desses grupos. Por assim dizer, a possibilidade do pacto seria mais um exemplo de movimento que vem "de baixo para cima", mas cuja conquista é implementada "de cima para baixo".

Além disso, acredito que seja profícua a ideia de associar entender as *populações tradicionais* como uma categoria prospectiva, e não retrospectiva. No entanto, não creio se tratar exatamente de uma "categoria-ônibus" – e aí transparece uma das críticas que dirijo à noção de Almeida & Cunha. Ela repõe a passividade que havia sido retirada do pacto. Explico: se, nas definições substantivas de populações tradicionais, cabia aos grupos "apenas" mostrar que suas características correspondiam de forma imediata à definição em vigor, na noção do pacto, reintroduz-se a agência, necessariamente

implicada no ato de pactuar e, eventualmente, na definição dos conteúdos do pacto. Quando os autores falam em “categoria-ônibus”, porém, essa agência desaparece, e entende-se que os grupos são meramente englobados por algo que lhes antecede, que lhes é externo e indiferente a suas especificidades.

E, na verdade, o movimento é dialético. Dá-se, portanto, como em uma via de mão dupla: uma categoria exógena, que remete à homogeneidade, é apropriada por uma diversidade de sujeitos concretos, que instrumentalizam tal categoria em seus processos variados de resistência. Barreto Filho assim descreve esse movimento “de cima para baixo” e de “baixo para cima” imbricado na ideia de *populações tradicionais*:

> Por um lado, representa o molde conceitual constituído para lidar com e fazer conhecer esses grupos sociais, em princípio, sociologicamente invisíveis; por outro, é objeto do trabalho histórico ativo de posição em situação realizado por esses mesmos grupos, que muitas vezes se apropriam da noção, situando-a e situando-se face a ela, definindo o que conta como “população tradicional”. (BARRETO FILHO, 2006, p. 110).

Paul Little também reconhece esse movimento, de mútua determinação, pelo qual particularmente os movimentos sociais envolvendo povos da floresta logram imprimir ao planejamento estatal uma forma até então não reconhecida de relação com o território, marcada por um consórcio entre uso comum da terra e apropriação familiar de algumas porções, tal como pioneiramente sistematizado por A. W. B. de Almeida (1989). O movimento é definido por Little como segue:

> Estas duas modalidades territoriais [Resex e PAEs] fornecem um reconhecimento formal por parte do Estado da territorialidade dos extrativistas, constituindo uma demonstração da transformação de uma realidade consuetudinária, mediante uma luta política, em realidade legal. Nessas áreas, o controle e uso coletivo dos recursos são reconhecidos legalmente e normatizados por planos de utilização elaborados pelas associações locais de trabalhadores agro-extrativistas

> e aprovados pelos respectivos órgãos federais responsáveis. No marco legal do Estado, essas terras pertencem formalmente à União. (LITTLE, 2002, p. 18).

Em sua sociogênese da noção de populações tradicionais, Little está menos interessado nas clivagens mais comuns utilizadas para cercar a definição – identidade, raça, etnia – e mais preocupado em chamar a atenção para a relação entre a noção de populações tradicionais e as *territorialidades* envolvidas, entendendo a conduta territorial como parte dos grupos humanos e a territorialidade como "o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu 'território' ou *homeland*" (LITTLE, 2002, p. 3).

Com isso, o antropólogo adverte para mais um aspecto relacional que cerca categorias que são jurídicas, mas que se sobrepõem a conceitos etnográficos ou políticos. Little cita os exemplos das emergências étnicas indígenas e do processo de reconhecimento de comunidades quilombolas, mas poderíamos pensá-lo para populações tradicionais – categoria que também é jurídica, enseja direitos:

> Nesses exemplos, o conceito jurídico de reconhecimento fundiário estabelecido pelo Estado tende a se confundir com os conceitos político e etnográfico, os três formando parte de um mesmo processo de constituição e resistência dessas comunidades. Se as categorias territoriais utilizadas pelo Estado tiveram e têm finalidades de controle social dessas populações, a luta em torno das categorias jurídicas territoriais tornou-se uma luta de mão dupla, **já que as categorias utilizadas para a dominação política também podem servir para a reafirmação social e territorial, processo em que passam a agir como fonte de novas identidades sócio-culturais.** É sempre difícil traçar a linha entre a força interna da territorialidade que é latente em cada grupo e as exigências externas que "obrigam" que essa conduta territorial seja implementada (Oliveira 1998). (LITTLE, 2002, p. 15, grifos nossos).

Se os autores caminham por alguns denominadores comuns, suas reflexões recaem sobre ênfases por vezes diversas. A. W. B. de Almeida, por exemplo, dirige seu interesse menos ao conceito de populações tradicionais e mais à complexidade de suas transformações, pela ótica dos movimentos sociais ligados à diversidade das *terras tradicionalmente ocupadas*, destacadamente de sua resistência articulada face ao avanço de projetos do capital sobre esses territórios, frequentemente viabilizado por programas estatais. Analogamente a Little, sua atenção, mais do que à definição do grupo, volta-se ao modo de ocupação do território e apropriação dos recursos, notadamente ao uso comum da terra.

Se Almeida refuta uma conceituação estrita, para Lucila Pinsard Vianna (2008), por outro lado, é importante definir mais precisamente quem seriam as populações tradicionais. Para isso, a autora sublinha a etnicidade e repele a ideia de que "tradição" remeta à imobilidade: longe de se reduzir a uma série de conteúdos estáticos e estanques, a tradição se construiria nas **formas** de mudança.

O exemplo da experiência etnográfica de Vianna aponta para a necessidade de análises relacionais, que levem em conta a mudança dos modos de vida ao longo do tempo. Em seus termos:

> Pensar na permanência das "populações tradicionais" em unidades de conservação esperando que elas exerçam baixo impacto sobre a natureza em função de seu uso dos recursos naturais e de sua forma de ocupação, que podem ser entendidos como "harmônicos" com a natureza, deve necessariamente levar em conta sua territorialidade e sua mobilidade espacial. Na região da Juatinga [SP], a mudança do padrão de territorialidade da população caiçara ocorre pela introdução de uma modernidade – a rede de cerco e provavelmente a chegada da pesca industrial da sardinha. Essa população, hoje considerada "tradicional", já teve menor impacto sobre os recursos naturais e a ocupação desse território. Atualmente, o uso e a ocupação do território

> são frutos das mudanças sofridas, entre elas a introdução de inovações como o cerco, o que relativiza o conceito de "população tradicional" dos conservacionistas. (VIANNA, 2008, p. 102).

Ou seja, a transformação não é prerrogativa de nossa sociedade urbana e citadina. Assim, em primeiro lugar, quando tratamos de outros grupos, a constatação dessa mudança não pode ser entendida como "descaracterização", "perda de cultura" ou algo que o valha. Além disso, como nos mostra Vianna, a variação de impacto ambiental, por si só, não pode ser utilizada como demonstração substantiva das principais características de dada população.

Contudo, a caixa preta conceitual de Vianna é visível em determinado momento de sua exposição. Nessa ocasião, a autora discute a definição de populações tradicionais vetada no Snuc, mas empregada largamente no âmbito da administração, que fala em:

> [...] grupos humanos culturalmente diferenciados, vivendo há, no mínimo, três gerações em um determinado ecossistema, historicamente reproduzindo seu modo de vida, em estreita dependência do meio natural para sua subsistência e utilizando os recursos naturais de forma sustentável.

A autora entende que essa é uma definição ainda insuficiente, e justifica:

> O conceito de ecossistema não se presta a delimitar espaços para concessão de benefícios, assim como o número de gerações não deve ser considerado para definir se a população é tradicional ou não, haja visto não trazer consigo, necessariamente, a noção de tempo de permanência em determinado local, caso contrário, o conceito de populações tradicionais se ampliaria de tal forma que alcançaria praticamente toda a população rural de baixa renda, impossibilitando a proteção especial que se pretende dar às *populações verdadeiramente tradicionais.* (VIANNA, 2008, p. 250-1, grifos nossos).

A expressão, com o advérbio verdadeiramente, traz um problema grave, pois supõe a existência das populações *falsamente* tradicionais, além de já sinalizar sub-repticiamente como se pareceriam: com populações rurais de baixa renda. Ou seja,

apesar de enfatizar anteriormente a análise relacional e o componente da mudança, Vianna recoloca a estereotipia e o exotismo.

Do ponto de vista de Little, a pertinência do termo *populações tradicionais*, enquanto instrumento analítico, calcar-se-ia em sua dimensão relacional, dinâmica e política:

> O fato de que o termo [povos tradicionais] tem sido incorporado recentemente em instrumentos legais do governo federal brasileiro, tais como a Constituição de 1988 e a Lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação, reflete essa ressemantização do termo e demonstra sua atual dimensão política. *Em resumo, o conceito de povos tradicionais procura encontrar semelhanças importantes dentro da diversidade fundiária do país*, ao mesmo tempo em que se insere no campo das lutas territoriais atuais presentes em todo Brasil. São, acredito, razões suficientes para utilizar o conceito dentro dos turbulentos âmbitos das Ciências Sociais. (LITTLE, 2002, p. 23, grifos nossos).

Para fins de nossa reflexão, acreditamos que Barreto Filho tem uma importante contribuição a proporcionar, quando defende o abandono da noção de populações ou povos tradicionais em preferência de uma categoria mais genérica, como “pessoas e/ou grupos residentes”, de modo a estender o campo de direitos a outros segmentos da sociedade. Creio que seja uma qualificação da discussão, afastando-a do viés da conservação ambiental e se calcando, com uma argumentação consistente, em critérios ligados ao território. Tratar-se-ia de um avanço, se considerarmos a pluralidade dos grupos não respaldados pelo grande capital que hoje reivindicam direitos territoriais. No entanto, parece-nos que a sua proposta poderia se beneficiar de uma articulação com a noção de classe social, dirimindo ambiguidades que surgem quando o autor fala na defesa de “todos os povos e grupos sociais”, como abaixo:

> Não desconsidero a questão dos direitos das minorias ou os problemas de desagregação cultural, nem as demais abordagens e/ou estratégias de conservação da biodiversidade e de proteção a direitos territoriais

> de grupos étnicos e/ou outros. Ocorre que importa defender *todos os povos e grupos sociais* que estão lutando para sobreviver e se reproduzir, em particular os mais desfavorecidos e explorados, incluindo aqueles mais facilmente identificáveis como da sociedade inclusiva e/ou da cultura dominante. [...]
>
> A definição que proponho aqui seria, também, um passo importante na ruptura com os mecanismos conceituais e administrativos de controle e subordinação dos processos de mudança cultural – via planos de manejo e gestão –, mecanismos estes vinculados à expectativa de estabilidade e equilíbrio cultural no tempo desses grupos. (BARRETO FILHO, 2006, p. 139, grifos nossos).

E, a partir desses princípios, veda-se qualquer possibilidade de se enquadrar como população tradicional qualquer ocupante que se aproxime mais da categoria de "explorador" do que da de "explorado".

A intenção até aqui foi a de reunir elementos para afastar a ideia de que a noção de *populações tradicionais* é consensual, precisa, unívoca, e que, portanto, seu uso demanda situar-se em meio a esse amplo debate, que, aliás, segue a partir de novos conflitos e da entrada em cena de novos sujeitos políticos.

Baseados em nossa experiência, o que observamos, muitas vezes, foi o contrário: a presunção errônea do órgão gestor de que o conceito de população tradicional deve ser substancializado, manualizado. Como se fosse possível definir o amplo leque de povos e comunidades tradicionais com uma só lista de atributos, e, por meio disso, torná-las alvo de controle, para que não se "modifiquem", não se afastem dessa lista. É ainda a noção biologizada que aparece em alguns discursos, ofícios e fóruns que discutem a participação na gestão.

A título de exemplo, tome-se o Plano de Manejo da Flona do Crepori (município de Jacareacanga, no Pará), unidade de conservação que tive a oportunidade de visitar em

2011, bem como conhecer as famílias que ali viviam, algumas delas contando entre seus ascendentes soldados da borracha. Em determinada parte do levantamento socioeconômico, lê-se que:

> Nenhuma das ocupações se caracteriza como comunidade, pois não possuem equipamentos sociais. *Também não se configuram como comunidade tradicional*, definido como pessoas que vivem 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. A exceção são os dois estabelecimentos ocupados pelo Sr. Onorato Manoara e Sr. João Gonçalo Mota, ambos residentes na Flona com *famílias indígenas.* (CONSÓRCIO SENOGRAFIA-STCP; SFB, 2010, p. 6.40).

Com uma frase, oficializou-se a negação de direitos de dezenas de famílias que ali se encontravam. Embora tenha havido a preocupação em "justificar" a exclusão, a justificativa é completamente pró-forma, já que não há, nem nesse parágrafo nem em outros, a menção às características que, na opinião dos autores, não coadunariam com a noção de populações tradicionais utilizada. E seria muito difícil que houvesse, já que as famílias excluídas compartilhavam inúmeros aspectos do modo de vida da "exceção" constituída pelas famílias citadas no plano, ou seja, as famílias autodefendias como indígenas (Munduruku).

Nesse tipo de situação, a articulação entre critérios de justiça social e os moldes do pacto neotradicionalista pode resultar em uma noção de populações tradicionais que, se não supera todas as contradições acima, ao menos as explicita e, em alguma medida, subverte. Se qualquer grupo camponês *pode se tornar* população tradicional aos olhos do Estado, então não haveria a possibilidade de negar-lhe essa condição de antemão e anonimamente, tal como feito no PM da Flona do Crepori.

Contudo, se esses eixos propiciam uma noção de população tradicional "operacionalizável", é preciso avançar para outra crítica, já sinalizada aqui: a de que o pacto oculta uma imposição, já que é selado entre participantes desiguais em relações de poder (camponeses pobres x Estado). O próprio Barreto Filho já tece semelhante crítica a Almeida & Cunha, vendo na teoria dos autores elementos de controle e subordinação dos grupos em questão.

Isso porque há uma dupla dimensão de imposição imbricada no pacto: sua relação forma-conteúdo. Os elementos de conservação, presentes nas diretrizes dos órgãos gestores para o território, são um conteúdo a ser mediado, na agenda dessas instituições. Mas o que afasta essa mediação de uma imposição, e a aproxima do pacto, são as condições materiais objetivos em que isso ocorre.

Não negamos que essas condições materiais possam eventualmente resultar em situações favoráveis ao grupo, em que pressão política, conjuntura e servidores resultem em que o pacto tome por conteúdo algo bastante próximo e respeitoso ao manejo instituído do grupo. E há casos em que a substancialização reaparece na fala e na prática de gestores, que falam em supostos índios, supostos quilombolas.

A percepção do pacto neotradicionalista como imposição não é nova, e está presente inclusive entre segmentos dos próprios órgãos ambientais (além de organismos financiadores multilaterais etc.). Não é à toa que a **diretriz participativa** é tão presente nos documentos a eles vinculados. As Resex, por exemplo, devem dispor de seu **Plano de Manejo Participativo**.

Como a Resex Quilombo do Frechal. Integrar a equipe responsável por seu plano de manejo foi uma oportunidade de ver esses mecanismos em funcionamento. Ver como esse pacto seria compreendido nos termos do quilombo. Como um grupo com tal pioneiro reconhecimento, e que com tanta dificuldade logrou incorporar a resistência e a autonomia sobre o território como vetores de sua identidade, se coloca diante do pacto – que, ademais, **é firmado juntamente com outros dois grupos, Rumo e Deserto**.

Podemos refletir sobre o que Arruti (1999) depreende do processo de identificação quilombola, como "uma complexa equação entre reminiscências e desejos". Dito de outra forma, existe um conjunto de registros a ser semantizados quando os grupos se associam a essa categoria que enseja direitos, registros que por vezes aparecem de forma mais evidente com o posicionamento em novas situações. Ou, em suas palavras:

> [...] por se tratar de registros muito discretos, com frequência tais elementos dependem da conexão ou da provocação de novas situações sociais para que possam ser semantizados, como os novos rituais coletivos de natureza política em que se inserem, as marchas, as manifestações, os encontros com a justiça, nos quais trocam informações com outras comunidades, tomam consciência mais exata das semelhanças que os conecta, mas também das diferenças que lhes dão identidade. Uma identidade que não pode ser vista como relíquia do passado – como o termo "remanescentes" nos induz a tratá-las – mas como uma complexa equação entre reminiscências e desejos (ARRUTI, 1999, p. 07).

A questão seria, então, como essa equação se mostraria em Frechal? Poderíamos pensar que, nessa semantização, além das reminiscências resgatadas como quilombo, sua população talvez equacionasse elementos da conservação ambiental? Haveria um conflito entre a territorialização do quilombo e a territorialização da Resex? A essas e outras questões é que esse se endereça a **Parte II** deste trabalho.

PARTE II

RESEX QUILOMBO DO FRECHAL

> Ela [a pesquisa qualitativa em ciências sociais] lhe permite, com efeito, passar da impressão à hipótese, em muitos casos onde esta não se poderia sequer esboçar segundo critérios estatísticos ou acumulativos.
>
> ANTONIO CANDIDO[32]

O que é a Resex Quilombo do Frechal?

Podemos começar por afirmar que se situa no município de Mirinzal, na Baixada Ocidental do Maranhão, estado nordestino brasileiro. Podemos prosseguir relembrando que seu decreto de criação lhe atribui uma área de 9.542 hectares, e que quase 80% dessa área corresponderia a uma associação de capoeira e babaçu em baixa concentração.

Mas uma Resex só faz sentido com sua população. Então, poderíamos registrar as 249 famílias que ali vivem, e os cerca de 880 habitantes que as constituem[33]. Podemos ressalvar que esse total se distribui entre três povoados, com 45 famílias em Rumo, 85 em Frechal, e 122 em Deserto. Que há 52% de homens para 48% de mulheres, que a população é de maioria católica, ou que sofre majoritariamente com problemas de hipertensão e dores na coluna.

Podemos falar de documentação, saneamento, condições edafoclimáticas.

E podemos fazer tudo isso sem sair de casa.

---

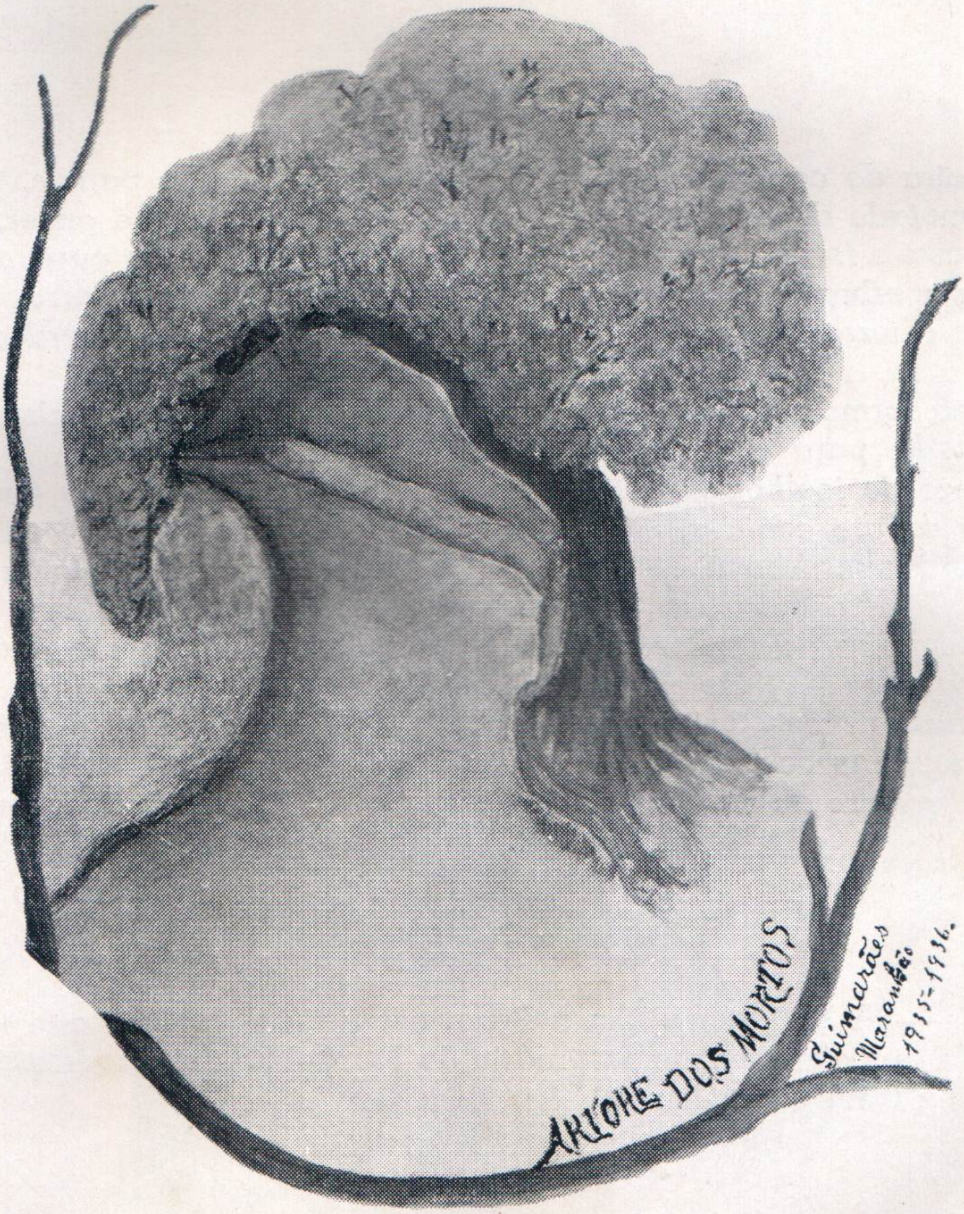
[32] CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito*. Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2003, p. 24.

[33] Os dados quantitativos aqui apresentados foram coletados em 2009, por meio da aplicação de questionários, no bojo das atividades de elaboração do Plano de Manejo Participativo.

O Plano de Manejo, em sua primeira fase, propiciou esse exercício. Chegar a esses dados é importante – para o planejamento das próprias comunidades, do órgão gestor, das instâncias que os apoiam. O trabalho acadêmico, porém, não pode considerar esse tipo de caracterização o ponto de chegada, mas o ponto de partida. Só pela etnografia é possível começar a se entender do que dona Flor de Sé fala quando define, com a propriedade de uma das moradoras mais velhas do lugar, sua terra como uma *terra vestida.*

Os dados são balizas que só se iluminaram verdadeiramente quando embarcamos nas falas dos moradores mais velhos, testemunhas e protagonistas desse processo. Acompanhando-os em suas roças, seus mutirões, pescarias e festas, foi possível registrar uma memória que emerge extremamente espacializada, e que nos convida, como Manoel da Cruz Coelho, conhecido como seu Bié e uma das lideranças históricas de Frechal, a "conversar do começo, saber a origem, da onde vem..."[34].

[34] Entrevista concedida a Mauricio Torres, em março de 2009.



A Árvore dos mortos

4. A *FAZENDA FRECHAL* E A FAMÍLIA COELHO DE SOUZA

A *origem* de que trata seu Bié remonta ao período em que *Frechal* não era nome de quilombo nem de Resex, mas de uma das porções de terras de sesmarias supostamente[35] concedidas a Manoel Coelho de Souza (1772-1843), em 1792. Originário da ilha de São Miguel, do arquipélago de Açores, o jovem imigrante teria aportado no Brasil no ano de 1790, instalando-se na freguesia maranhense de Guimarães, para ali aplicar-se às lavouras de algodão, mandioca e cana-de-açúcar. Como palco de seus negócios, os registros históricos dão conta de que Manoel teria disposto das fazendas de Pindobal (ou Pindoval), Haiti e Frechal (ou Frexal). O historiador Paulo de Oliveira minucia parte dessa história:

> Manoel Coelho de Sousa recebeu terras de sesmarias no Município de Guimarães, radicando-se numa área onde fundou a fazenda Pindobal (Pindoval) a qual se tornou bastante próspera. Este açoriano casou-se com Maria Francisca da Pureza Gomes, em 1796, de cujo matrimônio brotaram 18 filhos, dos quais apenas dez atingiram a maturidade e, sendo que, cinco destes se fixaram em Guimarães, enquanto que os demais em Viana e outros Municípios. (OLIVEIRA, P., 1984, p. 12).

Seu Inácio de Jesus Ribeiro, outra liderança histórica de Frechal, também tem uma versão para o que chama de história *do começo*, desse momento em que a família Coelho de Souza se instala na região:

---

* Na página anterior, ilustração do livro *Famílias Maranhenses*: história dos Coelho de Souza, Braga, Reis, Dias Vieira originais de Guimarães – MA, de 1976, organizado por José Coelho Souza Netto, em que resgata a genealogia de quatro das famílias que considera mais influentes na história da vila e posterior município de Guimarães (MA), dentre as quais a sua, dos Coelho de Souza, proprietários por um século e meio da Fazenda Frechal.

[35] Embora seja a versão consensual entre os relatos, registrada inclusive por historiadores da região, não foi possível localizar no cartório de Guimarães o documento atestando a concessão de sesmarias e consequente destacamento do imóvel ao patrimônio público. Esse fato tem relevância, e mais ainda conforme avança a história, porque, no limite, sem esse documento, não é possível afirmar categoricamente que não estamos falando de terra pública.

> Eu sei que eles se ancoraram aqui num lugar por nome de Pindobal, Porto do Barco, que era Guimarães. Aqui tudo era Guimarães nessa época[36]. E lá eles fundaram essa fazenda Pindobal. E vinham os barcos negreiros que traziam os escravos e eles ancoravam lá. Era perto dessa fazenda. E lá o estabelecimento era grande, e o movimento dos senhores de engenho na época, a renda deles, o futuro que eles tinham era esse [negócio de escravos], como fosse hoje gado, uma fazenda de gado. Então o negro era valorizado como fosse hoje um boi, um cavalo. E por que o negro? Porque o negro ajudava eles fazer a fazenda, as casas, trabalhava pra eles[37].

O *Frechal*: a casa grande e o engenho de açúcar. (Croquis da Professora Laura Rosa)

Figura 4.1Croquis da Fazenda Frechal, com destaque para o casarão colonial em que se sucederam gerações da família Coelho de Souza, do século XVIII ao XX. Em primeiro plano, as instalações do engenho de açúcar. Fonte: Souza Netto, 1976.

A análise de seu Inácio acerca do mesmo episódio retratado por Oliveira deslinda incisivamente o que havia por trás da fazenda "bastante próspera": o antagonismo de classes sociais materializado no modo de produção capitalista baseado em relações de produção escravistas. A contraposição do relato do morador de Frechal ao do

[36] A vila de Guimarães é criada em 19 de janeiro de 1758, posteriormente feita freguesia de São José de Guimarães, em 23 de março de 1758, com sua sede contida "na paragem chamada Guarapiranga" (OLIVEIRA, P., 1984, p. 15). É reconhecida município em 1920 e, em 1961, dele se desmembra o distrito de Mirinzal para também adquirir condição autônoma de município, pela lei n° 2.175, de 26 de dezembro de 1961.

[37] Entrevista concedida a Mauricio Torres, em março de 2009.

historiador é muito profícua em evidenciar como esse antagonismo se projeta na narrativa histórica, produzindo versões que enfatizam os interesses e análises de uma classe sobre determinados eventos. Porém, enquanto a versão de seu Inácio é difundida oralmente, no âmbito restrito de uma entrevista, além de lhe provavelmente cair a pecha de “parcial”, dada sua proximidade pessoal, aquela de Paulo Oliveira tem o livro como suporte e a chancela de suposta neutralidade do discurso acadêmico. Mais que isso: ela majora sua legitimidade ao invocar filiação a cânones da intelectualidade maranhense que analisaram o desenvolvimento da agricultura da província entre os séculos XVIII e XIX, como Raimundo de Souza Gaioso (1818) e Jerônimo de Viveiros (1954).

Conto com a compreensão do leitor para convir que não nos distanciamos da pesquisa, como pode parecer num primeiro momento. Afinal, o título deste capítulo não se refere apenas a um período em que as decisões sobre a Fazenda Frechal eram tomadas por essa específica família. Trata-se, também, de um conjunto de eventos cuja história nos chega predominantemente pela *ótica* dessa família e da classe de que fazia parte. Essa hegemonia será deslocada e disputada quando da entrada de novos proprietários, já na década de 1970, como testemunharão os capítulos seguintes.

É conveniente, portanto, atentar para esse processo de canonização historiográfica no que se refere ao Maranhão, como bem explica A. W. B. de Almeida, em seu *A ideologia da decadência* (2008a). Nessa obra, o antropólogo expõe as armadilhas que até hoje obscurecem aspectos desse período da história maranhense. Armadilhas que nos interessam, pois que expedem à invisibilidade ou insignificância grupos inteiros da sociedade do período.

Nas obras dos intelectuais chamados *fundadores* que descrevem os principais eventos do Maranhão do final do século XVIII e primeira metade do XIX, as reformas pombalinas aparecem como o ponto de partida para o maior destaque socioeconômico "jamais" alcançado pela então província. Exalta-se a criação da Companhia Geral do Grão-Pará e do Maranhão, em 1755, como "a aurora da prodigiosa opulencia e engrandecimento desta Provincia", como pintou Garcia de Abranches (1822, p. 6 apud ALMEIDA, A. W. B. de, 2008a, p. 42). Ou, nas palavras de Mário M. Meireles (1980, p. 231), aquilo que teria legado ao Maranhão o "epíteto honroso de Atenas do Brasil", já que os dividendos gerados pela monocultura exportadora de algodão teriam tido, entre outras consequências, a de fazer florescer a ciência e as artes em geral. É como se antes de Pombal não houvesse agricultura digna desse nome no Maranhão – ou seja, só haveria *um tipo* de agricultura digna desse nome. Como elucida Almeida:

> Nada seria mais enganador do que manter esta periodização ortodoxa preservando suas incongruências e intenções políticas que, antes de serem do domínio do pensamento científico, constituem-se em fruto da subordinação dos intérpretes às versões oficiais fixadas pelo campo de poder (Bourdieu, 1974). Nutrindo uma descontinuidade, que institui uma pré-história da agricultura, sem desenvolver um esforço de repensá-la, deixando-a prudentemente em suspenso, corre-se o risco de endossar o oficialismo da época acerca da representação de um tempo histórico e suas respectivas divisões em fases ou períodos.
>
> [...]
>
> Com a adoção destes marcos pela produção intelectual universaliza-se a visão de uma classe social determinada para o conjunto da sociedade colonial. O seu sucesso é lido, registrado e transmitido como o sucesso da própria região. (ALMEIDA, A. W. B. de, 2008a, p. 43-4).

E seu insucesso, portanto, é visto como indubitável prova da "decadência" da província como um todo, escamoteando os processos de autonomização que tomam lugar entre

ex-escravos, ao lado de camponeses livres, fazendo-se a agricultura em sistemas de uso comum da terra.

Com a contribuição de Almeida, registro a intenção de evitar a mera reprodução acrítica dos escritos canônicos, por considerá-la epistemologicamente limitada, e isso de uma forma não apenas genérica, mas muito específica: não há espaço nessas obras para uma história do trabalho na agricultura que não seja aquele protagonizado pelos *lavradores*, como se intitulavam os grandes proprietários das fazendas monocultoras. As demais camadas sociais – das quais descendem os grupos que hoje povoam a Resex Quilombo do Frechal – são retratadas única e exclusivamente como mais ou menos úteis àquela classe. É um processo análogo ao visto no **Capítulo 2**, pelo qual as fontes disponíveis sobre quilombos são particularmente reféns de um registro motivado pela ameaça divisada nesses agrupamentos pela classe dominante do período. Neste caso, selvagens, vadios e indolentes são alguns adjetivos que se endereçam a esses que eram vistos como verdadeiros entraves ao desenvolvimento da grande lavoura monocultora:

> Os suportes intelectuais das diferentes interpretações estão colados de maneira excludente à trajetória social de uma classe determinada. Inspirados nos determinismos biológicos e geográficos classificam todos os demais grupos e camadas sociais como contraditando a racionalidade de suas proposições e como erigindo obstáculos ao que entendem como progresso da região. As ideologias do progresso e do trabalho racional ilegitimam as práticas produtivas dos demais grupos e camadas sociais. Só conseguem divisá-las como vivendo em permanente *ociosidade*. A população livre dos sertões é inscrita no que designam de "classe dos vadios" (Xavier, 1822), conforme se verá adiante, e os indígenas são representados como "selvagens" e "bárbaros" (Ribeiro, 1819), que desconhecem o trabalho regular e vivem numa "indolência" (Gaioso, 1818). Os escravos oriundos do continente africano são considerados como inferiores e pouco produtivos. (ALMEIDA, A. W. B. de, 2008a, p. 45, grifos no original).

Ou, ainda, na descrição de um dos intelectuais "canônicos", Garcia de Abranches:

> Não são menos insoportaveis os serviços de todos os mais estabelecimentos, ou engenhos; por cuja razão não será fácil, conseguir-se a pratica da agricultura em geral com europeos livres, nem menos com essa multidão de *vadios vagabundos, que inundao os sertões do Brazil*: o excessivo calor do clima faz ferver-lhe as paixões, e os torna insensivelmente desleixados; e lhe faz logo crear hum vil aborrecimento ao trabalho: ao mesmo tempo a vasta prodigencia da natureza, na variedade de frutos silvestres, caças e peixes, lhe oferece um superabundante sustento a seus comuns desejos, *e os convida a viverem em perpetua ociosidade*; apenas querendo cultivar alguns legumes ou mandioca... (ABRANCHES, 1822 apud ALMEIDA, A. W. B. de, 2008a, p. 51, grifos nossos).

E assim como a história de uma província se escreveu com a pena de sua classe dominante, a história da Fazenda Frechal, tal como aparece nas fontes escritas disponíveis, funde-se, por quase dois séculos, à biografia da família de seu sesmeiro fundador, Manoel Coelho de Souza (**Figura 4.2**), e suas empreitadas na vila de Guimarães.

Como "eficiente e conceituado *lavrador*", Manoel desfrutava, à época, do prestígio conferido aos membros da próspera elite agrária, materializado no engajamento nas franquias militares e na vida política da vila, como relata Paulo de Oliveira (1980, p. 12):

> Convém ressaltar que, na época, a profissão de lavrador tinha grande conotação, equiparando-se mesmo ao hoje chamado "fazendeiro". Aliás, esta profissão era uma das mais cobiçadas, muito embora constituísse herança profissional dos pais, sendo superada, em muitos casos, pelo brio da carreira militar, na época, privilégio dos brancos e detentores de influência e recursos. De sorte que, Manuel Coelho de Souza, um dos principais patriarcas, quiçá o maior, detinha a patente de Tenente-Coronel, como da mesma maneira vários de seus filhos seguiram-lhe o exemplo, galgando patentes militares [...].

A estima da família desse patriarca aos olhos da elite maranhense deve ser ainda dimensionada à luz da importância da região de Guimarães para o próprio Maranhão como um todo. É ainda Paulo Oliveira quem apresenta os indícios de que Guimarães

teria rapidamente atingindo um “evidente estado de prosperidade” (1980, p. 32), em meados do século XIX. Para tal, cita como exemplo o fato de ocupar, em 1860, o segundo lugar do estado em número de engenhos de açúcar, com mais de 80, somente atrás do Vale do Pindaré, com 98. Além disso, de 1850 a 1860, a vila era a maior produtora, entre todo o estado, de farinha de mandioca (32 mil alqueires, ou 960 mil kg) e de tapioca (três mil paneiros[38], ou cerca de 45 mil kg), além de contar com a segunda maior produção de peixe seco (três mil arrobas, ou cerca de 44 mil kg).

Figura 4.2 O açoriano Manoel Coelho de Souza (1772-1843), primeiro proprietário da Fazenda Frechal. Fonte: Souza Netto, 1976.

Na realidade, Manoel Coelho de Souza não viveu para ver os recordes de produção da vila que o acolheu, falecendo no ano de 1843. Duas décadas antes de sua morte, o tenente-coronel já sai de cena da administração da Fazenda Frechal, legando à sua

[38] Cesto de fibra vegetal utilizado para transporte e armazenamento de produtos agrícolas, frequentemente tomado como unidade de medida na região norte, equivalendo, em média, a 15 kg.

descendência a continuidade de seus negócios na propriedade. Dos cinco filhos de Manoel que permaneceram em Guimarães, dois deles, Torquato e José Coelho de Souza (**Figura 4.3**), despertam particular interesse, por sua imediata conexão com a Fazenda de Frechal:

> Torquato Coelho de Sousa, um dos maiores latifundiários da época, nasceu na Fazenda Pindobal, em 1804, concluindo seus estudos na Capital do Estado e retornando para sua terra berço, em 1819, a partir do qual, juntamente com seu irmão, Coronel José Coelho de Sousa, passaram a administrar as Fazendas do Frechal (Frexal), Pindobal (Pindoval) e Haiti, como sócios-proprietários. Nestas, cultivaram, durante grande parte do século XIX, a cana-de-açúcar, mandioca, algodão, bem como criavam inúmeras cabeças de gado. Ambos mantinham na localidade de Gepuba uma movimentadíssima casa de negócios e uma fábrica de cal na Fazenda Frechal. (OLIVEIRA, P., 1980, pp. 36-7).

Figura 4.3 Os filhos de Manoel que herdaram a Fazenda Frechal: José Coelho de Souza e Torquato Coelho de Souza. Fonte: Souza Netto, 1976.

Dois destaques comumente encontrados a respeito da biografia de Torquato são o de sua participação como Coronel-Comandante Superior na Balaiada, entre os anos de 1839-1840, e por ter sido um dos pioneiros no emprego de mão-de-obra livre, para isso tendo fundado a colônia de Santa Helena (SOUZA-NETTO, 1976, p. 72), no local onde hoje se situaria o bairro de Colônia, na periferia de Mirinzal. A esse respeito, podemos encontrar em um jornal como o *Diário do Maranhão*, o seguinte editorial laudatório:

> É muito para louvar a emulação que se vai desenvolvendo na desinteressada classe dos nossos agricultores, e um bom instincto parece que os vai guiando na estrada benefica do progresso. Ja reconheceram elles que mais cedo ou mais tarde a escravaria cessará de existir no Maranhão por causas diversas. No sul a carestia de brancos absorve insensivelmente os escravos do norte, e à falta de braços, ao trabalho servil, às terras incultas, ao processo grosseiro substituem nossos agricultores, à custa de honrosos sacrifícios, o trabalho livre, os instrumentos aperfeiçoados, a colonisação, o systema aratorio, e tornam-se credores da estima publica os nomes do Exm. Sr. José Vieira da Silva, e **Torcato Coelho de Souza**, e Luiz Henriques, e Bittancourt, e Luiz Antonio de Oliveira, e muitos outros. (DIARIO DO MARANHAO, 1º abr. 1856).

Com a morte de Torquato, em 1860, é seu irmão, José, quem leva adiante as fazendas. Da união de José Coelho de Souza com Alexandrina Roza Dias Cadete Braga, celebrada em 1828, nasceu José Coelho de Souza Júnior, o Zezinho, como era mais amplamente conhecido esse fazendeiro que herdou, de seu pai e de seu tio Torquato, os engenhos de Frechal, Pindobal e Haiti (SOUZA NETTO, 1976, p. 58). Por que herdar do tio? Ocorre que Zezinho se casa com ninguém menos do que uma filha de Torquato, Luiza Ursulina Coelho de Souza (**Figura 4.4**), sua prima em primeiro grau. Longe de ser coincidência ou abominação, o casamento intrafamiliar consistia em importante instrumento das elites latifundiárias para evitar a fragmentação das propriedades e, consequentemente, desconcentração da riqueza. Essa estratégia foi particularmente importante após a extinção, em 1835, do regime de morgadio, que previa somente o primogênito como

herdeiro legal dos bens – até então, esse regime não só era o responsável pela manutenção das propriedades em sua integralidade, como muitas vezes as fazia aumentar em tamanho. Sobre esse tema, José de Souza Martins nota:

> Justamente o morgadio indica uma das características mais importantes do regime de sesmarias: a formulação de critérios que impedissem a fragmentação da fazenda e a fragmentação da família. Mesmo após a extinção do morgadio, os casamentos intrafamiliares não foram o único recurso que os fazendeiros utilizaram para impedir essa fragmentação. Usou-se largamente, em todas as regiões do país, o recurso de manutenção das terras indivisas, em comum, entre os herdeiros, baseada no consenso sobre limites e direitos aproximados de cada herdeiro. (MARTINS, 1990, p. 33-4).

Figura 4.4 Entre primos: Luiza Ursulina Coelho de Souza, filha de Torquato, e seu esposo, José Coelho de Souza Júnior, filho de José Coelho de Souza. Fonte: Souza Netto, 1976.

Essa prática nos ajuda a entender como a Fazenda Frechal manteve sua integralidade ao longo de mais de um século de administração pelos Coelho de Souza. Na linha sucessória, o próximo herdeiro é, portanto, o filho de Zezinho com Luiza Ursulina, o

jovem Arthur Napoleão Coelho de Souza (**Figura 4.5**), de quem se diz que "residiu nos últimos anos de vida na fazenda Frechal, em Guimarães, MA, cuja administração ficara a seu cargo por morte dos irmãos varões e por invalidez de sua genitora, já idosa e enferma" (SOUZA NETTO, 1976, p. 68).

Figura 4.5 Arthur Napoleão Coelho de Souza, primeiro prefeito eleito do município de Guimarães (MA), casado com Raymunda Bogéa, conhecida como "Mundoca". Fonte: Souza Netto, 1976.

Assim como seus ascendentes, Dr. Arthur, como era mais conhecido, cercou-se de elementos que caracterizavam a elite agrária. Um deles, de especial relevância para a defesa dos interesses dessa classe, era a inclinação de seus membros a enveredar pelas sendas jurídicas. Foi o caso de Arthur que, formado bacharel em Direito, tornou-se Juiz da Comarca do Baixo Mearim, onde teria conhecido sua futura esposa, Raymunda Fernandes Bogéa, integrante de igualmente prestigiada família maranhense.

Além disso, Arthur gozou também do prestígio que caracterizava na região o tradicional clã dos Coelho de Souza. Em seu caso, não foi na caserna, mas na política vimarense[39] onde obteve maiores destaques – chegou a assumir o cargo de prefeito do município em 1921, e, sob sua gestão, construiu-se a sede que abrigaria a prefeitura por oito décadas[40].

Diz-se ainda que Arthur teria residido seus últimos anos de vida à Fazenda Frechal. Com sua morte, em 1922, e como houvessem empreendido união sem filhos, o imóvel é transmitido a sua esposa, Raymunda, ou simplesmente "Mundoca", como é até hoje lembrada por moradores da Resex Quilombo do Frechal em histórias que veremos adiante. Após a morte de Mundoca, em 1956, a fazenda passa para as mãos de sua irmã, Zuleide Fernandes Bogéa[41], que, uma década mais tarde e pela primeira vez na história do imóvel centenário, o aliena a uma pessoa estranha à família, em 1966. A irmã de Mundoca era professora, capitaneava um colégio na capital, São Luís, e pouco passava pelas terras da fazenda. Em meados de 1960, começava a correr o boato de que seria o fim da sucessão familiar entre os proprietários de Frechal: alguém "de fora" estava para comprar a fazenda. À época, segundo os relatos de atuais lideranças do povoado, um cantor de bumba-meu-boi registrou a apreensão do grupo numa toada popular:

> Se vender Frechal
> nossa fazenda querida
> se vender Frechal
> nossa fazenda querida
> fumo nascido e criado

[39] Natural de Guimarães.
[40] Em 13 de outubro de 2000, houve um incêndio que destruiu a maior parte do edifício, conhecido como "Palácio das Lágrimas". A praça defronte, porém, guarda o nome de Arthur Napoleão Coelho de Souza.
[41] Os registros vistos no Segundo Ofício da Comarca de Guimarães indicam que havia outros herdeiros, mas suas respectivas partes na herança de Raymunda foram adquiridas por sua irmã (Livro 3A, fls 46 ou 96, sob n. 271 e 272).

ela nunca foi vendida

se vender para os paulistas

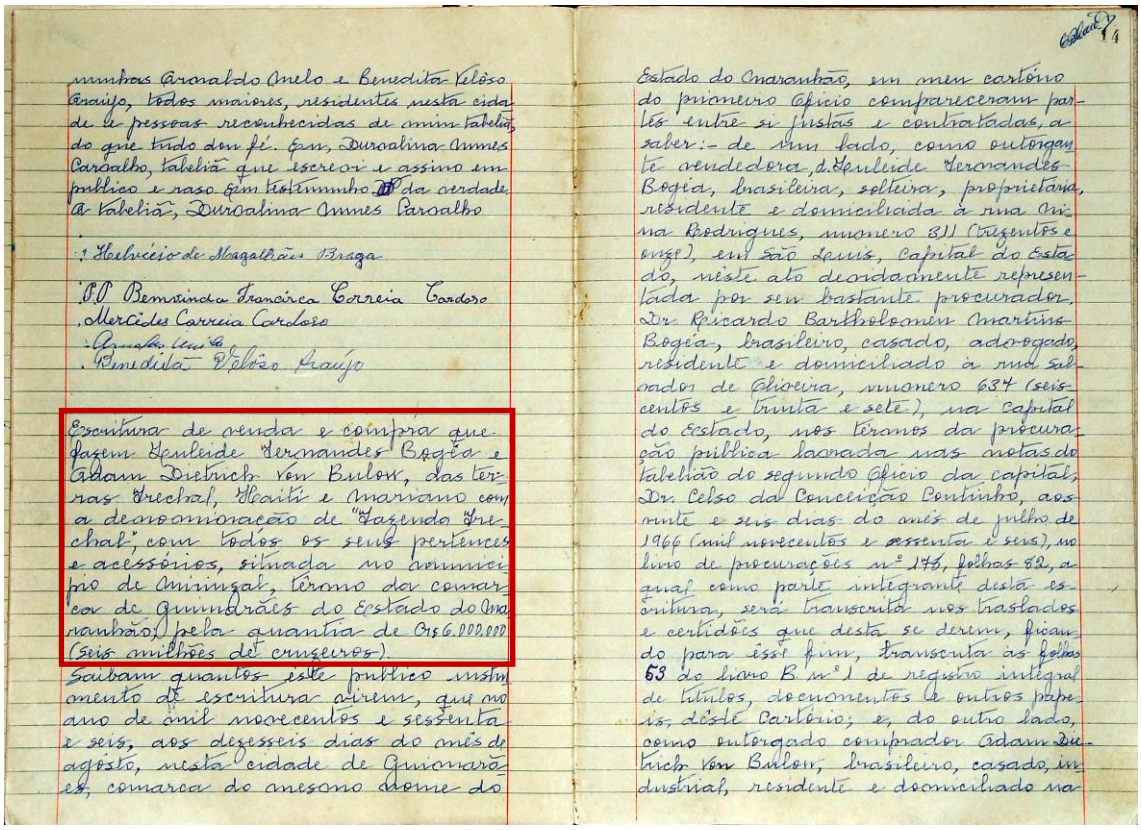
tamo de esperança perdida

fumo nascido e criado

ela nunca foi vendida

se vender para os paulistas

tamo de esperança perdida.[42]



Escritura de venda e compra que fazem Zuleide Fernandes Bogéa e Adam Dietrich von Bulow, das terras Frechal, Itaiti e Mariano com a denominação de "Fazenda Frechal", com todos os seus pertences e acessórios, situada no município de Arari, termo da comarca de Guimarães do Estado do Maranhão, pela quantia de Cr$6.000.000 (seis milhões de cruzeiros).

Saibam quantos este público instrumento de escritura virem, que no ano de mil novecentos e sessenta e seis, aos dezesseis dias do mês de agosto, nesta cidade de Guimarães, comarca do mesmo nome do Estado do Maranhão, em meu cartório do primeiro Ofício compareceram partes entre si justas e contratadas, a saber:- de um lado, como outorgante vendedora, D. Zuleide Fernandes Bogéa, brasileira, solteira, proprietária, residente e domiciliada à rua Anna Rodrigues, número 811 (oitocentos e onze), em São Luís, capital do Estado, neste ato devidamente representada por seu bastante procurador, Dr. Ricardo Bartholomeu Martins Bogéa, brasileiro, casado, advogado, residente e domiciliado à rua Salvador de Oliveira, número 637 (seiscentos e trinta e sete), na capital do Estado, nos têrmos da procuração pública lavrada nas notas do tabelião do segundo Ofício da capital, Dr. Celso da Conceição Coutinho, aos onze e seis dias do mês de julho de 1966 (mil novecentos e sessenta e seis), no livro de procurações nº 176, fôlhas 82, a qual como parte integrante desta escritura, será transcrita nos traslados e certidões que desta se derem, ficando para êsse fim, transcrita às fôlhas 53 do livro B nº 1 de registro integral de títulos, documentos e outros papeis, dêste Cartório; e, do outro lado, como outorgado comprador Adam Dietrich von Bulow, brasileiro, casado, industrial, residente e domiciliado na

Figura 4.6 Ela foi vendida: reprodução da escritura de compra e venda entre Zuleide Bogéa e Adam von Bülow. Fonte: 1º Ofício da Comarca de Guimarães, Livro 19, fls. 13 a 16v.

Como reiterado no início, a história oficial se escreve até aqui nas páginas de uma cadeia dominial e nos galhos de uma única árvore genealógica. É assim com a Fazenda Frechal, como o seria com tantas outras afins. Acontece que, por detrás de livros

[42] Reproduzida por Inácio de Jesus Ribeiro em entrevista concedida a Mauricio Torres, em março de 2009.

notariais e patentes, há mais gente, seja nos limites das fazendas e nos sertões, trabalhando, seja além-mar, traficando e comerciando. Caio Prado Jr., por exemplo, chama a atenção para os efeitos da proibição da escravidão indígena, no contexto das reformas pombalinas, na feição étnica da população daquela região:

> Não é somente economicamente que se transforma; a mudança é mais profunda. Com o algodão vieram os escravos africanos – ou vice-versa, preferivelmente –; modifica-se a feição étnica da região, até então composta na sua quase totalidade, salvo a minoria dos colonos brancos, de índios e seus derivados mestiços. O algodão, apesar de branco, tornará preto o Maranhão. (PRADO JR., 1985, p. 82).

Às vésperas da Independência, mais da metade da população maranhense – 55% – era composta de escravos, resgata Matthias Röhrig Assunção, que ainda especifica que essa população escrava se concentrava nas fazendas situadas nos vales dos rios Itapecuru, Mearim e Pindaré e na baixada ocidental (ASSUNÇÃO, M. R., 1996, p. 434). A propósito de baixada ocidental, o registro feito por Cezar Augusto Marques permite divisar a contraparte demográfica desse processo especificamente na vila de Guimarães. O historiador nota que, “quando foi criada a vila, [em 1758] havia 360 índios, além das casas e ranchos, em que habitavam e mais uma capela” (1970, p. 365). Posteriormente, prossegue o autor, “em 1845, diz Milliet de Saint Adolphe, havia 2.000 habitantes. A população da freguesia sobe atualmente [1870] a 14.500 almas, sendo 9.400 livres e 5.100 escravos” (Idem, p. 367).

Podemos ser, até, mais específicos do que isso. No formal de partilha dos bens de Manoel Coelho de Sousa, datado de 1863, recebem seus herdeiros o total de 109 escravos – ou seja, aproximadamente 2% dos escravos da vila inteira de Guimarães pertenciam ao tenente-coronel e, posteriormente, à sua descendência.

De forma complementar, a síntese do historiador Luiz Felipe de Alencastro defende que as medidas propostas pelo Marquês de Pombal, com a criação da Companhia Geral do Grão-Pará e do Maranhão, em 1755, se justificam nos anseios da metrópole portuguesa de integrar a Amazônia ao sistema atlântico, de modo a "desencravar" sua economia e, para tal, utilizando o tráfico negreiro. Isso já vinha sendo tentado desde o século XVII, mas sem o êxito que obteve a Companhia. Como diz Alencastro (2000, p. 138):

> Na Amazônia, onde a colonização camponesa não integrava o quadro de opções definidas pela Coroa e pelo capitalismo comercial português, o incremento da agricultura de exportação vem acoplado com as primeiras operações de trato negreiro. Para enlaçar a economia amazônica à Metrópole, as autoridades deviam primeiro atá-la ao mercado africano. Iniciativas locais, estimuladas pelo exemplo do trato negreiro para o Estado do Brasil, já tomavam essa direção. De fato, a Câmara de São Luís solicitava em 1665 escravos de "Angola e Guiné para a cultura de suas fazendas e engenhos".

Trata-se, portanto, de uma sociedade escravista tardia, que se vê em pouco tempo composta de alta porcentagem de população escrava, um elemento para a constituição dos quilombos como um "fenômeno endêmico", como vimos no **Capítulo 2**, tomando-se a caracterização de Assunção (2006). Debruçando-se sobre outros fatores que teriam levado a esse quadro, o historiador conclui que:

> Quilombos existiram no Maranhão como em qualquer outra parte do Brasil. Quatro fatores, porém, contribuíram para a sua multiplicação ao longo do século XIX, o número elevado de seus integrantes e a sua longevidade: a elevada proporção de escravos em relação à população livre no norte da província, a existência de abundantes matas, com muitos rios e riachos, a existência de uma fronteira, isso é, de uma vasta zona não controlada pelo Estado, perto das áreas de plantation, e a instabilidade política do período 1820-41. (ASSUNÇÃO, 2006, p. 459).

Ambos os historiadores apontam para uma particularidade da sociedade maranhense: a de não contar com uma zona "intermediária", onde se situaria uma população pobre

livre que pressionaria a fronteira, incorporando novas áreas e, para isso, frequentemente avançando sobre terras e povos indígenas. De acordo com Assunção, “a constituição de frentes camponesas avançando para dentro da fronteira é um fenômeno mais recente, do qual os quilombolas podem ser considerados, a justo título, os precursores” (ASSUNÇÃO, 2006, p. 434).

Pela linha de raciocínio de Caio Prado Jr., uma vez que a economia maranhense teria reproduzido estrita e fielmente o “sentido da colonização”, e uma vez condenada pelas adversidades no âmbito da circulação capitalista mercantil, essa parte da ex-colônia testemunharia a queda de sua produção.

Os latifundiários, numa tentativa de contornar o colapso, ainda engendraram o que constituiria um surto industrial na região de São Luís, com destaque para o setor têxtil. De acordo com estudo do IBGE (1997, p. 12):

> [...] em 1895, só o Estado de Minas Gerais registrava mais estabelecimentos fabris que o Maranhão, enquanto São Paulo ocupava o modesto sexto lugar. A indústria têxtil despontava não só em São Luís, mas também em Codó e em Caxias, onde imponentes construções ainda marcam esse áureo período.

Esse surto, por sua vez, tampouco sobreviveria à desvalorização iminente das taxas de câmbio, levando muitas dessas empresas à falência na primeira metade do século XX. Sucedeu-se, então, uma substancial emigração do Maranhão para outros estados, graças à consolidação da cafeicultura no Sul e à necessidade de mão-de-obra nos seringais amazônicos, como aponta Meireles (1980, p. 343):

> A evidência dessa emigração está nas estatísticas. O Maranhão, em 1872, tinha 3,57% da população do país; em 1900 e 1920, não teria mais de 2,88% e 2,85%, respectivamente (Anuário Estatístico do Brasil – IBGE – 1950).

Dessa população que emigra, contabiliza-se inclusive um grande contingente de escravos, como aponta Alencastro (2000, p. 143):

> Um século mais tarde, em meados do século XIX, quando termina o tráfico negreiro, os proprietários da região [Pará e Maranhão] reciclam suas atividades: vendem os escravos para os fazendeiros de café do Sul, e partem, como dantes, para a exploração do extrativismo e da mão-de-obra autóctone, indígena ou cabocla.

Além disso, o recrutamento por conta da Guerra do Paraguai, na década de 1860, teria contribuído para abduzir ao Maranhão parte do que havia dessa camada intermediária de camponeses pobres livres. Mencione-se um exemplo retirado de um município vizinho a Mirinzal, onde se situa hoje a Resex Quilombo do Frechal:

> Só do município de Cururupu, até abril de 1867, mais de duzentos homens já tinham sido enviados para a guerra. Os outros tratavam de se esconder nas matas, onde permaneciam meses ou até anos. O resultado foi que o sistema escravista ficou desfalcado dos grupos intermediários, tão importantes para sua sobrevivência. Diante da numerosa escravatura, só restavam os senhores e seus feitores. Com as forças de policiamento drasticamente reduzidas, os escravos começaram a mostrar claros sinais de insubordinação. (ASSUNÇÃO, M. R., 2006, p. 450).

Um desdobramento desse quadro de composição social que também contribuiu para o enfraquecimento dos fazendeiros maranhenses foi a distância entre essa classe e a população livre e pobre, de maioria negra, indígena ou nordestina. Com isso, demonstra Assunção, “se uma parte era integrada à economia escravista e disposta a defender o sistema, outra parte significativa tentava sobreviver à margem das fazendas” (ASSUNÇÃO, 2006, p. 461).

Com a iminência da abolição, modifica-se a relação da elite com os trabalhadores e com os próprios quilombos, agora já vistos como menos ameaçadores. É nesse momento, em

meados da década de 1870, que um fenômeno antigo se intensifica: a chegada de migrantes nordestinos. Como diz Assunção:

> Na verdade, a imigração de cearenses para a província era um fenômeno antigo. Contudo, ela tinha ocorrido de forma espontânea através do Piauí, num processo de ocupação gradual das áreas não ocupadas pelas fazendas, e somente nas zonas de colonização mais antigas no Maranhão oriental. Com a seca de 1877 no Nordeste, porém, o governo provincial pôde dispor de contingentes numerosos na capital, muitos dos quais eram assentados pelo governo em lugares estratégicos na fronteira, algumas vezes aproveitando-se dos trabalhos de desmatamento e das roças dos quilombolas, como no caso da colônia Prado, estabelecida no sítio do quilombo Limoeiro. (ASSUNÇÃO, M. R., 2006, p. 454).

A chamada "crise" ou "decadência" da lavoura não foi, portanto, ruptura abrupta, mas processo que se traduzia na crescente desorganização das *plantations* maranhenses. Almeida é quem nos mostra que, antes mesmo da abolição da escravatura, era grande o número de latifúndios que se desmembravam, possibilitando o surgimento de um campesinato organizado não em parcelas, mas em sistemas mistos de uso comum da terra:

> Em termos econômicos, o resultado mais imediato desse processo de dissolução [...] consistiu no afrouxamento dos mecanismos repressores da força de trabalho e na formação de um campesinato, congregando segmentos de trabalhadores rurais que viviam escravizados ou imobilizados naquelas unidades produtivas. [...] Os sistemas de uso comum tornaram-se essenciais para estreitar vínculos e forjar uma coesão capaz, de certo modo, de garantir o livre acesso à terra frente a outros grupos mais poderosos e circunstancialmente afastados. (ALMEIDA, A. W. B. de, 1989, p. 172-3).

Em outras palavras, conforme o poder dos latifundiários diminuía, crescia a autonomia dos grupos de trabalhadores das fazendas para produzir seus meios de vida e tomar decisões acerca do uso da terra, ou de porções dela – o que vai embasar, como vimos, a

ideia de *aquilombamento* da casa-grande para caracterizar o que se passa na Fazenda Frechal.

Uma memória importante desse período que, embora apareça com um ou outro detalhe divergente nas falas que a recuperam, tem um sentido relativamente unívoco e um caráter que evoca o de um mito fundador, é a "história da dívida". Segundo os relatos, em dado momento de sua gestão à frente da Fazenda Frechal, Arthur Napoleão Coelho de Souza teria enfrentado dificuldades financeiras e contraído uma dívida que ameaçava ser executada à custa da propriedade da fazenda. Para saná-la, o fazendeiro teria reunido os escravos, apresentado sua situação e proposto um aumento da produtividade do trabalho no canavial de forma a gerar um excedente suficiente para pagar sua dívida. Em troca do esforço extraordinário, Arthur prometia legar a terra, após sua morte e a da esposa, aos seus trabalhadores e descendentes. Durante dois anos, a mão-de-obra teria trabalhado em sua carga máxima, e, com o excedente gerado, os Coelho de Souza não perderam sua propriedade. A título de ilustração do relato, os atuais moradores invocam o nome dado até hoje a certa porção da fazenda: Canavial Paga-Dívida[43].

> Porque a Mundoca dizia que aqui nunca era de ser vendido, porque aqui era dos pretos dela. Porque o marido dela, quando adoeceu, que foi pra São Paulo se tratar, e lá o dinheiro que ele levou acabou. Acabou, ele hipotecou aqui. Aí ele veio de lá triste e fez uma reunião, chamou o povo. Que era pra ajudar ele dois anos, pagar essa dívida, que era pra dar a lavoura pra ele, que era pra ele pagar. Aí eles se reuniram eles tudinho, com um ano, pagaram tudinho. Pagaram a dívida dele, que ele fez lá em São Paulo. Aí ela disse que aqui nunca era de ser vendido, era dos pretos dela[44].

---

[43] Em alguns desses relatos e registros, há uma ambiguidade ao localizar temporalmente esse episódio, ora situando-o no século XX, com Arthur, ora no século XIX, com seu pai, Zezinho Coelho de Souza.

[44] Entrevista concedida por Dionísia Coelho a Natalia Ribas Guerrero, Maria Luiza Gutierrez Camargo e Mauricio Torres, em maio de 2009.

A história ilustrada por dona Dionísia, de Frechal, coaduna com o processo descrito por Almeida, em cuja obra encontramos, inclusive, exemplos bastante análogos. Neles vemos a desagregação das finanças do fazendeiro, a relativa autonomia dos ex-escravos para abertura e manutenção de suas roças, sem pagamento de foro, entre outros elementos. E esse processo, por sua vez, responde pela formação histórica da população de Frechal, que se reivindica descendente direta das gerações de escravos dos Coelho de Souza.

A maior parte dos relatos indica que os antigos escravos a compor o povoado de Frechal teriam permanecido no *sítio*, como se designam comumente as proximidades do casarão colonial, muitos deles escravos domésticos, prestando serviços aos proprietários em troca do direito de manter lavouras familiares de mandioca e outros gêneros alimentícios, bem como cultivando a cana-de-açúcar em sistema de parceria. "Agora a cana era na meia. O sistema de cachaça era cinco de cada, cinco dela [Mundoca], cinco nosso"[45], relembra seu Inácio, de Frechal.

4.1 OS CABOCLOS DA FAZENDA

Ocorre que a Resex Quilombo do Frechal, embora leve esse nome, não se restringe ao povoado de Frechal – que, por sinal, responde por menos de um terço de sua população atual. Os outros mais de dois terços estão distribuídos entre os povoados de Rumo e Deserto, que, até o momento, não apareceram na nossa narrativa.

Ao menos não detidamente. Conversando com seus moradores, aprendemos que, assim como em Frechal, relatam uma ascendência de diversas gerações vivendo e trabalhando nos domínios da fazenda dos Coelho de Souza. Contudo, de encontro à reivindicação de

[45] Entrevista concedida por Inácio de Jesus Ribeiro a Mauricio Torres, em março de 2009.

uma linhagem afrodescendente, os moradores de Rumo e Deserto se identificam como *caboclos*.

Assim, o próprio nome do povoado de Rumo, segundo seus moradores, seria uma versão curta para "Rumo de Caboclo", a designar uma área em que habitavam exclusivamente trabalhadores livres. Seu Benedito Marques (**Figura 4.7**), um dos moradores mais idosos desse povoado, conta que:

> Aqui [em Rumo] nunca existiu a classe negra. Sempre só caboclo. Agora é que já tem, mas não é filho do lugar. Porque são morenos. Mas a classe aqui é só caboclo, a classe negra nem tinha. Aqui, onde eu fui que tava moço já, negro não dançava aqui. Não vinha aqui[46].

Outra moradora idosa do povoado, dona Anailde Santos, conta que, quando era criança, contavam-se as casas de Rumo nos dedos de uma mão, encravadas dispersamente pelo sítio de mata cerrada. "Mas a senhora, aqui, não enxergava ninguém que passava. O mato era assim, ó. Chovia, a senhora não vinha aqui e eu também não ia aí. Porque nesse tempo era tudo sujo[47]"[48]. Além disso, dona Anailde corrobora o testemunho de seu Benedito no que se refere às características do povoado: feito de caboclos e bastante fechado, não só aos moradores de Frechal, como a camponeses de fora em geral:

> Porque aqui é Rumo de caboclo. [...] Gente de Frechal... Os preto não se uniam com os daqui do Rumo. Eles não vinham em festa no Rumo, e nem nós ia em festa do Frechal. Não, senhora. Podia se fazer uma festa aqui no Rumo com quatro, cinco pessoas, mas preto do Frechal não sentava o pé aqui. E que eles mesmo nunca gostaram de gente aqui do Rumo. Gente do Frechal nunca gostaram de gente do Rumo. [...] Também não teve mais gente de fora fazendo casa aqui. Os

---

[46] Entrevista concedida a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em setembro de 2009.

[47] "Sujo" é o nome com que se designa uma vegetação livremente em recuperação. A esse propósito, ver Tassan, 2009.

[48] Entrevista concedida a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em setembro de 2009.

> pessoal que moram aqui é só mesmo daqui, que foram nascido, foram criado. Tudo é só daqui, não tinha gente de fora, não, senhora[49].

Dona Flor de Sé (**Figura 4.7**), com seus mais de 80 anos contados em Deserto, recupera a lembrança de como era seu povoado quando pequena:

> Quando eu me entendi, aqui era só mato, aqui tinha pouca casa. [Tinha] a casa de meus pais, casinha de palha com cobertura de pindova, ali um pouco antes da ponte. Ali no Deserto, na ponte, lá tinha um senhor chamado João Matos, que botou o nome de Deserto. João Matos, família de Matos. Que aqui família mesmo nascida daqui é Ferreira e Campos. Depois dessas duas famílias, aí é o Matos. Que são as três famílias filhos dos velhos[50].

Figura 4.7 Com a palavra, os "antigos": Seu Inácio, de Frechal, seu Benedito Marques, do Rumo, e Dona Flor de Sé, do Deserto. "É porque esses mais novos, eles não sabem explicar. Hoje, pra saber explicar mesmo, são esses idosos", diz seu Benedito Marques. Fotos: Natalia Guerrero (10/09/2009; 10/04/2010; 08/04/2010).

A camponesa ainda atesta o racismo que os negros sofriam junto aos vizinhos, mas frisa que, embora seu próprio povoado fosse também formada por caboclos, homens livres, sua população era a eles mais permeável, e, portanto, não discriminava os descendentes de escravos:

> No Rumo, é porque é só caboclo, nunca tinha preto. Já tem uns certos tempos que tem uns morando por lá, mas é chegado. Já tá tudo misturado, branco casando com preto, preto casando com branco, e

[49] Entrevista concedida a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em setembro de 2009.
[50] Entrevista concedida a Mauricio Torres e Maria Luiza Gutierrez Camargo, em maio de 2009.

> vão misturando, é mulato, é caboclo, é preto, é branco, é assim. E nesse tempo, era só eles mesmos. Nos antigos. Agora Deserto nunca teve essas besteiras com Frechal[51].

Vimos que o último herdeiro direto da linhagem Coelho de Souza foi Arthur Napoleão e, posteriormente, sua esposa, Raymunda Bogéa. A administração do casal, já na primeira metade do século XX, é mais presente na memória dos moradores mais velhos da Resex Quilombo do Frechal, especialmente a de Mundoca, cuja morte se dá na década de 1950, três décadas depois de seu marido, Arthur. Dona Dionísia, de Frechal, foi uma das moças que a dona da fazenda teria "pegado para criar", ou seja, que passou a infância a serviços e cuidados de Mundoca.

> A Mundoca era boa, senhora. Ela era tão boa que quando ela tinha necessidade de ir pra São Luís, não tinha carro, eles botavam ela aqui numa rede e levavam ela lá em Guimarães, aí ela ia de barco pra São Luís. Aí quando ela ia voltar, eles iam buscar ela, que ela não era ruim. [...] "Os pretos dela", como ela chamava[52].

Dona Anailde, do Rumo, também se lembra desse período:

> Eu conheci dona Mundoca, era uma branca baixa, bonita, gorda. Lá ela tinha dona Oriza, que era professora, ela criava umas moça bonita. Ela criava muita gente lá[53].

Sobre as relações de trabalho, os relatos indicam que a cana-de-açúcar era cultivada no sistema de parceria, pelo qual se dividia meio-a-meio o produto já processado, fosse açúcar ou cachaça. Com relação aos produtos da roça – mandioca e outros cultivos alimentícios –, as falas dos antigos apontam duas situações. "Nesse tempo, se a senhora roçasse uma linha, a senhora dava um paneiro de farinha", conta dona Anailde, de Rumo. Já segundo seu Inácio, de Frechal:

---

[51] Entrevista concedida a Mauricio Torres e Maria Luiza Gutierrez Camargo, em maio de 2009.
[52] Entrevista concedida a Natalia Ribas Guerrero, Maria Luiza Gutierrez Camargo e Mauricio Torres, no povoado de Frechal, em maio de 2009.
[53] Entrevista concedida a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em setembro de 2009.

> Nós não pagava era o foro da roça, da maniva, da mandioca. Só pagava na produção da farinha, na casa do forno, o aluguel do forno. Se você mexesse um paneiro, você dava uns 2kg, mais ou menos assim, era o aluguel do forno lá. Mas a área que você ocupava, com a roça, você não pagava. Porque já saía na questão da cana.
>
> O foro que nós pagávamos, a nossa mão de obra aqui, era a limpeza do sítio, o conserto dos caminhos, dessa estrada de chão. Então nós fazíamos limpeza no sítio, aqui era cheio de mangueira, um sítio bonito. Aí no enxugar do tempo, nós limpava. Capinava todinho ele. E saía consertando os caminhos. Essa era a nossa contrapartida com relação ao nosso trabalho, que nós cultivávamos. Agora a cana era na meia. O sistema de cachaça era cinco de cada, cinco dela [Mundoca], cinco nosso[54].

Os antigos também contam que muitos eram requisitados pelos donos da fazenda a desempenharem funções de fiscalização e coleta do pagamento de foro. Na família de seu Benedito Marques, por exemplo, tanto seu pai quanto seu tio teriam atuado na "administração" das terras de Rumo:

> A administração aqui, quem tomava conta aqui, era o meu pai. Era o meu pai que tomava conta. Era ele e o finado Adélio, um tio meu, que morava bem ali, quem tomavam conta. Era medição de terreno, era fazimento de serviço da fazenda. Tinha os empregados lá da fazenda, mas eles que administravam aqui o Rumo. Quem ia tirar ordem para roçagem, ia tirar direto lá. Mas eles que faziam aqui a revisão[55].

É muito importante atentar para o fato de que os moradores dos povoados da Resex empregam o termo "foro" para designar formas diversas de pagamento da renda da terra (e que não se referem a pagamento em dinheiro, como mais frequentemente esse termo se aplica): ora se trata da renda em espécie, como nos produtos da roça, e ora da renda em trabalho. Essa prática na Fazenda Frechal está mais próxima daquilo que Manuel Correia de Andrade (2005, p. 205) identificou como "cambão" em seus trabalhos sobre o Nordeste brasileiro:

---

[54] Entrevista concedida a Mauricio Torres, em março de 2009.
[55] Entrevista concedida a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em setembro de 2009.

> A sujeição típica da Mata também é encontrada no Agreste e no Sertão. É o famoso “cambão” contra o qual tão ingentemente lutavam as Ligas Camponesas. É uma obrigação pessoal, o que leva, em certas regiões, ao costume de não se permitir que o foreiro pague a outro para que execute a tarefa, tendo de prestá-la pessoalmente, como uma homenagem ao proprietário.

Por fim, os relatos apontam para Rumo e Deserto como abrigo de uma população não-escrava, em moldes que se aproximam dos propostos por Jacob Gorender, com a ressalva de que, creio, não representavam propriamente um outro modo de produção, mas segmentos subsumidos no modo de produção capitalista, quando ainda baseado em relações escravistas:

> No Brasil, o tipo de colonização e a vastíssima extensão de terras incultas possibilitaram o adensamento de um modo de produção marginal, predominantemente de auto-subsistência: o dos pequenos não escravistas. Os agregados representaram um dos componentes desse modo de produção marginal, o componente incluso no próprio âmbito da plantagem escravista. O outro componente, exterior à plantagem, englobou os sitiantes e, em número maior, os posseiros (os primeiros – pequenos proprietários de terra; os últimos – meros ocupantes sem títulos de propriedade). (GORENDER, 1985, p. 295).

Com esse quadro, temos linhas muito gerais de uma versão para a formação histórica de Rumo e Deserto, que será mais detalhada nos itens subsequentes. Resta compreender, agora, de que forma os membros dos três povoados passaram de descendentes de ex-escravos ou foreiros da Fazenda Frechal para extrativistas beneficiários da Resex Quilombo do Frechal.

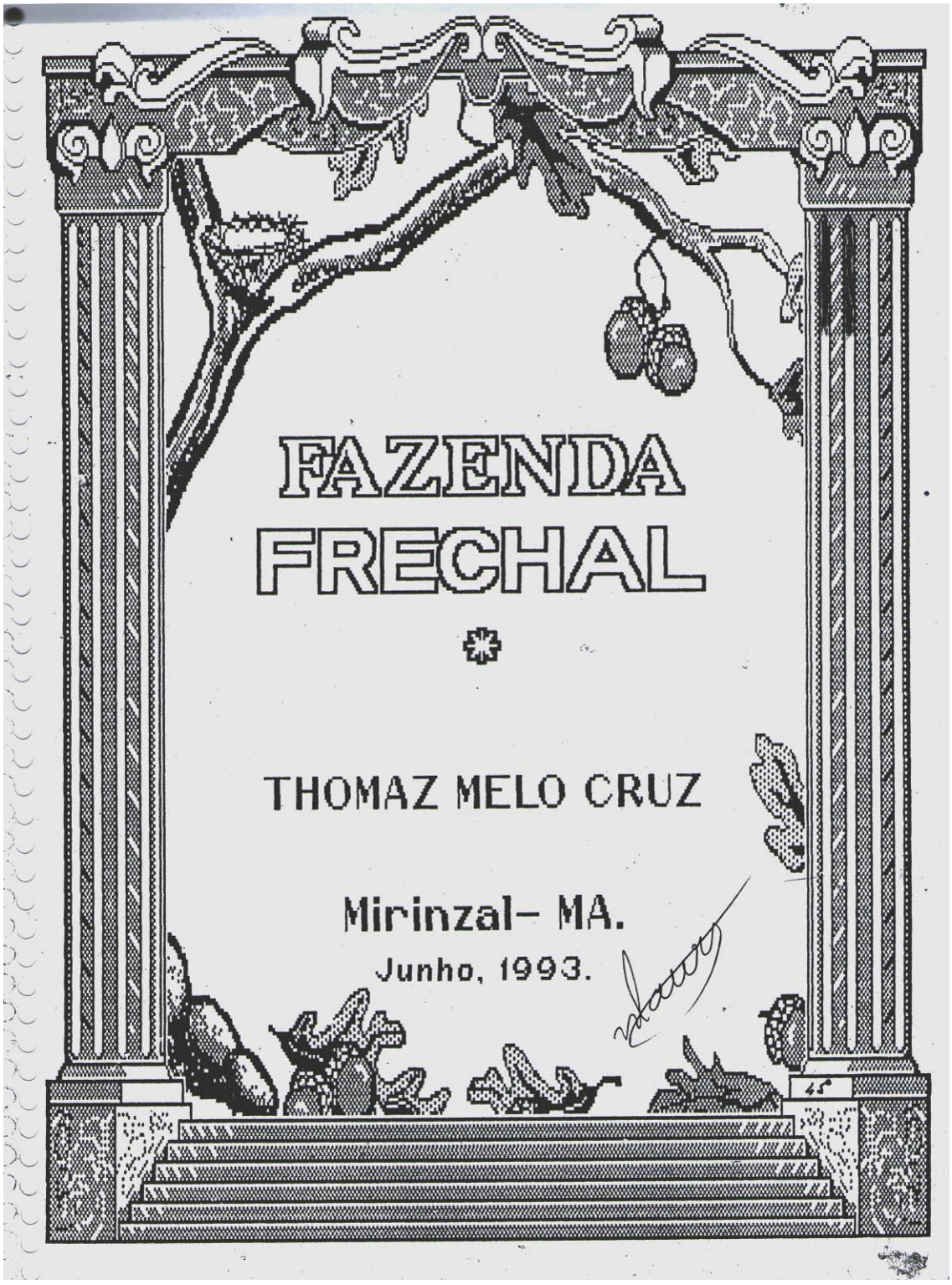
Para isso, é preciso retomar as últimas entradas da cadeia dominial da Fazenda Frechal. Como dito, é a irmã de Raymunda Bogéa, Zuleide, quem vai, pela primeira vez, passar a fazenda para o nome de alguém que não estivesse mantivesse laços familiares com o clã Coelho de Souza. É no ano de 1969 que Zuleide vende a Fazenda Frechal a Adam Von Bülow, empresário brasileiro descendente de dinamarqueses e cônsul da Dinamarca em

São Paulo entre 1947 e 1972. Seu avô, Adam Dietrich Von Bülow, foi um dos fundadores da Companhia Antarctica Paulista, em 1891, e, além do nome, compartilhou com o neto a carreira no consulado – exerceu o cargo de vice-cônsul da Dinamarca em Santos e São Paulo, do final do século XIX até o início do século XX. Seu filho Carlos Von Bülow, pai de Adam, integrou a primeira diretoria do Centro das Indústrias do Estado de São Paulo (Ciesp), em 1928[56].

Von Bülow aparece pouco nos relatos dos moradores dos três povoados. Segundo eles, o empresário não teria alterado o cotidiano da Fazenda Frechal, tendo, inclusive, visitado pouquíssimas vezes a propriedade, além de manter o sistema de gestão por meio de um supervisor geral associado aos encarregados dos próprios povoados. Além disso, o cônsul tampouco ficou com o imóvel durante muito tempo, alienando-o, cinco anos depois, para um empresário de seu círculo de amizades. É assim que, em 02 de novembro de 1974, Adam Von Bülow vende o imóvel àquele que seria o derradeiro proprietário particular da Fazenda Frechal: o empresário paulista Thomaz Melo Cruz.

E de Thomaz os moradores da Resex têm bastante o que falar.

[56] Fonte: SCAVONE, Miriam. Vikings à vista – a rotina discreta da colônia escandinava na cidade. *Veja São Paulo*, São Paulo, 6 de fevereiro de 1991. Disponível em <http://veja.abril.com.br/idade/exclusivo/vejasp/450_anos/textos/imigrantes/escandinavos.html>. Acesso em: 28/05/2009.


FAZENDA
FRECHAL
THOMAZ MELO CRUZ
Mirinzal- MA.
Junho, 1993.

5. "OVO NÃO BATE EM PEDRA"

> Em primeiro lugar, foi a improibição da construção de casa, tiramento de madeira, pindova e até a pesca, tudo ele improibiu a gente de fazer.
>
> SEU INÁCIO DE JESUS, MORADOR DE FRECHAL[57]
>
> A gente não podia criar porco solto, gado não podia. A gente não podia tirar um pau no mato. A casa podia estar caindo, não podia ajeitar, porque ele não queria. Aquele homem era muito mau, senhora.
>
> DONA DIONÍSIA, MORADORA DE FRECHAL[58]

As palavras de dois sexagenários moradores de Frechal sinalizam algumas das rupturas que se sucederam na vida dos moradores do povoado durante a administração de Thomaz Melo Cruz. O advogado e empresário adquiriu o imóvel em novembro de 1974, entre outros na região, marcando os primórdios de uma disputa que se estenderia por duas décadas e envolveria outros grupos para muito além dos que se encerravam no perímetro da Fazenda Frechal.

Na década de 1970, antes de receber as terras das mãos de Adam von Bülow, os negócios de Thomaz iam muito bem. Em 1964, adquirira o controle acionário da Concreto Redimix, gigante do ramo da construção pesada. A partir de 1973, o advogado paulista iniciava sua expansão por estados do Nordeste. Já von Bülow, por outro lado, não parecia viver semelhante pujança, de que sua hipoteca das terras de Frechal junto ao Banco de Desenvolvimento do Estado do Maranhão (BDM) poderia ser prova. Thomaz assume a dívida e, ato contínuo, dá baixa na hipoteca sobre a fazenda.

---

[57] Entrevista concedida por Inácio de Jesus Ribeiro, morador de Frechal, ao jornalista do SMDDH, Cesar Teixeira, em 9/6/95 e 22/8/95. In: CCN; SMDDH (org.), 1996, p. 143.

[58] Entrevista concedida a Natalia Ribas Guerrero, Maria Luiza Gutierrez Camargo e Mauricio Torres, no povoado de Frechal, em maio de 2009.

Não existem muitos relatos, entre os moradores dos três povoados, sobre a presença de Adam na Fazenda Frechal. “Ele veio uma vez, que ele veio, ele ficou aí na casa. Mas ele não permaneceu diretamente”, lembra seu Inácio. Dona Dionísia diz que não saberia dizer ao certo quanto tempo a fazenda ficou sob domínio do cônsul: “ele não fez maldade nenhuma aqui”[59]. Segundo seu Inácio, ele arrendava a fazenda a outros interessados em explorá-la, e menciona inclusive alguns nomes. Em outras versões, como a de Thomaz (CRUZ, 1993) os supostos arrendatários aparecem como funcionários de Adam encarregados de gerir os negócios em sua ausência. De um modo ou de outro, tudo parece indicar que seu maior interesse nas terras de Frechal era tê-las como lastro para seu crédito hipotecário, prática nada rara por aquela época.

Com Thomaz, a história foi outra. “Há mais de 20 anos pisei o solo do Maranhão, foi amor à primeira vista, pois, nunca mais o deixei”, diz no livro que editou e publicou por conta própria[60], em 1993, para apresentar sua versão do conflito pela terra (CRUZ, 1993, p. IV). Pouco após a aquisição das terras de Frechal, era clara sua disposição em não ser mero figurante naquelas paragens. Já entre 1974 e 1975, o empresário inicia o planejamento para reforma da casa-grande que abrigou a sede da fazenda desde o século XVIII, bem como da moenda do engenho de açúcar, havia décadas desativado (**Figura 5.1**). “As melhorias introduzidas no Frechal foram muitas e dispendiosas, por serem

[59] Entrevista concedida a Natalia Ribas Guerrero, Maria Luiza Gutierrez Camargo e Mauricio Torres, no povoado de Frechal, em maio de 2009.

[60] Intitulado *Fazenda Frechal* (1993) e destinado a, nas palavras de seu autor, “oferecer, aos que com paciência e isenção o lerem, informações que, acreditamos, esclarecem a apressada e injusta desapropriação da Fazenda Frechal, no município de Mirinzal, Maranhão, baseada em inverdades, que deram verossimilhança à estória contada, respaldadas por pressões políticas e interesses outros” (CRUZ, 1993, p. II). Não sabemos quantos foram impressos, mas o exemplar a que tivemos acesso, guardado com grande zelo por uma das lideranças do povoado de Deserto, estava marcado como sendo o de número “45”.

investimentos para o futuro e pontos de partida para novos empreendimentos", diz (CRUZ, 1993, p. 5).

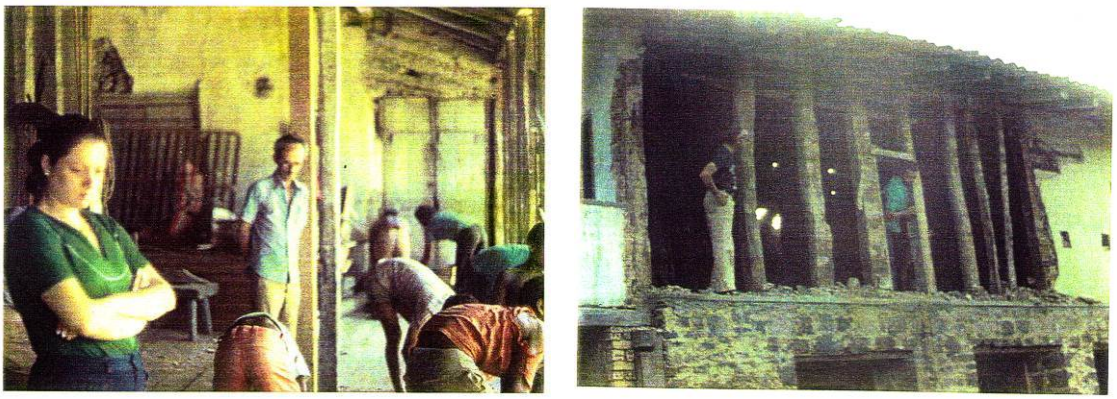


Figura 5.1 Momentos da reforma empreendida na casa-grande da Fazenda Frechal, a partir de 1974, quando Thomaz Melo Cruz adquire a propriedade. Fonte: Cruz, 1993.

Ocorre que a infraestrutura da fazenda não foi a única coisa centenária que Thomaz encontrou por ali: havia ao menos três povoados cuja ocupação também o era. Em outras palavras, Thomaz, encontrou a terra *vestida*, como disse dona Flor de Sé, na passagem que serviu de epígrafe, e complementou: "Quer dizer que, se uma pessoa vem comprar Deserto [...], quer dizer então que ele tá comprando Deserto com o povo que tão no Deserto, quer dizer que só compra se nós aceitar também"[61].

Thomaz não ignorava essa realidade, e sabia que a garantia de seu domínio sobre a fazenda, bem como o sucesso de suas empreitadas, passava por um bom relacionamento com os *caboclos* e *pretos*, como se identificavam os grupos que compunham Rumo, Frechal e Deserto. Interessava, em grande medida, a manutenção das relações sociais e de trabalho ultimamente vigentes. Com elas, o proprietário assegurava seu direito enquanto tal, ao passo que os posseiros seguiriam, de preferência, sob a convicção de

[61] Entrevista concedida a Mauricio Torres e a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em maio de 2009.

que seus próprios direitos de posse emanavam do direito da classe de proprietários, e em nada encontrariam respaldo em um código legal formalizado que independesse deles.

É a situação que José de Souza Martins descreve para os agregados de fazendas nos séculos XVIII e XIX, quando investiga as origens sociais do campesinato tradicional brasileiro: “com isso, os direitos dos camponeses que viviam como agregados só eram reconhecidos como extensão dos direitos do fazendeiro, como concessão deste, como questão privada e não como questão pública” (MARTINS, 1990, p. 35).

Em termos de uso da terra, isso significava, em primeiro lugar, a manutenção do sistema de pagamento do *foro*. Aqui é preciso fazer algumas ressalvas. Em primeiro lugar, embora o nome possa sugerir o pagamento da renda da terra em dinheiro, por seu emprego comum na região Nordeste, não era esse o costume na Fazenda Frechal. Quando os moradores da Resex hoje rememoram o pagamento do foro, eles estão se referindo a um pagamento de renda ao proprietário que por vezes acontecia em produto e por vezes em trabalho. A forma mais generalizada parece ter sido o pagamento do foro da terra em produto, pelo qual se cobrava um paneiro de farinha por cada linha de mandioca plantada. Além disso, havia o pagamento pelo uso do engenho ou do forno de farinha, dependendo do cultivo, e que também incidia sobre uma porcentagem da produção, repassada aos proprietários.

A safra da cana, como dito no capítulo anterior, sempre foi costumeiramente submetida ao sistema de meação, remanescendo o produto (açúcar ou cachaça) dividido em partes iguais entre o lavrador e o dono do engenho. No caso da roça de mandioca, uma vez que se trata de cultura alimentícia e cujas safras locais eventualmente são afetadas pelas chuvas, rendendo pouco ao trabalhador, os mecanismos de controle da terra poderiam

ser flexibilizados, afrouxando-se eventualmente a cobrança do foro, nesses casos, como testemunha dona Anailde, do Rumo:

> [O produto da roça] Esse não era repartido, era só mesmo a cana. A roça a gente plantava, a gente não pagava pra eles não. Só pagava era o foro. Nesse tempo, se a senhora roçasse uma linha, a senhora dava um paneiro de farinha. E se também não prestasse [não pagava], porque quando a terra é boa, às vezes uma linha dá 25 paneiro, quando não presta, dá 15, até dois[62].

A flexibilização relativa ao foro das roças de mandioca foi distinta entre os povoados. Os moradores entrevistados em Rumo e Deserto relataram o pagamento do foro pela roça de mandioca como uma instituição continuada, presente em suas memórias desde os tempos de Mundoca Bogéa até o próprio Thomaz Melo Cruz. Já no povoado de Frechal, por outro lado, os relatos indicam o pagamento da renda da terra em trabalho, concessão justificada nos termos da já mencionada "história da dívida", pela qual seus ancestrais teriam conquistado o direito sobre Frechal por excepcionais serviços prestados por ocasião de dificuldades financeiras. Nas palavras de José da Silva, já falecido, em entrevista a Silvianete Matos Carvalho (2001, p. 124-5):

> [...] Agora nós trabalhava aqui no tempo dos primeiros donos com cana e mandioca, todo mundo tinha direito na sua roça e isso não custava nada, nós só pagava a casa de farinha, mas, não tinha foro porque a gente roçava o canaviá e dava uma renda pra casa. Mas, tudo o que ela [Mundoca] queria, por exemplo, se ela queria buscar um ferro em Pinheiro, ou outra qualquer coisa, aí cada qual dava uma junta de boi e se ia buscar. Por que todo mundo usava do canaviá. Aí tinha a vala que buscava água pro engenho, e todo ano no mês de agosto nós limpava a vala, era gente como quê. Pra abater o sítio era só na mão. Ela dava a comida, o armoço, o jantar e a bebida, a dona Mundoca.

Ou, como lembra seu Inácio:

---

[62] Entrevista concedida a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em setembro de 2009.

> O foro que nós pagava, a nossa mão de obra aqui, era a limpeza do sítio, o conserto dos caminhos, dessa estrada de chão. Então nós fazia limpeza no sítio, aqui era cheio de mangueira, um sítio bonito. Aí no enxugar do tempo, nós limpava. Capinava todinho ele. E saía consertando os caminhos. Esse era a nossa contrapartida com relação ao nosso trabalho, que nós cultivávamos.

Da linhagem dos "primeiros donos" a que se refere seu José da Silva, certamente Mundoca Bogéa é aquela de quem mais é possível ouvir histórias. E as histórias que se contam permitem inferir que predominavam efetivamente as características que José de Souza Martins encontra na morada de favor – prestação das mais diversas modalidades de serviços por parte dos moradores, oferecimento de algumas variações de proteção por parte da proprietária. Mundoca e "seus pretos", como se conta que dizia. Como descreve o sociólogo:

> [...] a concepção de morador de favor não esconde nada: favor com favor se paga. A morada de favor envolve uma relação de troca que inclui e ultrapassa o trabalho e as relações de trabalho, já que a concepção de favor, como prestação pessoal, mas recíproca, envolve não apenas a produção material, mas a própria lealdade das partes: a defesa de supostos direitos de propriedade de um fazendeiro, bem como o abrigo e proteção ao camponês contra a perseguição policial por um crime cometido. (MARTINS, 1990, p. 36)[63].

Experiente homem de negócios e dono de terras, Thomaz sabia que havia um sistema – de relações sociais, de trabalho, de lealdades – a se inteirar caso quisesse manter o *status quo* na Fazenda Frechal. Segundo os depoimentos, ele trava contato com as principais representações do povoado, de onde provêm os *encarregados* que contrata para supervisionar o trabalho das famílias – medir roças, calcular foro etc. – e que

---

[63] Corroborando que essa correspondia à situação dos camponeses de Frechal, como disse um já falecido morador de Frechal, seu José da Silva, em depoimento a Silvianete Carvalho:

> [...] ela tinha muita consideração com o povo, aqui não entrava polícia, polícia se quisesse tinha que mandar uma cartinha pra ela ou pra eles, já achei com ela, aí ela mandava levar a pessoa, fazia uma carta e mandava levar, mas eles não entravam aqui (CARVALHO, 2001, p. 124).

frequentemente se encontram justamente nas mais antigas e tradicionais famílias, como seu Valdimiro, no Deserto, e seu Valter, no Rumo, por exemplo.

Os antigos de Frechal também relatam que as primeiras ações de Thomaz incluíram uma visita ao STTR de Mirinzal, destinado a se informar acerca da sindicalização dos moradores da Fazenda. Segundo seu Bié:

> Isso foi no começo, da chegada dele. [Ele foi ao Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Mirinzal] para saber quantas pessoas da comunidade tinha associadas no sindicato. Chegou lá encontrou só quatro, era o velho Raul, a velha Agripina, meu pai e eu. Aí ele veio de lá e levantou duas bandeiras, lá de cima do casarão. Passou uns seis meses lá brincando, noite e dia. Bandeiras de vitória. Porque ele não contava chegar numa região e achar um pessoal desorganizado, sem uma entidade de apoio. Aí, para ele, ele achou que era fácil tirar todo mundo. Mas só que ele se enganou. Feio e forte[64].

Entende-se pelos relatos que, antes de empreender as medidas coercitivas que desencadeariam mais tarde os conflitos com a população de Frechal, Thomaz teria tentado, em alguma medida, revestir a sua chegada de uma boa nova. A contratação massiva de serviços aos moradores de Frechal, a preços superiores aos até então praticados na região, teria desempenhado esse papel. Em seu livro, Thomaz registra o envolvimento e interesse dos moradores de Frechal pelo trabalho que oferecia, incluindo aí até o de crianças (**Figura 5.2**) Como lembra dona Dionísia:

> No começo ele não fazia esse tipo de coisa. Ele veio dum jeito... botando muito dinheiro. Fazia aquele serviço, ele pagava aquele horror de dinheiro pra gente. Aí o povo ficou com aquela ganância de trabalhar pra ganhar dinheiro. Aí depois ele foi mostrando o que ele era, o que ele queria[65].

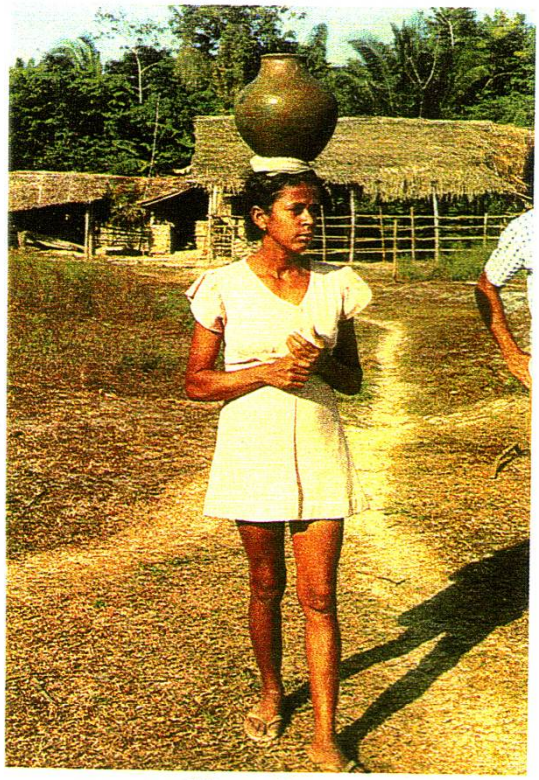
---

[64] Em entrevista concedida a Maria Luiza Gutierrez Camargo e Natalia Guerrero, em maio de 2009, em sua residência, em Frechal.

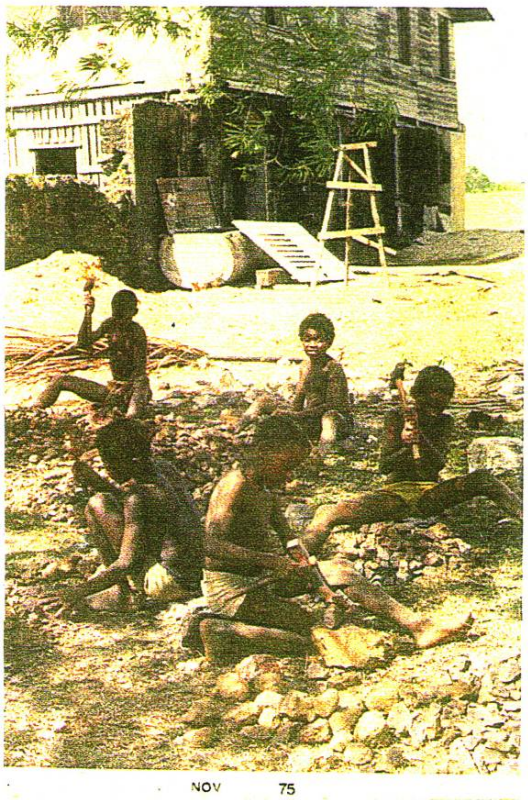
[65] Entrevista concedida a Natalia Ribas Guerrero, Maria Luiza Gutierrez Camargo e Mauricio Torres, no povoado de Frechal, em maio de 2009.

Nesse ponto, é preciso fazer um reconhecimento e uma crítica ao antropólogo italiano Roberto Malighetti, autor de *O Quilombo de Frechal*. Trata-se de um dos estudos mais completos que se tem sobre o processo de luta pela terra na Fazenda Frechal, feito a partir de extensos trabalhos de campo realizados na metade da década de 1990, não muito após a criação da Resex, e que o levaram, mais tarde, a estabelecer uma parceria prolífera com o povoado de Frechal – a construção de uma nova escola, que abria suas portas em 2010, se deve a seu apoio.

No entanto, seu estudo, a despeito de conter preciosas entrevistas, pelas quais se desvenda o olhar dos moradores de Frechal e de seus apoiadores na luta pela terra, ignora alguns pontos importantes no que se refere ao conflito e à transição após a chegada de Thomaz. Malighetti diz que "a chegada de Thomaz Melo Cruz marcou a imediata ruptura de uma consolidada relação de harmonia e paz que regulava o relacionamento entre os proprietários anteriores e a comunidade de Frechal" (MALIGHETTI, 2007, p. 100). Ora, essa "paz" recobria vetores de dominação, como pagamento da renda, termos do pacto da moradia de favor etc. Assimetria de poder relevantes, e que configuram as relações inclusive após a chegada de Thomaz, como apresentamos aqui. Nesse sentido, a opção metodológica assumida por Malighetti de reduzir seu escopo ao povoado de Frechal, ignorando os vizinhos Rumo e Deserto – opção ademais frequente em muitos trabalhos – o acaba privando de notar relações importantes inclusive para o tema da identidade quilombola que se propõe investigar.



Transportando água, nos primeiros tempos, pote na cabeça protegida por rodilha de pano. Todos queriam colaborar de alguma maneira e ganhar dinheiro.



Preparando a brita de Laterita, rocha macia e única pedra da região, para ser empregada na reforma.

As crianças, sorridentes, sempre alegres, aprenderam as primeiras aulas de trabalho, só exercido depois da escola se não faltassem . Ganhavam e recebiam merenda.

Figura 5.2 Registros comentados de Thomaz sobre a contratação de moradores de Frechal para os trabalhos que iniciou na fazenda. Fonte: Cruz, 1993.

5.1 OS PROJETOS AGROPECUÁRIOS

Levou algum tempo, portanto, para que os empreendimentos de Thomaz despertassem reservas entre os moradores dos povoados, alguns menos e outros mais receosos de que pudessem atentar a sua forma de reprodução social. Com efeito, além da reforma das estruturas antigas da fazenda, Thomaz investiu grandes somas em projetos agropecuários, que consistiram basicamente na criação de gado e búfalo, além de cultivos variados.

Para implantação do plantel bovino, por exemplo, Thomaz aproveitou áreas desmatadas, mas também empreendeu novos desmatamentos (**Figura 5.3**). Como diz em seu livro, "as pastagens foram desenvolvidas, de preferência, nos locais já desmatados pelas roças de mandioca e milho, ou de menor agressão à floresta, próximas de rios" (CRUZ, 1993, p. 99). Moradores confirmam o fechamento de áreas de roças em função da abertura de pastagens, como na área conhecida por Água Azul, na mata do Jacundá, tradicionalmente trabalhada por moradores de Deserto, que mantinham ranchos no local e ali pernoitavam quando necessário. Com relação aos novos desmatamentos, as denúncias vão no sentido de que Thomaz pôs abaixo muitos hectares de babaçuais, de cujo extrativismo da amêndoa muitas famílias complementavam sua renda. "Isso foi uma grande destruição que ele fez aqui", lamenta seu Didi, do Deserto. Em atividade realizada já após a decretação da Resex, em 1993, e no contexto do Projeto Vida de Negro, o engenheiro agrônomo Luiz Fernando Linhares atestaria as derrubadas realizadas por Thomaz, chamando a atenção para o fato de que:

> [...] a escassez do babaçu decorrente da derrubada indiscriminada de extensas áreas de babaçuais, situadas a maioria na parte Leste e Sudeste do Quilombo Frechal, obrigou a população a deixar suas

práticas econômicas tradicionais, passando a ser mais *agricultores* que extrativistas ou pescadores. (CCN; SMDDH, 1996, p. 99)[66].

Figura 5.3 Gado nelore de Thomaz Melo Cruz próximo à sede da Fazenda Frechal, na década de 1970. Fonte: Cruz, 1993.

[66] Ressalve-se o questionamento, uma vez que as atividades extrativistas e a pesca têm caráter complementar, raramente ou nunca suplantando a importância da agricultura na economia das populações tradicionais.

Como registrou o próprio Thomaz, muitos desmatamentos foram feitos em áreas “de menor agressão à floresta, próximas aos rios” (CRUZ, 1993, p. 99). Luiz Fernando Linhares, contudo, contesta essa afirmação aponta que essas aberturas estariam próximas demais, e menciona impactos na atividade de pesca dos camponeses da Resex por conta de desmatamentos em áreas ciliares. Além disso, prossegue o engenheiro agrônomo, houve muitos impactos advindo da instalação do plantel bubalino nas áreas de várzea do rio Uru, desde sempre utilizado para pesca e plantio de arroz (**Figura 5.4**). Linhares (1996, p. 100) lembra que os búfalos colaboram com a devastação dos corpos d’água, por se alimentarem de plantas aquáticas, como mururu, orelha-de-veado, mãe-de-camarão, aningapara e junco-de-quina, além do fato de que sua presença permanente nesses corpos d’água teria causado sérios danos à fauna aquática ambiente.

Com relação aos plantios, o fazendeiro experimentou o cultivo de pimenta-do-reino, capim, guaraná e café. Quem descreve o processo e seus efeitos é ainda o engenheiro agrônomo Luiz Fernando do Rosário Linhares:

> O plantio dessas culturas foi muito oneroso e não logrou êxito qualquer do ponto de vista econômico. Hoje a área destinada a essas culturas são apenas capoeiras ralas, ou seja, a mata em fase incipiente de regeneração. (CCN, SMDDH, 1996, p. 99).

De fato, o livro de Thomaz, tão pródigo em minúcias nos vários eventos que retrata, é mais lacônico a respeito das plantações, ressaltando mais os custos de preparação e menos os frutos colhidos, como quando diz que “investimos recursos pessoais em inúmeras experiências agrícolas, acompanhadas por técnicos especializados, no plantio de pimenta do reino, guaraná, cacau, coco, com sementes selecionadas da Costa do Marfim, onde estivemos buscando conhecimentos” (CRUZ, 1993, p. 10). Seu Bié dá testemunho do que considera uma sequência de fracassos acumulados por Thomaz:

> A maioria não deu certo. Ele roçou muito arroz aqui no alto, mas não deu. Aí ele plantou muita pimenta-do-reino, mas não deu, porque ele botou num lugar impróprio, em cima de uma pedreira. Guaraná, café, mas não deu. Não sei se foi falta de conhecimento ou se foram os técnicos que acharam que lá que deveria dar, mas não deu. Foi negativo. Aí plantou guaraná, também não deu. Nada desses plantios, café, não deu certo para ele. Única coisa que deu resultado aqui para ele foi o gado[67].

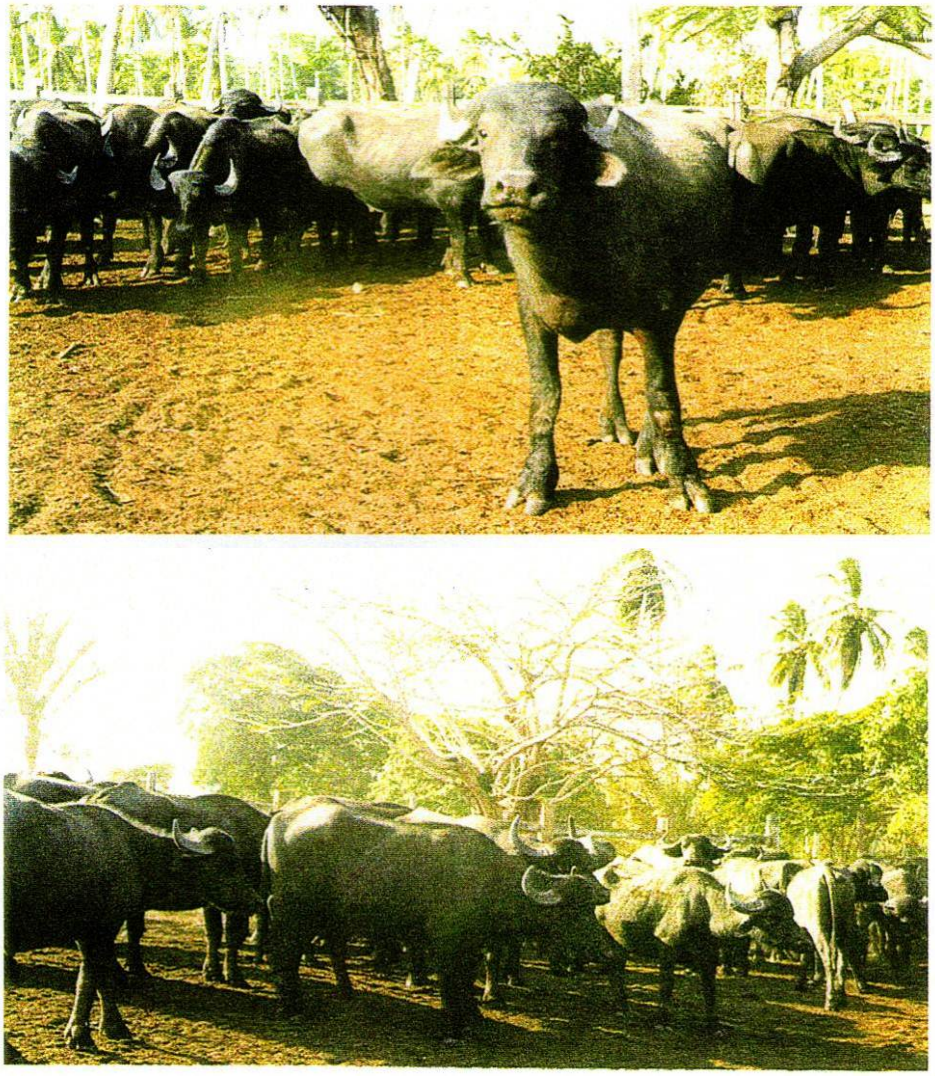


Figura 5.4 Búfalos criados por Thomaz em áreas cultivadas e utilizadas para pesca pelos camponeses de Rumo, Deserto e Frechal. Fonte: Cruz, 1993.

[67] Em entrevista concedida a Maria Luiza Gutierrez Camargo e Natalia Guerrero, em maio de 2009, em sua residência, em Frechal.

5.2 UM POVOADO "JUNTO DEMAIS"

Embora, como dito, os moradores tenham sentido alguns impactos negativos advindos dos projetos de Thomaz, especialmente os que interferiram em suas regras costumeiras de uso comum da terra e conservação ambiental, não foram esses os únicos motivadores do conflito que se iniciaria ao final da década de 1970 e início de 1980. Como já disse dona Dionísia, "no começo ele não fazia esse tipo de coisa. [...] Aí depois ele foi mostrando o que ele era, o que ele queria"[68]. E uma das coisas que Thomaz mais queria era o povoado de Frechal fora do entorno de sua casa-grande recém-restaurada.

Figura 5.5 Fieira de casas na alameda que atualmente dá acesso ao casarão, no fundo, circulado em vermelho: na década de 1970, Thomaz queria seu sítio "limpo". Foto: Natalia Guerrero, 08/04/2010.

[68] Entrevista concedida a Natalia Ribas Guerrero, Maria Luiza Gutierrez Camargo e Mauricio Torres, no povoado de Frechal, em maio de 2009.

Dona Chica, de Deserto, não tem dúvidas de que o conflito se deveu à contraposição do desejo de Thomaz de "ter o sítio limpo", ou seja, o entorno da sede da fazenda livre de ocupações da população local, e a insistência do povo de Frechal de contrariar esse desejo. Em linha análoga, seu Valter, ex-encarregado de Thomaz junto a Rumo, demonstra empatia pelas motivações que levaram Thomaz a se voltar contra Frechal: o povoado estaria perto demais da sede da fazenda. "Tava junto, né?"[69], justifica.

Dona Flor de Sé, do Deserto, embora sinalize a mesma empatia que seu Valter com Thomaz, faz algumas ponderações sobre o que estava em jogo para os moradores de Frechal:

> Para ficar só a fazenda lá, onde ficava a casa grande dele, ficava campo de avião. Mas eles não aceitaram. De qualquer maneira, eles nasceram ali, eles tinham as frutas deles. Aí para fazer um novo lugar... Porque cada pessoa quando mora num lugar, planta sua laranja, seu limão, faz seu quintalzinho. E todo mundo no Frechal tem seu quintalzinho. Pra largar pra fazer novo quintal, pra pessoa de idade, aí não dava certo[70].

No mesmo sentido, Valtinho, do Deserto, opina que:

> Na verdade que essas três comunidade vivia dentro da terra. E sempre Frechal foi os mais maltratados. Na época, porque o doutor Thomaz queria fazer o centro dele, e queria expulsar eles de lá. Aí foi guerra[71].

Assim, para uma parte dos moradores dos outros dois povoados, Thomaz não representava uma ameaça a seus direitos de morada e roça, já que não se encontravam próximos à sede da fazenda. Ante esse tipo de opinião, elevam-se, em Frechal, algumas vozes de indignação. Dona Dionísia, por exemplo, não tem dúvidas de que a proteção do empresário às localidades vizinhas ocultava uma estratégia clássica de divisão para

---

[69] Entrevista concedida a Natalia Ribas Guerrero, Maria Luiza Gutierrez Camargo, Vitor Flynn e Mauricio Torres, no povoado de Rumo, em agosto de 2009.
[70] Entrevista concedida a Maria Luiza Gutierrez Camargo e Mauricio Torres, em maio de 2009.
[71] Entrevista concedida a Maria Luiza Gutierrez Camargo e Mauricio Torres, em maio de 2009.

conquista: “Se ele tirasse daqui, os do Rumo era facinho dele tirar, porque eles eram puxa saco dele. Agora eles não conseguiram tirar os daqui...”[72] Para dona Dionísia, portanto, estava muito claro que, como a contrapartida do alinhamento ao fazendeiro seria um menor potencial de articulação política do povoado, necessário para a reivindicação nos moldes de Frechal, caso Thomaz decidisse expulsar Rumo e Deserto.

De fato, os moradores mais velhos dos dois povoados relatam cautela e distanciamento quando dos primeiros sinais de resistência de Frechal. Dona Anailde, do Rumo, conta que “nesses tempo, a gente não queria estar se unindo com os pretos do Frechal. Porque eles sempre foram casqueiro. Porque aonde eles estavam, tavam sempre querendo brigar”[73]. Seu Benedito diz que Rumo e Deserto ficaram separados de Frechal “porque Frechal entrou com uma agressão muito forte com o Thomaz. Quer dizer que aí, na maneira que eles queriam, Rumo não queria, Deserto não queria”[74].

Um dos motivos pelos quais alguns enxergam “injustiça” na resistência de Frechal foi a abordagem inicialmente utilizada pelo empresário paulista para se ver livre das casas em seu sítio: oferecendo dinheiro. Dona Teresa, antiga funcionária de Thomaz, diz que ele era um “bom patrão, ele sempre foi um bom patrão. Ele queria construir uma cidade para o pessoal daqui morar!”[75].

De fato, a proposta de Thomaz aos moradores do povoado de Frechal era de que se mudassem para a sede de município, chegando, para isso, a prometer o custeio dos

---

[72] Entrevista concedida a Natalia Ribas Guerrero, Maria Luiza Gutierrez Camargo e Mauricio Torres, no povoado de Frechal, em maio de 2009.
[73] Entrevista concedida a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em setembro de 2009.
[74] Entrevista concedida a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em setembro de 2009.
[75] Entrevista concedida a Natalia Ribas Guerrero, em setembro de 2009.

gastos de instalação das famílias. Muitas aceitaram, mudando-se para bairros como o do Tungo. Segundo dona Flor de Sé, do Deserto, as pessoas que saíram, de princípio, não opuseram grande resistência: “eles correram sem ver a careta”. Dona Dionísia lembra-se de como muitas famílias entusiasmaram-se com as quantias oferecidas por Thomaz, em indenizações disfarçadas de “agrados”:

> Olha, ele tirou o pessoal daqui do Mota [área integrante do território de Frechal], 50 dinheiros da época. Aí dava pros pais de família para se mudar pro Mirinzal. E eles, vê, parece que nunca tinha visto dinheiro. Aí aceitava e saíram tudinho... tanta tapera que tinha aí pro Mota. Largaram tudinho e foram embora pro Mirinzal[76].

Em *Os deserdados da terra*, Margarida Maria Moura relata situação semelhante ao descrever a expulsão de agregados das fazendas do vale do Jequitinhonha:

> A maioria dos expropriados sai agradada, isto é, presenteada pelo fazendeiro em espécie, em dinheiro, ou ambos. Desmobilizá-la para uma indenização judicial é uma forma corrente de consumação de expulsões e invasões (MOURA, 1986, p. 29).

Nem todos, porém, estavam dispostos a ser agradados, como testemunha dona Dionísia:

> [Thomaz] queria pra gente se mudar daqui pro Mirinzal... Disse: “doutor, eu não vou levar meus filhos pro Mirinzal pra ser bandido. Em Mirinzal tem muito bandido. Eu não vou levar meus filhos pro Mirinzal pra ser bandido”. E não fui. Não tava doida...[77]

5.3 FECHANDO O CERCO

Diante da recusa de algumas famílias em abandonar seus lugares, a despeito de suas insistentes tentativas de remoção subsidiada, Thomaz mudou de tática. O

[76] Entrevista concedida a Natalia Ribas Guerrero, Maria Luiza Gutierrez Camargo e Mauricio Torres, em maio de 2009.
[77] Entrevista concedida a Natalia Ribas Guerrero, Maria Luiza Gutierrez Camargo e Mauricio Torres, no povoado de Frechal, em maio de 2009.

convencimento assumiu formas de hostilidade e cerceamento, como testemunham os relatos. Como disse seu Valter, de Rumo, “eles zangaram ele, ele se zangou”[78].

Para tornar difícil a vida dos moradores de Frechal, Thomaz teria lançado mão de diversos expedientes. Proibir a ampliação de roças ou a construção e reforma de casas foram alguns deles. Um esporte local que desde sempre encantou os camponeses da região – e Frechal não fugia à regra – é as corridas de cavalos. Segundo Jonas, morador de Frechal, a tradição é muito antiga e costumava tomar local na sede da fazenda Frechal. Com a chegada de Thomaz, o espaço foi fechado aos tradicionais torneios, que insistiram em se realizar em terreno próximo, situado em antiga pista de pouso, do outro lado do Poção.

As próprias benfeitorias que Thomaz instalava acabavam se realizando numa chave de hostilidade contra os moradores de Frechal. Nesse sentido, nada seria mais emblemático do que sua decisão de fazer construir uma pista de pouso para seu uso exatamente por cima do pomar de uso comum dos moradores, como descreveu Linhares:

> Outro ambiente também usado pelo pretenso proprietário foi um grande e tradicional pomar existente em Frechal, constituído de várias espécies de fruteiras tropicais. Ali existia um imenso mangueiral onde as mulheres se reuniam para a quebra do coco babaçu durante o pique da safra. Não se contentando com a destruição de grande parte dos babaçuais ali existentes, o Sr. Thomaz Melo derrubou todo o pomar para construir uma pista de pouso, causando com isso grande indignação à população local, que via naquele agroecossistema uma grande fonte de alimentos, além de proporcionar outras atividades (CCN; SMDDH, 1996, p. 109-110).

[78] Entrevista concedida a Natalia Ribas Guerrero, Maria Luiza Gutierrez Camargo, Vitor Flynn e Mauricio Torres, no povoado de Rumo, em agosto de 2009.

Figura 5.6 Pista de pouso construída sobre local antigo pomar usado pelos moradores de Frechal (esq.). Atualmente, a pista é mantida em funcionamento por convênio com a prefeitura de Mirinzal (dir.) Fonte: à esq., Cruz, 1993; à dir., foto de Natalia Guerrero (09/09/2009).

Um marco no enfrentamento entre Thomaz e os moradores de Frechal parece ter sido sua iniciativa de construir uma cerca sem passagem ao redor de algumas das casas, isolando-as do restante das terras, especialmente do acesso ao rio, bastante utilizado para as atividades cotidianas. Dona Dionísia lembra que a cerca foi uma espécie de divisor de águas na relação com o proprietário:

> *P – Ele deixou uma porteira, é isso?*
>
> Que porteira? Passava por debaixo do arame pra vir buscar água aqui no quintal. Que eles vinham buscar agua só aqui no quintal. Aí a turma se ajuntaram, desmancharam a cerca e tocaram fogo... Aí pronto[79].

5.4 CIDADÃOS DE DIREITO, CLIENTES DE FAVOR

Ao mesmo tempo em que avançava sobre as terras utilizadas pelos camponeses de Frechal, Thomaz também se empenhava no isolamento político das lideranças desse povoado em relação aos demais, como indicam alguns relatos.

Os moradores com mais idade de Rumo costumam mesmo assinalar que o menor dos três povoados era o favorito do empresário paulista. Seu Benedito Marques, por

[79] Entrevista concedida a Natalia Ribas Guerrero, Maria Luiza Gutierrez Camargo e Mauricio Torres, no povoado de Frechal, em maio de 2009.

exemplo, relembra as visitas de Thomaz: “Ele gostava muito daqui do Rumo. Dr. Thomaz vinha aqui no Rumo, ele passeava aí, ele batia papo com nós. Ele gostava muito”[80]. Nessas visitas, segundo dona Anailde, “ele não almoçava no Frechal. E nem bebia água lá. A água dele era água de coco ou mineral. Ele vinha almoçar aqui no Rumo, aí o pessoal fazia almoço pra ele aqui no Rumo. Mas lá no Frechal ele não comia e nem bebia água”[81].

Esse processo de isolamento tinha também outro aspecto. Nos três povoados, é possível depreender em algumas ações “benevolentes” de Thomaz mais do que o fomento à divisão entre os povoados. Nelas vemos também uma preocupação quase sistemática em assumir a garantia de direitos básicos, mantendo longe órgãos da administração.

Segundo relatos de moradores de Frechal, a construção do edifício que abrigava a escola até 2009 teria por eles começado durante a administração de Thomaz. Aos primeiros sinais da obra, por meio de alerta dos funcionários Carrinho e Ferreira, o fazendeiro teria embargado a construção e apresentado denúncia pela tentativa. As professoras Celsuila e Nelsonita relatam que alguns moradores chegaram a ter seus depoimentos tomados perante juiz, defendidos pelo advogado da SMDDH à época, Dimas Salustiano da Silva. No final, ninguém foi processado e a escola foi construída.

Em Deserto, evento análogo teria se sucedido com o posto de saúde: aos primeiros sinais da construção, Thomaz teria embargado a obra. Nesse caso, porém, a saída encontrada, uma vez que se tratava da extrema da propriedade, foi a doação de parte do

---

[80] Entrevista concedida a Natalia Ribas Guerrero e Maria Luiza Gutierrez Camargo, no povoado de Rumo, em setembro de 2009.

[81] Entrevista concedida a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em setembro de 2009.

terreno vizinho, conhecido como Bacuri, onde mora o pajé Tô. Dona Flor de Sé explica a história:

> Tem o colégio, e bem pegado do colégio a gente ia fazer o mini-posto [de saúde]. Quando já tava com a licença tudinho pra fazer, lá teve um fuxiqueiro que foi fuxicar pra lá pro Frechal. E quando tava uns dias que eles tão trabalhando aí tudo, quando veio uma ordem que era para não seguir com o miniposto. [Ordem] lá da fazenda. Já era do Thomaz: era pra não fazer[82].

Figura 5.7 Posto de saúde de Deserto, ao fundo e à direita: recuado para não incidir sobre as terras da Fazenda Frechal, após ordens de Thomaz Melo Cruz. Fonte: Cruz, 1993.

Seu Ari Maia conta que foi o responsável por levar a Thomaz a insatisfação do povoado de Rumo pela falta de energia elétrica. Segundo seu relato, a presteza do empresário foi tão grande, sugerindo tamanha determinação de que o pleito não fosse atendido pelo

[82] Entrevista concedida a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em setembro de 2009.

poder público, que o transporte dos postes foi feito nos caminhões de que já dispunha, feito que lhe rendeu pesadas multas:

> Eu fui lá e conversei com ele, e depois ele falou assim: "olha, eu não vou deixar que ninguém coloque energia para vocês, eu mesmo vou implantar a energia para vocês". Tanto é que ele começou a transportar poste nos caminhão dele mesmo, apanhou uma multa extraordinária, porque os caminhão não eram próprio para carregar poste[83].

Seu Benedito Marques complementa o relato:

> Inclusive esse colégio aí [...] era tudinho cercado de arame, tudinho cercadinho, foi ele quem deu esse arame. Aqui, luz, quem afundou a luz aqui foi Dr. Thomaz. Foi, sim senhora. Porque eles diziam que luz, isto é que não tinha aqui quem botasse. Nós pedimos pra ele, e ele é que botou a luz. Agora depois foi que eles vieram, a Semar veio, já comprou já da mão dele. Mas já tava tudo botado, tudo organizado[84].

Figura 5.8 Rede elétrica instalada por Thomaz Melo Cruz em Rumo. Foto: Natalia Guerrero (01/09/2009).

[83] Entrevista concedida a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em setembro de 2009.
[84] Entrevista concedida a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em setembro de 2009.

Em seu livro sobre a história da Fazenda Frechal, Thomaz afirma que o Grupo Escolar N. Sra. da Vitória, a que se refere seu Benedito, foi construído com seu apoio, e “todos os anos recebe o material escolar necessário, o que continua ocorrendo depois mesmo depois do decreto” (CRUZ, 1993, p. 111).

Em Deserto, a instalação da energia elétrica no povoado, por volta do final de 1980, assumiu maiores e mais conflituosas dimensões, a ponto de muitos moradores se referirem aos eventos desse período como “a guerra da luz”. Digo “muitos moradores”, porque esse episódio efetivamente suscitou relatos entusiasmados de praticamente todas as pessoas com quem se conversava na localidade. *A primeira vez que Deserto se uniu*, é o teor dessas falas.

Segundo relatos, Thomaz não costumava frequentar o povoado tal como fazia com Rumo. De seus negócios na área, quem cuidava eram encarregados, por vezes de Deserto, mesmo. No final dos anos 1980, o encarregado era de fora, um funcionário de Thomaz conhecido como Camaleão. Por essa época, algumas localidades da região da Resex começavam a receber, em atendimento a seu pleito, a visita da Semar, empresa responsável pela implantação de energia elétrica pública do Maranhão. No entorno de Deserto, as localidades imediatamente vizinhas já estavam nos planos da companhia. Quando os moradores do populoso povoado tomaram conhecimento do mapa a ser implantado dos postes, o susto: a Semar faria um tortuoso percurso com a rede de energia apenas para desviar das áreas correspondentes à Fazenda e, portanto, do povoado de Deserto. Emanou de Camaleão a confirmação de que o planejamento não estava errado, mas obedecia a ordens de Thomaz para que não se instalasse a rede. A insatisfação dos moradores, que viam a melhora de sua qualidade de vida passar a

alguns quintais vizinhos de distância, resultou numa coletiva revolta. No dia estipulado pela companhia de luz para instalação da rede na área, sabendo que o funcionário da fazenda estaria presente para assegurar o cumprimento das ordens de Thomaz, os moradores fizeram um plano. Dona Flor de Sé conta o desfecho do episódio:

> O pessoal do Thomaz não queria que tivesse a luz aqui no Deserto. Tem o senhor chamado Camaleão, que tomava conta de lá, era o gerente. [...] Aí tem um rapaz chamado Mauri, nesse tempo ele era uma pessoa muito importante na nossa comunidade, aí ele chegou: "olha, turma, eu vou dizer uma coisa pra vocês: nós vamos amanhã, na hora que o Camaleão chegar aqui, nós vamos procurar pra ele o que é que ele quer e o que ele não quer. E é homens e mulheres e crianças. E aqueles que for frouxo não vão lá". [...] Aí nós combinamo tudinho. O caminhão grande da Semar traversou. [...] Quando ele [Camaleão] chegou, chegou bem na condição que ele arriou. Que arriou, ai nós corrimo. Aí ficou desse tamanhinho no jipe. [...] Rapaz, esse homem era escuro. Ele de escuro ficou branco. A gente batia assim na roda do bicho, pá, pá, pá. [...] E quando esse homem saiu daqui, saiu num carreirão de jipe, que nunca mais ele veio. Só assim luz entrou. E nunca mais ninguém se importou. Ele disse: "cruz, credo, eu não vou mais no Deserto, ali só mora é índio, de fazer e acontecer". Mas se nós não fizesse aqui, eles não tinham botado [a luz].[85]

Relatos como esses sugerem que Thomaz temia perder o controle do território, caso as ocupações se expandissem para além das que encontrara, e com quem, sempre que possível, havia estabelecido a manutenção de alguns pactos. Dona Anailde lembra que o empresário pedia aos moradores de Rumo que não permitissem a instalação de novas famílias no povoado:

> E também ele pediu que era pra nós não aceitar gente de fora, não aceitar fazer casa aqui no Rumo. Ele pediu muito. Naquele colégio ali ele pediu. Assim, [se] viesse assim uma pessoa de fora, pra pedir um lugar pra nós... que era pra deixar só mesmo o pessoal de dentro do Rumo. E mesmo que não tem gente fora aqui, é só o pessoal daqui. Graças a Deus[86].

---

[85] Entrevista concedida a Mauricio Torres e Maria Luiza Gutierrez Camargo, em maio de 2009.

[86] Entrevista concedida a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em setembro de 2009.

Até mesmo dona Dionísia admite que Thomaz tinha atitudes ambivalentes, e muitas vezes chegou a se empenhar por causas favoráveis a alguns moradores. Seu filho, Murilo, foi um dos beneficiados por Thomaz em uma questão de saúde:

> Engraçado que o meu filho [...], ele trabalhava com ele [Thomaz] aí para Juruti, é uma fazenda que ele tinha praí pra Juruti. E aí ele caiu, quebrou a perna. Aí ele [Thomaz] veio aqui, não deu jeito. Aí ele sempre vinha aí, o Thomaz, e ele gostava muito do Murilo. Aí ele veio, procurou pra mim se Murilo tinha uma casa em São Luís, queria levar Murilo pra quando fizesse 15 dias, saía do hospital e ia pra casa. Aí com 15 dias tornava a voltar. Eu disse que tinha. Aí ele levou, chegou lá, ele mandou botar uma platina na perna, aí ele voltou a andar[87].

Mais tarde, com o conflito acirrado, Thomaz cobraria por seu auxílio a lealdade de dona Dionísia. "Aí quando a gente começou a brigar, ele veio um dia e disse: 'mas, Dionísia, de que lado você tá?' Doutor, eu estou do lado de meu povo. Agora, o que o senhor me fez, Deus que lhe pague. Eu disse errado? Porque ele queria prejudicar a gente!" [88].

Como vimos antes, com relação à morada de favor, existe uma relação clara, como apontou Martins: "favor com favor se troca", o que inclui relações de lealdade. Mas existe outro aspecto desse processo, que é o de evitar que clientes de favor tornem-se cidadãos de direito – educacionais, de saúde, e territoriais. Uma maior presença institucional nos povoados poderia corroborar ações pela legitimação de direitos territoriais, ou indenizatórios.

O que Thomaz fazia não era nenhuma novidade: queria descaracterizar o direito à terra por parte da população que ali estava, uma vez que essa consolidação ameaçava o seu próprio direito de propriedade. Para além do cultivo do favor travestido de "assistência

---

[87] Entrevista concedida a Natalia Ribas Guerrero, Maria Luiza Gutierrez Camargo e Mauricio Torres, no povoado de Frechal, em maio de 2009.

[88] Entrevista concedida a Natalia Ribas Guerrero, Maria Luiza Gutierrez Camargo e Mauricio Torres, no povoado de Frechal, em maio de 2009.

social", algumas medidas coercitivas também se alinhavam com essa preocupação. A proibição de construção de casas, especialmente de alvenaria, a derrubada de árvores frutíferas – são meios clássicos para descaracterizar uma ocupação antiga e, portanto, legítima. Thomaz, cuja Fazenda Frechal não era seu único empreendimento rural, estava preparado para driblar o direito camponês a terra, genericamente falando. O que ele não esperava, talvez, é que esses camponeses acessassem – e, inclusive, construíssem – o reconhecimento de campo de direitos com características novas, como o de remanescentes de comunidades de quilombos, num primeiro momento, e o de populações tradicionais, em outro. Thomaz podia estar acostumado a trabalhar com os meandros do Estatuto da Terra, mas talvez não estivesse preparado para as consequências da Constituição de 1988 e seu amparo aos direitos ligados às populações tradicionais e ao meio ambiente, que o espreitavam em meados de 1985.

5.5 O OVO QUE BATEU NA PEDRA

Ainda assim, a despeito da busca do isolamento de Frechal, houve uma tentativa de aproximação deste povoado com o de Rumo. Disso testemunha a criação, em 1985, da Associação de Moradores Rumo-Frechal, criada para dar mais força às denúncias feitas contra Thomaz. Mas ela durou pouco, já que distintas visões sobre como encaminhar as reivindicações parecem ter prevalecido. Para seu Bié e dona Dorothea, seu Ari, liderança de Rumo, foi responsável por fomentar a oposição à Frechal entre seus companheiros. "Ele botou na ideia na cabeça do povo de Rumo que o Thomaz tinha muito dinheiro e ia fazer muita coisa por eles, que era para eles apoiarem o Thomaz"[89],

[89] Entrevista concedida a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em setembro de 2009.

conta seu Bié. Segundo dona Dorothea, espalhou-se a ideia de que "ovo não bate em pedra"[90].

Assim, se Thomaz foi relativamente bem-sucedido, num primeiro momento, em isolar Frechal das dos dois outros povoados, ele não conseguiu evitar que outras alianças fossem entabuladas fora do âmbito da fazenda. Um dos primeiros aliados encontrados pela população de Frechal foi a Cáritas, organização da Igreja Católica que, no Brasil, esteve durante muito tempo afinada com as orientações progressistas da Teologia da Libertação. Em um encontro realizado em 1988 no povoado, representantes da organização registram denúncias acerca das "diversas estratégias para assustar e expulsar os negros":

> 1º impede que os moradores possam ter luz elétrica em suas casas por outro lado, na sede da comunidade tem luz no casarão era habitada por Artur de Sousa;
>
> 2º colocou um cidadão como administrador da comunidade de Colônia e Frechal o Sr. José Barbosa que informa ao Sr. Tomás de Melo Cruz tudo que ocorre nestas comunidades;
>
> 3º mandou colocar uma cerca de arame farpado para evitar que os moradores tenham fácil acesso ao rio onde possam pescar;
>
> 4º retirou da comunidade a escolinha de alfabetização, transferindo para o casarão todo o material escolar: bancos, cadeiras, mesas, quadro-negro. Obrigando as crianças andarem 2Km diariamente para estudar em Mirinzal;
>
> 5º colocou na comunidade um grupo de pistoleiros para amedrontar e prejudicar os moradores; recentemente em julho de 1989 mataram uma porca a tiros que estava próxima a parir;
>
> 6º propõe constantemente aos moradores que eles mudem para uma outra área que os mesmos receberão todo o apoio – só que esta área não tem condições concretas para garantir a sobrevivência da comunidade. (CARITAS, 1988, p. 02-3).

[90] Entrevista concedida a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em setembro de 2009.

Começam a ganhar vulto as violações denunciadas por Frechal. E elas começam a ser notadas para muito além de Mirinzal. Lembremos que data de 1979 a fundação do Centro de Cultura Negra (CCN) do Maranhão, apoiado pela Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos (SMDDH), ambos situados na capital. Como visto no **Capítulo 2**, embora o CCN derivasse suas raízes do movimento negro urbano, não levaria muito tempo após sua criação para que chamassem a atenção alguns aspectos da questão agrária no estado. E um deles dizia respeito aos conflitos envolvendo comunidades negras rurais. Nas palavras de Ivan Rodrigues Costa, um dos militantes históricos de Frechal, e que se envolveu desde cedo com o CCN, em entrevista ao antropólogo Roberto Malighetti, a aproximação se deu como segue:

> O primeiro contato dos sócios do Centro de Cultura Negra com Frechal foi através do primeiro encontro das Comunidades Negras Rurais, em 1986. [...]. O da Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos foi através do Projeto Vida de Negro, em 1989 [...]. [...] Os moradores já vinham participando de alguns eventos promovidos pela Sociedade e pelo Centro, e aí a gente começou a fazer pesquisa sobre a comunidade de Frechal e a desenvolver um trabalho sobre um levantamento histórico da área de Frechal. (MALIGHETTI, 2007, p. 114)

O I Encontro (1986) a que se refere Ivan foi, portanto, um marco mútuo, no que interessa à nossa discussão, pois, ao mesmo tempo em que aproximou de Frechal entidades com maior possibilidade de apoio político no conflito específico com Thomaz, também inseriu Frechal nas chaves de discussão do movimento negro nacional, justamente quando se debatia o conteúdo do que viria a ser o artigo 68 do ADCT, da Constituição de 1988, e que garantia o direito aos remanescentes de comunidades de quilombo. Ou seja, enquanto Frechal buscava saídas para o assédio de Thomaz, que se acirrava, tínhamos, por exemplo, o antropólogo A. W. B. de Almeida refletindo sobre as possibilidades históricas de um quilombo a 100 metros da casa-

grande de uma fazenda, e elaborando sobre o que viria a chamar de *terras de preto* e os paradigmas das terras de uso comum.

No plano micro, a resistência da população de Frechal foi se acirrando à medida que se intensificavam os atentados do fazendeiro. No contexto dos novos aliados, novas posturas surgem:

> E lá, algum momento, algumas veze eles tentaro querer nos improibir roçar – também, né?, Roçar devidamente o solo, que eles queriam que a gente pagasse de uma forma exigida por paneiro. Mas, nesse momento, a gente lembrou, lembramos, que o nosso antepassado não tinha costume de pagar o foro dessa forma exigida por paneiro, eles pagavam o foro era trabalhando no sítio, limpando sítio, essas coisa... E aí, a gente ainda conseguiu pagar algumas vezes, né? Quando nós vimos que a gente tava priorizando o latifúndio, como o proprietário, nesse pagamento de foro, nós desistimos de pagar, e hoje não se paga mais o foro. Mas nessa época, no período de 74 a 84, eles tentaram que a gente pagasse, e alguma vez a gente conseguiu pagar, porque a gente foi esquecido da forma que os nossos antepassados faziam. Depois a gente lembrou que nós tava sendo prejudicado e fizemo de uma forma que não pagamo mais, né?[91]

Outro elemento que aparece nesse momento é um maior reconhecimento da importância dos documentos durante a luta pela terra. Maristela de Paula Andrade descreve processo análogo quando estudou um conflito envolvendo avanços sobre terras de uso comum no local conhecido como "Terra dos Índios", também no Maranhão. O apreço pelos documentos "só se manifesta a partir do conflito pela terra" (ANDRADE, M. de P., 1990, p. 43), indica. É a linguagem do dominador, que costumeiramente surge para expropriar o dominado. Em alguma medida, o mesmo também acontece em Frechal – disso dá testemunha a extensão e relativa riqueza do arquivo mantido no Centro Cultural, no andar térreo do antigo casarão. Lá podemos encontrar diversos registros do

[91] Entrevista concedida por Inácio de Jesus Ribeiro, morador de Frechal, ao jornalista do SMDDH, Cesar Teixeira, em 9/6/95 e 22/8/95. In: CCN; SMDDH (org.), 1996, p. 143.

período 1974-1994, muitos produzidos pela própria associação de moradores. Tratava-se de dominar um aspecto da linguagem do dominador – e subverter seu uso costumeiro.

Thomaz Melo Cruz conhecia bem a importância desse tipo de registro, linguagem de seu mundo. Diante das investidas de Frechal e seus aliados, que neutralizavam e tornavam ineficazes os empregos tradicionais dessa linguagem – escrituras, certidões, laudos etc. – é que Thomaz, como dito, chegou a editar e publicar os referidos exemplares de um livro, intitulado *Fazenda Frechal* (1993) e destinado a, nas palavras de seu autor, "oferecer, aos que com paciência e isenção o lerem, informações que, acreditamos, esclarecem a apressada e injusta desapropriação da Fazenda Frechal, no município de Mirinzal, Maranhão, baseada em inverdades, que deram verossimilhança à estória contada, respaldadas por pressões políticas e interesses outros" (CRUZ, 1993, p. II). A fundamentação de sua aposta pode ser depreendida do fato de que, quase duas décadas depois, ainda é possível ouvir de pessoas como Dona Teresa que nada deveria ser feito sobre a Resex antes de se ler "o livro que conta a verdade toda sobre isso aqui".

Tal livro corresponde a um dossiê protocolado junto ao Ibama[92], e nele é possível encontrar desde documentos referentes à cadeia dominial da fazenda até um parecer solicitado a um pesquisador em História pela USP, Carlos de Almeida Prado Bacellar, pelo qual se defende a inexistência do quilombo Frechal. Há, ainda, uma interessante descrição da fazenda e seus povoados sob a "era Thomaz", ou seja, tudo que foi ali realizado desde a chegada do advogado paulista, como a reforma da casa-grande, os

[92] Protocolo n° 2147, de 28/07/1993.

cultivos e criações, e a “assistência social” proporcionada por Cruz aos moradores dos povoados.

Ao final de 1989, foi registrado, em 20 de dezembro, um relato em papel timbrado da Associação de Moradores da Comunidade de Frechal e Rumo, assinado por Ernande Carneiro, como presidente, Inácio de Jesus Ribeiro, como secretário substituto e José Florêncio C. Silva, como tesoureiro. No documento, pode-se ver uma tentativa de cronologia do conflito, desde o momento da chegada de Thomaz, até os eventos de 1989:

> Em 26/12/87 – foi feita uma roça de um comunitário por mutirão, porque o administrador José Barbosa embargou o trabalho, então o povo achou que não podia ser embargada, e si juntaram e fizeram todo o trabalho da roça. Em 20/09/89 – veio 10 (dez) pistoleiros com vários tipos de armas desconhecidas e derrubaram e queimaram uma casa da viúva Eduvirgens Silva Carneiro. Neste mesmo dia aproveitaram e cercaram um terreno onde nossos animais pastavam. Os moradores pediram demais para eles não ensolasse o terreno mas os mesmos não concordaram. Tudo isto foi mandado por Tomaz na administração de Joaquim e José Barbosa e Fernando que era gerente da Redimik em São Luís. Também fizeram uma cerca no campo para os animais dos moradores não ir pastar no referido campo, porque só os dele podia comer. Os animais iam até na frente do sobrado eles voltavam, para os animais ficar só andando só no sítio para não comer nada. Nesse período ele cercou todo o campo e nós ficamos sem a menor condição de manter os nossos animais que tanto nos ajuda em nossos trabalhos.

Efetivamente, a derrubada e incêndio, em 1989, da casa de dona Duzinha são particularmente lembrados como o estopim para a conversão do conflito para um patamar judicial, descrito abaixo em depoimento da senhora camponesa recolhido pelo antropólogo italiano Roberto Malighetti:

> Eu morava numa casinha pequenininha, só minha [...]. Aí eu pensei em fazer uma mais lá [...]. Aí, quando tou armando a casa, tava um dia deitada, aí veio. Eu tava sentada doente. Chegou o homem de Tomás, Zeca ou Joaquim. Ele veio pra mim dizer se eu não queria parar com a

> casa, parar de fazer a casa. Eu disse: “Se eu vou parar de fazer a casa, pra onde é que eu vou?” Porque eu não tinha casa. Eu disse que eu tinha que construir a minha casa, “porque tou morando nesta casinha, que isso aqui não é casa” [...]. Eu disse: “Não vou parar de fazer. O que pode acontecer é você me matar”. Porque eu não tinha a condição de morar em Mirinzal. Eu tinha só filha mulher, eu não tenho marido, eu sou viúva, então eu tenho que fazer. Olha, eu moro aqui, eu sou nascida aqui e criada aqui. Nunca saí daqui para lugar nenhum. Nesse tempo eu tinha 51 anos: “Eu vivo aqui. Então eu não vou sair daqui, vou fazer a minha casa. Então você vai me matar, mas eu não vou sair daqui”. Ele foi embora pra lá, aí eu fui trabalhar na casa. Quando a casa tava quase pronta, eles foram encontrar o Carpina, lá em Mirinzal, que era para ele não vim mais, de parar com a minha casa, se não, eles ia matar ele [...]. Um dia eu fui em Mirinzal. [...] chegaram me dizendo que tinha dez pistoleiros aqui, já tinham derrubado a casa e iam tocar fogo na madeira. [...] Eu não queria ir na Polícia, mas me disseram que era para mim dar outra queixa [...] eu tava cansada de ir praquela Polícia comprada [...]. Mas eu fui. Quando cheguei lá, eu não fui atendida. Ele só disse assim para mim. O delegado disse: “Ah! A gente tá dizendo pra você sair do Frechal!” Eu disse: “Delegado, eu vim lhe comunicar que tão derrubando a minha casa”. Aí ele ficou lá pensando. Aí eu saí e vim embora. Não escutei mais nada. Vim embora. Aí eu tentei ir pra Guimarães [...]. Quando eu cheguei aqui, tava terminando de arder a madeira. Eu vou dizer, Roberto, era uma fogueira que tinha brasa dessa altura assim. (MALIGHETTI, 2007, p. 109).

Seu Inácio complementa o relato desse período mais agudo de assédio por parte do fazendeiro:

> Chegou dez pistoleiro deles lá, queimaram uma casa, derribaram, queimaram, e com isso eles ficaram mais de mês, nos ameaçando. Como a gente não revidou, eles mataram um cachorro... Atiravam em cachorro na rua e porco dos lavradores, e a gente nunca deixou de não ser perseguido através de pistoleiros deles. Eles sempre mandavam pistoleiro na área. Agora, só que quando chegava lá, eles, alguns, né?, conhecia a força do povo, conhecia a origem do povo e se tranqüilizava; outros seguiam, algumas vezes, no caminho do que eles mandaram, como esses que derribaram a casa. (CCN; SMDDH, 1996, p. 143).

Enquanto isso, já desde 1987, com financiamento da Fundação Ford e do Plano das Nações Unidas para o Desenvolvimento (Pnud), o Projeto Vida de Negro começava a levar a cabo sistematicamente seus levantamentos através das terras maranhenses –

parte do trabalho que conduziria ao longo dos seus já 22 anos de vida. Apenas no período de 1988 a 2005, foram identificadas 476 comunidades negras rurais quilombolas, distribuídas em 143 áreas, em 62 municípios. A identificação das comunidades compôs as etapas iniciais do projeto, que foi se ampliando e aprofundando, em busca não apenas do registro de histórias, territorialidades e conflitos, mas também com o afã de intervir em defesa dos direitos dessas comunidades, numa tríade indissociável de pesquisa acadêmica, mobilização política e ações judiciais.

O antropólogo A. W. B. de Almeida conta que o trabalho da equipe do projeto foi calcado em rupturas conceituais e metodológicas fundamentais, como a incorporação de termos auto atribuídos, seja à população ou ao seu território; a quebra do mito do isolamento, "[...] considerando que, em torno de um conflito singular e localizado, colocavam-se em jogo forças políticas de caráter nacional, que influíam nas próprias estratégias do Estado"; e, finalmente, a compreensão de que as populações contatadas já tinham proposições concretas a seu próprio respeito. Com esse arcabouço, afirma o pesquisador, o PVN pôde dar uma contribuição inestimável:

> A adoção de laços específicos de solidariedade política, através de diferentes formas de mobilização e de luta face ao Estado, caracterizou, portanto, uma tríplice passagem transformadora envolvendo as comunidades remanescentes de quilombos, qual seja: de uma existência atomizada para uma existência coletiva, de uma unidade afetiva para uma unidade política e de uma luta pela terra para a afirmação de um território etnicamente configurado. Esta tríplice passagem consiste num dos processos mais importantes da história recente do movimento social que emerge das comunidades quilombolas. (CCN; SMDDH, 2005, p. 18-19).

Figura 5.9 Reunião do povoado de Frechal com pesquisadores e técnicos do PVN, no final da década de 1980. Fonte: CCN; SMDDH, 1996.

Nesse contexto, foi acionado o advogado à época da SMDDH para a elaboração de uma ação judicial contra Thomaz Melo Cruz, na qual se justificavam os direitos territoriais

do povoado de Frechal com base no artigo 68 do ADCT. Não havia nesse período, porém, consenso em torno dos mecanismos necessários para a regulamentação infraconstitucional do artigo 68. E o conflito em Frechal se agravava.

Como já aludido, a solução encontrada veio por outros meios. Começou quando se atentou para o fato de a região da Fazenda Frechal estar inserida na Área de Proteção Ambiental (APA) da Baixada Ocidental Maranhense, instituída pelo Decreto Estadual n° 11.900, de 11/6/91. Daí, levantou-se a possibilidade de se criar uma Resex. Uma solução "oblíqua", como disse em 1996 ao antropólogo Malighetti o então procurador geral da República, Nicolau Dino:

> [...] o artigo 68 não era disponível. Precisava encontrar um percurso alternativo para regulamentar a questão de Frechal e assegurar a permanência na área do povoado. O artigo 68 existe, mas é inaplicável. Precisa uma regulamentação de uma lei ordinária, que ainda hoje não tem. O artigo prevê identificar as áreas de remanescentes dos quilombos. Precisa dos instrumentos que disciplinem as pesquisas históricas, antropológicas, geográficas. Por isso, encontramos uma via oblíqua para assegurar a permanência na área. Com a criação de reserva, isso foi possível. (MALIGHETTI, 2007, p. 132).

5.6 DE QUILOMBO A RESEX

Mais especificamente, para o embasamento jurídico do território de Frechal como potencial unidade de conservação, foi invocado o artigo 225 da Constituição, que afirma que:

> Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.
>
> § 1° Para assegurar a efetividade desse direito, incumbe ao Poder Público:

> I - preservar e restaurar os processos ecológicos essenciais e prover o manejo ecológico das espécies e ecossistemas;
>
> III – definir, em todas as áreas da federação, espaços territoriais e seus componentes a serem especialmente protegidos, sendo a alteração e a supressão permitidas somente através da lei, vedada qualquer utilização que comprometa a integridade dos atributos que justifiquem sua proteção.

Além disso, lançou-se mão da legislação estadual, em algumas de suas especificidades. Da Constituição do Maranhão, por exemplo, destaca-se o artigo que versa sobre a importância dos babaçuais e consequente preocupação com suas formas de utilização, levando-a a privilegiar uma exploração tradicional e familiar, como aparece no artigo 196:

> Art. 196 – Os babaçuais serão utilizados na forma da lei, dentro de condições que assegurem a sua preservação natural e do meio ambiente e como forma de renda do trabalhador rural.
>
> Parágrafo Único – Nas terras públicas e devolutas do Estado assegurar-se-á a exploração dos babaçuais em regime de economia familiar e comunitária.
>
> Já o Código Ambiental maranhense é empregado para argumentar que a função da propriedade deve necessariamente obedecer a critérios não apenas de justiça social, mas também de preocupação ambiental, como se pode ver em seu artigo 53:
>
> Art. 53 – A flora nativa e as demais formas de vegetação reconhecidas como de utilidade ambiental são bens de interesse comum a todos os habitantes do estado, exercendo-se o direito de propriedade com as limitações que a legislação em geral e especialmente esta lei estabelecerem.

Com vimos, o contexto político, em 1992, foi significativamente favorável à causa de Frechal, na medida em que a pauta ambiental – ao menos formalmente – se encontrava em primeiro lugar na ordem do dia das nações, em geral, e do Brasil, em particular, uma vez que estava programada para ocorrer no Rio de Janeiro, em junho daquele ano, a Eco

92. Com isso, só no Maranhão, seriam criadas três Reservas Extrativistas antes da conferência – Frechal foi uma delas, ao lado de Ciriaco e Mata Grande.

Figura 5.10 Criação das Resex no Maranhão às vésperas da Eco-92. Fonte: CCN; SMDDH, 1996.

O decreto de criação da Reserva Extrativista Quilombo do Frechal, n° 536, de 20 de maio de 1992 não era, porém, similar ao das outras duas Resex maranhenses recém criadas – em realidade, ao de nenhuma outra Resex. Pois se a estratégia de luta pela terra centrava praticamente todos os esforços na questão ambiental, a especificidade da territorialidade étnica acabou sendo incorporada no próprio decreto, em suas últimas linhas:

> Art. 4° A área da Reserva Extrativista, criada nos termos deste Decreto, fica declarada de interesse social, para fins ecológicos, na forma da legislação vigente, ficando o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – Ibama autorizado a promover as desapropriações que se fizerem necessárias, respeitando os direitos dos remanescentes das comunidades dos quilombos, nos termos do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

Em entrevista ao antropólogo Roberto Malighetti, Ivo Fonseca que contextualiza a demanda pela Resex do ponto de vista dos moradores do povoado de Frechal:

> O procurador diz que não era aplicável [o artigo 68 do ADCT]. Então, Dimas voltou na comunidade para perguntar se a gente queria a criação da reserva extrativista. Nós perguntamos se o proprietário ia ir embora. *Se o proprietário ia embora, a gente aceitava a reserva. Com estas palavras: Reserva Extrativista do Quilombo Frechal.* Mas se o proprietário não ia embora, a gente queria continuar a luta até o dia que Deus dava-nos uma definição concreta. (MALIGHETTI, 2007, p. 134-5).

Em 2009, seu Inácio retomou os motivos da opção pela Resex, já que a via pela titulação de um território quilombola, a despeito de sua previsão na Constituição de 1988, não se mostrava disponível na época em que Frechal mais sofria com o assédio do fazendeiro. Segundo o entendimento que se tinha, conta seu Inácio, a reforma agrária seria uma possibilidade, mas, se fosse implantado um assentamento, com lotes individuais em apenas uma área da propriedade. Thomaz ainda poderia reconcentrar as terras, aproveitando-se das dificuldades. “Eu tenho condições de plantar esse ano. E quem não tem? Ia acabar vendendo tudo de novo para o latifundiário”, justifica. Daí a necessidade de também envolver as vizinhas localidades de Deserto e Rumo na história. Tratava-se de desapropriar a fazenda inteira.

Maristela de Paula Andrade, em seu trabalho na Terra dos Índios, descreve o processo pelo qual o equilíbrio, assim definido como a “manutenção das fronteiras sociais e das regras que garantem o acesso de todas as unidades domésticas aos recursos básicos” (2008, p. 188-9), se encontrava desestruturado pela pressão para que as terras controladas pelo grupo como tal entrassem para o mercado. Nesse sentido, havia um paralelo na ação de grileiros, que se apropriavam de algumas áreas, e do Estado, que com projetos de ações fundiárias individualizava os lotes. Nas palavras de Andrade:

> Tratava-se de proceder ao parcelamento e titulação das terras em nome de posseiros vistos como indivíduos e não como grupo – a cada indivíduo corresponderia legalmente uma parcela de terra, de modo que as operações de compra e venda pudesse ocorrer no mercado de modo tido pelos planejadores como mais "racional" Deste modo, ao privilegiar a relação direta com as unidades domésticas, a ação oficial visaria enfraquecer, esfacelar o grupo (ANDRADE, 2008, p. 189).

Falávamos que se tratava, então, de desapropriar a fazenda inteira. Derrota de Thomaz? Seu Pelado ressalva que talvez derrota não seja o termo mais adequado para caracterizar o que se passou: "Perdendo, não, que ganhou dinheiro, né? Não foi pouco... ele ganhou muito dinheiro"[93].

Quase dois anos se passaram, sem notícias de qualquer ação por parte do Ibama[94] no sentido "de promover as desapropriações necessárias", como previsto no decreto. A Resex não saía do papel e, pior, podia logo deixar de existir até nele, uma vez que a declaração de interesse social com fins de desapropriação tinha um período de validade de dois anos, a partir da data de sua assinatura – caducava em 20 de maio de 1994, portanto. Quando questionado, o órgão afirmava que não havia ocorrido a alocação de recursos para se proceder à indenização de Thomaz Melo Cruz e levar a cabo a desapropriação.

Diante da iminente caducidade da declaração, foram interpostas duas Ações Civis Públicas, uma com o objetivo de pressionar o Ibama a efetuar a desapropriação com recursos próprios disponíveis ou para pressionar o Governo Federal a deslocar de forma extra orçamentária os recursos necessários, e outra ainda, requerendo o reconhecimento da posse secular dos remanescentes de quilombos, novamente nas bases do art. 68 do ADCT. As duas ações continham um pedido liminar para que a população de Frechal

[93] Entrevista concedida a Natalia Ribas Guerrero, em maio de 2009.
[94] Lembre-se que, até a criação do ICMBio, em 2007, cabia ao Ibama levar adiante o processo de criação e a gestão das unidades de conservação.

aguardasse em posse das terras a decisão sobre o mérito da questão. Ivan Rodrigues Costa e Luiz Antonio Câmara Pedrosa, ambos do PVN, explicaram à época as preocupações que a equipe nutria em relação às ações judiciais:

> Em primeiro lugar, a incerteza do deferimento do pedido por parte de um juiz federal, tendo em vista a impossibilidade de se obrigar a autarquia federal a efetuar a desapropriação sem qualquer recurso disponível. Quanto à segunda medida [com fulcro no artigo 68 do ADCT], traria em si o inconveniente de um processo moroso, de caráter protelatório, ensejador de perícias antropológicas e contraditório processual (CCN; SMDDH, 1996, p. 119).

Antevendo, assim, os limites da via jurídica, optou-se pela concomitante ação direta. Neste caso, a solução encontrada foi a ocupação da superintendência do Ibama, em maio de 1994. A partir dos primeiros dias de maio daquele ano, a sede da autarquia em São Luís passaria a abrigar as cerca de 70 pessoas que se deslocaram até a capital, incluídas na conta mulheres e crianças. Sucederam-se audiências diárias durante todos os quase 20 dias que durou a ocupação, sempre com o acompanhamento próximo de Brasília. A cobertura midiática foi intensa, como o foram as manifestações culturais promovidas ao longo de todo o período – atos públicos, batuques, rezas e cantorias. Costa e Pedrosa, os dois membros do PVN acima mencionados, justificaram, nestes termos, a ação:

> Por conseguinte, apresentou-se a ocupação da sede regional do Ibama como uma medida drástica a ser tomada, de pressão política, mediante a mobilização da opinião pública ante a omissão do Governo Federal. Tal pressão se desencadearia por outra via, através de solicitações de um grande número de entidades, movimentos e parlamentares aliados às sobrecitadas autoridades. (CCN; SMDDH, 1996, p. 118).

A pressão, no final das contas, surtiu efeito, e o que parecia um impasse tão grande, resolveu-se: literalmente na véspera da caducidade da declaração de interesse social para fins de desapropriação, em 19 de maio, a Coordenadoria Geral de Orçamento da

União alocou, extraordinariamente, recursos para a desapropriação da Fazenda Frechal. No mesmo dia, a Procuradoria Jurídica do Ibama aforou Ação de Desapropriação por Interesse Social, de n° 94-1843-6.

5.7 "QUANDO A GENTE FICOU DO NOSSO LADO"

Dona Anailde conta sobre o momento em que os povoados passaram de adversários a apoiadores na luta pela terra:

> Porque esse pessoal daqui [Rumo e Deserto], eles tavam contra Frechal. Eles ainda foram pra cá, inda foram até em Brasília, que era levar uma senhora mais de idade. Thomaz que levou, tudo foi por ele, despesa tudo. Agora quando veio de lá, aí eles foram sentar, foram pensar que nós aqui tava trabalhando errado contra Frechal. Deserto tudinho. Aí depois foi que eles pensaram, normalizara, foram acertar foi que a gente se uniu com Frechal contra o dr. Thomaz. Porque aí já não deu mais certo. E foi que nós tamos unidos até hoje[95].

Seu Didi, morador de Deserto, foi um dos convidados por Thomaz à Brasília, para que declarassem ao Ibama sua contrariedade com o advento da Resex, bem como contestar a versão de Frechal sobre a trajetória histórica do povoado, de que se tratava de um quilombo etc. Embora admita que o propósito da viagem estivesse claro desde antes da partida, revela que seu principal motivo para acompanhar o grupo foi a vontade de conhecer a capital. No momento de se apresentarem os depoimentos, conta seu Didi, veio a orientação sobre o conteúdo: deveriam afirmar que os negros de Frechal proibiam as roças dos moradores de Deserto, que mandavam jagunços intimidá-los, que cometiam uma série de desmandos. Seu Didi teria se recusado, já que nada daquilo ele

[95] Entrevista concedida a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em setembro de 2009.

tinha testemunhado no lugar onde ele morava. “Eu falei aos companheiros: ‘não dá, isso é uma burguesia’”[96].

Esse episódio da viagem à Brasília encontra eco nos registros de Margarida Maria Moura quando de sua pesquisa no vale do Jequitinhonha, particularmente no que se refere aos processos judiciais movidos por fazendeiros para expulsão de agregados de suas fazendas. Nesse percurso judicial, não era incomum ter outros camponeses arregimentados para testemunhar em benefício do fazendeiro. Eventualmente, porém, alguns deles, por meio das acusações a outros, passavam a ter uma figura mais clara de que, eles próprios, estariam sofrendo ameaças semelhantes. Moura diz, então, que:

> Esses lavradores vão aparecer como testemunhas de acusação de seus iguais, bifurcando, numa perturbadora redefinição ética, o sentido de sua fidelidade. Mas, repentinamente, podem mostrar-se dispostos a apontar no tribunal o tipo de injustiça de que foram vítimas seus antigos companheiros. O cume de uma ação judicial de uns pode ser o momento em que começa a luta costumeira de outros. (MOURA, 1986, p. 101).

Assim como seu Didi, outro exemplo extremamente ilustrativo pode ser encontrado na fala de uma moradora de Deserto, quando assim descreve o momento em que ela e seus vizinhos deixaram de apoiar Thomaz e passaram a apoiar Frechal: “Quando a gente ficou do nosso lado...”.

Embora lamente a oposição que enfrentou dos dois povoados vizinhos, seu Bié é categórico: “Na hora da confusão, nós não deixamos ninguém de fora”. Dona Chica, porém, tem outra versão para a história. A moradora de Deserto relata que, após a conquista da terra por Frechal, os dois povoados teriam sido apartados do processo. “Não foi: ‘agora vem Rumo, vem Deserto’. Eles [Frechal] não queriam”, conta. Até

[96] Entrevista concedida a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em setembro de 2009.

mesmo a frequentação do povoado lhes teria ficado interdita: “A gente era refugiado em Frechal, gente de Deserto e Rumo não pisavam o Frechal”. Diante da implantação inexorável da Resex, e a criação de seus meios de gestão, nas décadas de 1990 e 2000, Rumo e Deserto foram se reaproximando de Frechal.

Uma das mais ardorosas defensoras de Thomaz se encontra, surpreendentemente, no povoado de Frechal. Trata-se de dona Teresa, também antiga funcionária do empresário paulista. Embora sua casa atualmente se situe defronte ao casarão colonial, a idosa relata o descontentamento que a acomete a cada vez que adentra o edifício. “Essa casa é para rico manter, não é para pobre”, opina. E, com crescente desgosto, relembra: “Quando eles tiraram o Dr. Thomaz, ele ia colocar seis empregados para cuidar da casa. Seis! É muito dinheiro, senhora”[97].

Quando a persuasão indireta pareceu-lhe pouco eficaz, dona Teresa fez um último apelo desesperado, puxando-me pelo braço quando atravessava a soleira de sua varanda: “agora me diga: para quem vocês vão dar esta terra?”. Minha resposta, de que não cabia a nós “dar” a terra a ninguém, até porque, a terra já era do povo dali, crispou seu rosto de angústia: “Não faça isso, senhora, preto vai se matar aqui por causa de terra, a senhora não sabe como é... carece de ter um chefe”.

Há quem se solidarize, ainda que retrospectivamente, com a luta de Frechal, entre os dois outros povoados. Um momento em que a suposta simpatia e lealdade ao fazendeiro mostraram suas fraturas foi durante uma reunião informal de vizinhos do povoado de Rumo. Luís, Ribamar, Anailde e Neli conversavam ao abrigo do sol vespertino, sob a tapera do antigo barracão comunitário, quando nos aproximamos. Ao vir à baila o

[97] Entrevista concedida a Natalia Ribas Guerrero, em setembro de 2009.

assunto da luta pela terra, antevendo as animosidades recíprocas entre os povoados, o que veio nos surpreendeu. Disseram que Frechal tinha feito uma verdadeira "revolução", tendo efetivamente lutado muito para ficar na terra. Além disso, não apenas endossaram as denúncias feitas pelo povoado vizinho acerca das violências de Thomaz, como sublinharam que Rumo também tinha sofrido com algumas de suas ações. Ele teria, por exemplo, construído uma cerca isolando as casas das áreas de roça, matando os animais de criação que transpassassem a cerca, eventualmente proibindo novos roçados. Em compensação, lembraram, foi quem trouxe a energia elétrica ao povoado. "Quando ele viu que ia perder a terra, aí ele foi ficando bonzinho"[98], conta Neli.

Seu Pelado, do Deserto, assinala que foi só após o conflito mais agudo com Frechal que Thomaz suspendeu a cobrança do foro dos moradores do Deserto: "depois que o Thomaz deu uma sacudida: 'ó, chis não pagam mais'. Quando começou o barulho, com o pessoal do Frechal, ele disse: 'chis não pagam é mais pra ninguém'. Aí não pagamo mais".

Para dona Chica e seu Ari, o maior problema é o de que o povoado de Frechal não queria eliminar a figura do fazendeiro e de suas práticas por aquelas terras – queriam apenas tomar seu lugar, o que incluiria manter uma hierarquia de poder diante das duas localidades. "Nós levamos um tempão, num debate pra cá, pra acolá. E reúne daqui, reúne dacolá. Porque eles queriam ficar só com eles. Quer dizer que, nós aqui, eles ficaram dominando. Dominaram. O plano deles era esse, ficar dominando"[99], diz seu

[98] Entrevista concedida a Maria Luiza Gutierrez de Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em setembro de 2009.
[99] Entrevista concedida a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em setembro de 2009.

Ari. Dona Chica concorda: “Eles não eram contra o poder? Pois é, agora eles é que viraram poder”[100].

[100] Entrevista concedida a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em setembro de 2009.

6. "O PÃO DA TERRA": UM VOCABULÁRIO COMUM

> Mesmo naqueles setores da vida e da produção, como é o caso da agricultura familiar, que não foram ainda destroçados pelo avanço do capital, que não foram ainda submetidos à separação entre o trabalho e as condições de trabalho, mesmo as determinações do capital na produção, que ainda não assumiu a *forma* capitalista, fazem com que a contradição entre a produção social e a apropriação privada estejam indiretamente, ocultamente, presentes e presentes como determinações. Esses trabalhadores não estão, senão artificialmente, fora do processo histórico e das contradições do capital.
>
> JOSÉ DE SOUZA MARTINS[101]

O conflito com Thomaz Melo Cruz não se encerra em 1992, com o Decreto n° 536, que cria a Resex Quilombo do Frechal. Em alguns aspectos, efetivamente, é a partir de então que ele se acirra, principalmente no que se refere às divisões internas dos povoados. Ao longo dos dois anos de validade da declaração da terra como de interesse social, com fins de desapropriação, todos os esforços foram empreendidos por Thomaz no sentido de revertê-la, articulando com lideranças de Rumo e Deserto todo o tipo de resistência à Resex, o que incluiu, até mesmo, o custeio de uma viagem a Brasília, para a apresentação de denúncias na sede do Ibama, como já mencionado. Frechal, porém, tinha sua população determinada a provar que o ovo podia muito bem bater em pedra, o que culminou com a ocupação da sede do órgão ambiental em São Luís, em maio de 1994, de onde só saíram, após muita negociação, com a alocação emergencial de recursos para a indenização de Thomaz.

O pagamento da indenização fixada em Cr$ 127.430.873,76[102] foi depositado pelo Ibama em juízo, já que o empresário recusou-se a receber, contestando o valor,

---

[101] MARTINS, José de Souza. *A militarização da questão agrária do Brasil.* Petrópolis: Vozes, 1984, p. 14.

considerado muito aquém de sua avaliação da terra e das benfeitorias. Sua recusa acabou ensejando um "sebastianismo" duradouro, hoje já arrefecido, mas que por vezes desponta, sorrateiro, no discurso de algum defensor – *Thomaz voltará*. Para além do mito, sabe-se que, até 1997 – portanto cinco anos após a decretação da Resex e três após o pagamento da indenização –, Thomaz ainda se fazia presente, de que prova, além dos relatos, um ofício (n° 428/1997) emanado da Superintendência do Ibama no Maranhão e endereçado ao empresário paulista:

> Com base em parecer jurídico e consulta a Justiça Federal, estamos solicitando a gentileza de V. Sa., no sentido de retirar da área citados bens e funcionários para que as ações de efetiva implantação da Resex não sofram descontinuidade. (IBAMA, 1997).

Seria razoável supor este período como o dos últimos capítulos da luta pela terra na Fazenda Frechal, agora Resex Quilombo do Frechal. Nisso, incluem-se os episódios de hostilidade relatados no final do **Capítulo 5** por moradores de Rumo e Deserto, atribuídos a um senso de represália de Frechal pelo alinhamento dos outros dois povoados com Thomaz. Encerrada essa fase, iniciava-se aquela definida por dona Antônia, do Deserto, como o momento "quando a gente ficou do nosso lado..."[103].

Os termos escolhidos pela liderança de Deserto, que chegou a integrar a caravana de denúncia em Brasília, parecem evocativos de certa ordem das coisas e do mundo. E, nessa ordem, o fulcro étnico, que escrutinava povoados de pretos e caboclos, parece entrar em suspensão e ceder lugar a uma identidade de outra alçada: o *nosso lado* agrupava os três povoados no campo oposto ao do fazendeiro.

---

[102] A correspondência desse montante para valores atuais implica dificuldade, dados os índices de inflação da época. Em maio de 1994, quando foram efetivamente alocados os recursos para pagamento da indenização, esse montante equivaleria atualmente a R$ 617.288,78.

[103] Entrevista concedida por Antônia Silva Pereira a Maria Luiza Gutierrez de Camargo, em setembro de 2009.

Dito de outra forma, embora exista um discurso de afirmação vinculando identidade étnica e povoados – os pretos de Frechal, os caboclos de Rumo e Deserto, esse discurso aparece majoritariamente ancorado nos relatos de "antigos", e nas narrativas articuladas da luta pela terra. Para além disso, emerge um vocabulário comum, ancorado em códigos de direito costumeiro, presentes nas relações de trabalho, religiosas, de vizinhança etc. É o *nosso lado* de dona Antônia. É também o que permite a dona Flor de Sé dimensionar perfeitamente o drama das famílias de Frechal diante da possibilidade de perderem *seu quintalzinho*, como vimos no último capítulo. E está presenta na fala de seu Inácio, em entrevista a Roberto Malighetti, quando afirma que "a identidade de Frechal é ser uma origem de raça negra tradicional. Tradicional como trabalhadores rurais, na sua pesca, na sua criação e na sua luta pelos seus direitos" (MALIGHETTI, 2007, p. 213).

Note-se que, por vocabulário comum, não se pretende significar redução de diferenças. Nesse ponto, retomo mais uma vez dona Flor de Sé e sua *terra vestida* – vale tanto para *caboclos* e *pretos*, mas isso não apaga suas memórias e a sensação de pertencimento histórico a um dos dois grupos, de homens livres ou da memória da escravidão. Ainda em entrevista a Malighetti, seu Inácio relata a crueza do período dos antigos:

> O caboclo tinha o negro como um animal selvagem, como um animal irracional que não tinha valor porque era escravo. Ele foi discriminado, ele foi judiado, ele foi chicoteado, ele foi vendido, ele foi negociado. Então quer dizer que aí o caboclo tem que ele é superior ao preto. Por isso, porque ele não passou essa consequência que o preto passou. (MALIGHETTI, 2007, p. 207-8).

Trata-se, contudo, de elementos que permitem uma compreensão desses grupos como **camponeses**. Nesse sentido, este trabalho se alinha ao entendimento de que a denominação é de natureza analítica, referindo-se a grande diversidade de personagens

concretas que se veriam mais ou menos permeadas por um conjunto de elementos que abrangem economia, política e ordem moral. Nas palavras de Margarida Maria Moura:

> [...] o conceito de camponês tem um peso que transcende a materialidade econômica da troca de mercadorias e sugere imediatamente características da sua organização social, tais como trabalho familiar, os costumes de herança, a tradição religiosa e as formas de comportamento político. Se por um lado essas características são recortadas dialeticamente por outras provindas da classe dominante ou, mais difusamente, do conjunto da sociedade, essa conceituação permite penetrar abertamente no espaço das superestruturas, da cultura, do modo de vida (MOURA, 1988, p. 69).

Este capítulo se dedica a expor alguns aspectos desse código comum que permitem compreender a população da Resex Quilombo do Frechal dentro desse quadro analítico.

6.1 PERFIL E LOCALIZAÇÃO DOS POVOADOS

Em 2009, de acordo com levantamento censitário feito para o plano de manejo, a população da Resex Quilombo do Frechal totalizava 249 famílias, divididas da seguinte forma: 45 em Rumo, 85 em Frechal e 122 em Deserto. O **Mapa 6.1 (Encartado)** aponta a localização dos povoados em relação à área da Resex e a **Figura 6.1** traz visões dos três *sítios*, como se denomina a área comum que entremeia a porção mais adensada de casas de cada povoado.

O levantamento censitário considerou como uma unidade o grupo de pessoas que divide a mesma casa, independentemente de vínculos de consanguinidade. Essa concepção incorpora o entendimento que já se encontra em Alexander Casanova, de que o conceito de família, no modo de vida camponês, está longe de coincidir com conceitos "biológicos", vendo-se sujeito a "uma série de complicações econômicas e domésticas", além de apresentar variações regionais (CHAYANOV, 1966, 54).

Figura 6.1 Visões dos *sítios* dos povoados da Resex: em sentido horário, Frechal, Deserto e Rumo. Fotos: Natalia Guerrero (22/09/09; 02/05/09; 09/05/09).

Por outro lado, os critérios do levantamento não corresponderiam, por exemplo, à definição de família de Shanin, definida como a "unidade básica de propriedade, produção, consumo e vida social do campesinato" (1984, p. 241)[104]. Embora endossemos essa definição, e por ela pautemos a posterior análise desse capítulo, é preciso notar que a correspondência entre *casa* e *família* parece ter sofrido, na Resex Quilombo do Frechal, algumas alterações após a ação conjunta, definida em 2008, entre o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o Ministério do Meio Ambiente, para estender aos habitantes de unidades de conservação as mesmas linhas de crédito de habitação e fomento disponíveis aos moradores de assentamentos de reforma agrária por

[104] No original: "The family farm is the basic unit of peasant ownership, production, consumption and the social life" (tradução nossa).

intermédio do Incra[105]. Com isso, muitos casais jovens deixaram a casa dos pais, enquanto edificação, mas não necessariamente deixaram a *casa* enquanto unidade de produção da família, permanecendo frequente o compartilhamento das roças e o usufruto dos quintais frutíferos, por exemplo.

Assim, variou de 1 a 11 o número de moradores por casa na Resex Quilombo do Frechal, em uma média de 3,5 pessoas. Com isso, foram contabilizados 876 habitantes, mantendo-se Deserto como o povoado mais populoso, com 470 moradores, seguido por Frechal, com 252, e 154, em Rumo. As três localidades se encontram equipadas com escolas, postos de saúde e rede elétrica, além de abastecimento de água e fossas sépticas em praticamente todas as casas.

6.2 USO COMUM DA TERRA

Na Resex Quilombo do Frechal, com relação ao uso da terra, o que se tem são práticas compreendidas dentro do paradigma formulado por Almeida (1989), e pela qual se observa um consórcio de uso comum de certas áreas com apropriações familiares de outras porções do território. Note-se que se fala em uso comum, e não uso *coletivo*, como frequentemente aparece em discursos e até mesmo em documentos oficiais sobre a Resex, como a caracterização da Fundação Palmares (1990). Assim como comum não é coletivo, privado não é individual, mas familiar. Maristela de Paula Andrade se defronta com sistema semelhante quando de sua pesquisa na localidade conhecida como Terra dos Índios, também no Maranhão:

[105] INCRA. “Agricultores extrativistas podem acessar créditos de Reforma Agrária”. 30 set. 2008. Disponível em <http://www.incra.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id =10862:0&catid=1:ult ma s&Itemid=278>. Acesso em: 04/06/2010.

> Apropriam-se da terra e dos demais recursos naturais combinando domínios privados, representados pelas lavouras familiares e pela área que circunda a casa, e domínios comuns, como palmeirais (babaçuais, buritizais, jussarais), cupuzais, fontes, lagos, igarapés, açudes, reservas de palha, madeira e caça. (ANDRADE, M. de P., 1990, p. 81-2).

A "área que circunda a casa", como se refere a autora, corresponde aos *quintais*, na Resex Quilombo do Frechal, importantes elementos de segurança alimentar. Os quintais abrigam os animais de pequeno porte, bem como o pomar e a horta, esta comumente cultivada em *jiraus*, suportes suspensos que a protegem do ataque dos animais (**Figura 6.2**). De acordo com relatos, a manutenção do quintal costuma ser uma tarefa essencialmente feminina, embora não seja raro ou impróprio que um homem assuma essa tarefa quando não há mulheres na casa. Além disso, os quintais são também importantes para a diversidade ambiental. Um exemplo disso é que, em 2009, nos quintais da Resex, foram contabilizadas mais de quatro dezenas de espécies frutícolas; cerca de três dezenas de espécies hortícolas e mais três dezenas de espécies cultivadas com fins medicinais. Essa diversidade está relacionada a critérios de ancianidade da ocupação do território – e consequente prestígio. Como disse dona Flor de Sé, "pra largar pra fazer novo quintal, pra pessoa de idade, aí não dava certo"[106].

Sobre as terras de uso comum, é importante notar a forma com que se dá essa apropriação, ou, como nos lembra A. W. B. de Almeida:

> [...] o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um de seus membros. Tal controle se dá através de normas específicas instituídas para além do código legal vigente e acatadas de maneira consensual, nos meandros das relações

[106] Entrevista concedida por Flor de Sé Ferreira Bastos a Mauricio Torres e Maria Luiza Gutierrez de Camargo, em maio de 2009.

> sociais estabelecidas entre vários grupos familiares, que compõem uma unidade social (ALMEIDA, A. W. B. de, 1989, p. 163).

Figura 6.2 Mudas de juçara plantadas em quintal de casal jovem e limãozinho estabelecido no quintal de morador antigo: marca de ocupação e prestígio. Fotos: Natalia Guerrero (21/09/09; 14/09/09).

Um exemplo ilustrativo dessa forma de controle social do território na Resex Quilombo do Frechal pode ser encontrado no sistema de *balizas*, utilizado na formação das roças (**Figura 6.3**). No interior da Resex Quilombo do Frechal, as roças são feitas nas áreas correspondentes ao que Andrade (1990) chama de *domínio comum*, e surgem mais ou menos agrupadas com relação ao povoado de origem da família. Uma ressalva deve ser feita com relação ao povoado de Deserto: situado no extremo norte da Resex, boa parte das lavouras de suas famílias incide em propriedades externas à unidade de conservação, de modo que o trabalho acaba sujeito ao pagamento de foro a proprietários do entorno, perpetuando a sujeição que já existia com a Fazenda Frechal. A situação

vinha se agravando, já que os relatos, em 2009, apontavam para uma conversão de lavouras em pastagens nessa região.

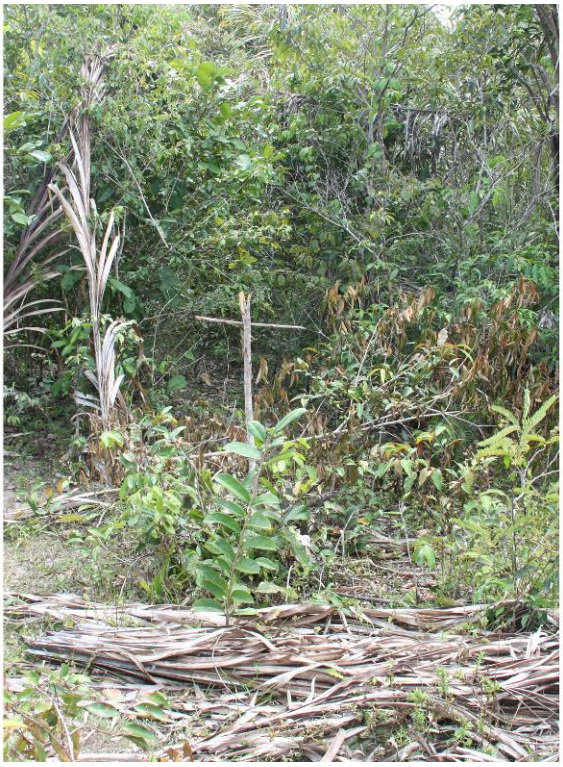


Figura 6.3 Exemplo de *baliza*, utilizada para demarcar área a ser trabalhada. Foto: Natalia Guerrero (02/09/2009).

As balizas são, portanto, sinalizações feitas com finas estacas de madeira, geralmente em forma de cruz, para indicar que uma determinada porção de capoeira será roçada por um trabalhador no subsequente período propício. Segundo os moradores da Resex, o sistema é respeitado e não traz conflitos.

Independentemente das balizas, geralmente utilizadas em novas aberturas em áreas de pousio mais prolongado, os locais das roças dos moradores das Resex são de conhecimento de seus vizinhos – até por se situarem em áreas relativamente próximas e pelas formas de associação para o trabalho que veremos adiante. Assim, se determinada área foi roçada por um morador, e este não refizer a roça no mesmo local nos anos

seguintes, ela pode voltar ao “comum”, sendo integrada às áreas potencialmente disponíveis aos outros moradores (**Figura 6.4**).

Figura 6.4 Exemplo de área do *comum* utilizada por moradores da Resex para roçagem, com área trabalhada, em primeiro plano, e vegetação em estágios variados de regeneração, em segundo. Foto: Natalia Guerrero (29/08/09).

No entanto, para evitar conflitos, é preferível que a ambiguidade seja dirimida por meio de consulta prévia diretamente ao trabalhador da área. Importante notar que “dono” tem uma conotação de apropriação familiar, mas esta não incide sobre a terra, mas no trabalho nela realizado – a terra é comum, o trabalho é privado. Isso é corroborado pelos termos empregados para se referir à roça de alguém: não se diz *terras dos companheiros*, mas *trabalhos dos companheiros*. Pela mesma linha de raciocínio, se uma terra anteriormente trabalhada encapoeirar demais, entende-se que qualquer nova intervenção ali já não se veria mais facilitada por um trabalho anterior, logo, admite-se

como legítimo que, independentemente de consulta, retorne ao conjunto de áreas disponíveis. Não haveria nisso apropriação indébita de trabalho alheio. Essa situação vai ao encontro do registrado por Andrade (1990) na Terra dos Índios:

> O que é considerado como nascendo espontaneamente, por obra da natureza, é entendido como pertencente à ordem do comunitário e expresso pelo termo **comum**, ou seja, solto, livre, não aprisionável, não divisível, não alienável. (ANDRADE, M. de P., p. 177, grifo no original).

O calendário agroextrativista observado pelo conjunto dos moradores da Resex acomoda as atividades agrícolas e de extrativismo vegetal e animal, como podemos ver na **Tabela 6.1**. Segundo relatos, são as características do *inverno*, período que compreende a estação da chuva, entre os meses de dezembro e julho, que determina o sucesso das empreitadas agrícolas. "O inverno é quem manda", diz seu Zé Luís, de Deserto, enquanto mostra seus plantios de arroz e as perdas sofridas no último período: "foi tudo para o fundo"[107]. Uma moradora de Rumo relata que os meses de chuva trazem dificuldades não só por suas possibilidades nocivas ao plantio, mas de ordem cotidiana, para os moradores: "O inverno é criador, mas é nojento", desabafa.

Tabela 6.1 Calendário agroextrativista na Resex Quilombo do Frechal

atividade / mês	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ
AGRICULTURA												
Preparo da terra no alto					■			■		■	■	
Preparo da terra no campo												■
PLANTIOS												
Mandioca	■	■										■
Milho	■											■
Feijão	■											■
Arroz (no alto)												■
Arroz (no campo)											■	■

[107] Entrevista concedida por José Luís Ferreira a Natalia Ribas Guerrero em 31 ago. 2009.

atividade / mês	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ
Feijão (no campo)												
COLHEITA												
Mandioca												
Milho												
Feijão												
Arroz (no alto)												
Arroz (no campo)												
Feijão (no campo)												
EXTRATIVISMO												
Juçara												
Babaçu												
Buriti												
PESCA												
Pesca												

* Os meses assinalados com cor mais escura nas produções de juçara e buriti indicam maior intensidade na extração dos frutos.

6.3 AGRICULTURA NA RESEX: *ROÇAS, ROÇADOS* E *PAÚS*

Dentre as atividades, distribuídas nas áreas de apropriação familiar e nas terras de uso comum, a agricultura desponta como a mais importante no que se refere à manutenção das famílias. Além de fornecer gêneros alimentícios, a venda de alguns produtos agrícolas contribui, ainda que não de forma exclusiva, para os recursos que garantem a compra ou troca de itens de consumo vindos de fora da família camponesa. Embora, como veremos adiante, esses recursos se complementem com diversas fontes – atividades acessórias, programas estatais de distribuição de renda, remessas de familiares nos centros urbanos, aposentadorias, entre outros – os frutos da terra guardam centralidade no imaginário dos lavradores. Um diálogo entre dois moradores de Deserto ilustra essa importância. Quando um deles lamentou que é muito difícil “melhorar de vida” por meio do trabalho na terra, o segundo retrucou: “Melhora, sim! Nós não tamo

vivo? É só com ela!”[108]. Em sentido análogo, outras falas dão conta da resiliência diante das dificuldades da vida de lavrador, em geral. Pajé, de Deserto, analisa: “Trabalhar de roça é muito dispendioso. Se não tem parceiro em casa, tem que pagar diária, que é R$ 20. [...] Aí cinco pessoas já dá R$ 100. Mais o trator, é quarenta [por linha[109] cultivada]. O arame é absurdo, o rolo tá R$ 250. Tem que ter muita coragem”[110]. Para além dos gastos, há as agruras inerentes ao trabalho, como lembra seu Ari, de Rumo: “É espinho, cabas [vespas], formigas de quase dez centímetros... O trabalho de roça era para ser o muito mais caro, mas é o mais barato que existe”[111]. Ou, como resume seu Didi, de Deserto: “Trabalho de lavoura é pesado. A gente faz porque é o pão da terra”[112].

As áreas cultivadas dos moradores da Resex Quilombo do Frechal se apresentam em mono ou policultivos, cada qual associado a uma diferente denominação e a uma distinta porção do território. A prática do monocultivo da mandioca é conhecida como *ligeiro*, *roçado* ou *São João*[113], e ocorre *no alto*, portanto em qualquer área que não seja *o campo*, como se denominam os campos alagáveis do rio Uru. Nestes últimos, a porção cultivada por uma determinada família leva o nome de *paú*, recebendo o monocultivo do arroz e, mais raramente, do feijão. Finalmente, *roça* é o nome que leva a área – *no alto* – destinada a cultivos consorciados, dentre os quais se destacam o milho, o arroz e

---

[108] Entrevista concedida por José Vieira Assis a Maria Luiza Gutierrez de Camargo e a Natalia Ribas Guerrero em 14 set. 2009.
[109] Uma *linha*, unidade de medida agrária utilizada na região, equivale a 25 x 25 braças, ou aproximadamente 0.30 hectare.
[110] Entrevista concedida por Antônio José Vieira a Vitor Flynn Paciornik e a Natalia Ribas Guerrero em 29 ago. 2009.
[111] Entrevista concedida por Ari Pereira Maia a Maria Luiza Gutierrez de Camargo e a Natalia Ribas Guerrero em 18 set. 2009.
[112] Entrevista concedida por seu Didi a Maria Luiza Gutierrez de Camargo e a Natalia Ribas Guerrero em 12 set. 2009.
[113] Em algumas falas, utiliza-se a denominação “São João” para aludir ao “ligeiro”. Contudo, relatos dão conta de que esse nome diria respeito a uma prática não mais realizada de efetivar o plantio da mandioca “solteira” no mês de junho, daí o nome emprestado às festas de santo tradicionalmente realizadas nesse mês.

a mandioca, e junto aos quais figuram, com menos espaço, as culturas do feijão, maxixe, macaxeira, quiabo, vinagreira, melancia e abóbora (**Figura 6.5**).

Figura 6.5 Roça em Deserto: policultivos, com destaque para a mandioca. Foto: Natalia Guerrero (14/09/2009).

A principal técnica de preparo do solo para a agricultura itinerante é a coivara, pela qual as árvores maiores são manualmente cortadas, deixadas por cerca de um mês para secar e, posteriormente, queimadas. O ato ligado à coivara é designado na Resex pelo verbo *roçar*. Nessa técnica, incluem-se, entre outras práticas, a limpeza das faixas extremas do terreno, os *aceiros*, para prevenção das queimadas, bem como os cálculos para eventual aproveitamento das árvores derrubadas no processo. Seu Ari, por exemplo, afirma ter bastante cuidado para que esse aproveitamento seja máximo, não prolongando o intervalo entre corte e queima, e assim evitando que as árvores caídas percam muita

água e queimem com mais facilidade. “A gente sempre precisa de um dinheirinho, para comprar alguma coisa. Aí, [a venda da lenha] é mais uma renda, né?”[114], diz.

Para o *ligeiro*, o corte da capoeira é feito em torno do mês de agosto, com o plantio no mês de setembro ou outubro. A partir de seis ou sete meses, já é possível colher a mandioca (**Figura 6.6**) – que também pode permanecer sob a terra em bom estado de consumo por dois anos ou mais. Isso geralmente não é feito já que, nas palavras de um morador de Frechal, Tenildo (Xuca), “com três anos [em pousio], o mato já está grande”[115]. A propósito da mata em regeneração, no sistema de rodízio de áreas, registrou-se a observação de um tempo de pousio mínimo de cerca de quatro anos para esses monocultivos de mandioca.

[114] Entrevista concedida por Ari Pereira Maia a Maria Luiza Gutierrez de Camargo e a Natalia Ribas Guerrero em 18 set. 2009.
[115] Entrevista concedida por Tenildo de Jesus Abreus Silva a Maria Luiza Gutierrez de Camargo e a Natalia Ribas Guerrero em 08 set. 2009.

Figura 6.6 Homem participa de colheita de mandioca em Frechal. Foto: Natalia Guerrero (09/09/09).

A *roça,* por sua vez, demanda outros preparativos. Recomenda-se que a vegetação esteja em pousio há pelo menos oito anos – quanto maior a capoeira, melhor o desenvolvimento dos produtos da *roça.* A derrubada, nesse caso, costuma ocorrer no mês de outubro, com o plantio nos meses de dezembro e janeiro, após a primeira chuva da estação, e a colheita, no mínimo um ano mais tarde.

Embora em número reduzido, algumas famílias da Resex Quilombo do Frechal se dedicam ao monocultivo de cana-de-açúcar, destinada à venda para produção de açúcar ou cachaça nos engenhos da região. Importante cultura nos tempos da Fazenda Frechal, a cana-de-açúcar teria visto seu lugar encolher devido ao regime de negociação desfavorável aos camponeses em relação aos compradores do produto, segundo relatos.

A escolha das áreas para instalação das roças ou roçados obedece também a avaliações pedológicas dos camponeses. Na região, segundo relatado, ocorrem dois tipos principais de solos, conhecidos como a *terra de areia* e o *massapê*. Este último seria o mais indicado para os policultivos da roça, ao passo que o solo arenoso ofereceria vantagens para o plantio da mandioca solteira – entre outros fatores, por ser menos propício à incidência do "podrão", tipo de degeneração do tubérculo por umidade em excesso (**Figura 6.7**). Essa inclinação dos tipos de solo, porém, não significa que as culturas habituais não possam se desenvolver em ambos os solos – que, por sinal, podem ocorrer em áreas de transição, com diferentes graus de mescla. Seu Ari, em percurso nas áreas de trabalho dos moradores de Rumo, chamou a atenção para como as diferenças dos solos também se fazem ver na regeneração da capoeira. Enquanto o massapê apresenta um "mato que cresce bem", mas com menor ocorrência de palmeiras, a terra de areia

impulsiona o crescimento das palmeiras com muito mais vigor e rapidez, dando a aparência de uma capoeira maior.

Figura 6.7 Exemplo de mandioca com "podrão": invernos rigorosos propiciam essa temida ocorrência nos cultivos. Foto: Natalia Guerrero (02/09/09).

6.4 TRABALHO, CATEGORIA MORAL

"Nas culturas camponesas, não se pensa a terra sem pensar a família e o trabalho, assim como não se pensa o trabalho sem pensar a terra e a família", nos diz Klaas Woortmann (1990, p. 23). Em semelhante síntese, Margarida Maria Moura afirma que, "no campesinato, é impossível separar a prática econômica da familiar" (MOURA, 1988, p. 25). Trata-se de alertas análogos, a sinalizar que, se pretendemos compreender como se organiza o trabalho na Resex Quilombo do Frechal, convém lembrar que não estamos falando de um fator da produção, mas um componente da ordem moral camponesa.

Falar da terra é falar de trabalho, e falar de trabalho é falar da vida que se leva na terra onde se trabalha: são elementos indissociáveis. Em outras palavras, como nos ajudam a entender os antropólogos Ellen e Klaas Woortmann, ao falar de sua pesquisa junto a camponeses do Nordeste:

> O processo de trabalho se faz por meio do trabalho. Essa afirmação seria de absoluta obviedade, se trabalho fosse um conceito auto-evidente. Mas não é. Trabalho é uma categoria cultural ou ideológica e tem múltiplos significados. É, de fato, uma categoria central da teia de significados que constitui a cultura camponesa aqui estudada, e expressa uma ética. É uma categoria que não é pensada independentemente de outras, como terra, família e gênero. À diferença do que ocorre no universo de representações da produção moderna, trabalho não pode ser pensado em si, visto que é uma categoria moral. (WOORTMANN, E.; WOORTMANN, K.; 1997, p. 134).

Um dos principais elementos da produção camponesa consiste no emprego do trabalho familiar. Lembremos que, independentemente da corrente de interpretação sobre o campesinato em questão, todas elas trabalham, de uma forma ou de outra, com a especificidade iluminada pelos estudos de Alexander Chayanov, de que a produção camponesa opera com uma unidade que é ao mesmo tempo produtora e consumidora dos frutos do trabalho. Em outras palavras, o trabalho familiar significa compreender que é em função das necessidades de consumo e possibilidades de trabalho da família que se estruturam e orientam as decisões acerca da produção. O planejamento do tamanho da família integra esse contexto, como se vê pela fala de dona Dionísia, quando criticava a opção de mulheres por laqueaduras após o nascimento de poucos filhos: “Cinco filhos não tão dando conta de pai mais mãe, imagina dois?”[116].

[116] Entrevista concedida por Dionísia Coelho a Maria Luiza Gutierrez de Camargo e Natalia Ribas Guerrero, em maio de 2009.

No interior da unidade camponesa, há uma divisão do trabalho perpassada por critérios de gênero, divididas entre homens e mulheres, além de critérios etários, com destaque ao processo de socialização das crianças, de que falaremos mais adiante. Assim, na Resex Quilombo do Frechal, algumas atividades agrícolas são entendidas como atribuição exclusiva de homens adultos ("quem tiver grande na casa"[117], como disse dona Antônia), delas excluídas, portanto, mulheres, crianças ou idosos. É o caso da etapa de derrubada da capoeira, o *roçar*, bem como a torrefação da farinha, que demanda o revirar por prolongadas horas de grande quantidade de massa ante o calor do forno à lenha. Note-se que não houve variação nessas atribuições entre os povoados da Resex, mas moradores relataram distinções regionais, exemplificando a flexibilidade na atribuição do gênero com povoados próximos em que a atividade de *mexer a farinha* era feita exclusivamente por mulheres, por exemplo.

Ainda com relação às roças e roçados, uma atividade que se faz necessária ao longo de todo ano é a *carpina* ou *limpeza*, a extração de vegetação indesejável (o chamado *sujo*) das áreas de cultivo e ao redor das casas. Durante a pesquisa, e com corroboração de relatos de moradores, foi observado a carpina é atribuição que pode recair tanto sobre homens como mulheres, desde que *grandes*. A etapa de plantio, em geral, também é realizada por ambos os gêneros, embora haja alguma variação em função do tipo de cultivo. A mandioca registra uma predominância de homens adultos, ao passo que a cana-de-açúcar e o arroz registram uma distribuição por gênero mais equitativa. Em alguns casos, há uma subdivisão interna, com os homens responsabilizando-se pela abertura das covas e as mulheres por enterrar a semente ou o *olho* da cana-de-açúcar, por exemplo. Com relação às atividades domésticas, como preparo dos alimentos,

[117] Entrevista concedida por Antônia Silva Pereira a Natalia Ribas Guerrero em 16 set. 2009.

lavagem das roupas, cuidado com as crianças pequenas etc., predominam as mulheres, embora neste caso a idade varie um pouco mais, incorporando as crianças mais velhas. Na **Figura 6.8**, exemplos de divisão sexual do trabalho na Resex Quilombo do Frechal.

Figura 6.8 Plantio de mandioca por homens, à esquerda, e jovem lavando roupa: divisões do trabalho por gênero. Fotos: Natalia Guerrero (23/09/09; 17/09/2009).

A propósito das crianças, observa-se a preocupação com seu processo de socialização, pelo qual se inserem no grupo camponês e se lhes atribuem papéis sociais dentro desse grupo (**Figura 6.9**). Entende-se como de extrema importância garantir que o trabalho na terra integre desde cedo o universo da criança, preparando-a para uma futura integração à força de trabalho familiar. Dona Antônia, de Deserto, afirma com veemência que ensinou desde cedo os filhos a trabalhar na roça, assim como feito consigo, quando era criança. E com o tom de que se depreende a sensação de dever bem cumprido, afirma:

“meus filhos todos sabem trabalhar de roça”[118]. A referência à própria trajetória como critério para reprodução das práticas com as gerações seguintes é recorrente, como podemos ver pela fala de seu Ari, de Rumo: “*Olha eu*. Eu chegava do colégio – que eu estudava, né?, e meu pai me dizia: ‘vamos lá na roça, decotar uma mandioca’. Eu ia né? Porque eu sabia que dali eu ia tirar meu sustento depois. Não era trabalho escravo, ele só mostrava como era o trabalho”[119].

A fala de seu Ari traz alguns elementos importantes e bastante presentes nas falas sobre o tema entre os moradores da Resex. Em primeiro lugar, a inserção no mundo do trabalho na terra se dá no contexto interno à família, com fins ilustrativos e produtivos – é o desenvolvimento concreto da criança como aprendiz que vai determinar a passagem de um polo ao outro[120]. Pajé, de Deserto, também destaca o caráter educativo da introdução das crianças ao trabalho na roça, reforçando a ausência de cobrança e o respeito aos limites próprios às crianças: “a gente deixa eles carpinando separado. Aí, quando começa a sentar, querer água, aí já tem que ir embora. Lá em casa, a gente sai cedo, é 10h da manhã já estamos em casa”[121]. Embora as meninas também integrem esse processo – Pajé tem um casal de filhos pequenos, por exemplo –, sua socialização se dá no contexto da divisão sexual do trabalho, o que as aproxima, mais frequentemente, da assunção de tarefas domésticas junto à mãe.

---

[118] Entrevista concedida por Antônia Silva Pereira a Natalia Ribas Guerrero em 16 set. 2009.

[119] Entrevista concedida por Ari Pereira Maia a Maria Luiza Gutierrez de Camargo e a Natalia Ribas Guerrero em 18 set. 2009.

[120] Observando uma localidade ribeirinha do alto Tapajós, Chantal Medaets (2011) reflete sobre as práticas de transmissão e aprendizagem e o momento em que a criança se apropria plenamente da atividade produtiva, momento sintetizado no verbo “garantir”, como em “eu sei que tu já *garante*...” (MEDAETS, 2011, p. 07).

[121] Entrevista concedida por Antônio José Vieira a Vitor Flynn Paciornik e a Natalia Ribas Guerrero em 29 ago. 2009.

Figura 6.9 Crianças e o mundo do trabalho na Resex: socialização. Fotos: Natalia Guerrero (14/09/09; 14/09/09; 16/09/09; 28/08/09).

Nesse sentido, as falas se aproximam do registrado por José Tavares dos Santos (1978, p. 45) entre os colonos que estudou no Rio Grande do Sul, em que “a constância do

trabalho e de sua aprendizagem leva a uma mescla de trabalho e brinquedo infantil", com as enxadas em miniatura, tal como relatado por Pajé. Assim:

> Desta maneira, o trabalho passa a fazer parte do mundo infantil, levando as crianças a internalizarem sua importância como meio de ganhar a vida. Por outra, as crianças vivenciam, através do aprendizado e de sua participação efetiva na força de trabalho familiar, a reificação e a exploração do camponês na sociedade capitalista. (SANTOS, 1978, p. 45).

Isso nos leva a outra preocupação frequente no que se refere ao processo de socialização das crianças. Logo no início da fala de seu Ari, vê-se a menção explícita à escola e ao respeito ao horário de aulas – a visita à roça só se dava quando o menino Ari *chegava do colégio.* Por fim, e de forma relacionada, existe a negação da situação de *trabalho escravo*, ainda que isso não tenha sido diretamente questionado. Esses últimos elementos se referem à tensão existente entre evitar a caracterização do trabalho infantil (por vezes igualado nas falas ao *trabalho escravo*) enquanto crime, mas ao mesmo tempo evitar o que se entende como um risco, que é o de ver o jovem propenso a deixar a terra por não saber corretamente trabalhá-la. Como sintetiza Mauri, de Deserto, "não é trabalho infantil se você levar ele para a roça, mostrar como é – não vai forçar ele trabalhar. Ele vai ver. Porque amanhã é ele. Se você não ensinar ele, ele vai para fora"[122].

Quando se afirma que uma das características principais do modo de vida camponês é o trabalho familiar, ou a chamada exploração que se dá "diretamente ou por intermédio de sua família", tal como figura no Estatuto da Terra (Lei n 4.504, de 30 de novembro de 1964), é frequente haver alguma confusão ou visões deturpadas. Isso porque, para além

[122] Comentário proferido por em reunião para Mauri da Conceição Vales Silva em reunião com os três povoados para elaboração dos programas de sustentabilidade do plano de manejo da Resex, em 05 set. 2009.

das divisões e organizações acima mencionadas, realizadas internamente à casa, ou seja, à unidade de produção camponesa, a exploração direta não prescinde de formas de cooperação e complementação que se impõem, inclusive, pelas características do trabalho agrícola. Essas formas, por sua vez, variam desde práticas de ajuda mútua até a contratação eventual de trabalhadores externos mediante remuneração.

Nesse sentido, uma das práticas de ajuda mútua frequente entre grupos camponeses é a chamada *troca de dia*, pela qual uma família recebe a ajuda de membros externos para a consecução de alguma atividade de que necessita (desde uma etapa do ciclo agrícola até a construção de algum edifício), ciente de que, com isso, se compromete a doar a essa família esforço ou tempo equivalente em alguma tarefa futura. Na Resex Quilombo do Frechal, trata-se de prática comum, feita entre redes relativamente pequenas, ou seja, que congregam um número reduzido de unidades, geralmente vizinhos ou parentes mais próximos.

Um exemplo que ilustra a ocorrência dessa prática, bem como a visão que dela têm os participantes, foi registrado durante o fabrico da farinha de mandioca em Rumo (**Figura 6.10**). Nesse povoado, tem-se o hábito de colocar a mandioca nos tanques já descascada, para o amolecimento e fermentação (*puba*) que precedem a moagem e torrefação. Assim, o dono da roça faz o convite para que o ajudem nas etapas de colheita e descascamento dos tubérculos, garantindo sua realização em um mesmo dia. Quando observei esse processo, era Paulo quem recebia a ajuda: “Estou tirando três alqueires de farinha aqui. Se fosse para pagar esse pessoal todo, 2,5 alqueires iam ficar só para isso.

A gente troca dia para aumentar o rendimento”[123]. Pela lógica da troca de dia, portanto, Paulo se obriga a disponibilizar sua ajuda na próxima oportunidade em que seus companheiros necessitarem.

Figura 6.10Visões da *troca de dia* para etapa do fabrico de farinha, no povoado de Rumo. Fotos: Natalia Guerrero (28/08/09).

Além da troca de dias, existem outras formas de cooperação entre os moradores da Resex Quilombo do Frechal. Uma delas diz respeito à união de grupos de famílias para construção de cercas das roças/roçados ou para os *paús*. O cercamento das roças tem a função primordial de evitar que sejam consumidas por animais, como porcos e bois, e atualmente é feito com o emprego de arame farpado. No entanto, moradores relatam que antigamente isso era feito com madeira, os chamados *tapumes*. Nas palavras de dona Anailde:

[123] Entrevista concedida por Paulo Fernandes Maia Ferreira a Vitor Flynn Paciornik, Mauricio Torres, Maria Luiza Gutierrez de Camargo e a Natalia Ribas Guerrero em 28 ago. 2009.

> Era cercada a roça. Era cercado de tapume. Não tinha cerca de arame, era só tapume. [...] Aí os porco não entrava. A gente botava as estaca e ia enchendo de lenha, aí quando chegava nessa altura assim, aqui passava o cipó, aí ia cobrindo e ficava nessa altura assim, que boi não passava. Assim que era[124].

Na etapa de construção das cercas, demanda-se o dinheiro para pagamento do arame, bem como a mão-de-obra para instalá-lo. Assim, o referido costume de união das famílias contribui para diminuir o peso desses dois encargos nas famílias das Resex, propiciando o compartilhamento de cercas e a cooperação no trabalho. Como conta seu Ari, de Rumo: "a gente economiza a de um pela de outro, se junta para fazer uma só, um faz uma parte e o outro completa"[125]. Ou nas palavras de seu Dá, do mesmo povoado, "se for para ele cercar sozinho, sozinho mesmo, dá muito trabalho"[126]. Situação análoga se dá com a delimitação das áreas de cultivo nos campos alagados do rio Uru.

Importante registrar que a invasão de roças por parte de animais constitui um dos mais frequentes e antigos conflitos cotidianos entre os camponeses na Resex Quilombo do Frechal. Desse modo, a isso se ligam tradicionais códigos de direito costumeiro referentes à resolução desses conflitos. Nesses casos, a prática socialmente reconhecida como legítima prevê que o dono da roça recorra ao dono do boi, em busca de uma compensação para suas perdas. Caso não ocorra essa compensação, e numa eventual reincidência, o dono da roça pode matar o animal e vender sua carne como forma de reaver seu prejuízo.

---

[124] Entrevista concedida por Anailde Santos a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em 21 set. 2009.
[125] Entrevista concedida por Ari Pereira Maia a Maria Luiza Gutierrez de Camargo e a Natalia Ribas Guerrero em 18 set. 2009.
[126] Entrevista concedida por seu Dá a Maria Luiza Gutierrez de Camargo e a Natalia Ribas Guerrero em 23 set. 2009.

Uma forma de ajuda mútua frequentemente encontrada entre grupos camponeses, o *mutirão*, também se faz presente na Resex Quilombo do Frechal, segundo relatos. Ele seria semelhante à *troca de dia*, por envolver a doação de tempo de trabalho de um grupo de pessoas, mas seu âmbito de ocorrência estaria em outra chave de reciprocidade, acionada em caso de adoecimento do dono da roça ou análogo evento que impossibilite a manutenção de dada família por certo período. Diante desse tipo de acontecimento, também é comum a doação de produtos da roça ou da própria farinha diretamente à família necessitada.

É mais frequente, porém, que a palavra *mutirão* seja utilizada, entre os moradores da Resex, para designar outro tipo de *ajuda* na roça: o trabalho diretamente remunerado de pessoas externas à unidade familiar. Diante da intensa demanda de mão-de-obra de certas etapas da atividade agrícola, muitas vezes impostas em um reduzido tempo, o trabalho familiar e as formas de ajuda mútua nem sempre são suficientes. É o que também ocorre na Resex Quilombo do Frechal, com a contratação de trabalhadores em regime de diárias. Em 2009, o preço dessa diária orbitava em R$ 20 na região da Resex.

Algo extremamente importante de se salientar é que esse assalariamento não institui relações capitalistas de produção, mas geralmente representa uma faceta do chamado *trabalho acessório.* Em outras palavras, embora seja possível argumentar que se trata de um elemento inequivocamente necessário à produção especificamente capitalista, a remuneração eventual dos trabalhadores camponeses não caracteriza forçosamente esse tipo de relação, uma vez que ela é complementar em no mínimo dois sentidos: ela é contratada por uma família camponesa que se pauta pelo atendimento de suas necessidades e produção de mercadorias, ao invés da realização de lucro, e ela se

estabelece com um trabalhador que geralmente provém, ele mesmo, de uma família camponesa, e que se vê naquele momento ocioso por conta das variações de calendário agrícola. O trabalho acessório é uma forma de monetarização que complementa o orçamento da família, e que pode também ocorrer de outros modos, com atividades não diretamente agrícolas, a depender da região. Pode ser o garimpo, extremamente comum em diversas regiões amazônicas. Mas pode ser também uma atividade produtiva urbana, como o moto-táxi, na Resex Quilombo do Frechal, por exemplo. Pode se dar simultaneamente com mais de um membro da unidade, e se entremear ao trabalho na própria unidade, como ouvimos de muitos moradores que, finalizadas suas próprias roças, se colocavam à disposição para uma ou outra diária em roças próximas. Ou pode também se dar em outra região, por um único membro, quando ele "cai no trecho". Em seu estudo antológico dos colonos do Rio Grande do Sul, José Tavares dos Santos descreve esse elemento da produção camponesa:

> Em síntese, o trabalho acessório do camponês cuja família tem flexibilidade para liberar um de seus membros – trabalho esse realizado em São Pedro mesmo ou em outros processos produtivos próximos, rurais e urbanos – significa uma combinação técnica e econômica de otimização do uso da força de trabalho familiar, a qual ficaria parcialmente ociosa caso não ocorresse o trabalho acessório. (SANTOS, 1978, p. 39).

O tamanho da família, em relação às tarefas agrícolas e extrativistas que se lhe impõem, também é um critério para a ocorrência do trabalho acessório, que se dá:

> [...] quando o número de membros da família é suficiente para a realização das tarefas da unidade produtiva, liberando um de seus membros para trabalhar "fora". Em contrapartida, quando a família se contrai, por migrarem os irmãos ou filhos, o camponês pode não mais dar conta das atividades acessórias [...]. (SANTOS, 1978, p. 38).

Durante a pesquisa, foi possível testemunhar a realização de um desses *mutirões* na Resex Quilombo do Frechal (**Figura 6.11**). Tratava-se do *serviço do Nhô Dão,* uma área de pouco mais de uma linha, a ser cultivada com cana-de-açúcar. Nhô Dão é morador do povoado de Frechal, assim como a maior parte dos trabalhadores que identificamos no mutirão. Eram cerca de 25, entre homens e mulheres, com idade entre pouco menos que vinte e cinquenta anos. Ao lado desse grupo, havia um menor, composto por quatro senhores de mais idade, entre 60 e 70 anos. Seguia-se uma coreografia sistemática: em uma área contígua ao *serviço,* dois rapazes cortavam a cana já crescida que, por sua vez, chegava ao grupo mais velho para corte dos *olhos* da cana, segmentos que darão origem à nova lavoura. Esses segmentos eram carregados em *cofos*, cestos artesanais de palha, até o lugar que em que se encontrava o restante dos trabalhadores: homens perfilados abrindo na terra covas com suas enxadas, diante de uma idêntica fileira de mulheres que, uma vez jogados os *olhos*, dispunham de enxadas próprias para fechar as covas. A área foi dividida em quatro *eixos*, para ser trabalhada pelo grupo de forma sucessiva.

Reforçando a ideia de que o trabalho não é apenas um fator de produção, durante a jornada do mutirão, embora estivesse no horizonte o pagamento pelo trabalho, havia também contrapartidas esperadas por parte dos trabalhadores em relação ao dono da roça. Não houve, assim, um minuto de descanso a Nhô Dão, instado a abastecer regularmente o grupo de trabalhadores com copos generosos de água e vinho. Em meio ao trabalho, era possível ouvir longas e animadas conversas, geralmente sobre relacionamentos amorosos, na forma de piadas, fofocas e conselhos. Ao final da jornada, o almoço foi submetido à avaliação rigorosa dos olhos e estômagos dos trabalhadores.

Figura 6.11 Mutirão com diária para plantio de cana-de-açúcar na Resex. Fotos: Natalia Guerrero (10/09/09).

6.5 DE ARROZ, UNIÃO E NOSTALGIA

Retomando o calendário agrícola da Resex (**Tabela 6.1**), o mês de dezembro é também quando se planta o arroz solteiro nos campos alagáveis do rio Uru (**Figura 6.12**). A preparação, nesse caso, implica o cercamento dos paús, feito de forma conjunta pelas famílias, que também já contratam um trator para arar a várzea. Para o plantio, registra-se o uso de duas técnicas: a do *espalho*, pela qual se atiram ao ar as sementes, distribuindo-as pela área a ser cultivada; e a da *máquina*, que consiste em um aparelho de operação manual que libera, sob a terra, uma quantidade pré-determinada de sementes. Este último seria o método mais econômico, em termos de quantidade de grãos, mas também mais demorado, motivo pelo qual a *máquina* é frequentemente preterida em função do *espalho*. A variedade de arroz preferida para cultivo no campo é o agulhão (na roça, costuma-se usar o neném, o agulhinha ou, ainda, o três meses).

Figura 6.12 Os *paús*: plantio de arroz nos campos alagados do rio Uru. Foto: Natalia Guerrero (31/08/09).

Ao contrário da mandioca, que, como nos explica Xuca, de Frechal, “para tirar, depende da precisão”, ou seja, é colhida aos poucos, como melhor convier às necessidades e possibilidades das famílias, a colheita do arroz deve ser feita em curto tempo, em um evento que aciona as famílias inteiras e os povoados como um todo, entre os meses de junho e agosto.

No plantio do arroz, também podemos observar a ocorrência da troca de dia. Xuca relata que existe uma espécie de rodízio na ajuda mútua das famílias: certo grupo se reúne e colhe, durante três dias, na área de uma família, e sucessivamente avança para a das outras. Em Deserto, segundo seu Ernesto, “tem uns que trocam dia, outros que não trocam”[127].

Além da troca de dia, a atividade de colheita do arroz também propicia a remuneração de trabalhadores, geralmente feita em espécie. Muitos moradores da Resex, porém, relatam que esse sistema tem sofrido alterações ao longo dos últimos anos, no sentido de aumentar a remuneração dos colhedores. Antigamente, praticava-se o chamado *quatro pra um*, que significava que o trabalhador contratado retinha para si um quarto do arroz colhido na área de seu empregador. Com o tempo, teria havido uma diminuição da mão-de-obra disponível para colheita, o que teria pressionado o sistema de remuneração: em princípio para o *três para um* (um terço da colheita como remuneração) e depois para a *meia* atual, ou seja, o produto da colheita é irmãmente dividido entre o trabalhador e o dono da área. Segundo relatos, o resultado desse processo teria sido um menor interesse pelo plantio do arroz.

[127] Entrevista concedida por Ernesto Silva a Natalia Ribas Guerrero em 17 set. 2009.

Paulo, de Rumo, que no ano de 2009 havia plantado duas linhas de arroz no campo, conta que só havia delas retirado dois paneiros de arroz. “O pessoal diz... o pobre tem umas coisas... que foi por causa do Lula. Sabe como é, depois que começou a chegar o Bolsa-Família, a mulherada compra o arroz já do mercado”[128], conta. Seu Inácio relata interpretação semelhante em conteúdo e nostalgia, contrastando períodos anteriores, de grandes plantações de arroz, para cuja colheita vinham “todas as mães de família” dos povoados. Hoje, porém, com a maior monetarização propiciada pela política pública, não só haveria maior acesso ao arroz industrializado, como o sistema de remuneração para sua colheita por parte dos camponeses teria acarretado a diminuição da produção. Isso corrobora as características da produção camponesa, acima mencionadas, de que são as necessidades da família que pautam as decisões sobre o emprego do trabalho de seus membros. Ou, nas palavras de Paulo: “Porque a gente, aqui, trabalha na precisão – quando não precisa...”[129].

Após a colheita, o arroz passa por algumas etapas de beneficiamento nas próprias casas dos camponeses. A primeira etapa consiste em fazer os grãos de arroz soltarem-se das vagens, *batendo o arroz*. Com os grãos soltos, é preciso separar a palha dos grãos. Essa etapa, denominada *vintejar*, se realiza com os grãos em uma peneira, movimentada de forma a fazê-los saltar, deixando a cargo do próprio vento o alijamento da palha, mais leve. O arroz – integral, ainda com casca – é então colocado para secar ao sol, sobre encerados dispostos no entorno das casas (**Figura 6.13**). Após a secagem, pode-se descascar o arroz com o uso de uma máquina ou no pilão, com soca manual.

[128] Entrevista concedida por Paulo Fernandes Maia Ferreira a Natalia Ribas Guerrero em 02 set. 2009.
[129] Entrevista concedida por Paulo Fernandes Maia Ferreira a Natalia Ribas Guerrero em 02 set. 2009.

Figura 6.13 Quase pronto: arroz secando defronte casa do povoado de Frechal, em uma das últimas etapas de beneficiamento. Foto: Natalia Guerrero (10/09/09).

No período da entressafra do arroz, entre agosto e novembro, aproximadamente, os moradores da Resex costumam aproveitar os *paús* para plantio do feijão ou como pasto para o gado (**Figura 6.14**). Segundo Xuca, de Frechal, "É só mesmo o arroz e depois deixa pro gado. Se deixar no devasso, não tira nada. Ou põe o gado ou põe o feijão, das duas uma"[130].

[130] Entrevista concedida por Tenildo de Jesus Abreus Silva a Maria Luiza Gutierrez de Camargo e a Natalia Ribas Guerrero em 08 set. 2009.

Figura 6.14 Solta para gado nos campos do rio Uru. Foto: Natalia Guerrero (02/09/09).

6.6 O FABRICO DA FARINHA

A mandioca é um dos principais produtos das lavouras da Resex, o que justifica um destaque para seus múltiplos usos. De sua massa, derivam-se a farinha d'água, a farinha seca, e a tapioca, elementos fundamentais à dieta das famílias. Além disso, o excedente da farinha seca destina-se ao comércio e compra de outros produtos necessitados pelos camponeses. As sobras do processo de fabrico das farinhas, como cascas e partes das raízes, por exemplo, são também empregadas na alimentação dos animais de criação – bois, porcos, galinhas etc.

A obtenção da farinha de mandioca entre os grupos que a têm com centralidade em sua dieta e trocas econômicas está associada a tecnologias aprimoradas ao longo de gerações, envolvendo critérios econômicos, estéticos, morais. Entre os três povoados da

Resex Quilombo do Frechal, foram registradas poucas variações na forma com que a farinha d'água é fabricada. Após a retirada dos tubérculos das roças ou roçados, duas técnicas são possíveis. A mandioca pode ser colocada diretamente em um tanque (de alvenaria ou construído com barragens naturais em algum corpo d'água) para *pubar*, ou seja, fermentar, como na **Figura 6.15**, ou ela pode ser descascada antes disso, como vimos no exemplo de associação com *troca de dia*, na **Figura 6.10**. O exemplo registrado se deu em Rumo, e este método de descascamento prévio é efetivamente mais comum nesse povoado. Segundo seus moradores, isso propicia que a mandioca fique de molho menos dias, além de render mais e apresentar mais qualidade quando pronta. A desvantagem ficaria realmente por conta da mão-de-obra necessária, já que o descascamento antes da puba é mais lento e difícil.

Figura 6.15 Tanques para pubar a mandioca, como parte da preparação da farinha seca. À esquerda, de alvenaria, em Rumo; à direita, com barramento de pindova, em Deserto. Fotos: Natalia Guerrero (09/05/09; 14/09/09).

Com a mandioca descascada e fermentada, a polpa é transportada para as casas de farinha, para prosseguir em seu beneficiamento, que inclui moagem, prensa, peneira e torrefação. A primeira das etapas é feita por meio do *caititu*, espécie de ralador movido a motor, que homogeneíza a massa. Na sequência, a mandioca que sai do *caititu* é prensada para extração do ácido cianídrico, componente tóxico se ingerido em demasia. Finalmente, a polpa que sai da prensa é peneirada e submetida à torra em fornos a lenha de alta temperatura, processo que demora horas e demanda um trabalhador especificamente designado para mexer constantemente a farinha, evitando que se queime. Na **Figura 6.16**, imagens das últimas etapas descritas.

Figura 6.16 Etapas do fabrico da farinha d'água: extração do ácido cianídrico e torrefação da farinha. Fotos: Natalia Guerrero (16/09/09; 18/08/09).

Todos os povoados da Resex contam com casas de farinha, que podem ser privadas ou comunitárias. O segundo tipo é mais frequente – nesse caso, qualquer morador tem o direito de utilizar o equipamento, mediante o pagamento de uma porcentagem da produção, geralmente baixa e definida no âmbito da associação de moradores. Com as casas de farinha pertencentes a alguma família, o acesso também costuma ser franqueado a outros moradores do povoado mediante a cessão de parte da farinha obtida – apenas, nesse caso, a porcentagem fica ao critério da família proprietária.

O povoado com maior número de casas de farinha é Rumo – são quatro privadas e uma comunitária, mais recente. Deserto conta com quatro casas de farinha, uma comunitária e três particulares, ao passo que Frechal dispõe de apenas uma casa de farinha, comunitária. Há algumas diferenças, para além dos números, entre as casas de farinha da Resex. Em Frechal, a antiguidade do estabelecimento se deixa entrever, por exemplo, na amplitude da edificação e na espessura de seu forno de ferro fundido. Já a casa comunitária de Rumo, por sua vez, é a única que conta com tanques de alvenaria para a fase de puba da mandioca, já que é costumeira a prática do descascamento antes de colocá-la de molho. Ainda em Rumo, também podemos encontrar uma prensa centenária, situada na casa de farinha de dona Roxa. As distinções nos equipamentos, bem como algumas variações técnicas ao longo dos processos, têm influência nas características da farinha d'água resultante. Nesse sentido, há variações no que se refere a critérios de apreciação para consumo ou venda. *Pra vender tem que ser amarelinha*, é a fala de muitos. Em uma casa de farinha, um morador analisava os grãos que saltavam no forno e dizia, com satisfação: "Essa nem saiu muito branquinha, né? Saiu moreninha, até, moreninha" (**Figura 6.17**).

Figura 6.17 Morador de Deserto se compraz da cor amarelada de sua farinha. Foto: Natalia Guerrero (16/09/09).

Nesse ponto, é preciso chamar a atenção para um aspecto da maior importância a respeito da cultura de mandioca na Resex: as variedades cultivadas. Sem um estudo sistemático, apenas com relatos de moradores, foi possível identificar mais de dez variedades manejadas nas lavouras (milagrosa; três ganchos; baixinha; branquinha; pericumã; curiçaua; maria-viúva; puê; pixico, ou tixico; paracaná; amarelinha; joelheira; vinagreira; antonia-roxa).

O caso é que o processo de reprodução da mandioca se dá de forma vegetativa, mas também de forma sexuada, podendo as sementes permanecer no solo e dar origem a uma nova variedade – esta, por sua vez, é avaliada pelos camponeses e, caso apresente atributos positivamente valorizados, pode fornecer manivas para o próximo plantio. Esses atributos podem ser de ordem adaptativa ao solo ou a pragas, com incremento na

produtividade média, ou de outra ordem – dar mais farinha, mais amarela, ou mais saborosa, ou ainda mais propícia para pessoas com saúde vulnerável, como mulheres paridas, crianças etc. Há quem utilize exclusivamente uma variedade nos roçados, mas o consórcio é mais comum.

Maurício Torres, a partir da análise de uma localidade ribeirinha do alto Tapajós, chama atenção para os significados imbrincados nas variedades de mandioca em grupos camponeses. Esse quadro, para o autor, denota uma construção intelectual de agricultores interagindo com o banco genético do ambiente: "São sistemas tradicionais de cultivo e seleção germinados da observação e do manejo cuidadoso da diversidade genética" (TORRES, 2011). Um funcionamento, diga-se de passagem, passível de observação apenas na agricultura camponesa, uma vez que a agricultura capitalista se inclina à uniformidade dos cultivos, tomando para isso a espécie de maior produtividade. Sua conclusão é a de que:

> A obediência a essa dinâmica tradicional de plantio torna os beiradeiros não apenas agentes de estoque e preservação da diversidade de mandiocas, mas também geradores ativos de variabilidade genética e vetores do surgimento de novas formas e variedades. Ainda que todas as variedades de mandioca da Amazônia fossem depositadas em coleções de germoplasma, o processo evolutivo que acontece silenciosamente nos roçados como os de Mangabal, causador do surgimento de novas formas e novos genes, é insubstituível. (TORRES, 2011, p. 124).

Note-se que esse manejo está associado a conhecimentos também aprimorados ao longo de gerações e é feito de forma coletiva. Em caminhada pelas roças dos povoados, Paulo, que nos acompanhava, não necessitou mais que um olhar de relance para identificar a variedade de mandioca cultivada por outro morador. "É *baixinha*"[131], sentenciou. O

[131] Entrevista concedida por Paulo Fernandes Maia Ferreira a Natalia Ribas Guerrero em 02 set. 2009.

manejo coletivo se processa também por uma forma de cooperação relatada pelos moradores da Resex, que reside na troca de manivas entre grupos de vizinhos e parentes.

Outro ponto importante de se ressaltar é a forma com que o manejo das variedades também compreende preocupações ligadas à saúde dos membros da família. Se as boas farinhas para venda são as amarelas, Dona Anailde, por outro lado, lembra que as variedades que originam polpas de mandioca mais claras são as melhores para o fabrico da farinha seca, destinada à preparação de angu a crianças muito novas ou convalescentes. "Não *desmancha* a barriga de criança nenhuma"[132], garante. Nesse sentido, assim como em diversos grupos camponeses, entre os povoados da Resex associam-se certos alimentos à possibilidade de desencadear ou agravar doenças: diz-se que são *reimosos*. No caso da Resex, esse atributo recai, por exemplo, sobre as carnes de caça e certos peixes de couro.

6.7 EXTRATIVISMO VEGETAL

Quando se fala em extrativismo no Maranhão, é praticamente imediata a associação com a palmeira do babaçu. Efetivamente, a quebra do coco para extração das amêndoas tem uma centralidade para muitos grupos do estado que se verifica há muitas gerações. Não é fortuito que a própria Constituição do Maranhão de 1989, por exemplo, traga um artigo que versa sobre a importância dos babaçuais e consequente preocupação com suas formas de utilização:

[132] Entrevista concedida por Anailde Santos a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em 21 set. 2009.

> Art. 196 – Os babaçuais serão utilizados na forma da lei, dentro de condições que assegurem a sua preservação natural e do meio ambiente e como forma de renda do trabalhador rural.
>
> Parágrafo Único – Nas terras públicas e devolutas do Estado assegurar-se-á a exploração dos babaçuais em regime de economia familiar e comunitária.

As disposições da Carta Magna do estado visavam o reconhecimento da importância do babaçu e, ao mesmo tempo, refletiam a preocupação com as ameaças que pairavam sobre essa economia nas últimas décadas do século XX. Para evidenciar essas ameaças, encarnadas pela apropriação dos campos naturais para criação de planteis bovinos e bubalinos, vê-se emergir um poderoso movimento social alavancado por camponesas que dependiam da economia do babaçu para reprodução social de suas famílias. Camponesas, no feminino, porquanto a atividade está ligada a esse gênero. Com maior organização a partir da década de 1990, e de forma articulada com grupos dos estados do Pará, o chamado Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB) busca demonstrar a indissociabilidade entre extração do babaçu e posse da terra, como elementos necessários à reprodução social e cultural das famílias camponesas.

Nas memórias dos moradores da Resex Quilombo do Frechal – em especial nos relatos de suas moradoras, mais especificamente, é possível depreender os mesmos elementos que configuravam a situação no estado. A começar da importância da venda das amêndoas na composição da renda familiar. “Quando eu era mais nova, ele [o coco] é que me vestia. Você acredita? Pois é. E não comprava óleo de cozinha, assim”[133], conta dona Chica, de Deserto. Fica patente o papel desempenhado pelo babaçu como

[133] Entrevista concedida por Guilhermina Silva a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em 17 set. 2009.

elemento da dieta das famílias, mas, igualmente importante, de monetarização para obtenção de produtos não produzidos pela família, dos quais se destacam as *roupas*. "Era o coco que vestia as pessoas", confirma Nelci, e acrescenta: "Além disso, não se usava outro que não o óleo de babaçu para cozinhar. Às vezes, a gente via e falava: 'olha, Nelci comprou uma lata de óleo, Nelci tem dinheiro!' Era novidade, né?"[134]

"Tinha umas doze que quebravam coco aqui"[135], conta dona Anailde, de Rumo, que também rememora que o trabalho de quebrar o coco, além de feminino, era também realizado nas terras de uso comum e se fazia pela chamada *troca de dia*, prática de ajuda mútua generalizada também em Frechal e em Deserto. Era a "farra do quebramento de coco", como testemunha dona Flor de Sé:

> [...] porque a farra era assim, quando nóis juntava o coco, agora nóis trocava dia, hoje eu ia quebrar com fulano, aquela função né, aí aquela ruma de coco que todo mundo sentava ao redor e eu ganhava dois quilos com um, três quilos com outro, quatro quilos... Quer dizer, quando eles iam quebrar comigo, eu já era só pra botar as cascas fora. E nesse tempo nóis não aproveitava a casca, porque a gente não sabia fazer o carvão da casca do coco [...][136].

Dos tempos de sua juventude, dona Flor de Sé lembra que a economia do babaçu entre as camponesas do povoado chegou a tal produtividade que a dona da Fazenda Frechal à época, Raimunda Bogéa, passou a demandar que se entregasse uma parte da produção à fazenda, justamente para produção de carvão, com a tecnologia que só muito depois foi apropriada pelos camponeses. Como diz dona Flor de Sé:

---

[134] Entrevista concedida por Nelci Santos Moreira a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em 21 set. 2009.
[135] Entrevista concedida por Anailde Santos a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em 21 set. 2009.
[136] Entrevista concedida por Flor de Sé Ferreira Bastos a Mauricio Torres e Maria Luiza Gutierrez de Camargo, em maio de 2009.

> E aonde fazia o carvão do coco era lá, na fazenda. Teve uma época que teve um dos vigia que foi fuxicar lá na fazenda que a gente juntava muito coco, e aí a branca mandou que a gente juntasse e cada qual dava um cofo de coco e botava na frente da casa do vigia, aí ele vinha buscar. E pra quê? Pra queimar, pra fazer carvão. Lá na fazenda[137].

Ainda emulando as dinâmicas estaduais em âmbito regional, temos a criação da Área de Proteção Ambiental da Baixada Ocidental Maranhense (Decreto Estadual n° 11.900) em 1991, e da própria Resex Quilombo do Frechal (Decreto Federal n° 536), de 1992.

A produção de babaçu teria diminuído drasticamente há algumas décadas, segundo relatos. "Isso foi faz muito tempo. Porque aqui eu boto assim mais ou menos quase uns trinta anos, porque essa turma nova agora, que tem agora da minha neta que tá com uns 25 anos, ela já não achou a farra do quebramento de coco"[138], relata dona Flor de Sé. Entre as razões para o declínio, conta-se desde a queda do preço pago pelas amêndoas, de modo geral, bem como a diminuição dos babaçuais ocasionada pelos desmatamentos feitos por Thomaz Melo Cruz para implantação de pastos, de forma específica à Resex.

A esse propósito, a memória da produção de coco de babaçu evoca, principalmente entre moradores mais velhos, um período em que se reconhecia a presença de vegetação melhor preservada. "Hoje não existem mais os *matos competentes*. Nessa época tinha mata... vocês duvidam disso?"[139], conta seu Benedito Marques. "Quando eu me entendi

---

[137] Entrevista concedida por Flor de Sé Ferreira Bastos a Mauricio Torres e Maria Luiza Gutierrez de Camargo, em maio de 2009.
[138] Entrevista concedida por Flor de Sé Ferreira Bastos a Mauricio Torres e Maria Luiza Gutierrez de Camargo, em maio de 2009.
[139] Entrevista concedida por Benedito Silva Marques a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em maio 2009.

tinha ali o chamado Costa, tinha pau grosso, era uma *mata mesmo*, a gente olhava umas palmeira fininha lá em cima”[140], recorda dona Flor de Sé.

Embora praticamente não tenha mais suas amêndoas comercializadas, e mesmo diante da ausência dos *matos competentes*, o babaçu ainda integra a economia das famílias camponesas da Resex. Os cocos, como outrora na fazenda de Mundoca, servem à produção de carvão vegetal, e são obtidos por meio da queima em covas, as chamadas caieiras (**Figura 6.18**). Geralmente, as casas da Resex contam com um forno a gás e um que funciona a carvão, derivado de lenha ou da queima do coco babaçu, inteiro ou sem as amêndoas (**Figura 6.18**). O primeiro seria utilizado para preparos mais rápidos, ao passo que o segundo serviria melhor a comidas que demandam cozimento lento, como o feijão, por exemplo. As amêndoas do babaçu, por sua vez, podem se transformar em alimento para as galinhas. Para além do coco, a palmeira de babaçu produz as *pindovas*, palhas feitas a partir de folhas mais jovens depois de secas, empregadas principalmente para cobertura de casas e para fabricação de instrumentos artesanais, como cofos, cestos, abanos etc. (**Figura 6.19**).

[140] Entrevista concedida por Flor de Sé Ferreira Bastos a Mauricio Torres e Maria Luiza Gutierrez de Camargo, em maio de 2009.

Figura 6.18 À dir., caieira onde se produz o carvão vegetal a partir do babaçu, à esq., babaçu para produção de carvão, após retirada das amêndoas. Fotos: Natalia Guerrero (07/05/09;02/09/09).

Por sua versatilidade, pode-se observar na região a venda da pindova, por baixos valores, mas que eventualmente servem à monetarização de famílias. Por outro lado, a necessidade de seu uso também inscreve esse produto nas redes de solidariedade entre vizinhos, como explica seu Bié, dizendo que é comum doar a palha a vizinhos da região. "A necessidade é que faz a gente... e se a gente tem, *tem para se alimentar*, serve seu irmão, também, né?" As necessidades da unidade familiar (*a gente*), entendidas como necessidades de consumo básicas, não regidas pelo princípio da acumulação e reprodução ampliada (*tem para se alimentar*), se articula com os elementos de compadrio, vizinhança, parentesco (*irmão*, para se referir a outros povoados vizinhos) para orientar as práticas de ajuda mútua e solidariedade.

Figura 6.19 Acima, folha de pindova posta para secar, e à dir., exemplos de uso da pindova pelos moradores da Resex. Fotos: Natalia Guerrero (09/05/09; 17/09/09; 14/09/09; 21/09/09).

Outro produto oriundo do extrativismo vegetal que apresenta relevância na Resex Quilombo do Frechal são os frutos da palmeira de juçara (ou açaí). Disponível ao longo de praticamente todo o ano, embora sua colheita seja mais intensa entre outubro e novembro, a juçara é um alimento bastante popular entre as famílias da Resex. Ela é geralmente consumida na forma de *vinho*, líquido espesso e altamente calórico derivado de um processo de beneficiamento dos frutos, que pode ser feito artesanalmente ou com uma máquina especial para esse fim e que, a despeito do nome, não leva álcool. No segundo caso, dado que não há família na Resex que disponha de tal equipamento, é preciso levar a juçara *in natura* para Mirinzal, pagando-se por seu processamento. Trata-se, portanto, de um produto extraído majoritariamente para consumo. No povoado de Deserto, porém, algumas famílias relataram complementar sua renda com a venda dos frutos.

Além da juçara e do babaçu, outras espécies utilizadas pela população da Resex são o buriti, também fruto de uma palmeira a partir do qual se extrai o *vinho* de buriti, o bacuri, fruto para consumo das famílias, e o tucum, espécie de coco eventualmente consumido pelos trabalhadores, especialmente como merenda nos locais de roça, mas também dado às galinhas em períodos de maior escassez. Na **Figura 6.20**, imagens dos principais produtos extrativistas da Resex Quilombo do Frechal.

Figura 6.20 Em sentido horário, a partir de cima, e à esquerda: babaçu, juçara, buriti, tucum – principais frutos com de interesse extrativo na Resex. Fotos: Natalia Guerrero (07/05/09; 29/08/09; 09/09/09; 27/09/09).

6.8 PESCA: NO REINO DA *MÃE DO RIO*

A proximidade com as piscosas águas do rio Uru tornam a pesca uma atividade extremamente importante não apenas como fonte de proteínas na dieta das famílias da Resex, como também, em variadas medidas, como integrante do escopo das atividades monetarizantes, com a venda dos peixes na região. A pesca é realizada com maior intensidade na estação de estiagem, compreendida entre os meses de junho e dezembro. Nesse período, a diminuição do volume de águas no rio facilita a captura dos peixes. "Quando é verão, os peixinhos não têm como se esconder. Aí é cofo cheio!"[141], conta alegremente dona Chica. Entre as espécies mais frequentemente capturadas, segundo relatos de moradores, estão: traíra, jacundá, acará (ou cará), tobiu, anujado, sarapó, jeju, piaba, pacu, gordinho, aracu, tripudo, jandiá, piranha, camarão, rajadinho, mussum, cascudo e camarãozinho.

Na Resex Quilombo do Frechal registram-se diversas modalidades de pesca artesanal, que refletem um manejo tecnológico empregado segundo critérios adaptativos em relação aos locais de pesca, além de gênero ou de idade, e que variam de um povoado a outro. De modo geral, as modalidades mais comuns são: de socó, landruá, tarrafa, "de mão", malhadeira, espinhel, anzol e cesto.

A *pesca de socó* consiste num método solitário, geralmente empregado por homens adultos, e encontrado nos três povoados da Resex. O equipamento consiste em um cone incompleto, construído com varetas atadas, com suas pontas mais afiadas na boca mais larga. Essa parte é enterrada pelo pescador nas partes mais profundas do leito fluvial – a chamada *mãe do rio* – e, pela outra boca, mais estreita, introduz sua mão para captura

[141] Entrevista concedida por Guilhermina Silva a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em 17 set. 2009.

de um eventual peixe aprisionado. “[Os pescadores] saem com os olhos vermelhos, vermelhos d’água”[142], conta dona Chica. Tilene, também de Deserto, é uma das raras mulheres que se arrisca na pesca com socó, embora “nunca na mãe do rio”[143], ressalva.

A qualidade do socó contribui, evidentemente, para o sucesso da pescaria. Assim, o conhecimento associado a seu fabrico é bastante valorizado. Um dos mais conhecidos fabricantes do utensílio na região é seu Dá, de Rumo, que também se aplica à manufatura, a partir de materiais por ele obtidos do mato, de outros instrumentos, como cofos, abanos, mençabas, panacus, entre outros. Seu Dá conta que aprendeu o engenho de forma autodidata, observando seu pai de criação trabalhar. Em 2009, o camponês cobrava cerca de 40 reais por um socó, que lhe demandava pouco menos de três dias de trabalho (**Figura 6.21**).

Outra modalidade de pesca muito popular, especialmente no povoado de Deserto, é por meio do landruá, nome dado a uma rede bastante fina que se ata a um amplo arco de madeira. A pesca, nesse caso, envolve grupos grandes, formados por homens e mulheres. Os vários landruás são lançados em áreas de alta concentração de vegetação aquática, como o mururu, que, por sua vez, atrai os peixes por lhes servir de abrigo. É uma atividade produtiva fortemente associada a sociabilidade e lazer (**Figura 6.22**).

---

[142] Entrevista concedida por Guilhermina Silva a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em 17 set. 2009.
[143] Entrevista concedida por Guilhermina Silva a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em 17 set. 2009.

Figura 6.21 No alto, homem parte para pescaria com socó em Frechal; na sequência, fabricação do instrumento de pesca por camponês de Rumo. Fotos: Natalia Guerrero (20/09/09, ao alto, e 23/09/09, a sequência).

Figura 6.22 Pesca com landruá em Deserto. Fotos: Maria Luiza Gutierrez de Camargo (29/08/09).

Em Frechal, o espaço ocupado em Deserto pela pesca de landruá é ocupado pela pesca de cesto, apenas praticada com maior frequência por grupos femininos. De modo geral, os relatos apontaram que a própria pesca, em si, é assumida pelas mulheres no povoado de Frechal, situação inversa ao relatado para Rumo. Em Deserto, a pesca é exercida tanto por um grupo como por outro.

Importante lembrar que a pesca também se inscreve no processo de socialização das crianças, geralmente sob a supervisão dos pais ou de crianças mais velhas. Os filhos de Francilene e Manoel, de Rumo, por exemplo, mostravam com grande orgulho o produto de suas incursões pelo rio Uru, ante os olhares preocupados da mãe, que temia as investidas de cobras ou outros perigos do rio. A aprendizagem, novamente, confunde-se com a brincadeira. "Os irmãos ensinam. Pega assim, na mão, e vai dizendo como é, eles aprendem"[144], contam as crianças. A preocupação de Francilene remete às distinções de gênero que perpassam o processo de socialização em geral. Com quatro filhos homens, compartilha sua experiência: "Menino é duro de parar dentro de casa. Se fosse menina, [ao invés de pescar no rio] estava em casa, ajudando a mãe"[145].

Essa ocupação intensa e antiga do rio Uru, que se dá pela pesca, mas também pelos plantios nos paús, pelo transporte eventual em canoas, pelas atividades de lazer etc., pode ser depreendida pela riqueza de sua toponímia (**cf. Mapa 6.1 – encartado**). Cada curva, cada estirão, por menor que seja, geralmente é acompanhado de um nome, conhecido e utilizado por todos que usam o rio nos povoados da Resex e nas áreas confrontantes. Seu Ari nos orienta que a origem dos nomes pode residir nas situações

---

[144] Entrevista concedida por Francilene Pereira a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero em 21 set. de 2009.

[145] Entrevista concedida por Francilene Pereira a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero em 21 set. de 2009.

mais corriqueiras – o cavalo que morreu porque se lesionou tentando atravessar porção do rio e que batiza com seu infortúnio o *baixo do cavalo*; a mulher cujo banho único e memorável bastou para lhe render a homenagem (*fonte de Viloca*); o hábito coletivo de tingir as roupas do luto em determinado ponto do rio (*Tingidor*) etc.

A convivência com o rio propicia mais exemplos de conhecimento sobre a terra e os recursos. Novamente é seu Ari quem nos chama a atenção para aglomerados de pequeninas esferas cor de rosa que se aninham na vegetação aquática. São os ovos de uruá, e por meio deles é possível antecipar a intensidade do regime de chuvas: "No inverno, quando ele põe lá em cima, pode contar que a água vai buscar ele"[146].

Pela importância que assume o rio Uru na vida dos moradores da Resex, muitos dos conflitos registrados encontram-se junto a ele relacionados, por vezes opondo os moradores a grupos externos, como no caso do escoamento do lixo urbano de Mirinzal ou de pescadores profissionais que utilizam o rio, por vezes dividindo internamente os camponeses da Resex, como, por exemplo, em torno do uso da malhadeira, especialmente quando fabricada com trama fechada e, portanto, vista como prejudicial por capturar peixes pequenos.

[146] Entrevista concedida por Ari Pereira Maia a Maria Luiza Gutierrez de Camargo e a Natalia Ribas Guerrero em 18 set. 2009.

Figura 6.23 Rio Uru: indispensável ao modo de vida dos camponeses da Resex. Fotos: Natalia Guerrero (03/09/09, acima; e abaixo: 03/09/09; 03/05/09; 31/08/09).

6.9 BOI: "VENDE E SE ARREMEDEIA"

A criação de gado constitui um dos componentes da economia das famílias da Resex Quilombo do Frechal. É preciso, porém, fazer algumas considerações acerca dessa atividade, uma vez que é vista com bastante reserva pelos órgãos ambientais, que nela veem uma violação ao artigo 18 do Snuc, quando diz que "A Reserva Extrativista é uma área utilizada por populações extrativistas tradicionais, cuja subsistência baseia-se no extrativismo e, complementarmente, na agricultura de subsistência e *na criação de animais de pequeno porte*" (grifos nossos). Essa abordagem calca-se nos exemplos de danos ambientais causados pela pecuária extensiva em larga escala na Amazônia para embasar um veto peremptório a sua condução dentro das unidades de uso sustentável.

Trata-se de uma visão que apresenta algumas falhas. Enquanto perspectiva histórica, ela ignora o registro de criações de boi há diversas gerações entre segmentos camponeses, inclusive entre grupos da própria Amazônia, berço das Resex e da definição que inspira o artigo 18 do Snuc. Além disso, enquanto gestão, essa abordagem ignora a ambiguidade da legislação que, em momento algum, dentro da tradição do direito positivo, traz no texto a proibição de criação de gado nas Resex.

De todo modo, a multiplicação da modalidade para além do âmbito em que foi idealizada traz desafios que se impõem nos debates sobre a generalização das normas e sua interpretação nas distintas realidades, deslocando o foco de "extrativistas" para "reservas", ou seja, das atividades para a garantia do modo de vida, baseado no uso comum da terra e dos recursos. É nesse prisma que se compreende o pleito de geraizeiros pela criação de Resex em seus territórios.

Parece ser essa a tendência atual do órgão gestor na Resex Quilombo do Frechal, expressa na revisão de seu Plano de Uso e nas discussões que o embasaram (ver **Capítulo 7**). Atual, já que há alguns anos a orientação era mais rigorosa, e a abordagem da temática junto aos moradores se caracterizava por uma aura mais punitiva. Em 2009, antes da revisão do Plano de Uso e da elaboração do Plano de Manejo, essa aura punitiva levou a grande distorção nos dados sobre gado na Resex, já que as famílias não informavam o número de cabeças que possuíam, receosas de que isso ensejasse algum tipo de sanção por parte do ICMBio.

A investigação dos significados da criação de gado para as famílias da Resex – sua história, seu papel, sua dimensão, suas perspectivas – indicou alguns caminhos. Ficou patente, em primeiro lugar, a ancianidade da presença do boi no modo de vida dos camponeses da Resex desde há muitas gerações, nos tempos da Fazenda Frechal, como atesta o relato de José Silva Araújo, morador de Frechal, ao antropólogo Malighetti:

> Dentro disso existia muitos homens trabalhadores que foram conseguindo muitas coisas: boi, vacas. Como meu avô. Era homem de quatro ou cinco carros de boi e com quatro bois cada carro [...], faziam canaviais grandes. Aí ele vendia bem, tinha o seu bom lucro. [...] Ganhavam o dinheiro e iam comprando as coisas. Chamava eles de “pretos ricos” [...]. (MALIGHETTI, 2007, p. 190-1).

Além disso, essa presença se dá de forma complementar, como forma de contribuir para a segurança alimentar, mas, sobretudo, para a segurança monetária num sentido mais amplo. Em outras palavras, o boi não está ligado a uma atividade econômica que provém ganhos financeiros cotidianos, mas uma poupança, que pode se tornar determinante caso a família se veja em algum imprevisto – desde uma safra perdida a

uma doença grave, caso em que "vende [o boi] e se arremedeia"[147], como diz seu Dá. Ou, ainda, nas palavras de seu Benedito Marques:

> O boi, você sabe, eu vou lhe explicar. O animal, nós temos aqui o boi é no termo de precisão. Ou seja, porque hoje eu sou um homem aposentado. Porque minha idade é essa, eu e a mulher. E vários aí são aposentados. Mas muita maioria não é. Quer dizer que cai numa enfermidade, vai vender um boi desses. Tem um filho, adoece, mesmo a mulher, adoece num momento, aí vende um animal desses e tá ele levando pro médico, levando pra cidade. Porque ninguém é salarial aqui, dos novos. O pessoal tem que se valer desse tipo de coisa[148].

Ninguém é salarial, ou seja, o camponês não conta com o recebimento periódico e certo de uma quantia em dinheiro com a qual possa pagar despesas para as quais esse seja indispensavelmente necessário e de vulto, como transporte para a cidade ou gastos com exames médicos e afins. Vender algumas sacas de farinha, de açaí ou peixe não levantará essa quantidade de dinheiro, assim como não há trabalho acessório que, de súbito, possa exercer esse papel. Só o gado (**Figura 6.24**). "O gado, para nós, é nossa vida. Se a gente adoecer, a gente não tem um depósito, a gente vende um animal e vai cuidar de sua saúde. Não é para virar fazendeiro", diz seu Bié.

Um elemento que demonstra a especificidade do gado entre os outros produtos envolvidos na produção camponesa é sua característica de não ensejar a mesma reciprocidade. "Matou, se tu não tiver o dinheiro, tu não compra. Ninguém vai pegar e dar: toma 2kg para você, 3kg para você..."[149], explica Nelci. "Dão mandioca, dão

---

[147] Entrevista concedida por seu Dá a Maria Luiza Gutierrez de Camargo e a Natalia Ribas Guerrero em 23 set. 2009.
[148] Entrevista concedida por Benedito Silva Marques a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em setembro de 2009.
[149] Entrevista concedida por Nelci Santos Moreira a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em 21 set. 2009.

maniva, dão tudo, mas boi não”[150], complementa seu Ribamar. Poderíamos acrescentar outros produtos – peixes, frutos, o próprio trabalho em mutirões e situações afins. O boi, contudo, não integra essas redes – nem ele, nem o trabalho a ele relativo, de que prova a rejeição da cooperação para construção de cercas e formação de pastos. “Como é que eu, que tenho um boi, vou dar os mesmos dois rolos de arame que o outro, que tem dez bois?”[151], perguntou seu Ribamar.

Figura 6.24 Gado na Resex: poupança. Foto: à esq., Maria Luiza Gutierrez de Camargo; à dir., Natalia Guerrero (31/08/09; 11/05/09).

Quanto às condições de criação dentro da Resex, há áreas de uso comum consolidadas na destinação de pastagens, ou *soltas*, como são conhecidas. Nos meses de entressafra

[150] Entrevista concedida por José Ribamar Santos a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em 21 set. 2009.
[151] Entrevista concedida por José Ribamar Santos a Maria Luiza Gutierrez Camargo e a Natalia Ribas Guerrero, em 21 set. 2009.

do arroz no campo, muitas famílias soltam ali seu gado. Em outros momentos do ano, ficam soltos nas áreas dos povoados (**Figura 6.24**), sendo presos durante a noite.

Note-se que o boi não se traduz exclusivamente na criação dos bois para poupança, mas também no emprego de bois-de-carro para transporte de produtos em geral. Essa prática ainda se registra nos três povoados da Resex Quilombo do Frechal, mas em relativo desuso após a proibição do tráfego de carros-de-boi na rodovia estadual que liga a Resex aos centros urbanos, por alegações de prejuízo ao asfaltamento. Uma amostra do conhecimento associado aos carros de boi se faz pelas mãos de seu Didi, de Deserto, um dos mais procurados construtores de carros de boi na região, ofício que aprendeu aos 16 anos, com Zé Agostinho, outro morador antigo do povoado. Em seus carros, cada peça tem nome e é moldada por rigor, com madeiras especialmente indicadas para a função que desempenham.

Além do boi, as famílias da Resex contam com criações de outros animais. As aves, entre galinhas, patos e *catraios* (galinha d'angola), destinam-se majoritariamente ao consumo, constituindo mais uma fonte proteica. Já os porcos, segundo os moradores, costumavam ter função análoga à do boi, guardadas as devidas proporções. Eram uma reserva de valor de maior liquidez, já que os prazos para pagamento de porcos seriam de muito menor prazo do que o dos bois, geralmente à vista. Contudo, após discussões com o órgão gestor a respeito dos impactos e riscos das condições de criação extensivas dos porcos, acordou-se que esta cessaria, e, dali em diante, os porcos só poderiam ser criados encerrados. Como isso demanda maiores gastos com alimentação, os porcos deixaram de ser interessantes às famílias, e pouco a pouco desapareceram das casas da Resex.

Figura 6.25 Carro de boi na Resex: uso e fabricação. Fotos: Natalia Guerrero (acima, 18/09/09; abaixo, 11/09/09).

6.10 DE FORA, MAS DE DENTRO: PARENTESCO RESISTE À DISTÂNCIA

Falou-se, no início, que o último levantamento censitário, em 2009, registrou 876 moradores distribuídos entre os três povoados da Resex Quilombo do Frechal. Esse número, embora verídico, necessita ser considerado à luz de outro dado censitário: o das pessoas mencionadas como integrantes da casa, mas que não coabitavam, naquele momento, com o restante de seus familiares na Resex. Esse grupo, em 2009, totalizava 367 pessoas. Na maior parte dos casos, quem parte é um jovem descendente do dono da casa, e o faz para trabalhar, estudar, se juntar a outros parentes – ou alguma sobreposição dos três casos. Mais da metade permanece no próprio estado, com destaque para o afluxo que se instala na capital, São Luís.

Como muitos estudos entre grupos camponeses demonstram, existe um conjunto de razões pelas quais os parentes que deixam a casa são ainda considerados integrantes dela, e que podem ser sintetizadas em uma: sua partida é componente de uma estratégia de reprodução camponesa. “Forma de sobrevivência. Por isso as pessoas saem, cada uma das casas aqui tem gente morando fora”, diz Jocienne. Ou ainda, como exemplifica Margarida Maria Moura:

> O camponês que vem do Leste e do nordeste para o Sul envia à família, que mantém vínculos com a terra, uma parte dos salários obtidos com a venda de sua força de trabalho na fábrica, na grande propriedade agrícola, na construção civil, na barragem. Essa atitude cria um fio de conexões permanente entre duas ou mais partes da família, espalhadas pela formação social. As cartas remetidas, as visitas periódicas para as festas natalinas ou de padroeiro ou até mesmo para pagar a conta da venda obedecem a essa lógica. Essas práticas não atingem só os sitiantes; também os posseiros que hoje lutam pela terra na Amazônia adotam esse modo de pensar e viver a realidade familiar. (MOURA, 1988, p. 28).

Mercadorias, dinheiro ou outras formas de colaboração. Nesse fio de conexões entende-se que as necessidades da família em geral permanecem presentes no cálculo das atividades de seus membros, mesmo quando estes deixam a terra pela vida na cidade. Como sintetiza Moura:

> Ao menos no que toca ao camponês brasileiro, não é possível confundir distância com rompimento. À separação física da família não corresponde a separação social: quem é parente, ativa, à distância, essa condição (MOURA, 1988, p. 28).

A ambiguidade latente nessa união na separação que caracteriza a situação dos que moram fora, mas são considerados da casa, compõe as visões que se registra acerca da vida na cidade entre os que ficaram. Por um lado, é onde se projeta o "futuro", especialmente para os jovens. Futuro, nesse caso, aparece relacionado com a especialização profissional e a possibilidade de ingresso no mercado de trabalho urbano, assalariado. *Falta de emprego* foi a mais frequente resposta entre os moradores questionados sobre as dificuldades de se morar na Resex.

Por outro lado, contudo, a cidade também é vista como o lugar em que "a gente tem que amanhecer com a mão no bolso todo dia, *do limão ao sal*", nas palavras de dona Dionísia. O exemplo utilizado pela camponesa de Frechal foi repetido por outros da Resex. "Na cidade eu vejo o povo comprando tudo, tudo é no dinheiro. [...] Aqui a gente tem muita facilidade e não precisa comprar *limão e peixe*", disse Jovanildo. Ou ainda, como disse Gilbert "Na cidade, se você não tiver dinheiro para comprar *um limão*, você não tem tempero". Em outras palavras, a cidade é onde a autonomia está subsumida, pois ali não se realiza mais a produção dos meios de vida, nem mesmo os mais básicos, como o limão e o peixe.

Além da inexorabilidade da economia de mercado, a “violência” é elemento dos mais presentes na caracterização dos camponeses da Resex sobre a vida nas cidades. “Na cidade é muito quente, violento. Aqui, tem segurança e fartura”, diz André. Seu José Ribamar faz síntese semelhante: “Na cidade, risco danado. Não dorme, não há tranquilidade”, síntese, essa, compartilhada com a visão de José do Nascimento Santos Matos: “Na cidade as crianças não podem sair, aqui podem. Aqui há mais liberdade. Na cidade, os conhecidos moram longe e acabo ficando em casa”.

A fala de Nascimento leva a um ponto crucial das projeções sobre a cidade: a existência atomizada, desvinculada dos laços de vizinhança e parentesco intrínsecos à vida na terra. “É outro clima. Aqui a gente planta, lá tudo é comprado, ninguém dá nada para ninguém. Aqui, não, vizinho ajuda, empresta, depois a gente paga”, diz Domingas. De forma análoga, Raimunda Bárbara assinala que “Aqui é melhor porque tem a família, ajuda dos vizinhos, tem juçara, e na cidade tudo precisa de dinheiro”. Entende-se, portanto, que a ajuda mútua é sobrepujada pela economia de mercado, como se vê pela fala de dona Daurilea: “Aqui sei mais me virar, lá é tudo no dinheiro. E aqui, parentes ajudam”.

A esse respeito, em determinado momento da pesquisa, foi dada a oportunidade de acompanhar uma família durante a programação televisiva noturna. Sintonizados na TV Globo, assistiam a um segmento especial do Jornal Nacional em que se celebravam os 40 anos do programa, com uma retrospectiva de notícias. A matéria levou a um exercício por parte dos presentes, a projetar como seria tudo dali 40 anos. Desnecessário dizer que a metade do século XXI se lhes afigurava o pior dos mundos, com o aumento da violência em todas as escalas, dificultando a criação dos filhos. Diante desse cenário,

a vida na roça surgia redentora, como o “melhor lugar para transmitir valores”, como disse alguém no momento, lugar em que essa criação seria facilitada.

Isso nos ajuda a compreender, também, como nos planos dos que saíram figura um eventual retorno ao campo, frequentemente projetado para após a aposentadoria, mas muitas vezes concretizado em idade de criação dos filhos. Foi o caso de Francilene. Nascida em Mirinzal, criada em Guimarães, vivida em São Luís e no Rio de Janeiro, a jovem hesitou em se mudar para a roça com o marido, Manoel, filho do povoado de Rumo. Conta, porém, que quando ele lhe mostrou a casa e o quintal, ela não teve mais dúvidas: “A gente se muda amanhã!”, exclamou.

Figura 6.26 Chuca e Manoel: após anos na cidade, recampenização na Resex, terra dos pais dele. Foto: Natalia Guerrero (24/09/09)

Se a recampenização por vezes demora mais ou simplesmente não ocorre, isso não quer dizer que as mercadorias e o dinheiro sejam a única forma de relacionamento comportado pela rede de que falou Moura (1988). Como diz Arruti:

> Esse caráter eminentemente coletivo não se expressa apenas ou necessariamente nas técnicas de cultivo da terra, mas na capacidade que seu território continua a ter em servir (apesar das suas sucessivas expropriações) como local de "peregrinação", ponto de referência afetiva e identitária, que guarda a promessa de uma "volta" para aqueles que foram obrigados a se retirar deles em busca de oportunidades em outras terras ou nas cidades. Em suas tradicionais festas anuais (em geral, o dia do padroeiro), elas demonstram a força de gravidade que exercem sobre seus membros dispersos, reunindo centenas de "filhos" que estão fora dos censos ordinários, mas que compõem a força que lhes permite resistir. (ARRUTI, 1999, p. 06).

6.11 "BESTA É QUEM MORRE EM DIA DE FESTA"

De fato, essa força de gravidade se mostra muito intensa na Resex Quilombo do Frechal, com variações em função das especificidades de cada povoado. As festas, de modo geral, são destacadas como um elemento importante da vida dos moradores, e envolvem preparativos que acionam códigos de prestígio entre seus organizadores. Quando elas se remetem ao santo padroeiro, podemos depreender o contexto de catolicismo rústico tal como delineado por Lísias Negrão:

> Além dessas características de proteção e de amoldamento à estrutura social, caracteriza-se o catolicismo popular por oscilar de forma ambígua entre dois extremos, a festa e a penitência. As festas em homenagem aos santos protetores constituíam-se nos momentos culminantes do devocionismo, em que toda a comunidade, ao festejar o santo através de comemorações sacras – missa, rezas – até profanas, como bailes, passando pelas danças e cantos sagrados (como a dança de São Gonçalo, por exemplo) coletivamente retribui ao santo a proteção que lhe fora concedida. Mas a própria ocasião festiva constitui-se na ocasião de, através de penitências diversas, saldar-se as dívidas pessoais para com os santos. Penitência e festa confundem-se, assim, desde a folia que precede a festa, até a sua realização. (NEGRÃO *et al*., 1984, p. 17-8).

Em Rumo, o menor dos povoados, a festa anual efetivamente ocorre em homenagem à santa padroeira do povoado, Nossa Senhora da Vitória. De tradição relativamente recente, a festa teria se iniciado há cerca de 20 anos – pouco após a decretação da Resex, portanto. Seus moradores contam que se realizava no final do mês de dezembro, atendendo ao dia da padroeira. A proximidade com as festas de Natal, contudo, dificultava a organização e mobilização dos parentes e amigos. A solução veio dos campos do rio Uru: observando que a produção de arroz estava em seu auge, decidiu-se que a festa anual seria realizada no pico da colheita, entre os últimos dias do mês de julho e os primeiros do mês de agosto.

As comemorações geralmente duram três dias, e incluem a contratação de bandas para apresentações ao vivo, as *serestas*, ou então as chamadas *radiolas*, tradição difundida por todo o Maranhão e que consiste em bailes cercados por imensas aparelhagens de som, animadas horas a fio pela discotecagem de DJs, com reggae e outros ritmos dançantes. Entre os aspectos levados em consideração para avaliar o prestígio de uma festa, está a potência e fama da radiola contratada. Outra forma é sua capacidade de atrair *brincadeiras* de outros locais da região, nome que se dá a *performances* de grupos de outros povoados, que recebem o convite para a festa e o aceitam em função de seu interesse e da capacidade do povoado anfitrião de bem recebê-los, com boa comida e bebida.

Perguntando na Resex sobre as tradições dos povoados, ouvimos de um jovem que "Deserto não passa um mês sem ter festa". De fato, o calendário ali é bastante pródigo em festejos e permeado pela criatividade de seus moradores para elaboração de novas *brincadeiras*. A santa padroeira, que também dá nome à associação de moradores, é

Nossa Senhora dos Remédios – a festa em sua homenagem, assim, acaba celebrando também a própria associação, realizada nos aniversários do dia de sua fundação, 26 de julho. Reconhece-se a importância da data, mas os moradores relatam que, em termos de homenagens, a festa com elementos religiosos mais popular em Deserto é a que ocorre no início de dezembro, por Nossa Senhora da Imaculada Conceição, organizada pelo pajé Tô, vizinho cuja importância veremos adiante.

É, contudo, durante o carnaval que os moradores de Deserto vivenciam seu maior festejo. "Vem excursão de São Luís, Belém", contam os moradores, que aguardam ansiosamente esse momento de ver chegarem os ônibus repletos de filhos, parentes e amigos. "Ninguém compra 10 kg de carne aqui. É só 20 kg, pra mais. Tem família que mata um boi inteiro só para ficar em casa", conta seu Zé Branco[152]. Sobre a importância do alimento, observada nos três povoados, Antonio Candido observa que:

> Qualquer que ela [a posição do alimento] seja, porém, é sempre acentuada a sua importância como fulcro de sociabilidade – não apenas da que se organiza em torno dele (sistemas de trabalho, distribuição etc.) mas daquelas em que ele aparece como expressão tangível dos atos e das intenções (ágapes, ofertas etc.). (CANDIDO, 2003, p. 38).

Outro aspecto importante, como já mencionado, é a questão dos preparativos. Resgatando suas memórias carnavalescas, dona Chica conta que, antigamente, eram apenas três famílias que se encarregavam da compra de cerveja e das arrumações para a festa geral – hoje são cerca de 20. No sentido apontando por Cândido, embora exista a possibilidade de auferir ganhos com a venda de bebidas implicada nessa organização,

[152] Em entrevista concedida por José Ribamar Campos a Natalia Ribas Guerrero, em 06 maio 2009.

não é isso que pauta os organizadores, como lembra dona Chica: “Se der para pagar, parabéns; se não der lucro, ninguém também vai cobrar”[153].

Como dura vários dias, o carnaval tem espaço para a realização de inúmeras brincadeiras tradicionais criadas e recriadas pelos moradores do povoado. Há, por exemplo, o *salameu*: “É assim, como um bloco de rua”, descreve Tilene. As pessoas se juntam, sem muita organização prévia, pegam instrumentos improvisados e saem brincando pela rua. Vão com um cofo que enchem com contribuições pedidas de casa em casa. “Se não der [a contribuição], enchem a casa de mato”, explicou dona Nelci. É tradição bem antiga – caso que não se aplica à mais recente *dança do urso*. Realizada também no carnaval, a partir de 2006, a popular brincadeira foi importada do povoado de Santaninha, onde a dança com o bicho já animava o carnaval. Trata-se, sumariamente, de duas pessoas fantasiadas de urso – saco de nylon desfiado, para parecer “felpudo”, costurado sobre um suporte de tecido, e complementado por uma máscara, comprada pronta, com a cara de urso (**Figura 6.27**). São sempre dois. “Quando meu marido não quer, eu busco outro companheiro”, diz dona Fulô, que trouxe a dança para Deserto. Como de hábito em muitas festas de carnaval em grupos rurais, a festa em Deserto também abriga o costume de atirar coisas nas pessoas – talco, farinha, maisena etc. É como descreve dona Nelci: “Tu vai, bem dizer, pruma guerra, volta sujo, volta molhado”.

[153] Em entrevista concedida por Guilhermina Silva a Maria Luiza Gutierrez de Camargo e Natalia Ribas Guerrero, em 14 set. 2009.

Figura 6.27 Fantasia para a *dança do urso* durante o carnaval, em Deserto. Foto: Natalia Guerrero (16/09/09).

A festa que tive a oportunidade de acompanhar, porém, não foi nenhuma das anteriores, mas aquela que se faz em homenagem a São Benedito, em Frechal. Festa *falada*, como a caracterizam seus vizinhos de povoado, a de Frechal não só é a maior da Resex, como é uma das mais concorridas da região.

A festa ocorre só no final de setembro, mas seus preparativos já se veem muitos meses antes, no planejamento da família ou do grupo como um todo. Jovens e crianças aplicam-se aos ensaios de suas apresentações – capoeira, dança do Congo etc. Geralmente, as reformas às casas são planejadas em função da festa (**Figura 6.28**). Nas últimas semanas, a casa de farinha do povoado chega a funcionar durante a madrugada, tamanha é a demanda pelo produto, seja para ser levado pelos filhos e parentes que visitam, seja para auferir dinheiro para se gastar na própria festa. Alguns dias antes, os grupos ligados à igreja católica se mobilizam em torno da novena, acompanhada de

ladainhas diárias. O grupo que se encarrega de produzir a comida também já trabalha, preparando a carne dos bois recém-abatidos, além de quantidades descomunais de arroz e feijão. A essa altura, já é possível ver rostos diferentes caminhando pelo povoado: são as visitas adiantadas. E para as que chegarão no dia da festa, o casarão colonial é especialmente preparado.

Figura 6.28 Casa é caiada na véspera da recepção de parentes para a festa de São Benedito, em Frechal. Foto: Natalia Guerrero (22/09/09).

São cinco dias de festa, entre quinta e segunda-feira. Durante esse período, as atividades se sucedem de forma contínua, quase sem intervalos. Tambor de crioula, missa afro, dança do Congo, apresentação do grupo de capoeira, gincanas infantis, o torneio de cavalos, a seresta e, evidentemente, a radiola madrugada adentro (**Figura 6.29**).

Assim como visto em Rumo e Deserto, a tradição se iniciou no final do processo de luta pela terra – a primeira se realizou em 1985. Trata-se, portanto, da celebração da vitória

como resultado de um processo ativo de resistência, e também como graça atribuída pelo santo padroeiro.

A esse propósito, é interessante notar que Thomaz Melo Cruz, em seu manifesto de autodefesa (1993), utiliza para desqualificar a ocupação de Frechal a apropriação da dança do Congo, considerada por ele como carecendo de autenticidade. Diz Thomaz (1993, p. 104):

> Na sede da comunidade, atualmente, desenvolvem festas, muito frequentadas. Esse programa foi implantado recentemente para dar aparência de tradicional, não é autêntico. O congo que agora dançam foi ensaiado por Benedito Barbosa, o "Boi Velho" e David reis do grupo de dança do Gurutil. Ensinaram o enredo e os cantos que ninguém sabia e assim divulgam a ancianidade do seu folclore afro, auto-assumido.

Nesse sentido, vale retomar as considerações de Laura Graham, quando fala sobre esse tipo de desqualificação nos discursos de porta-vozes indígenas:

> O conceito de autenticidade é uma categoria colonial que emerge do imperialismo contatualista e que circulava nas noções de "folk" na Europa no final do século XVII e início do século XIX. Ela se torna um atributo essencializado que engendra um novo momento de subjetividade colonial. *A cultura e o discurso indígena, assim como a cultura e o discurso de qualquer grupo social, transformam-se constantemente. Eles estão sendo reinventados de forma contínua, conforme os atores sociais se defrontam com novos desafios sociais e políticos* (GRAHAN, 2002, p. 188, grifos nossos[154]).

Esse tipo de acusação, como vimos nos Capítulos 1 e 2, é recorrente, mesmo entre quem não pretende de imediato colocar em xeque os direitos territoriais do grupo. Note-se que o próprio Roberto Malighetti, antropólogo que dedicou longos anos de pesquisa ao

[154] No original: "The concept of authenticity is a colonial folk category that emerges out of contact imperialism and was circulating in notions of the 'folk' in Europe by the late eighteenth and early nineteenth centuries. It becomes an essentialized quality which entails a new moment of colonial subjectivity. Indigenous culture and discourse, like the culture and discourse of any social group, are constantly evolving. They are continuously being reinvented as social actors meet new social and political challenges" (tradução nossa).

povoado de Frechal e com eles mantém relação muito próxima até hoje, no início de sua pesquisa relata ter tido das manifestações culturais ali existentes a seguinte impressão:

> As festas eram poucas e pobres. Nada de religiões afro-brasileiras ou práticas divinatórias ou mânticas. As crenças nos espíritos dos antepassados e em seres de vária natureza, a sabedoria mágica e a medicina popular não eram institucionalizadas e ritualizadas. (MALIGHETTI, 2007, p. 77).

A melhor síntese que se contrapõe a esse discurso, complementando Laura Graham, parece residir nas palavras de Arruti, quando diz que:

> Por isto, a reflexão a que são incitados a produzir sobre si mesmos depende tanto de mecanismos internos de definição identitária e cultural (semantização de ritos, festas, costumes) e de sua capacidade de recuperar histórias e imagens (técnicas e estruturas mnemônicas e novas semantizações), quanto das relações recíprocas que se estabelecem entre cada situação pontual e as definições em curso acerca das condições de acesso aos novos direitos abertos na Constituição. Esta relação é realmente recíproca porque o que encontramos a partir das situações documentadas não são simples adaptações de memórias e identidades aos critérios estabelecidos pelo Estado, mas também uma adaptação das definições legais, sua multiplicação ou reinterpretação. (ARRUTI, 1999, p. 04).

Figura 6.29 Festa de São Benedito, em Frechal – tradição leva mais de duas décadas. Fotos: Natalia Guerrero.

6.12 BRINCADEIRAS DE PAJÉ: ESPECIFICIDADES RELIGIOSAS

Os primeiros passos da pesquisa acerca da Resex Quilombo do Frechal sugeriam que, em termos de religião, lidaríamos com singularidades regionais. Naquele primeiro momento, porém, tudo indicava que elas se encerrariam no estudo do *tambor-de-mina* que, como ilumina Sérgio Ferretti (2006, p. 1-4), foi o culto dos *voduns*[155] trazido por escravos da região de Daomé que teria se concentrado no Haiti e no Maranhão, primeiramente, para mais recentemente se difundir por outros países do Caribe e, na condição de religião afro-brasileira, por outros estados, como Amazonas, Pará e Rondônia.

Como lembra Ferreti (1996, p. 13), o tambor de mina é uma religião que estabelece diversos vínculos com o catolicismo, o kardecismo, algumas religiões ameríndias, entre outras práticas religiosas de outras origens. As dimensões não são completamente alheias – católicos e mina. O povo é católico. Quem protagoniza cerimoniais de origem africana são pessoas católicas, como sublinha Reginaldo Prandi:

> Eu diria, junto com Ferreti, que os voduns do Maranhão são católicos. E que não se pode, ao se deparar com o tambor de mina, deixar de lado os aspectos rituais e devocionais católicos que mesclam esta religião constituída no Brasil do período final da escravidão. Mas diria sobretudo que as vodúnsis são católicas, como todo povo da mina do Maranhão e estados vizinhos. (PRANDI, 1996, p. 10).

A esse respeito, é ainda Prandi quem nos ajuda a pontuar a reflexão com a seguinte síntese:

> Quando nos damos conta da necessária presença do catolicismo no tambor de mina, como na maioria das modalidades religiosas afro-brasileiras, para não dizer afro-americanas, fica muito patente o fato de que estamos tratando de uma religião tributária – quer ritualmente

[155] Palavra da língua *fon* que significa “espírito” ou “deus”.

> do ponto de vista devocional, ou mesmo para uma legitimação social – de uma outra religião de alcance sociológico mais geral. Religião esta, o catolicismo, que não é capaz, contudo, de se mostrar suficiente, embora neste caso necessária, como fonte de transcendência e de explicação do mundo para todos os segmentos e grupos da sociedade. (PRANDI, 1995, p. 19).

A Resex Quilombo do Frechal, porém, nos obrigaria a pesquisar mais fundo. Quando perguntamos, durante as conversas, se na região havia tambor-de-mina, a resposta foi sempre afirmativa – ainda que frequentemente acompanhada de uma ressalva do gênero "tem, mas eu não vou". Com um pouco mais de insistência, porém, emergiam algumas especificidades que não se encaixavam nas descrições dos estudos para tambor-de-mina – as reuniões se apresentavam com outros nomes, como *brincadeira de pajé* ou *curador*. Tratava-se, portanto, de algo um pouco diferente do tambor-de-mina, algo que, além de elementos do catolicismo ou espiritismo, resgatava práticas e crenças do campo mítico e religioso ameríndio.

No Maranhão e em outras regiões, a religião dos voduns se aproximou de práticas religiosas de outras procedências como a Pajelança e o Terecô. A Pajelança ou Cura se difundiu no Maranhão principalmente a partir do **Município de Cururupu**, no Litoral Norte e se caracteriza pela presença de um pajé ou pajoa que de posse de objetos rituais, como penacho, maracá e, amarrado com diversas faixas coloridas, recebe diferentes entidades ao longo de uma noite. As entidades cultuadas pertencem a diversas linhas de encantados como peixes, pássaros, princesas, caboclos, etc. e permanecem pouco tempo, enquanto o pajé canta e dança toadas em sua homenagem. O ritual dura toda a noite sendo o pajé algumas vezes substituído por outro. Os cânticos são entoados pelo pajé, repetido em coro pelos presentes, acompanhados principalmente por pandeiros e palmas. A Pajelança é considerada como parte da linha das águas doces, incluindo

entidades predominantemente brasileiras, enquanto o tambor de mina faz parte da linha da água salgada, com predomínio de entidades de origem africana (FERRETI, S., 2006, p. 4).

Na Resex, é possível notar distinções na relação entre os moradores de cada povoado e as brincadeiras de pajé – distinção que, por vezes, se estabelece no interior de cada povoado. De modo geral, porém, a ressalva acima mencionada – “tem, mas eu não vou” – ocorre com mais frequência e veemência no povoado de Frechal. Já em Rumo, a negação aparece, mas com menor ênfase. Em Deserto, porém, embora haja quem afirme sua distância com relação a essa prática religiosa, muitos fazem questão de afirmar sua proximidade. Essa postura encontrada em Deserto, inclusive, ultrapassa uma dimensão individual para se dar enquanto elemento da identidade do grupo. Dona Chica, por exemplo, a propósito dos atritos com Frechal em torno da distribuição do poder na Resex, exemplificou seu argumento com o caso de uma apresentação cultural que ocorrera meses antes: “Eles [moradores de Frechal] acham que a cultura deles é diferente da nossa. *A gente tem o pajé*, lá eles não têm”, disse.

Um dos elementos que contribuem com o discurso do *curador* como integrante privilegiado das manifestações culturais em Deserto é o fato de que o pajé mais proeminente da região tem seu terreiro em terras contíguas às da Resex, justamente ao lado do povoado, na gleba Bacuri II. Antonio, mais conhecido como Tô, começou seus trabalhos entre os tambores, aos 16 anos. “Já fui acostumado com eles desde pequeno. Eu dançava era lá, escondido de papai, eu dançava era lá no Deserto. Na casa de finado

Balbino”[156], conta. Se o pai não o apoiava, esse não era o caso da mãe e das tias, que incentivavam o jovem Antonio a ter salão próprio, e até mesmo cozinhavam nas festas. A avó também cuidava do rapaz, incentivava sua trajetória no tambor, e ensinava orações. “Minha avó era meia *bruzunguera*, ela sabia um bocado de oração. Oração de defesa, ela me ensinava muita defesa”, diz. Quando perguntamos se se lembrava de alguma oração que ela lhe tivesse ensinado, ele respondeu que até hoje ele ainda as utiliza, e nos deu um exemplo de oração de defesa ensinada por sua finada avó:

Deus nos salve, claro dia /Deus nos salve, quem me expia /Deus nos salve, meu senhor Jesus Cristo /Eu e minha família, em cima da terra fria. /Bendita seja a luz do dia/ Bendito esse quem nos cria/ Bendito o filho de Deus e da Virgem Maria/ Assim como Deus vem rompendo a aurora/Lá no amanhecer do dia/ Encomende a Deus e a Virgem Maria[157].

Mais velho, Tô deixou as terras de Bacuri II para conhecer outros ares, e trabalhou em diversos municípios paraenses. Seus préstimos, conta, eram extremamente requisitados, até em órgãos públicos. “Eu ia pra trabalho, chegava um bocado de gente me esperando, vinha de Rondon, vinha de Belém, vinha de Paragominas, vinha de Imperatriz, de Ceilândia, tudo ia lá pra Dom Eliseu, onde eu tava. Me chamavam Luís Preto. Rezava a pedidos, pela delegacia, pelo hospital. Ganhava 100 reais por dia, só pra mim benzer os pacientes todinhos – que queriam, né?”, conta.

Hoje, porém, Tô conta que a clientela de seu salão é “mais gente daqui de perto”. São geralmente pessoas com problemas espirituais ou de saúde que acorrem ao pajé, em

[156] Entrevista concedida por Tô a Maria Luiza Gutierrez de Camargo e Natalia Ribas Guerrero, em maio de 2009.
[157] Entrevista concedida a Maria Luiza Gutierrez Camargo e Natalia Ribas Guerrero, em maio de 2009.

busca de alívio. Além das festas de tambores, onde ocorrem as sessões de *cura*, a atuação dos pajés também passa pela elaboração de remédios caseiros. “Remédio caseiro, remédio de mato. Tem muitos matos por aqui, ajeito em casa, vou fazendo”, relata.

Figura 6.30 Pajé na região da Resex: proximidade com o povoado de Deserto. Foto: Maria Luiza Gutierrez de Camargo (12/09/09).

Não é só como pajé que Tô é respeitado pelos moradores do povoado. Luzenilde, que não frequenta o terreiro, por exemplo, ressalta como o religioso colabora com o povoado, atendendo por preços mais baixos ou de graça, contribuindo com famílias em dificuldade na composição de cestas básicas, ou prestigiando as festas do povoado. “A gente considera ele, assim, como um médico da terra, né?”, explica Luzenilde. “Mas ele é muito super legal, mesmo, colabora muito com a comunidade.”

Uma noite, a convite da então presidente da Associação de Moradores, Deusenir, tivemos a oportunidade de acompanhar um *tambor* (**Figura 6.30**) – outra designação que recebe informalmente a reunião. Passava das 22h quando chegamos ao salão, que já se encontrava completamente lotado. O teto estava forrado de enfeites coloridos de papel – bolas, balões, bandeirinhas. Ao fundo, a porta para a "salinha dos segredos", como a descreveu Deusenir, e, ao centro, um altar: Santo Antônio, a virgem da Imaculada Conceição, e outros apetrechos. Em pé ou sentadas, as pessoas observavam fixamente o movimento no centro do salão: com vestimenta branca e vermelha, cerca de cinco mulheres (as chamadas "filhas de Tô") dançavam sem parar, ecoando também as cantorias, os chamados *pontos*. Posteriormente, a elas se juntaram dois homens vestidos da mesma forma, que se incorporaram ao grupo dançante. Ao fundo, dois abatás ecoavam sem sossego, mas obedecendo prontamente aos chamados de silêncio do pajé. Para completar o trabalho dos abatazeiros, mais dois homens tocavam um instrumento feito de uma cabaça envolvida por uma malha de contas. Havia também a *servente*, autoridade para assuntos gerais, como o defumador, as bebidas, a mediação com o pajé, em uma coordenação geral severa e reconhecida como tal.

Entre o público, havia diferenças. Umas 10, 15 pessoas – em geral, jovens rapazes – ficaram assistindo do lado de fora. No interior do salão, de um lado, muitas mulheres engajavam-se na dança e na bebida oferecida pela servente. Do outro, o público era mais sisudo, possivelmente porque mantinham maior proximidade com o jovem que patrocinava a cerimônia, tendo acorrido a Tô em busca de cura para um encosto.

Várias entidades se sucederam no salão, conforme se procedia à cantoria dos pontos. Baiana, vaqueiro, boiadeiro, cearense – todos passaram por lá. Em determinado momento, um rapaz caiu ao chão, agitando-se: era o curador.

Tô tirou seus paramentos, ficou mais à vontade. Um grupo posicionou uma cadeira no centro do salão, circundada por velas. O rapaz foi trazido ao assento, controlado com grande dificuldades, e a ele atado com cordas. Tô começou a conversar com o espírito que se identificava como “Estela”, “convidando-o”, ou, melhor dizendo, intimidando-o a deixar o corpo do rapaz. “Quem pode mais do que Deus?”, questionava, ao que todos respondiam: “ninguém”. E isso era repetido, rapidamente, muitas e muitas vezes, com intensidade crescente.

Pais nossos, ave-marias, salve rainhas, credos. Foram várias as orações católicas rezadas em nome do rapaz, pelo conjunto dos presentes. E, entre as orações, outros cânticos eram entoados, de acordo com o momento do ritual. “Não se brinca com a umbanda/ A umbanda não é brinquedo/ Quem brinca com a umbanda, chora/ Ou mais tarde/ Ou mais cedo”.

Apesar dos muitos esforços pelos que divulgam a cultura dos tambores e pajés, o tema ainda é cercado por ressalvas. Alguns estudos sugerem que essa ressalva pode ter origens na criminalização das práticas no século XIX. Como diz Sérgio Ferreti, citando pesquisas de Mundicarmo Ferreti: “A Pajelança inclui práticas terapêuticas e por isso mesmo foi perseguida como curandeirismo. No século XIX pais e mães-de-santo eram denominados indistintamente de pajés, como mostra Mundicarmo Ferretti (FERRETI, S., 2006, p. 4)”. O historiador Matthias R. Assunção faz registro semelhante em seu ensaio sobre os quilombos no Maranhão:

> A qualificação de “pajé” não é necessariamente uma prova da influência indígena, já que o termo, de forte cunho pejorativo no linguajar da elite da época, era usado para qualquer manifestação não-católica considerada “feitiçaria”. (ASSUNÇÃO, M. R., 2006, p. 457).

Essa visão pejorativa parece especificamente frequente no povoado de Frechal. Uma moradora antiga, por exemplo, diz que seu pai “tinha esses problemas, mas nunca assumiu”, ou seja, possuir a mediunidade é equiparado a um “problema” que se tem. Em conversa com uma liderança do povoado, foi dito que a igreja tinha “trabalhado muito em cima disso” em Frechal, muito antes da luta pela terra.

Segundo Deusenir, de Deserto, “ainda existe aquele preconceito. Eu vivo brigando que o preconceito contra pai de santo é crime. Nada mais é que um tipo de medicina. Eles chamam o [ininteligível], que é o comum. Mas também chamam Deus, que a gente vê. Os dois reinam. Os dois”.

Em Rumo, foi possível testemunhar um exemplo de como as diversas religiões tem aspectos que se articulam com dimensões da vida social e política do povoado.

O convite veio da presidente da associação dos moradores de Rumo, povoado que então nos acolhia durante os trabalhos relacionados ao plano de manejo. “Esperamos vocês no domingo, viu? Vai ter comida boa, e vocês podem fotografar e filmar para a gente”, piscou Piedade. Era o segundo domingo de maio, festejo do dia das mães. Prontamente aceito o convite, comparecemos na hora marcada ao salão comunitário, que já se encontrava abundantemente ornamentado, dezenas de presentes perfilados, palco improvisado, som, balões e os quitutes – tudo preparado pelas já combalidas, porém ansiosas, mães do povoado (**Figura 6.31**).

Dali um tempo, os convidados foram se achegando e tomando seus lugares em frente a uma espécie de púlpito, assumido logo por um diácono convidado. O culto – católico – se estendeu por pouco menos de uma hora, permeada por orações, passagens bíblicas e cânticos por todos entoados. Ao final, a transição da solenidade do culto para a festa propriamente dita se dá por meio da troca de abraços que, na etiqueta das missas, geralmente é acompanhada das palavras "paz de Cristo" – nessa ocasião específica, ausentes. Depois de algum tempo, percebemos que muitas famílias do pequeno povoado não tomaram parte na festa. Questionando algumas pessoas, descobrimos que isso se devia a disputas políticas em torno da associação – em evento organizado pela presidente, o líder anterior, de oposição, não comparecia. E, por conseguinte, seus familiares e apoiadores tampouco.

Figura 6.31 Culto católico em homenagem ao dia das mães, em Rumo realizado no mesmo salão que abrigaria "brincadeira de pajé". Fotos: Natalia Guerrero (10/05/09).

Uma semana depois, na antevéspera de nossa partida, recebíamos novamente um convite de Piedade, feito de forma mais discreta, no limite do embaraço. Desta vez, se quiséssemos, poderíamos retornar ao mesmo salão comunitário dali algumas horas, por volta das 22h daquele sábado, quando teria lugar uma “brincadeira de pajé”.

Definitivamente, o anúncio nos pegou de surpresa. Não que imaginássemos que ninguém do povoado tivesse contato com manifestações religiosas outras que a católica – a conversa com Tô já nos havia testemunhado a presença em seu terreiro de moradores desse povoado. Apenas supúnhamos que os adeptos de Rumo procurassem manter mais discretas suas atividades do gênero. Aparentemente, enganávamo-nos. Seguimos o caminho dos tambores que, a essa altura, já rufavam.

“Muita gente com encosto”, disse Piedade. A presidente nos explicou que muitas pessoas do povoado estavam buscando atendimentos individuais com *especialistas* da região, outro nome pelos quais se conheciam os *pajés*, para se livrarem da perseguição dos espíritos incômodos. Nessas sessões, indicou-se que o “problema” era com o povoado como um todo. Foi quando ocorreu a alguém a ideia de realizar uma sessão conjunta para “proteger” o povoado inteiro.

Na escuridão, avistava-se ao longe a luz tênue das velas que se posicionavam no portal de entrada, algumas de cada um dos lados. Os que chegavam, em sua maioria, levavam bebidas, geralmente alcoólicas, que eram armazenadas por um grupo já designado para a tarefa. No salão, no lugar das bexigas, do púlpito, das cadeiras do dia das mães, via-se outro arranjo: inscrições feitas a giz em alguns locais do chão; três espécies de altares pequenos no canto esquerdo, com velas e bacias de grãos defronte cada um; um conjunto principal, bem no centro, com vela, uma bacia, e uma profusão de inscrições

em redor; um altar grande, no canto direito, com o que pareciam ser diversos santos, e ao lado do qual se posicionavam os tambores; e, finalmente, logo à direta, na entrada, um amontoado de terra moldado no formato de um caixão, encimado por velas, flores e uma cruz.

No início da sessão, dançavam duas mulheres, paramentadas com saias vermelhas e blusas brancas – algumas horas depois, o pajé, maracá em punho, tomou seus lugares, e se envolveu numa sequência repetitiva de rodopios e cantos, no que era secundado pelos presentes. Pois, sim, os presentes: circundando a bacia ao centro, batendo palmas, bebendo e cantando, lado a lado se viam os que não se misturaram no dia das mães. Oposição e situação prestavam sua obediência ao pajé. Afetos e desafetos faziam fila para abraçar as muitas entidades que compareceram à brincadeira.

Se muitos hesitam em mostrar suas convicções acerca das dimensões espirituais colocadas em curso pelos pajés, é muito frequente histórias de recurso aos terreiros na eventualidade de doenças mais ou menos graves. Dona Chica, por exemplo, diz que já frequentou muito o pajé, mas hoje estaria mais ligada aos grupos organizados no âmbito da igreja católica. Nas raras vezes que vai ao terreiro, “é só pela molecagem, mesmo”, conta. Há alguns anos, porém, foi um pajé que lhe solucionou um conflito relacionada a saúde. Seu filho jovem adoecera de uma enfermidade que os médicos não conseguiam identificar. Depois de desembolsar muito dinheiro com exames (até ressonância magnética pagou), decidiu visitar alguns pajés. Um jovem pajé da região de Guimarães teria vindo em seu recurso, curando seu filho. Não foi cena bonita de se ver, segundo ela. “Quando ele começou a cortar o rosto do meu filho... depois sumiu tudo, parecia que nem tinha cortado, mas a camisa dele ficou banhada de sangue. Quando eu vi

aquilo, comecei a chorar", lembra. Em troca da cura, não pediu remuneração, apenas as doações que dona Chica quisesse lhe dar. "Tive vontade de largar todo o meu dinheiro lá", conta a senhora que, até hoje, contribui com o terreiro do jovem pajé, enviando-lhe dinheiro, presentes etc.

Já Paulo, de Rumo, não estava satisfeito com o pajé da região que consultara pela última vez. O lavrador estava com dor no braço esquerdo, e o especialista lhe disse que era causada por pregos dentro do braço. No fim da consulta, o pajé chupou-lhe o ombro. "E não é que saíram pregos mesmo, rapaz?" Mas a dor não passou, e Paulo consultou um médico. Diagnóstico: bursite. "Tá vendo? Se eu não tivesse ido ao médico, morria de dor". Mas ponderou: "Às vezes dá certo, às vezes não".

Para Deusenir, não dá para dissociar a dimensão de saúde da de fé. "Eu acho que é mais medicina. [...] Mas não adianta se não tem fé. A fé da gente, ela contribui", resume.

6.13 MEDICINA TRADICIONAL

A propósito de métodos tradicionais de medicina, na região da Resex é comum o recurso aos chamados *endireitadores*, ou "médicos de ossos", como são conhecidos os camponeses que se aplicam ao engenho de aliviar as pessoas de males geralmente de origem ortopédica. Dores ou "descolocamentos" são tratados com métodos tradicionais de posicionamento de ossos e músculos, e fraturas, com a aplicação de emplastros.

Dentro da Resex, há ao menos três *endireitadores*. Os mais conhecidos são moradores do povoado de Deserto. Seu Zé Agostinho, com 89 anos ali vividos, carregava reputação igualmente impressionante na região, embora já se defrontasse com limitações no atendimento por conta da idade. Seu saber, porém, era levado adiante pelo

filho de 28 anos, Valtinho, que articula as técnicas aprendidas com o pai às aprendidas no curso técnico de enfermagem que fazia à época da pesquisa.

> E hoje eu que já faço essa profissão dele. [...] Hoje nossa região já tá bem avançada, já tem ortopedista em Cururupu, mas é a tradição, né? Ainda vem aqui, muitas vezes vão lá no ortopedista, e lá bota aquele gesso e ele não se sente muito bem, e vem a gente faz o serviço. Tem uma pessoa, que faz uns três meses que quebrou o braço, ficou mesmo só na pele, no nervo, aí eles vieram aqui, queriam levar pro Cururupu, aí como era de primeira, aí a gente diz: você é o responsável, eu não posso ser responsável de você. Se você achar que eu mereço pra fazer teu trabalho, eu faço. Se você não achar...[158]

Além das duas gerações da família Campos, o povoado de Deserto ainda tem a oferecer à região os préstimos de seu Renato, 57 anos. Autodidata, o endireitador conta que sua iniciação no ofício se deu quando ainda muito jovem, a partir de experiências com animais. Com o aperfeiçoamento, passou a atender pessoas, com crescente sucesso.

Seu Renato conta com orgulho as muitas curas difíceis que já fez, por vezes a pedido de médicos, até mesmo em hospitais. Também discorre sobre o cuidadoso preparo da fórmula do pez, emplastro que utiliza em fraturas e que atua, segundo Renato, pelo represamento dos líquidos internos do osso, levando à calcificação. E tudo sem anestesia, alerta.

“A pessoa chega aqui morrendo de dor, mas depois sai contente da vida”[159], garante. Pelo serviço, Renato conta que seu sistema de remuneração leva em consideração as possibilidades de pagamento do paciente. Com uma regra de ouro: “Eu não cobro de

---

[158] Entrevista concedida por José Walter Ferreira Campos a Mauricio Torres e Maria Luiza Gutierrez de Camargo em maio de 2009.
[159] Entrevista concedida por Manuel Renato Silva a Natalia Ribas Guerrero em 17 set. 2009.

criança pequena”[160]. No mais, Renato é bastante pronto em apontar os limites de sua atuação. “Tem casos que eu não dou conta. Aí eu encaminho para o hospital”[161], diz.

Figura 6.32 Seu Renato, de Deserto: um dos *endireitadores* mais ocupados da região. Foto: Natalia Guerrero (17/09/09).

[160] Entrevista concedida por Manuel Renato Silva a Natalia Ribas Guerrero em 17 set. 2009.
[161] Entrevista concedida por Manuel Renato Silva a Natalia Ribas Guerrero em 17 set. 2009.

7. "A TERRA PRATICAMENTE É DA GENTE"

> Através dessa identificação entre racional e não-contraditório, a ciência está, como a ideologia, afirmando a não-história.
>
> MARILENA CHAUÍ[162]

Na **Parte I** deste trabalho, vimos como os movimentos seringueiro e quilombola descrevem uma trajetória na qual se identificam elementos comuns: ameaças territoriais, animadas pela perspectiva de apropriação de suas terras pelo capital; a luta por direitos coletivos a partir dessas ameaças; a visibilização desse processo a um espaço público; e a criação de categorias específicas de reconhecimento de direitos territoriais (Resex, artigo 68 do ADCT, *remanescentes de quilombos*, *populações tradicionais*). Em seguida, na **Parte II**, entendemos melhor, por meio da trajetória da Fazenda Frechal à Resex Quilombo do Frechal, como aquelas dinâmicas se relacionaram com os povoados em questão, culminando com sua atual configuração socioterritorial, em que um modo de vida com características comuns a grupos camponeses se vê interseccionado pela formação de uma identidade quilombola e pelo que se espera de uma "população tradicional".

Esse foi o quadro que testemunhamos quando chegamos à Resex Quilombo do Frechal em 2009 para elaboração de seu Plano de Manejo, ou seja, um cenário de territorialização a cujas contradições voltei minha atenção. Um quadro em que o povoado de Frechal havia passado por um processo no qual sua autonomia fora enfatizada como condição de *existência* enquanto coletivo remanescente de quilombo, e também de *resistência*, para efetivar seus direitos garantidos pela lei como tal. Um

[162] CHAUÍ, Marilena. CHAUÍ, Marilena. *Cultura e Democracia:* o discurso competente e outras falas. São Paulo: Brasiliense, 1989.

grupo que sempre teve chefes, que se resolvia pelo “patrão”, e que, em sua resistência, é instado a reelaborar essa sujeição para permanecer na terra. Quando isso ocorre, porém, notam-se primeiramente conflitos internos, com os outros povoados, e, em um segundo momento, externos, com os mecanismos da Resex.

Em primeiro lugar, é preciso lembrar que não é a criação da Resex, *per se*, que traz novos elementos, mas sua implementação, com os mecanismos preconizados de gestão – plano de uso, plano de manejo, chefe da Resex, conselho deliberativo. Sim, porque há uma distância entre a assinatura do Decreto n° 536 em 1992 e as medidas de implementação da unidade de conservação. Isso ocorre inclusive porque a própria modalidade de Resex estava em intensa construção em âmbito nacional ao longo da década de 1990. O mesmo ano de 1992 que testemunha a vinda à luz da Resex maranhense é também o ano de criação e regulamentação do Centro Nacional de Populações Tradicionais (CNPT), e é também quando se situam os primórdios da discussão que desembocaria, quase uma década mais tarde, no Snuc (originalmente, projeto de lei n°2892/92). É só em 1994, por exemplo, que o Ibama publica as portarias nº 51-N e n° 118, que definiam, respectivamente, o Roteiro para Criação e Legalização das Reservas Extrativistas e o papel do Ibama perante as Resex. Notemos que é também em 1994 o ano em que o povoado de Frechal ocupa a sede do Ibama em São Luís para pressionar pela alocação de recursos para pagamento da indenização de Thomaz, desta forma garantindo, de fato, a Resex.

Nesses primeiros anos após a criação da Resex Quilombo do Frechal, atas e documentos sugerem que efetivamente o povoado de Frechal teve um acompanhamento mais atento das discussões junto ao Ibama, com participação inclusive nas primeiras reuniões do

próprio CNPT, como representantes da Resex. Rumo e Deserto parecem ter se aproximado mais no âmbito da elaboração do primeiro plano de uso, cujas discussões ocorrem entre 1995 e 1996, quando é aprovado e publicado em portaria. Não surpreende, considerando a divisão entre os povoados na luta pela terra e na discórdia da própria reivindicação de uma Resex. Além disso, neste trabalho já vimos também o ofício datado de 1997 em que o superintendente do Ibama endereça-se a Thomaz Melo Cruz para que cessasse sua presença na área, removesse equipamentos e funcionários na Resex.

O tempo passa e a Resex vai ganhando corpo, e entrando em conflito com a ideia de quilombo tida pelos moradores de Frechal. Lembremos que a própria ressemantização da noção de quilombo é, em alguma medida, tributária das discussões sobre o caso Frechal, que justamente tira o quilombo da "camisa-de-força geográfica", como diz A. W. B. de Almeida, para enfatizar a ideia de autonomia – o quilombo é onde está o grupo.

Nesse sentido, existe uma sucessão de eventos vista como particularmente emblemática desse contraste de visões sobre o quilombo, e referida nos relatos como a **"questão dos indiretos".**

No **Capítulo 5**, falou-se das ofertas de Thomaz para que famílias de dentro da Fazenda Frechal deixassem a terra em troca do custeio de sua instalação na periferia de Mirinzal. Essa oferta foi feita majoritariamente aos agrupamentos mais próximos, ligados – por vizinhança, parentesco, compadrio – ao povoado de Frechal, em áreas conhecidas como Areal, Mota e Ponte. Com maior ou menor resistência (alguns *correram sem ver a careta*, como disse dona Flor de Sé), essas ofertas foram aceitas, e disso resulta o

adensamento de bairros das franjas da cidade, como o de Tungo, conhecido por concentrar grande número dessas famílias. Ocorre que, a despeito do aceite e da mudança para a cidade, muitos mantiveram seus trabalhos agrícolas dentro da área da fazenda e, posteriormente, da Resex. Sobre eles recai a alcunha fortemente imbuída de caráter pejorativo "indiretos"[163].

Pelo direito de roçarem dentro da Fazenda Frechal, essas famílias pagavam a renda em produto para Thomaz Melo Cruz. Quando a Resex foi criada, a cobrança se manteve, fixada em metade do valor anterior, pelos moradores do povoado de Frechal. A pesquisadora italiana Manuela Tassan, embora tenha, assim como analisamos a respeito de Malighetti, preterido os outros grupos da Resex em sua pesquisa, soube captar a contradição que emergiu com a implementação da unidade de conservação, em que um processo de "pacificação" de uma luta resulta no engendramento de novas contradições (TASSAN, 2009, p. 76[164]). Tassan defende que a Resex dialoga com formas preexistentes de conceber e regular o acesso aos recursos do território, e que essas próprias formas não podem ser tomadas como algo cristalizado e desde sempre igual, mas que elas mesmas atestam as mudanças pelas quais o grupo passou ao logo de sua história. Como diz a autora:

> O tratamento preferencial que Frechal reservou aos "indiretos" não pode ser compreendido simplesmente pela consideração da Resex como um elemento de absoluta novidade, que alterou um suposto equilíbrio social preexistente e dado pela presença do latifúndio. Seria o caso de pensar, na verdade, na unidade de conservação como uma

[163] Não esteve no escopo do trabalho o mapeamento e entrevista dessas famílias. Alguns depoimentos de moradores de Frechal sugerem que poderia haver cerca de 200 famílias nessas condições, algumas inclusive com moradia retomada, e fixada nas áreas conhecidas como Mota e Areal. Em 2009, esses grupos relatavam uma trajetória de crescente articulação para reivindicação de direitos territoriais.

[164] No original: "The creation of the RESEX had started a process of social pacification that put an end to a long period of fight against the nester. Meanwhile, it unexpectedly laid the basis for new forms of discords" (tradução nossa).

> forma de redefinição da relação com o lugar, que interseccionou modalidades anteriores de conceber a apropriação da natureza e que atestavam, nessa dinâmica, a sedimentação diacrônica de experiências. (TASSAN, 2009, p. 86[165]).

Em outras palavras, essas formas e códigos anteriores passavam, como vimos no **Capítulo 6** e como também diz Tassan, por elementos do sistema de uso comum da terra, pela concepção dos direitos de trabalho sobre a terra e pela ética advinda dos próprios laços de parentesco e compadrio que uniam os grupos. É nesse sentido que seu Inácio, por exemplo, faz muita questão de ressaltar que não se tratava de foro, mas de uma *contribuição* para as despesas de manutenção da Associação de Moradores, de que prova o fato de o valor anteriormente cobrado por Thomaz ter sido reduzido pela metade por Frechal. Seu Bié complementa o relato:

> Foi assim no começo, logo questão de conseguir a posse provisória, se reunimo aí com o Ibama, aí nesse casarão, lá no Deserto, levaram a reunião... então o Ibama queria logo tirar esses companheiros que a gente chama "indireto". Como nós era conterrâneo e conhecia eles, sabia que eles era lavrador, e vivia dessa produção da terra, nós fizemos um acordo deles ficar aí trabalhando, mas de acordo com as comunidades. Então por isso eles ficaram. Porque o Ibama queria suspender eles logo de começo. Nós achamo que pra nós era no momento a terra tinha espaço, pra nós e pra eles[166].

O sistema teria funcionado de 1997 a 2005, quando teria cessado por diretrizes recebidas pelo Ibama. Frechal, por outro lado, apontava sua visão de que a coleta da renda trazia benefícios para a Resex como um todo, já que significava uma forma de

---

[165] No original: "The preferential treatment that Frechal had reserved to "indirects" cannot be understood simply by considering RESEX as an element of absolute novelty that had altered a presumed preexisting social balance given by the presence of the latifundium. One should rather think the Unidade de Conservação (Unit of Conservation) in terms of a form of redefinition of the relationship with the place that has come to intersect preexisting modalities of conceiving the appropriation of nature that testified, in the bargain, the diachronic sedimentation of experiences" (tradução nossa).

[166] Entrevista concedida a Mauricio Torres, em março de 2009.

controle direto sobre o território, com compartilhamento de informações sobre invasores e eventuais danos ambientais. Como relatam seu Inácio e seu Bié[167]:

> Inácio: Perdimo o controle no momento que a [servidora do Ibama] assumiu e elas trouxe as normas de outras reserva e aí achou que nós tinha que seguir as norma de outras reserva.
>
> Bié: Ela achava que a gente recebendo essa contribuição, mesmo um alqueire por linha, *nós tava sendo proprietário*. Então que não podia receber contribuição. Quer dizer que ela tirou uma força da gente e jogou nos indireto. Aí perdemos o controle, não tivemos mais comunicação com o encarregado e aí ficou tudo solto. Aí foi entrando mais gente. Não teve mais quem olhasse... porque quando acontecia tal coisa no setor do Januário, ele vinha aqui dizer, aí nós ia e resolvia. Aí ficou solto.
>
> Inácio: Não, o que nós ficamos com medo foi no que ela falou, quer dizer, podia nos complicar, como o Bié falou aí, que nós tava sendo proprietário. Porque se nós tiramos um latifúndio porque nós não concordava de pagar o foro, de sair, e hoje como nós tava se propondo, nós tava quase igual o latifúndio...

Assim, nesse processo de implantação efetiva da Resex, as lideranças de Frechal sentiram as primeiras rupturas e hierarquizações ante a nova forma de gestão estabelecida com a institucionalização da Resex:

> Não, nós confiamos neles [gestores do Ibama]. Então por isso nós abandonemos e deixamos nos dizeres deles... *Eles são autoridades maiores, e a gente tem o poder mesmo é só de posse, e de uso, né*?

Algo análogo pode ser depreendido da primeira edição de uma publicação circular da Resex Quilombo do Frechal, datada de 2005, em que podemos ver como os termos do *pacto* de Almeida & Cunha (1999), se nos lembrarmos das formulações do **Capítulo 3**, surgem como algo a ser afinado com o quilombo. Ou seja: de que forma se pautavam os elementos da conservação ambiental em relação às as reelaborações – da história, do modo de vida, da relação com os vizinhos – específicas aos povoados:

---

[167] Ambos em entrevista concedida a Mauricio Torres, em março de 2009.

> As Comunidades de Quilombo do Frechal, em Mirinzal (MA), se fortalecem mais a cada dia. Através do Projeto Gestão Ambiental Participativa na Reserva Extrativista Quilombo do Frechal, as comunidades de Frechal, Deserto e *Rumo estão aprendendo cada vez mais a utilizar os recursos naturais e culturais da área sem perder os costumes tradicionais de mais de 200 anos.*
>
> O Projeto, financiado pelo Fundo Nacional do Meio Ambiente (FNMA), possibilitará a todos os moradores da Reserva a conservação local, e junto com os demais atores envolvidos na gestão da área, condição para atuar *de forma transparente, participativa e democrática.*
>
> A criação do Conselho Deliberativo da Resex (parágrafo 2º do Art. 18 da Lei 9.985 de 18/07/2000 do SNUC – Sistema Nacional de Conservação [sic]) é o objetivo do Projeto, e já está em processo de discussão. É o Conselho, o responsável pelas ações de formação, informação, mobilização e deliberação sobre as ações da área.
>
> Além da criação do Conselho Deliberativo, o Projeto Gestão Ambiental trabalha na perspectiva de produzir três cartilhas e uma fita de vídeo retratando a realidade das comunidades inseridas da Reserva; bem como na elaboração do Plano de Ação da Resex.
>
> O Projeto tem como gestores a Associação de Moradores Quilombo Frechal, o Grupo Comunitário do Deserto e a Associação de Moradores Nossa Senhora da Vitória, da Comunidade de Rumo e o Centro Nacional de População Tradicionais e Desenvolvimento Sustentável – CNPT/IBAMA-MA (IBAMA, 2005, p. 1, grifos nossos).

A partir desses episódios, e do que foi debatido nos capítulos anteriores deste trabalho, creio ser possível travar um diálogo com a noção de *territorialização*, tal como proposta por João Pacheco de Oliveira (1999), e retomada por José Maurício Arruti (2006). Pacheco de Oliveira se apoia nas teorias sobre etnicidade para inaugurar uma escola de reflexão nos estudos antropológicos brasileiros, dedicada às *emergências étnicas*, principalmente no contexto indígena do Nordeste do país. Assim, para o antropólogo, a *territorialização* envolveria:

> [...] uma intervenção da esfera política que associa – de forma prescritiva e insofismável – um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados. É este ato político –

> constituidor de objetos étnicos através de mecanismos arbitrários e de arbitragem (no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado) – que estou propondo tomar como fio condutor de investigação antropológica. (OLIVEIRA, J. P., 1999, p. 21).

A investigação tomaria, portanto, a associação de objetos político-administrativos – no caso do autor, grupos indígenas – a áreas delimitadas, conduzida pelo Estado. Ressalto aqui o Estado por ser este a origem do "ato político" central, para Pacheco de Oliveira. A partir dessa associação, como detalha o autor, tem-se um:

> [...] *processo de reorganização social* que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (OLIVEIRA, J. P., p. 20).

Para refletirmos sobre a Resex Quilombo do Frechal, é profícuo atentar para a apropriação que Arruti faz da noção de *processo*, presente na conceituação de Pacheco de Oliveira, mas tomada pelo jovem antropólogo para defender que a territorialização age tanto por efeito como antecipação. Dito de outra forma, embora a objetivação por meio do Estado seja indispensável ao processo como um todo, ela não necessariamente se situa na origem das outras etapas. Em suas palavras:

> Mesmo estando de acordo com a ideia de que o "objeto político-administrativo" só pode ser criado por intervenção do Estado (aliás, ele só existe em função do Estado), parece-me insuficiente começar a análise a partir daí, desconsiderando que as coletividades organizadas antecedem a tal *objetivação* e podem ser as propositoras de uma auto-objetivação, o que implica o reconhecimento de que aquele conjunto de transformações relativo à identidade, representação, unificação política e adaptação cultural, próprias do processo de territorialização, pode anteceder a territorialização propriamente dita e que o Estado não é o único agente relevante nesse contexto – *ainda que a territorialização seja o momento culminante do processo e que o Estado seja a figura central, como uma espécie de catalisador das ações políticas*. (ARRUTI, 2006, p. 41-2, grifos nossos).

Com isso em mente, e pensando no processo de emergência étnica para os grupos que reivindicavam seu reconhecimento e direitos territoriais com respaldo no artigo 68, Arruti chega a uma reinterpretação da territorialização com ênfase na dimensão processual, no que seria um modelo de quatro etapas, descritas nos seguintes termos:

> Chamaremos de *processo de nominação* o movimento de instituição de uma categoria jurídica ou administrativa que, englobando uma população heterogênea com base em determinadas características comuns, a institui como um sujeito de direitos e deveres coletivos e como um objeto de ação do Estado.
>
> Chamaremos de *processo de identificação* o movimento de passagem do desconhecimento à constatação por parte dos sujeitos sociais atingidos por um tipo de situação de desrespeito com caráter coletivo, instituindo, assim, tal coletividade como fonte de pertencimento identitários e como sujeito de direitos, moralmente motivado para a mobilização contra tal desrespeito.
>
> Chamaremos de *processo de reconhecimento* o movimento de passagem do desconhecimento à constatação pública de uma situação de desrespeito que atinge uma determinada coletividade, do que decorre a admissão de tal coletividade como sujeito (político e de direito) na esfera pública e de tal desrespeito como algo que deve ser sanado ou reparado.
>
> Finalmente, chamaremos de *processo de territorialização* (e retomando as formulações de Pacheco de Oliveira), o movimento de reorganização social, política, ecológica e cultural de uma coletividade que está em processo de fixação e delimitação espacial por meio da sua objetificação jurídico-administrativa. (ARRUTI, 2006, p. 45-6).

Creio que a abordagem de Arruti nos ajude a começar a pensar algumas das transformações que se sucederam quando a luta pela terra do povoado de Frechal não resultou numa titulação coletiva da terra na forma de um território quilombola, mas na destinação como Resex, passando a terra para propriedade da União, vinculada ao órgão gestor ambiental e de forma conjunta com outros dois povoados vizinhos.

Pensando no quadro delineado por Arruti e Pacheco de Oliveira, Frechal inicia seu processo de territorialização em consonância com outros grupos que o fizeram por meio

do artigo 68 do ADCT. Com isso, protagoniza seu específico movimento de reorganização social, ecológica, política e cultural. Como relata Ivo Fonseca, morador e liderança de Frechal, ao próprio Arruti:

> Eu digo que sou quilombola porque é resultado de um trabalho do movimento negro, com pesquisas e documentos. Conseguimos documentos desde 1792 e eles explicam para a gente que naquela época existiam quilombos naquelas localidades. Vimos, então, que ali existiu um quilombo, porque eu não acredito que naquela época todos fôssemos do fazendeiro, alguém era revolucionário e a minha família era revolucionária porque eu sou revolucionário, então por isso eu sou um quilombola (apud ARRUTI, 2006, p. 83).

Ocorre que Frechal não realiza esse processo de reorganização social exclusivamente por meio do artigo 68. Diante da trajetória detalhada nos capítulos anteriores, sabemos que é nesse bojo de *nominação*, *identificação* e *reconhecimento* que Frechal encontra respaldo para sua luta pela terra. Mas a "fixação e delimitação espacial por meio da sua objetificação jurídico-administrativa", partes do processo de territorialização, não se coadunam com as outras etapas: surge a Resex.

Como vimos, o pleito da Resex foi uma opção tática (*se o proprietário ia embora, a gente aceitava a reserva*, como disse Ivo[168]), tomada no contexto da luta pela terra, não só em um momento em que o assédio de Thomaz se intensificava, mas também **em um momento em que a Resex acabava de estrear como modalidade de política pública**, com poucas definições acerca de sua aplicação.

Assim, de certa forma, a Resex chega para viabilizar o quilombo, que, com os intentos do fazendeiro, corria risco de sucumbir. A Resex serve ao quilombo – os moradores de Frechal lembram que "aceitam" a Resex, mas logo colocam como primeira condição o

[168] Entrevista concedida por Ivo Fonseca a Roberto Malighetti (2007, p. 134-5).

nome – Resex *Quilombo do Frechal* – e também a inclusão da referência ao artigo 68 nos termos do decreto de criação, que fica:

> **Art. 4º** A área de reserva extrativista, criada nos termos deste Decreto, fica declarada de interesse social, para fins ecológicos, na forma da legislação vigente, ficando o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA autorizado a promover as desapropriações que se fizerem necessárias, *respeitado o direito dos remanescentes das comunidades dos quilombos, nos termos do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias* (grifos nossos).

Mas, aos mesmos olhos do Estado que lhe consigna o reconhecimento como quilombola, Frechal também é de *populações tradicionais*, objeto político-administrativo ligado à modalidade Resex e que, como vimos no **Capítulo 3**, é imbuído de pressupostos e expectativas. O que parece ocorrer é que, com o tempo, Frechal se vê envolvida por outro processo de territorialização, que ora complementa, ora redefine o anterior. Mais adiante, veremos como isso transparece nas respostas dos moradores à questão "sente que a terra é sua?".

Além disso, lembremos que Frechal se *territorializa*, nos termos propostos por Pacheco de Oliveira e Arruti, mas não o faz sozinho: atrai, num primeiro momento à revelia, e num segundo momento com uma "resignação participativa", o envolvimento de Rumo e Deserto. Aqui, em micro escala, é a fala de Osmarino Amâncio na epígrafe do **Capítulo 1** que ecoa (*Porque a gente queria resolver o problema fundiário, principalmente*). Um elemento que evidencia a dimensão da questão fundiária, como vimos, é o fato de o território pleiteado por Frechal para Resex coincidir com os limites da fazenda original, abarcando terras ocupadas e utilizadas por moradores de Deserto e Rumo. Foi uma forma de afastar o fazendeiro da totalidade da Fazenda Frechal, e com isso as possibilidades de assédio e reconcentração da terra. Frechal entendia – de forma muito

justificada, mirando-se em exemplos costumeiros do campo brasileiro – que a sua sobrevivência enquanto grupo territorializado passava pela expulsão de Thomaz Melo Cruz daquele lugar. Rumo e Deserto apostavam, por outro lado – de forma muito justificada, mirando-se em exemplos costumeiros do campo brasileiro – que "ovo não bate em pedra", e que sua reprodução social passava pelo reconhecimento dos direitos do latifundiário, ou seja, na recusa da Resex.

Mas o ovo bateu na pedra, e os dois povoados foram conduzidos a empreender seus próprios processos de territorialização. Em 2009, ao conversar com as presidentes das associações de moradores de Rumo e Deserto, aprendemos que se tratava dos *quilombos de Rumo e Deserto*. Após a criação da Resex, Rumo e Deserto passaram, então, a reivindicar a identidade quilombola, nisso alinhando-se a dezenas de povoados da região, muitos de seus vizinhos. Com isso, envolveram-se com um escopo maior de políticas públicas, e de entidades representativas, como a forte Aconreuq.

"Hoje nós somos – como é mesmo, minha filha? – carambolas. Somos carambolas". Novamente é dona Flor de Sé, de Deserto, quem nos abre os olhos para determinadas situações de sua *terra vestida*. Não registro a fala de dona Flor de Sé como forma de eventualmente acusar a deslegitimidade de seu pleito. A autoidentificação está acima de questão. Em declaração a Arruti, Ivo Fonseca, liderança de Frechal, já disse que:

> Então, é difícil encontrarmos uma comunidade que diga "eu sou quilombola". Só quando há autoconhecimento, autodiscussão com o movimento negro, quando há um trabalho de base – aí sim você vai encontrar. Mas numa comunidade que nunca foi visitada, que seja pouco acessível ou pouco conhecida, jamais vai dizer que lá é um quilombo. [...] (apud ARRUTI, 2006, p. 95).

A partir disso, o antropólogo reflete, então, que:

> Assim, diante desse jogo de fuga e captura entre a descrição antropológica e seus efeitos políticos, o peso que a interpretação antropológica deposita no argumento da auto-atribuição deve observar (e de fato, tem observado, ainda que não tenha refletido o suficiente sobre isso) as condições políticas e cognitivas que marcam a relação de tais grupos com o aparato jurídico-administrativo estatal. Ele não responde apenas a uma opção teórico-metodológica, mas fundamentalmente a uma avaliação sobre a conjuntura política em que tal reconhecimento será realizado. (ARRUTI, 2006, p. 95).

É um processo em curso. Entre Rumo e Deserto, em 2009, as semantizações de que falam Arruti e João Pacheco parecia se projetar especialmente na preocupação com as manifestações culturais. "A associação não tem cultura", lamentava-se certa vez Marilze, de Deserto. "Dos antigos, é só o pajé", disse alguém. Muitas das declarações surgiram no contexto de elaboração do plano de manejo, durante o qual se acionou um "passado dourado" em que as manifestações se multiplicavam. "É, minha irmã, essa juventude que veio cheia de vergonha de mostrar sua cultura, parece que nós mesmos não estamos sabendo procurar nossa cultura", diz Deusenir, que, logo em seguida, ponderou: "que já é o grande orgulho de Frechal. Aqui é por tempo – faz, desfaz. *Eles sabem contar a história deles*". Se a ideia de "cultura" parecia fortemente ligada à noção de *performance* e circunscrita a um aspecto da vida e história do povoado, na fala de Deusenir, as duas coisas surgem indissociadas: procurar a cultura é contar uma história coletiva e de forma coletiva.

É a equação entre *reminiscências e desejos*, de que fala Arruti. Outro momento emblemático desse percurso se deu durante duas reuniões em que se discutia uma publicação adenda ao Plano de Manejo, destinada a contar a história dos povoados e de como surgira a Resex e servir de material didático nas escolas locais. Sabendo que se tratava de um tema particularmente sensível, perguntávamos aos moradores de Rumo e Deserto como gostariam que retratássemos o período de alinhamento com Thomaz e

oposição à Frechal. Em Rumo, muitos disseram que gostariam de ser retratados “como se estivessem dormindo” naquele período. Ou seja, nada de “traidores” da Resex: a história coletiva deveria enfatizar a união, e somente registrar a oposição a Frechal como algo não completamente intencional, e levado a cabo por pessoas que não dispunham de todas as informações (como a de que “ovo bate em pedra”, por exemplo...) para tomar suas decisões. Já em Deserto, quando o primeiro protótipo da história ilustrada ficou pronto, as observações vieram no sentido de que era importante que as crianças de Deserto soubessem que a união atual tinha sido conquistada por seus pais, inclusive em embate com relação a Frechal.

Atualmente, existe um plano do discurso em que o apelo à união é mais frequente, mas a assimetria de poder ainda é tematizada em algumas circunstâncias por moradores de Rumo e Deserto, marcadamente em **aspectos institucionais** – relação com o ICMBio, utilização da associação de moradores de Frechal como a associação da Resex inteira etc.

Frechal entende, no momento em que a Resex chega, que a despeito do prestígio e poder derivados de seu engajamento na luta pela terra, as decisões sobre o território estavam sujeitas a um crivo de outra instância, por eles acatada. Por outro lado, isso não significou o fim das assimetrias de poder, especialmente no que se refere à invisibilidade política de Rumo e Deserto. Isso fica especialmente evidente quando se consideram as respostas à questão: *sente que a terra é sua?*, no âmbito do levantamento do plano de manejo.

Em primeiro lugar, é preciso dizer que a pergunta foi frequentemente interpretada pelos interlocutores como: *sente que é **dono** da terra?* Esse deslocamento responde por partes

das reações, já que expressa a diferença entre um pertencimento-vínculo e um pertencimento-propriedade. Nas fraturas entre Legal e Legítimo, entende-se que o justo é que a terra fique com quem trabalha, mas ao mesmo tempo sabe-se que o código hegemônico nem sempre coincide com esse princípio – daí as respostas aparentemente contraditórias.

Independentemente disso, que aparece nos três povoados, gostaria de chamar a atenção para as diferenças entre eles no que se refere à insegurança transmitida pelas respostas. Em Frechal, tem-se que 20% não sabiam, 20% não responderam, mas 60% afirmaram que "sim", sentiam que a terra era sua. Nenhum dos questionados respondeu que "não". Em Rumo, a situação foi um pouco diferente. Dos entrevistados, 28% responderam que "não", 43% afirmaram que "sim", e 28 não sabiam ou não responderam. Em Deserto, finalmente, a diferença foi maior ainda: 70% não sentiam que a terra era sua, 20% apenas sentiam que sim, e 10% não responderam.

Vê-se que insegurança é significativamente maior entre Rumo e Deserto – especialmente no último povoado. A **Tabela 7.1** traz esse quadro.

Tabela 7.1 Exemplos de respostas à pergunta "Sente que a terra é sua? Por quê?"[169]

SIM, porque...	**NÃO, porque...**	**NÃO SEI, porque...**
Aqui meu umbigo está enterrado [F].	Eu não posso confirmar porque eu não tenho documentação. Pode chegar o Ibama e me tirar daqui, não tenho documento pra provar, eu danço. [R]	Ainda não tem o título na mão, a terra é do governo [F].

[169] Legenda: R=Rumo; D=Deserto; F=Frechal.

SIM, porque...	**NÃO, porque...**	**NÃO SEI, porque...**
Só Deus quem sabe. Quem fez esse conflito foi Zuleide Bogéa, que a Mundoca disse que a terra era dos pretos dela. Mas a gente está dizendo que a terra é nossa, acho que é nossa. A terra é de quem mora, de quem cultiva [F].	Só somos donos quando temos o documento, usar é outra coisa [R].	É meio complicado. Às vezes tem gente que diz que o Incra não pagou ainda pro seu Thomaz [R].
Nasceram e se criaram aqui [F].	Nunca teve seu pedaço, nunca teve um papel dizendo que o pedaço era seu [D].	É minha, aqui ninguém me tira mais. Então... É minha?
É porque trabalho aqui, mas no papel é do governo, diz que podem dar para outro. Mas não tira a gente daqui, não tira [F].	É uma reserva, é do Governo Federal, o Ibama comprou, a hora que eles quiserem, podem despejar a gente [D].	
A terra é de quem trabalha. É minha porque eu trabalho [F].	A gente tem conhecimento de que a terra é do Ibama, do Governo. A gente tem prioridade de morar aqui, mas a terra não é minha. Roça, por exemplo, não posso abrir sem comunicar a comunidade [D].	
Até hoje, sinto que é porque nunca fui proibido de nada. 99% melhor do que ser de um proprietário. Se eu quisesse uma pindova, precisava de autorização etc. [R].	Tinha que ter um documento [dizendo] "isso aqui é meu porque eu que comprei". Dizem que é do governo, eu não sei de quem é [D]	
Me considero filho daqui [R].	Não comprou, não tem uma certeza [D].	
Até agora nunca veio ninguém de fora dizer que a gente tinha que sair da terra [R].	É do Governo Federal. Se tiver alguma coisa a comunidade [Associação] pode nos descartar [D].	

SIM, porque...	**NÃO, porque...**	**NÃO SEI, porque...**
Depois de morrer, a terra vai ficar aqui. Enquanto a gente for vivo, é nossa [D].	Mas no lugar que eu tô, para me tirar de lá, só a morte, só para ir para debaixo da terra [D].	
Porque tem amor, porque sempre morou. Mas muita gente diz que vão tirar a gente daqui [D.]		

Note-se que é muito difícil interpretar as falas, já que nem sempre a resposta inicial se relaciona com a justificativa – há quem não sinta que a terra seja sua, mas que justifica muitas vezes com base em como acredite que deva ser.

Veja-se também que, em muitas falas, vincula-se a insegurança da ocupação com a falta de algum tipo de documento. Isso poderia ser interpretado como uma demanda relacionado ao processo de implementação da unidade de conservação. Nesse mesmo processo, teríamos o próprio Plano de Manejo.

7.1 OS PLANOS DE MANEJO PARTICIPATIVOS ENCONTRAM SEUS LIMITES

Se analisarmos os documentos de onde emanam as diretrizes para a atuação do ICMBio junto às Reservas Extrativistas, deparar-nos-emos com a reafirmação constante do caráter “participativo” preconizado para as atividades de gestão. Um dos instrumentos principais dessa gestão a tem em seu próprio nome, por exemplo, o chamado Plano de Manejo *Participativo*. O uso farto da expressão acaba por lhe conferir, contudo, uma aura de univocidade, tendo por consequência o esvaziamento da discussão em torno da diversidade de significados concretos que assume, a depender do enunciador e do contexto. O que quer dizer *participação*? O que diferencia um processo participativo

bem sucedido de um fracassado? Quais campos conceituais e políticos estão implicados nessa avaliação?

Podemos dizer que, se em dado momento, como dito no **Capítulo 3**, as chamadas populações tradicionais passam a ser compreendidas, definidas e valoradas conforme sua ligação com os princípios da conservação ambiental, a questão da participação acaba muitas vezes discutida nessa chave. Do ponto de vista dos defensores mais ferrenhos da conservação ambiental, isso significa compreender o envolvimento das populações em decisões que concernem o manejo da área como algo ao mesmo tempo fundamental e ameaçador. Fundamental por ser o meio pelo qual se entende como possível a obtenção da "prestação dos serviços ambientais" que delas se espera. E ameaçador por ser formado por incertezas oriundas da própria definição da noção de populações tradicionais, como vimos, e que trazem à baila o receio da mudança social e de abertura de um espaço para registrar, compreender e dialogar com os termos dessa mudança, um receio de que "perder o controle" da ocupação possa significar ameaças à biodiversidade da UC. Manter o controle passa, evidentemente, por limitar a autonomia da população frente às decisões do território. Como afirma Little:

> [...] as áreas protegidas estabelecem planos de manejo que especificam com minuciosos detalhes as atividades permitidas e proscritas dentro desses territórios. Em suma, as áreas protegidas representam uma vertente desenvolvimentista baseada nas noções de *controle e planejamento.* (LITTLE, 2002, p. 16, grifos nossos).

A título de exemplo, Vianna cita o caso do decreto de criação da Área de Preservação Ambiental (APA) do Cairuçu (RJ) que, ainda mais por se tratar de categoria pouco restritiva de UC, mostra o que se espera da ocupação humana, segundo a visão do órgão em termos de planejamento e de relação com essa ocupação, recomendando o emprego

e manutenção de “medidas preservacionistas estritas, observadas com rigor” (SILVA *et al.*, 1988, p. 69 apud VIANNA, 2008, p. 56), como por exemplo:

> [...] a criação de um corpo permanente de fiscais do meio ambiente e o *desestímulo à agricultura*, como um todo, e à criação de gado (*mantidas no máximo as áreas atualmente em uso*), completa proibição da implantação de condomínios de veraneio; estrito controle sobre as atividades de recreação e de caráter religioso. [...] [pois só assim] será possível manter *controle* sobre a preservação do meio ambiente desta unidade de manejo ambiental de inestimável valor (Silva *et al*., 1988, p. 70 – grifos no original). (VIANNA, 2008, p. 56).

Muitas das observações acima não se referem, como sublinhado, às Resex, mas a outros tipos de UC. Nosso ponto, porém é que ainda que as Resex tenham sua especificidade, dado seu objetivo de garantir o modo de vida dos grupos que as ocupam, e que isso se reflita em uma ênfase maior nos mecanismos ditos participativos, conforme se pode observar pelos documentos que embasam sua definição e atividades, ecos da ótica acima apontada ainda têm influência na forma com que o órgão ambiental conduz sua política junto a essas unidades de conservação. Ou seja, mesmo que sejam o princípio da criação dessas unidades, as populações ainda são comumente vistas como ameaça que deve se sujeitar a controle, o que determina e condiciona a construção dos mecanismos de participação delas nos processos decisórios. Tem-se, aí, uma tensão entre sentimento de pertença e controle, entre participação e limitantes, como aponta Barreto Filho:

> Verifica-se, assim, ao final, uma ambivalência entre: de um lado, reconhecer os direitos dos grupos sociais locais à autodeterminação social, econômica, cultural e espiritual, efetuar consultas e obter consentimentos ou acordo dos mesmos e assegurar sua participação efetiva em processo decisórios; e, de outro, conhecer melhor para poder convencer, persuadir, mudar o seu modo de produzir e viver para que evoluam, subordinar e instrumentalizar seus sistemas de manejo ao interesse prático de administrar as áreas protegidas,

> fazendo-os aceitar uma agenda exógena. (BARRETO FILHO, 2006, p. 125)

Nesse ponto, trago para a discussão a elaboração de Planos de Manejo Participativos (PMP) em Reservas Extrativistas, um dos marcos da efetiva implantação da presença institucional junto às unidades de conservação, e que parece ter o poder de fazer emergir claramente a ambivalência de que trata Barreto Filho.

Em primeiro lugar, dentro da legislação vigente, podemos destacar duas definições de Plano de Manejo que incidem sobre as Resex. Em uma delas, oriunda do Snuc (2000), em seu Artigo 2º, e com validade para todos os tipos de UC, temos que se entende por plano de manejo o "documento técnico mediante o qual, com fundamentos nos objetivos gerais de uma unidade de conservação, se estabelece o seu zoneamento e as normas que devem presidir o uso da área e o manejo dos recursos naturais, inclusive a implantação das estruturas físicas necessárias à gestão da unidade". Já numa elaboração mais recente, de 2007, temos a Instrução Normativa n° 01 do ICMBio, que "Disciplina as diretrizes, normas e procedimentos para a elaboração de Plano de Manejo Participativo de Unidade de Conservação Federal das categorias Reserva Extrativista e Reserva de Desenvolvimento Sustentável". Nesse contexto, temos:

> Art. 2º Para fins desta Instrução Normativa, entende-se por:
> I - Plano de Manejo Participativo de RESEX ou RDS: o documento que representa o principal instrumento de gestão da Unidade de Conservação, definindo sua estrutura física e de administração, o zoneamento, as normas de uso da área e de manejo dos recursos naturais e os programas de sustentabilidade ambiental e sócio-econômica, construído junto com a população tradicional da Unidade.

Há duas diferenças notáveis entre essas definições: uma é a ausência da palavra "técnico" na segunda e a outra é o adendo final que afirma que o documento deve conter programas de sustentabilidade ambiental e sócio-econômica e, principalmente, que deve

ser “construído junto com a população tradicional da Unidade”. Em consonância com isso – e, é bom lembrar, cristalizando em sua formulação final reivindicações de encontros e de entidades representativas das chamadas populações tradicionais –, toda a IN 01/2007 é, a propósito, completamente permeada pela diretriz participativa, reafirmada para cada uma das etapas do PMP. Se pode ser vista como uma conquista, é preciso também recordar, porém, que ela tem seus limites e, fundamentalmente, que a inserção da diretriz na letra da lei segue sem explicitar o que por ela se entende, e que não significa sua colocação em prática, tampouco.

A ideia de conquista de movimentos sociais na formulação da lei nos remete à ideia de disputa, e a ela podemos também associar a ideia de *pacto*, um tanto nos moldes propostos por Almeida & Cunha. Isso porque a própria Resex já se faz nesse pacto, para garantir o modo de vida da população ali existente, para garantir seu manejo do território – conduzido desde antes da existência da UC e, consequentemente, muito antes da ideia de Plano de Manejo. O pressuposto de que a efetivação adequada do manejo do território se apoia em um documento pode ser compreendido como fruto desse pacto, mas há que se considerar a reação de estranhamento que isso tem em relação à população, sua não apropriação do processo. Em outras palavras, não é de surpreender que na maior parte dos casos haja uma incompreensão da relevância do documento por parte da população e, consequentemente, um alheamento à construção de seu processo. Em muitos casos, o processo se reveste de fato como uma imposição exógena e coercitiva. O plano não é uma demanda da população, sua necessidade não é compreendida em termos negociados, esclarecidos. Pressupor esse consenso prévio, esperar uma adesão imediata ao processo, já é um primeiro limitante que se impõe à

participação da população nesse que se afirma categoricamente como o “principal instrumento de gestão da UC”.

Essa espécie de “vício de origem” é descrita por Kay Milton, citada por Carmen Lúcia Rodrigues, quando critica a forma com que a participação das populações nos projetos e documentos aparece *a posteriori*, e não na discussão dos princípios. Segundo a antropóloga americana, esse vago chamado à participação “confere pouco mais do que a chance de decidir como ir ao encontro de objetivos pré-estabelecidos pelo centro, sob condições dadas pelo centro” (MILTON, 1996, p. 95 apud RODRIGUES, 2001, p. 37).

Se situamos esse tipo de obstáculo como algo de partida, anterior aos processos concretos de construção dos Planos de Manejo, é preciso compreender também de que forma esse quadro pode – e costumeiramente é – agravado durante a construção do documento, considerando como são sérias as dificuldades metodológicas e institucionais na elaboração dos Planos e, mais ainda, na gestão das reservas.

De forma geral, o que se conhece sobre as características socioculturais das populações não é suficiente para subsidiar uma noção mínima do que seriam as peculiaridades em termos de linguagem e expressão política. Para traçar procedimentos em que seria viável a participação do grupo, esse saber seria essencial. Nesse quadro, entram em cena as comumente usadas “metodologias participativas”, sempre limitadas por seu caráter artificial, superficial e homogeneizador.

A velocidade (urbana) da elaboração do Plano de Manejo, exigida nos prazos com os quais geralmente trabalham as equipes, é incompatível com a toada das populações tradicionais. Os prazos de execução dos trabalhos, as exigências dos cronogramas dos

programas de financiamento, a defasagem na implementação das unidades de conservação e a necessidade de "correr atrás", enfim, uma série de condicionantes e determinantes equacionados no trabalho compassam as atividades de modo a, não raro, tornarem-nas incompatíveis com o calendário e com o próprio ritmo de vida da população que se pretende envolver.

A pesquisadora Carmem Lucia Rodrigues, comentando o caso do Projeto de Preservação da Mata Atlântica, comenta que a pretensão de participação em oficinas teria se limitado ao "não levar em conta a linguagem, a lógica, o ritmo e os saberes dos povos tradicionais que lá vivem". Também, segundo Rodrigues, seria errôneo o "pressuposto de que os participantes expõem abertamente e de forma 'lógica' o que realmente pensam. Mas que tipo de lógica seria essa?" (RODRIGUES, 2004)[170]. A autora explica não se tratar, naturalmente, de por em dúvida a capacidade desses grupos em abstrair a realidade, mas da necessidade de se considerar que esse processo se baseie em outros matizes de racionalidade "com semelhante grau de pensamento abstrato, raciocínio científico e também mítico, equivalentes, com todas as suas diferenças, ao da racionalidade de nossa sociedade" (ARRUDA, 1999, p. 98 apud RODRIGUES, 2004). Além disso, Rodrigues retoma contribuições de Orlandi, Bourdieu e Martins para destacar a forma com que, entre muitas populações camponesas, opiniões contrárias ou resistências se expressariam na forma de *silêncios* ou *não-respostas* (RODRIGUES, 2004).

E, nesse raciocínio, a autora conclui os riscos de "métodos participativos" como os utilizados nos trabalhos de elaboração dos Planos de Manejo serem "social e

[170] Sobre o tema, veja-se, também, RODRIGUES, 2001.

culturalmente excludentes, por intimidar aqueles que possuem outra lógica, outra linguagem e têm interesses distintos da maioria dos presentes. Assim, acabam sendo silenciados aqueles que possuem um universo simbólico distinto daquele do grupo predominante. Portanto, fica claro que se força uma situação de consenso". (RODRIGUES, 2004.)

Levando a discussão para a realidade das oficinas, campo privilegiado dentro das diretrizes participativas, não é difícil compreender a dificuldade gerada em espaços de manifestação e de deliberação como reuniões e assembleias. Em um mundo onde a sobrevivência material e social depende da solidez de laços de vicinalidade, um posicionamento publicamente manifestado em contrário ao de um parente, um vizinho ou um compadre pode abalar e ameaçar a relação da qual, não raro, ambos dependem. Muito já se falou sobre isso e sobre as diversas formas de deliberação tradicionais dentro dos grupos camponeses[171].

Embora as questões ligadas à participação estejam inextricavelmente ligadas ao modo de vida da população, às suas disputas internas, às suas formas de organização política e seus conflitos, nem sempre o ICMBio reconhece a importância de levantamentos etnográficos que se debrucem sobre essa teia de relações, por vezes creditando-os como supérfluos ou inadequados a um Plano de Manejo. É o que podemos depreender de passagens como as reproduzidas abaixo, retiradas de pareceres avaliando versões preliminares de planos de manejos:

> Mantido o pedido de rearranjo do texto, pois boa parte do mesmo tem caráter eminentemente de relatório circunstanciado. **Torná-lo mais**

[171] Cf., por exemplo, SCHMITT, 1998.

> **objetivo. Tem muitas "discussões" antropológicas,** como no ultimo capitulo da página 157.
>
> O texto é interessante, mas **demasiadamente teórico e interpretativo**, sendo pouco objetivo para o Plano de manejo.
>
> A discussão sobre os limites da participação, apresentados na página 08, é de extrema importância, porém não cabe aqui desta maneira extensa, **com citações e se caracterizando como uma discussão acadêmica**.
>
> No que se refere ao conflito com a TI X., em fase de homologação, sugere-se alterar a redação, tornando-a também mais **neutra**. O emprego da frase: "se mantêm em luta pela demarcação de suas terras", dá a entender que é um conflito ininterrupto, é suficiente e mais adequado a um **documento de cunho técnico** colocar que aguardam reconhecimento oficial da área pretendida, ou algo nesse sentido.
>
> Os julgamentos são subjetivos e devem ser feitos por cada um que leia o **documento técnico**, tendo em vista que este possui elementos suficientes para permitir e subsidiar conclusões.

Nota-se pelos pareceres que uma das diferenças significativas entre o Snuc e a IN 01, tal como mencionada anteriormente, dissipa-se: o plano de manejo, ainda que participativo e de uma Resex, é recolocado como um "documento técnico", e a ele é creditado o dever de se apresentar como "neutro", "objetivo", "imparcial". Em compensação, esforços etnográficos em investigar e registrar conflitos étnicos, espaços tradicionais de decisão etc. são taxados como "discussões antropológicas", "julgamentos de valor", um debate "interessante, mas demasiadamente teórico e interpretativo". Esse tipo de visão parece uma apologia, no âmbito dos planos, ao que Marilena Chauí chama de "olhar de sobrevoo":

> [...] exterioridade que sempre é o ponto de vista do poder, pois o lugar separado, o olhar de sobrevoo do observador impessoal, é a figura do saber como ato de dominação [...]. (CHAUÍ, 1989, p. 33).

É preciso ressalvar que há muitos excelentes gestores em Resex e em outras modalidades de UC, que buscam lançar mão de todos os instrumentos possíveis –

levantamentos sociológicos, espaços de discussão com os grupos – para envolver as populações no processo de tomada de decisão, colocando-se como parceiros. Deveríamos, então, tomar os excertos acima como produtos de um comportamento atípico, servidores sem vocação ou algo do gênero? É evidente que não. É muito importante sublinhar que as análises acima não podem ser reputadas somente a quem as escreveu, mas se alimentam de um cenário institucional de indefinição em torno do que se espera desses documentos, de prescindência de conhecimento dos grupos em questão, e do que se espera da própria gestão, além da falta de investimento na qualificação dos servidores para o trabalho junto às populações. Importa registrar que no Ofício n°02/2010, encaminhado à Coordenação Geral de Reservas Extrativistas da Diusp/ICMBio, em 03/07/2010, solicitamos manifestação a respeito da posição expressa nos pareceres acima mencionados, caso houvesse por parte do órgão discordância em relação ao conteúdo. No entanto, se discordância havia, ela não foi comunicada institucionalmente.

7.2 ESTADO CONTRADITÓRIO, POPULAÇÃO DESCONFIADA

Desse modo, a visão institucional que manifesta preocupação com uma gestão participativa, mas simultaneamente antepõe limites aos meios concretos de sua efetivação, acaba por produzir uma crescente desconfiança junto às populações. Ao não consolidar uma imagem de parceiro das populações ante ameaças externas, ao mesmo tempo em que se reveste de uma aura exageradamente punitiva e controladora, o ICMBio se torna distante, reduzindo sua capacidade de dialogar com os grupos com quem trabalha. Essa atuação contraditória e a desconfiança que dela resulta são algumas das principais fontes de conflitos nas Resex.

No entanto, como dito anteriormente, trata-se de compreender a dinâmica dialética do que chamamos de conflitos. Sem dúvidas, a criação de Resex representa na maior parte das vezes um avanço na resolução de disputas territoriais em favor das populações que as reivindicam. O que queremos apontar neste trabalho, porém, são as novas contradições engendradas nesse processo.

Além disso, se inserirmos esse quadro num macro contexto, compreendendo que a própria atuação do órgão gestor se liga a um aparato estatal maior, bem como as Resex específicas se ligam a contextos macrorregionais, temos alguns outros problemas. Em regiões como na Amazônia Legal, por exemplo, em que a ausência do Estado é premente na falta de infraestrutura e oferecimento de serviços básicos de cidadania, esse vácuo é frequentemente ocupado por grupos econômicos interessados nas terras ou recursos das populações tradicionais (ISA, 2011). Em outras palavras, as contradições dos servidores e seus pareceres são a ponta do iceberg de uma política contraditória e ineficiente maior, entre criação e implementação das unidades, e que, como diz Vianna, acarreta diversos problemas e conflitos:

> Esse descaso pode ser traduzido em: falta de apoio político e institucional, falta de recursos financeiros, falta de pessoal qualificado, falta de instalações físicas e infraestrutura, falta de plano de manejo, planejamento administrativo e de manejo deficiente, limites da unidade inadequados e/ou indefinidos, deficiência na fiscalização, falta de definição de uma metodologia de implantação de unidades de conservação, falta de constância em assuntos técnicos e administrativos, reiteradas mudanças na orientação administrativa, fracassos repetidos para o alcance de soluções para essas populações. Consequentemente, entre tantas outras coisas, temos que a população local não tem confiança na administração da unidade, que fica com sua credibilidade comprometida. Na maioria das vezes, esse descaso resulta em conflitos graves e sérios entre os agentes atuantes no interior da unidade, na medida em que as ações oficiais tornam-se contraditórias e ineficientes. (VIANNA *et al.*, 1994, p. 400 apud VIANNA, 2008, p. 183).

Se vemos a especificidade das Resex, direcionadas à proteção de um modo de vida, e não da conservação *in situ* em senso estrito, se entendemos que esse tipo de unidade de conservação parte, de princípio, do reconhecimento de um manejo que deve ser garantido, então a conclusão deve ser que, ao invés de a população ser chamada à participação, é o órgão gestor quem deveria avaliar as melhores condições de participar, ele, desse processo que o antecede e que seguiria ocorrendo, como segue em diversas áreas em que o pleito de populações tradicionais pela regularização de suas terras, seja como Resex, RDS ou outros modelos, ainda não foi atendido.

Como dito, sem dúvida, há preocupação autêntica e intensa da Diretoria de Unidades de Conservação de Uso Sustentável e Populações Tradicionais (Diusp) para que a elaboração dos Planos de Manejo das Resex inclua a voz da população dessas reservas, mas esse anseio não se faz acompanhado da devida preocupação metodológica que viria a conduzi-lo. Naturalmente, não se falaria aqui em qualquer "manual" focando pôr em prática esse processo, mas da inexistência de referências sobre o que seria seu resultado. Inclusive porque até mesmo a discussão acerca do que seria factualmente uma cogestão, ou uma gestão participativa, com envolvimento das populações tradicionais e do Estado é demasiado pequena, pouco representativa e nada conclusiva.

Isso não é razão para ignorar o debate, porém, muito ao contrário. Entender a participação com ênfase no órgão junto à gestão, e não o inverso, como é costumeiro, passa pela assunção de que a população e, portanto, todos os esforços devem ser empreendidos para que seus sistemas de organização sejam compreendidos – não para serem congelados, transformados em listas evolucionistas, checados de ano em ano,

mas para que o órgão possa dialogar com as situações concretas e se pautar pela parceria.

E isso inclui necessariamente compreender os instrumentos como os Planos de Manejo, dentre outros, como um espaço de auto avaliação por parte do Estado, e não como peça de propaganda. Os conflitos devem ser retratados, assumidos, detalhados para que possam ser superados, mas compreendendo que eles fazem parte da vida em sociedade. Entre os pareceres acima citados, em diversos encontrávamos a avaliação de que temas como esses não eram adequados ao documento, e deveriam ser eliminados – isso inclusive em Resex que se viam inseridas em conflitos étnicos graves, com emergências indígenas e restrição à mobilidade do órgão. Desse ponto de vista, é extremamente problemático ver endossada pelo órgão uma visão como a que segue, em resposta a uma tentativa da equipe responsável pelo Plano de Manejo de retratar, da forma mais aprofundada e abrangente possível, o tema de um conflito:

> Retirar as partes em que se atribui ao Estado a doação da identidade "extrativista". Como o próprio consultor afirma, há poucas informações sobre os processos históricos da região, **e o texto, apesar de interessante, se torna essencialmente e demasiadamente especulativo, o que não é objetivo do documento Plano de Manejo.** Não há estudo aprofundado e isento o suficiente para especular que foi a partir da criação de identidades pelo estado (particularmente a extrativista) é que se iniciaram as "oposições com os indígenas", por exemplo. As T.Is são mais antigas que a Resex, e assim sendo, já havia, então, uma diferença entre indígenas e ribeirinhos. Os primeiros assistidos pela Funai, e os últimos? Notar que a própria denominação "indígena" é uma atribuição, e atribuir o termo "índios" para todos os "indígenas" é em si uma generalização e uma atribuição de identidade. Enfim, a questão é muito mais profunda e deve ser tratada em textos próprios. **Em termos práticos, de gestão, pouco ou nada importa esta discussão conceitual, e independente desta, os moradores da reserva sempre foram extrativistas, independentemente da denominação.** (Grifos nossos).

A esse propósito, é importante também voltar os olhos para certos processos de emergência indígena envolvendo populações em Resex. Este trabalho não é o espaço para aprofundar todos os fatores em jogo nesses processos, mas a experiência em campo permite embasar a hipótese de que poderiam constituir formas de resistência a uma postura autoritária e coercitiva dos órgãos ambientais. Grosso modo – e, reiteramos, isso não quer dizer que seja o único motivo propulsor desse processo –, a auto-identificação indígena desloca a tutela de um órgão centrado no meio ambiente por um órgão cujo objetivo central é garantir direitos de um grupo social.

Paul Little, ainda falando do campo aberto constituído pela noção de populações tradicionais – e cujos contornos e disputas, esperamos ter demonstrado, são centrais para entender os conflitos entre gestão e populações – aposta na importância de abordagens etnográficas para lidar com as particularidades e possibilitar um enfrentamento qualificado da questão:

> Ao mesmo tempo, há um risco de fundir o lado conceitual com o lado pragmático e permitir que as categorias jurídicas substituam as categorias etnográficas. A análise etnográfica, mesmo quando engajada em lutas políticas, necessita manter certa autonomia, tendo a realidade empírica em toda sua complexidade − e não só seu lado instrumental − como seu fundamento em última instância (LITTLE, 2002, p. 15).

Na opinião de Almeida & Cunha, por outro lado, as respostas que seriam levantadas com a abordagem etnográfica devem ser respondidas pela própria população, por organismos locais que representassem os grupos e detivessem o poder de atuar junto a instituições e planejar políticas:

> Quando se afirma que um grande número de unidades de conservação abriga grupos humanos, é crucial saber mais sobre as situações em que se encontram essas unidades antes de formular as alternativas

> cabíveis. Qual é o território e a densidade humana, quais são as atividades atuais, e qual é a organização social e política? Quais são os sistemas de uso "tradicionais" e qual é a intenção manifestada por esses grupos no sentido de utilizar no futuro tecnologias de baixo impacto ambiental? Notemos que essas perguntas não se respondem pela investigação de traços culturais tradicionais. A resposta depende crucialmente da existência de organismos locais legítimos, falando em nome da(s) comunidade(s), bem como dotados de poder para executar planos, no quadro de instituições responsáveis – e de políticas públicas capazes de oferecer direitos territoriais, boa qualidade de vida e outros benefícios a esses grupos locais. (ALMEIDA & CUNHA, 1999).

Não se pretende aqui qualquer invalidação do que se busca efetivar em termos de envolvimento da população nas atividades da elaboração dos Planos de Manejo Participativos, uma vez que existe uma autêntica preocupação entre setores do órgão gestor com relação a isso. Espera-se, antes, apontar os limites dessa participação, mesmo para que se possa superá-los. E, principalmente, evite-se o efeito de participação cosmética, sem dúvida, o mais perigoso resultado, como alerta o antropólogo Carlos Rodrigues Brandão:

> Um dos atributos mais usuais das estratégias autoritárias é justamente o de convocar todos à participação. Conclamar as classes populares a "um amplo processo de participação" para, depois, exercer sobre "povo participante" projetos tutelares de controle e manipulação [...] Uma coisa é criar estratégias de participação popular e transformá-la em um exercício de manipulação populista, e outra coisa é fazer com que as práticas de mediação sejam, elas sim, participantes de situações e processos de produção e fortalecimento popular. (BRANDÃO, 1982, p. 249).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

> Com isso, é possível progressivamente reverter a ideia de que a ação política, a vontade coletiva e a plasticidade étnica são filtros que nos separam da verdade, que distanciam o olho do mundo, como forma de acusar a artificialidade destes *processos de identificação.* Ao contrário da metáfora dos "filtros", é preciso insistir que a vontade, o aprendizado e a plasticidade são "canais", vias de acesso ao mundo, são a própria condição de olhar para o mundo e de fazer existir qualquer verdade. É necessário multiplicá-los, como numa rede de canais, que nos levem uns aos outros.
>
> JOSÉ MAURÍCIO ARRUTI[172]

Certa vez, em um restaurante de uma cidade do oeste paraense, tive a oportunidade de conhecer um grupo de servidores do ICMBio recém empossados e que atuariam no mosaico de unidades de conservação daquela porção do estado. Uma das moças, a mais jovem do grupo, partilhava sua breve experiência no órgão, desde a escolha da unidade de conservação até o treinamento, culminando com sua atribuição em uma Flona da região, opção sua desde o início. Quando a questionei se havia cogitado escolher uma Resex, sua resposta foi rápida, acompanhada de um aceno negativo de cabeça: "Tem muito conflito".

Sua resposta martelou em minha cabeça durante algum tempo. Afinal, por muitos outros relatos, me chegava o cenário de que havia conflitos mais numerosos e graves em outros tipos de unidades, envolvendo atividades econômicas predatórias por vezes até ligadas a organizações criminosas, como madeireiras clandestinas. Conflitos que implicariam a um servidor público inclusive riscos a sua integridade física, pelas sanções e fiscalizações envolvidas. E então?

---

[172] ARRUTI, José Maurício. Propriedade ou território? *Tempo e Presença*, São Paulo; Rio de Janeiro, v. 21, n. 307, set.-out. 1999, p. 07.

A jovem analista ambiental não me deu mais detalhes sobre sua preferência, mas hoje eu acho que compreendo. E creio que comecei a compreender quando tomei contato com o conteúdo do curso de treinamento e formação aplicado aos jovens servidores e a discrepante divisão da carga horária que privilegiava em muito as atividades preparatórias para ações de fiscalização e sanção – tiro, defesa pessoal etc. – em detrimento de atividades de formação envolvendo a temática de populações tradicionais e seu papel dentro da política ambiental. Ficava claro, então: ela se sentia mais preparada para lavrar um flagrante ou investigar pessoalmente um crime ambiental do que para se ver na condição de gestora de uma UC sobre cujas decisões estivesse implicada a discussão por grupos que ali estavam por direito.

Em outra ocasião, almoçava com dois servidores também do ICMBio, desta vez efetivamente vinculados a uma Resex. Eram servidores cuja atuação eu acompanhava havia um tempo e me despertava críticas, sobretudo pelo alheamento que pareciam manter das características da população da UC. Durante o almoço, que se dava em local próximo, mas fora do perímetro da reserva, os dois avistaram em frente ao restaurante um utilitário que carregava algumas gaiolas repletas de curiós. Ato contínuo, os servidores partiram para a averiguação do crime ambiental, que, diante da partida pronta do jipe, se tornou uma perseguição em velocidade pela rodovia que cortava a área. Nunca os vi tão satisfeitos e externando tamanha sensação de dever cumprido quanto naquela ação de fiscalização.

Peço perdão por me alongar nos exemplos, que são inclusive pueris, em alguns aspectos. Por outro lado, colocados em perspectivas com as reflexões que constituíram essa dissertação – e com outros exemplos, também –, talvez eles iluminem o que

seriam, a meu ver, visões distorcidas das atribuições e responsabilidades com relação aos grupos que se encontram em unidades de conservação, notadamente as Resex. Posturas que se evidenciam quando um gestor questiona o critério de auto definição de grupos étnicos implicados na gestão da UC de sua atribuição. Ou quando se solicita a exclusão, do plano de manejo de uma UC, dos conteúdos relacionados aos conflitos sociais que ali dentro havia. E, importante deixar claro, posturas que não exprimem necessariamente pontos fora da curva, já que encontram respaldo no órgão e, por vezes, nas contradições da própria política ambiental.

É preciso combater a ideia, no âmbito da gestão dessas unidades de conservação, do conflito como pura negatividade. A ideia de que as disputas internas são, por um lado, essencialmente desagregadoras, e, por outro, "vedadas" a grupos que se organizam em torno de laços de parentesco, compadrio, vizinhança. Evitar que se lhes projete expectativas externas e passadistas, cuja inexorável frustração surge a cavalo, para lhes amealhar direitos.

É nesse sentido que endosso o chamado de Arruti na epígrafe destas considerações finais. Ele se preocupa com uma renovação do que há disponível sobre a categoria "remanescentes de quilombos", mas, *mutatis mutandi*, acho que a reflexão pode ser especialmente apropriada para a gestão compartilhada de territórios tradicionalmente ocupados em unidades de conservação. Qualquer ideia bem-sucedida nesse sentido, creio, passa pela assunção do caráter *construtivista* da noção de populações tradicionais e pela incorporação da "ação política, vontade coletiva e plasticidade étnica" como canais necessários e constitutivos da realidade, e não máscaras.

Essa tarefa talvez seja tanto mais imperativa quanto consideremos o avanço crescente do capital, frequentemente respaldado por projetos políticos desenvolvimentistas, sobre terras tradicionalmente ocupadas, muitas delas em áreas de unidades de conservação ou modalidades semelhantes. Vide os assassinatos no campo em 2011, como os do casal de extrativistas Zé Cláudio Ribeiro da Silva e Maria do Espírito Santo da Silva no Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) Praia Alta Piranheira. Ou as investidas da bancada ruralista com o Novo Código Florestal. Ou, ainda, os grandes projetos de infraestrutura na Amazônia e suas flagrantes violações aos direitos dos grupos por eles atingidos.

Os últimos anos parecem indicar que esses grupos impõem uma crescente resistência à incorporação de suas *terras vestidas* à lógica de mercantilização da terra, de absolutização da propriedade privada.

Direito absoluto e inviolável à propriedade privada. A preocupação dos ruralistas, ainda que contrarie o espírito da Constituição de 1988, é simples e clara, e ninguém melhor que os próprios para sintetizá-la. Em março de 2009, Ronaldo Caiado (DEM-GO) concedeu entrevista em que falava sobre a proposta da chamada PEC 438 – proposta para endurecer o combate ao trabalho escravo contemporâneo ao prever o confisco de propriedades em que esse tipo de crime fosse flagrado, com sua subsequente destinação à reforma agrária ou uso social urbano: “Podemos até decretar prisão perpétua nesses casos, mas não podemos colocar em risco o direito de propriedade”. A mesma ideia foi repetida, em maio de 2012, pelo deputado Nelson Marquezelli (PTB-SP): “Se eu, na minha propriedade, matar alguém, tenho direito a defesa. Se tiver bom advogado, não vou nem preso. Mas se der a um funcionário um trabalho que será visto como trabalho

escravo, minha esposa e meus herdeiros vão ficar sem um imóvel. É uma penalidade muito maior do que tirar a vida de alguém. A espinha dorsal da Constituição brasileira é o direito à propriedade". Para defender a queda do decreto sobre o reconhecimento dos territórios quilombolas (na ADIN 3.239, que questiona a constitucionalidade do decreto 4.887/2003), foi a vez do representante da Sociedade Rural Brasileira descrever aquilo que considerava "ultrajante" na manutenção do decreto ao seu setor: "Qualquer imóvel rural no Brasil, produtivo ou não, com utilidade pública ou não, poderá ser desapropriado (se o decreto for considerado constitucional)", concluiu.

É pela anteposição a esse cenário que entendo a importância do fortalecimento dos grupos que lutam por seus territórios tradicionalmente ocupados e, por conseguinte, dos meios de defesa desses territórios, inclusive institucionais. Entendo a criação de modalidades como as Resex nessa ótica, especialmente por sua genealogia tão fortemente ancorada num movimento de luta pela terra, em termos de pressão política e também formulação. Certos aspectos de sua institucionalização, porém, como creio ter apontado no trabalho, remetem a um enfraquecimento desses princípios, justamente em um momento em que mais seriam necessários.

***

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRANCHES, João Antônio Garcia de. *Espelho crítico da Província do Maranhão*. Lisboa. Typographia Rollandiana, 1822.

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar Araujo. *Movimento negro e "democracia racial" no Brasil*: entrevistas com lideranças do movimento negro. Rio de Janeiro: CPDOC, 2005. Disponível em: <http://cpdoc.fgv.br/ producao_intelectual/arq/1504.pdf>. Acesso em: 22/07/2012.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes*: formação do Brasil no Atlântico sul, séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALLEGRETTI, Mary Helena. *Os Seringueiros*: Estudo de Caso em um Seringal Nativo. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1982.

_____. Parâmetros para uma política de desenvolvimento sustentável na Amazônia. In: ARNT, Ricardo (org.). *O Destino da Floresta:* Reservas Extrativistas e desenvolvimento sustentável na Amazônia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. A construção social de políticas públicas: Chico Mendes e o movimento dos seringueiros. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba, n. 18, p. 39-59, jul./dez. 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. *Cadernos do Naea*, Belém, n. 10, 1989.

_____. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: CCN; SMDDH (org.). *Frechal, Terra de Preto*. Quilombo Reconhecido como Reserva Extrativista. São Luís: 1996.

_____. Os quilombos e as novas etnias: é necessário que nos libertamos da definição arqueológica. In: LEITÃO, Sérgio (org.). *Documentos do ISA.* n. 5: Direitos territoriais das comunidades negras rurais. São Paulo, 1999. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/inst/pub/detalhe_down_html?codigo= 10104>. Acesso em: 10/11/2012.

_____. O direito étnico à terra. *Boletim Orçamento & Política Socioambiental*, Brasília, ano 4, n. 13, jun. 2005. Disponível em: <http://www.inesc.org.br/ biblioteca/publicacoes/boletins/boletimorcamento-politica-socioambiental/boletim -socioambientais-e-indigenas-2005/Boletim%20SocioAmbientais_ 13_jun05.pdf /view>. Acesso em: 10/11/2012.

_____. *A ideologia da decadência*. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Casa 8; FUA, 2008a.

_____. Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008b.

_____. Entrevista. *Ruris*. Campinas, v. 3, n. 2, ago. 2009/fev. 2010. Entrevista concedida a Guilherme Mansur Dias.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. The Creation of the Alto Juruá Extractive Reserve. In: PENDZICH, C.; THOMAS, G.; WOHIGENT, T. (orgs.). *The Rule of Alternative Conflict Management in Community Forestry*. Roma, 1993.

_____. Direitos à floresta e ambientalismo: seringueiros e suas lutas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 19, n. 55., junho de 2004.

ALMEIDA, Mauro; CUNHA, Manuela Carneiro da. *Populações tradicionais e conservação*. Programa Nacional da Diversidade Biológica. Avaliação e identificação de ações prioritárias para a conservação, utilização sustentável e repartição dos benefícios da biodiversidade da Amazônia Brasileira: seminário de consulta. Macapá, 21 a 25 set. 1999. (mimeo).

AMÂNCIO, Osmarino. Os seringueiros do Acre e os impasses na exploração da floresta. In: OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de; MARQUES, Marta Inez Medeiros (orgs.). *O campo no século XXI*: território de vida, de luta e de construção da justiça social. São Paulo: Casa Amarela; Editora Paz e Terra, 2004.

ANDRADE, Maristela de Paula. *Terra de Índio*: Terras de uso comum e resistência camponesa. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990.

_____. De pretos, negros, quilombos e quilombolas – notas sobre a ação oficial junto a grupos classificados como remanescentes de quilombos. *Boletim Rede Amazônia*, ano 2, n. 1, 2003.

_____. *Terra de Índio.* Identidade étnica e conflito em terras de uso comum. 2. ed. São Luís: Edufma, 2008. (Coleção Humanidades, v. 3).

ANDRADE, Manuel Correia de. *A terra e o homem no Nordeste*: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste. 7. ed. rev. ampl. São Paulo: Cortez, 2005.

ARNT, Ricardo (org.). *O Destino da Floresta:* Reservas Extrativistas e desenvolvimento sustentável na Amazônia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

ARRUDA, Rinaldo. "Populações tradicionais" e a proteção dos recursos naturais em unidades de conservação. *Ambiente & Sociedade*. Ano II, n. 5, 2º semestre 1999.

ARRUTI, José Maurício. Propriedade ou território? *Tempo e Presença*, São Paulo; Rio de Janeiro, v. 21, n. 307, set.-out. 1999.

_____. *Mocambo*: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru: Edusc, 2006.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. Quilombos Maranhenses. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Liberdade por um fio:* história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

ASSUNÇÃO, Priscila Soeiro. *Negações e afirmações:* o espaço da memória no movimento negro do Maranhão. Monografia (Licenciatura em História) – Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2005.

BARRETO FILHO, Hênyo Trindade. Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In: ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. (eds.). *Sociedades caboclas amazônicas*: modernidade e invisibilidade. São Paulo: Annablume, 2006.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT; STREIFF-FENART. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998.

BENSUSAN, Nurit (org.). *Seria melhor mandar ladrilhar?* Biodiversidade: como, para que e por quê. 2. ed. São Paulo: Peirópolis; Brasília, DF: EdUnB, 2008.

BRANDÃO, Carlos R. (org.). *Repensando a pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito*. Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2003. (Coleção Espírito Crítico)

CARRIL, Lourdes. *Quilombo, favela e periferia:* a longa busca da cidadania. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006.

CARVALHO, Silvianete Matos. *Remanescentes de quilombo:* uma análise das relações de poder acionadas em torno de conflitos sociais de caráter étnico. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2001.

CCN; SMDDH (org.). *Frechal, Terra de Preto*. Quilombo Reconhecido como Reserva Extrativista. São Luís: 1996.

_____. *Terras de preto no Maranhão*: quebrando o mito do isolamento. São Luís, 2002.

_____. *Vida de negro no Maranhão*: uma experiência de luta, organização e resistência nos territórios quilombolas. São Luís, 2005.

CHAGAS, Miriam de Fátima. A política do reconhecimento dos "remanescentes das comunidades dos quilombos". *Horizontes Antropológicos,* Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 209-235, jul. 2001.

CHAUÍ, Marilena. *Cultura e Democracia:* o discurso competente e outras falas. São Paulo: Brasiliense, 1989.

CHAYANOV, Alexander. *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.

COMISSAO PRÓ-ÍNDIO. *Terras Quilombolas – Balanço 2011*. São Paulo, 2012. Disponível em: <http://www.cpisp.org.br/email/balanco11/img/Balan%C3%A7oTerrasQuilombolas2011.pdf>. Acesso em: 10/11/2012.

CONSÓRCIO SENOGRAFIA-STCP; SERVIÇO FLORESTAL BRASILEIRO. *Censo Socioeconômico*: Identificação de Populações Residentes na Floresta Nacional do Crepori. Curitiba, 2010. Não publicado.

COZZOLINO, Luiz Felipe Freire. *Unidades de Conservação e os processos de Governança Local*: o caso da APA do Sana (Macaé, RJ). Dissertação (Mestrado em Psicossociologia das Sociedades e Ecologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

COZZOLINO, Luiz Felipe Freire; IRVING, Marta de Azevedo. Avaliação de gestão participativa em unidades de conservação: uma análise a partir da ótica da governança. SEMINÁRIO ÁREAS PROTEGIDAS E INCLUSÃO SOCIAL, 2. Rio de Janeiro, 2006. *Anais...* Rio de Janeiro, UFRJ, 2006.

CRUZ, Thomaz Melo. *Fazenda Frechal*. Mirinzal: [s.n.], 1993.

CUNHA, Cândido Neto da. Pintou uma chance Legal: o Programa "Terra Legal" no interior dos Projetos Integrados de Colonização e do Polígono Desapropriado de Altamira, no Pará. *Agrária*. São Paulo, n. 10-11, pp. 20-56, 2009. Disponível em: <http://www.geografia.fflch.usp.br/revistaagraria/revistas/10&11/2Cunha_CN.pdf>. Acesso em: mar. 2012.

DEAN, Warren. *A luta pela borracha no Brasil*. São Paulo: Nobel, 1989.

DIEGUES, Antônio C. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec, 2008.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo,* Rio de Janeiro, v. 12, n. 23, 2007.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes:* no limiar de uma nova era. v. 2. São Paulo: Globo, 2008.

FERRETTI, Sérgio F. A Terra dos Voduns. São Luís, 2006. Encaminhado para publicação na *Enciclopédia Geral da Amazônia.* Disponível em <http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/A%20TERRA%20DOS%20VODUNS.pdf>. Acesso em: 19/08/09.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Hucitec, 1998.

FUNDAÇÃO DAG HARMMARSKJÖLD. *What now? Another development.* Uppsala, 1975.

GAIOSO, Raimundo de Souza. *Compêndio histórico-político dos princípios da lavoura no Maranhão*. Paris: P. N. Rougeron, 1818.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIACOMINI, Rose Leine Bertaco. *Conflito, Identidade e Territorialização*. Estado e comunidades remanescentes de quilombos do Vale do Ribeira de Iguape-SP. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

GORENDER, Jacob. *O Escravismo Colonial*. 4. ed. rev. ampl. São Paulo: Ática, 1985.

GRAHAM, Laura. How Should an Indian Speak? Amazonian Indians and the Symbolic Politics of Language in the Global Public Sphere. In: WARREN, Kay B.; JACKSON, Jean E. (eds.). *Indigenous Movements, Self Representation, and the State in Latin America.* Austin: University of Texas Press, 2002.

GUERRERO; Natalia Ribas; TORRES, Mauricio; CAMARGO, Maria Luíza. Exclusão participativa: conflitos em torno da gestão de unidades de conservação ambiental hoje. SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA 5., SIMPÓSIO NACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA, 6. Belém, 2011. *Anais*... Belém, UFPA, 2011.

HAYS, Samuel P. *Conservation and the Gospel of Efficiency*: the Progressive Conservation Movement, 1890-1920. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1999.

HOBSBAWM, Eric. J. *A era das revoluções.* Europa 1789-1848. 18. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

IANNI, Octavio. *Ditadura e agricultura*: o desenvolvimento do capitalismo na Amazônia: 1964-1978. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979a. (Coleção Retratos do Brasil, v. 131).

_____. *A luta pela terra*. História social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1979b.

ISA. *Via de direito, via de favor*. Relatório resultante de estudo sobre demanda, viabilidade, potenciais benefícios e impactos advindos da reabertura de estrada na Resex Riozinho do Anfrísio (PA). São Paulo, 2011. Disponível em: <www.socioambiental.org/banco.../riozinho_anfrisio_baixa04.pdf>. Acesso em: 12/11/12.

ISOLDI, Araújo Isabel. *Territorialidades negras no território nacional*: processos sócio-espaciais e normatização da identidade quilombola. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

IBGE. *Zoneamento geoambiental do estado do Maranhão*. Salvador: 1997, p. 12. Disponível em <ftp://geoftp.ibge.gov.br/documentos/recursosnaturais/ diagnosticos/maranhao.pdf>. Acesso em: 24/4/2009.

_____. *Produção agrícola municipal 2008*. Rio de Janeiro, IBGE, 2009.

_____. *Censo demográfico de 2010*. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br /home/estatistica/populacao/censo2010/MA2010.pdf>. Acesso em: 23/11/10.

JACOBI, Pedro. Movimento ambientalista no Brasil. Representação social e complexidade da articulação de práticas coletivas. In: RIBEIRO, Wagner Costa. (org.) *Patrimônio Ambiental Brasileiro*. São Paulo: Edusp; Imprensa Oficial do Estado, 2004. (Coleção Uspiana – Brasil 500 anos).

LINHARES, Luiz Fernando do Rosário. Relatório de Viagem – Atividades realizadas na Reserva Extrativista Quilombo Frechal no período de 28 a 31 de agosto de 1993. In: CCN; SMDDH (org.). *Frechal, Terra de Preto*. Quilombo Reconhecido como Reserva Extrativista. São Luís: 1996a.

_____. O valor da indenização do pretenso proprietário versus a função social da terra e os crimes contra o meio ambiente. CCN; SMDDH (org.). *Frechal, Terra de Preto*. Quilombo Reconhecido como Reserva Extrativista. São Luís: 1996b.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia*, 322, Brasília, 2002.

LUXEMBURGO, R. *A acumulação do capital*. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

MALIGHETTI, Roberto. *O Quilombo de Frechal*. Identidade e trabalho de campo em uma comunidade brasileira de remanescentes de escravos. Brasília: Edições do Senado Federal, 2007.

MARCOS, Valéria de. Novas (u)topias, velhos horizontes: reflexões atuais sobre a teoria e a prática do desenvolvimento local autossustentável. In: PREVE, Ana Maria; CORREA, Guilherme (orgs.). *Ambientes da ecologia*: perspectivas em política e educação. Santa Maria: Editora UFSM, 2007.

MARIN, Rosa Acevedo; CASTRO, Edna Ramos. Mobilização política de comunidades negras rurais: domínios de um conhecimento praxiológico. *Novos Cadernos Naea*, Belém, v. 2, n. 2, dez. 1999.

MARQUES, Cezar Augusto. *Dicionário histórico-geográphico da província do Maranhão*. Maranhão, Typ. do Frias, 1870.

MARTÍNEZ ALIER, J. *O ecologismo dos pobres*: conflitos ambientais e linguagens de valoração. Trad. Mauricio Waldman. São Paulo: Contexto, 2007.

MARTINS, José de Souza. *A militarização da questão agrária do Brasil.* Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. *Os camponeses e a política no Brasil*: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. *Expropriação e violência*: a questão política no campo. 3. ed. rev. ampl. São Paulo: Hucitec, 1991. (Ciências sociais; 10).

_____. *O cativeiro da terra*. 8. ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MARX, Karl. *Il Capitale*. Critica dell'economia politica, 8 v., Roma: Editori Riuniti, 1970.

MEADOWS, Donella H.; MEADOWS, Dennis L. ; RANDERS, Jorgen. *The limits of growth*. Nova York : Universe Books, 1972.

MEDAETS, Chantal Vitória. “Tu garante?” CONGRESSO LUSO AFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 11., 2011, Salvador. *Anais...* Salvador, UFBA, 2011. Disponível em: <http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1307125058_ARQUIVO_C_Medaets_Conlab2011.pdf>. Acesso em: 10/11/2012.

MEIRELES, Mario M. *História do Maranhão*. 2a. ed. São Luís: Fundação Cultural do Maranhão, 1980.

MELLO, Neli Aparecida de. *Políticas territoriais na Amazônia*. São Paulo: Annablume, 2006.

MENDES, Chico. (depoimentos). Publicação Conselho Nacional dos Seringueiros, Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Xapuri e Central Única dos Trabalhadores. São Paulo, 1989a.

_____. *O Testamento do homem da floresta*: Chico Mendes por ele mesmo. 2a ed. Rio de Janeiro: Fase, 1989b. Entrevista concedida a Cândido Grzybowski.

_____. A luta dos povos da floresta. *Revista Terra Livre*, São Paulo, n. 7, abr. 1990. (Geografia: pesquisa e prática social).

MORAN, Emílio F. *A ecologia humana das populações da Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1990.

MOURA, Margarida Maria. *Os deserdados da terra.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1986.

_____. *Camponeses*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1988. (Série Princípios).

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lima. *O negro no Brasil hoje.* São Paulo: Global, 2006. (Coleção para entender).

NASCIMENTO, Abdias; NASCIMENTO, Elisa Larkin. Reflexões sobre o movimento negro no Brasil, 1938-1997. In: GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo; HUNTLEY; Lynn. *Tirando a máscara:* ensaios sobre o racismo no Brasil. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

NEGRÃO, Lísias. A religiosidade do povo: visão complexa de um problema. In: QUEIROZ, José J. (org.) *A religiosidade do povo*. São Paulo: Paulinas, 1984. (Coleção PUC Estudos: 3).

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. *Integrar para não entregar*: políticas públicas e Amazônia. 2. ed. Campinas: Papirus, 1991a.

_____. *Agricultura Camponesa no Brasil*. São Paulo, Contexto, 1991b.

_____. *Amazônia: Monopólio, Expropriação e Conflitos*. 4. edição. Campinas, Papirus, 1993.

_____. BR-163 Cuiabá-Santarém. In: TORRES, M. (org.). *Amazônia Revelada*. Brasília: CNPq, 2005.

_____. *Modo Capitalista de Produção, Agricultura e Reforma Agrária*. São Paulo: Labur Edições, 2007. Disponível em: <www.fflch.usp.br/dg/ gesp/baixar/livro_aviovaldo.pdf>. Acesso em: 10/11/2012.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de; MARQUES, Marta Inez Medeiros (orgs). *O campo no século XXI*: território de vida, de luta e de construção da justiça social. São Paulo, Editora Casa Amarela e Editora Paz e Terra, 2004.

OLIVEIRA, Francisco de. A reconquista da Amazônia. In: D'INCAO, Maria Angela; SILVEIRA, Isolda Maciel (orgs.). *A Amazônia e a crise de modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *A viagem da volta*: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

OLIVEIRA, Paulo. *Guimarães na história do Maranhão*. S.l., s.n., 1984.

ONU. *O desenvolvimento e o meio ambiente*. Founex, 1971.

_____. *Declaração de Estocolmo sobre o Meio Ambiente Humano*. Estocolmo, 1972.

PANTOJA, Mariana Ciavatta. As Reservas Extrativistas e a Institucionalização do Movimento Local dos Seringueiros: o Caso do Alto Juruá. *Raízes – Revista de Ciências Sociais e Econômicas*, ano XVI, n. 15., dez 1997.

_____. *Os Milton:* cem anos de história nos seringais. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 2004.

PAULA, Elder Andrade; SILVA, Silvio Simione da. Movimentos sociais na Amazônia brasileira: vinte anos sem Chico Mendes. *Revista NERA*, Presidente Prudente, ano 11, n. 13, p. 102-117, jul./dez. 2008.

PEREIRA, Amilcar Araújo. *O Mundo Negro*: a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995). Tese (Doutorado em História) – Instituto

de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A territorialidade seringueira – geografia e movimento social. *Revista GEOgraphia*, ano 1, n. 2, 1999.

_____. *Geografando*: nos varadouros do mundo. Brasília: Ibama, 2003.

_____. *A Globalização da natureza e a natureza da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. *Os (des)caminhos do meio ambiente*. 12 ed. São Paulo, Contexto, 2005.

PRADO JR., Caio. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PRANDI, Reginaldo. Prefácio. In: FERRETI, Sérgio F. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo: Edusp; São Luís: Fapema, 1995.

QUAINI, Massimo. *Marxismo e geografia*. 3. ed. Trad. de Liliana Lagana Fernandes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. (Coleção Geografia e sociedade, v. 1)

RIBEIRO, Francisco de Paula. *Descrição do Território de Pastos Bons nos sertões do Maranhão*. Propriedade de seus terrenos, suas produções caráter de seus habitantes colonos e o estado atual de seus estabelecimentos. Maranhão, 1819. R.I.H.G.B. Tomo 12. Rio de Janeiro, 1849.

RIBEIRO, Renato Janine. O cientista e o intelectual. In: NOVAES, Adauto (org.) *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RODRIGUES, Carmen Lúcia. *Limites do consenso*: territórios polissêmicos na Mata Atlântica e a gestão ambiental participativa. São Paulo. Tese (Doutorado em Geografia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

_____. Desafios em torno da participação de populações tradicionais na conservação da Mata Atlântica. In: OLIVEIRA, A.; MARQUES, M. (org.). *O campo no século XXI*: território de vida, de luta e de construção da justiça social. São Paulo: Casa Amarela e Editora Paz e Terra, 2004.

SADER, Emir (org.) *Movimentos sociais na transição democrática*. São Paulo: Cortez, 1987.

SANTANA, José Maria. Acre: a ocupação indefinida, 100 anos depois. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 06 nov. 1977.

SANTANA, Rosiete Marco. *Política de reconhecimento de áreas quilombolas e suas implicações socioterritoriais*. 2012. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SANTOS, José Tavares dos. *Colonos do vinho*. Estudo sobre a subordinação do Trabalho Camponês ao Capital. São Paulo: Hucitec, 1978. (Coleção Ciências Sociais).

SHANIN, Teodor. Pesantry as a political factor. In: _____. (ed.) *Pesant and Pesant Societies*. Middlesex: Penguin Books, 1984.

_____. Lições camponesas. In: PAULINO, Eliane Tomiasi; FABRINI, João Edmilson (orgs.). *Campesinato e territórios em disputa*. São Paulo: Expressão Popular, 2008. (Col. Geografia em movimento).

SHIRAISHI NETO, Joaquim (org.). *Direitos dos Povos e das Comunidades Tradicionais no Brasil*: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional. Manaus: UEA, 2007.

SHOUMATOFF, Alex. *O mundo em chamas*: a devastação da Amazônia e a tragédia de Chico Mendes. São Paulo: Best Seller [199-?].

SILVA, Dimas Salustiano. *Constituição democrática e diferença étnica no Brasil contemporâneo*: um exercício constitucional-concretista face o problema do acesso à terra das comunidades negras remanescentes dos quilombos. Dissertação (Mestrado em Direito) – Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1996.

_____. Frechal: cronologia da vitória de uma comunidade remanescente de quilombo. *Boletim Informativo NUER*, Florianópolis, v. 1, n. 1 (Regulamentação de terras de negro no Brasil), pp. 92-99, 1997.

SILVA, Golbery do Couto e. *Conjuntura política nacional*: o poder executivo & geopolítica do Brasil. 3. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1981.

SILVA, Simone Rezende da. *Negros na Mata Atlântica, territórios quilombolas e a conservação da natureza*. Tese (Doutorado em Geografia Física) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SILVA, Silvio Simione da; PAULA, Elder Andrade; SILVA, Francisco Bento da. Pelas “mãos” de Chico Mendes: uma critica a hegemonia do ambientalismo de mercado no Acre-Brasil. 2009. Disponível em: http://osmarinofloresta.wordpress.com /category/chico-mendes/>. Acesso em: 10/11/2012.

SOUSA, José Reinaldo Miranda de Sousa. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH, 26., 2011, São Paulo. *Anais...* São Paulo: USP, 2011. P. 1-15. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300902244_ARQUIVO_QUILOMBOS,TERRASDEPRETO.pdf>. Acesso em: 10/11/2012.

SOUZA NETTO, José Coelho de (coord.). *Famílias Maranhenses*: história dos Coelho de Souza, Braga, Reis, Dias Vieira originais de Guimarães – MA. Rio de Janeiro: Gráfica Olímpica, 1976.

SPVEA. *Primeiro Plano Quinquenal*. v. 1. Belém: Setor de Coordenação e Divulgação, 1955.

SUNDFELD, Carlos Ari (org.). *Comunidades Quilombolas:* direito à terra. Brasília: Fundação Cultural Palmares; Abaré, 2002.

TASSAN, Manuela. Nature socialized, nature contested. An ethnographic analysis of the Reserva Extrativista Quilombo do Frechal, Brazil. *InterCulture*, Tallahassee, v. 6, issue 2, oct. 2009.

TORRES, Mauricio. A despensa viva: um banco de germoplasma nos roçados da floresta. *Geografia em questão.* Cascavel, v. 4, n. 02, 2011. Disponível em: <http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CCoQFjAB&url=http%3A%2F%2Fe-revista.unioeste.br%2Findex.php%2Fgeoemquestao%2Farticle%2Fdownload%2F4820%2F4218&ei=PbOeUPuMN4y89gTdy4GgDQ&usg=AFQjCNEK1vlsoZftMvk8iVzs_NtMpLEuIA>. Acesso em: 10/11/2012.

UNESCO. *A educação ambiental*: as grandes orientações da Conferência de Tbilisi. Paris, 1980.

VELASCO, Bárbara M. Morte à ré...pública – Frente Negra Brasileira: monarquismo paulista no século XX. CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA, 4., 2009. *Anais...* Maringá: UEM, 2009.

VIANNA, Lucila Pinsard; ADAMS, Cristina. *Conflitos entre populações humanas e unidades de conservação em Mata Atlântica*. São Paulo: Nupaub-USP, 1994.

_____. *De invisíveis a protagonistas*: populações tradicionais e unidades de conservação. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2008.

VIANNA, Lucia Pinsard; SALES, Renato Rivaben de. *Análises e diretrizes para consolidação da categoria da Reserva Extrativista*. Brasília: WWF, 2008.

VIVEIROS, Jerônimo de. *História do Comércio do Maranhão* (1612-1895). São Luís, Associação Comercial do Maranhão, 1954.

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

WOLFF, Cristina Scheibe. *Marias, Franciscas e Raimundas*: uma história das mulheres da floresta Alto Juruá, Acre – 1870-1945. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

_____. *Mulheres da floresta*: uma história, Alto Juruá, Acre (1890-1945). São Paulo: Hucitec, 1999.

WOORTMANN, Klaas. Com parente não se neguceia. *Anuário Antropológico 87*, Brasília, 1990.

WOORTMANN, Ellen; WOORTMANN, Klaas. *O trabalho da terra*: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa. Brasília: Editora da UnB, 1997.

XAVIER, Manuel Antonio. *Memória sobre o decadente estado da lavoura e comércio da Província do Maranhão e outros ramos públicos que obstam a propriedade e aumento de que é suscetível*. 1822. R.I.H.G.B., V. 231. Rio de Janeiro, 1956.

LEGISLAÇÃO

BRASIL. Constituição (1946). Constituição: República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 1946.

_____. Constituição (1988). Constituição: República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

_____. Lei Federal n. 7.804 de 18 de julho de 1989. Altera a Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981, que dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação, a Lei nº 7.735, de 22 de fevereiro de 1989, a Lei nº 6.803, de 2 de julho de 1980, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 20 julho 1989, p. 12026. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7804.htm>. Acesso em: 10/11/2012.

_____. Decreto Presidencial n. 98.897, de 30 de janeiro de 1990. Dispõe sobre as reservas extrativistas e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 31 janeiro 1990. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br /ccivil_03/decreto/Antigos/ D98897.htm>. Acesso em: 10/11/2012.

_____. Decreto Presidencial n. 536, de 20 de maio de 1992. Cria a Reserva Extrativista do Quilombo Flexal. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 21 maio 1992. Seção 1, p. 6316. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1992/decreto-536-20-maio-1992-343175-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 10/11/2012.

_____. Decreto Legislativo n. 02, de 03 de fevereiro de 1994. Aprova o texto da Convenção sobre Diversidade Biológica, assinada durante a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento realizada na Cidade do Rio de Janeiro, no período de 5 a 14 de junho de 1992. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 04 fevereiro 2004. Seção I, p. 1.693. Disponível em: <http://www.mct.gov.br/index.php/content/view/14925.html>. Acesso em: 10/11/2012.

_____. Lei Ordinária 9.985, de 18 de julho de 2000. Regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, p. 1-19., jul. 2000. Disponível em: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9985.htm>. Acesso em: 10/11/2012.

_____. Decreto n. 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 20 abril 2004. p. 01. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d50 51.htm>. Acesso em: 10/11/2012.

_____. Decreto n. 6040, de 07 de fevereiro de 2007. Institui a política Nacional de desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNDSPCT). *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 08 fevereiro 2007. p. 316. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em: 10/11/2012.

_____. Lei Federal n. 11.516 de 28 de agosto de 2007. Dispõe sobre a criação do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 29 agosto 2007, p. 1 (edição extra). Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/lei/l11516.htm>. Acesso em: 10/11/2012.

IBAMA. Processo n° 02001.001927/92-00, fl. 64.

_____. Ação de Desapropriação, processo n° 94.1843-6.

_____. *Reservas extrativistas*: instrumentos de conservação e desenvolvimento sustentado. São Luís: CNPT/Ibama-MA, 2005a.

_____. Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais *Quilombo Frechal*. Informativo da Reserva Extrativista Quilombo do Frechal. Maranhão, ano 01, n. 01., maio 2005b.

ICMBIO. Diretoria de Unidades de Conservação de Uso Sustentável e Populações Tradicionais. *Roteiro metodológico para elaboração do Plano de Manejo das Reservas Extrativistas e de Desenvolvimento Sustentável Federais*. Brasília, 2006.

_____. Instrução Normativa n. 01, de 18 de setembro de 2007. Disciplina as diretrizes, normas e procedimentos para a elaboração de Plano de Manejo Participativo de Unidade de Conservação Federal das categorias Reserva Extrativista e Reserva de Desenvolvimento Sustentável. *Diário Oficial da União*, n. 182, seção I, p. 101 e 102, 20 set. 2007.

_____. Instrução Normativa n. 02, de 18 de setembro de 2007. Disciplina as diretrizes, normas e procedimentos para formação e funcionamento do Conselho Deliberativo de Reserva Extrativista e de Reserva de Desenvolvimento Sustentável. *Diário Oficial da União*, n. 182, seção I, p. 102, 103 e 104, 20 set. 2007.

_____. Instrução Normativa n. 03, de 18 de setembro de 2007. Disciplina as diretrizes, normas e procedimentos para a criação de Unidade de Conservação Federal das categorias Reserva Extrativista e Reserva de Desenvolvimento Sustentável. *Diário Oficial da União*, n. 182, seção I, p. 104, 20 set. 2007.

_____. *Plano de Manejo da Floresta Nacional do Crepori*. Curitiba, 2010. Disponível em: < http://www.icmbio.gov.br/portal/biodiversidade/unidades-de-conservacao/biomas-brasileiros/amazonia/unidades-de-conservacao-amazonia/1929-flona-de-crepori.html >. Acesso em: 10/11/2012.

INCRA. Portaria n. 627, de 30 de julho de 1987. Cria a modalidade de Projeto de Assentamento Extrativista. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/index.php/institucionall/legislacao--/atos-internos/portarias/file/91-portariaincrapn-627-30071987>. Acesso em: 10/11/2012.

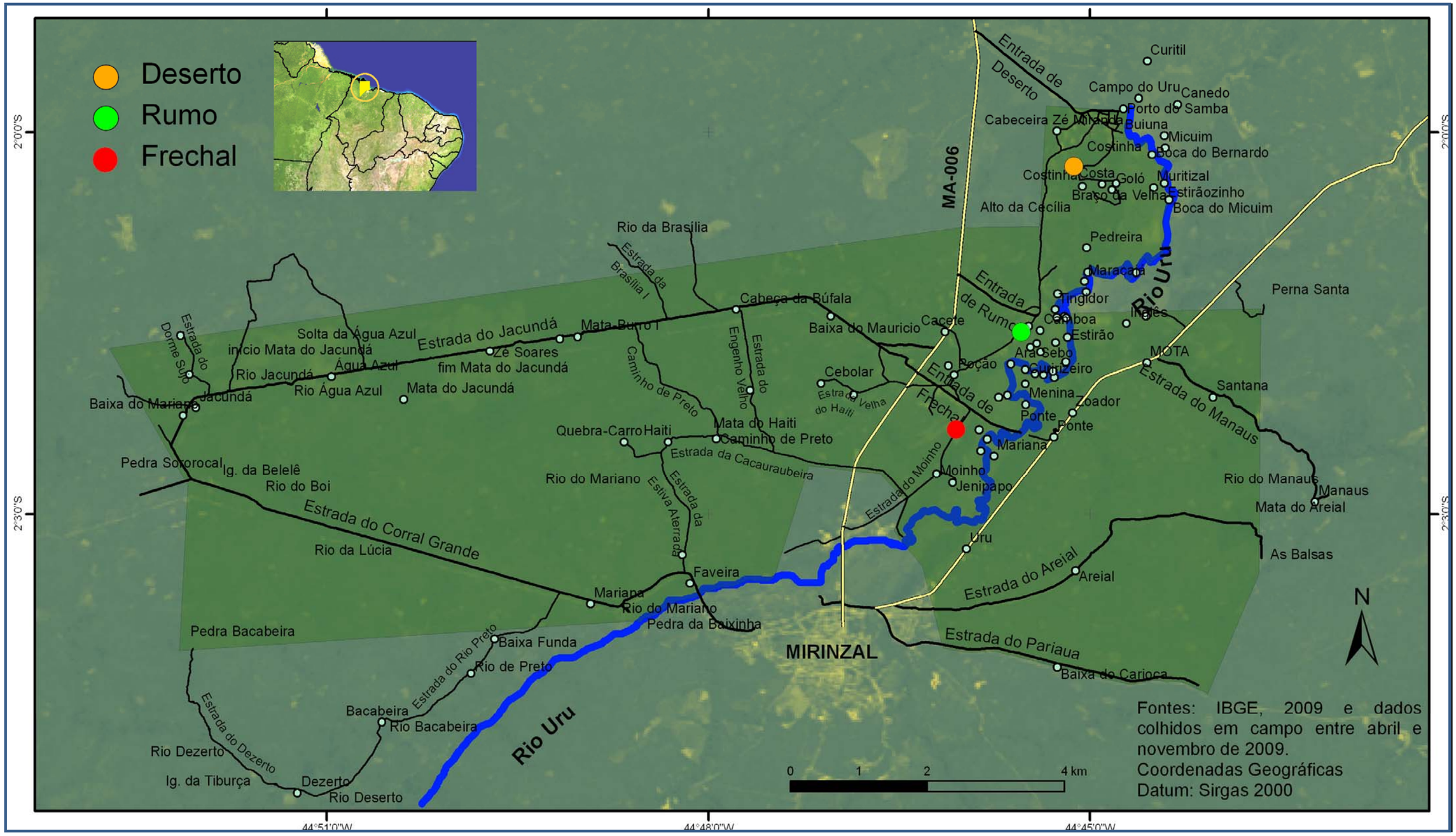
_____. *Relatório Regularização Quilombolas*. Brasília, 2012. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/index.php/estrutura-fundiaria/quilombolas>. Acesso em: 10/11/2012.

MARANHÃO. Constituição do Estado do Maranhão. São Luís, Maranhão: 1989.

_____. Decreto estadual 11.900/1991, de 11 de junho de 1991. Cria, no Estado do Maranhão, a Área de Proteção Ambiental da Baixada Maranhense, compreendendo 03 (três) Sub-Áreas: Baixo Pindaré, Baixo Mearim-Grajaú e

Estuário do Mearim-Pindaré – Baía de São Marcos incluindo a Ilha dos Caranguejos. *Diário Oficial do Estado do Maranhão,* São Luís, 09 out. 1991.

UNITED STATES OF AMERICA. Act of dedication: an act to set apart a certain tract of land lying near the headwaters of the Yellowstone River as a public park. March 1, 1872.



Mapa 6.1 Localização dos povoados da Resex Quilombo do Frechal e toponímia.