

TERRA, TERRITÓRIO
E SUSTENTABILIDADE

Série Justiça e Desenvolvimento
Terra, território e sustentabilidade

Organizadores

Rafael Sanzio Araújo dos Anjos (UnB)
Fúlvia Rosemberg (FCC/PUC-SP)
Luís Antônio Francisco de Souza (UNESP)

Fundação Carlos Chagas

Diretor Presidente: Fernando Calza de Salles Freire
Presidente de honra: Rubens Murillo Marques
Av. Professor Francisco Morato, 1565
CEP 05513-900
São Paulo – SP
Brasil
www.fcc.org.br

The Ford Foundation – Escritório Brasil

Representante: Nilcea Freire
Praia do Flamengo, 154, 8º andar
CEP 22210-030
Rio de Janeiro – RJ
Brasil
www.fordfound.org/riodejaneiro

The Ford Foundation International Fellowships Program (IFP)

Executive Director: Joan Dassin
809 United Nations Plaza, 9th Floor
New York, NY 10017
USA
www.fordifp.net

Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford – Seção Brasil

Coordenadora: Fúlvia Rosemberg
Av. Professor Francisco Morato, 1565
CEP 05513-900
São Paulo – SP
Brasil
www.programabolsa.org.br

SÉRIE JUSTIÇA E DESENVOLVIMENTO / IFP-FCC

TERRA, TERRITÓRIO E SUSTENTABILIDADE

ORGANIZADORES

RAFAEL SANZIO ARAÚJO DOS ANJOS (UnB)
FÚLVIA ROSEMBERG (FCC/PUC-SP)
LUÍS ANTÔNIO FRANCISCO DE SOUZA (UNESP)

REALIZAÇÃO



Fundação Carlos Chagas

APOIO



PROGRAMA INTERNACIONAL
DE BOLSAS DE PÓS-GRADUAÇÃO
DA FUNDAÇÃO FORD



FORDFOUNDATION

No Linha de Frente das Mudanças Sociais

Copyright© 2011 Fundação Carlos Chagas

Cartografia temática
Rafael Sanzio Araújo dos Anjos

Montagem de capa
Gustavo S. Vilas Boas

Diagramação
Estúdio Kenosis

Revisão
Flávia Portellada

Digitação
Marcia Caxeta

Revisão de referências bibliográficas
Maria José O. Souza

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Terra, território e sustentabilidade /
organizadores Rafael Sanzio Araújo dos Anjos, Fúlvia
Rosemberg, Luís Antônio Francisco de Souza. – São Paulo :
Contexto, 2011.

Bibliografia.
ISBN: 978-85-7244-653-2

1. Comunidades – Desenvolvimento 2. Desenvolvimento
sustentável 3. Geografia humana 4. Grupos sociais 5. Organização
comunitária 6. Territorialidade I. Anjos, Rafael Sanzio Araújo dos.
II. Rosemberg, Fúlvia. III. Souza, Luís Antônio Francisco de.

12-01897

CDD-304.23

Índice para catálogo sistemático:

1. Terra, território e sustentabilidade do espaço geográfico :
Geografia humana : Sociologia 304.23

EDITORA CONTEXTO

Rua Dr. José Elias, 520 – Alto da Lapa
05083-030 – São Paulo – SP
PABX: (11) 3832 5838
contexto@editoracontexto.com.br
www.editoracontexto.com.br

Sumário

Apresentação	7
Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford	9
<i>Joan Dassin</i>	
O Programa IFP no Brasil sob a coordenação da Fundação Carlos Chagas.....	13
<i>Fúlvia Rosemberg</i>	
Prefácio.....	21
<i>Rafael Sanzio Araújo dos Anjos, Fúlvia Rosemberg e Luís Antônio Francisco de Souza</i>	
Mulheres indígenas e a agroindústria Aracruz Celulose.....	25
<i>Gilsa Helena Barcellos</i>	
Os processos de territorialização dos Apãniekra Jê Timbira	51
<i>Luiz Augusto Sousa do Nascimento</i>	
A invisibilidade dos índios Tremembé que vivem em Fortaleza	71
<i>Edileusa Santiago do Nascimento</i>	
Interculturalidade, territórios e lideranças Terena	93
<i>Paulo Baltazar</i>	
Direito e território quilombola na Ilha do Marajó	119
<i>Luís Fernando Cardoso e Cardoso</i>	
Candomblé no Ceará: constituindo espaços sociais	143
<i>Luís Cláudio Cardoso Bandeira</i>	

Educação no Assentamento Taquaral.....	165
<i>Jairto Saraiva Moreira</i>	
A pesca predatória na Baía de Todos os Santos	187
<i>Terencio Rebello de Aguiar Junior</i>	
Governança da água e participação social.....	207
<i>Rosilene Aparecida Nunes dos Santos</i>	

Apresentação

É com imensa satisfação que o Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford, o Escritório do Brasil da Fundação Ford e a Fundação Carlos Chagas trazem a público a coletânea *Terra, território e sustentabilidade*, oitavo volume da *Série Justiça e Desenvolvimento / IFP-FCC*, cujo objetivo é divulgar as pesquisas desenvolvidas por bolsistas egressos/as do Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford (International Fellowships Program – IFP), no decorrer dos seus cursos de mestrado e doutorado.

A Fundação Carlos Chagas, responsável pela realização da *Série Justiça e Desenvolvimento / IFP-FCC*, é a instituição parceira da Ford Foundation International Fellowships Program na implementação, no Brasil, desta experiência pioneira de ação afirmativa na pós-graduação.

Compondo a *Série Justiça e Desenvolvimento / IFP-FCC*, já foram publicadas outras sete coletâneas temáticas, a saber: *Educação*, organizada por Luiz Alberto Oliveira Gonçalves e Regina Pahim Pinto (2007); *Mobilização, participação e direitos*, organizada por Evelina Dagnino e Regina Pahim Pinto (2007); *Estudos indígenas: comparações, interpretações e políticas*, organizada por Renato Athias e Regina Pahim Pinto (2008); *Mulheres e desigualdades de gênero*, organizada por Marília Pinto de Carvalho e Regina Pahim Pinto (2008); *Ambiente complexo, propostas e perspectivas socioambientais*, organizada por Paulo Moutinho e Regina Pahim Pinto (2009); *Acesso aos direitos sociais: infância, saúde, educação, trabalho*, organizada por Paulo Sérgio Pinheiro e Regina Pahim Pinto (2010); *Relações raciais no Brasil: pesquisas contemporâneas*, organizada por Valter Roberto Silvério, Regina Pahim Pinto e Fúlvia Rosemberg (2011).

Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford

Em 2001, teve início o Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford (IFP) com o objetivo de ampliar o acesso à educação superior e apoiar a formação de uma nova geração de líderes da justiça social. Financiado com a maior concessão individual de verbas já feita pela Fundação Ford a um único programa, nesses dez anos, o IFP ofereceu bolsas de pós-graduação por até três anos para obtenção de títulos de mestre, doutor ou profissional especializado em uma ampla gama de disciplinas acadêmicas e campos interdisciplinares em qualquer país do mundo. O Programa trabalhou em parceria com organizações locais em 22 países da Ásia, África, América Latina, além da Rússia, para identificar os fatores – entre os quais situação socioeconômica, gênero, etnia, raça, casta, religião, idioma, isolamento geográfico, instabilidade política ou deficiência física – que constituem as maiores barreiras à educação superior em determinados países.

Terminando neste ano uma década de funcionamento, o IFP comprovou definitivamente que talento intelectual e compromisso social abundam nas comunidades marginalizadas de todo o mundo em desenvolvimento, e que o acesso à educação superior pode ser ampliado sem prejuízo dos padrões acadêmicos. Ao contrário, os/as bolsistas IFP têm obtido bons resultados em vários dos programas de pós-graduação mais competitivos do mundo. Contando com as últimas seleções realizadas em 2010, o IFP selecionou 4.348 bolsistas – a metade são mulheres – entre mais de 160 mil candidaturas no mundo inteiro, indicando que há uma imensa demanda não atendida por educação superior avançada

entre os/as candidatos/as com o perfil IFP. Na América Latina, 1.026 bolsistas foram selecionados/as, incluindo brasileiros/as de ascendência africana e indígena, bem como membros de grupos indígenas e de outras comunidades marginalizadas do México, da Guatemala, do Peru e do Chile. No mundo todo, mais de dois terços dos/as bolsistas IFP nasceram na zona rural ou em cidades pequenas; mais de 80% são os/as primeiros/as na família a obter grau universitário; 60% têm mães que não frequentaram a escola ou apenas completaram o ensino fundamental e quase todos/as os/as bolsistas revelam que dificuldades financeiras e discriminação baseada em gênero, etnia ou outros fatores semelhantes foram os principais obstáculos enfrentados na busca de realizar seu sonho de educação superior.

Apesar dessas desvantagens, os/as bolsistas IFP se sobressaem nas atividades acadêmicas e também demonstram grande potencial de liderança na defesa da justiça social. No aspecto acadêmico, 4.000 bolsistas (até abril de 2011) foram aceitos/as em mais de 550 universidades de 46 países, incluindo instituições de alta qualidade na região de origem do/a bolsista, bem como nas principais universidades da América do Norte, da Europa e da Austrália. Conforme os dados mais recentes, 91% dos/as bolsistas já haviam conseguido, com sucesso, seu título acadêmico. Uma porcentagem alta dos/as bolsistas que concluiu o programa de mestrado com patrocínio do IFP prossegue seus estudos de doutorado, com apoio de outras fontes.

Os/as bolsistas IFP não se tornam parte das estatísticas de “evasão de cérebros”. Dos/as ex-bolsistas, 82% moram atualmente em seu país de origem, ao passo que a quase totalidade dos/as demais continuam no exterior em busca de títulos acadêmicos mais avançados ou complementando seu treinamento profissional. E, praticamente todos/as os/as ex-bolsistas – estejam eles/elas no país de origem ou no exterior dando continuidade aos estudos ou fazendo treinamento profissional – participam de atividades relacionadas à justiça social. Já há exemplos notáveis de ex-bolsistas fundando ONGs e criando projetos de geração de renda para melhorar o padrão de vida em bairros pobres, estabelecendo e dirigindo clínicas de saúde em áreas carentes, defendendo os direitos humanos entre populações vulneráveis e, em muitas instâncias por todo o mundo, combinando pesquisa acadêmica rigorosa com análise de políticas e ação social.

O IFP-Brasil, que selecionou 343 bolsistas no período 2002-2009, tem papel de destaque neste Programa mundial. O IFP-Brasil atuou com êxito

no contexto dos debates nacionais sobre ação afirmativa que levantaram questões profundas sobre a discriminação endêmica no ensino superior brasileiro, particularmente na pós-graduação. O Programa IFP no Brasil vem recebendo apoio inestimável da Fundação Carlos Chagas, sendo administrado com competência e dedicação por uma equipe de seus/suas pesquisadores/as. Contou, ainda, com assessoria de alguns/algumas dos/das principais pesquisadores/as acadêmicos/as e ativistas sociais brasileiros/as. O IFP-Brasil adotou um processo de seleção transparente, que focalizou membros das comunidades carentes, mas sem jamais sacrificar o rigor intelectual ou os padrões acadêmicos. Ao longo dos anos, o IFP-Brasil, com sua metodologia reconhecida e pelo seu rigor sociológico e ético, vem criando uma merecida reputação como um programa pioneiro e inovador, o primeiro de ação afirmativa na pós-graduação brasileira.

Os/as autores/as dos trabalhos publicados neste volume – o oitavo de uma importante Série que reúne e apresenta os trabalhos de ex-bolsistas no Brasil – responderam com êxito às exigências de programas de pós-graduação altamente competitivos: obtiveram seu título acadêmico e também o direito de serem ouvidos/as como vozes autorizadas sobre relações raciais, tema da maior importância tanto no âmbito nacional como internacional.

Como os outros volumes da *Série Justiça e Desenvolvimento / IFP-FCC*, esta coletânea apresenta vozes da sociedade brasileira pouco ouvidas pelos círculos acadêmicos. O IFP tem orgulho de apresentar o oitavo volume desta Série, e reconhecer o esforço tanto dos/as editores/as, quanto dos/as autores/as. Esperamos que esta publicação ajude a divulgar os trabalhos desses/as ex-bolsistas IFP a todas as pessoas interessadas nos importantes temas que abordam. A publicação permite, também, ressaltar o fato de que pesquisadores/as provenientes de grupos sociais marginalizados podem contribuir de forma substancial para a discussão abalizada sobre a realidade social brasileira, acrescentando informações valiosas ao corpo disponível de conhecimento e trazendo novas perspectivas para o tratamento de questões fundamentais de grande importância para a sociedade como um todo.

Joan Dassin
Diretora Executiva
Programa Internacional de Bolsas
de Pós-Graduação da Fundação Ford
Nova York

O Programa IFP no Brasil sob a coordenação da Fundação Carlos Chagas

O Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford foi introduzido no Brasil em 2001, após estudo preliminar encomendado pelo Escritório do Brasil da Fundação Ford aos professores Luiz Alberto Oliveira Gonçalves (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG) e Marco Antonio Rocha (Fulbright do Brasil), que indicaram a Fundação Carlos Chagas como instituição brasileira a ser parceira do International Fellowships Program (IFP).

A indicação e o aceite da Fundação Carlos Chagas para ser parceira na implantação de uma experiência educacional inovadora e desafiante – o primeiro programa de ação afirmativa na pós-graduação brasileira – respaldam-se nas reconhecidas respeitabilidade e competência de nossa instituição no campo de seleção e formação de recursos humanos, bem como na produção e divulgação de conhecimentos em prol do desenvolvimento humano-social.

Assim, as pesquisadoras do Departamento de Pesquisas Educacionais da Fundação Carlos Chagas, inicialmente responsáveis pela coordenação do Programa IFP no Brasil (Fúlvia Rosemberg, Maria Malta Campos e Regina Pahim Pinto), contaram, nesta lida, com o acervo de experiências e competências institucionais acumulados nos diversos setores e campos de atuação da Fundação Carlos Chagas, bem como com a profícua história de parceria com o Escritório do Brasil da Fundação Ford.

Deste modo, procedimentos técnicos e princípios éticos para que concursos públicos sejam transparentes, mapeamento do impacto e de processos intervenientes na fabricação das desigualdades educa-

cionais brasileiras, estratégias pedagógicas para o aprimoramento de pesquisadores/as emergentes e ativistas, produção, sistematização e divulgação do conhecimento constituem parte do acervo institucional da Fundação Carlos Chagas partilhado na implementação do Programa IFP no Brasil. Trata-se de acervo institucional construído nestes 47 anos de existência da Fundação Carlos Chagas, do qual destacamos, a título de exemplo: os mais de 2.100 concursos públicos realizados, os 460 projetos de pesquisas, assessoria e formação realizados pelo Departamento de Pesquisas Educacionais da Fundação Carlos Chagas, os 141 números publicados da revista *Cadernos de Pesquisa* e os 49 de *Estudos em Avaliação Educacional*.

Por seu lado, o International Fellowships Program partilhou sua proposta inovadora, recursos financeiros, seu apoio generoso e reflexivo e a participação em uma rede internacional de instituições parceiras, o que, também, nos tem respaldado no enfrentamento deste desafio que tem sido delinear e implementar um programa de ação afirmativa na pós-graduação brasileira.

O Programa IFP foi lançado, no Brasil, em contexto bastante peculiar quando comparado ao cenário dos parceiros internacionais: intenso debate sobre ação afirmativa no ensino superior (graduação); pós-graduação brasileira institucionalizada, em expansão e adotando procedimentos de seleção e avaliação formalizados. Porém, enfrentamos, como os demais parceiros internacionais, os desafios de um sistema de pós-graduação que também privilegia segmentos sociais identificados com as elites nacionais, sejam elas econômicas, regionais ou étnico-raciais. Essas características contextuais orientaram a adequação do *design* e dos recursos na implementação do Programa no Brasil, inclusive a publicação desta Série de coletâneas de autoria de bolsistas brasileiros/as egressos/as do IFP.¹

Uma primeira particularidade na implementação do Programa IFP no Brasil foi a de se identificar, desde seu lançamento, como um programa de ação afirmativa, na medida em que seu público alvo são pessoas sub-representadas na pós-graduação. Ou seja, seu objetivo é oferecer um tratamento preferencial a certos segmentos sociais que, em razão da es-

¹ Para aprofundar informações e reflexões sobre o Programa IFP, reportar-se aos seguintes artigos: Gonçalves (2006); Rosemberg (2004a; 2004b); Rosemberg (2007a; 2007b); Rosemberg (2008a; 2008b); Rosemberg (2009); Rosemberg (2010); Rosemberg, Andrade (2008); Rosemberg, Andrade (no prelo); Silvério (2008). Consultar, também, o vídeo dirigido por Joelzito Zito Almeida Araujo, sobre o seminário *Equidade e diversidade na formação de pesquisadores* (FCC, 2011).

trutura social do país, teriam as menores possibilidades de acesso, permanência e sucesso na pós-graduação em decorrência de atributos adscritos.

Uma segunda particularidade da implementação do Programa IFP no Brasil foi a de respeitar a cultura que orienta as práticas locais de fomento à pesquisa e à pós-graduação, adequando-a às regras internacionais que regem o Programa e às estratégias pertinentes a programas de ação afirmativa.

Para que o/a leitor/a situe esta Série no conjunto de práticas que o IFP desenvolveu no Brasil, apresentamos, resumidamente, as diversas dimensões deste programa de ação afirmativa na pós-graduação.

O Programa IFP realizou, no Brasil, entre 2002 e 2009, oito seleções para bolsas de mestrado e doutorado. A cada ano, o IFP ofereceu em torno de 40 bolsas de mestrado (até 24 meses) e doutorado (até 36 meses), preferencialmente para negros/as e indígenas, nascidos/as nas regiões norte, nordeste e centro-oeste e que provêm de famílias que tiveram poucas oportunidades econômicas e educacionais. Tais segmentos sociais são os que apresentam os piores indicadores de acesso à pós-graduação (fonte: PNAD 2003).

Difusão. Como todo programa de ação afirmativa, a difusão do Programa IFP no Brasil sempre foi pró-ativa, visando atingir os grupos-alvo por diferentes estratégias: recursos visuais, lançamentos descentralizados, divulgação em mídia especializada, parcerias com instituições sociais e acadêmicas.

Inscrição na seleção. No início do segundo trimestre civil de cada ano, entre 2002 e 2009, foram abertas, durante um período de três meses, inscrições para a seleção anual. Os documentos solicitados para postular uma candidatura ao Programa, e que incluíam, entre outros, um Formulário para Candidatura e a apresentação de um pré-projeto de pesquisa, procuravam coletar informações sobre: atributos adscritos visando caracterizar o pertencimento do/a candidato/a aos grupos-alvo; potencial/mérito acadêmico, de liderança e de compromisso social.

Seleção. A seleção ocorria em duas fases: na primeira selecionavam-se os/as 200 candidatos/as que, em decorrência dos atributos adscritos, teriam a menor probabilidade de terminar o ensino superior. Selecionavam-se, a seguir, os/as candidatos/as com melhor potencial/desempenho acadêmico, de liderança e de compromisso social com o apoio de

assessores *ad hoc* (que avaliavam o pré-projeto) e de uma comissão de seleção brasileira, renovada periodicamente.²

A pertinência das práticas delineadas e adotadas para divulgação e seleção pode ser comprovada na configuração do perfil de candidatos/as e bolsistas brasileiros/as ao longo dessas seleções em consonância estrita com os grupos-alvo (Tabela 1).

Tabela 1 Perfil dos/as candidatos/as e bolsistas no Brasil por seleção em %.

Seleção	2002		2003		2004		2005		2006		2007		2008		2009*	
	Candidatos/as	bolsistas	Candidatos/as	bolsistas	Candidatos/as	bolsistas	Candidatos/as	bolsistas	Candidatos/as	bolsistas	Candidatos/as	bolsistas	Candidatos/as	bolsistas	Candidatos/as	bolsistas
SEXO																
feminino	67	55	68	52	67	50	68	47	72	53	69	48	70	44	67	54
masculino	33	45	32	48	33	50	32	53	28	47	31	52	30	56	33	46
NÍVEL																
doutorado	24	26	26	24	22	26	18	25	23	25	22	25	23	20	0	0
mestrado	76	74	74	76	78	74	82	75	77	75	78	75	77	80	100	100
RAÇA																
branca	38	9	34	7	27	0	24	0	20	0	18	8	22	11	20	2
negra/ indígena	62	91	66	93	73	100	76	100	80	100	82	92	78	89	80	98
REGIÃO DE RESIDÊNCIA																
N/NE/CO	51	71	53	67	53	70	57	60	56	55	60	60	57	73	53	63
S/SE	49	29	47	33	47	30	43	40	44	45	40	40	43	27	47	37
Total (N)	1506	42	931	42	1212	46	1219	40	955	40	949	40	1025	45	925	48

* A Seleção Brasil 2009 concedeu exclusivamente bolsas de mestrado.

Fonte: FCC – Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford. Arquivos (2009).

Porém, um programa de ação afirmativa não se resume à adoção de procedimentos específicos de divulgação e seleção. O acompanhamento de bolsistas e ex-bolsistas constitui pedra de toque em sua implementação.

² A última Comissão de Seleção foi composta pelos/as seguintes professores/as: Kabengele Munanga, Loussia Penha Musse Félix, Luiz Alberto Oliveira Gonçalves, Maria das Dores de Oliveira, Raimundo Nonato Pereira da Silva, Valter Roberto Silvério, Vânia Fonseca e Zélia Amador de Deus.

Acompanhamento. O acompanhamento é adequado às três etapas da trajetória do/a bolsista no Programa: pré-acadêmica, acadêmica e pós-bolsa. A etapa pré-acadêmica (duração máxima de um ano) destina-se à preparação do/a bolsista para o processo de seleção em programas de pós-graduação, no Brasil ou no exterior. Apesar de não oferecer verba para manutenção individual, o acompanhamento pré-acadêmico disponibiliza recursos financeiros, apoio logístico e de orientação para que o/a bolsista participe de até quatro processos de seleção na pós-graduação: viagens, estada, inscrição, cursos de línguas e informática, orientação pré-acadêmica, entre outros.

Na etapa acadêmica, o/a bolsista recebe apoio financeiro, logístico e retaguarda de orientação para que prossiga com dedicação exclusiva e sucesso, no tempo requerido, sua formação pós-graduada: manutenção, custeio acadêmico, recursos para livros, computador e formação complementar ao *cursus* acadêmico são alguns dos apoios oferecidos.

Os recursos alocados pelo International Fellowships Fund, a disponibilidade atenciosa e reflexiva das equipes centrais responsáveis pelo Programa IFP, o acompanhamento atento da Equipe da Fundação Carlos Chagas, a colaboração competente dos programas e orientadores de pós-graduação e, certamente, o potencial e empenho dos/as bolsistas têm amparado os excelentes resultados obtidos nas duas etapas de apoio a bolsistas brasileiros/as: a quase totalidade dos/as bolsistas selecionados/as ingressaram em programas de pós-graduação brasileiros credenciados pela CAPES ou estrangeiros de escol; registramos poucas perdas por desistência, reprovação acadêmica ou descumprimento de regras contratuais. Além disso, o tempo médio para titulação de bolsistas IFP tem sido excepcional: média 27,1 meses no mestrado e 44,2 no doutorado.

A notar, ainda, uma particularidade do Programa IFP no Brasil: a grande maioria de nossos/as bolsistas permanece no país e, dentre esses, poucos solicitaram bolsas “sanduíche” para complementar sua formação no exterior. Dentre os/as bolsistas brasileiros/as que optam por curso no exterior, a maioria se dirigiu a universidades portuguesas, especialmente a Universidade de Coimbra. Além das boas oportunidades oferecidas pela pós-graduação brasileira, o desconhecimento de idioma estrangeiro parece, pois, constituir empecilho para a saída do Brasil. Possivelmente, carência equivalente pode explicar, em parte, o fato de que o Brasil vem

sendo escolhido por bolsistas IFP moçambicanos/as para realizarem seus estudos de mestrado e doutorado.

O *pós-bolsa* foi a última etapa na trajetória de bolsista IFP a ser implantada. De fato, no Brasil, a sua implantação está em processo e a publicação desta Série é, para nós, motivo de muita satisfação, pois consolida a etapa do pós-bolsa.

Na medida em que o Programa IFP objetiva, em última instância, a formação de líderes comprometidos com a constituição de um mundo mais justo, igualitário e solidário, a formação pós-graduada é entendida como uma das ferramentas para o empoderamento dessas novas lideranças. Outra ferramenta é a constituição e o fortalecimento de redes sociais que oferecem apoio coletivo e ampliam a visibilidade do grupo. Daí a importância da etapa pós-bolsa. As estratégias para a constituição, o fortalecimento e a visibilidade de redes sociais são múltiplas. Em diversos países em que o IFP foi implantado, estão se constituindo organizações nacionais de ex-bolsistas IFP, com perspectivas de articulação internacional. No Brasil, foi criada, em junho de 2008, a associação de bolsistas egressos/as do IFP, denominada Associação Brasileira de Pesquisadoras e Pesquisadores pela Justiça Social – ABRAPPS.

A equipe da Fundação Carlos Chagas tem estado, também, atenta à consolidação de redes sociais entre bolsistas e egressos/as do IFP, bem como sua articulação com outras redes e a sociedade mais abrangente, na formulação e implementação deste Programa no Brasil. Assim, temos planejado e executado atividades que fortalecem as relações entre bolsistas e ex-bolsistas, pois, como a duração da bolsa é de no máximo três anos e os/as bolsistas estão dispersos geograficamente, a criação e o fortalecimento de vínculos inter e intrageracionais devem ser incentivados. Neste intuito, realizamos um encontro anual entre bolsistas e ex-bolsistas para a apresentação de trabalhos, publicamos um boletim semestral e esta Série de coletâneas, a qual conta com o apoio do Escritório do Brasil da Fundação Ford. O destaque a este apoio é oportuno, pois, no contexto internacional do Programa IFP, trata-se de experiência inovadora.

As coletâneas. A organização e a publicação de coletâneas de textos de bolsistas egressos/as do IFP constituem, para a equipe da Fundação Carlos Chagas, uma atividade essencial, e não um apêndice na formatação de um programa de ação afirmativa na pós-graduação. Em primeiro lugar, porque a preparação dos originais – isto é, a elaboração dos artigos – significa uma complementação na formação dos/as bolsistas, nem sempre

assumida pelos programas de pós-graduação. Preparar artigos, submetê-los ao crivo dos pares, acatar críticas pertinentes, aprimorar os originais são competências indispensáveis não apenas a acadêmicos, mas também a ativistas. Assim, bolsistas egressos/as do IFP e os/as organizadores/as desta coletânea, ao encetarem um diálogo intenso para a formatação dos artigos conforme padrões acadêmicos, participaram da complementação da formação intelectual de pesquisadores/as emergentes.

Em segundo lugar, porque uma série de coletâneas publicada, neste momento da trajetória do Programa IFP no Brasil, tem o potencial de reforçar vínculos entre bolsistas e ex-bolsistas, ao oferecer insumos bibliográficos para pesquisadores/as e ativistas em formação e ação.

Em terceiro lugar, porque coletâneas temáticas, e não publicações dispersas, podem fortalecer o impacto da inovação. Isso já havíamos aprendido em outros momentos da história do Departamento de Pesquisas Educacionais da Fundação Carlos Chagas, quando, por exemplo, os programas de Dotações para Pesquisa sobre Mulheres e Relações de Gênero contribuíram, nos anos 1980 e 1990, para a introdução e consolidação de novo tema de pesquisa no Brasil: estudos sobre a condição feminina e de gênero.³

Assim, ao publicar esta oitava coletânea – *Terra, território e sustentabilidade* – reatamos com esta história de trabalho do Departamento de Pesquisas Educacionais da Fundação Carlos Chagas, e também inovamos. Aqui as inovações são múltiplas: conjunto de textos produzidos por mestres/as e doutores/as que participaram de um programa de ação afirmativa na pós-graduação; textos produzidos por mestres/as e doutores/as originários/as de diferentes regiões do país e que frequentaram, entre 2003 e 2009, cursos de pós-graduação de diferentes universidades brasileiras; textos produzidos por mestres/as e doutores/as que dirigiram seus olhares sobre a complexidade de temas referentes às relações raciais: mestres/as e doutores/as que compartilham do projeto de construção de um Brasil mais justo, igualitário e sustentável.

Fúlvia Rosemberg

Pesquisadora da Fundação Carlos Chagas
Coordenadora, no Brasil, do Programa IFP

³ Projeto coordenado por Maria Cristina Bruschini, que contou com o apoio do Escritório do Brasil da Fundação Ford. Cf. Bruschini e Unbehaum (2002).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRUSCHINI, M. C. A.; UNBEHAUM, S. G. (orgs.). *Gênero, democracia e sociedade*. São Paulo: FCC, Editora 34, 2002.
- GONÇALVES, L. A. O. Ações afirmativas na universidade. In: LOPES, A. R. C.; MACEDO, E. F. de; ALVES, M. P. C. (orgs.). *Cultura e Política de Currículo*. Araraquara: Junqueira & Marin Editora, 2006, p. 199-212.
- ROSEMBERG, F. Ação afirmativa no ensino superior brasileiro: pontos para reflexão. In: MANDARINO, A. C. de S.; GOMBERG, E. (orgs.) *Racismos: francas leituras*. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2010, p. 60-84.
- _____. Acción afirmativa para negros en la enseñanza superior brasileira. *Revista Alteridades*, México (DF), v. 14, n. 28, p.1-15, 2004a.
- _____. Acción afirmativa en la enseñanza superior: la tensión entre género y raza. In: *Latin American Studies Association International Meeting*. Montreal: Lasa, 2007a, v. 1.
- _____. A Implementação do Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford: uma experiência brasileira de ação afirmativa. In: ABRAMOWICZ, A.; GOMES, N. L. (orgs.) *Educação e raça: perspectivas políticas, pedagógicas e estéticas*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010. Coleção Cultura Negra e Identidades, p. 18.
- _____. Apresentação do Programa IFP/Fúlvia Rosemberg. In: *Seminário: desafios para uma educação superior para os povos indígenas no Brasil. Anais...* Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2007b. p. 74-82.
- _____. Branco no IBGE continua branco na ação afirmativa? *Estudos Avançados*, v. 18, n. 50, p. 61-66, 2004b.
- _____. Experiências do Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford no Brasil. In: ZONINZEIN, J.; FERES Jr., J. (orgs.) *Ação afirmativa no ensino superior brasileiro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008b, p. 193-214.
- ROSEMBERG, F.; ANDRADE, L. F. Ação afirmativa no ensino superior brasileiro: a tensão entre raça/etnia e gênero. *Cadernos Pagu*, v. 31, p. 419-438, 2008.
- _____. Indígenas no Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford no Brasil e os aportes do *Trilhas de Conhecimentos*. São Paulo: FCC, no prelo.
- SILVÉRIO, V. R. O IFP e a ação afirmativa na pós-graduação brasileira. In: ZONINSEIN, J.; FERES JÚNIOR, J. (orgs.) *Ação afirmativa no ensino superior brasileiro*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2008, p. 215-241.

Prefácio

Esta oitava coletânea¹ – *Terra, território e sustentabilidade* – focaliza uma das questões estruturais relacionadas ao Brasil continental, que continua estimulando investigação e produção de conhecimentos: a diversidade ampla dos territórios tradicionais com suas referências urbanas e rurais, marcados, sobretudo, por seus aspectos historiográficos e pelas resistências de suas comunidades (no passado e no presente). Esses espaços, historicamente excluídos do sistema oficial – estavam no território mas assim não eram vistos – são fundamentais para a compreensão da formação do território brasileiro e de suas distintas territorialidades. Aí está um dos pilares estruturais de nossa diversidade ampla de saberes, assim como de práticas de sustentabilidade, preservação ambiental e organização comunitária. Desse modo, configura-se uma necessidade de recuperação e resgate dos conhecimentos que possam permitir a construção de um outro perfil das culturas tradicionais e das suas formas de estruturações no desenvolvimento brasileiro contemporâneo.

Terra, território e sustentabilidade reúne nove artigos que, a despeito de sua diversidade, compartilham desse foco comum: o território como elemento identitário e agregador. Em função da amplitude temática dos estudos e das abordagens realizadas, estruturamos a publicação em três partes distintas. Na primeira, são discutidas as resistências e sobrevivências territoriais das comunidades indígenas, seja nas dimensões do espaço urbano, como também no ambiente rural brasileiro. Os artigos da geógrafa Gilsa Helena Barcellos, sobre as perdas de território étni-

¹ Esta coletânea, diferentemente das anteriores, não contou com a colaboração da saudosa colega Regina Pahim Pinto, falecida em 22/04/2010.

co no norte do Espírito Santo; do historiador Luiz Augusto Sousa do Nascimento, na investigação de comunidade secular no Centro-Oeste do Maranhão; de Edileusa Santiago do Nascimento que pesquisou as formas de sobrevivência de povos indígenas na periferia da “cidade grande” e de Paulo Baltazar, sobre a organização e resistências de dois sítios Terena no Mato Grosso do Sul, constituem importantes referências da dinâmica dos conflitos por que passam as populações tradicionais indígenas e os seus espaços geográficos de referência ancestral.

A segunda parte da obra traz duas contribuições do “Brasil Africano”: o artigo de Luís Fernando Cardoso e Cardoso, sobre a questão fundiária da comunidade quilombola Bairro Alto, na Ilha do Marajó e a pesquisa realizada por Luís Cláudio Cardoso Bandeira, sobre o processo de existência de dois terreiros de candomblé na Grande Fortaleza. Esses trabalhos revelam a dimensão da falta de informação na sociedade brasileira e do sistema dominante, no que se refere às matrizes africanas sobreviventes no nosso país. Não podemos perder de vista que, no pensamento social dominante no nosso país, as terras e os espaços dos *negros* estão do outro lado do Atlântico ou bem longe daqui... nas periferias! Esta distorção básica é um dos entraves para a territorialidade afro-brasileira.

Os três artigos da terceira parte do livro tratam dos processos territoriais contemporâneos conflitantes em três regiões bem distintas do país. O estudo do pedagogo Jairto Saraiva Moreira mostra a questão da terra e da educação como componentes estruturais na sobrevivência de dois assentamentos rurais no Mato Grosso do Sul; o de Terencio Rebello de Aguiar Junior focaliza a questão da sustentabilidade como referência básica para a existência da pesca em Salinas da Margarida, na Bahia. O artigo de Rosilene Aparecida Nunes dos Santos fecha a publicação, tratando, com propriedade, da ocupação numa bacia hidrográfica na Grande São Paulo e a gestão da água.

Com os artigos reunidos neste livro esperamos estar contribuindo para que a terra, o território e a sustentabilidade do espaço geográfico e da sociedade brasileira sejam melhor contemplados nas pesquisas acadêmicas, nas políticas públicas e, sobretudo, na mentalidade do cidadão e da cidadã do nosso país.

AGRADECIMENTOS

Os organizadores desta coletânea contaram com a colaboração de várias pessoas, às quais agradecemos efusivamente: do Escritório da Fundação Ford no Brasil agradecemos a Ana Toni e Maria Luiza de Mello e Souza; da Fundação Carlos Chagas, agradecemos a Marcia Caxeta, Maria José O. Souza, Marli Ribeiro e Leandro F. Andrade.

Rafael Sanzio Araújo dos Anjos
Professor Associado do Departamento de Geografia da UnB
Coordenador do Projeto Geografia Afro-Brasileira:
Educação e Planejamento do Território

Fúlvia Rosemberg
Pesquisadora da Fundação Carlos Chagas
Coordenadora, no Brasil, do Programa IFP

Luís Antônio Francisco de Souza
Professor Doutor do Departamento de Sociologia e
Antropologia da Unesp, campus de Marília

Mulheres indígenas e a agroindústria Aracruz Celulose¹

Gilsa Helena Barcellos

RESUMO

O estudo que resultou na elaboração do presente artigo teve como objetivo discutir os impactos da monocultura de eucalipto sobre as mulheres Tupiniquim no norte do Espírito Santo. Para tanto, foram adotados instrumentos do método qualitativo: revisão da literatura e pesquisas documental e empírica, esta última composta por entrevistas semiestruturadas coletivas e individuais, pela história oral e pela observação participante. O estudo concluiu que o projeto hegemônico de desenvolvimento e a globalização econômica produziram impactos jamais imaginados sobre a vida dos Tupiniquim. Com a chegada do projeto agroindustrial da Aracruz Celulose ao seu território, na década de 1960, essa população perdeu grande parte do seu território: 36 aldeias foram extintas para dar lugar à monocultura de eucalipto. Suas fontes de subsistência e sistemas culturais foram erodidos. Esses acontecimentos irão marcar definitivamente a sua trajetória territorial. Nesse contexto de perdas, as mulheres indígenas tiveram que reelaborar seu papel dentro da família e da comunidade. Juntos, homens e mulheres traçam as suas estratégias de R-Existência.

¹ Este artigo resulta de um esforço no sentido de sintetizar a minha tese de doutorado (Barcellos, 2008).

PALAVRAS-CHAVE

MULHERES – MEIO AMBIENTE – DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO – TERRITÓRIO – LUGAR

INTRODUÇÃO

Refletir acerca da experiência das mulheres indígenas na sua relação com a questão ambiental e com o projeto de desenvolvimento é também refletir – respeitando as diferenças – sobre a realidade de grande parte das mulheres pertencentes a populações locais dos países do Sul. Ou seja, a experiência das mulheres Tupiniquim desvela a equação desenvolvimento \times meio ambiente que resulta na subordinação de populações autóctones aos interesses hegemônicos e revela, particularmente, a fragilização do papel cultural da mulher e a sua perda de poder, acentuando as relações de subordinação sexual.

A partir de uma investigação teórico-empírica, busquei refletir sobre o *Outro*, as mulheres Tupiniquim, numa situação de perdas gradativas, socioculturais e ambientais e suas elaborações acerca das transformações acontecidas nas últimas quatro décadas, quando a empresa Aracruz Celulose S.A. (ARCEL)² instalou-se em seu território. Pode-se destacar entre tais perdas: a redução drástica do território tradicional, tendo como consequência a mudança da relação dos sujeitos com o seu lugar; a perda da floresta e, com ela, da matéria-prima utilizada para a produção do artesanato; a degradação dos rios e córregos que eram importantes fontes de subsistência e espaço de socialização para as mulheres; as perdas materiais e simbólicas do que se constituía em referências imprescindíveis para a transmissão intergeracional da cultura.

Mais ainda, busquei conhecer as estratégias de “r-existência” (Porto-Gonçalves, 2006, p. 165) dos Tupiniquim ao projeto hegemônico de desenvolvimento nos últimos 41 anos. Porto-Gonçalves sugere uma relação entre resistência e existência: “mais do que resistência, o que se tem é R-Existência posto que não se reage simplesmente a ação

² Em 2009, após 40 anos, a Aracruz Florestal S.A. trocou de nome, passando a chamar-se ARCEL, ao ser adquirida pela Votorantim. Hoje, os acionistas principais são o Grupo Votorantim e o Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES). Por ainda ser muito mais conhecida como “Aracruz”, principalmente entre as comunidades impactadas, optou-se, neste artigo, trabalhar com este nome.

alheia, mas, sim, que algo pré-existe e é a partir dessa existência que se R-Existe. Existo, logo resisto. R-Existo.” O autor acrescenta ainda:

Dizer colonialidade é dizer, também, que há outras matrizes de racionalidade subalternizadas resistindo, r-existindo, desde que a dominação colonial se estabeleceu e que, hoje, vêm ganhando visibilidade. Aqui, mais do que resistência, que significa reagir a uma ação anterior e, assim, sempre uma ação reflexa, temos r-existência, é dizer, uma forma de existir, uma determinada matriz de racionalidade que age nas circunstâncias, inclusive reage, a partir de um *topoi*, enfim, de um lugar próprio, tanto geográfico como epistêmico. Na verdade, age entre duas lógicas. Assim, nessas resistências, r-existência, as epistemes e o território (onde a questão da terra tem um lugar central) ganham uma enorme importância não só pelo lugar que a ordem moderno-colonial os destinou na divisão internacional do trabalho, como também pelo significado da natureza para a reprodução de qualquer sociedade [...] (Porto-Gonçalves, 2006, p. 165).

Para a realização desta investigação, tomei a seguinte questão de pesquisa: a problemática ambiental e os projetos de desenvolvimento trazem diferentes implicações sobre a vida de homens e mulheres (Popovic, 1998). Os impactos diferenciados se dão em decorrência dos papéis distintos atribuídos a mulheres e homens dentro das chamadas relações sociais de gênero.

O presente artigo foi organizado da seguinte forma: abordo, na primeira parte do texto, a trajetória territorial tupiniquim, identificando as suas sucessivas perdas territoriais desde o período colonial; na segunda parte, abordo eventos que determinaram as suas perdas territoriais a partir do final da década de 1960, com a chegada da empresa Aracruz Celulose S.A. e os impactos produzidos sobre os Tupiniquim, particularmente as transformações ocorridas na vida das mulheres. Por último, busco ressaltar o processo de resistência dessa população diante de suas perdas e encerro com algumas recomendações ao Estado.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Para a realização deste trabalho, foram adotados vários procedimentos articulados entre si. A revisão da literatura constituiu-se num exercício

permanente durante todo o estudo. A pesquisa empírica, por sua vez, abrangeu diferentes técnicas de coleta de dados adotadas em metodologia qualitativa: observação participante, história oral e entrevistas semiestruturadas individuais e de grupo.

A história oral, vista como recurso complementar à documentação histórica e a dados agregados, no caso das mulheres indígenas Tupiniquim, constituiu um instrumento estratégico por dois motivos: os Tupiniquim são de tradição oral, e os estudos sobre esse povo dão pouca ênfase às mulheres, em especial no que tange à sua relação com o plantio de eucalipto em larga escala. Por isso a história oral foi uma das metodologias mais utilizadas na pesquisa de campo, junto com a observação participante. Segundo Brandão (1987), o uso da observação participante exige sensibilidade e compromisso ético, particularmente quando o pesquisador já estabelece uma relação com os sujeitos de pesquisa. No caso deste trabalho, as mulheres indígenas e a realidade indígena já se faziam presentes em minha experiência militante, o que exigiu maior atenção e cuidado no processo da investigação. “Quando o outro se transforma em uma convivência, a relação obriga a que o pesquisador participe de sua vida, de sua cultura. Quando o outro me torna em um compromisso, a relação obriga a que o pesquisador participe de sua história.” (Brandão, 1987, p. 12). Por isso, ainda no processo de elaboração do projeto da pesquisa, a observação participante já estava sendo realizada.

A relação construída anterior ao processo da pesquisa foi imprescindível para que eu tivesse acesso às aldeias e às mulheres indígenas. As mulheres se dispuseram a participar de reuniões com o fim exclusivo de viabilizar o estudo e tiveram grande interesse em colaborar com o processo da pesquisa. Desta forma, já se constituía, ainda na etapa de elaboração do projeto de pesquisa, o elo de confiança necessário para a coleta de dados.³

E, por fim, os recortes feitos para a análise das entrevistas e da história oral foram orientados pelas categorias de análise escolhidas: território, lugar, gênero e identidade.

³ Uma das reclamações das mulheres Tupiniquim é que aparecem investigadores nas aldeias, fazem pesquisas e, na maioria das vezes, não dão retorno do trabalho realizado. Por causa disso, a autora do estudo, após sua conclusão, reuniu-se com a Comissão de Mulheres Indígenas Tupiniquim e Guarani para devolver o resultado do trabalho. Também foram repassadas cópias da tese para que as mesmas pudessem tê-las nas aldeias.

Segundo Milton Santos (2005), o território são formas, mas o território usado são objetos e ações, sinônimo de espaço humano, espaço habitado. Na contemporaneidade, os adventos da interdependência dos lugares e a complexa relação entre o local e global constituem a nova realidade do território.⁴ O uso do território dá-se pela dinâmica dos lugares – lugares contíguos e lugares em rede –, “[...] entendidos como espaços do acontecer solidário, que determina usos e gera valores de múltiplas naturezas: culturais, antropológicos, econômicos, sociais [...].” (Santos, M., 2005, p. 253). Entretanto, é também no território⁵ que, segundo Milton Santos (Santos, M., 2005, p. 254), se experimenta a contradição entre o mundo e o lugar, entre o local e o global. “É dessa contradição vivida que nasce o grito do território [...] como metáfora: o papel ativo do território acaba sempre por impor ao mundo uma revanche, a idéia de percepção efetiva da história como movimento.”

Assim como o território,⁶ o lugar ganha importância na compreensão do mundo contemporâneo. Por isso, o lugar “[...] aparece como um desafio à análise do mundo moderno, exigindo um esforço analítico muito grande, que tende a abordá-lo em sua multiplicidade de formas e conteúdos, em sua dinâmica histórica.” (Carlos, 2000, p. 26). Segundo Ana Fani Carlos (2000), o ser humano percebe o mundo através do seu corpo. É através dele – no lugar onde habita – que tece a sua rede de relações com e no mundo. O lugar constitui a base da reprodução da vida.

Na Geografia – e nas Ciências Sociais de forma geral –, a categoria gênero ainda é pouco explorada. Essa categoria tem sido objeto de atenção, em especial nos últimos trinta anos, de teóricas feministas e de teóricos(as) militantes da causa antirracismo. A feminista norte-americana Joan Scott (2005) define gênero como uma forma primária de dar significado às relações de poder. Para a autora, as diferenças apreendidas desde a infância são estruturantes dos comportamentos,

⁴ Segundo Anthony Giddens (1991 *apud* Ianni, 1994), a intensificação das relações sociais em escala mundial liga localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorridos a muitas milhas de distância e vice-versa.

⁵ Quando pensado o território à luz da realidade dos povos indígenas do Brasil, é importante observar que o advento do Estado-nação – ideário da sociedade moderna que hegemoniza uma noção jurídico-política do território – constitui um marco para esses povos, que se veem, ao mesmo tempo, expropriados dos seus territórios e obrigados a incorporar um novo conceito de território que lhes é profundamente excludente.

⁶ Para Margarita Alonso (2004, p. 252), “[...] o conhecimento exprime-se territorialmente e o território é a expressão material da rede de relações que constrói o conhecimento, incluindo o idioma e outras manifestações da cultura.”

experiências, conhecimentos e visões que empoderam e subordinam homens e mulheres respectivamente, definindo o lugar desses sujeitos nas chamadas relações sociais de gênero.

A outra categoria utilizada é a identidade. Toma-se aqui identidade como um elemento-chave da realidade subjetiva e que, segundo Berger e Luckmann (1985, p. 228), como toda realidade subjetiva “[...] achase em relação dialética com a sociedade [grupo ou tribo]. A identidade é formada por processos sociais que são determinados pela estrutura social, ou seja, a identidade é um fenômeno que deriva da dialética entre um indivíduo e a sociedade.”

Ousa-se escrever que a realidade tupiniquim configura um laboratório privilegiado para uma investigação de caráter interdisciplinar. No entanto, aqui a referência não é o laboratório tradicional das ciências empíricas, hermético, em que se isola o objeto a ser pesquisado da sua relação com o meio. O “laboratório” tupiniquim é amplo, cheio de conexões, no qual os sujeitos (e não objetos) trazem consigo experiências implicadas por distintas, mas inter-relacionadas, formas de dominação. É uma história que se realiza desde tempos imemoriais, atravessada pelos interesses hegemônicos constituídos em diferentes períodos. A experiência tupiniquim aglutina as diversas variáveis presentes num contexto de colonialismo global permeada por muitos R: resistência, ressignificação, reterritorialização e r-existência. Para Haesbaert (2004), o processo de desterritorialização dos Tupiniquim (expulsão de suas terras tradicionais pela ARCEL) força-os a um processo de reterritorialização, ou seja, a reorganizarem a sua vida tribal sobre pequenos fragmentos do seu antigo território. Para Haesbaert (2004), todo processo de desterritorialização é seguido por outro, o da reterritorialização.

Quando se inicia um processo de pesquisa não se imaginam as infinitas conexões que a teoria e a realidade vão apresentar. Para a realização deste estudo previu-se trabalhar com a realidade tupiniquim marcada por inúmeros eventos da contemporaneidade. No entanto, foi-se percebendo que era necessário ir um pouco além, que era preciso fazer um mergulho na história colonial, que também constitui parte da história tupiniquim para, dessa forma, compreender melhor o seu presente.

A TRAJETÓRIA TERRITORIAL TUPINIQUIM: SÍNTESE HISTORIOGRÁFICA

No processo de investigação do processo histórico vivenciado pelos Tupiniquim desde tempos imemoriais, foram identificados quatro ciclos de perdas territoriais: o primeiro ciclo, quando da chegada dos conquistadores ao território, no século XVI; o segundo inicia na primeira metade do século XIX, com o fim do Regime Sesmarial e, em seguida, com a criação da Lei de Terras; o terceiro ocorre a partir da Proclamação da República, com a Constituição de 1891, quando as terras devolutas ficam sob a responsabilidade dos Estados; e o quarto, que ocorre na contemporaneidade, mais precisamente a partir do final de 1960, quando a Aracruz Florestal S.A. (posteriormente conhecida como ARCEL) chega ao Espírito Santo (Barcellos, 2008).

No primeiro ciclo de perdas territoriais, as ações da Coroa Portuguesa, durante o século XVI, caracterizaram um forte processo de expropriação territorial que foi claramente limitante do modo de vida tupiniquim. Além das fronteiras territoriais determinadas pelo interesse colonial, a territorialidade indígena estava sujeita às regras impostas pela Coroa, diferentemente de períodos anteriores, quando os limites do seu território⁷ e a sua territorialidade estavam sujeitos a negociações/disputas externas (com outros povos indígenas) e internas (entre si mesmos).⁸

No segundo ciclo de perdas territoriais, com a Lei de Terras, por exigência da Câmara de Nova Almeida,⁹ em 1850, além da obrigatoriedade de as famílias indígenas adquirirem registro de posse individual de seus

⁷ Sobre o território indígena anterior à colonização, escreve Fernandes (1963, p. 63): “É possível calcular [...] a porção média de território ocupado ou exigida por cada grupo local? [...] Tomando-se aqueles dados [dados organizados, a partir das informações fornecidas pelos cronistas coloniais, acerca de 95 grupos locais Tupinambá, em várias regiões do país], verifica-se que, para 1.200 quilômetros quadrados, temos 27 grupos locais. O que daria uma média de 45 quilômetros quadrados para cada grupo local [...] Todas as fontes quincentistas e seiscentistas, indistintamente, frisam a inexistência de uniformidade quanto à porção de território dominado por cada grupo local. A extensão deste dependia de vários fatores, como fertilidade do solo, população dos grupos locais, presença de outras tribos etc.” (Ver mapa anexo referente à localização dos territórios.)

⁸ Para maiores informações, consultar: ARQUIVO PÚBLICO DO ESPÍRITO SANTO. Livro Tombo de Nova Almeida, 1759-1779. Vitória, 1945 [impresso]; BRASIL. Ministério da Justiça. *Relatório final de reestudo da identificação das terras indígenas Caieiras Velhas, Pau-Brasil e Comboios*. Brasília, 1994; BRASIL. Resumo do relatório de reestudo da identificação e delimitação da terra indígena Comboios. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, 13 jan. 1997. Seção I, p. 8.

⁹ Nome da então localidade onde os indígenas eram aldeados pelos portugueses e que, atualmente, constitui o município de Aracruz, norte do Espírito Santo, onde as aldeias indígenas estão localizadas.

terrenos, desconsiderando o sentido coletivo do território Tupiniquim, as terras indígenas foram categorizadas, na maioria das vezes, como terras públicas (devolutas) e de propriedade do Governo Imperial. Apesar de ter sido gestada no Império, a Lei de Terras estruturou a política fundiária brasileira desde o Império, passando pela República (Campos, 2000) até 1988,¹⁰ quando da elaboração da Constituição Federal Brasileira que reconhecerá o direito coletivo dos povos indígenas ao seu território tradicional.¹¹

No terceiro ciclo, as terras devolutas¹² foram repassadas para os Estados, acelerando o processo de doação, trocas e barganhas de toda ordem, envolvendo as terras indígenas.

A Constituição de 1891 transfere aos Estados o domínio das terras devolutas que até então eram de domínio Imperial. Subsiste, naturalmente, o direito às terras possuídas em termos legalmente definidos nos regimes anteriores, inclusive, e principalmente, as dos índios. Contudo, muitos Estados incorporaram ao seu patrimônio, como terras devolutas, as de legítima propriedade dos índios, em virtude da indiscriminação com que as receberam da União, em consequência de toda a desorganização e incúria que vinha da Colônia, no que respeita ao registro de terras, particularmente as indígenas, já então sob tutela orfanológica do Estado. A partir desse período, é no caráter de terras particulares, havidas por títulos decorrentes da legislação anterior, que se argumenta sobre os direitos dos índios às terras que habitam (Ribeiro, 1993, p. 198).

¹⁰ Nesse interregno, ocorreu a aprovação do Estatuto da Terra, em 1964, pelos militares, como estratégia de frear a resistência fortemente organizada no campo. No Estatuto da Terra foi prevista a reforma agrária enquanto um conjunto de medidas que promoveria a distribuição da terra, mediante modificações no regime de sua posse e uso, a fim de atender aos princípios de justiça social e ao aumento de produtividade (Brasil, 1964).

¹¹ Mesmo assim, refletindo a postura paradoxal do Estado brasileiro perante os direitos indígenas, foram publicados os decretos 22/91 e 1775/96 que regulamentaram o processo de demarcação das terras indígenas, os quais estabelecem “[...] a fase na qual terceiros interessados poderão contestar os limites da terra a ser demarcada, apresentados em Relatório de Equipe Técnica nomeada pela Funai.” (Comissão de Articulação dos Povos Tupinikim e Guarani; Conselho Indigenista Missionário, 1996, p. 29). Dessa forma, o processo legal de reconhecimento e demarcação física do território é constituído das seguintes fases: identificação da terra, contestação, delimitação e, por último, a demarcação física do território.

¹² Não foram identificadas, na literatura, referências diretas ao território Tupiniquim. No entanto, parece possível a interpretação de que o processo de estadualização das terras devolutas deixou os territórios destes povos ainda mais acessíveis aos interesses privados locais. Na prática, os índios constituíam-se numa presença invisível no interior do território demarcado da sesmaria.

Enfim, trata-se de um processo de expropriação iniciado, violentamente, no século XVI, acentuado no século XIX e agravado, ainda mais, a partir de meados do século XX.

Até os anos de 1960, apesar das investidas sobre o território indígena, os Tupiniquim conservavam uma forma de apropriação do espaço semelhante àquela praticada no regime sesmarial. As pressões sobre o território Tupiniquim sofridas durante a primeira metade do século XX produziram pequenos movimentos de desterritorialização e também de reterritorialização. O padrão de ocupação da terra não se alterou: o território caracterizava-se pelo uso que praticavam, predominantemente marcado pelas práticas extrativistas – pesca, caça e coleta – e pela agricultura. Segundo Almeida, os sistemas de posse comunal:

Designam situações nas quais o controle da terra não é exercido livre e individualmente por um grupo doméstico determinado, mas sim através de normas específicas instituídas para além do código legal vigente e acatados, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares, que compõem uma unidade social [...]. Assim o costume, passado sucessivamente através das gerações, dá às comunidades indígenas a certeza de que [...] aquela área a qual utilizavam lhes pertence, não como uma propriedade privada nos moldes como é conhecida modernamente, mas como um direito de usufruto que o tempo e a tradução lhes proporcionaram, constantemente resistindo quando se sentem ameaçadas (Almeida, 1988, p. 8).

Até esse período, as estratégias adotadas pelos Tupiniquim para enfrentar as investidas contra o seu território foram eficazes, garantindo a permanência de suas 40 aldeias. Essa é uma história contada pelos Tupiniquim: os nomes das aldeias ainda habitam o pensamento dos mais antigos, mas as suas localizações perderam-se em meio à monocultura de eucalipto, que destrói as referências espaciais/geográficas da memória.

O quarto ciclo de perdas territoriais tupiniquim ocorreu no final dos anos de 1960 e conferiu aos Tupiniquim uma nova conformação territorial.

No Espírito Santo, os anos de 1970 foram de grandes mudanças, caracterizadas pela adoção de uma estratégia desenvolvimentista pautada na implantação de grandes projetos orientados para atender o mercado externo, marcando a inclusão do estado no projeto nacional

de desenvolvimento econômico. Foi no momento auge do discurso desenvolvimentista no Brasil, período da Ditadura Militar, que a ARCEL chegou ao Espírito Santo e se instalou, no norte do estado, sobre as terras dos povos indígenas Tupiniquim e Guarani, onde cerca de 30 mil hectares da Mata Atlântica foram derrubados e substituídos por eucalipto. Nesse período, por meio de depoimentos das comunidades locais, comprovam-se ações coercitivas por parte da empresa contra os que resistiam em sair de suas terras. A partir daí, o processo de invasão começou a acontecer: terras devolutas do Estado foram sendo ocupadas em direção ao norte do Espírito Santo e sul da Bahia, chegando à região onde vivem as comunidades remanescentes de quilombos. A primeira fábrica da ARCEL foi construída no município de Aracruz, em 1978, sobre uma pequena aldeia indígena chamada Macacos. Nesse período, o ambientalista Augusto Ruschi¹³ já tornava pública a sua preocupação com o desenho de um grande deserto verde em território capixaba. Em 1989, foi construída a segunda fábrica. E, em 2000, a empresa já anunciava a construção de sua terceira fábrica: seu objetivo, conforme ela mesma divulgou em seus documentos, era de ampliar a produção de 1,3 milhões para 2,1 milhões de toneladas de celulose/ano. A terceira fábrica, inaugurada em agosto de 2002, exigiu investimentos de US\$ 830.000.

A chegada desse projeto agroindustrial foi devastadora para as populações locais: das 40 aldeias indígenas Tupiniquim, restaram quatro (Caieiras Velhas, Comboios, Irajá e Pau-Brasil).¹⁴ Das 100 comunidades quilombolas compostas por cerca de 10 mil famílias, restaram 1.700 famílias distribuídas em 33 comunidades cercadas pelo eucalipto e pela cana-de-açúcar para a produção de álcool. Para além da perda do território, essas populações tiveram que conviver, nestes últimos 41 anos, com perdas culturais e ambientais, contribuindo fortemente para o seu processo de desorganização social e identitária.

¹³ Considerado a maior autoridade mundial em beija-flores, o ecologista capixaba Augusto Ruschi dedicou sua vida à luta ambiental. Morreu em 1986, aos 70 anos de idade ([http://www.mre.gov.br/cdbrasil/itamaraty/web/port/divpol/sudeste/es/apresent/index .htm](http://www.mre.gov.br/cdbrasil/itamaraty/web/port/divpol/sudeste/es/apresent/index.htm) /ttpo).

¹⁴ Na atualidade, existem mais duas aldeias, Olho d'Água e Areal, aldeias que existiam e desapareceram com a chegada da ARCEL. Elas foram reconstruídas em 2006, no processo de luta pela retomada territorial travado pelos Tupiniquim e Guarani.

Hoje, o Espírito Santo possui em torno de 200 mil hectares de eucalipto.¹⁵ Desse total, 128 mil hectares, segundo a ARCEL, são “terras próprias”,¹⁶ e o restante refere-se a áreas fomentadas e de outras empresas. Em decorrência da forte concorrência no mercado mundial de celulose, para se manter competitiva, a empresa precisa crescer, para tanto, é necessário ampliar sua capacidade produtiva. Por isso, ela tem investido muito na compra de terras em vários estados brasileiros. Em 2005, ela inaugurou, juntamente com a transnacional finlandês-sueca Stora-Enso, sua quarta fábrica denominada Veracel Celulose, no sul da Bahia, com a presença do presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Aliás, todas as suas inaugurações contaram com a presença de presidentes da república.

O passivo social, cultural e ambiental que é devido às populações indígenas, quilombolas, ribeirinhas e camponesas é imenso. Apesar disso, a Aracruz continua recebendo, pelas mãos do governo brasileiro e de ONGs por ela patrocinadas, prêmios por ser cumpridora do seu papel socioambiental. Não obstante, registram-se, ao longo dos últimos 35 anos, vários movimentos de resistência por parte das populações locais, particularmente dos indígenas, resultando na retomada de mais de 18 mil hectares de terra nos últimos 20 anos.

A PERDA DO TERRITÓRIO E SUAS IMPLICAÇÕES SOBRE A VIDA DAS MULHERES

As aldeias de Caieiras Velhas, Comboios, Irajá e Pau-Brasil¹⁷ constituem os locais de residência das 1.236 mulheres no universo de 2.478 pessoas que compõem o povo Tupiniquim, representam 49,9% da população, segundo o Censo da Funai (2007). São mulheres de todas as idades, predominando a faixa-etária de 0 a 7 anos. As mulheres mais velhas são portadoras de um rico saber sobre ervas medicinais. Elas, durante muito tempo, foram os sujeitos responsáveis pela saúde da aldeia.

¹⁵ A meta do governo federal proposta no Plano Nacional de Florestas (PNF), em 2005, é aumentar as plantações de árvores no Brasil de 5 para 7 milhões de hectares até 2007. Na mesma linha, o governo do estado do Espírito Santo lançou em 2005 um plano estratégico para o setor, pretendendo duplicar a área de plantações no Espírito Santo até 2010.

¹⁶ A empresa, no seu cálculo, inclui terras indígenas e quilombolas.

¹⁷ Duas aldeias indígenas extintas quando da chegada da ARCEL ao território indígena foram reconstruídas durante o processo de realização da pesquisa: Olho d'Água e Areal.

No entanto, com a chegada dos postos de saúde às aldeias – coordenados pela Fundação Nacional de Saúde (Funasa) em parceria com a poder público local – os médicos assumiram, particularmente nas aldeias Tupiniquim, a centralidade nos tratamentos de saúde, contribuindo para um certo esvaziamento da função social feminina.

Desde o início da década de 1990, os grupos de mulheres desenvolvem atividades artesanais (fabricação de colares e brincos, bolsas, sabonetes medicinais, tintura em camisa etc.) com a finalidade de gerar renda. Muitas mulheres, particularmente aquelas chefes de família, sustentam os seus familiares com a venda do artesanato produzido. No entanto, em razão do forte processo de degradação ambiental produzido pela ação da empresa Aracruz Celulose/Fibria, já não existem mais as florestas que forneciam a matéria-prima necessária à fabricação do artesanato: os grupos têm que adquirir o material na cidade de Vitória. Como é material caro, e elas não dispõem de recursos, buscam apoio externo por meio de projetos dirigidos a órgãos governamentais e não governamentais. Porém, como este apoio nem sempre dá certo, enfrentam dificuldades tanto na produção como na comercialização dos seus produtos.

Mais recentemente, a partir do acúmulo de experiências, perceberam que seria importante ampliar o seu nível de organização e estabelecer um elo entre os vários grupos existentes, já que todos tinham os mesmos objetivos. Dessa forma, em fevereiro de 2007, elas criaram uma nova estrutura: “Foi aí que decidimos criar a Comissão de Mulheres Indígenas Tupinikim e Guarani para nos fortalecer; garantir nossa união e mostrar que somos capazes de nos organizar em nossa aldeia e lutar pelo reconhecimento dos direitos que temos, tanto na comunidade quanto na sociedade.” (Comissão de Mulheres Indígenas, 2007). A criação da Comissão, além de elevar o nível de articulação das mulheres, estimulou a formação de novos grupos e contribuiu para ampliar o raio de ação dos grupos de cada aldeia. Ou seja, os grupos incorporaram novas demandas das mulheres dentro de suas aldeias, tais como a discussão sobre violência doméstica, problemas relacionados à educação, entre outros. “Nossos principais objetivos são articular as mulheres das sete aldeias, ampliar a participação delas na organização da comunidade, apoiar a Comissão de Caciques e Lideranças na luta pela terra e fortalecer os grupos de mulheres existentes nas comunidades.” (Comissão de Mulheres Indígenas, 2007).

Atualmente, existem dez grupos organizados. Na aldeia de Caieiras Velhas há três grupos: Mãos que Criam, Grupo *Yby Membyra* e Mulheres Guerreiras; na aldeia de Irajá, o grupo Estrelas da Terra; em Comboios, o Grupo de Mulheres de Comboios; em Pau-Brasil, o Grupo de Pinturas e Bolsa e o Grupo de Ervas Medicinais; na aldeia Guarani de Três Palmeiras, o *Ogwata Porá*; na aldeia Guarani de Boa Esperança, o *Txodaria Rediapo Porá*; e na aldeia Guarani de Piraquê-Açu, o Grupo de Mulheres de Piraquê-Açu. Quatro representantes de cada grupo formam a coordenação da Comissão de Mulheres. No mais, na Comissão, tem-se a oportunidade do encontro permanente com parentes Guarani, constituindo um espaço de exercício da tradução (de interesses e saberes) e partilha entre as duas etnias.

Além de discutir temas variados, as mulheres colocaram em suas pautas de reuniões, de forma mais sistemática, a reflexão sobre os impactos socioambientais produzidos pela ARCEL e a luta pela terra. Dessa forma, a Comissão veio qualificar, ainda mais, a presença das mulheres no processo de retomada dos territórios indígenas. Ela constitui um instrumento de articulação das diversas aldeias, objetivando pensar estratégias comuns de sobrevivência, de recuperação ambiental e de resistência ao projeto agroindustrial da ARCEL. “A luta, porém, ainda não terminou. Temos que recuperar a nossa autonomia, recuperar nossa natureza destruída, e nossa liberdade. E nós mulheres temos feito parte destas conquistas.” (Comissão de Mulheres Indígenas, 2007).

Observa-se que todo o movimento organizativo protagonizado pelas mulheres tem estimulado o reconhecimento público dos diversos trabalhos que realizam: na frente de batalha, buscando fazer a autodemarcação do território; no enfrentamento à polícia na ocupação da fábrica da Aracruz (ocorrida em 2005); na cozinha, preparando a comida para as grandes assembleias indígenas; na confecção do artesanato, divulgando a cultura indígena. Dessa maneira, cada vez mais, elas vêm ampliando os seus espaços de socialização e procurando substituir, em parte, aqueles suprimidos pela racionalidade econômica. A organização tem contribuído, também, para aumentar a autoestima dos indígenas. São mulheres que se reconhecem indígenas e se sentem responsáveis em partilhar com outras mulheres as suas conquistas (Barcellos; Ferreira, 2007). São mulheres que colaboram firmemente para escrever a história de resistência dos Tupiniquim.

IMPACTOS SOCIOAMBIENTAIS E CULTURAIS SOBRE AS MULHERES INDÍGENAS

Com ingredientes modernos e desenvolvimentistas, a relação entre os povos tradicionais do Espírito Santo e a empresa ARCEL reedita a história colonial – alguns a chamariam de relação pós-colonial, ou seja, formas de dominação que caracterizaram o período colonial, reelaboradas e transportadas para a contemporaneidade – e impõe às comunidades indígenas e quilombolas perdas materiais e simbólicas irreparáveis (Barcellos; Ferreira, 2007). A diferença é que, nesse acontecimento da atualidade, o colonizador estabeleceu uma prévia aliança com sujeitos internos (Estado, lideranças nacionais e estaduais) que deu suporte ao processo de invasão e ocupação de terras.

Os impactos ambientais advindos da monocultura de árvores homogêneas em larga escala não é um fato novo. No Brasil, as consequências do desmatamento produzido pela expansão da monocultura são registradas por uma história bastante negligenciada:

Em nome do reflorestamento, polpudos subsídios são aplicados no plantio de *Pinnus alba* e *Pinnus elliotis*, cujos efeitos deletérios para os solos são bastante conhecidos: o ressecamento de leitos de rios e o rebaixamento do lençol freático, assim como a destruição da camada orgânica nos horizontes superiores do solo são as consequências, cujas proporções dificilmente podem ser avaliadas em termos monetários. Secas e enchentes começam a se suceder nos mesmos lugares. Algumas horas de chuvas torrenciais bastam para destruir solos que levaram séculos para serem produzidos naturalmente. Trata-se de uma erosão cultivada (Porto-Gonçalves, 1984, p. 41).

No caso específico da indústria de celulose, seu processo de implantação e, depois, o de expansão dos seus monocultivos produzem práticas de racismo ambiental¹⁸ e impactos sobre os ecossistemas locais da região

¹⁸ Segundo Robert Bullard (2005, p. 1), “O conceito ‘racismo ambiental’ se refere a qualquer política, prática ou diretiva que afete ou prejudique, de formas diferentes, voluntária ou involuntariamente, a pessoas, grupos ou comunidades por motivos de raça ou cor. Esta ideia se associa com políticas públicas e práticas industriais encaminhadas a favorecer as empresas impondo altos custos às pessoas de cor. As instituições governamentais, jurídicas, econômicas, políticas e militares reforçam o racismo ambiental e influem na utilização local da terra, na aplicação de normas ambientais no estabelecimento de instalações industriais e, de forma particular, os lugares onde moram, trabalham e têm o seu lazer as pessoas de cor. O racismo ambiental está muito arraigado sendo muito difícil de erradicar.”

norte do Espírito Santo jamais vistos. Desde a chegada da ARCEL ao território indígena Tupiniquim, esta população se depara com racionalidades radicalmente distintas das suas. Os impactos das atividades da empresa sobre a população indígena, em especial sobre as mulheres, demonstram o conflito entre dois mundos diferentes, duas lógicas que se opõem. O projeto de desenvolvimento da ARCEL, que visa à maximização de lucro para seus acionistas, se opõe ao projeto de reprodução do modo de vida dos povos indígenas. Sobre isso, escreve Overbeek:

O mundo da Aracruz é um mundo da euforia com a sua competitividade e sua produção recorde, além de estar inserido na globalização econômico-financeira que domina os países hoje. Seu objetivo é a maximização do seu lucro financeiro, estimulando um consumo individual de papel cada vez maior. Para justificar a sua expansão ilimitada da monocultura de eucalipto e para combater os seus críticos, a empresa defende a tese de que contribui significativamente para o “desenvolvimento” e o “progresso”, fenômenos que seriam indiscutivelmente bons para todos. Conta com o apoio e a força do Estado, com parcelas da ciência moderna hegemônica, e com o domínio do mercado do consumo, a nova “religião” do mundo globalizado (Overbeek, 2005-2006, p. 54).

Num contexto de uso ilimitado pelo capital dos chamados “recursos naturais”, cabe às mulheres, integrantes de populações locais, o desafio de lidar com a destruição e a escassez dos “recursos naturais”. Para Escobar (2000, p. 223), “o impacto de muitos programas de desenvolvimento foi particularmente negativo para mulheres e grupos indígenas, pois os projetos de desenvolvimento se apropriavam das bases de seu sustento e de sua subsistência, ou até mesmo as destruíam”. As mulheres, na maioria das sociedades modernas e não modernas, são as principais responsáveis pelos cuidados com os mais jovens, com a água e a alimentação consumidas pela família. Uma vez que essas responsabilidades têm conexões próximas com as condições ambientais, quando o ambiente é degradado, as suas funções ficam mais difíceis de serem cumpridas. Fala uma catadora de mariscos sobre a contaminação dos rios:

O rio Piraquê-Açu, que é o braço do mar, nós tivemos muito problema com o rio. Igual nós ficamos, mais ou menos de um a dois anos sem poder tirar um sururu. Nós chegava no mangue, tava tudo morto. As

ostras desapareceu. A gente olhava e via que elas não crescia, é como se tivesse soltado alguma coisa química na água que ela não crescia. A mesma coisa foi a ameixa, ela sumiu. Agora... tem uns dois meses que a gente começou a pegar ameixa, mas isso durou quase cinco anos. A gente ia procurar e só achava a casca da ameixa (Barcellos, 2007. Entrevista 3).

As mulheres foram forçadas a reorganizar o seu papel dentro do lugar tupiniquim e dos lugares-dentro-de-lugares (Massey, 2008). A destruição dos ecossistemas que compunham o território indígena e o seu processo de expropriação (restrição) territorial (território Tupiniquim = biodiversidade + cultura) forçaram a reestruturação dos papéis de homens e mulheres. A mulher portadora de ricos saberes e guardadora de parte importante da cultura Tupiniquim viu-se expropriada das condições para a produção e reprodução desses saberes. Em entrevista, uma liderança feminina relata que a chegada da empresa Aracruz acabou com parte da vida, da liberdade, da cultura, do cotidiano e da saúde do seu povo. “Essa vinda da grande empresa para cá acabou com tudo, tirou um pedaço de dentro da gente, é como um pedaço, como se a gente tivesse uma parte viva e outra morta, como se fôssemos vivos-mortos, né?, devido à grande empresa, após entrar pra cá” (Barcellos, 2007. Entrevista 3). Diz ela que o seu povo vivia feliz e agora já não mais.

As ações do projeto desenvolvimentista de caráter industrializante, articuladas às intervenções da Funasa, fragilizaram cada vez mais o papel da mulher no cuidado com a saúde da aldeia e da família e, sobretudo, interromperam o processo de diálogo intergeracional de saberes. Observa-se que, na atualidade, poucas mulheres com menos de trinta anos conhecem com profundidade as práticas de saúde indígena. De acordo com as mulheres entrevistadas, as novas gerações estão cada vez mais distantes do saber e dependentes do médico e das medicações alopáticas.

Em decorrência da destruição da base material e simbólica da medicina indígena pela ARCEL, as mulheres ficaram impossibilitadas de continuar com o seu trabalho dentro das aldeias. Também o artesanato que era importante fonte de renda, é ameaçado diante da escassez da matéria-prima.

Nossa! Teria mais valor o nosso artesanato! É o urucum, o jenipapo... é mais pra pintura corporal; mas, assim, o barro vermelho, a folha da cana, a folha do pé de arará, da pedra vermelha... Então, são tudo tintura

natural. Até aquele melão de São Caetano... ele tinha uma tintura natural. É através do artesanato que a gente fala da [nossa] cultura. É uma coisa significativa. Quando você compra um artesanato, você quer ficar mais bonita, para nós, não. [Quando você compra o nosso] artesanato, você leva um pouco da cultura (Comissão de Mulheres... *Reunião...* Comboios, 2007).

De erveira, artesã, coletora e agricultora, a mulher passa a ser subempregada e desempregada. Os relatos a seguir tratam das mudanças drásticas ocorridas na vida dessa população. Em entrevista, uma liderança da aldeia de Irajá relata que, antes da empresa Aracruz chegar ao território indígena, as mulheres, assim como os homens, trabalhavam dentro da aldeia. As mulheres, acompanhadas pelos seus filhos, plantavam mandioca e milho. “Levava um pano grande e fazia aquela rede. Ali botava os meninos enquanto a gente limpava e plantava” (Barcellos, 2005. Entrevista 1). No entanto, diz ela, a agroindústria acabou com as possibilidades de trabalho das mulheres na agricultura: “As mulheres, hoje, a maioria, coitada, estão procurando emprego nas casas de famílias. Agora mesmo foi muita menina procurando emprego em Coqueiral.¹⁹ Antes não precisavam, porque índio tinha trabalho” (Barcellos, 2005. Entrevista 1). Lembra ela que a política da Aracruz é evitar contratar indígenas: “Esses dias mesmo, tem minha sobrinha, ela tava falando: ‘Isso tudo por causa da Empresa’. A Aracruz não dá emprego, mas tem gente que trabalha na empreiteira; mulher tem pouca... A Empresa contrata os lá de fora, não contrata índio” (Barcellos, 2005. Entrevista 1).

A maioria das indígenas que trabalha fora da aldeia está empregada como trabalhadora doméstica e ganha até um salário mínimo. Por isso, a preocupação crescente de como elas irão, ao mesmo tempo, sustentar e cuidar de seus filhos.

Já pensou uma mãe procurar alguma coisa pra dá pros filhos e não tem? Procurar um café, um leite, e não tem. Não tem um pão, uma comida não tem. Porque a criança não quer nem saber da onde sai e como sai. Então, as mães se preocupam mais mesmo. A mãe sabe de tudo o que acaba ali dentro de casa. O pai, por exemplo, se tem um serviço, ele sai

¹⁹ Coqueiral, bairro situado no município de Aracruz, criado pela empresa para abrigar os seus empregados.

de casa de manhã, faz uma marmitinha, carrega e só chega de tarde. A responsabilidade é toda da mãe. E aquela mãe que se preocupa mesmo com a família, ela tem que sair para procurar alguma coisa para trazer pra casa. Porque ela tá ali no dia-a-dia (Barcellos, 2005. Entrevista 1).

A mulher que lida, diretamente, com os impactos ambientais tem que lidar ainda com os desdobramentos dos impactos produzidos sobre os seus companheiros: desemprego, saída de casa, alcoolismo e violência doméstica. Esse novo contexto sobrecarrega a vida das mulheres: “Porque, hoje, se a gente observar dentro da nossa comunidade, as mulheres trabalham mais do que os próprios homens, porque eles não têm trabalho pra fazer, os homens não têm” (Barcellos, 2005. Entrevista 1). O fato de os rios terem secado ou sido contaminados impacta uma das principais fontes de subsistência tupiniquim: “Por exemplo, a pesca... aqui todas as família se mantinha da pescaria, e hoje é bem pouco a família que vai na maré pescar por causa dos impactos. Já não tem mais muito mariscos igual os que tinha antigamente” (Barcellos, 2005. Entrevista 1). No entanto, a persistência de parte dessa população em manter práticas tradicionais apresenta-se como uma importante forma de resistência.

Mas só que, na nossa família, nós não perdemos essa cultura. O meu esposo pesca, o esposo dela, que é meu cunhado, ele pesca, né? Porque, por exemplo, mesmo que tenha esse impacto de acabar com as matas, de ter secado bastante rio, mas se a gente não procurar, a gente vai perdendo nossa cultura, a pesca, o artesanato, a caça. O pouco que temos não podemos deixar, porque é a cultura nossa. Mesmo que tenha outro trabalho, a gente tem que ter ela firme e resistente pra poder se manter. E pra nós, mulheres, foi um impacto muito forte também (Barcellos, 2005. Entrevista 1).

Um dos fatos que mais entristece as mulheres é falar sobre situações de violência doméstica. Sabe-se que, em sociedades patriarcais, como é o caso dos Tupiniquim, uma das formas de expressão do poder é a violência masculina contra mulheres. No entanto, os relatos das mulheres indígenas indicam que a experiência da violência doméstica constitui-se em um acontecimento bastante recente e está fortemente articulado ao seu processo de expropriação territorial e, por conseguinte, à sua desorganização sociocultural.

Eu já sofri agressão pelo marido. Há doze anos atrás, eu sofri violência do primeiro marido que eu tive, por ele ser alcoólatra. Eu já fui espancada por ele ao ponto de eu ir na delegacia, sim. Minha filha tinha três anos nessa época e, por ele ser uma pessoa muito violenta, ele bateu nela. Aí eu fui na delegacia. Mas aí eu mesmo tomei a decisão, que eu vi que a delegacia não dava jeito nele. Aí, então, eu peguei e me separei dele. Larguei ele pra lá (Comissão de Mulheres... *Reunião...* Comboios, 2007).

Muitas das perdas relatadas pelas mulheres são irreversíveis. Observam-se inúmeras tentativas, por parte delas e das comunidades, de recuperação ambiental de matas e rios. Com a recuperação de parte do seu território, desejam resgatar parte dos ecossistemas perdidos. No entanto, têm consciência de que isso só será possível num movimento a longo prazo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS E RECOMENDAÇÕES

A erosão dos ecossistemas dos Tupiniquim trouxe danos profundos à sua vida. As mulheres, que tiveram de assumir novas funções dentro e fora da unidade doméstica, se viram fragilizadas no desempenho do seu papel tradicional. Mas elas reagem, se organizam e marcam cada vez mais o seu espaço de ação, seja pela sua organização específica, seja pela sua presença na organização geral do seu povo.

Desafios se apresentam às mulheres e ao seu povo como um todo: como transformar uma terra de eucalipto em um território indígena (biodiversidade + cultura) novamente? Como fazer a reconversão de uma terra em profunda agonia que segue rumo à desertificação? Talvez o método de como fazer ainda não esteja claro, mas explícita está a vontade de começar a fazer algo, de ver brotar as velhas conhecidas espécies da Mata Atlântica. Elas compreendem que traçar esse caminho é ir ao encontro de si mesmas, da sua autonomia, de dizer *não* ao projeto hegemônico de desenvolvimento, que buscou transformá-las em indivíduos dependentes e subordinados. Zhouri e Oliveira (2005), utilizando-se de Halbwachs (1990), observam que muitas comunidades locais, quando colocadas sob a possibilidade de sua expropriação territorial por projetos econômicos industriais (rodovias, monoculturas, hidrelétricas), evocam

discursos de valorização de sua terra, de composição de sua identidade, de resgate e recriação da memória coletiva.

O problema é que tais significados construídos localmente chocam-se com os princípios da ideologia desenvolvimentista anunciada pelo Estado. A pluralidade de sentidos atribuídos ao território local contrasta, portanto, com a concepção una e homogeneizante de desenvolvimento formulada, na maioria dos casos, em nome de uma entidade globalizante representada genericamente pela nação (Zhou e Oliveira, 2005, p. 55).

As mulheres Tupiniquim integram a luta pela terra juntamente com seu povo. Nesse processo de luta, os indígenas explicitam a existência de mundos profundamente antagônicos: o mundo da ARCEL, de racionalidade produtivista, e os seus mundos que abrigam “[...] incontáveis formas específicas, singulares de ‘mundos de viver’, pré-existent, constituindo e reproduzindo no seu todo tão diverso a natureza, naquilo que lhe é mais característico: a diversidade. E assim, na luta territorial, reconstruem suas territorialidades.” (Maracci, 2008, p. 262). As mulheres fundam também os seus espaços específicos de organização: grupos de mulheres nas aldeias e a Comissão de Mulheres Indígenas Tupiniquim e Guarani, revelando uma disposição de luta e uma esperança de transformar uma realidade de escassez naquela realidade de outrora. Nessa pulsão de vida, mulheres e homens vão “r-existindo” e reafirmando as suas identidades e alteridade tupiniquim.

Recomendações: o Estado brasileiro, nas suas diversas esferas, para além de reconhecer o direito dos Tupiniquim – e também dos Guarani – ao seu território tradicional, deve, sobretudo dar condições materiais à essa população para a reocupação do seu território. No que se refere às políticas públicas, as mulheres necessitam de apoio para a produção e comercialização do seu artesanato, de políticas de saúde mais adequadas à sua realidade cultural e dos serviços previstos pela Lei Maria da Penha para o enfrentamento da violência doméstica.

Do ponto de vista das mulheres: é importante que continuem o seu processo organizativo; que ampliem as suas alianças tanto com movimentos de mulheres não indígenas como de mulheres indígenas de outros estados. Ao mesmo tempo, é importante que continuem mantendo a sua organização de base, porque, dessa forma, conseguirão interferir, de modo mais efetivo, nos rumos da vida do seu povo.



Gilsa Helena Barcellos

Natural de Colatina. Possui graduação em Serviço Social pela Universidade Federal do Espírito Santo – UFES (1985), especialização em Estudos Ambientais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, mestrado em Psicologia pela Universidade Federal do Espírito Santo (1998) e doutorado em Geografia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2008). Integra o Fórum de Mulheres do Espírito Santo e a Rede Alerta Contra o Deserto Verde do Espírito Santo, Minas Gerais, sul da Bahia e Rio de Janeiro. Ex-bolsista IFP, turma 2003. E-mail: gilsahb@terra.com.br.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACHEBE, C. *No Longer at Ease*. 3. ed. London: Heinemann, 1987.
- ALMEIDA, A. W. B. de. Terras de preto, terras de santo e terras de índio: posse comunal e conflito. *Humanidades*, v. 4, n. 15, 1988.
- BARCELLOS, G. H. *Primeira entrevista grupal realizada com mulheres Tupiniquim da Aldeia Irajá e da Aldeia Pau-Brasil*. Aracruz, 26 ago. de 2005. Entrevista 1.
- _____. *O processo de chegada da ARCEL ao território indígena e os impactos sobre a vida das mulheres*. As perdas territoriais com a chegada da ARCEL ao território indígena. Aracruz, ago. 2007. Entrevista 3.
- _____. *Desterritorialização e R-Existência Tupiniquim: mulheres indígenas e o complexo agroindustrial da Aracruz Celulose*. 2008. 434 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2008.
- _____; FERREIRA, S. B. *Mulheres e eucalipto: histórias de vida e resistência*. Brasil. Montevidéu: WRM, 2007. (Coleção do WRM sobre plantações, n. 11).
- BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BRANDÃO, C. R. *Repensando a pesquisa participante*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BRASIL. Congresso Nacional. *Lei 4.504, de 30 de novembro de 1964*. Dispõe sobre o Estatuto da Terra e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L4504.htm>. Acesso em: 3 out. 2007.
- BULLARD, Robert. Ética e racismo ambiental. *Revista Eco 21*, ano XV, n. 98, jan. 2005. Disponível em: <<http://www.ambientebrasil.com.br/composer.php3?base=./educacao/index.php3&conteudo=./educacao/artigos/etica.html>>. Acesso em 25 jan. 2007.
- CAMPOS, J. N. *Terras de uso comum no Brasil: um estudo de suas diferentes formas*. 2000. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
- CARLOS, A. F. A. *O lugar do/no mundo*. São Paulo: HUCITEC, 2000.

- COMISSÃO DE ARTICULAÇÃO DOS POVOS TUPINIKIM E GUARANI; CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Campanha internacional pela ampliação e demarcação das terras indígenas Tupinikim e Guarani*. Aracruz: CAPTG/CIMI, 1996.
- COMISSÃO DE MULHERES INDÍGENAS TUPINIKIM E GUARANI. *Reunião*. Comboios: Aracruz, 21 mar. 2007.
- ESCOBAR, A. *La Invención del tercer mundo: construcción y desconstrucción del desarrollo*. Barcelona: Norma, 2000.
- FERNANDES, F. *A Organização social dos Tupinambá*. 2. ed. São Paulo: Difel, 1963.
- HAESBAERT, R. *O mito da desterritorialização: do 'fim dos territórios' à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- IANNI, O. Globalização: novo paradigma das ciências sociais. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 8, n. 21, p. 147-163, mai./ago. 1994. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141994000200009>. Acesso em: 02 jul. 2006.
- MARACCI, M. *Progresso de morte, progresso de vida: a reterritorialização conjunta dos povos Tupinikim e Guarani em luta pela retomada de seus territórios*. 2008. 286 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.
- MASSEY, D. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. Tradução de: Hilda Pareto Maciel e Rogério Haesbaert.
- OVERBEEK, W. Resistência indígena à globalização econômica: o confronto de dois mundos: o caso dos Tupinikim e Guarani no Espírito Santo, Brasil. *Proposta*. Terra: Reforma Agrária e direitos territoriais, v. 29, n. 107/108. Rio de Janeiro: FASE, 2005-2006, p. 54-55.
- POPOVIC, N. A. F. Women and the environment. In: ASKIN, K. D.; KOENIG, D. M. (Ed.). *Women and International Human Rights Law*, v. 3. New York: Transnational Publishers, 1999, p. 441-481.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. *Paixão da terra: ensaios críticos de ecologia e geografia*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- _____. A Reinvenção dos territórios: a experiência latino-americana e caribenha. In: CECENÑA, A. E. *Los Desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*. Buenos Aires: CLACSO, 2006, p. 151-197.
- RIBEIRO, D. *Os Índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.
- SANTOS, B. de S. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: _____. (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004, p. 777-821.
- SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. G.; NUNES, J. A. Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In: SANTOS, B. de S. (Org.). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento, 2004, p. 19-101.
- SANTOS, M. O retorno do território. *OSAL, Observatorio Social de América Latina*, Buenos Aires, ano VI, n. 16, jan./abr. 2005a. [Apresentação por Maria Adélia Aparecida de Souza]. [CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Argentina]. Disponível em: <www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/osal/osal16/D16Santos.pdf>. Acesso em: 30 maio 2006.
- SCOTT, J. O enigma da igualdade. *Revista de Estudos Feministas*, 13(3): 11-30, set.-dez., 2005.
- ZHOURI, A.; OLIVEIRA R. Paisagem industrial e desterritorialização de populações locais: conflitos socioambientais em projetos hidroelétricos. In: ZHOURI, A.; LASCHEFSKI, K.; PEREIRA, D. B. (Org.). *A Insustentável leveza da política ambiental: desenvolvimento e conflitos socioambientais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

GLOSSÁRIO

Desterritorialização e reterritorialização – o processo de desterritorialização dos Tupiniquim (expulsão de suas terras tradicionais pela ARCEL) força-os a um processo de reterritorialização, ou seja, a reorganizarem a sua vida tribal sobre pequenos fragmentos do seu antigo território. Para Haesbaert (2004), todo processo de desterritorialização é seguido por outro, o de reterritorialização.

Episteme – termo grego que significa “conhecimento” e do qual deriva a palavra “epistemologia”. *Aristóteles* usava o termo no sentido de conhecimento sistemático racional, a que hoje chamamos “ciência”, mas que para ele incluía a filosofia (Dicionário Escolar de Filosofia – disponível em: <<http://www.defnarede.com/e.html>>).

Populações autóctones – populações que possuem autonomia econômica, cultural e política.

Ressignificação – constitui um elemento-chave para o processo criativo. O significado de todo acontecimento depende do filtro pelo qual o vemos. Quando mudamos o filtro, mudamos o significado do acontecimento, e a isso se chama ressignificar, ou seja, modificar o filtro pelo qual uma pessoa percebe os acontecimentos a fim de alterar o significado desse acontecimento. Quando o significado se modifica, as respostas e comportamentos da pessoa também se modificam (disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Ressignifica%C3%A7%C3%A3o>>).

Topoi – segundo Porto-Gonçalves, alguém que fala de um lugar próprio, “tanto geográfico como epistêmico” (Porto-Gonçalves, 2006, p. 165).

Tupiniquim – povo indígena pertencente ao tronco linguístico Tupi e que vive no município de Aracruz, no Espírito Santo. Constitui o único grupo Tupiniquim de que se tem notícias no Brasil hoje. Atualmente, existe um grupo de pessoas residentes em outro município do estado, Anchieta, que se autorreconhece Tupiniquim. Todavia, o processo do seu reconhecimento encontra-se tramitando na Funai (Fundação Nacional do Índio), em Brasília.

ANEXO



MAPA 2 LOCALIZAÇÃO APROXIMADA DAS COMUNIDADES INDÍGENAS TUPINIQUIM NO ESPÍRITO SANTO - BRASIL - PERÍODO DE 1970 - 2005

O ESTADO DO ESPÍRITO SANTO
NO CONTEXTO DO BRASIL



COMUNIDADES INDÍGENAS TUPINIQUIM REMANESCENTES
NA ARACRUZ CELULOSE (ARCEL)
NO ESPÍRITO SANTO. PERÍODO DE 1970 - 2005



LEGENDA

-  MUNICÍPIO DE ARACRUZ
-  SÍTIO APROXIMADO DA COMUNIDADE INDÍGENA TUPINIQUIM REMANESCENTE



Ação dos Tupiniquim e Guarani autodemarcando o seu território, em 2007.

Os processos de territorialização dos Apãniekra Jê Timbira¹

Luiz Augusto Sousa do Nascimento

RESUMO

Este artigo analisa as relações intersocietárias e os processos de territorialização envolvendo os Apãniekra Jê Timbira que habitam na região centro-oeste do estado do Maranhão. Para delinear estratégias para analisar os dados, percorro pela pesquisa historiográfica, associada ao trabalho etnográfico. Intercalo as análises para descortinar um panorama amplo, que ultrapassa as conexões extra-aldeias, percebendo os arranjos políticos com a finalidade de entender os valores pensados e vividos pelos membros da comunidade Apãniekra Jê Timbira nas diversas situações históricas. O estudo recupera informações dos processos de territorialização, conflitos e acordos, e relaciona as conexões que levaram à atual configuração territorial do grupo, quando os territórios habitados por grupos indígenas no Brasil passaram a adquirir o status jurídico-administrativo de Terras Indígenas.

PALAVRAS-CHAVE

APÃNIEKRA – TIMBIRA – TERRITORIALIZAÇÃO – TERRA INDÍGENA

¹ Este artigo sintetiza aspectos de minha dissertação de mestrado (Nascimento, 2009).

INTRODUÇÃO

Os Apãniekra, de maneira geral, são classificados linguística e etnologicamente como pertencentes ao tronco linguístico Macro-Jê, falantes da língua Jê-Timbira, ligados ao “complexo cultural timbira”. Os relatos de cronistas coloniais (Paula Ribeiro, 2002), apontam que esse grupo foi contatado no início do século XIX pelas frentes de expansão agropastoris financiadas pela empreita colonial portuguesa. Com o processo de “territorialização”,² os Apãniekra, como irei denominá-los no curso desse texto, ocupam, atualmente, 79.520 mil hectares de terras demarcadas e homologadas no final da década de 1970, situadas no entorno dos municípios de Barra do Corda, Fernando Falcão e Grajaú, região centro-oeste do estado do Maranhão (Ver mapa 1 anexo).

A população dos Apãniekra é de 615 indivíduos,³ habitando uma única aldeia – Porquinhos.

Esse grupo sofreu várias investidas do empreendimento colonial e ataques de outros grupos indígenas e até mesmo da milícia oficial, fatores responsáveis pela grande baixa populacional, decorrente do encontro intersocietário;⁴ assim como aconteceu com a maioria dos grupos indígenas que conviveram com essas investidas. Tais grupos enfrentaram guerras e utilizaram as estratégias mais díspares para manter-se em parcas porções de terras, visando, dessa forma, possibilidades de manter sua autonomia como grupos étnicos distintos da sociedade do colonizador e de outros grupos indígenas.

Essas questões são abordadas nas narrativas históricas do grupo, que são significativas para balizar as investigações do contato interétnico. As narrativas do grupo compõem, juntamente com as referências documentais, o alicerce para a análise da história do contato intersocietário dos Apãniekra nesta pesquisa. As referências documentais estão diluídas em escritos de agentes díspares, que incluem relatos de funcionários

² Utilizo a categoria territorialização no mesmo sentido empregado por Oliveira (2004), isto é: trata-se de uma intervenção da esfera política que associa, de forma prescritiva e insofismável, um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados, como resultante das relações de força entre diferentes grupos.

³ Dados confirmados durante pesquisa de campo na aldeia Porquinhos realizada nos meses de maio e junho de 2008.

⁴ A expressão encontros intersocietários aqui empregada se refere ao encontro dos Apãniekra nos processos de relações com os colonizadores portugueses e, posteriormente, com a sociedade brasileira, com outros grupos étnicos em situação de guerras ou alianças políticas.

do empreendimento colonial, como os dos comandantes de expedições oficiais de caça aos índios; relatórios de diretores de província; documentos de expedientes da ordem e ofícios militares etc. A maioria desses relatos e documentos foi escrita a partir da primeira década do século XIX, quando foram intensificadas as frentes de expansão agropastoril nos territórios dos sertões maranhenses, região habitada por grupos indígenas de distintos padrões culturais.

A principal missão desses agentes coloniais era mapear e controlar o território para as instalações dos primeiros povoados de colonos e seus respectivos empreendimentos, sobretudo no que diz respeito à ocupação do território dos indígenas para pastagem de gado. Esses documentos foram elaborados a partir da óptica do colonizador, portanto, merecedores de uma atenção acurada do pesquisador.

Outras fontes, bem mais refinadas e de caráter etnográfico, começaram a ser produzidas no início do século XX, quando os primeiros etnógrafos realizaram expedições no vasto território brasileiro à procura de “nativos” e de artefatos indígenas para compor exposições de museus na Europa.

A base da pesquisa documental referente aos Apãniekra é bem variada. No entanto, este artigo é o resultado da compilação das informações contidas nos capítulos I e II da minha pesquisa de mestrado (Nascimento, 2009), quando faço um percurso na literatura historiográfica circunscrita aos escritos de Paula Ribeiro (2002), Nimuendaju (1946), Rizzo de Oliveira (2006), passando pela literatura etnográfica, principalmente de Oliveira (2006), (2004), (1999), (1998), para expor os fundamentos dos processos de territorialização que envolveram os Apãniekra, o Estado brasileiro e setores da sociedade nacional.

Os registros referentes ao processo de contato dos Apãniekra não aparecem de forma precisa na literatura historiográfica pesquisada dos autores que descreveram o processo de expansão colonial no Maranhão.⁵ Em decorrência das poucas referências documentais, as abordagens historiográficas referidas nesta pesquisa estão fundadas, principalmente, nos relatos de Francisco de Paula Ribeiro (2002), Curt Nimuendaju (1946), com uma atenção voltada especialmente para relatos orais do grupo.

⁵ Entre esses autores, destaco: Raimundo José Gaioso, que organizou o “Compêndio Histórico-Político sobre os Princípios da Lavoura no Maranhão” (1818); Carlota Carvalho, que escreveu “O Sertão” (1924), que aborda o processo de conquista dos cerrados e chapadas do sul maranhense e Edgar Brandes, historiador da cidade de Barra do Corda, que escreveu o livro “Barra do Corda na História do Maranhão” (1994). Esse autor analisa o contato entre índios e colonizadores a partir do ponto de vista da sociedade cordense, que defendia a ocupação das terras dos índios.

Para compor esse conjunto de informações, foi realizada uma etnografia nos arquivos das instituições públicas e das organizações indigenistas da sociedade civil, que, junto com as narrativas do grupo coletadas durante o processo etnográfico, puderam situar os processos de territorialização, apontar as etapas subsequentes a esses processos, situando a atual configuração do território em que habitam os Apãniekra. Nesse contexto, serão apresentados o fluxo das relações intersocietárias, os conflitos, os acordos e os mediadores desse campo de relações, cujos enfoques estão centrados na tríade *pjê*, *mehë* e *kopë* que, na linguagem Jê Timbira, significa respectivamente terra, índio Apãniekra e o não índio.⁶

Para a apresentação dessa pesquisa no formato de artigo, foi necessária uma reorganização estrutural. Para tanto, o presente trabalho está organizado da seguinte maneira: na primeira parte, a partir das compilações de algumas das narrativas do grupo, apresentamos análises que subsidiaram a descrição dos processos de territorialização do grupo; na segunda parte apresentamos, a partir de dados etno-históricos e etnológicos, a atual configuração do território dos Apãniekra e finalizamos com uma breve análise conclusiva da temática pesquisada.

PJÊ, MEHË E KOPË: NARRATIVAS DO CONFRONTO INTERSOCIETÁRIO

As narrativas dos Apãniekra se arrolam no processo que podemos chamar de “situação colonial” (Balandier, 1993), no qual os confrontos são entendidos na relação colonizadores/colonizados, dominadores/dominados, *mehë/mehë*, tutores/tutelados. Os Apãniekra mais velhos contam com veemência essas histórias como parte integrante delas, pois afirmam que seus bisavôs e os *kopë* – bem definidos como o “fazendeiro”, o “chefe de posto” e “caçadores de índios” – estão presentes, confrontando-se por questões antigas: a garantia pela posse da terra e o processo de afirmação de um grupo étnico diferente da “sociedade majoritária” que se constituiu, grosso modo, pela integração compulsória de grupos étnicos na perspectiva da homogeneização étnica desses grupos e na construção do “Estado-nação”, moldado no princípio da formação de uma “nação una”, usando os termos de Guibernau (1997).

⁶ Foram adotados os cuidados éticos na realização da pesquisa que incluíram a devolução de seus resultados às pessoas e comunidades.

A maioria das histórias⁷ apresentadas aqui foi contada por narradores que, muitas vezes, as escutaram diretamente dos seus bisavôs quando ainda pequenos e que as guardam na memória, como um arquivo vivo. Essas narrativas indicam a dispersão dos Apãniekra e os confrontos entre vários grupos indígenas e atores sociais diferentes. Procurei buscar um encadeamento entre elas, com o intuito de torná-las não tão distantes umas das outras.

Segundo os referenciais básicos da tradição oral do grupo, representada nas narrativas históricas, o processo que ocasionou a cisão dos grupos timbira (Apãniekra) é representado pela história da “Aldeia Grande”, coletada por Lave (1967) entre os Krikati (grupo timbira) e por mim na aldeia Raiz do mesmo grupo no ano de 1998, ou seja, 41 anos depois da antropóloga Jean Carter Lave. A narrativa se refere a uma briga doméstica, muito comum entre os Timbira, que culminou na dispersão do grupo e na consequente expansão territorial desses grupos – os Timbira.

[...] Antigamente, viviam em uma grande aldeia os antepassados dos meus bisavôs. Era uma aldeia muito grande, onde todos os dias aconteciam muito *ãmjkin* [festa] e o povo não brigava muito, porque todos estavam sempre alegres. A aldeia era circular, do jeito que é hoje, mas as casas eram pequenas e feitas somente de palhas de palmeira. Os tempos foram mudando e começaram surgir brigas entre os parentes. Cada família fazia suas casas conforme seu posicionamento desde a primeira aldeia dos antepassados. Se a casa ficava do lado onde o sol nascia, por toda vida quando mudasse de aldeia teria que construir sua casa na mesma posição. Até hoje nós temos esse costume. Então tudo era organizado assim, não tinha nada escrito, mas o povo obedecia. As crianças gostavam de brincar fazendo muita zoada e um homem importante na aldeia brigou muito com as crianças que os pais ficaram com raiva dele. Ele chamou atenção dos pais das crianças para elas não brincar mais daquele jeito, fazendo barulho, mas elas continuaram a fazer barulho e o homem brigou muito com as crianças que ficaram como *hôbre* [bravos] e foram

⁷ As narrativas apresentadas nesse artigo foram coletadas em momentos descontínuos, ou seja, durante o período em que fazia parte de uma organização não governamental como assessor de projetos em comunidades indígenas (2000-2006) e quando mudei de papel social de militante para pesquisador a partir de 2007, quando ingresso no curso de mestrado com bolsa da Fundação Ford. Portanto, durante mais de uma década, foram coletadas mais de duzentas narrativas entre membros dos grupos Timbira.

reclamar para seus pais, que foram tomar satisfação com o homem que reclamava e então brigaram muito. Então a família desse homem ficou com *pahām* [vergonha] e resolveu sair do *krin* [aldeia], levando com ele vários bandos. Mudou para bem longe da nossa aldeia, para o lado do rio Tocantins, que os velhos chamavam de rio Grande. Desde então, eles ficaram nossos inimigos, porque o grupo deles queria invadir nossa área, então teve muita briga. (Dórcio *Hôn Hen* Krikati, 25 de maio de 1998, aldeia Raiz, Maranhão)

Evidenciam-se, nessa narrativa, as situações de guerras intersocietárias e a preocupação com o domínio territorial. A narrativa também sugere uma possível unidade sociocultural entre os Timbira. Sugere, ainda, a organização social e os conflitos relacionados às relações de parentesco e os “fuxicos” entre grupos domésticos que dinamizam as relações sociais.

A segunda história apresentada nessa seção foi narrada por um ancião Apãniekra que faz parte da classe de idade denominada *proklam*, um tipo de classe conselheira, que tem voz decisória nas reuniões no *kā*⁸ (pátio). A narrativa nos mostra que, antes do confronto com os colonizadores, os Timbira travavam lutas pelo domínio de território e pela captura de *cahājré* (mulheres), assim como pela apropriação de outros bens materiais de grupos inimigos. A narrativa nos mostra, também, a importância do *hacāprār* (guerreiro) e sua posição na organização social do grupo, bem como o papel que o guerreiro desempenhava no seio da organização social.

[...] Meu bisavô me contou que o *mehë* antigo brigava muito e toda tribo tinha seus guerreiros. O mais bravo era *Ahtorkóo*, ele se criou junto com meus parentes antigos, ele que briga com as tribos dos Pukobjê e Karacati e mais Xavante era com essas tribos que ele briga mais. *Ahtorkóo* era muito valente e também *Ahtorkóo* acaba com outras tribos por causa de capim e caça [domínio de caça] só isso que eles brigam e tem dois nomes dos guerreiros *Ahtorkóo* e *Ahtorkrã*. Esses guerreiros matavam outros *mehë* flechando, furando o pé dos inimigos, que eram bandidos. Mas tem índio que era da aldeia do *Ahtorkóo* que mora na aldeia do *Kāā*, mas algum *mehë* da *Ahtorkóo* matou *Kāā* um outro guerreiro então os parentes dele ficou

⁸ Espaço onde são realizados os rituais, as reuniões; local onde são tomadas as principais decisões relacionadas ao grupo.

chorando todo dia e logo a comunidade de *Kãã* convidou três tribos para atacar a aldeia do *Ahtorkóó*, na aldeia de *Kãã* tinha *mehë* que era da aldeia do *Ahtorkóó* que mora junto do finado *Kãã*. O povo da aldeia de *Kãã* jurou atacar a aldeia do *Ahtorkóó* e mandou dois filhos que são mulheres para avisar na aldeia dele e elas foram e quando já é tarde chegou perto e dois *mehë* encontrou as duas mulheres e logo os dois *mehë* perguntaram: o que elas estavam fazendo ali? Elas disseram que *Ahtorkóó* estava sofrendo. Então, os dois *mehë* disseram, se é verdade que *Ahtorkóó* estava sofrendo; era para elas dizer o que ele pediu para elas avisar. As moças disseram que era para todos se afastarem da aldeia porque o guerreiro estava muito doente e que três tribos inimigas iriam atacar a aldeia. Os inimigos estavam a caminho e *Ahtorkóó* sentando em sua casa pediu para a esposa buscar pau de leite para passar nele e em pouca hora a mulher chegou com pau de leite e passou nele e foi mesmo doente ele foi caminhando devagar cantando e muito bem enfeitado ao encontro das mulheres que foram dar o recado e quando as encontraram, elas ficaram paradas e *Ahtorkóó* falou para elas, caso elas continuassem a se relacionar com outras tribos, ele iria furar com ponta do arco os pés delas, porque a outra tribo só quer se aproveitar das mulheres da nossa aldeia. *Ahtorkóó* voltou para a aldeia com as duas mulheres e pediu para avisar que estava doente do pé e falou para comunidade se afastar da aldeia e quando foi de manhã a comunidade foram se afastando e logo o tio *Ahtorkóó* o chamou de medroso e não quis acompanhara a tribo, dizendo que iria ficar no *krin* – eu fico aqui na aldeia – *Ahtorkóó* ouviu a fala do tio e mandou alguém avisar os outros que iam à frente para voltar para aldeia para proteger o tio, porque ao meio-dia o pessoal do finado *Kãã* ia invadir a aldeia. Então o povo do *Kãã* chegou, mas não matou ninguém porque eles queriam matar somente *Ahtorkóó* que era guerreiro de verdade. O pessoal do *Kãã* foi procurar *Ahtorkóó*, mas havia uma rapaziada da tribo do finado *Kãã* que dizia que *Ahtorkóó* era muito bom e corajoso, mas que estava doente e fraco. Então não podia matar uma pessoa doente. *Ahtorkóó* mesmo doente queria enfrentar *Kãã* dizendo que era guerreiro e guerreiro mesmo estou muito doente tinha que lutar. Ele começou a cantar e foi cantando e chegou e falou para o pessoal: gente aguarda um pouco eu vou olhar primeiro aonde vem o pessoal do *Kãã*. Assim que *Ahtorkóó* andou menos de uma légua foi logo furando os inimigos com ponta do arco e lutou bastante quando foi já meio-dia já acabava boa parte do pessoal do *Kãã*. Mas *Ahtorkóó* não aguentou do pé doente e não conseguiu mais guerrear e caminhando devagar, não conseguiu matar mais e o pessoal do *Kãã* flechou *Ahtorkóó* e

ele morreu. Cortaram *Ahtorkóó* e eles foram embora para Aldeia levando o *cahãjré* [machado de pedra] da tribo de *Ahtorkóó*. (Euzébio *Hähàt* – 26 de outubro de 2003, aldeia Porquinhos, Maranhão)

Com base na narrativa, torna-se evidente que num passado recente, as guerras intersocietárias eram frequentes, bem como a importância da pessoa do *hacãprār* (guerreiro) para o grupo, pois era o *hacãprār* que assumia o papel de chefe político, como se evidencia na narrativa acima. Os grupos que fazem aliança já aparecem bem demarcados. Mellati (1967), em “Narrativas de Guerras”, recolheu, entre os Krahô (Timbira), um rico material que mostra as guerras em que os Krahô se confrontavam com outros grupos indígenas pelo domínio territorial.

Ao longo do processo sócio-histórico vivido pelo grupo, o papel do *hacãprār* foi deslocado; primeiro porque a guerra não é mais caracterizada pelo confronto físico, pela belicosidade, mas pelo diálogo, muitas vezes conflitante com agentes díspares no contexto das relações intersocietárias, embora eu tenha evidenciado o caso de um chefe de um grupo timbira que está no poder há mais de 12 anos por causa de sua bravura no processo, marcado pelo conflito de demarcação do território do seu grupo. Esse chefe não apresenta o dom da oratória, o conhecimento necessário dos não índios (*kopë*), o que constitui hoje critério fundamental, no grupo, para se tornar um chefe. Isto é, os chefes, atualmente, precisam saber ler, escrever e manter bons conhecimentos do mundo do *kopë*. Nesse percurso de mudança, começam a configurar-se papéis individuais, como os líderes políticos, os chefes cerimoniais, os curandeiros, como também todo um processo de trocas culturais e os constantes encontros intersocietários.

Os primeiros contatos entre os grupos timbira e os agentes das frentes coloniais ocorreram na primeira metade do século XVIII. No entanto, é somente a partir do início do século XIX, que se tem registros concisos sobre os grupos timbira, principalmente nos relatórios do militar português Francisco de Paula Ribeiro, que permaneceu na província do Maranhão até sua morte, em 1824, comandando uma das frentes militares de expansão aos sertões maranhenses. Paula Ribeiro, considerado pela empreita colonial portuguesa como o mais ardoroso defensor dos interesses portugueses no território americano, traçou um perfil dos caminhos das entradas e das povoações existentes, analisando “estratégias para o avanço colonizador na região” (Paula

Ribeiro, 2002). Esse militar, que deixou um legado historiográfico significativo, teve seus relatórios de viagem publicados em 2002, em formato de livro, com o título de *Memórias dos sertões maranhenses*. Uma parte do livro denominada “Observações gerais sobre os selvagens da Capitania do Maranhão”, caracteriza, localiza, descreve guerras e confirma etnônimos de vários grupos indígenas do território que estavam sob sua guarnição.

Durante o período inicial do contato, segundo nos mostra Rizzo de Oliveira (2006), os Timbira no território maranhense limitavam-se com diversos grupos tupi: ao norte, entre os vales dos rios Pindaré e Gurupi, com os Tenetehara; a nordeste, com os Gamella de Codó; ao sul e sudeste com outros grupos de língua e cultura Jê, como os Acoroá e os Gueguê, ao sul do Maranhão e do Piauí; com os Xavante e Xerente, no norte de Goiás. A oeste do rio Tocantins, esse território se limitava, ainda, com áreas ocupadas por outros grupos tupi, além de diversos grupos Kayapó (Jê) localizados entre as bacias do Tocantins e do Xingu (Rizzo de Oliveira, 2006, p. 78).

Essa delimitação do espaço territorial e os conflitos entre o grupo em voga foram registrados por um representante do poder oficial, que ainda enfatizou o perigo que os Timbira representavam para a empreitada colonial:

Existem algumas tribos errantes da nação Timbira, a mais indômita da província. Estes índios que frequentes vezes atacam os [Tenetehara] Guajajara, de quem são inimigos encarniçados habitam o interior das matas: mas durante o verão costumam reunir-se em numerosas colunas, e assim percorrem as margens do rio Pindaré, Grajaú e Mearim, para fornecerem-se de peixe, que é o seu principal sustento, e nessas correrias às vezes atacam as fazendas, e causam prejuízo aos moradores das povoações mais próximas e aos que navegam por aqueles rios. (...) O rio Grajaú é mais uma vez o palco de índios Timbira que, outrora, andavam nus, furavam a orelha e o lábio – costume à época somente respeitado pelos recém-chegados à região. Contudo, eram ainda polígamos e relacionavam-se, muitos deles, com quatro mulheres de uma vez em tempo determinado, já que o aumento da idade entre elas seria um bom motivo para a troca e substituição de parceiras. (Presidente provincial do Maranhão, Araújo Brusque, 1862-1865. In: “Os índios e a ordem imperial”. Brasília, Funai, 2003, p. 67)

A pressão ocasionada pelas frentes de expansão, principalmente agropastoril, limitou o território dos Apãniekra. A configuração territorial desse grupo começa a ser delineada conforme o processo de “territorialização”, através do qual o grupo indígena começa a ser confinado em áreas limitadas ou em aldeamentos⁹ e vilas, como regia a política indigenista da província do Maranhão. Muitos dos grupos timbira sofreram ataques que levaram ao seu desaparecimento. Por outro lado, os poucos grupos que resistiam a esses ataques, confinamentos e guerras, refugiavam-se nos cerrados, quando não eram obrigados a viver com outros grupos que outrora foram seus inimigos.

O processo de territorialização dos grupos indígenas em geral, e dos Apãniekra em especial, ganhou maiores proporções durante o último quarto do século XIX, sob o controle da administração provincial no Maranhão, através de seu aparato jurídico-administrativo, conhecido como Sistema de Diretorias e Colônias Indígenas.

Oliveira (2006) considera três principais etapas do processo de territorialização: o primeiro processo remonta ao século XVI, quando a política colonial reuniu povos com culturas e línguas diversas dentro das missões religiosas sob a tutela de distintas ordens da igreja católica. Esse primeiro processo foi interrompido na metade do século XVIII pela criação do sistema de “diretórios de índios” e a expulsão dos jesuítas. Nesse período, muitos grupos indígenas passaram a morar em vilas e foram obrigados a deixar de falar suas respectivas línguas “nativas” e os matrimônios interétnicos foram estimulados pelos colonizadores. A terceira fase ocorreu no início do século XX, quando a política indigenista oficial, impulsionada pelas ideias da doutrina republicana, criou uma agência indigenista especializada, que passou a definir terras destinadas para os grupos indígenas, promovendo a “pacificação” das relações locais entre os indígenas e os regionais não indígenas. É dentro desse contexto que se estabelece um regime tutelar, do qual resulta o reconhecimento pelos próprios sujeitos de uma “indianidade” genérica, condição que passam a compartilhar com outros indígenas, igualmente objetos da mesma relação tutelar. (Oliveira, 2006, p. 134-135)

⁹ Segundo Martins (2007), em 1870, por exemplo, foi criada a colônia Palmeira Torta, na beira do rio Grajaú, entre a Vila da Chapada e a Vila do Mearim para reacomodar os indígenas, bem como para pacificar os conflitos entre eles (Martins, 2007, p. 9).

Esse processo de territorialização modificou o *modus vivendis* da maioria dos grupos indígenas no Brasil. Essa situação é bem analisada por Oliveira (2004):

Se muitos fatores (internos e externos) podem ser indicados para explicar a passagem de uma sociedade segmentar às condições de sociedade centralizada, o elemento mais repetitivo e constante responsável por tal transformação é a sua incorporação dentro de uma situação colonial, sujeita, portanto, a um aparato político-administrativo que integra e representa um Estado. (Oliveira, 2004, p. 22)

Com as investidas do processo colonial, e depois sob ações do Estado-nação, se instaura uma nova relação da sociedade com o território que, segundo Oliveira (2004), trata-se de um processo deflagrado, transformando em múltiplos níveis de existência sociocultural os grupos indígenas. Nesse sentido, o processo de territorialização gerou, para os grupos timbira, novas configurações socioculturais, obedecendo a mecanismos políticos e rituais especializados, tanto pelo lado colonial, como na relação entre os próprios grupos indígenas.

Nessa perspectiva, alguns grupos timbira estabeleceram “aliança” com os agentes coloniais, transformando-os em instrumento de “dominação”, o que os levou a lutar, junto a esses agentes, contra outros grupos timbira, e também determinou seu próprio processo de territorialização. Essa “aliança” criou uma política de sujeição entre grupos timbira e agentes coloniais e entre os próprios grupos timbira, que, conforme o grau de aliança, passaram a determinar o local para aqueles grupos que não se enquadraram facilmente às proposições dos colonizadores e tiveram que se render, tardiamente, à dominação étnica de outro grupo, mas sobretudo, ser instrumentalizados na ordem do domínio colonial. Como exemplar dessa situação, destacamos o seguinte episódio narrado:

Durante o processo de fundação da povoação Missões – núcleo a partir do qual se ergueria a futura vila de Barra do Corda, estrategicamente localizada na junção dos rios Corda e Mearim, entre as vilas da Chapada, no Grajaú e a de Caxias, no alto Itapecuru – os “Canela” desempenharam um papel central na sujeição de outros grupos autônomos ou “bravios”, como os *Caracategê*, então localizados no alto Grajaú. Como resultado dessa participação, parte desse grupo timbira combatido pelos “Canela”

foi “transferido” para junto dos “Canela do Alpercatas”, junto aos quais permaneceram aldeados. (Rizzo de Oliveira, 2006, p. 35)

Episódios como esse foram constantes durante o século XIX, tendo como resultados a aniquilação e perda de autonomia¹⁰ étnica de grande parte dos grupos timbira. A autonomia aqui empregada não quer dizer autossuficiência, se tomarmos ao pé da letra, mas a condição de tomada de decisões políticas e coletivas, sem a sanção de outros grupos ou aldeia. Nesse contexto, dos mais de trinta grupos timbira localizados por Paula Ribeiro (2002) no início do século XIX, e ratificados por Nimuendaju (1946) no início do século XX, mais da metade foram aniquilados ou incorporados a outros grupos indígenas, perdendo, assim, sua autonomia como grupo étnico¹¹ e, conseqüentemente, desterritorializados.

ANTECEDENTES AOS PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO DOS APÃNIEKRA

Os Apãniekra, durante o período de expansão territorial no final do século XIX e a construção das principais vilas e povoados, permaneceram nas intermediações das bacias hidrográficas dos rios Mearim, Corda, Capim e Alpercatas. Numa passagem confusa embasada em relatórios do SPI, o historiador Brandes (1994) nos mostra a expansão das vilas em direção ao território dos Apãniekra:

Na marcha, o descobridor teria que escolher um local adequado para a instalação do futuro povoado, que tivesse água perene e fosse plano, entre outras coisas, prosseguindo viagem rumo ao norte, o que significava sempre viajar para o centro do Estado, teve duas grandes surpresas: a primeira foi o encontro com centenas de índios (a evolução conseqüente, através dos anos, mostrou que se tratava já àquela época, dos remanescentes do grupo Jê, entre nós os chamados Canelas [Apãniekra]. Mas ainda estavam nas regiões das aldeias que viriam a ser chamadas Porquinhos – Vide Relatório do Serviço de Proteção aos Índios, n. 20 de 23.5.1941. (Brandes, 1994, p. 59))

¹⁰ Uma aldeia, para ter autonomia entre os Timbira, tem que realizar os principais rituais do calendário anual (N. A.). Sobre a questão da autonomia dos rituais entre os Timbira, ver Azanha (1985).

¹¹ Grupo étnico aqui empregado conforme aporte teórico de Barth (1988).

Os registros de Brandes (1994) confirmam a presença dos “Canela” (Apãniekra) nas intermediações já citadas, como bem nos mostra:

Entre as cabeceiras dos rios Capim e Alpercatas, extremo sudeste do município de Barra do Corda, no lugarejo denominado Ribeirão do Caboclos, no segundo quartel do século, os índios do grupo “Jês-Gras” denominados Canelas [Apãniekra], fundam um aldeamento que fora denominado aldeia Chinela. (Brandes, 1994, p. 253)

Os registros contundentes da configuração do Apãniekra, no contexto das relações intersocietárias, aparecem a partir de 1913, quando eclodiu o conflito com os Kencatejê, no qual grande parte dos sobreviventes desse grupo se juntou aos Apãniekra após a trégua do confronto com os fazendeiros da região. Esse conflito ficou comumente conhecido pelos índios e pelos regionais como o “massacre da aldeia Chinela” e, tal como outros conflitos que eclodiram durante boa parte do século XX envolvendo grupos timbira e colonizadores, girava em torno de questões territoriais e conseqüentemente, por outro fator marcante dessa relação: a expansão pastoril de gado dentro dos territórios indígenas. Como uma forma de contrarreação por parte dos índios sobre essa expansão, eles abatiam com frequência gados dos fazendeiros que reagiam em ataques violentos contra os indígenas.

O “massacre da aldeia Chinela” ocorreu em 1913, na aldeia Chinela, localizada na região da nascente do rio Arajá, afluente do rio Mearim. Conforme Brandes (1994):

Os índios abatiam o gado e outros animais; invadiam propriedades e, daí, surgiam as lutas; verdadeiras guerras, entre as quais, ficou a que o cientista Raimundo Lopes, autor de “Os Índios e a paz do Chaco”, denominou de extermínio da aldeia Chinela. No ano de 1913, os sertanejos que residiam em Barra do Corda, com base nos lugares Buritirana, Cabeceira da Estiva, Samambaia, Galheiro e outros vizinhos às serras da Croeira, do Alpercatas, começam a se organizar para a defesa de seu patrimônio – diziam os mais antigos – invadido e constantemente ameaçado pelos índios Canelas [Apãniekra], da aldeia Chinela, envolta exatamente por tais povoados. Tudo teria se agravado com o aviso para a família Arruda, que os índios iriam raptar as moças de nomes Luiza Arruda Leda e Gilza Arruda Leda. As jovens em referência eram sobrinhas de Raimundo Arruda, que em

decorrência, se fez chefe da organização de civis proprietários da região, encarregada de combater, na própria aldeia, os índios Canelas. (Brandes, 1994, p. 253-254)

Nimuendaju (1946), que esteve na região oito anos depois do “massacre”, comentou o fato:

Em 1913, aproximadamente 150 Kenkateyê viviam na aldeia Chinela, no lado direito do Ribeirão dos Caboclos, de onde foram varridos pelo fazendeiro Raimundo Arruda. Acompanhado de 50 homens e um barril de cachaça, ele entrou na aldeia com música de acordeom, deu bebida aos homens, colocou-os em ferros, amarrou-os, uns aos outros, arrastou-os para fora da aldeia, e fez sua tropa atirar em uns 50 machos. Várias mulheres foram também massacradas com armas de fogo e facões. Os nativos que por uma razão ou outra escaparam, dispersaram-se. (Nimuendaju, 1946, p. 83)

Em decorrência dos confrontos¹² intersocietários, em 1936, como é constatado em documento do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), coletado por Rizzo de Oliveira (2006), a Constituição do Estado do Maranhão legisla sobre a demarcação de terras ocupadas por grupos indígenas. Nesse contexto, o SPI solicita ao Governo Estado do Maranhão a “concessão” de terras para os Apãniekra situadas nas intermediações da serra do Alpercatas e do rio Corda. Dessa forma, fica evidente que os Apãniekra estão nessa área desde o início do século XIX.

A presença dos Apãniekra na região de influência da bacia Itapecuru/Mearim é constatada, também, na história oral do grupo, pois existem evidências nas conversas com os velhos Apãniekra que, desde o final do século XIX, eles estendiam seu domínio territorial na região da serra Alpercatas, parte sul do território atual que, tendo ficado fora da demarcação de 1977, é hoje reivindicada pelos Apãniekra no atual processo de revisão¹³ de terras.

¹² Encontro entre grupos étnicos distintos. Os resultados desses encontros geralmente geravam conflitos.

¹³ A Terra Indígena Porquinhos dos Apãniekra está passando pelo processo de revisão, cujo relatório antropológico foi aprovado pela Funai e está aguardando as análises de contralaudos, com base no Decreto 1775/96, conhecido como o “contraditório”, que abre possibilidades para os possuidores de terras em litígio questionarem a legalidade do processo.

Considerando os processos de “situação histórica”¹⁴ (Oliveira, 1998), após o “massacre da aldeia Chinela” em 1913, pode-se configurar uma relação de incorporação entre Apãniekra e Kencatejê. Os anos subsequentes foram de reordenação étnica, territorial, que culminou com a estabilização de suas aldeias nas intermediações do território acima descrito. Desde 1964, quando passaram a apostar na intervenção do Estado tutor, que os tornou dependentes de uma política assistencialista, paternalista, regulamentada pelo poder do sistema tutelar do órgão indigenista oficial, os Apãniekra, com os descendentes Kencatejê, vivem na aldeia Porquinhos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS E RECOMENDAÇÕES

A pesquisa evidenciou o quanto foi oscilante as relações intersocietárias entre os Apãniekra, bem como apontou o percurso do confinamento demográfico do grupo. Os Apãniekra, na metade do século XX, procuraram utilizar estratégias para se manter longe dos conflitos intersocietários, como se tivessem ainda presente a memória do “massacre da aldeia Chinela”.

Crocker (2006) assinala que o único grupo timbira que não sofreu ataque das expedições repressivas na metade do século XX foi o dos Apãniekra. O autor salienta, ainda, que os Apãniekra não se aliaram às expedições organizadas pelos colonizadores para atacar outros grupos indígenas, como muitos grupos timbira fizeram, principalmente os Mãcamekrá – um subgrupo Krahô, e os Capiocrás – atual subgrupo Ramkokamekra. Os Apãniekra mantiveram-se fervorosos com seus inimigos. Todavia, o grupo conseguiu se manter neutro durante toda a segunda metade do século XX, período em que apresentou um significativo aumento populacional, uma estabilidade política e, sobretudo, conseguiu retomar a realização dos principais rituais de iniciação, rituais

¹⁴ O sistema político apãniekra, assim como a maioria dos sistemas políticos dos grupos timbira, está ligado a uma “situação histórica” definida não só pelas aspirações da população indígena *per se*, mas também por pressões e demandas da sociedade global, através de outros atores presentes na cena política internacional, regional e local, tais como os mediadores, agências multilaterais, igrejas etc., que exercem relações com atores e campos distintos, influenciando, por sobremaneira, a vida do grupo, assim como os Apãniekra influenciam um conjunto de redes que estão assentadas em macroprocessos políticos. Em relação à situação histórica, ver Oliveira (1998; 2002).

estes fundamentais para o processo de transmissão de conhecimento e socialização entre os membros do grupo.

Durante os processos de coalizão com outros grupos indígenas, principalmente com os Kencatejê e Krahô, e das relações intersocietárias, principalmente com os *kopë*, os Apãniekra procuraram estratégias para garantir território para a sobrevivência do grupo. Vários esforços foram feitos pelos Apãniekra no sentido de contemplar as demandas que dizem respeito ao território. Todavia, o território do grupo foi demarcado sob pressão de organizações internacionais e do então incipiente movimento indígena. Porém, ainda existe demanda dos Apãniekra para recuperar terras que são consideradas de perambulação dos seus antepassados e que são tidas como de suma importância para caça, pesca, onde, também, se situam as principais nascentes de água que ficaram fora dos limites, pois, na época da demarcação, os limites eram impostos pelos agentes do órgão indigenista oficial, que desconsideravam as prepositivas do grupo.

Nesse interfluxo étnico, os Apãniekra procuram marcar fronteiras identitárias para tornar as relações intersocietárias menos violentas. Assim, no contexto regional, o grupo procura manter sua diferenciação étnica diante dos regionais e de outros grupos indígenas, como os Ramkokamekra e os Tenetehara. No entanto, a convivência com segmentos sociais díspares faz parte da dinâmica do sistema político dos Apãniekra. Nessa perspectiva, o grupo procura ampliar alianças, mas mantendo as diferenças como grupo étnico para redefinir estratégias de vida futuras que passam pela discussão do território.

A dinâmica das relações intersocietárias modifica, constantemente, o cenário político e social entre os Apãniekra. Dessa maneira, há necessidade de incluirmos, em pesquisas futuras, a reordenação territorial da Terra Indígena Porquinhos, pois o processo de territorialização não cessou, haja visto que o grupo está na iminência de receber o parecer referente à ampliação do território. Caso seja favorável, existem grandes possibilidades de eclosão de conflitos entre os Apãniekra e antigos inimigos regionais históricos, como a família Arruda do ataque de 1913 à aldeia Chinela. A família Arruda ocupa parte do território do entorno da Terra Indígena então em litígio.



Luiz Augusto Sousa do Nascimento

Natural de São Luís, MA. Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Maranhão – UFMA, mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. Título da dissertação: *Pruncwyj: drama social em resolução de conflitos entre os Apãniekra Jê Timbira*, orientada pelo professor doutor Edmundo Marcelo Pereira. Doutorando em Antropologia na Universidade Federal Fluminense – UFF. Realizou intercâmbio para o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional no Rio de Janeiro. Atualmente é consultor Unesco/Funai para estudos de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas na Amazônia brasileira e professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão – IFMA. Ex-bolsista IFP, turma 2006. E-mail: augusto@trabalhoindigenista.org.br.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZANHA, G. *A Forma "Timbira": estrutura e resistência*. 1984. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P; STREIFF-FENART, J. (Org.). *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Unesp, 1998, p. 187-227.
- BALANDIER, G. A Noção de situação colonial. *Cadernos de Campo*, n. 03, 1993.
- BRANDES, G. E. *Barra do Corda na história do Maranhão*. Sioge, 1994.
- CARVALHO, C. *O Sertão: subsídios para a história e geografia do Brasil* (1924). 2 ed. Imperatriz, Ética, 2000.
- CROCKER, W. Dados de campo, entre os Apãniekra-Canela: *apontamentos manuscritos de 1958 a 1982*, 2006. Mimeo.
- GUIBERNAU, M. *Nacionalismo: o estado nacional no século XX*. São Paulo: Zahar, 1997.
- LAVE, J E. *Taxonomy among the Krikati (Jê) of central Brazil*. 1967. Tese (Doutorado) – Harvard University, 1967.
- MARTINS, R. Em torno da catequese e civilização: agências Timbira nos aldeamentos e na política indigenista do Segundo Reinado do Império do Brasil (1840-1889). In: RAM, 7. Porto Alegre: UFRGS, 2007. CD ROM.
- MELATTI, J. C. *Narrativas de guerras*, 1967. Mimeo.
- NASCIMENTO, L. A. S. *Pruncwyj: drama social e resolução de conflitos entre os Apãniekra Jê Timbira*. 2009. 240 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Departamento de Antropologia, Natal, 2009.
- NIMUENDAJU, C. *The Eastern Timbira*. Berkeley: University of California, 1946.

- OLIVEIRA, J. P. *Hacia una antropología del indigenismo*. Estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.
- OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: _____. *A viagem da volta*. Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.
- _____. *Ensaio em antropologia e história*. UFRJ, Rio de Janeiro, 1999.
- _____. *O Nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero, 1998.
- PAULA RIBEIRO, F. de. *Memórias dos Sertões Maranhenses*. São Paulo: Siciliano, 2002.
- RIZZO DE OLIVEIRA, A. *Messianismo Canela: entre o indigenismo de estado e as estratégias do desenvolvimento*. São Luiz, 2006. Tese (Doutorado em Políticas Públicas) – Universidade Federal do Maranhão, 2006.
- SIQUEIRA JÚNIOR, J. G. *Estudo de identificação e delimitação das terras indígenas Canela: Buriti Velho e Porquinhos*. Brasília: Funai, 2003. Mimeo.

GLOSSÁRIO

Hacãprâr – guerreiro.

Kencatejê – subgrupo Apãniekra.

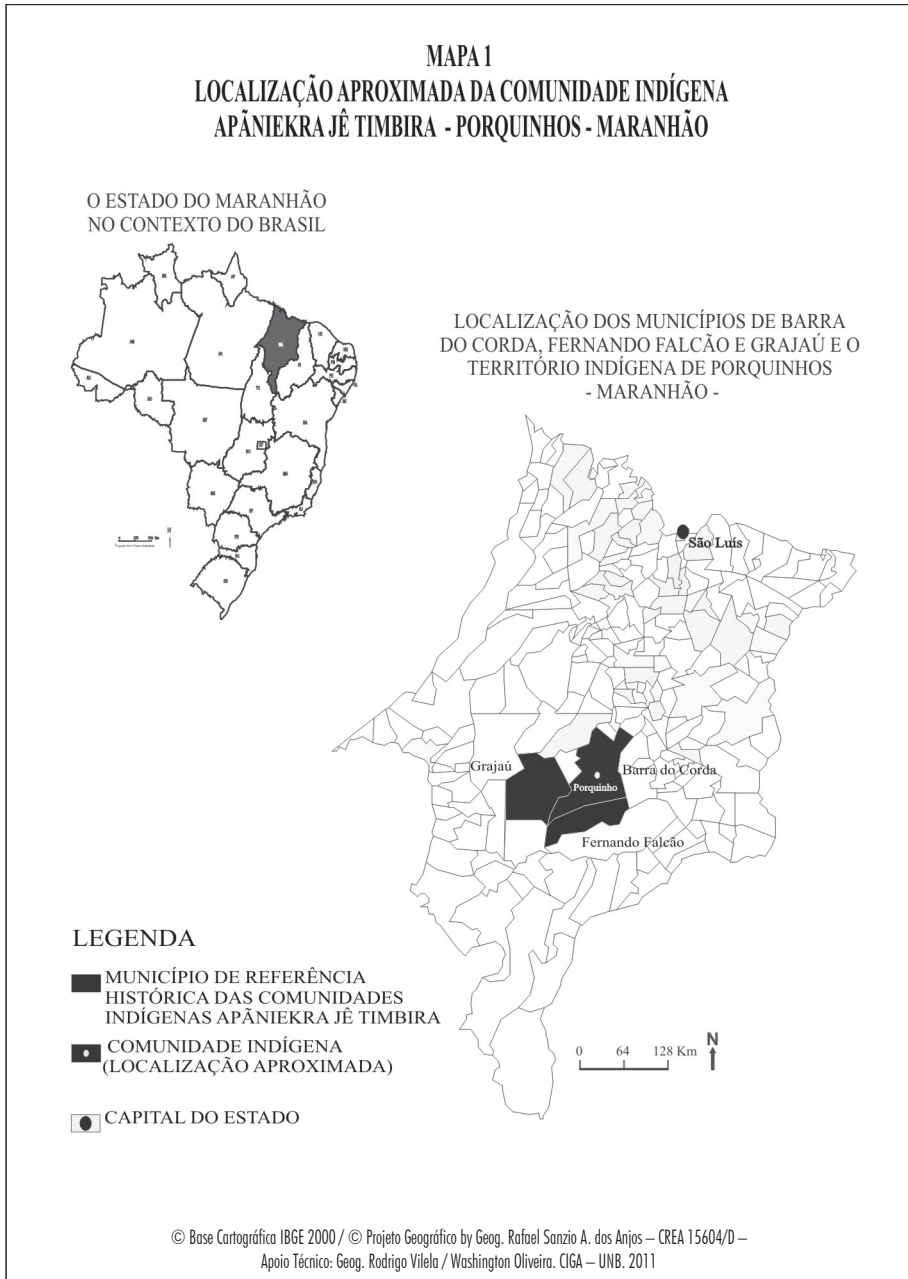
Kopê – genericamente designado para aquele que não pertence ao grupo.

Mehë – minha própria carne. Genericamente significa aquele que pertence ao grupo Apãniekra Timbira.

Pjê – terra.

Ramkokamkra – grupo falante da língua Jê Timbira e vizinho geograficamente dos Apãniekra.

ANEXO



A invisibilidade dos índios Tremembé que vivem em Fortaleza¹

Edileusa Santiago do Nascimento

RESUMO

Este artigo trata do processo de metamorfoses das identidades dos índios Tremembé² de Almofala (Itarema-CE) que vivem em Fortaleza, num contexto de invisibilização e não reconhecimento em decorrência de serem indígenas residindo em áreas urbanas. No entanto, eles mantêm o assentimento de pertencimento comum, via adesão à proposição compartilhada através do trabalho da memória coletiva e afirmada em expressões verbais identitárias. As redes de intercâmbios e de informações, e o compartilhamento de posicionamentos, conflitos, curas, alimentos, favores, com os parentes na terra de origem, contrasta com a dispersão espacial e o distanciamento social em Fortaleza. Conclui-se que há uma suspensão e tendência de potência pendular de novas transformações de suas identidades: novas gerações de atores de emancipação indígena

¹ Este artigo foi elaborado a partir de minha tese de doutorado (Nascimento, 2009). A pesquisa que sustentou a tese cumpriu as exigências éticas e foi aprovada pelo Comitê de Ética da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

² Neste artigo, mesmo quando estiver me referindo a indivíduos singulares, usarei a grafia Tremembé, em respeito à argumentação dos professores Tremembé de Almofala, expressa durante a disciplina que ministrei para eles no Curso de Magistério Indígena Tremembé Superior em dezembro de 2010. Conforme sua argumentação, essa grafia expressa o sentido de pertencimento comum entre eles.

cidadã ou identidades revestidas por personagens impostos aos índios nas periferias das cidades por uma ideologia monocultural.

PALAVRAS-CHAVE

INDÍGENAS NAS CIDADES – MIGRAÇÕES INDÍGENAS – TREMEMBÉ – IDENTIDADES TERRITORIAIS

INTRODUÇÃO

Este artigo trata do processo de metamorfoses das identidades dos Tremembé de Almofala que migraram de sua comunidade de origem – Itarema no estado do Ceará – e vivem em diversos bairros da periferia de Fortaleza – Mucuripe, Santa Tereza, Serviluz, Genibaú, Nova Assunção, Padre Andrade, Cidade dos Funcionários e Barroso. Em algumas das famílias, filhos e netos já nasceram e estão sendo socializados na capital cearense.

A terra dos Tremembé engloba duas regiões: a da praia e a da mata. A primeira abrange a vila de Almofala com sua igreja e várias comunidades próximas à faixa litorânea; a segunda compreende diversas comunidades do lado direito do rio Aracti-Mirim (Valle, 1993).³

Até o século XVII, os índios Tremembé ocupavam o litoral do Ceará ao atual Pará; em 1702, foram aldeados em torno da igreja em Almofala, município de Itarema, no Ceará, 270 km distante de Fortaleza, onde vêm resistindo com a memória sobre seus antepassados nessa terra, à qual se referem como “terra dos índios”, “terra do aldeamento”, “terra da santa”.⁴ No entanto, o Ceará foi considerado como um dos poucos estados brasileiros sem índios a partir de 1860, – quando o governo da Província declarou extintos os aldeamentos indígenas –, até a década

³ Estatísticas disponíveis sobre os Tremembé que vivem em Almofala oscilam entre 2.000 a 5.000 índios: segundo a Funai (1993), são 2.247 índios; segundo o Instituto Socioambiental/ISA (2007), são 5.000 índios. Nesses dados não estão incluídos os Tremembé que vivem em Fortaleza-CE. Ver o mapa 1 anexo, com as referências espaciais dos territórios de origem no município de Itarema e o mapa 2 com os espaços urbanos em Fortaleza, ocupados pelos migrantes.

⁴ “A História da Santa de Ouro” é o mito de origem local, através do qual os Tremembé realizam o trabalho da memória coletiva sobre a origem articulado com a elaboração da sua identidade indígena. Eles contam que os índios velhos acharam uma santa de ouro, construíram a primeira igreja de palha, e para festejá-la dançaram o Torém. A rainha de Portugal, em negociação com eles, levou essa santa em troca de uma imagem de Nossa Senhora da Conceição, material para construir a igreja de alvenaria e um quadro de légua de terra para viverem, originando, assim, o aldeamento (Nascimento, 2001).

de 1980 – quando os Tremembé de Almofala e os Tapeba de Caucaia passaram a reivindicar o reconhecimento de suas identidades indígenas e demarcação de suas terras (Funai, 1993; Pompeu Sobrinho, 1951; Porto Alegre, 1992).

A mobilidade dentro de seu território e a migração pela costa litorânea nordestina era parte do modo de vida tradicional dos Tremembé, que desmontavam e reconstruíam suas cabanas de palha, e migravam principalmente para o Maranhão, para visitar parentes e pescar. Os Tremembé rememoram que a terra era um bem de usufruto coletivo dos índios; só podiam-se comprar as benfeitorias sobre ela, como as próprias cabanas e plantações. Tal concepção irá mudar, drasticamente, com as novas formas de invasões e privatização de parte significativa de suas terras (Nascimento, 2001).

Na região da praia, essas formas de invasões e privatizações começam a partir da década de 1950, paralelas ressurgiram a igreja e a Vila de Almofala, soterradas pelas dunas desde 1898. Pessoas de fora chegaram e registraram, no cartório de Acaraú-CE, os terrenos dessa vila e de suas redondezas como propriedade privada. Em 1965, chegaram empresas pesqueiras na praia de Almofala – uma das mais piscosas do litoral –, explorando-a de forma predatória, inclusive para exportação, até a escassez de peixes. Na região da mata, essas formas de invasões e privatizações se dariam de maneira drástica no final da década de 1970, quando a empresa agroindustrial Ducoco Alimentos⁵ cercou parte significativa das terras do aldeamento. Uma das consequências foi o deslocamento forçado de muitos Tremembé, inclusive para Fortaleza, em busca de sobrevivência (Oliveira Jr., 2006; Souza, 1983; Valle, 1993).

No Ceará, apesar de ser antigo,⁶ o fenômeno de deslocamentos forçados da população indígena pelas invasões de suas terras e exploração predatória de seus recursos naturais, o fenômeno de indianização é

⁵ A Ducoco Alimentos é uma empresa de plantio de coqueiro e industrialização de produtos derivados do coco, inclusive para exportação <www.ducocoalimentos.com.br>. No final da década de 1970, esta empresa agroindustrial adquiriu fazendas dentro da terra do aldeamento dos Tremembé de Almofala, expulsando as famílias indígenas da Tapeba de sua tradicional localidade (Valle, 1993).

⁶ Nos meados do século XVII, já ocorrera deslocamento forçado dos indígenas no Nordeste em razão do massacre e da escravização realizados pelos bandeirantes paulistas, pagos para aniquilar a “Confederação dos Cariris”, conhecida como “Guerra dos Bárbaros”. Em 1686, sob o novo Regimento das Missões do Estado do Maranhão e do Grão-Pará, que se estendeu até 1755, padres franciscanos, carmelitas e os jesuítas promoviam os descimentos (deslocamentos) de indígenas de suas terras para missões no Sertão a fim de suprir a demanda dos colonos por mão de obra indígena (Oliveira, 2006, p. 43).

recente, iniciado na década de 1980, na mesma direção de organização do movimento indígena no Brasil (Neves, 2003). O movimento indígena dos Tremembé, que se fortaleceu na década de 1990, conseguiu o reconhecimento oficial da identidade indígena e a delimitação de suas terras pela Fundação Nacional do Índio em 1993 (Funai, 1993).

Atualmente, os Tremembé se orgulham de suas vitórias construídas no processo de transformações de suas identidades cidadãs como indígenas em negociação com o Estado: escolas indígenas, formação de seus professores, postos de saúde, assistência médica diferenciada em Fortaleza conveniada com a Fundação Nacional de Saúde (Funasa), projetos de agricultura de subsistência, de pesca artesanal, de tecelagem, de objetos de palha e cerâmica, e, mais recentemente, o curso de graduação Magistério Indígena Tremembé Superior (MITS).

Sobre os Tremembé de Almofala foram feitas diversas pesquisas em diferentes disciplinas e programas de pós-graduação, dentre as quais destaco: a de Souza (1983) que trata dos motivos da migração de pescadores de Almofala para a capital; a de Oliveira Jr. (2006) que faz referência à relação da migração dos Tremembé com a invasão e usurpação das terras e do mar de Almofala.⁷

No bojo desta produção acadêmica sobre os Tremembé, é possível afirmar que o enfoque de minha pesquisa (Nascimento, 2009) é inovador por tratar, especificamente, dos Tremembé que vivem em Fortaleza.

A tese partiu da Psicologia Social mas buscou uma perspectiva interdisciplinar, articulando conceitos de disciplinas fronteiriças com ela (por exemplo, a Sociologia, a Historiografia e a Antropologia) para, assim, entender o processo de metamorfoses das identidades dos Tremembé,

⁷ Sobre a relação dos Tremembé com o mar ver Oliveira Jr. (1997, 2006). Sobre as atividades econômicas desenvolvidas na região, Chaves (1973) e os motivos da migração de pescadores locais para Fortaleza, Souza (1983). Sobre o Torém, como manifestação folclórica, ver Seraine (1955) e Novo (1980) e como reelaboração de um elemento cultural na afirmação da identidade e luta política Oliveira Jr. (1997). Sobre a arte de pinturas como expressão indígena ver Ratts (1996). Sobre a relação entre tradição, terra e etnicidade consultar Valle (1993). Sobre a relação entre etnicidade e política ver Messeder (1995). Sobre memória e identidade ver Nascimento (2001). Sobre o processo de subjetivação dos Tremembé e suas relações com a educação diferenciada indígena, ver Fonteles Filho (2003).

considerando as possibilidades e dificuldades de uma identidade indígena cidadã⁸ em contexto urbano.

No Brasil, ainda circulam imagens de índio como metáforas da liberdade e de atraso a ser superado, que geram a expectativa de quanto mais os índios se afastam da aldeia, mais se aproximam de um processo de desindianização. A imagem de aldeia indígena é associada a um suposto espaço natural isolado e a imagem de índio é associada a árvores, rios e outros elementos naturais. Nesse imaginário, os índios seriam, no presente, vestígios do passado a ser superado no futuro, que pode ser acelerado pelo ritmo urbano. Portanto, os índios, nas áreas urbanas, não seriam mais índios; no máximo, seriam índios de segunda categoria. Essas imagens são reproduzidas por uma etnologia das perdas e das ausências culturais⁹ e não correspondem nem aos indígenas nas áreas urbanas, nem aos de zonas rurais (Arruda, 2001; Oliveira, 1998). Pode-se falar em estereótipos, estigmatização.

A formação e reprodução de imagens são impregnadas de significados socialmente construídos e fazem parte do processo da construção de representações sociais, ou seja, uma representação iguala toda imagem a uma ideia e toda ideia a uma imagem; assim, são interpretações da realidade mediadas por categorias históricas e organizadas por um discurso (Moscovici, 2003).

Segundo Ciampa (2005), quando se atribui uma suposta identidade a um sujeito identificado por representações abstratas e essa identificação passa por um processo de reposição, ela pode aprisionar os sujeitos identificados no fetichismo de uma personagem estigmatizada. No entanto, quando identidades são compreendidas pelo sintagma identidade-metamorfose-emancipação, reconhece-se a tensão entre di-

⁸ “Identidade indígena cidadã” foi pensada, aqui, a partir de Luciano (2006) e de Ciampa (2002), como identidades indígenas associadas ao desejo de continuidade histórica das identidades étnicas e culturais, inclusive a partir do pertencimento de sua comunidade de origem nas zonas rurais, identidades específicas, sem que sejam excluídas do direito de cidadão nacional e global; em processo de metamorfoses emancipatórias, numa luta pela consolidação e a ampliação dos seus direitos no âmbito do Estado brasileiro, direitos esses implementados pelas políticas públicas e em articulação com movimentos sociais.

⁹ Uma etnologia para a qual os indígenas contemporâneos seriam objeto de estudo menos atrativos por serem “aculturados”, “misturados” e “integrados”, por supor que esses teriam perdido os elementos de cultura indígena autêntica, já relegada ao passado. Assim, tais povos e culturas passam a ser descritos apenas pelo que foram, supostamente, há séculos atrás, deixando lacunas sobre o que eles são na atualidade. Essa perspectiva desconsiderou por muito tempo, a existência de indígenas no Nordeste brasileiro, e, atualmente, ainda desconsidera os povos indígenas das áreas urbanas.

ferença e igualdade, identificação e autoidentificação. O autor conceitua identidade como uma construção ao longo de uma história atualizada no presente, em articulação com o passado e o futuro, numa realidade intersubjetivamente compartilhada e contextualizada socioculturalmente.

Ciampa (2002), ao trabalhar com a ideia de identidade pós-convencional emancipatória proposta por Habermas (1983), nos ajuda a compreender identidades indígenas cidadãs como pós-convencionais, como construções sociais que se dão em tensão entre imposição de definições e luta por autodefinição, nas interações sociais entre sujeitos de direitos em negociação com o Estado, com a própria comunidade, com o movimento indígena, com a academia científica, com as organizações e os movimentos sociais.

Ciampa (2002) contribuiu, dessa forma, para que, no estudo desenvolvido, pensasse os dispositivos emancipatórios do movimento indígena em negociação com mecanismos de regulação do Estado: os indígenas se valem das políticas de identidade para garantir seus direitos, no “campo de intermediação”,¹⁰ enquanto constroem outras possibilidades de reconhecimento no “mundo da vida” e se apropriam criticamente de suas tradições. No confronto de uma política de identidade de uma comunidade indígena com seus membros, a tensão se dá entre critérios de reconhecimento pela comunidade e alguns de seus membros que não se reconhecem na política de identidade proposta. É emancipatória quando atende aos interesses e direitos de autodeterminação reivindicados pelas comunidades e pelos indivíduos. Sempre envolve projetos e escolhas de um modo de ser de indivíduos inseridos em grupos de pertencimentos (Ciampa, 2002; Nascimento, 2009).

As transformações de identidades indígenas no Nordeste se revitalizaram a partir de uma trajetória histórica multideterminada e de suas origens traduzidas em suas narrativas. Através do trabalho da memória, essas narrativas são articuladas com a elaboração de suas identidades coletivas. Por sua vez, dessa articulação, que fala de um processo de atualização histórica com o sentimento de pertencimento originário, decorre a força política e emocional dessa experiência de identidade (Oliveira, 1998).

¹⁰ O uso do conceito de “campo de intermediação” se apoia na releitura de Bourdieu por Arruda, como campo social de práticas, de reivindicações, de conhecimentos, de ideologias, no qual se interpenetram dois quadros interpretativos: o da tradição e o da lógica de mercado (Arruda, 2001, p. 52).

Através do trabalho da memória, os indivíduos retomam “relações sociais” e noções compartilhadas a partir de uma relação de pertença a grupos e reafirmam no presente suas experiências, mesmo distantes no tempo e no espaço. Cada grupo deixa sua marca nos espaços que ocupa e é marcado por estes; por isso, são apoios concretos da memória que provocam lembranças dos indivíduos e suas relações com outros grupos nesses espaços. No entanto, acontecimentos, lugares e períodos têm importância e significados diferentes para os diversos grupos e mesmo para as diferentes pessoas no interior de um mesmo grupo. Portanto, cada comunidade constrói sua própria memória e identidade, mas sempre em suas relações com outras comunidades (Bosi, 1994; Halbwachs, 2004).

As ações e atribuições de sentido pelos indivíduos se apoiam nos sistemas de orientação cultural de sua comunidade de pertencimento. Na interação se têm tantas perspectivas quanto a presença de indivíduos singulares, o que pode gerar tensões. No entanto, a reciprocidade de perspectivas relega as diferenças individuais, construindo um relacionamento em que é possível afirmar “nós” no mundo intersubjetivo, isto é, o “mundo da vida” (Mahfoud, 1996). Isto nos ajuda na atenção às diferentes perspectivas dos membros de cada matriz familiar, bem como das diversas matrizes familiares, considerando o que possibilita, ou não, uma reciprocidade de perspectivas, bem como a indianização na terra de origem e invisibilidade indígena na cidade.¹¹

No entanto, o colonialismo ameaça o mundo da vida, produzindo a invisibilidade dos indígenas e a criação de personagens estigmatizados: “bárbaros”, quando resistiam à colonização pela luta armada; “caboclos”, quando foram transformados em trabalhadores sem terra e “moradores agregados dos fazendeiros”; “favelados”, quando migraram e passaram a viver na periferia das cidades. E isso pode ter um impacto perverso em suas identidades quando os indígenas aderem a esses personagens estigmatizados.

¹¹ Tratamos estes grupos como matrizes familiares por identificarmos que cada Tremembé entrevistado se autodefine a partir do seu lugar originário específico no interior da Terra Indígena dos Tremembé em Almofala com referência a seu grupo familiar, no qual têm alguns parentes, geralmente mais antigos, que são suas referências para o trabalho da memória e identidade do grupo. Os membros de cada matriz familiar se articulam entre si e tendem a convergir em posições e interpretações sobre acontecimentos, diferenciando-se de outras matrizes familiares. As diversas matrizes convergem em si sobre a origem indígena comum a partir da referência ao pertencimento aos índios antigos e à Almofala como terra de índio ou terra da santa ou terra do aldeamento. Essa dinâmica se reproduz, inclusive, entre os que vivem em Fortaleza nas relações e intercâmbios com os parentes na terra de origem.

O intelectual indígena Baniwa, Gersem dos Santos Luciano (2006), afirma que a luta indígena por emancipação é uma luta pela libertação do processo de dominação, pelo reconhecimento do valor de suas existências, dos seus modos de vida, de suas memórias e de seus projetos de futuro, pelo reconhecimento e garantia do direito à educação, saúde e, principalmente, pelo direito à terra, chão de reprodução de seus modos e condições de vida; luta pelo respeito aos seus conhecimentos, aos seus direitos políticos, sociais e, principalmente, econômicos.

A exploração de mão de obra indígena, a concentração de terras nas zonas rurais, os aldeamentos, a invasão das terras indígenas, as migrações indígenas, são processos conectados e relacionados com o fenômeno da urbanização e com as políticas econômicas. A força de trabalho dos migrantes indígenas ajuda a sustentar as cidades, como as mãos de seus antepassados foram usadas no projeto de urbanização colonialista. Mantê-los na periferia sempre foi uma estratégia das elites: perto o suficiente para se servirem de sua força de trabalho e longe o bastante para se protegerem da revolta de gente encarada como atrasada, violenta e indesejada (Pinheiro, 2008; Nascimento, 2009).

A cidade coloniza os empobrecidos, dentre eles os migrantes indígenas, impondo-lhes uma ordem espaço-temporal: sua locomoção na cidade é difícil; praticamente ficam confinados nos bairros, numa circulação entre trabalho e casa. Segundo Rolnik (2008), a cidade é “mapeada”, “excludente”, “predatória”. O tempo, os espaços de circulação e desfrute são diversos para o pobre e o não pobre. Sobram poucos espaços verdadeiramente democráticos em cidades superpostas.

Em Fortaleza, gerações indígenas ainda estão sendo socializadas na ignorância de suas próprias existências, apesar do falacioso discurso de a cidade ser o espaço propício às diversidades. Porém, na Escola Diferenciada Indígena Tremembé, em Almofala, os Tremembé – mobilizados cultural, social e politicamente – estão produzindo discursos de reinvenção e emancipação enquanto sujeitos criativos e de direito.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Visando compreender o intercruzamento da identidade com a memória, a narrativa de história de vida (Bosi, 1994) foi conjugada com depoimentos e observação participante (Haguette, 1992). A interpretação

dos dados foi feita como exercício fenomenológico nos seguintes passos (Mahfoud, 1996): identificar e compreender os sentidos atribuídos pelos sujeitos – apoiados em suas referências afetivas – às suas experiências; confrontá-los com os documentos e os fatos, e reconstruir conexões mais abrangentes de significações culturais e históricas. Entre 2007 e início de 2009, fez-se a observação participante e o registro de histórias de vida e de depoimentos. Ao todo foram realizadas 24 entrevistas: 14 entrevistados originários de Almofala que moram em Fortaleza e dez que vivem no lugar de origem, dentre os quais três já moraram em Fortaleza.

Em Fortaleza, a pesquisa abrangeu os bairros de Santa Tereza, Muricipe, Serviluz, Padre Andrade, Genibaú e Nova Assunção. Optou-se pelo sistema de *rede*, formada pela indicação sequencial dos participantes da pesquisa (Haguette, 1992).

A partir das histórias de vida e das indicações dos entrevistados, foi possível observar as relações entre os entrevistados e as pessoas que lhes são referência e, ainda, a existência de dois grandes grupos diferentes constituídos pelos sujeitos da pesquisa: o da região da praia e da região da mata. Em cada uma dessas regiões foram identificadas as matrizes familiares dos entrevistados, nas quais eles se apoiam em suas referências afetivas situadas na terra de origem. Foram elas: na região da mata, a família Santos e a família Cabral; na região da praia, a família da Venância, a família da tia Joana e a família da Dona Zeza. Na Vila de Almofala, apenas a família Barros.

DIFICULDADES E POSSIBILIDADES DE "INDIANIZAÇÃO" DOS TREMEMBÉ EM FORTALEZA

A base da identidade Tremembé em Fortaleza e em Almofala é o assentimento de pertencimento a uma origem comum, por meio da adesão afetiva e ajuizamento legítimo à proposição compartilhada através do trabalho da memória coletiva e afirmada nas expressões verbais: "sou filho e neto de índio", "tenho sangue de índio", "sou da terra de índio". A própria existência de cada um deles é referenciada como a prova concreta da filiação e do nexos com a origem dos Tremembé e de Almofala, pela consanguinidade com seus pais e avós.

No bairro Serviluz, Seu Valdilson Barros explica: *se meu avô era índio, se a minha bisavó era índia, quer dizer que nós temos sangue de índio,*

*a nossa família todinha tem força do índio ainda.*¹² E Edimar (38 anos), filho de Dona Zeza (72 anos), confirma: *Sou sim, sou filho da terra de índio, minha mãe é uma índia e o meu pai era índio.* No bairro Genibaú, Roberta, filha de Aila Santos, que nasceu e foi socializada em Fortaleza, reafirma: *se são tudo da família eu também sou índia, minha avó e meu avô é, eu também sou (risos), minha mãe também é, então por que é que eu não sou? Já considero meu filho também, considero meu filho um.*

Por que um povo, tão ligado aos seus e à sua terra, migrou e está “derramado” pela cidade? Em Almofala, o cacique João da Venância (52 anos) explica o motivo e as consequências: *peessoas de fora foram chegando, foram invadindo [...] temos parentes em São Luís do Maranhão, Vitória, Fortaleza, Brasília, São Paulo, tudo por aí derramado. Perderam os seus cantos de origem e perderam tudo, pode-se dizer.*

Em Fortaleza, continuam os deslocamentos forçados. Entre as décadas de 1960 e 1970, algumas famílias Tremembé que migraram para trabalhar na pesca habitavam a Praia Mansa, no bairro Mucuripe, foram expulsas com toda a comunidade, e deslocadas para as dunas do Serviluz, na região Vicente Pizon. Dona Belinha Barros (82 anos) conta essa experiência: *morei na Praia Mansa, com oito anos a gente foi morar no Serviluz [...] entrou uma firma lá, acho que era a Cocique, tomou de conta aí quis botar os moradores tudo pra fora [...] no Serviluz, era um morro.*

Na década de 1970, Dona Tereza Cabral (72 anos), que tinha migrado de Almofala para acompanhar o filho que fora para Fortaleza trabalhar na pesca, morava na comunidade Buraco da Jia, no bairro Antonio Bezerra. Todos os moradores dessa comunidade foram expulsos para dar passagem à construção da Avenida Jangadeiro e, deslocados, formaram o bairro Santa Tereza em cima dos morros: *moramos na favela Buraco da Jia; hoje chama Avenida do Jangadeiro. [...] foi o tempo que eles tiraram o pessoal de lá pra fazer esse conjunto [...] aqui era mata, ali pra cima era morro.*

A identificação e o reconhecimento, em Fortaleza, são atravancados por imagens de índios que reproduzem o discurso de inexistência de índios no Ceará. Quem tenta se identificar, muitas vezes, enfrenta uma situação de constrangimento. Antonio (36 anos), filho do cacique, relata:

¹² Os nomes são verdadeiros, explicitados mediante autorização dos entrevistados, pelo termo de acordo e consentimento livre e esclarecido. As idades dos entrevistados aqui explicitadas são aquelas afirmadas pelos próprios sujeitos durante as entrevistas, entre 2007 e 2009.

aqui, a gente já discutiu já [...] eu prefiro sair de perto, porque diz que lá não tem índio e a gente contando as histórias que sempre tem que as avó da gente contava. Diz que é mentira.

Imagens estereotipadas de índios – norte-americanos ou brasileiros – podem gerar e sustentar, em alguns, desconhecimento e dúvidas perversas sobre a própria identidade, sobre si mesmo e sua origem indígena. Por exemplo, Irene (38 anos), sobrinha de Dona Tereza Cabral, apesar de sua própria mãe se identificar como Tremembé, ser reconhecida pela comunidade de origem e participar do movimento indígena em Almofala assim se expressa: *os índios têm aqueles cabelos lisos [...] só aqueles paninhos aqui assim [...] acho que ele gosta de morar mais em cabana [...] não tenho muita informação do índio não, porque eu nunca fui procurar saber mesmo, sabe?*

E quando a questão é a identificação pública associada à luta pela demarcação das terras, esses efeitos perversos se materializam na divisão entre os Tremembé que lutam pela descolonização e os que não lutam.

Belinha vacila: *Não sou índia não, sei lá (risos). Eu sou da descendência desses índios, mas eu não me misturo com esse pessoal não.* Seu irmão, Antonio de Barros (86 anos) fica dividido: *Ora! Se eu sou neto do “capitão dos índios” se eu posso negar, não posso. Agora que eu não vou questionar com esse pessoal questionando aí com essa questão.* E mostra como a posição assumida pela maioria de sua família é resultado de uma adesão aos atores colonialistas: *porque eu tenho muito amigo [...] tem um pessoal que eu trabalhei mais de 20 anos a ele, são padrinho dos meus filhos, se eu entrar nessa questão ele diz que eu estou dentro e que estou contra ele.*

Das seis matrizes familiares entrevistadas, apenas essa questiona a legitimidade do movimento indígena e da demarcação das terras dos Tremembé. No entanto, isso vem mudando através do que o cacique João da Venância se refere como “trazer esses grupos de volta para dentro da História”: *as conquistas são muito grande, tanto material como pessoal [...] Os próprios parentes eram inimigos; hoje, são aliados e amigos da gente, e estão dentro do movimento.*

Em Fortaleza, todos os Tremembé entrevistados reconhecem que o movimento indígena mudou as condições de vida dos parentes em Almofala para melhor. Dona Tereza compara o passado e o presente em Almofala, para ajuizar: *agora lá tá muito melhor, até em Almofala tem posto de saúde, mas o hospital tem é lá no Amaro, lá nos índios*

de lá. [...] se eles forem toda vida fiel com os trabalhos, talvez melhore mais ainda para eles, né?

Na capital, as dificuldades espaciais e temporais de intercâmbios entre as matrizes familiares são vividas por todos. Ter o endereço exato e saber se locomover na cidade é indispensável em uma metrópole como Fortaleza. Dona Francisca (71 anos) lamenta por não se encontrar com os parentes: *É longe, ninguém sabe onde é os bairros [...] eu tenho família, prima por parte do meu pai que eu não sei onde moram, todos já tem família [...] sei lá quem é quem, minha filha de Deus. As famílias da gente é uma coisa muito séria!* A maioria da geração que nasce em Fortaleza sequer tem a chance de se conhecer ou conhecer os mais velhos da família: *A filha da minha prima disse que nunca tinha me visto; mas minha filha de Deus, dada com a gente, uma beleza de moça. Nunca tinha visto mesmo não. Isso foi lá no Canindé [...] Moram tudo aqui em Fortaleza e nós não se encontra aqui.*

O tempo de trabalho é outro fator limitador da convivência entre eles e também dificulta a participação nos eventos indígenas na capital com os parentes organizados. Por enquanto, Júlio Santos (41 anos) fica só no desejo frustrado: *eu não acompanho porque eu sou empregado aqui, é muito pouco meu tempo [...] se eu tivesse mais um tempo eu vivia entrosado mais eles, porque é bom, só em você está no meio da família.* Uma dificuldade maior ainda para a mobilização e organização dos Tremembé em Fortaleza, mesmo desejando, como sua irmã Aila (43 anos): *acho que é difícil os índios se reunir aqui mesmo, a pessoa trabalha a semana todinha, chega cansado, aí tem uma reunião pra passar noite e tal “ai, não vou não porque tô cansado, no outro dia eu vou trabalhar”.*

Em Fortaleza já estão a priori desautorizados pelos critérios de reconhecimento da Funai, e assim excluídos do cadastro da Funasa e outras políticas públicas indigenistas governamentais. No entanto, podemos enxergar no desejo de Aila uma potência de indianização em Fortaleza? *Se eu for pro interior, aí eu também posso me inscrever né (risos), aqui num pode, eu acho que não pode. Eu acho que aqui não.*

No contexto macro, a ausência de políticas públicas em educação e saúde para os indígenas nas áreas urbanas dificulta um processo de indianização. Aila mostra como essa é uma realidade, tanto na zona rural quanto na zona urbana, e como sua reversão é possível: *papai mandava recado pá o pessoal irem pras reunião [...] eles diziam que era índio, mas eles não queriam ser índio porque eles diziam que não iam ganhar*

nada, depois que começou a sair as coisas, aí foi que eles entraram pra ser índio. (Aila)

Fernando (36 anos), irmão de Aila e Júlio, revela como essa política provoca uma divisão perversa entre parentes indígenas “aldeados” e “desaldeados”, pois estes últimos são excluídos desses benefícios na cidade: *bom seria o governo pensar uma política indianista para os índios desaldeados passarem a serem atendidos diferente dos que estão nas aldeias. [...] porque eles precisam também, são parentes nossos: tio, sobrinho, eles precisam de um atendimento.* A alternativa que ele aponta é de que esses parentes “*se organizassem entre eles e viesse para a luta também para tentar garantir os direitos*”. (Fernando)

Júlio não conhece a estrutura e o funcionamento do movimento indígena, mas deseja saber e participar: *papai é entrosado, papai foi um dos que começou. É como eu lhe digo, eu tenho vontade de saber, mas o negócio aqui é diferente, né?* Roberta (20 anos), filha de Aila, não sabendo como começar um movimento para mudar essa situação, apresenta uma estratégia frágil: *ah! Eu não sei quem começaria isso, acho que por cada um mesmo, se achasse que fosse, ir atrás.* No relato de seu tio Fernando, vimos que essa alternativa é impotente diante da ordem sistêmica da burocratização.

Nas escolas convencionais em Fortaleza, nas quais estudam crianças e jovens Tremembé, depoimentos de indígenas e de pesquisador informam que, no Ceará, não se tem uma prática educacional coerente com as leis complementares da LDB 9.394/96 (10.639/2003 e 11.645/2008), que obrigam uma abordagem crítica e pós-colonialista afro-brasileira e indígena nas escolas públicas e privadas. Essa abordagem fica restrita às raras iniciativas individuais de alguns professores, o que já é muito importante; porém, apenas no “dia do índio”.

Rafaela nasceu em Fortaleza, tem 10 anos, é neta de Dona Francisca e estuda em uma escola pública no bairro Antonio Bezerra. No “dia do índio” ela disse na sala de aula que sua avó era índia. O que a professora disse diante de sua identificação? *Nada, ela pediu pra gente fazer um desenho dos índios.* Desenhou dois índios vestidos com tanga e penas na cabeça ao lado de uma oca, reproduzindo o discurso da professora que tinha dito que os índios se vestiam assim mesmo e moravam em ocas.

Darlene nasceu em Fortaleza, tem 14 anos, é filha de Júlio e cursa a 8ª série em uma escola pública no Conjunto Ceará. Contou que no “dia do índio” foi convidada para apresentar uma dança indígena porque

ela já tinha dito que era Tremembé e seu tio Fernando sempre conta a história do seu povo e fala das danças e organização. Ela faz uma crítica aos livros didáticos: *falam pouco dos índios e não falam nada sobre os índios do Ceará*. Pode-se observar que, ao menor sinal de abertura para falar da questão indígena, muitas crianças e jovens Tremembé se manifestam e afirmam que seus avós são índios. Podemos pensar que se essas crianças tiverem a oportunidade de estudar em escolas que adotem uma abordagem crítica, multicultural e pós-colonialista, elas terão um contexto educacional favorável para fortalecer suas identidades indígenas e vislumbrar a possibilidade de as novas gerações Tremembé construírem uma identidade indígena cidadã em contexto urbano.

A política de saúde em Fortaleza ignora e desperdiça a potência dos conhecimentos da medicina tradicional Tremembé nos postos de saúde nos bairros em que eles vivem, porque também ignora os indígenas. Quando os Tremembé se encontram, trocam esse conhecimento e ajuda mútua para promover curas, como informa Dona Socorro (77 anos), irmã de Belinha e Seu Antônio de Barros: *fiz um chá de torém. É, vem do mato, que vem do interior*. E Dona Tereza (75 anos): *eu vou mandar uma cana do brejo lá pro Edílson pra eles mandarem pra tu. Eu tenho a cana do brejo lá em casa. [...] Ela é boa, bota até a pedra que o menino uma vez botou*.

Através dos intercâmbios com a mãe, Aila tem feito circular entre parentes e amigos em Fortaleza o tratamento de saúde pela reza de cura: *de vez em quando, a mãe vem aqui, a mãe rezava nele [cunhado], mas não melhorava porque tinha que tomar uns banho de cozimentos de matos*. Tradição de banhos com plantas curativas como parte de tratamento espiritual da saúde de modo integrado também foi mencionada: *eu fui, aí a mamãe me disse que quando ele chegasse aqui ele tinha que tomar um banho, aí eu trazia os matos de lá, as raízes pra ele tomar os banho aqui também*. Muitas comunidades indígenas organizadas fazem reuniões com seus curandeiros e raizeiros. Um espaço organizado e coletivo para essas trocas seria uma maneira de dinamizar esses conhecimentos e um processo de indianização na cidade.

Aila faz uma crítica como apelo às políticas públicas de cultura em Fortaleza, que ignoraram os indígenas nos projetos realizados nos polos de lazer nos bairros da cidade: *às vezes não tem a festa dos bairros, num vai tanta da gente? [...] Podia ser um tipo assim de brincadeira de índio mesmo [...] se reunir lá pra dançar um pouquinho, a música do*

índio, contar as história do índio. [...] Eu iria, acho que iriam mesmo. Nesses espaços festivos eles poderiam transformar a saudade da terra de origem em experiências intersubjetivas de nutrir o sentimento de uma comunidade Tremembé em Fortaleza.

No início de 2009 foi aprovado pelo Ministério da Cultura o projeto “Nossos saberes, nosso futuro”, integrado ao Ponto de Cultura,¹³ coordenado por Maria Amélia Leite da Associação Missão Tremembé (AMIT), para trabalhar com os Tremembé que vivem no bairro Palmeiras e em Messejana. Dona Tereza se lembra de umas duas visitas de Maria Amélia há uns 15 anos aos Tremembé no bairro Santa Tereza: *Maria Amélia ainda veio aqui bem umas duas vezes; aí não veio mais, nunca mais.* Apesar de os Tremembé dos outros bairros o desconhecem, esse projeto também poderia ser um apoio importante e uma articulação entre eles em Fortaleza.

Projetos com artesanatos teriam impactos psicossociais positivos na identidade Tremembé na cidade: além de complementarem a renda familiar, eles poderiam dar sentido ao trabalho de alegre convivência, assim como nas experiências de mutirão com a família quando estavam na terra de origem. Dona Francisca (71 anos), ao saber que no Centro de Artesanato do Ceará vendem-se artesanatos dos Tremembé de Almofala, com o apoio de um projeto da Federação de Indústria e Comércio,¹⁴ contou: *agora eles querem fazer de novo? [...] eu mais essa menina fazia era muito rede de trevesa. [...] E ali tinha umas que a gente fazia os coraçãozinho, pra entrançar, ficava tão bem trançado.*

O cacique João da Venância, que admite que o movimento indígena ainda não fez algo específico para os parentes que vivem em Fortaleza, reflete e surge uma promessa: *“essa coisa assim, talvez possa se pensar em fazer um encontro lá mesmo em Fortaleza”.*

Há um apelo sussurrante dos parentes na cidade por um apoio dos parentes já organizados na comunidade de origem para iniciarem uma organização dos índios na cidade. Por outro, há um balbucio da vontade dos que estão no movimento indígena em apoiar os parentes de Fortaleza. A pendência é quando e quem dará o primeiro passo.

¹³ Ponto de Cultura é a ação central de um programa do Ministério da Cultura chamado Cultura Viva, concebido como uma rede de gestão e criação cultural. O Ponto de Cultura apoia financeiramente projetos culturais já existentes, a maioria para a realização de cursos, oficinas culturais e produção de música, dança, teatro, cinema etc.

¹⁴ Coordenado pela jornalista Wânia Dummar.

CONCLUSÕES E RECOMENDAÇÕES

As possibilidades de organização indígena Tremembé em Fortaleza aparecem como potências de transformações em meio às dificuldades do contexto de invisibilização na capital cearense em contraste com a organização dos parentes em Almfala.

Em Fortaleza, o processo de indianização está sendo freado mais pelo contexto histórico sociocultural de invisibilização, não reconhecimento dos índios nas áreas urbanas e ausência de políticas públicas para essa população, do que por um desejo pessoal e por uma escolha individual de fórum íntimo. Portanto, a criação de políticas públicas nas áreas da saúde, educação, cultura e habitação destinadas aos índios urbanos poderia deflagrar um processo de indianização dessas populações como parte da construção de um país mais justo e democrático. Este é um dever e responsabilidade que os governos, municipal, estadual e federal, precisam assumir.

Em Fortaleza, as escolas municipais e estaduais precisam criar espaço efetivo de escuta e visibilidade para enxergar e ouvir as crianças e jovens indígenas em seus apelos por reconhecimento. Para começar, fazer um censo para identificar os alunos “descendentes” de índios. As unidades de saúde pública atendem os Tremembé, mas ignoram suas identidades e os conhecimentos e a potência de uma rede de ajuda mútua para promover curas entre eles. Criar um espaço no Programa Saúde da Família (PSF) para essas trocas entre rezadeiras e raizeiras Tremembé que vivem em Fortaleza seria uma maneira de dinamizar não apenas esses conhecimentos, mas também de apoiar um processo de indianização na cidade. As políticas municipais e estaduais de cultura em Fortaleza e seus projetos de lazer nos polos e praças poderiam abrir espaço multiculturalista de encontros festivos dos Tremembé. Como para os Tremembé, as festas com a dança do Torém e rodas de conversação são espaços de convivência muito importantes, na cidade poderiam ser um lugar para transformar as saudades da terra de origem em experiências de uma comunidade Tremembé na cidade. Existe uma riqueza na diversidade do saber e do fazer dos Tremembé: em produzir artesanatos de palha, tecelagem em tear de travessa, confecções de objetos com refugos de tecidos, adornos com restos de metais transformados em anéis e pulseiras. Projetos de

artesanatos indígenas na cidade poderiam criar espaço para trocas de experiências e complementação da renda familiar, além de um sentido de alegre convivência ao trabalho entre parentes, pois muitos Tremembé descrevem as experiências de trabalho em mutirão com a família como momentos festivos quando viviam na terra de origem. O projeto “Nossos saberes, nosso futuro” do “Ponto de Cultura”, coordenado pela AMIT para trabalhar com os Tremembé que vivem no bairro Palmeiras e no bairro Messejana, poderia também contribuir para o intercâmbio entre os Tremembé que vivem dispersos em diversos bairros.

O assentimento “ser filho e neto de índio” revela que os vínculos afetivos com a família sejam talvez a maior força subjetiva a ser potencializada intersubjetivamente para iniciar um processo de indianidade e organização do movimento indígena dos Tremembé em Fortaleza. Isso porque o desejo de convivência com a família pode se entrelaçar com o desejo de fazer parte do movimento indígena. Potência do desejo e apelos dos parentes na cidade por um apoio dos parentes organizados na comunidade de origem para iniciarem uma organização dos índios na cidade, potência nos ecos da vontade desses em apoiar os parentes em Fortaleza. É possível que em breve se juntem em uma tendência emblemática de indianização nas áreas urbanas, que está em processo em muitas cidades na América Latina, no Caribe e nos Estados Unidos como projetos de descolonização também nas cidades.

Pode-se concluir que os Tremembé de Almofala que vivem em Fortaleza estão num momento-cenário de potência pendular de novas transformações no processo de metamorfoses de suas identidades, com a possibilidade de serem orientadas para a formação das novas gerações como atores de emancipação indígena cidadã. Interpretações são sempre provisórias, porque os indígenas estão em transformação, como todos e tudo. Novas pesquisas poderiam discutir o contingente populacional de indígenas, suas respectivas etnias e bairros ocupados por eles em Fortaleza, focando as possibilidades de indianidade cidadã das gerações mais novas.



Edileusa Santiago do Nascimento

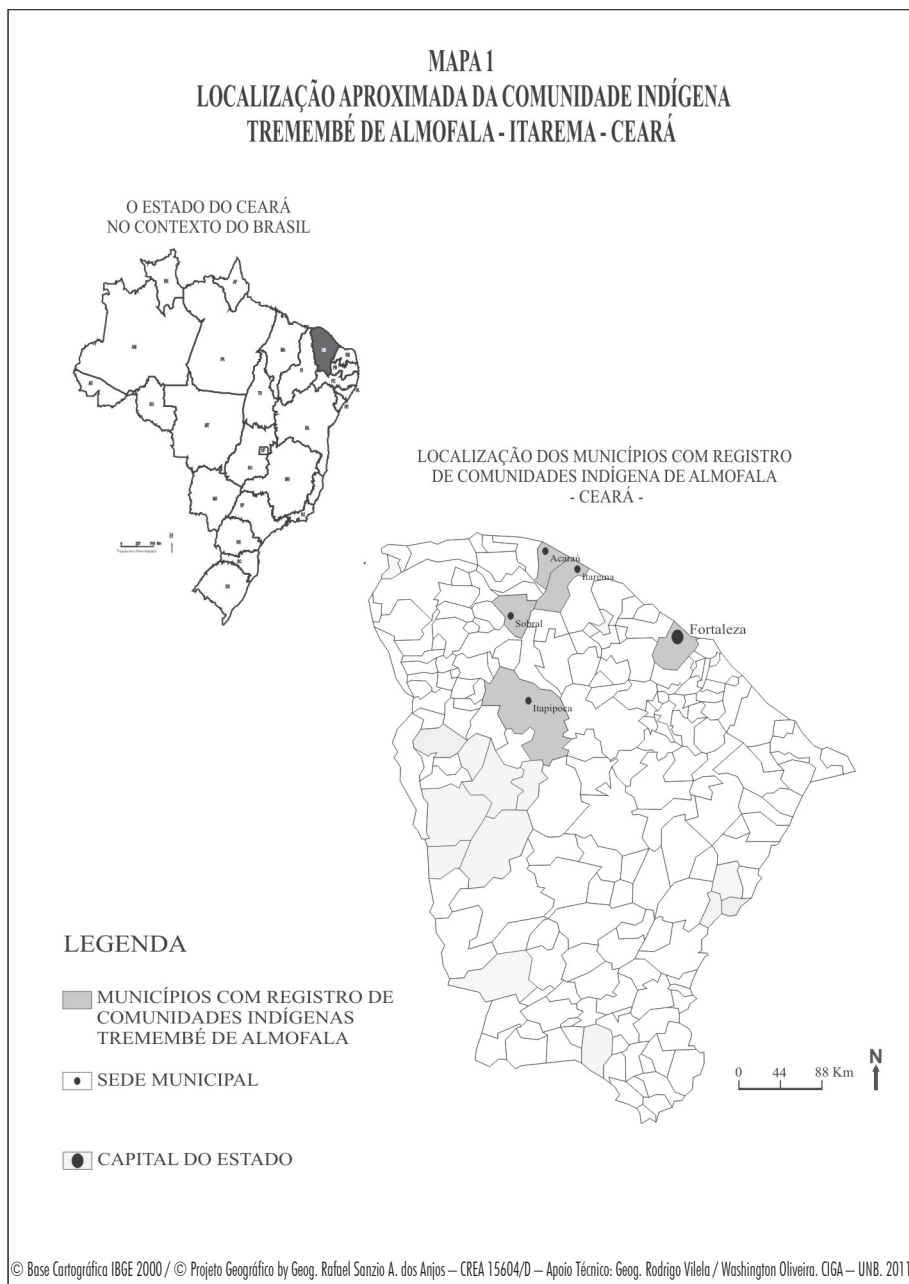
Edileusa Santiago do Nascimento, natural de Quixelô, CE, é formada em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará – UFC (1997), mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG (2001) e doutora em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP (2009), com doutorado sanduíche no CES (Centro de Estudos Sociais) da Universidade de Coimbra (Portugal). Sua tese de doutorado intitula-se *Identidade e memória de habitantes de Fortaleza (CE) originários da comunidade Tremembé de Almofala (CE): ramos de raízes indígenas em trânsito na cidade*. Experiência docente em graduação e pós-graduação em universidades públicas e particulares e na formação de professores e lideranças indígenas. Atua e se interessa pela Psicologia Social e Comunitária, Psicologia e Saúde Coletiva. Atualmente, está como professora substituta na Universidade Estadual do Ceará, lotada na Faculdade de Ciências e Letras de Iguatu. Ex-bolsista IFP, turma 2005. E-mail: quixelo@yahoo.com.br.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARRUDA, R. S. V. Imagens do índio: signos da intolerância, In: GRUPIONI, L. D. B.; VIDAL, L. B.; FISCHMANN, R. (Org.). *Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo, EDUSP, 2001.
- BOSI, E. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BRASIL. Ministério da Educação. *Parâmetros Curriculares Nacionais: pluralidade cultural, orientação sexual*. Brasília, DF: MEC/SEF, 1997, 164p.
- CIAMPA, A. da C. *A Estória do Severino e a História da Severina: um ensaio de psicologia social*. 8ª reimpr. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- _____. Políticas de Identidade e Identidades Políticas. In: DUNKER, C. I. L.; PASSOS M. C. (Org.). *Uma psicologia que se interroga: ensaios*. São Paulo: Edicon, 2002, p. 241.
- CHAVES, L. de G. M. Trabalho e subsistência. Almofala: aspectos da tecnologia e das relações de produção. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1973, 175 p.
- FONTELES FILHO, J. M. *Subjetivação e educação indígena*. 2003. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2003.
- FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Identificação e delimitação da área indígena Tremembé de Almofala (Itarema-CE). Parecer conclusivo do processo n. 28 / CAD-DID/DAF/93. Ref.: Processo Funai/BSB/0056/93. Relator: Jussara V. Gomes. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 8 jul. 1993, Seção I, p. 10521-10524.
- HABERMAS, J. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- HAGUETTE, T. M. F. *Metodologias qualitativas na Sociologia*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

- HALBWACHS, M. *A Memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.
- LUCIANO, G. dos S. *Baniwa – o índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: MEC/SECAD; Museu Nacional, 2006, 224 p. (Coleção Educação para Todos; 12).
- MAHFOUD, M. *Folia de Reis: festa raiz ou experiência religiosa em comunidades da estação ecológica Jureia-Itatins na perspectiva da psicologia social fenomenológica*. 1996. 240 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1996.
- MESSEDER, M. *Etnicidade e diálogo político: a emergência dos Tremembé*. Dissertação de Mestrado em Sociologia na Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1995, 161 p.
- MOSCOVICI, S. *Representações Sociais: investigações em psicologia social*. Tradução de Pedrinho Guareschi. 4. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.
- NASCIMENTO, E. S. do. *Identidade e memória de habitantes de Fortaleza-CE originários da comunidade Tremembé de Almofala-CE: ramos de raízes indígenas em trânsito*, 2009, 301 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2009.
- _____. *Memória coletiva e identidade étnica dos Tremembé de Almofala: os índios da terra da santa de ouro*, 2001, 158 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social). Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2001.
- NEVES, L. J. O. *Olhos mágicos do sul (do sul): lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil*. In: SANTOS, B. de S., (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.
- NOVO, J. S. *Almofala dos Tremembé*. Itapipoca, s.n., 1980.
- OLIVEIRA, J. P. de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 4, n.1. abr. 1998.
- _____; FREIRE, C. A. da R. *A Presença Indígena na Formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade: LACED/Museu Nacional, 2006. 268 p. (Coleção Educação para Todos; 13).
- OLIVEIRA JR., G. A. *Torém: A brincadeira dos índios velhos: reelaboração cultural e afirmação étnica entre os Tremembé de Almofala*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais na Universidade Fortaleza do Ceará. Fortaleza, 1997. 123 p.
- _____. *O encanto das águas: a relação dos Tremembé com a natureza*. Fortaleza: Museu do Ceará, SECULT, 2006.
- PINHEIRO, F. J. *Notas sobre a Formação Social do Ceará 1680-1820*. Fortaleza: Fundação Ana Lima, 2008.
- POMPEU SOBRINHO, T. Índios Tremembés. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*. Fortaleza, v. 65, p. 257-267, 1951.
- PORTO ALEGRE, M. S. *Fontes inéditas para a história indígena no Ceará*. Fortaleza: UFC/NEPS, 1992. (Estudos e Pesquisa, 20).
- RATTS, A. J. P. *Fronteiras invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará*. Dissertação de Mestrado em Geografia Humana na Universidade de São Paulo. São Paulo, 1996, 209 p.
- ROLNIK, R. *A Lógica da desordem: cidades à beira do colapso*. *Revista Le Monde Diplomatique Brasil*, São Paulo, ano 2, n. 13, p. 10-11, ago. 2008.
- SERAINÉ, F. *Sobre o Torém*. *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza: Instituto do Ceará, v. 49, 1955.
- SOUZA, M. B. T. de. *Mitos e símbolos na migração praiana: o caso de Almofala*. 1993, 169 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais e Filosofia). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1983.
- VALLE, C. G. O. do. *Terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará*. 1993, 400 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1993.

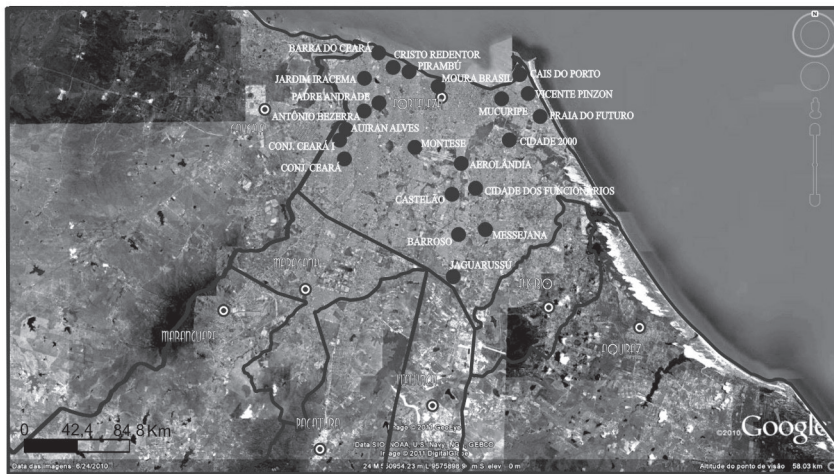
ANEXO



MAPA 2 LOCALIZAÇÃO DOS SÍTIOS COM REGISTROS DAS COMUNIDADES INDÍGENAS TREMEMBÉ DE ALMOFALA - FORTALEZA - CEARÁ



LOCALIZAÇÃO APROXIMADA DOS SÍTIOS COM REGISTROS DOS ÍNDIOS TREMEMBÉ DE ALMOFALA - FORTALEZA - CEARÁ



LEGENDA

○ SEDE MUNICIPAL

● SÍTIO APROXIMADO DAS COMUNIDADES INDÍGENAS TREMEMBÉ

MON NOME DOS BAIRROS COM REGISTRO DE COMUNIDADES INDÍGENAS

© Base Cartográfica IBGE 2000 / © Projeto Geográfico by Geog. Rafael Sanzio A. dos Anjos – CREA 15604/D. Fonte: Nascimento, E. S., 2009.

© Imagem de satélite: Mosaico Google. 2010 Apoio Técnico: Geog. Rodrigo Vilela / Washington Oliveira. CIGA – UNB. 2011

Interculturalidade, territórios e lideranças Terena¹

Paulo Baltazar

RESUMO

Este artigo focaliza a articulação entre práticas culturais, atuação de lideranças indígenas de diversas aldeias e os processos decisórios dos Terena que são originários do *Exiva*, expressão usada pelos anciãos Terena, que denominam como “Chaco” paraguaio. A transposição dos Terena no rio Paraguai foi de forma lenta e gradual, entraram a partir do século XVIII, em território sul-mato-grossense; dentre as etnias destacam-se os Terena e os Kinikináu, agricultores e excelentes ceramistas. Os Terena, ao longo de sua história de contato com os *purútuye* (brancos em língua Terena), destacam-se na maioria das questões relacionadas à defesa do território indígena. O artigo sustentou-se na dissertação de mestrado, tendo utilizado uma variedade de ferramentas (revisão bibliográfica, coleta e análise de documentação, entrevistas, observação participante e registro fotográfico em duas aldeias Terena – Bananal e Lagoinha – bem como um caderno de campo para anotações).

O artigo assinala os benefícios para as comunidades indígenas quando as negociações interculturais se pautam pelo respeito às tradições dos povos envolvidos. A presente análise abre novas possibilidades de pesquisa. O processo decisório Terena reflete seus valores culturais,

¹ Este artigo baseou-se em minha dissertação de mestrado (Baltazar, 2010).

transmitidos de geração a geração, que definem e norteiam a comunidade no seu próprio desenvolvimento.

PALAVRAS-CHAVE

LIDERANÇAS INDÍGENAS – PROCESSO DECISÓRIO – TERENA – TERRITÓRIOS INDÍGENAS

INTRODUÇÃO

Este artigo, que focaliza lideranças indígenas e processos decisórios dos indígenas Terena na perspectiva de sua história de relações com o sistema dominante, inclui dois tópicos, além desta introdução: uma breve apresentação dos elementos básicos da cultura Terena; uma síntese histórica sobre as relações entre os Terena e a sociedade envolvente, destacando as implicações sobre a estrutura de poder e o processo decisório.

A pesquisa que sustentou a dissertação, por extrapolar as questões focalizadas neste artigo, utilizou uma variedade de ferramentas: revisão bibliográfica, coleta e análise de documentação; entrevistas, observação participante e registro fotográfico em duas aldeias Terena (Bananal e Lagoinha), ambas situadas no estado de Mato Grosso do Sul. Também foi elaborado um caderno de campo.² Porém, como veremos, o foco deste artigo acarretou um apoio principal (mas não exclusivo) na análise bibliográfica e documental. É necessário, ainda, explicitar que o autor deste artigo pertence ao povo Terena e é falante da sua língua.

ELEMENTOS BÁSICOS DA CULTURA TERENA

Os Terena, que pertencem ao subgrupo dos Guaná (Martins, 2000), contam com uma população de 24.776 pessoas (Funasa, 2009, apud Instituto Socioambiental, 2011),³ residentes em áreas e terras indígenas situadas nos estados de São Paulo, Mato Grosso e, principalmente, Mato Grosso do Sul.

² O projeto foi submetido e aprovado pela comissão de ética da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

³ Informação obtida em: Enciclopédia dos Povos Indígenas. Instituto Socioambiental <http://pib.socioambiental.org/pt/c/quadro-geral>, acionado 9/6/2011.

Dentre os elementos básicos da cultura Terena, é necessário mencionar, de início, sua organização social que, segundo vários autores (Bach, 1916; Castelnau, 1949; Taunay, 1931), aponta os grupos familiares – compostos por pai, mãe, filhos e filhas solteiros, genros e netos – como formadores da célula básica de uma comunidade.

O *ovokúti*, como é chamado o local de moradia do grupo familiar, inclui o lugar onde se reúnem os clãs. O *ovokúti* era coberto com folhas de bacuri ou sapê, em formato circular, e situava-se ao redor de uma praça central. De um e outro lado, formando duas metades endogâmicas, os *Xumono* e os *Sukrikiono*, divididos em estratos sociais (Oliveira, 1976), cada um ocupando uma meia-lua do formato circular da aldeia Terena típica.

Metades Endogâmicas dos Terena

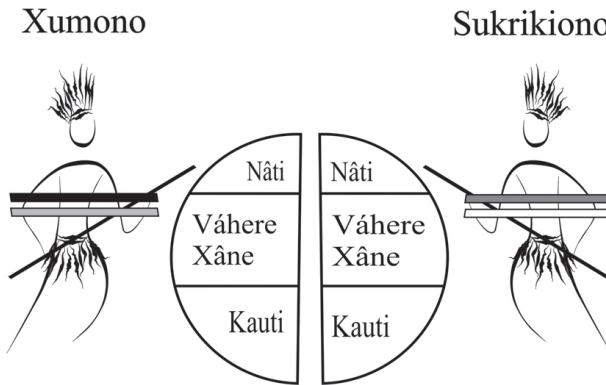


Ilustração: Paulo Baltazar

1. Os *Nâti* representavam os caciques e seus parentes.
2. Os *Váhere Xâne*, que significa gente ruim, representavam os homens comuns ou a maioria do povo habitante da aldeia.
3. Os *Kauti* representavam os capturados nas incursões de guerra.

Observe-se que:

- As duas metades eram compostas de três estratos sociais.
- As pinturas corporais dos homens na aldeia Bananal representavam as duas metades endogâmicas: azul e preto, representavam os *Xumono*, e vermelho e branco representavam os *Sukrikiono*.

- Essas cores podem variar de aldeia para aldeia, conforme a disposição e a decisão de líderes.
- Para cada metade existia um cacique, *Nâti*; a transmissão de cargos ocorria de forma hereditária, dentro da estratificação social, na festa do Timé.
- As casas eram construídas lado a lado dentro de cada uma das suas respectivas metades endogâmicas.
- Os casamentos endogâmicos realizavam-se no interior de cada metade.

Cada núcleo familiar, que correspondia a um dos clãs, coletava o mel silvestre – tarefa dos homens – para as festas religiosas, consideradas como a alma de todas as cerimônias e celebrações culturais do povo Terena. Eles faziam o *kavâne*, que era a roça para o sustento familiar, utilizando um bastão de madeira para o plantio de mandioca, milho, cana-de-açúcar e algumas variedades de feijão, entre as modalidades agrícolas mais comuns.

O trabalho do *kavâne* movimentava toda a família no preparo do solo para o plantio, que ia desde o roçado das matas – trabalho exclusivo dos homens – até a coivara,⁴ com a participação das mulheres e crianças. Toda essa atividade exigia uma extensa mão de obra, tendo em vista a grande quantidade de madeiras e gravetos carbonizados para serem retirados e amontoados fora de área de plantio (Baltazar, 2010).

A origem das metades possui várias versões, conforme os relatos do missionário Rattray Hay (1925) e dos antropólogos Cardoso de Oliveira (1976), Altenfelder Silva (1946/1947), entre outros. Porém, todos indicam o mesmo mito do herói civilizador chamado *Yurikoyuvakai*.

Roberto Cardoso de Oliveira (1976) relata que o herói tirou os Terena do fundo da terra e lhes entregou o fogo e os instrumentos necessários para a sua sobrevivência na face da terra. *Yurikoyuvakai*, segundo o mito, era um só indivíduo. Quando moço, provocou a raiva em sua mãe, pois não queria ir com ela à roça. Como castigo, ela foi à roça e, com sua foice, cortou *Yurikoyuvakai* ao meio. Como resultado, surgiram dois indivíduos, saídos das duas metades de *Yurikoyuvakai*: da cintura para cima os *Sukrikiono*, da cintura para baixo os *Xumono*.

⁴ Consiste na retirada de madeiras e gravetos carbonizados no espaço a ser plantado.

As duas metades Terena são endogâmicas e simétricas nas suas relações. Embora as duas metades fossem mais visíveis durante a época da colheita, era por ocasião das festas anuais, em especial durante a dança do *Kipaéxoti* – dança do “bate pau”, como é conhecida pelos *purútuye* (brancos, em Terena) que se tornavam mais evidentes. Na cerimônia religiosa dos *Ohókoti*, aparecia a influência dos xamãs, “possuidores de poderes sobrenaturais” na figura do personagem conhecido como *Yunákalu*: trata-se de um *Xumono* que saía de casa em casa, seguido de uma multidão, pedindo donativos, principalmente alimentos, para serem consumidos num banquete comunitário.

Para Roberto Cardoso de Oliveira (1976), a festividade do *Ohókoti* era de vital importância para a aldeia, pois celebrava e fortalecia a solidariedade tribal. Era o momento em que toda a aldeia era mobilizada pelos *Xumono* e *Sukrikiono*, os quais, juntos, celebravam a unidade, com fartura de comida para todos. A festa continuava com o *Mo’otó* ou *ipuhónoneokokoti*, que era uma luta corporal entre os *Xumono* e os *Sukrikiono*, praticada por homens, mulheres e crianças que davam socos no rosto do adversário até que um deles desistisse ou caísse ao chão.

Existia ligeira superioridade de uma metade sobre a outra, que ficava evidente nos períodos de festa. Os *Xumono* saíam pela aldeia com brincadeiras, provocando algazarra, atirando pedaços de madeira por todo lado; tudo devia ser aceito pelos *Sukrikiono* sem revidar. Esta atitude impávida denotava a sua superioridade sobre a outra metade.

Cada uma das metades dividia-se em três estratos sociais. O principal consistia de chefes ou caciques, chamados de *nâti*, juntamente com suas famílias; logo, vinham os *váhere xâne* que significa gente ruim, gente comum; e por último, vinham os *kauti*, que eram os capturados na guerra, considerados cativos.⁵

A transmissão de cargos dentro da camada *nâti* ocorria de forma hereditária: os filhos mais velhos, chamados de *enjoví* (“meu irmão mais velho”) deviam suceder aos pais.

A divisão em estratos sociais era determinada pelo nascimento, embora em casos especiais fosse possível um guerreiro ingressar em

⁵ Os indivíduos capturados nas incursões de guerra pelos Terena não recebiam maus tratos, diferentemente do que aconteceu com os negros africanos durante o período colonial no Brasil. Os *kauti* eram integrados a uma família Terena que os recebia como membros do grupo, sem discriminação de qualquer tipo. Ver extenso relato sobre os *kauti* na publicação de autoria do antropólogo Kalervo Oberg (1949).

outro estrato social quando praticava um ato heroico reconhecido pela comunidade (Oliveira, 1976). O casamento que acontecia fora do estrato social do indivíduo era reprovado pelo grupo, sendo punido com a perda do *status* de que dispunha. As metades regulavam diversos aspectos da cultura do grupo, entre eles o casamento. Conforme Oliveira (1976), a divisão em estratos ocorria e era idêntica em cada uma das metades endogâmicas.⁶

A estrutura da organização social dos Terena era constituída pelo chefe de guerra, que presidia o conselho tribal da aldeia. Esse conselho representava as metades endogâmicas *Xumono* e *Sukrikiono*. Cada metade tinha um chefe, o *nâti*. Em caso de morte, o cargo era transmitido geralmente para o filho mais velho, que precisava demonstrar as aptidões individuais para ser *nâti*; caso contrário, passava-se para o próximo filho que demonstrasse possuir tais aptidões. Essa indicação era submetida à aprovação do conselho tribal da aldeia.⁷

Aparentemente, não existia qualquer problema na constituição da liderança do *nâti*: não havia uma disputa semelhante a uma “corrida ao poder”, pois o cargo era de transmissão hereditária. O *nâti* representava a família extensa dentro do conselho tribal da aldeia. Durante a reunião do conselho tribal, os dois *nâti* sentavam ao lado do chefe de guerra, que presidia a reunião, rodeados pelos Terena mais velhos e de outras pessoas.

A escolha e posse do novo *nâti* aconteciam durante as celebrações do calendário indígena, quando era feita a troca do manto vermelho-claro, a que tinha direito por nascimento, para vermelho-rubro, característico dos chefes de conselhos. Em seguida, o novo *nâti* recebia presentes e homenagens. A festa terminava com a distribuição de bebida feita à base de mel, preparada pelas mulheres para comemorar a escolha do novo chefe que iria ocupar o cargo de *nâti*. As pessoas sentavam-se no chão, em forma circular, de acordo com a ordem hierárquica, começando pelos índios mais velhos. Contavam ainda com a presença da família dos *nâti* e dos guerreiros. Tradicionalmente, conforme palavras de

⁶ Oliveira (1976), em suas anotações sobre a aldeia Bananal, informa que as pinturas corporais dos homens variavam conforme as metades endogâmicas às quais pertenciam: azul e preto para os *Xumono*; vermelho e branco para os *Sukrikiono*.

⁷ O conselho tribal era e é composto exclusivamente por homens adultos, bem como o chefe de guerra sempre foi um Terena de sexo masculino. Não existe idade fixa para atingir a idade adulta na comunidade Terena. Antigamente, o marco da vida adulta era o ritual de passagem tanto do homem quanto da mulher.

Altenfelder Silva (1946/1947, p. 321), “as decisões mais importantes [...] eram tomadas nas reuniões do conselho da aldeia, onde as palavras dos anciões eram sempre acatadas”.

A troca do chefe de guerra acontecia por diversos motivos, inclusive a idade. O conselho da aldeia era convocado para informar o motivo de sua saída. Seguia-se a argumentação quanto aos méritos dos novos candidatos ao cargo de chefe de guerra, que devia possuir o perfil de homem mais valente da aldeia: o principal requisito era sua participação em guerras anteriores, se elas tivessem ocorrido.

Após a aprovação do novo chefe pela assembleia, o antigo chefe de guerra dirigia-se ao guerreiro escolhido e entregava-lhe um cachimbo. Depois, despiam-se, entregando-lhe o manto de pele de onça que simbolizava, perante a comunidade, a transmissão do cargo e a solene responsabilidade de liderar os guerreiros Terena nos campos de batalha.

A constituição de lideranças e o processo decisório dos Terena não se distanciou muito da sua dinâmica tradicional acima descrita. Porém, apareceram novas funções, impostas pelos brancos, como as de cacique e vice-cacique e a substituição do nome da função antes conhecida como chefe de guerra, hoje chamada de presidente do conselho.

A presidência do conselho tribal constitui uma das funções mais importantes dentro da organização social dos Terena.⁸ É, também, a mais cobiçada e disputada atualmente, em virtude de conceder ao seu ocupante o poder central de decisões, compartilhado, porém, com os conselheiros. Cabe ao presidente do conselho convocar os conselheiros e marcar a data e o local da sua reunião. O presidente atua como moderador e expõe os assuntos que atendem aos interesses da população.

O cacique é o representante da comunidade indígena e executa as decisões tomadas pelos conselheiros. O conselho, atualmente, inclui não só os anciões, mas já admite jovens nos seus quadros. Os conselheiros buscam nos novos membros do grupo elementos com características de prontidão e voluntariado para atender ao trabalho comunitário, conforme a direção dos mais velhos. Conforme a tradição, os conselheiros são sempre homens.

⁸ O *status* de autoridade máxima usufruído pelo presidente do conselho ficou evidenciado numa resposta de um dos entrevistados da aldeia Lagoinha: “o ancião Bará enquadrava o cacique e não tinha medo, não”. O velho índio sabia, então, que seu poder era superior ao do cacique.

A decisão tomada nas assembleias do conselho não ocorre de “forma democrática”, entendida como predomínio da maioria em detrimento da minoria, como conhecemos no mundo ocidental moderno. Entre os Terena, a decisão é feita de forma consensual, isto é: todos que participam do conselho tribal têm o dever e o direito de manifestar a sua opinião durante a reunião, seguindo a ordem do mais velho para o mais novo, sob o comando do presidente do conselho. O presidente do conselho, após ouvir a opinião de todos, expõe a sua opinião quanto ao consenso detectado por ele. Não se trata de uma opinião pessoal sua, mas do teor verificado à medida que as discussões se sucedem. Somente após todos concordarem com uma decisão comum é que o presidente do conselho pergunta se todos estão de acordo numa linha comum de ação. Enquanto o consenso não é atingido, nada se decide. Isso significa que são realizadas várias reuniões quando não há consenso, o que demanda vários dias, não havendo uma data específica para conclusão de um determinado assunto, ficando à disposição do estabelecimento do consenso. Abaixo, a ilustração da reunião de conselho tribal.

Houxóvoti Nâti Reunião de Liderança



Ilustração: Paulo Baltazar

Outro componente importante do conselho tribal é que cada conselheiro tem o dever de falar para emitir o seu parecer sobre determi-

nado assunto. O uso da palavra é uma obrigação imperativa, usada para argumentação convincente aos demais conselheiros durante a reunião de tomada de decisão.⁹

O exercício do poder entre os Terena está ancorado, portanto, no conselho tribal da aldeia: o cacique é apenas um ouvinte na reunião do conselho e não participa das decisões dos conselheiros tribais. Esta sua debilidade pode ficar visível quando recebe a incumbência de executar tarefas sugeridas pelo conselho da aldeia.

Os indígenas que ocuparam os cargos de cacique, vice-cacique ou presidente do conselho das aldeias Bananal e Lagoinha que entrevistamos afirmaram que o processo decisório, quando é conduzido na forma tradicional, é a melhor forma de decidir sobre os assuntos de seu interesse. As pessoas não ficam desconfiadas e tudo acontece de forma transparente para todos, principalmente para os moradores da aldeia.

INTERAÇÕES INTERCULTURAIS, TERRITÓRIOS E LIDERANÇA TERENA

Os Terena são originários do Chaco Paraguai, o *Exiva* em língua Terena. Conforme a historiografia (Oliveira, 1976), os Terena, como os demais grupos chaquenhos, se instalaram em direção aos rios Miranda e Aquidauana (tributários do rio Paraguai), entre os paralelos 19° e 21° de latitude, situados no atual estado do Mato Grosso do Sul. Segundo Bittencourt e Ladeira (2000), os Terena, logo após deixarem o Chaco Paraguai, foram os primeiros a ocupar a área da atual região de Miranda que, na época, era desabitada.

A história do *Exiva* se repetiu em território brasileiro quando foram descobertas minas de ouro em Cuiabá, o que provocou a corrida de bandeirantes paulistas, que seguiam os rios Tietê, Paraná, Sucuriú, Taquari e Paraguai, caminhos naturais para o transporte e escoamento de metais preciosos. Como a região do Pantanal Sul-mato-grossense era dominada, na época, por diversos grupos indígenas,¹⁰ era necessário adotar uma estratégia de passagem segura pelo Pantanal, como indica Sérgio Buarque de Holanda (1990, p. 103). Por exemplo, as embarca-

⁹ A expressão ou a constituição do “conselho tribal” é integrante da cultura Terena, utilizada, legitimada e reconhecida tradicionalmente pelas lideranças indígenas, bem como pela comunidade indígena, para eles “tribal” não é vista como palavra depreciativa ou pejorativa.

¹⁰ Entre eles os Guaykurú e Guaná e os subgrupos Paiaguá e Guató (Holanda, 1990).

ções que trafegavam pelo rio Paraguai adotaram a prática da navegação por comboios, acompanhados de barcos armados para garantir a defesa contra os possíveis ataques dos índios.

No final do século XVIII, os Terena foram afetados pela disputa do território entre portugueses e espanhóis. Os portugueses defenderam a fronteira contra os invasores construindo o Forte Militar de Dourados, o Forte de Coimbra e o Presídio de Miranda, todos na região atual do Pantanal Sul-mato-grossense. Já os espanhóis se voltaram para a instalação de fazendas e para a produção agropecuária visando garantir o povoamento da terra, e expulsaram diversos povos instalados no Pantanal Sul-mato-grossense. Esse fato levou os Guaykurú e os Terena a fazerem alianças para combater os invasores.

Os Guaykurú eram exímios cavaleiros em decorrência da domesticação de animais trazidos pelos espanhóis; seu poder de combate era temido por portugueses e espanhóis. A utilização do cavalo ampliou a sua área de perambulação e domínio, que se estendia desde o município de Porto Murtinho, no atual estado de Mato Grosso do Sul, até Cuiabá (hoje estado do Mato Grosso).

Os Guaikuru, depois de muitos confrontos, tiveram interesse em estabelecer um acordo com os portugueses. Daí foi assinado um tratado entre eles no Real Presídio de Coimbra, em 1791. Esse tratado assegurava a proteção da Coroa Portuguesa e transformava os Mbayá Guaikuru em súditos da rainha de Portugal (Bittencourt e Ladeira, 2000, p. 42).

O acordo assinado com os Guaykurú restabeleceu a paz e a tranquilidade entre os povos indígenas e também com os portugueses, que buscavam um aliado que conhecesse a região e pudesse auxiliar no combate aos espanhóis.

Outro marco importante na constituição do território dos Terena no Brasil foi a Guerra do Paraguai, que obrigou os Terena a estabelecerem alianças que garantissem a sobrevivência da etnia. Essa foi uma decisão que afetou o futuro e selou a sua sorte no novo território.

Um dos confrontos da guerra aconteceu na região de Miranda (MS), justamente nas áreas onde os Terena tinham estabelecido seus aldeamentos, quando um dos grupos invasores atravessou a cidade de Corumbá e o Forte de Coimbra, em dezembro de 1864.

Os Guaykurú e os Terena, por participarem da Guerra do Paraguai como aliados dos brasileiros, viram as suas aldeias atacadas e destruídas de forma violenta pelas tropas paraguaias. Os Terena que habitavam Miranda e Aquidauana se dispersaram, buscando refúgio nas matas, enfrentando os invasores em ataques relâmpago, escondendo-se na Serra de Maracaju. Taunay (1931) registra a dispersão dos Terena em seu famoso livro *Entre os nossos índios*. A aldeia Limão Verde, que fica no vale da Serra de Maracaju, a 25 quilômetros de Aquidauana, serviu também de refúgio aos Terena durante o conflito.¹¹ Taunay registra, ainda na obra citada, um grande número de Terena refugiados da guerra habitando a aldeia denominada por ele de Naxedaxe, que ficava no atual Distrito de Taunay, no município de Aquidauana.¹²

Após a guerra, os Terena se achavam, pois, dispersos por toda a região. A guerra trouxe muitos prejuízos aos índios, acarretando uma mudança radical no modo de viver e ser Terena: aldeias foram destruídas e suas práticas culturais foram interrompidas pela violência do embate.

Terminada a Guerra do Paraguai (1870), os Terena começaram a voltar para seus antigos aldeamentos. As aldeias destruídas tinham, agora, outros habitantes, que disputavam com eles a posse da terra. Oficiais desmobilizados do exército brasileiro resolveram ficar na região, não retornando mais às suas cidades de origem. Grupos de paraguaios também começaram a chegar para ocupar as terras do atual estado do Mato Grosso do Sul, buscando melhores condições de vida, tendo em vista que o Paraguai passava por uma situação econômica muito difícil após a guerra¹³ (Bittencourt e Ladeira, 2000).

Outra vez os Terena passaram por dificuldades para estabelecer e consolidar o seu território. Não tiveram a mesma sorte que os brancos

¹¹ Taunay (1931, p. 28) relata o episódio que envolveu o jovem líder Pacalalá e seus comandados. Todos dotados de muita coragem, armaram uma emboscada ao exército do Paraguai, que estava se aproximando da aldeia. Seu grande feito foi matar o comandante da patrulha, fato que aconteceu na Serra de Maracaju. Mesmo em número reduzido, enfrentaram os soldados. O capitão Pacalalá, quando já dava por terminada sua missão, foi fatalmente atingido pelos inimigos.

¹² Esse episódio ficou muito bem guardado na memória dos anciãos Terena, que dizem que o significado de *Naxedaxe*, em língua *Kadiwêu*, é “o pingo da gordura da carne que cai quando está assando”. Os Terena chamavam de *Natakaxe*, procurando imitar a linguagem *Kadiwêu*.

¹³ Em 1850 havia sido decretada a “Lei de Terras” que, tendo como objetivo a colonização da região, fez com que as terras se valorizassem, principalmente porque a compra e a venda não precisavam passar pelo aval do governo. Isso significou uma grande perda para os Terena, já que as terras podiam ser comercializadas sem a chancela governamental. Muitas terras indígenas foram vendidas ou incorporadas aos latifúndios vizinhos às áreas indígenas (Bittencourt e Ladeira, 2000).

no reconhecimento de seus direitos, em virtude de serem “mansos” e dóceis, não confrontando com violência os seus concorrentes. Sofreram, desta forma, a expropriação de suas terras, que foram levadas à comercialização.

Já os índios considerados “bravos”, segundo a classificação do governo, lutavam com todos os meios e armas em defesa da sua área de ocupação, impondo respeito aos seus direitos territoriais. Só assim o governo brasileiro reconheceu a posse de suas terras. Porém, “os Terena haviam lutado na Guerra do Paraguai para garantir os territórios que ocupavam, mas este direito não foi garantido pelo governo brasileiro e a vida do povo Terena seria, a partir daí, bem diferente” (Bittencourt e Ladeira, 2000, p. 76). Vidas preciosas se perderam. Homens, mulheres e crianças pagaram com a vida a desapropriação de suas terras, sofrendo desorganização social e cultural, num processo de dispersão, por atender à convocação do governo para defender a nação.

Como a instalação da República brasileira, o incentivo do jovem governo republicano para povoar, e ao mesmo tempo cuidar, da fronteira do Brasil, encontrou resposta rápida entre colonos brancos. Essa fase de reorganização socioespacial da região serviu para a consolidação das fronteiras das áreas indígenas e foi importante para assegurar um lugar de reagrupamento de grupos familiares. Assim, os remanescentes Terena, que trabalhavam nas fazendas da região, iniciaram um processo de reagrupamento, visando à sobrevivência como etnia e à reprodução cultural e populacional do grupo (Baltazar, 2010).

Nesta nova etapa de vida, os Terena passaram a conviver com outros grupos originários de diferentes regiões do país, que se revelavam heterogêneos e desconhecidos. “Os *purútuye*, [na sua] maioria, [eram originários de outras] regiões do Brasil, onde a relação com os índios era fundada na prepotência e no desprezo [ao] bugre” (Azanha, 2004, p. 7).

Os movimentos de expansão da sociedade brasileira baseavam-se na criação de gado bovino e nas plantações em torno das áreas indígenas. Muitos índios, desmoteados, optaram por trabalhar nas fazendas de criação de gado da região. No livro *Taboco – 150 anos: balaió de recordações*, Renato Alves Ribeiro (1984) tece comentários elogiosos a respeito dos Terena que trabalharam na fazenda Taboco, dizendo que eram bons empregados, de temperamento dócil, grandes rastejadores, dignos de confiança, ótimos cavaleiros; aprendiam com facilidade os diversos ofícios que lhes colocavam e eram leais amigos de seus patrões.

Alves Ribeiro (1984, p. 73) afirma, ainda, que “nas fazendas, oitenta por cento da peonada era de índios, sendo os serviços de casa sempre exercidos por moças índias que eram criadas pelos brancos. Até hoje, em Aquidauana, é comum as índias servirem de cozinheiras, arrumadeiras e babás”, nas residências de brancos. Na verdade, o autor procura camuflar, desta forma, os vários conflitos e a hostilidade que os Terena sofreram nesse processo histórico de sobrevivência. Em sentido contrário, os relatórios escritos por Rondon (1901), quando atuava à frente da “Comissão Constructora de Linhas Telegráficas” no estado de Mato Grosso, informam sobre o tratamento, por vezes cruel, dado aos índios.

Os conflitos acirraram-se e os índios revidavam a opressão e exploração dos fazendeiros, fazendo dos fios de arame das cercas das fazendas pontas de flechas para abaterem animais soltos no campo. Diante disso, os fazendeiros reuniram-se para atacar e matar os índios, procurando dizimá-los, situação que chegou ao conhecimento de Rondon que escreveu, em carta aos latifundiários da região: “Tão logo tive notícia do primeiro ataque [que se] projetava contra eles [índios], escrevi uma carta ao coronel José Alves Ribeiro, como o fazendeiro mais inteligente da zona, pedindo-lhe que evitasse a carnificina que [se] projetava contra os índios” (Rondon, 1901, p. 62).

Apesar da denúncia de Rondon levada ao governo brasileiro, especialmente os fatos que aconteceram entre índios e proprietários de fazendas na região do Taboco, seis meses depois aconteceu outra carnificina. Mais uma vez recorremos ao relatório de Rondon para mostrar as barbáries perpetradas pelos latifundiários: “foram esses indivíduos [fazendeiros] tão ferozes que, não contentes em degolar, abriram os ventres de índias que se achavam em adiantado estado de gravidez” (Rondon, 1901, p. 62).

As autoridades locais faziam vista grossa ao assunto, pois estavam sob as ordens dos “coronéis”, donos de fazendas, de quem dependiam financeiramente. Nenhuma denúncia contra os poderosos era levada adiante. O patrão “bondoso” anunciava o perdão das dívidas ao final de cada ano, o que era celebrado pelos peões indígenas com festas e bebedeiras. Mal sabiam que a exploração física e econômica continuaria sob um manto de falsa proteção.

A construção da Linha Telegráfica em 1904/1905, sob a direção de Cândido Mariano da Silva Rondon que pretendia unir as regiões distantes do país e abrir áreas inexploradas para a colonização e o povoamento na fronteira com a Bolívia e o Paraguai, abrigava, também, outro projeto

para os indígenas: sua integração à sociedade nacional para se tornarem “brasileiros e trabalhadores”.

Ao incorporar os índios, a Comissão de Linhas Telegráficas realizava dois propósitos: ao mesmo tempo em que os compelia a aprender outras formas de trabalho, supria a falta de mão de obra permanente da Comissão. Isso é mais significativo quando sabemos que as deserções eram comuns, pois os soldados vindos de outras regiões não suportavam o rigor exigido e quase sempre preferiam fugir para trabalhar como seringueiros (Bigio, 2000, p. 33).

A Comissão buscava uma convivência amistosa com os povos indígenas que habitavam, então, o sul do então estado do Mato Grosso.¹⁴ Paulo Augusto Mario Isaac (2004, p. 164), ao informar que os Terena “participaram das negociações de Rondon para estabelecer acordos de paz com grupos indígenas – Bororo, Xavante, Pareci, Guarani, Kadiwéu e Kaingáng” –, reconhece a habilidade de negociação nos momentos que exigiram a tomada de decisão dos seus líderes.

Os Terena eram vistos como um povo amigo, “manso”, colaborador, ambicioso, astuto, dócil, pacífico e aberto para negociações, o que ajudou na aproximação com índios a serem “pacificados” ou na tarefa de “amansar” outros índios, posteriormente utilizados como mão de obra para a construção das linhas telegráficas. O objetivo dessa estratégia era fazer com que os indígenas não atuassem como entrave na realização do progresso da nação, mas, ao contrário, fossem “integrados” ao povo brasileiro e participassem do desenvolvimento do país.

Os Terena mantinham relações comerciais com diversos grupos. Com a expansão dos Guaykurú, a estabilidade dos agricultores ficou ameaçada. Para garantir a segurança do grupo, aceitaram a sujeição sociopolítica, pagando tributos com produtos agrícolas em troca de sua proteção contra os possíveis ataques dos inimigos dos Terena.¹⁵

Para sua proteção, a habilidade de negociação, que faz parte da cultura Terena, buscava colocar em prática o velho e costumeiro “acordo”

¹⁴ Nessa época, o sul do Mato Grosso era habitado por diversos povos, como os temidos guerreiros Guaykurú, Paiaguá, Guató, Kinikináu, Laian, Ofaié, Guachi e outros grupos, hoje extintos.

¹⁵ Os índios mais idosos contam que o maior inimigo dos Terena eram os *Ilai*, conforme depoimento de Apolinário Lili à linguista Elizabeth Ekdahl, em julho de 1963 e confirmado pelo registro do antropólogo Kalervo Oberg.

com os povos ao redor. Um exemplo marcante desse costume Terena de negociação ocorreu quando aceitaram o convite do Marechal Rondon para serem empregados como mão de obra na construção das linhas telegráficas em troca da posse e demarcação das terras onde viviam. O acordo foi cumprido pelo Marechal Rondon: em 1905 foram demarcadas as terras da aldeia Cachoeirinha (município de Miranda, atual MS) e das aldeias Bananal e Ipegue (município de Aquidauana, atual MS). Esse acordo, feito em sistema de troca, favoreceu o assentamento definitivo dos grupos Terena, permitindo organizar a agricultura de subsistência e a criação de animais, facilitando a viabilização dos projetos agrícolas para a comunidade indígena. Assim, a questão fundiária, principalmente a medição e demarcação de terras indígenas, com 6.336 hectares para as aldeias Ipegue e Bananal, tornou-se um fator importante para atrair os Terena de volta aos seus aldeamentos. Porém, resultou no enfraquecimento da distinção espacial das metades endogâmicas e das famílias extensas.

A criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) – Decreto n. 8072, de 1910 – facilitou a concretização dos ideais de Rondon, proporcionando um clima de mudanças favoráveis a seus propósitos positivistas, dentre outros: a regulamentação da mão de obra indígena para ser utilizada na sociedade nacional, com a intenção de abrasileirar os índios; a submissão dos índios nas aldeias ao poder e às ordens dos funcionários do SPI; a interferência na organização social dos índios para evitar conflitos internos e externos, modificando, por extensão, o processo decisório tradicional dos Terena, como veremos a seguir.

Um dos principais impactos a ressaltar reside na alteração da topografia das aldeias indígenas. Conforme Altenfelder Silva (1946/1947, p. 287), “os Terena habitavam em aldeias, onde as casas se distribuíam em círculo, ao redor de uma praça central”. Essa formação era denominada na língua Terena de *none ovokúti* (“na frente das casas” em português), expressão usada até hoje pelos índios da aldeia Bananal. O autor registra, porém, mudanças na formatação da aldeia Bananal (Altenfelder Silva, 1946/1947, p. 296): a “disposição espaçada dos seus edifícios, que obedecem ao alinhamento de ruas largas e retilíneas. Bananal se afastava do tipo comum dos povoados brasileiros”. Foram diluídos os moldes espaciais tradicionais, tornando-se a aldeia nada mais do que uma cópia plástica da área urbana transferida para a área indígena, como desejavam os representantes do Estado.

Essa alteração brusca trouxe danos culturais profundos, principalmente no que se relacionava às metades, ou seja, entre os grupos *Xumono* e o *Sukrikiono*. A nova organização espacial foi um dos fatores importantes que contribuíram para descaracterizar a dinâmica da coexistência entre as metades. Em consequência, os rituais e cerimônias foram afetados, desaparecendo quase totalmente com o correr do tempo.

Após a criação do SPI, em 1910, com a instalação do Posto Indígena na aldeia Bananal, iniciava-se a presença administrativa do *purútuye*, marcada por conflitos com líderes indígenas, civis e religiosos. Com o passar dos tempos, o “encarregado de posto”,¹⁶ como era conhecido, passou a interferir nas atribuições e decisões do conselho tribal, alterando os costumes e as tradições na vida cotidiana dos índios, provocando neles ânimos exaltados, em diversas ocasiões (Baltazar, 2010).

Embora cada chefe de posto adotasse uma postura diferente em relação às autoridades indígenas, enquanto prevalecia um relacionamento amistoso entre eles não havia conflitos tão graves. Cardoso de Oliveira (2002) registrou no caderno de campo “Os Diários e Suas Margens”, a sua indignação pelo comportamento do chefe de posto na aldeia Passarinho (município de Miranda), perante os índios:

Será que esse é o preço que o indigenismo tem a pagar quando seus funcionários da base, os encarregados, são tão incompetentes? E preconceituosos, como ilustra bem o comportamento de Nogueira ao dirigir, em voz alta, quase gritando, os maiores impropérios aos índios, chamando-os de bêbados e vagabundos (p. 56).

Novas intervenções interculturais ocorreram em território Terena na década de 1910, com a chegada do cristianismo, demarcando uma nova fase na vida diária dos povos indígenas. Missionários católicos e protestantes penetraram nas áreas habitadas por etnias autóctones, apresentando a “palavra de Deus” por meio de um ritualismo sacerdotal, de um lado, e de uma pregação bíblica e doutrinária, de outro, como mais uma novidade presente nas aldeias.

A chegada de missionários protestantes à aldeia Bananal deu-se em 1912, por meio de Alexander Rattray Hay e Henrique Whittington,

¹⁶ Encarregado de posto é um branco, funcionário do SPI, responsável pela parte administrativa do órgão federal.

respectivamente diretor e missionário da britânica Inland South America Missionary Union (ISAMU). Na ocasião, eles fizeram a primeira viagem de reconhecimento passando por diversas aldeias Terena para sondar a possibilidade de abrir um trabalho de evangelização entre os índios. Colocaram, então, como seu objetivo principal, instalar-se na aldeia Bananal, considerada a principal das aldeias Terena (Baltazar, 2010).

A recepção dos missionários pelos Terena foi marcada por uma intensa movimentação na aldeia Bananal, em razão das propostas apresentadas aos índios. O objetivo da visita às lideranças indígenas era discutir a implantação de uma escola de alfabetização, o que criou uma expectativa positiva. Os índios, então, se prontificaram a construir e auxiliar na moradia para os missionários.

Até aquele momento, Bananal não possuía escola,¹⁷ esperando a iniciativa do SPI para a criação de um estabelecimento de ensino segundo o modelo do branco. Enquanto aguardava a permissão de entrada e a construção da escola na aldeia Bananal, o missionário ficou morando no Distrito de Taunay. Ao mesmo tempo, o SPI providenciava a vinda de um professor brasileiro para tentar impedir a construção de uma escola evangélica em área de sua jurisdição. Iniciava-se, assim, a fase de convivência de índios com pessoas estranhas dentro da aldeia.

Os missionários abriram uma escola no alto da rua principal, numa casa emprestada por um índio, iniciando as aulas no período matutino e, depois, no período noturno, para atender crianças e adultos, além de realizar cultos religiosos. A escola da missão, segundo Altenfelder Silva (1946/1947), atingiu cerca de 120 alunos indígenas em 1936, com dois professores que ministravam aulas em português, sendo auxiliados por um índio devidamente capacitado.

O interesse das missões religiosas nos índios aumentou com a presença de padres redentoristas, que vinham de Aquidauana uma vez por mês para realizar atividades religiosas. A presença de mais uma missão religiosa parece ter provocado mais uma divisão e o consequente surgimento de dois grupos indígenas na aldeia Bananal: protestantes e católicos. Os dois grupos religiosos passaram a fazer competição religiosa na disputa de espaço e clientela indígena: protestantes e católicos aumentaram a frequência dos cultos.

¹⁷ Sobre a educação escolar atual entre os Terena reportar-se às dissertações de Celinho Belizário (13/8/2010), Celma Francelino Fialho (30/8/2010) e Maria de Lourdes Elias Sobrinho (13/8/2010).

A disputa entre grupos ganhava adeptos. À medida que os índios ficavam descontentes com o SPI, pendiam para o grupo protestante, motivados por serem bem organizados e eficientes. Como afirma um líder indígena protestante: “as pessoas despertam, assim, mentalmente, nós através do evangelho” (Acçolin, 2004, p.123).

Nesse despertar, os índios adquiriram o conhecimento dos seus direitos, principalmente junto ao SPI, cuja atuação nos planos social, político e econômico influía na sobrevivência e estabilidade da comunidade Terena. A nova ferramenta, chamada escola, foi acompanhada de um novo despertar do conhecimento instrucional e religioso oferecido pelos missionários, o que permitiu uma nova consciência na defesa da terra, nas atividades da aldeia e no controle do posto indígena. Esses adeptos dos missionários foram considerados revolucionários pela comunidade quando passaram a representar uma ameaça ao posicionamento até então inquestionável do chefe do posto, funcionário federal.

Com o passar do tempo (Baltazar, 2010), cresceu a hostilidade, principalmente contra a missão protestante, que se incompatibilizou com os católicos, grupo que não encontrava obstáculos por parte dos funcionários do posto indígena. Os funcionários do governo alegavam a perturbação da rotina da aldeia por parte da missão protestante. A educação, igualmente, foi afetada por essas disputas internas entre a escola evangélica e a escola do SPI (Baltazar, 2010).

Para um povo carente, com vontade de aprender a ler e escrever em português, não podiam os missionários ter planejado uma melhor estratégia de penetração na área Terena.¹⁸ Esse processo de mudança foi reforçado ainda mais com a conversão do “capitão” Marcolino Lili à fé protestante.¹⁹

Ocorreu grande aceitação religiosa do trabalho missionário protestante por parte dos índios na aldeia Bananal, berço do protestantismo Terena: segundo dados coletados em 2004 por Evanilson Campos Gonçalves (2006, p. 52), a população da aldeia era composta por 84,67% de protestantes e 15,33% de católicos.

¹⁸ Além da eficiência característica do seu trabalho educacional, os missionários protestantes ofereciam atendimento básico de saúde.

¹⁹ Marcolino Lili, indígena da etnia Terena, foi cacique da aldeia Bananal por mais de 15 anos no cargo, tendo sido preso e destituído pelo funcionário do SPI em 1933 (Oliveira, 1976).

LIDERANÇAS E PROCESSOS DECISÓRIOS CONTEMPORÂNEOS NO TERRITÓRIO TERENA

Na década de 1980, as aldeias do Distrito de Taunay (MS) foram palco da introdução de vários “projetos de desenvolvimento”, elaborados e implementados pelo poder público, visando facilitar a relação dos Terena com a sociedade envolvente. Incentivou-se a implantação profissional de padarias e bicicletarias, o uso de tratores com implementos agrícolas, a agroindústria com implementos para a fabricação de rapadura de cana-de-açúcar e farinha de mandioca (Baltazar, 2010). Muitos deles fracassaram, tendo em vista a sistemática adotada nas negociações que ignoraram as práticas culturais Terena, especialmente com relação ao processo decisório (Baltazar, 2010).

Mais recentemente, surgiu um novo divisor entre os índios da aldeia Bananal, desta vez não mais provocada por conflitos religiosos, mas por grupos político-partidários que seguiam as tendências do município no qual a aldeia se circunscreve. À medida que os indígenas passaram a defender uma determinada sigla partidária, o jogo de interesses dos brancos passou a ter sua contrapartida dentro da própria aldeia, com consequências marcantes na vida diária dos indígenas.

A participação de índios no processo eleitoral não indígena já ocorria antes de 1955, segundo Cardoso de Oliveira (1976, p. 123): “considerando a atuação partidarista de alguns encarregados de postos no agenciamento de eleitores para as eleições anteriores, havia decidido recolher os títulos [eleitorais] dos índios”.

Era comum o envio de caminhões às aldeias para transportar os índios ao Distrito de Taunay ou até à cidade de Aquidauana para assistir a comícios. Hoje, esse transporte se faz em ônibus fretados no dia de eleição, quando os índios são levados para efetivar o voto prometido ao partido político dos brancos benfeitores da comunidade.

As relações entre as metades endogâmicas (*Sukrikiono* e *Xumono*) e os grupos religiosos e políticos dependem dos benefícios prometidos na época de campanha política. Não há preferências religiosas que estejam atreladas às preferências políticas. O que se verifica é um clientelismo baseado em compensações materiais e políticas, inclusive dentro dos grupos religiosos, especialmente os novos grupos que surgiram a partir da expansão do pentecostalismo no território nacional.

O envolvimento intenso dos índios no processo eleitoral fez com que muitos se filiassem a um determinado partido político eleitoral, permitindo-lhes até disputar cargo eletivo na Câmara Municipal de Aquidauana. O resultado dessa participação indígena no processo político eleitoral “do branco”, na década de 1970, redundou na eleição de Jair de Oliveira como o primeiro índio representante do povo Terena na Câmara Municipal de Aquidauana. Foi decisiva, para essa mudança política, a participação efetiva da ala protestante que, na época, também constituía a maioria da população da aldeia Bananal.

A crescente participação indígena na política partidária regional proporcionou conhecimento e experiência na articulação de grupos localizados para atingir objetivos de seu interesse. Um dos sinais dessa mudança ocorreu quando se usou o voto secreto na aldeia Bananal para resolver um conflito político interno, quando um cacique recusou-se a entregar o cargo quando foi destituído pelo conselho tribal da aldeia (Baltazar, 2010). As lideranças indígenas, procurando desconsiderar o cacique diante dos moradores por meios pacíficos, resolveram escolher um substituto por meio do processo eleitoral, utilizando o voto secreto e garantindo a participação de todos os moradores da aldeia com idade permitida para exercer o voto, ditada pela lei dos *purútuye*, inclusive as mulheres.

O conflito interno foi resolvido com a escolha do indígena Felix Pio, primeiro cacique eleito pelo voto secreto, legitimado pela população na aldeia Bananal (1978). Em consequência, foram anulados todos os atos do cacique anterior e, com isso, emergiu um novo grupo político, resultando novamente em dois grupos políticos internos na aldeia, ou seja, o vencedor e o perdedor, refletindo (ou reproduzindo) o sistema de metades.

Assim, a década de 1990 assistiu ao fim do modelo tradicional de escolha dos *nâti* e início de um novo modelo de escolha do cacique por meio do processo eleitoral do voto secreto nos moldes das democracias ocidentais.

A partir da inovação iniciada na aldeia Bananal, outras aldeias adotaram o processo de escolha do cacique pelo mesmo método, como foi o caso das aldeias Lagoinha, Água Branca, Morrinho, Imbirussu, Ipegue, Colônia Nova, Limão Verde e Córrego Seco – todas circunscritas ao município de Aquidauana.

Hoje, os políticos regionais “brancos” acompanham atentamente o processo eleitoral indígena, às vezes patrocinando um candidato indígena

de sua preferência para o cargo de cacique da aldeia com vistas à obtenção de votos para suas próprias candidaturas. O voto dos índios passou a ter peso nos rumos político-partidários das eleições dos “brancos”.

Observou-se, porém, na segunda metade da década de 1990, uma revigoração do processo decisório das lideranças Terena por ocasião da construção do Gasoduto Bolívia/Brasil (Gasbol). Como o gasoduto iria passar por terras indígenas em vários estados (Mato Grosso do Sul, São Paulo, Paraná e Santa Catarina), foram realizadas diversas reuniões entre lideranças indígenas e os responsáveis pelo financiamento e construção do Gasoduto Bolívia-Brasil. Merece destaque a primeira reunião em Campo Grande, que foi um marco importante para os líderes indígenas, quando questionaram a justificativa para compensar apenas três aldeias indígenas, cujas terras seriam “cortadas” pelo gasoduto enquanto as lideranças de outras aldeias não foram consultadas.

Uma das justificativas dos empreendedores para a compensação diferenciada se fundamentava nos levantamentos antropológicos realizados, que indicavam as diferentes distâncias das aldeias a partir do traçado do gasoduto. Além disso, mencionaram a falta de recursos econômicos para atender outras aldeias (Baltazar, 2010).

Os líderes indígenas, imediatamente, reprovaram o projeto unilateral dos *purútuye* em conceder compensação financeira para apenas três aldeias indígenas Terena no estado de Mato Grosso do Sul. Em contraposição ao projeto apresentado pelos *purútuye*, os índios argumentaram que, na tradição dos Terena, não se leva em consideração a “distância”, mas a relevância dos laços de reciprocidade: todos os indígenas estão unidos numa rede de familiares presentes em diversas aldeias, independentemente das fronteiras colocadas pelo governo dos *purútuye*.

Os empreendedores levaram as propostas dos líderes indígenas aos órgãos financiadores do projeto Gasbol, solicitando a liberação de mais recursos para serem estendidos a todas as aldeias identificadas no projeto do gasoduto. Como resultado, foi aprovado e liberado o montante de um milhão de dólares para serem igualmente distribuídos entre as aldeias atingidas pelo projeto (Baltazar, 2010).

A participação das lideranças indígenas na reunião resultou num bom relacionamento com os responsáveis pelo empreendimento. Isso permitiu a apresentação de propostas relevantes, como foi o caso da negociação entre os líderes, quando decidiram que todas as aldeias do estado de Mato Grosso do Sul, São Paulo e Paraná, que foram identi-

ficadas, receberiam os mesmos benefícios da compensação financeira prevista no projeto (Baltazar, 2010).

As lideranças apresentaram, ainda, várias propostas aos empreendedores, tais como a criação de comitê executivo, comitê gestor, comissão de acompanhamento, para garantir a transparência, segurança e o controle dos recursos aplicados nos diversos projetos que as lideranças definiram para cada aldeia indígena.

Como resultado, após onze anos, o projeto do gasoduto, nas aldeias que foram pesquisadas para a dissertação que originou este artigo (Baltazar, 2010), apresentaram resultados positivos, assim considerados pelas próprias comunidades:

Aldeia Bananal: construção de uma nova escola e atendimento às necessidades urgentes, possibilitando a implantação do ensino médio para atender à clientela escolar das aldeias vizinhas, além do próprio Bananal.

Aldeia Lagoinha: construção de um posto de saúde, que conta inclusive com ambulância para atendimentos de emergência, atendimento nutricional, tratamento odontológico, consultas médicas, presença de enfermeiro e agente comunitário de saúde indígena.

O êxito nos projetos de desenvolvimento social dirigidos aos povos indígenas depende, em muitos casos, da mediação de agentes promotores que possam “ver as coisas do ponto de vista dos nativos”, como afirma Clifford Geertz (1983, p. 88). É preciso conhecer o “outro”, suas características culturais e territoriais, produzir uma interpretação densa de seu *modus vivendi*.

Tais projetos permitem que os líderes indígenas busquem benefícios para as suas comunidades, de modo que o seu prestígio se mantenha e a sua continuidade no cargo seja efetivada. Como afirma Arruda (2003, p. 38), o líder indígena “sustenta-se no prestígio e o prestígio sustenta-se na capacidade de doar, de intermediar interesses, de ser um porta-voz eficiente da sociedade”.

Como forma de aplicar a presente pesquisa a projetos concretos de desenvolvimento comunitário em área indígena, especificamente no caso Terena, alguns princípios devem ser levados em consideração. Esses três princípios ficaram evidenciados no estudo de caso da construção do gasoduto Bolívia/Brasil e o processo decisório Terena:

Princípio 1: Nenhum projeto de desenvolvimento comunitário será bem-sucedido se as **lideranças indígenas** não forem envolvidas no processo de negociação, desde o início. **Implicação:** Não se podem tomar decisões unilaterais quando se trata de implementar projetos comunitários nas áreas indígenas. As comunidades fazem ouvir a sua voz por meio dos seus representantes. **Aplicação:** Os líderes indígenas devem estar envolvidos no processo decisório desde o começo para garantir a viabilidade da iniciativa.

Princípio 2: As lideranças indígenas exigiram que todos os benefícios derivados do projeto do gasoduto fossem **distribuídos igualmente** entre as aldeias localizadas no entorno do traçado do projeto. **Implicação:** Os indígenas valorizam a igualdade ou o nivelamento na distribuição de recursos comunitários, ao contrário dos valores dos brancos, que pressupõem a alocação por valores tais como méritos numéricos ou sociais. A desigualdade nos benefícios aos grupos indígenas provoca divisões ou, até mesmo, o fracasso dos projetos propostos. **Aplicação:** Qualquer projeto proposto para a área indígena deverá alocar recursos com distribuição equitativa entre as aldeias atingidas.

Princípio 3: Qualquer projeto que envolva conhecimentos ou tecnologias que não existam na comunidade deve oferecer **assistência especializada** para que seu êxito seja garantido. **Implicação:** Projetos que dependam de assistência especializada podem fracassar se a comunidade não possuir os meios para prover tal assistência (como foi o caso do projeto pecuário na aldeia Lagoinha). **Aplicação:** Os promotores de projetos de desenvolvimento comunitário devem operar dentro dos recursos humanos locais, com a ressalva de que pode ser necessária a assistência de técnicos especializados para que os projetos tenham êxito.

A presente análise abre novas possibilidades de pesquisa. O processo decisório Terena reflete seus valores culturais, transmitidos de geração a geração, que definem e norteiam a comunidade no seu próprio desenvolvimento. A comunidade é soberana na tomada de decisões que têm implicações sobre o seu próprio futuro. A posição dos seus líderes é reforçada no *houxóvoti* (reunião), que serve como espaço dialético no qual as relações de poder e participação são evidenciadas e os seus valores culturais são reforçados.



Paulo Baltazar

Terena, natural de Miranda, MS. Graduado e bacharel em Geografia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS. Especialista em Gestão Escolar Indígena, Mestre em Ciências Sociais (Antropologia) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. A sua dissertação, *O Processo Decisório dos Terena*, sob orientação do professor doutor Rinaldo Sergio Vieira Arruda, foi realizado no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-SP. Atualmente é professor do Projeto de Licenciatura Intercultural Povos do Pantanal – UFMS – campus de Aquidauana. Presidente do Comitê de Educação Escolar Indígena de Mato Grosso do Sul, Conselheiro do Conselho Estadual de Educação Escolar Indígena de Mato Grosso do Sul, Professor e Tradutor da Língua Materna. Ex-bolsista IFP, turma 2007. E-mail: apoterena@hotmail.com.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACÇOLIN, G. Protestantismo à moda Terena. Tese (Doutorado em Sociologia) – Área de concentração: Ideologia, Representações e Cultura. Campus de Araraquara – SP, 2004.
- ARRUDA, R. S. V. Representação e participação indígena nos processos de gestão do “campo indigenista”. Que democracia? *Revista Antropológicas*, Ano 7, v. 14, n.1 e 2, p. 35-45, 2003.
- AZANHA, G. *As Terras Indígenas Terena no Mato Grosso do Sul*. Relatório Técnico. Brasília, 2004.
- BACH, J. Datos sobre los índios Terena de Miranda. *Anales de la sociedad Científica Argentina*. Buenos Aires, n. 82, 1916.
- BALTAZAR, P. Processo decisório dos Terena. São Paulo. Pontifícia Universidade Católica. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais – Antropologia – defendida em 2011, PUC – SP.
- BELIZÁRIO, C. O Currículo na escola indígena da aldeia Cachoeirinha, Miranda, MS. (Dissertação de Mestrado). UCDB. Campo Grande. MS. 2010.
- BIGIO, E. dos S. *Candido Rondon – a integração nacional*. Contraponto: Petrobras. Rio de Janeiro, 2000.
- BITTENCOURT. C. M.; LADEIRA. M. E. *A História do povo Terena*. Brasília: MEC/SEF, 2000.
- CASTELNAU, F. de. *Expedições às regiões centrais da América Central*. São Paulo. Coleção Brasileira. Cia. Nacional, 1949.
- ELIAS SOBRINHO, M. de L. Alfabetização na língua Terena: uma construção de sentido e significado. (Dissertação de Mestrado). UCDB, Campo Grande, MS, 2010.
- FIALHO, C. F. O Percurso histórico da língua e cultura Terena na aldeia Ipegue. (Dissertação de Mestrado). UCDB. Aquidauana, MS, 2010.
- GEERTZ, C. *O Saber local*. Novos ensaios em antropologia interpretativa. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

- GONÇALVES, E. C. O Lixo como problema ambiental na aldeia Bananal do posto indígena de Taunay no município de Aquidauana – MS. Base para Discussão Sobre Planejamento Local. UFMS, Aquidauana – MS, 2006.
- HOLANDA, S. B. de. *Monções*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.
- ISAAC, P. A. M. Modo de existir Terena na comunidade multiétnica que vive em Mato Grosso. São Paulo – SP. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2004.
- MARTINS, G. R. *Breve painel etno-histórico de Mato Grosso do Sul*. 2. ed. UFMS, 2002.
- OBERG, K. The Terena and the Caduveo of Southern Mato Grosso, Brazil. *Institute of Social Anthropology*, publication n. 9, Washington, 1949.
- OLIVEIRA, R. C. de. *Do índio ao bugre. O processo de assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- _____. *Os diários e suas margens: viagem aos territórios Terena e Tikuna*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília. 2002.
- RATTRAY HAY, A. *Saints and Savages: Brazil's indian problem*. Edimburgo, Knox Press. 1925.
- RIBEIRO, R. A. *Taboco – 150 anos: balaio de recordações*. Campo Grande: Prol, 1984.
- RONDON, C. M. da S. *Ministério da Guerra Comissão Constructora de Linhas Telegráficas no Estado de Mato Grosso*. Rio de Janeiro, 1901.
- SILVA, F. A. Mudança Cultural dos Índios Terena. *Revista do Museu Paulista*, v. 3, p. 319, 1946.
- TAUNAY, Visconde de (Alfredo d'Escagnolle). *Entre os nossos índios: Chanés, Terenas, Kinikináus, Guanás, Layânas, Guatós, Guaycurús, Caingangs*. São Paulo: Melhoramentos; Rio de Janeiro: Museu Paulista, 1931.
- WHITTINGTON, Harry. *On the Indian Trail in Paraguay and Brazil*. Edimburgo: Knox Press, 1925.

GLOSSÁRIO

Enjoví – irmão mais velho.

Exiva – Chaco Paraguaio, como é conhecido pelos Terena.

Houxóvoti – reunião.

Kauti – escravo capturado nas incursões de guerra, pertencente à família Terena.

Kavâne – roça.

Kipaéxoti – dança do Bate Pau.

Mo'otó ou ipuhónoneokokoti – luta corporal.

Nâti – chefe.

None ovokúti – em frente às casas.

Ohókoti – xamãs que possuem poderes sobrenaturais.

Ovokúti – casa.

Purútuye – brancos em língua Terena.

Sukrikiono – uma das metades endogâmicas, ligeiramente inferior do que os *Xumono*.

Váhere Xâne – gente ruim.

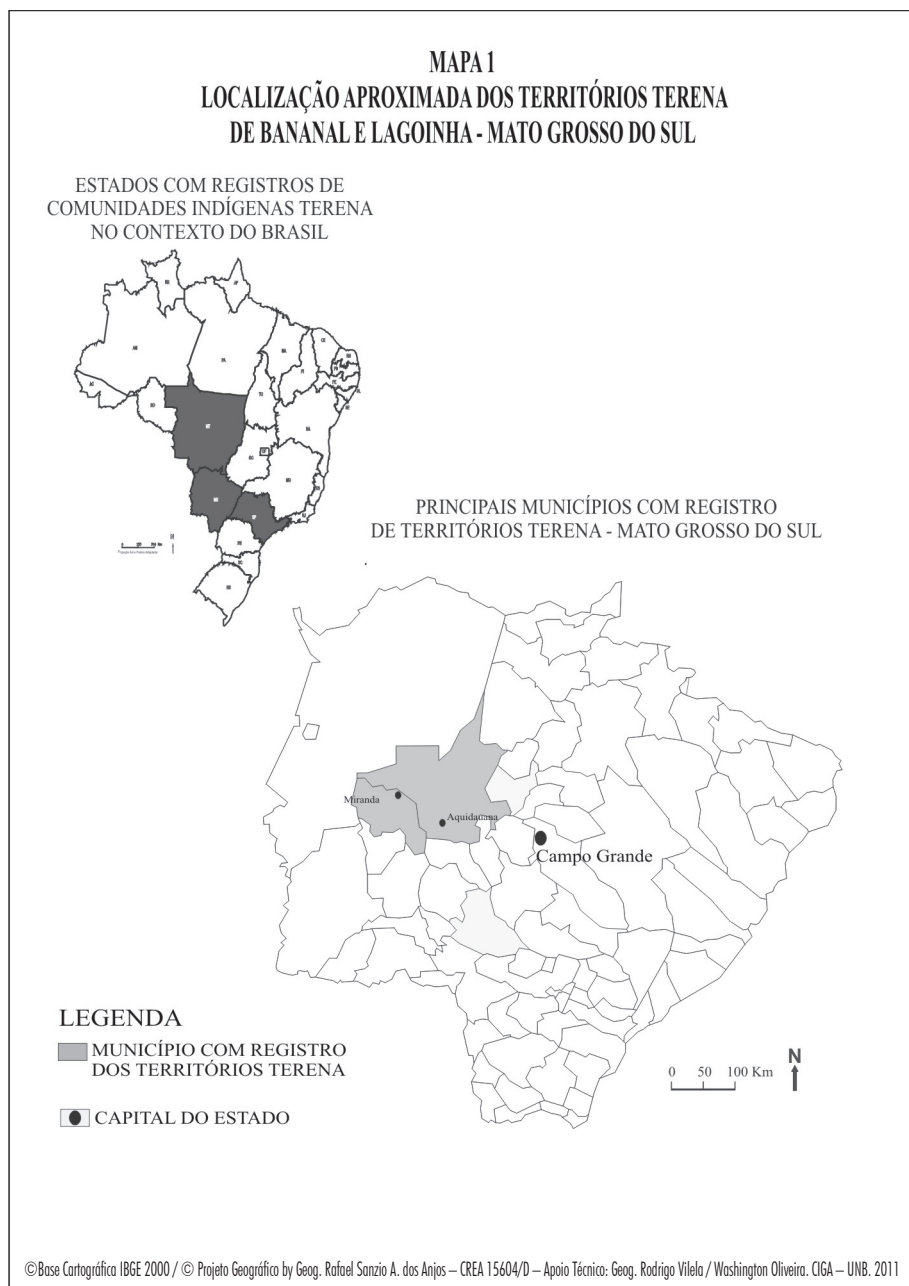
Xâne – gente.

Xumono – uma das metades endogâmicas, ligeiramente superior do que os *Sukrikiono*.

Yunákalu – personagem de uma pessoa que arrecada doações para a festa comunitária.

Yurikoyuvakai – mito do herói civilizador.

ANEXO



Direito e território quilombola na Ilha do Marajó¹

Luís Fernando Cardoso e Cardoso

RESUMO

Este artigo trata do ordenamento jurídico da Comunidade de Bairro Alto, na Ilha do Marajó, no estado do Pará. Os dados examinados são fruto de pesquisa de campo realizada por um período de nove meses, orientada pelo uso das técnicas de coleta de dados próprias às ciências sociais. A análise leva a compreender o ordenamento jurídico local, constituído concomitantemente à formação da Comunidade, o qual define os sujeitos de direitos locais, os laços de pertencimento ao grupo, as relações com o território e os princípios de uso e usufruto das áreas da comunidade. O território está, portanto, ordenado a partir de práticas jurídicas surgidas no processo de ocupação da terra e em um conjunto de relações sociais com os fazendeiros, com outras comunidades e com o Estado. Os sujeitos locais hoje estão empenhados em reaver parte de seu território perdido em confrontos com fazendeiros lindeiros. Tal aspecto fomenta a organização política local, baseada na ideia de que suas noções intrínsecas de direito foram violadas e precisam ser reparadas, e assim buscam dialogar com o Estado sobre a necessidade de corrigir situações de iniquidades que acompanham a história do grupo.

¹ Este artigo resume alguns aspectos tratados na minha tese de doutorado (Cardoso, 2008).

PALAVRAS-CHAVE
COMUNIDADE QUILOMBOLA – DIREITO AO TERRITÓRIO –
ORDENAMENTO JURÍDICO LOCAL E ESTATAL – PRÁTICAS JURÍDICAS LOCAIS

INTRODUÇÃO

As comunidades remanescentes dos quilombos no Brasil, impulsionadas por um sentimento de (in)justiça, vêm se organizando politicamente, especialmente depois da Constituição Federal de 1988, com o intuito de manterem ou retomarem seus territórios, quando expropriados por agentes sociais poderosos. Tal luta se dá porque esses espaços são cercados de simbolismos e estão ordenados por práticas jurídicas locais, muitas vezes obscuras aos sujeitos externos à comunidade, mas que internamente traduzem a configuração socioespacial e um conjunto de relações sociais.

A luta dessas comunidades para reaver ou manter seu território intensificou-se após a década de 1980. Esse processo contou com a colaboração de intelectuais engajados, ONGs (Organizações Não Governamentais) e do movimento negro. O movimento negro, especificamente, desde a década de 1970 tornou o quilombo ícone da “resistência negra” (Arruti, 2008, p. 320) e tem colaborado intensamente na organização política das comunidades quilombolas por todo o país.

Mas é com o cenário político brasileiro inaugurado pela Constituição Federal de 1988 que as comunidades negras rurais passaram a ter possibilidade de alcançar seus pleitos com o advento de seu Artigo 68, do ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADTC, que preceitua. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Naquele momento, também, se iniciou a divulgação de expectativas, conflitos e situações críticas envolvendo as comunidades negras rurais por todo o país.

Antes da Constituição de 1988,² ocorria ocultamento das lutas dos grupos negros rurais, cujos pleitos estavam dissolvidos entre os

² A luta das comunidades negras rurais por seus territórios tradicionais de uso comum não é fenômeno meramente brasileiro. Os quilombos contemporâneos existem em outros países latino-americanos, como Colômbia, Equador, Suriname, Honduras, Belize e Nicarágua. Na América do Sul, especificamente, Colômbia, Equador e Brasil reconhecem, em suas constituições, direitos étnicos a tais grupos sociais (Rocha, 2005; Price, 2007; Gueso, Rosero e Escobar, 2000; Arruti, 2000).

movimentos sociais de camponeses dos quais participavam. Suas reivindicações por territórios eram nulas, suas vozes eram silenciadas por aquelas pronunciadas com maior vigor, não conseguindo formar um campo próprio de reivindicações. O campo de luta no qual estavam e se reconheciam era outro, estranho às suas demandas socioterritoriais. Tal situação, entretanto, não dissipou o desejo dos grupos negros de lutar pela recuperação ou manutenção dos territórios nos quais foram construídas suas relações sociais por muitas gerações.

A década de 1990 assiste, portanto, a presença de reivindicações das comunidades quilombolas com pauta própria e que vão consolidando-se nos anos subsequentes. Mas, nesse percurso de amadurecimento das demandas socioterritoriais, empresas de capital nacional e internacional, fazendeiros e agroindústrias tentaram invalidar a existência desses grupos como sujeitos de direito. Para tanto, usaram de matérias televisivas, revistas de circulação nacional, livros e debates acadêmicos com a finalidade de divulgar uma imagem das comunidades como simples invenção dos movimentos negros, das ONGs e de intelectuais, que teriam influenciado, politicamente, a aprovação do Artigo 68 do ADTC.

Esses grupos econômicos e políticos, com forte influência junto ao Estado, afirmam que o quilombo jurídico-formal (Leite, 2007b) nasce só em decorrência da Constituição, axioma que invalida os direitos aos territórios ancestrais das comunidades quilombolas. Os que o defendem, imaginam-se mercedores da área onde se encontram apenas os quilombos históricos, nos termos da origem do conceito, quando o Conselho Ultramarino Português, em 1740, definiu o quilombo como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles (Leite, 2002, p. 336). Essa premissa parte da ideia de que “os quilombos só poderiam ter existido fora do domínio das grandes propriedades. Tais grupos advogam uma dicotomia absoluta entre fazenda e quilombo, porquanto consideram que este esteve sempre localizado em lugares remotos e de mata, distantes da ‘civilização’ e, portanto, do mundo regido pelas grandes plantações” (Almeida, 2005, p. 6). Desconsidera-se, assim, um processo de construção histórica e a luta de tais grupos por direitos sociais, mesmo que se tenham construído de outras formas que não a imaginada por alguns agentes que possuem o monopólio do poder.

Por essa razão, para alguns agentes, seriam poucas as comunidades que realmente possuem direito como grupos étnicos e sociais diferenciados, para a titulação de seus territórios, nas condições garantidas por lei. Garantir direitos ao território às comunidades, acreditam, é tirar grandes extensões de terra do mercado, cerca de 30 milhões de hectares, estampando, assim, nova configuração espacial ao meio rural, possibilitando aos “oportunistas e manipuladores da identidade, aqueles que se dizem quilombolas, alcançarem um direito que não possuem”.

Há um discurso que percebe as comunidades quilombolas como se usassem de uma identidade estratégica, como se fossem levadas a “organizarem-se segundo as linhas étnicas para sustentar a competição econômica e política” (Poutignat, Streiff-Fenart, 1998, p. 96). De acordo com esse discurso, as reivindicações desses grupos são definidas com base em uma ancestralidade negra artificial, criada e mantida por sua utilidade pragmática a fim de obter vantagens coletivas.

Entretanto, o desejo das comunidades quilombolas de reaver seus territórios não é apenas fruto do momento político presente, como se nada existisse antes, como se elas não lutassem em cada canto do país para manter as áreas nas quais construíram suas vidas de acordo com suas compreensões de mundo, maneiras de perceber suas relações sociais, noções de (in) justiça, história do grupo e relação com seus santos de devoção.

As comunidades quilombolas construíram-se nas bordas da ordem jurídica hegemônica (Leite, 2007a) e foram esquecidas, marginalizadas e excluídas pelo Estado, tendo que resolver problemas relativos ao território sem o auxílio do poder público. Os espaços pelos quais elas lutam para manter em seu domínio indicavam, no passado, a própria situação de exclusão em que viviam: lugares afastados dos espaços urbanos, de difícil acesso e em que poucos se aventurariam a estabelecer moradia. Mas isso não implica dizer que estavam isolados, em um espaço social marcado pelo incivil.

Por esse motivo, é possível afirmar que tais grupos negros, mesmo diante de toda adversidade, mantiveram uma religiosidade que expressa sua visão de mundo e formas de reciprocidade que solidificam suas relações sociais. Edificaram, ainda, uma organização social que liga cada sujeito a um antepassado e, ao instituírem tal princípio, criaram uma noção de herança que diminuía a pressão demográfica sobre o território.

Diante desses elementos, não se pode, portanto, considerar o processo de organização política atual dos movimentos sociais quilombolas como simples consequência dos dispositivos constitucionais, muito menos que passaram a reconhecer a violação de “seus direitos” somente a partir de 1988. Eles estavam conscientes de tais direitos muito antes, já que isso diz respeito a sua história como grupo marcado pelo sofrimento e opressão. Conseqüentemente, o sentimento, a percepção de (in)justiça já povoava cada grupo desde quando perderam ou ganharam as primeiras batalhas nas quais objetivavam a preservação de seus territórios.

Há, portanto, uma situação complexa que acompanha a história de cada comunidade remanescente de quilombo no país. Elas nasceram nas bordas do Estado-nação, foram lançadas à própria sorte e constituíram um território, quase sempre por ato insurgente. Como ressalta Leite (2007a), com os quilombolas surge uma humanidade insurgente, pois lhes foi negado o acesso à fonte de reprodução sociocultural, a terra, depois que saíram da condição de escravos e passaram a libertos.

Ser insurgente não implica unicamente rebelar-se física e/ou intelectualmente contra a ordem estabelecida, mesmo que esta seja a forma comum de se pensar a insurgência. A própria existência de um sujeito social diante das adversidades para sua manutenção – e expectativas para que ele desapareça – é um ato insurgente. As comunidades quilombolas são insurgentes porque a sociedade lhes apresentou como alternativa, no decorrer de parte significativa da história do país, a negação de sua história, identidade, práticas socioculturais e religiosas, para que, assim, se dissolvessem enquanto “minorias dentro da noção de povo” (Almeida, 2005, p. 15). Naquele contexto, seus remanescentes poderiam reivindicar direitos sociais, políticos e territoriais exclusivamente como cidadãos brasileiros, tendo em vista a negação do seu passado e o reconhecimento de seus direitos como grupos étnicos diferenciados.

A condição insurgente das comunidades quilombolas fez com que resguardassem formas socioculturais e históricas que alguns queriam que negassem e que desembocaram num conjunto de relações que engendraram identidades sociais, territoriais e noções de ancestralidade que solidificaram a organização dos grupos. Isso porque, mesmo que desejassem esquecer a condição de descendentes de escravos, tal seria impossível: afinal, eram e são lembrados dessa condição a todo o momento em que se defrontam com outros grupos. Estes insistem em ressaltar suas qualidades epidérmicas, sua posição na estrutura social e

o espaço geográfico em que se encontram e ainda ressaltam seu passado que, para muitos, definiria o presente.

Considerando serem os remanescentes de quilombos insurgentes – pela situação na qual apareceram na história brasileira –, as práticas jurídicas³ locais por eles constituídas em seus territórios ancestrais, para mantê-los minimamente sobre seus domínios perante expropriadores, também o são. São insurgentes por nascerem de um ato contestatório da ordem jurídica formal definida pelo Estado que em nada os favoreceu. Todavia, isso não implica que construíssem suas práticas jurídicas locais como exclusivas, próprias e autônomas, sem considerar as relações com outros agentes sociais. A matriz de construção dessas práticas jurídicas está no universo de suas relações sociais, inclusive com aqueles com os quais se confrontam.

Este artigo, uma etnografia sobre um grupo quilombola insurgente localizado na Ilha do Marajó, investiga o seu ordenamento e as práticas jurídicas locais para manutenção e organização do território. Descreve as práticas jurídicas que incidem sobre a organização social do território, a maneira pela qual os sujeitos se percebem como possuidores de direitos locais e os sentidos dessas construções para a organização jurídico-política do grupo. Isso porque a ordem jurídica local é uma forma de manutenção do território, tendo sido construída no decorrer de inúmeros enfrentamentos com o propósito de garantir a reprodução sociocultural do grupo.

O texto se compõe de uma breve apresentação da situação das comunidades quilombolas no Brasil e de como a Antropologia tem ajudado tais grupos a garantir seus direitos socioterritoriais. Depois, tem-se um breve resgate histórico da situação da população negra escrava na Amazônia e na Ilha do Marajó. Por fim, apresentam-se os dados etnográficos com universo jurídico local da Comunidade Quilombola de Bairro Alto.

³ Uso este conceito na acepção de Foucault (2005, p.11), quando ele o define como “a maneira pela qual, entre os homens, se arbitram os danos e as responsabilidades, o modo pelo qual, na história do Ocidente, se concebeu e se definiu a maneira como os homens podiam ser julgados em função dos erros que haviam cometido, a maneira como se impôs a determinados indivíduos a reparação de algumas de suas ações e a punição de outras, todas essas regras ou, se quiserem, todas essas práticas regulares, é claro, mas também modificadas sem cessar através da história – me parece uma das formas pelas quais nossa sociedade definiu tipos de subjetividade, formas de saber e, por conseguinte, relações entre o homem e a verdade que merecem ser estudadas”. Este conceito foi usado por Shiraishi Neto (2004) para analisar a situação das comunidades quilombolas em quebra-deiras de coco-babaçu. Neste artigo, o conceito expressa a forma como grupos sociais organizam suas práticas jurídicas com relação ao território e a forma como se apropriam dele.

A ANTROPOLOGIA E A ORDEM JURÍDICA LOCAL

A Antropologia tem-se voltado para a realidade social dos grupos quilombolas no Brasil principalmente depois da promulgação da Constituição de 1988. Os estudos antropológicos, em geral etnografias específicas que focalizam questões caras às comunidades negras rurais e ao Estado brasileiro, integram basicamente duas categorias de pesquisa: as de caráter acadêmico (teses, dissertações, monografias) e os laudos periciais antropológicos que se consolidaram no país a partir da década de 1980, servindo como peças importantes para auxiliar decisões judiciais envolvendo interesses das mais variadas populações e situações (Leite, 2007). As duas categorias de pesquisa ressoaram em favor das comunidades, contribuindo para a visualização e a efetivação de alguns de seus pleitos, bem como para o desenvolvimento da Antropologia brasileira.

Mas ainda há questões a serem investigadas que podem fazer entender melhor a realidade das comunidades quilombolas, ou seja, como elas percebem o seu universo de relações sociais e quais elementos as mobilizam em busca de seus direitos perante o Estado.

A compreensão da ordem jurídica local, e suas consequentes práticas jurídicas, sem dúvida, é uma chave importante para apreendermos o movimento de reivindicação e de organização das comunidades quilombolas em torno de seus direitos territoriais. Nesse sentido, o conceito de *sensibilidade jurídica*, de Geertz (1997), contribui para entendermos que a lei e a ordem jurídica local de alguns grupos sociais, originados dentro dos limites de um Estado, “está aqui, lá, ou em qualquer lugar, e é parte de uma maneira distintiva da imaginação do real”. Esta noção tornou-se essencial nas investigações da Antropologia do Direito (Hayden, 1984; Merry, 1988; Moore, 2001), pois nos ajuda a elucidar questões importantes para o campo jurídico em que ocorrem as discussões sobre as comunidades quilombolas.

As sensibilidades jurídicas, os sentidos de justiça, variam não apenas em graus de definição, mas também no poder que exercem sobre o processo da vida social diante de outras formas de pensar e sentir, o que introduz uma dimensão importante na análise em torno do campo jurídico (assim como a etnografia) que é a de só funcionar à luz do saber local, através do entendimento das estruturas de significado e dos sentidos evocados e compartilhados por indivíduos e grupos sociais ao

longo da vida, a partir de suas inserções sociais particulares (Schuch, 2003, p. 165).

É nesse sentido que antropólogos têm dispensado atenção às investigações sobre códigos e regras locais de direito dos vários grupos sociais que compõem a sociedade brasileira, buscando, assim, desvelar as ordens jurídicas locais e as percepções – de (in)justiça – que envolvem tais sujeitos sociais. Afinal, a “Antropologia sempre demonstrou especial interesse pelas minorias despossuídas e dominadas de todos os tipos em detrimento do estudo dos grupos ou classes politicamente dominantes e atuantes” (Durham, 1986, p. 18).

Diante disso, compreender as comunidades quilombolas no momento atual no Brasil é entender a forma como elas gerem e organizam o território com base em suas próprias dinâmicas. Este é um dos aspectos importantes para consecução de direitos territoriais. Procurando dar forma a essa perspectiva, buscou-se compreender a realidade socioterritorial de uma comunidade negra rural na Amazônia, na ilha do Marajó.

A FORMAÇÃO DAS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS NA AMAZÔNIA

A formação de algumas comunidades rurais na Amazônia está vinculada ao processo de escravidão no período colonial e suas dinâmicas de relações sociais desiguais. A fundação dessas comunidades se deu sob a exclusão dos grupos negros trazidos para a região na condição de escravos.

A chegada dos negros escravos à Amazônia está relacionada ao conflito entre facções dominantes no período colonial, sobre qual condição se efetivaria a participação dos índios na vida econômica da região. Para Salles (1988), os portugueses queriam dominar os indígenas e reduzi-los a escravos; os jesuítas também os pretendiam para si, impondo-lhes um jugo brando, segregando-os, até onde possível, dos europeus, certos de que o convívio com os brancos os corrompia. Esse conflito se tornou veemente a ponto de levar o padre Antônio Vieira à Corte Portuguesa para resolver, com o rei, o problema da mão de obra indígena.

O padre voltou de Portugal vitorioso ao trazer a notícia sobre a proibição do uso da mão de obra indígena nas fazendas, na lavoura, em qualquer atividade que não os considerasse como livres. Então, os africanos foram pensados como solução para suprir a ausência dos indígenas no trabalho da lavoura. As experiências de substituir a mão de obra indígena

pela africana já tinha se mostrado exitosa em outras regiões do país, e poderia ser também eficiente na Capitania do Grão-Pará.

Entre 1755 e 1820, conforme Gomes (2005) indica, teriam sido introduzidos no Pará, aproximadamente, 53.217 africanos, cifra que, porém, controvérsias gerou entre os especialistas. Sabe-se, porém, que o número de escravos trazidos para a Região Norte foi menor do que os trazidos para outras regiões e que eles cumpriam a função de resolver o problema da crise de mão de obra regional, pois não havia ninguém que pudesse realizar os duros trabalhos necessários à manutenção dos colonizadores.

Os africanos escravizados, ao chegarem à região amazônica, tiveram que se adaptar a uma nova condição socioambiental: um lugar repleto de matas, águas e longas distâncias. Funes (1996) lembra que os africanos levaram tempo para encontrar meios que lhes permitissem superar as adversidades e para se adequarem a uma nova sociedade, tornando seu cotidiano e sua convivência mais suportáveis.

Nesse sentido, ainda é Gomes (2005) quem ressalta que a população escrava negra, no final do Setecentos, estava, de fato, espalhada pela Amazônia. Podia estar nas lavouras ou na coleta das “drogas”, no transporte das canoas e nas obras militares de fortificação que pontilhavam no Grão-Pará em função dos temores de invasões estrangeiras. A floresta já estava “enegrecida”.

A floresta, para os africanos escravizados, de início, era um segredo irrevelado: somente o tempo e um conjunto de relações sociais foram capazes de provê-los de conhecimento para dominar os meandros verdes. O segredo do labirinto florestal precisou, então, ser aprendido com os índios, que eram os senhores das matas. O domínio desse espaço possibilitou a construção da liberdade. O aumento das fugas e de mocambos (refúgios na mata) indígenas no Grão-Pará acontecia quando também desembarcavam africanos em maior quantidade na região, e estes, ao fugirem, se uniam aos índios. Seria possível sugerir que a tradição indígena de fugas logo se inspiraria naquela iniciada pelos africanos em algumas áreas. Os africanos e seus descendentes, com apoio e juntamente com os índios, criaram suas rotas de escapada, constituíam mocambos e buscavam a autonomia no meio da floresta.

A solidariedade entre esses sujeitos decorreu, de certa forma, de compartilharem espaços e condições comuns de existência. Isso construiu um universo de reciprocidade que lhes permitiu enfrentarem as adversidades decorrentes de suas condições no chocho com os senhores das fazendas.

A floresta, pensada como obstáculo pelos africanos, tornou-se, com a vivência nesse espaço, uma forte aliada para se construírem locais de liberdade fora do jugo dos senhores escravistas. A imensidão da floresta foi a maior inimiga das autoridades e senhores que sempre queriam resgatar os fugitivos, de quem, ao contrário, foi a maior amiga.

Mesmo com as recorrentes fugas na busca por espaço de liberdade, com a penetração da mão de obra africana na região amazônica, percebeu-se o florescimento de maior atividade agrícola e pecuária, dando maiores rendimentos econômicos aos senhores. Tal aspecto também foi impulsionado pela possibilidade de distribuição dos produtos a partir das políticas de fomento implementadas pela Coroa Portuguesa na região.

Os escravos trazidos para a Amazônia, portanto, conformaram elementos novos nas relações sociais de produção. As pequenas e médias lavouras e fazendas de criação de animais receberam um contingente populacional que somaria no desenvolvimento, na produção e, como decorrência disso, na formação regional. Como consequência, o camponato formado na região é fruto de um conjunto de relações sociais envolvendo ruptura e continuidade entre o colonizador, o indígena e o africano. O que se chama, hoje, de cultura cabocla, é o resultado da incorporação na cultura de aspectos dos grupos que dividiram o mesmo espaço social na então nascente sociedade brasileira.

Acevedo e Castro (1998) observam, nesse sentido, que a formação histórica dos primeiros segmentos do camponato na Amazônia origina-se do rompimento dos escravos com uma estrutura econômico-social do passado colonial, representada pelas fazendas ou pelos engenhos, constituindo-se nos grupos camponeses mais antigos. Os ex-escravos transformaram-se em segmentos camponeses no ato da ruptura com relação à propriedade escrava, e ao definirem as condições de sobrevivência com base na exploração agroextrativa do território sob seu controle.

Um momento marcante na situação dos escravizados, realçado por Acevedo e Castro (1998), é a fuga das fazendas. Isso ocorria, em algumas regiões, no período de grande cheia do Rio Amazonas, momento em que os escravos tinham maior possibilidade de sucesso em suas empreitadas. O caminho das águas ajudava dando-lhes maior agilidade e mobilidade conseguidas com canoas correndo por entre os igarapés, lagos e paranás. Ao chegarem ao destino, construíam casas, formavam

núcleos habitacionais geralmente distantes das fazendas e dos olhos dos senhores que os queriam como escravos, já que a fuga representava prejuízo de um capital valioso e escasso. Funes (1996) chega a afirmar que os tempos de festas, de cheias e de coleta de castanhas foram os mais propícios para a busca da liberdade pelos negros escravizados na região amazônica.

Os escravos, quando pretendiam alcançar a liberdade, começavam a guardar as sementes de plantas cultivadas nas fazendas, preparando-se para instalarem-se em nova área tendo o que plantar, pensando em se manter sem uma dependência completa da floresta. Os pequenos excedentes desses produtos eram comercializados com os regatões, momento em que se estabelecia uma relação de aviamento (sistema de crédito simultâneo à produção e ao consumo). Com isso, essas comunidades formadas à margem do processo escravocrata estabeleceram um processo de territorialidade pelo qual eram capazes de ordenar suas vidas segundo os aspectos que definiram no convívio social. Tais aspectos atravessaram décadas e definem o universo de relações sociais de cada comunidade até os dias de hoje.

As explorações a que os negros escravizados foram submetidos na região ainda compõem a memória social de muitos grupos por meio da história e são peças importantes que os ajudam a formar seus mitos de origem. Hoje, muitas comunidades que no passado eram definidas unicamente como camponesas, ribeirinhas e caboclas, reivindicam direitos territoriais como comunidade remanescente de quilombos, com base no Artigo 68 da Constituição Federal de 1988, por se perceberem contempladas pela Lei, por conta do passado escravo de seus ancestrais. Tal percepção objetiva garantir a reprodução sociocultural no presente e para seus descendentes no futuro.

Essas comunidades formadas em condições adversas exigem, hoje, garantir os territórios que seus antepassados construíram como espaço de liberdade. Para isso, ressaltam as situações desiguais a que foram submetidas historicamente como uma das justificativas à garantia de seus direitos. As injustiças passadas são fatos presentes na mente de cada um que compõe os grupos quilombolas organizados politicamente para retomarem os espaços territoriais perdidos em batalhas com agentes econômicos e políticos mais poderosos. Ou mesmo, buscam políticas públicas que visem corrigir situações de iniquidade econômica a que são submetidos na relação com a sociedade brasileira abrangente.

PRESENÇA AFRICANA NA ILHA DO MARAJÓ

A análise da ordem jurídica local foi realizada na Comunidade Quilombola de Bairro Alto, na Ilha do Marajó, no estado do Pará. Seus habitantes se autodefinem como descendentes dos africanos trazidos à Amazônia na condição de escravos para as fazendas marajoaras a fim de trabalhar na criação de gado, na agricultura e na pesca, atividades necessárias à manutenção dos escravocratas na Ilha do Marajó.

As precárias condições de vida e de trabalho nas fazendas impulsionaram muitos ascendentes dos atuais moradores locais a fugir e fixar moradia em lugares distantes dos olhos dos fazendeiros. Mas a deserção não foi a única forma encontrada pelos subjugados para constituírem seus espaços de liberdade e, assim, garantirem sua reprodução sociocultural. Entretanto, ainda faltam pesquisas documentais e arquivísticas para que tenhamos maior registro histórico das situações nas quais se formaram as comunidades quilombolas no interior da ilha do Marajó.

As investigações antropológicas sobre a formação das comunidades quilombolas, em várias partes do Brasil, têm alcançado resultados modestos no que diz respeito ao desvelamento das condições em que tais grupos surgiram. Isso porque o método de história de vida, usado para coleta de dados, tem esclarecido pouco sobre a memória social local, talvez pelo tempo transcorrido entre a formação das comunidades e o presente, mas também pela situação vivida no passado que os descendentes fazem esforço considerável para esquecer. Apagam-se, assim, referências importantes para o momento atual pelas reivindicações territoriais, pois os eventos, as situações e as histórias locais deixadas no passado poderiam explicar o momento instituinte das comunidades quilombolas.

Nas comunidades quilombolas no Marajó temos apenas recordações esparsas que, às vezes, vêm à tona na mente de alguns sujeitos locais, os mais velhos do grupo, mas que também, com o passar dos anos e com a falta de atribuição da devida importância a tais situações, tendem a esquecer-las. O esquecimento das condições aviltantes a que foram submetidos os antepassados acontece, em parte, como uma forma de reduzir a dor decorrente da situação em que viviam. Por isso, em certos momentos, recordam-se de seus antecessores unicamente em ocasiões em que estes participavam de festividades, ou então, como nobres provedores do grupo familiar.

Atualmente, porém, está havendo uma nova conformação das lembranças dos grupos quilombolas na Ilha do Marajó, causando, assim, uma reconfiguração dos aspectos vinculados à escravidão. O que os mais velhos omitiam nas histórias narradas às novas gerações, dizendo taxativamente que não se lembravam de seus antepassados, possivelmente pela imagem desonrosa que tal situação fazia emergir ou pela desconfiança da avaliação negativa dos “Outros”, hoje são fontes para se autodefinirem como remanescentes de quilombos.

O medo de revelar os acontecimentos do passado ficou para trás. A percepção agora é outra, cada vez mais descolada da visão construída anteriormente. Os acontecimentos passados são “objetos de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de agoras” (Benjamim, 1994). Tal concepção tem por função manter e definir relações sociais, regras de parentesco, herança, uso e transmissão da terra, bases sobre as quais estão demarcadas as noções de direito ao território.

Na Ilha do Marajó⁴ são 15 as comunidades que se autodefinem como remanescentes de quilombos e que buscam retomar os territórios expropriados por fazendeiros. O levantamento realizado por Acevedo (2005) no ano de 2004 aponta que em onze das 15 comunidades remanescentes de quilombos do município de Salvaterra há uma população de 1.916 habitantes, o que corresponde a 35% da população rural do município.

OS CAMINHOS QUE LEVAM ÀS COMUNIDADES QUILOMBOLAS MARAJOARAS

A Comunidade de Bairro Alto localiza-se aproximadamente a seis horas em viagem de barco da capital do estado do Pará, Belém. A primeira parada é Porto de Camará, entrada para se chegar a muitos municípios da Ilha do Marajó, entre eles, o município de Salvaterra, onde se localiza a comunidade em estudo.

⁴ O estado do Pará, atualmente, é onde se tituló mais territórios quilombolas no país. Foram 47 títulos para 43 territórios, contemplando 103 comunidades e 4.798 famílias numa área de 566.530.2533 ha. Este total é igual a 42,85% das terras titulas em todo o Brasil, segundo os dados da Comissão Pró-Índio, de São Paulo. O que é marcante com relação às terras tituladas no Estado é que elas são, quase sempre, em áreas onde não há conflito de interesses. Ou seja, onde não existe sobreposição de interesses entre o capital, em suas várias formas, e as comunidades quilombolas.

De Salvaterra à Comunidade de Bairro Alto são mais 12 quilômetros. Esse trajeto pode ser realizado pela estrada PA 150 ou por alguns caminhos nas terras das fazendas.⁵ As pessoas locais não andam pelos “caminhos dos postes” porque, nos meses de ventos intensos, as bicicletas recebem os ventos de frente, tornando a viagem cansativa. Usa-se somente a estrada construída na década de 1980, sobretudo quando a noite se aproxima, já que os caminhos são perigosos, embora não existam malfeitores humanos. O medo é das “visagens”, entidades de outro mundo que surgem para fazer “malineza” aos viajantes.⁶

Os caminhos por entre as fazendas apontam para um conhecimento sofisticado sobre a região, que leva de uma localidade a outra, e também para as relações com parentes, de amizade e compadrio, imprimindo, assim, feições particulares ao universo social das comunidades ilhoas.

OS SENTIDOS ATRIBUIDOS À PALAVRA COMUNIDADE

Na Comunidade de Bairro Alto, a palavra comunidade assume aspectos diversificados, que vão desde uma visão nostálgica, quando as pessoas ressaltam que ela somente existiu no passado, no tempo dos antigos, a uma visão idealizada, projetada para o futuro ou em rituais religiosos. É nesse momento que dizem: “é preciso ter união, para se formar uma verdadeira comunidade”. Ou seja, o sentido da palavra está entre o “paraíso perdido e o esperado” (Bauman, 2003, p. 20). Mas, de modo geral, a comunidade aparece quando se utilizam da visão idealizada, no momento em que há o confronto com o “Outro”, entendendo-se “Outro” não somente como os de fora, aqueles que são oriundos de localidade próxima ou distante: o “Outro” também pode residir dentro da própria Comunidade de Bairro Alto, reflexo da divisão

⁵ Os caminhos são anteriores às fazendas. Eles mostram que um território se manteve mesmo sendo os fazendeiros os supostos donos das terras. Esses fazendeiros, entretanto, nunca deixaram de reconhecer que os caminhos são das comunidades, são os locais pelos quais as pessoas se deslocam para concretizar relações sociais de toda ordem.

⁶ Galvão (1955) faz uma análise que hoje se tornou clássica sobre as crenças religiosas das comunidades amazônicas. Nesse trabalho, o autor aponta os bichos visagentos como elementos componentes do imaginário religioso da população da região.

interna em várias unidades sociais:⁷ Passagem (sítio São Luís), Bairro Alto, Marinquara, Santa Maria, Vila Galvão, Valentim, Beiradão, Vista Alegre e Ilha Cocal.

Cada unidade social, portanto, possui um nome próprio, um sentimento comum de pertencimento e um território único sobre o qual formulam sua identidade baseada num ancestral. Tal aspecto é importante, pois a “identidade brota entre os túmulos da comunidade, mas floresce graças à promessa de ressurreição dos mortos”, toda vez que a área da comunidade é protegida, garantida, assegurada às novas gerações (Bauman, 2003, p. 20). Em geral, uma unidade social está nitidamente separada de outra por trecho de mato, rios ou estradas.

A divisão da Comunidade de Bairro Alto em unidades sociais marca também o universo de relações de reciprocidade e conflito. As pessoas de cada unidade social não se veem como iguais, guardam restrições em relação às outras unidades, afirmando que de forma alguma é possível estabelecer relações autênticas com seus vizinhos por eles apresentarem características não louváveis.

Portanto, existem formulações de alteridade marcando a relação entre as unidades sociais, pois cada uma delas qualifica a outra pelo seu reverso: “Nós aqui na Santa Maria mantemos os quintais e as frentes de nossas casas limpas, mesmo no inverno. O pessoal de Bairro Alto deixa o capim crescer que nem dá para passar, como se lá não tivesse ninguém”. Desse modo, apontam as características de seus vizinhos e definem, a partir disso, suas relações sociais cotidianas.

Entretanto, quando é necessário afirmar a unidade do grupo diante dos poderes instituídos do Estado, Bairro Alto, uma das nove unidades sociais, aglutina todas as outras ao incorporar a palavra *comunidade*. Então, ela deixa de ser uma parte, para tornar-se um todo e reivindicar direitos ao território. É nesse momento que são suspensas as diferenças para surgir a *comunidade* enquanto unidade política que dialoga com os poderes estatais.

Há, assim, uma diferença marcante entre a Comunidade de Bairro Alto e a unidade social denominada Bairro Alto. A primeira possui o caráter jurídico junto ao Estado, aos poderes políticos instituídos para

⁷ A população total da Comunidade de Bairro Alto é de aproximadamente 340 pessoas, divididas em 84 unidades familiares, mas este número oscila com entradas e saídas. De todo modo, contabiliza-se: na Passagem, 27 grupos familiares; em Bairro Alto, 19; Marinquara, 12; Santa Maria, 6; Vila Galvão, 7; Valentim, 6; Beiradão, 3; Vista Alegre, 2 e Ilha Cocal, 2.

reivindicação do território que compreende como seu. O outro é o local no qual reside a família Sarmento. Essa diferença é importante, porque a partir dela é operada a identificação do grupo junto às pessoas a quem se fala quando se está fora da localidade, sobre suas noções de pertencimento. Na presença de pessoas cientes da divisão entre as unidades sociais, é possível usar *a pertença* a uma unidade social, dizendo simplesmente: “sou da Passagem, da Vila Galvão, do Marinquara”. Caso contrário, emprega-se a forma genérica para se identificar, dizendo, simplesmente, “sou da Comunidade de Bairro Alto”.

A definição da unidade social Bairro Alto como representando o conjunto de unidades sociais está vinculada ao fato de que lá se localizam a escola, a igreja, o posto de saúde, o barracão da santa padroeira e a casa de farinha. De modo geral, são as estruturas físicas que lhe conferem posição central entre as outras unidades sociais, daí sua definição como *comunidade*, o que também marca autonomia dessa localidade em relação às outras do município de Salvaterra.

Um outro momento no qual a noção de comunidade emerge está relacionado às festas religiosas da santa padroeira, Nossa Senhora do Bom Remédio. É nesse instante ritual que ocorrem as alianças entre as várias unidades sociais. Tal ocasião, segundo os moradores, faz brotar em todos o sentimento de pertencimento ao lugar, quando trabalham em torno de um objetivo comum, assim como de seus antepassados. “É na festa do Círio⁸ que aparece a nossa comunidade”.

Durante esse evento e seus preparativos – iniciados em agosto, com momento maior no último final de semana do mês de outubro –, cria-se uma unidade sem resíduo, mas depois, independentemente do êxito ou não do evento, essa unidade forjadora da ideia de comunidade (percepção não somente interna mas também externa evidenciada muitas vezes no sucesso da festa) deixa de existir. A unidade sólida, formada para o Círio pelas partes que constituem a comunidade de Bairro Alto, se dissolve, deixa suas partes voltarem à existência anterior, ao conflito, como se esse fosse o seu modo apropriado de organizar as relações.

⁸ Procissão em que se leva, de uma localidade para outra, a imagem de um santo. Essa festa religiosa é comum em todo o estado do Pará. A maior festa do Círio é a de Belém, realizada no segundo domingo de outubro, em homenagem a Nossa Senhora de Nazaré. Em Bairro Alto, o círio é realizado no último final de semana de outubro.

AS PRÁTICAS JURÍDICAS LOCAIS NA COMUNIDADE DE BAIRRO ALTO

A pesquisa na Comunidade de Bairro Alto mostrou a existência de um ordenamento jurídico intrínseco ao território quilombola que define os sujeitos de direitos locais em razão de laços de pertencimento, já que o território é condição necessária que define quem são os sujeitos locais, onde estão e porque estão em determinado espaço. A formação de laços de pertencimento decorre da trama de simbolização que incide sobre o espaço quando ele é demarcado com a apropriação das áreas com a construção de casas, roças, pomares, para o estabelecimento dos cultos aos santos e aos antepassados. Nesse sentido, Gusmão (1999, p. 150) argumenta que “A terra-território torna-se um valor de vida, um espaço de sentido, investido pela história particular de cada grupo, tornando-se polissêmica, dinâmica e mutável”. Com isso, geram-se princípios de direito de uso e usufruto com base em uma posição genealógica de cada sujeito, resultando, por conseguinte, em noções de herança que demarcam os locais de cada grupo familiar na geografia local.

O território do grupo é ordenado a partir de práticas jurídicas surgidas no processo de ocupação da terra e num conjunto de relações sociais entre parentes, com os fazendeiros e com o Estado. É possível afirmar a existência de um ordenamento jurídico local na comunidade, por subsistir o “essencial no conceito de direito: a existência de um quadro coercitivo. Este, naturalmente, de modo algum precisa assemelhar-se ao que nós hoje conhecemos”; ou seja, uma ordem jurídica estatal (Weber, 1999, p. 28).

Neste caso, o quadro coercitivo é marcado por um conjunto de regras sociais que requerem observância por parte de cada sujeito, de cada grupo familiar, das normas do grupo, garantindo, assim, a sua permanência num circuito de troca, no qual circulam gentilezas, alimentos, dias de trabalhos, remédios, informações e favorecimentos de toda ordem. A não observância do quadro jurídico local leva-o a sofrer a força coercitiva local, evidenciada a *não troca* entre sujeitos e grupos familiares.

Percebe-se marcadamente a *não troca*, e as consequências dela decorrentes, na festa em homenagem à santa padroeira da Comunidade de Bairro Alto. Aquele que infringiu as práticas jurídicas locais mantém-se distante daqueles a quem lesou e não compartilha mais do ritual de divisão de alimentos, cerimonial importante como consagrador das relações sociais, pois a troca de alimentos é uma forma de firmar uma

ordem jurídica a partir de um contrato (Mauss, 2003, p. 290). Muitos motivos levam a tensões locais, mas os ligados à quebra de direitos de uso do território são os mais graves.

Há, deste modo, um movimento coletivo que pune os infratores, não com a reclusão num espaço físico, mas com a perda dos laços que os mantinham numa rede de troca e sociabilidade, importantes para qualquer pessoa. Aquele que teve seus direitos usurpados, quanto mais parentes, amigos e aliados possuir, mais poder de coerção terá, pois o rompimento dos laços com o infrator não será apenas com uma pessoa ou sua família, mas também com seus aliados. Então, não ferir o conjunto da ordem social é a forma de manter-se numa ampla rede de relações de reciprocidade, o próprio fundamento da vida social local.

O ordenamento jurídico da Comunidade, porém, não se formou por um processo fechado em si mesmo, como se estivesse livre das relações sociais com outros sujeitos. As relações sociais são pontos centrais no processo de constituição de uma ordem jurídica local. Nesse processo, o Estado é um agente importante com quem a Comunidade estabelece diálogo para formação de seu ordenamento jurídico interno, mesmo que ele a tenha deixado à margem, nas bordas de suas ações políticas, jurídicas e sociais (Leite, 2007a).

O entrelaçamento entre as ordens jurídicas locais com as de outros grupos e com o Estado define o que Moore (1973) nomeou de “campo social semiautônomo”, semelhante àquilo que Santos (2003) também designou de “interlegalidade”, ou seja, a formação de uma ordem jurídica que se constrói no cruzamento de várias outras ordens.

As perspectivas conceituais e metodológicas de Moore (1973) e Santos (2003) formaram a base de minha análise, porque possibilitaram entender como a Comunidade de Bairro Alto constrói sua ordem jurídica, levando em consideração suas relações sociais intrínsecas e extrínsecas, ou seja, as relações sociais entre os fazendeiros, o Estado e a comunidade quilombola. Esta, a partir desse universo de relações, ordenou o território de acordo com sua percepção de direito em relação à área que ocupa há mais de 100 anos.

Dentro dessa matriz, considerando a ordem jurídica interna, percebemos que o trabalho de um homem, e de seu grupo familiar, constrói um direito inviolável sobre a área de terra que recebeu seu suor nessa labuta. É assim que se define o patrimônio familiar no ordenamento jurídico local, em que o território é de uso comum, estabelecendo-se,

a partir daí, laços de reciprocidade. A perspectiva de marcar uma área com suor não é compreendida como válida apenas para os limites do território da Comunidade: podem-se garantir direitos a outras partes da Ilha do Marajó com o trabalho, como as partes dos rios usadas para pesca e matas onde se colocam armadilhas. Nas próprias áreas concedidas pelos fazendeiros para a construção de roças, isso também é possível. Porém, para o fazendeiro, tal aspecto inexistente.

Este processo, todavia, leva as pessoas a não marcarem com o suor uma área já incorporada ao patrimônio de um outro grupo familiar, bem como não marcarem uma área que esteja além das necessidades da família, tendo em vista o território ser pensado como possuindo caráter social, fonte de manutenção da vida, e não como fonte de lucro.

Nesse processo, existem duas formas de marcar o território. Uma ligada às marcas que constituem um patrimônio provisório, em relação ao qual a memória social vem garantindo a posse da terra para a construção da roça de mandioca, abacaxi, banana etc. A outra diz respeito às marcas definitivas que demarcam apropriação de uma área de terra no conjunto de outras casas, onde se constrói moradia e, próxima a ela, plantam-se árvores frutíferas, cultivam-se hortas, tornando aquele espaço, no qual se imprimiu uma marca com o trabalho, com o suor, um patrimônio definitivo que será passado aos herdeiros.

As marcas provisórias são apagadas com o tempo, em razão do processo de desgaste e renovação da terra onde se fez a roça, aspecto que denominei de esquecimento social do patrimônio e que se baseia na própria estrutura de circulação de terras entre os vários grupos familiares. Tal processo garante uma oferta constante de terra a ponto de todos os grupos familiares terem possibilidade de garantir sua reprodução sociocultural com a agricultura, além de consolidarem redes de troca.

Como a troca é central em muitos aspectos da organização social do grupo, a quebra da ordem jurídica local tem como sanção a *não troca*, ou seja, o rompimento de fortes laços que ligam a todos. A quebra da regra que implica sanção também aciona um conjunto de outros sujeitos da família que tiveram o seu direito violado, estabelecendo-se uma reação em cadeia que tenta imprimir ao infrator a nítida consciência de sua situação de transgressor, dizendo a ele que sua forma de agir não condiz com a organização social do grupo. Podemos perceber isso claramente quando se exclui um infrator das redes de troca de alimentos,

da gentileza, dos espaços de sociabilidade e ritualísticos, quase que o deixando isolado para que reflita sobre suas atitudes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Comunidade de Bairro Alto exprime um ordenamento jurídico próprio, intrínseco, que define os sujeitos de direitos locais, os laços de pertencimento ao grupo, as relações com o território; e este vem se consolidando juntamente com a formação da Comunidade, gerando princípios de uso e usufruto do território com base na consanguinidade e casamento. O território do grupo, portanto, é ordenado a partir de práticas jurídicas surgidas no processo de ocupação da terra e num conjunto de relações sociais entre parentes, fazendeiros, outras comunidades e o Estado.

O ordenamento jurídico da Comunidade, porém, não se formou por um processo fechado em si mesmo, como se estivesse livre das relações sociais com outros sujeitos. As relações sociais da Comunidade de Bairro Alto são pontos centrais no processo de constituição de uma ordem jurídica local. Nesse processo, o Estado é um agente importante com quem a Comunidade estabelece diálogo para formar seu ordenamento jurídico interno, mesmo que a tenha deixado à margem, nas bordas de suas ações políticas, jurídicas e sociais (Leite, 2007a).

Hoje, as comunidades quilombolas, tal como são preceituadas na ordem jurídica estatal, estão empenhadas em reaver territórios perdidos nos confrontos com vários agentes exploradores. Este movimento adquire força a cada novo momento na luta por direitos sociais e territoriais e parece estar baseado no sentimento de injustiça em razão da exploração sofrida pelos seus antepassados, pela expropriação de seus territórios e da situação de invisibilidade que ainda sofrem.

É, portanto, o sentimento de injustiça que impulsiona a organização das comunidades quilombolas em movimentos sociais para dialogar com o Estado, a fim de corrigir situações de iniquidade que acompanham historicamente cada grupo no país. Isso porque, hoje, a ordem jurídica estatal e alguns organismos internacionais esboçam, em suas leis, a intenção de reconhecerem os direitos de grupos etnicamente diferenciados. É deste diálogo, na atualidade, que decorrem as novas ações em direção

ao reconhecimento. Talvez a garantia do território ancestral às gerações futuras seja um projeto possível que se esboça no horizonte das novas lutas sociais no Brasil atual.



Luís Fernando Cardoso e Cardoso

Nasceu no município de Moju, estado do Pará. Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (2008). Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Pará (2002). Graduado em Ciências Sociais pela Universidade da Amazônia (1999). Sua tese de doutorado intitula-se *A Constituição Local: direito e território na Comunidade Bairro Alto, Ilha do Marajó-PA*, e foi orientada pela professora doutora Ilka Boaventura Leite. Atualmente, está vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e ao Mestrado em Defesa Social e Mediação de Conflitos, na Universidade Federal do Pará, como professor permanente. É pesquisador do Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas – NUER/UFSC e das linhas de pesquisa: “Violência e não violência nos processos sociais e usos sociais dos recursos naturais”, nos programas de pós-graduação em que atua. As áreas de interesse de pesquisa centram-se nos processos sociais de territorialização, direitos das populações tradicionais e conflitos sociais na Amazônia. Desenvolve pesquisas sobre organização política e direito ao território em comunidades remanescentes de quilombos na Ilha do Marajó, estado do Pará. Ex-bolsista IFP, turma 2005. E-mail: luiscardt@gmail.com.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACEVEDO, R. A. M.; CASTRO, E. *Negros do Trombetas: guardiões de matas e rios*. Belém: Cejup/UFPA-NAEA, 1998.
- _____. Mobilização política de Comunidades Negras Rurais: Domínio de um conhecimento praxiológico. *Cadernos do NAEA*, v. 2, n. 2, 1999, p. 73-106.
- _____. *Terras de herança de Bairro Alto: entre a fazenda da Embrapa e a fazenda do americano – Salvaterra/PA*. Belém: SEJU/UFPA, 2005.
- ALMEIDA, A. W. B. Os *Quilombos e o mercado de terra*. *Porantim*, v. 26, n. 272, 2005, p. 5-7.
- ARRUTI, J. M. A. Direitos étnicos no Brasil e na Colômbia: notas comparativas sobre hibridação, segmentação e mobilização política de índios e negros. *Revista Horizontes Antropológicos*: n. 14, p. 93-134, 2000.
- _____. Quilombos. In: PINHO, O. e SANSONE, L. (Orgs.) *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador, Associação Brasileira de Antropologia: EDUBA, 2008, p. 315-350.

- BAUMAN, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- BENJAMIM, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BEZERRA NETO, J. M. *Escravidão negra no Grão-Pará (Séculos XVII – XIX)*. Belém: Paka-Tatu, 2001.
- CARDOSO, L. F. A. *Constituição local: direito e território na Comunidade de Bairro Alto, na Ilha do Marajó – Pará*. Florianópolis, 2008. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2008.
- DURHAM, E. R. A. Pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, R. (Org.). *A Aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- FOUCAULT, M. *A Verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 2005.
- GALVÃO, E. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas*. São Paulo: Nacional, 1955. (Brasiliense, v. 284).
- FUNES, E. *Nasci nas matas nunca tive senhor: história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas*. Síntese da tese de doutorado apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1995.
- GEERTZ, C. *O Saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GOMES, F. S. *A Hidra e os Pântanos: mocambos, quilombos e fugitivos no Brasil (XVII-XIX)*. São Paulo: Ed. UNESP, Ed. Polis, 2005.
- GUESO, L; ROSERO, C; ESCOBAR, A. O Processo de Organização das Comunidades Negras na Costa Meridional do Pacífico da Colômbia. In: ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, E; ESCOBAR, A. (Orgs.) *Cultura e Política nos movimentos sociais Latino-Americanos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p. 301-332.
- GUSMÃO, N. M. Herança Quilombola: Negros, terras e direitos. In: BARCELAR, J. e CARDOSO, C. (Orgs.) *Brasil: Um país de negros?* Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 1999.
- HAYDEN, R. M. Rules, processes, and interpretations: Geertz, Comaroff, and Roberts. *American Bar Foundation Research Journal*, 1984, v. 9, n. 2, p. 469-478.
- LEITE, I. B. *Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas*. Etnográfica, v. 4, n.2, p. 333-354, 2002.
- _____. *Humanidades insurgentes: conflitos e criminalização dos quilombos*. Florianópolis: UFSC/ Departamento de Antropologia, 2007a.
- _____. *O Quilombo trans-histórico, jurídico-formal e pós-utópico*. UFSC/ Departamento de Antropologia, 2007b. Disponível no site: The University of Manchester. Disponível: <http://www.socialsciences.manchester.ac.uk/disciplines/socialanthropology/postgraduate/clacs/documents/IBoaventurav2.pdf>
- MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MERRY, S. E. Legal pluralism. *Law and Society Review*, v. 22, n. 5, 1988, p. 870-896.
- MOORE, S. F. Certainties undone: fifty turbulent years of legal anthropology, 1949-1999. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 7, 2001, p. 95-116.
- _____. Law and social change: the semi-autonomy field as an appropriate subject of study. *Law and Society Review*, summer, 1973, p. 719-746.
- PEREIRA, M. N. *Negros escravos na Amazônia: A ilha grande do Marajó*. Rio de Janeiro: X Congresso Brasileiro de Geografia, Vol. III, 1952.
- _____. Introdução do negro na Amazônia. *Boletim Geográfico*, ano VII, n. 77, 1949, p. 509-515.
- POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.
- PRICE, R. Liberdade, fronteira e Deuses: Samaracas no Iapoque (c. 1900). In: CUNHA, O. M. G. e GOMES, F. S. (Orgs.) *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2007.

- REIS, J. J.; GOMES, F. S. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- ROCHA, M. E. G. T. O Decreto Nº 4.887/2003 e a Regularização das Terras dos Remanescentes das Comunidades dos Quilombos. *Boletim Informativo do NUER*. Territórios Quilombolas e Reconhecimento e Titulação das Terras, v. 2, n. 2, 2005, p. 97-110.
- SALLES, V. *O Negro no Pará: sobre o Regime da Escravidão*. 2ª ed. Brasília: Ministério da Cultura; Belém: Secretaria de Estado da Cultura: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves, 1988.
- _____. *O Negro na formação da sociedade paraense: textos reunidos*. Belém: Paka-Tatu, 2004.
- SANTOS, B. de S.; TRINDADE, J. C. *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique*. Porto: Afrontamento, 2003.
- SCHUCH, P. Trama de significados: uma etnografia sobre a sensibilidade jurídica e direitos do adolescente no plantão da delegacia do adolescente infrator e no juizado da infância e da juventude de Porto Alegre/RS. In: LIMA, R. K. de (Org.). *Antropologia e Direitos Humanos 2*. Niterói: UFF, 2003, p. 159-204.
- SHIRAISHI NETO, J. O Direito das minorias: Passagem do “invisível” real para o “visível” formal? Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.
- VIRGULINO-HENRY, A.; FIGUEIREDO, A. N. *A presença africana na Amazônia: uma notícia histórica*. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.
- WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: UnB; São Paulo: IMESP, 1999.

ANEXO



Candomblé no Ceará: constituindo espaços sociais

Luís Cláudio Cardoso Bandeira

RESUMO

Este artigo tem como ponto de partida investigar as tradições culturais africanas no Ceará, estado que apresenta um discurso hegemônico que invisibiliza as matrizes oriundas da África e suas culturas. Seu foco são as “nações” de Candomblé, ligadas ao culto Nagô-Vodum atuantes na Grande Fortaleza.¹ Na perspectiva de apreender laços identitários, historicamente construídos, foi realizada pesquisa histórica nos terreiros *Ilê Igba Possun Azeri* e *Ilê Osun Oyeyé Ni Mó*, considerados casas fundadoras desses cultos em Fortaleza, procurando perceber a presença negra no estado do Ceará, sua cultura religiosa e as práticas de constituição de espaços elaborados e ressignificados pelos(as) adeptos(as) das religiões afrodescendentes na cidade, tendo a memória individual e coletiva dos(as) religiosos(as) como meio de configuração de seus territórios.

¹ Este conceito geográfico faz referência à região metropolitana de Fortaleza (RMF), também conhecida como Grande Fortaleza, que está localizada no estado brasileiro do Ceará. A RMF foi criada pela Lei Complementar Federal n. 14, de 8 de junho de 1973, que instituía também outras regiões metropolitanas no Brasil. Atualmente, compõem a Grande Fortaleza os municípios de: Fortaleza, Caucaia, Maranguape, Pacatuba, Aquiraz, Maracanaú, Eusébio, Guaiúba, Itaitinga, Chorozinho, Pacajus, Horizonte, São Gonçalo do Amarante, Pindoretama e Cascavel. O conceito Grande Fortaleza é utilizado pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística).

PALAVRAS-CHAVE

DIÁSPORA ÁFRICA-BRASIL – CANDOMBLÉ – CEARÁ – RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

INTRODUÇÃO

No estado do Ceará foi construído, desde o final do século XIX, um ideário abolicionista que concorreu para a emancipação dos africanos escravizados antes da Lei Áurea de 1888. Esse ideário antiescravagista foi legitimado por grandes personalidades da elite local que, em diferentes momentos, clamaram e ainda clamam por esse feito “heroico”. Como consequência, construiu-se um discurso étnico historicamente estabelecido, que elimina o estado do Ceará de práticas ou atitudes de preconceito racial e sustenta a metáfora de sermos “terra da luz”, diferenciando-nos dos demais estados nordestinos.

No que se refere à escravidão de seres humanos oriundos da África Subsaariana em terras cearenses, a historiografia produzida focalizou, direta ou indiretamente, apenas fatos que dizem respeito à abolição, sendo raríssimas as exceções de estudiosos(as) que se debruçaram sobre aspectos da vida e da produção cultural e religiosa das matrizes afro-brasileiras neste estado. Produziu-se, assim, um discurso de invisibilidade que foi assimilado por diversos setores da população, tornando-se hegemônico, o que possibilitou ouvir-se, frequentemente, frases do tipo: “no Ceará não tem negro” ou “não existe Candomblé no Ceará”. Entretanto, no convívio diário com a população percebe-se a presença do contingente populacional de ascendência africana em todos os municípios cearenses, os quais são extremamente estigmatizados. O censo de 2010 informa que 66,5 % da população do estado autodeclarou-se preta e/ou parda (IBGE, 2011).

Conforme Oriá (2007) e Ponte (2007), no Ceará, assim como no Brasil, o trabalho de construção da história foi tarefa quase exclusiva do Estado, apoiado por elites intelectuais locais, identificadas aos segmentos dominantes da sociedade, com formação em perspectivas europeias. Nesse contexto, a força da República foi europeizar a cidade, eliminando as marcas dos africanos e seus descendentes e índios, ligados ao atraso, criando um universo urbano de “Belle Époque” na concretização arquitetônica e urbanística, fortemente referida por estudiosos de diferentes áreas (Ponte, 2007).

Segundo Ponte (2007), as elites pretenderam “civilizar” e “domesticar” a população, principalmente os setores populares, cujos hábitos e costumes eram tidos como rudes e selvagens pelos agentes daquele processo civilizador. No contexto republicano de remodelação e controle de Fortaleza, preservaram-se as igrejas, os fortes militares, o Passeio Público, o prédio da antiga Assembleia Provincial, a Praça General Tibúrcio, o teatro José de Alencar, a Praça do Ferreira o Centro Cultural Dragão do Mar, como escolhas referenciais do patrimônio histórico, todos ligados à história dos setores dominantes da sociedade. Esqueceram-se das vilas operárias, dos cortiços, senzalas, quilombos, terreiros de Candomblé e Umbanda, entre outros.

Pesquisas de historiadores e intelectuais – tais como as de Girão (1962) e Menezes (2001) – minimizaram a presença e importância da população africana de cativos e libertos, como a de seus descendentes no início da ocupação das terras cearenses. Não registram a presença de religiões africanas e, até recentemente, nem a forte presença de africanos em diáspora no cativo e em suas rebeliões. Nesse sentido, as matrizes oriundas da África foram praticamente expurgadas de cenários históricos reconstruídos, invisibilizados na formação étnica do povo cearense. No entanto, as religiões afro-brasileiras, em suas diferentes denominações – como *Macumba*, *Umbanda*, *Candomblé* e *Quimbanda* – estão presentes, praticamente, em todas as localidades e regiões cearenses, numa infinidade de comunidades de praticantes que não podem ser contabilizados, conforme pesquisas realizadas junto à Federação Espírita Cearense de Umbanda, a outras federações específicas acerca das entidades registradas e ao mapeamento realizado em campo, que nos colocou em contato com inúmeros terreiros não filiados.

Não por acaso, temos mais de 300 terreiros conhecidos na região urbana da Grande Fortaleza, em sua maioria localizados em bairros da periferia, que mantêm a “tradição viva” dos *inquices*, *orixás*, *voduns* e *caboclos*, compondo o panteão e a cosmovisão religiosa afro-cearense. Face à carência de pesquisa histórica sobre esses terreiros e sobre tradições culturais africanas no Ceará, propusemos uma pesquisa histórica em três terreiros de Candomblé ligados aos cultos Nagô-Vodum e Ketu, localizados nos municípios de Fortaleza e Maracanaú, dos quais dois serão focalizados neste artigo.

Conhecer a historicidade e as memórias em torno destes terreiros integra, ao mesmo tempo, a perspectiva de repensar a história da cida-

de, visto que estes constituem parte da organização e reorganização de modos de viver urbanos, como de produção e transmissão de crenças, valores, saberes, concepções de vida, de trabalho, meios de comunicação e percepção do mundo de culturas africanas em conflituosos deslocamentos no Atlântico Sul. O estudo desses espaços religiosos (terreiros), de sua formação, organização e enraizamento na Grande Fortaleza constitui condição indispensável à preservação de memórias africanas no nordeste brasileiro e à afirmação de nossa identidade cultural diaspórica em torno de costumes e sensibilidades afroascendentes.

Nesse contexto de preocupações, o presente artigo está organizado de forma a percorrer os caminhos do discurso da invisibilidade do negro² e de suas culturas no Ceará, historicizando sua presença como de cultura afroascendente em Fortaleza através das religiões afro-brasileiras. O artigo procura compreender, através do referencial teórico escolhido, a produção de identidades entre os membros dos terreiros de Candomblé para além do mundo local, trilhando rotas que partem de uma história local e se abrem em instâncias atlânticas. Através da metodologia de trabalho com depoimentos orais, foi possível analisar o fluxo e refluxo das religiões afrodescendentes³ na Grande Fortaleza, assim como historiografar os terreiros de Candomblé *Ilê Igba Possun Azeri* e *Ilê Osun Oyeyé Ni Mó* enquanto constituintes de espaços sociais, territorialidades e identidades, ressignificando e revelando espaços da cidade dentro da cidade. Nas considerações finais, propõem-se e recomendam-se ações

² A expressão “negro” e “negra” é concebida e utilizada neste artigo no sentido político-ideológico. O campo semântico do conceito de raça é determinado pela estrutura global da sociedade e pelas relações de poder que a governam. O conceito de negro não significa a mesma coisa nos Estados Unidos, Brasil, Inglaterra, África do Sul etc. Por isso, o conteúdo dessa palavra é etnossemântico, político-ideológico e não biológico. No imaginário e na representação coletivos de diversas populações contemporâneas, existem ainda raças fictícias e outras construídas a partir das diferenças fenotípicas e outros critérios morfológicos. É a partir dessas raças fictícias ou “raças sociais” que se reproduzem e se mantêm os racismos populares (Munanga, 2004).

³ Afrodescendência é o reconhecimento da existência de uma etnia de descendência africana. Esta etnia tem como base comum dos membros do grupo as diversas etnias e nações de origens africanas e o desenvolvimento histórico destas nos limites condicionantes dos sistemas predominantes de escravismo criminoso e capitalismo racista. Esta etnia não é única, é diversa, não se preocupa com graus de mescla interétnica no Brasil, mas sim com a história. O conceito de afrodescendência surge em razão das controvérsias criadas sobre a existência ou não de uma identidade negra no Brasil. Esta identidade existe, entretanto ela não é única, não tem uma coesão monolítica. A necessidade do conceito de afrodescendente vem da confusão formada em torno do conceito de negro. Produzem-se problemas para a possibilidade de existência de pontos de coesão, teóricos e práticos, dos descendentes de escravizados e de africanos no Brasil. (Cunha Jr, 2001).

em nível municipal e estadual que auxiliem na busca de soluções para os problemas vivenciados pelas comunidades de terreiro.

REFERENCIAL TEÓRICO DO ESTUDO

Na busca de compreender a produção de identidades entre os membros dos terreiros de Candomblé, percebemos que suas formas de instituição e tradições não possuem uma raiz única, mas que, conforme Glissant (2005), tais identidades devem ser compreendidas como *culturas compósitas*, ou seja, como um fator e resultado de crioulizações. Assim, apoiando-se na metáfora do “rizoma” proposta por Deleuze e Guattari (1995), Glissant (2005) afasta-se da metáfora da raiz única, entendendo identidade como deslocamentos ao encontro de outras raízes. Para ele, o lugar da história e o lugar da cultura é o mundo. As culturas não são, mas estão dentro de processos de relações, sendo que a cultura é expressão das relações.

A análise dos diferentes aspectos dos relatos de *babalorixás*, *yalorixás*, iniciados e do “povo de santo”⁴ cearense, e a busca de sua compreensão, num contexto que procura traçar “rizomas” para além do mundo local, nos levaram a trilhar rotas que partem de uma história local e se abrem para instâncias atlânticas. Segundo Raphael Samuel (1990), a história local requer um tipo de conhecimento diferente daquele focalizado no alto nível de desenvolvimento nacional e permite, ao pesquisador, uma ideia mais imediata do passado, já que o encontra dobrando a esquina e descendo a rua, podendo ouvir seus ecos no mercado, ler seu grafite nas paredes, seguir suas pegadas nos campos, em injunções com histórias transnacionais.⁵

Em seus estudos sobre cultura, E. P. Thompson (2005) discute a questão da memória como fruto de experiências vividas, carregadas de significações no âmbito das tradições culturais. Assim, entendemos que

⁴ A expressão povo de santo tem sentido socioantropológico, relacionando-se ao debate sobre a identidade. A expressão aparece como reafirmação identitária, seja em termos de autodeclaração de adeptos das religiões denominadas afrodescendentes, seja em termos de exprimir representações sociais construídas sobre esses segmentos presentes no imaginário. Significa uma rede humana, que funciona em forma de família, com o objetivo de afirmar um espaço de referência espiritual e social para os mais variados segmentos populacionais adeptos das religiões afro-brasileiras.

⁵ Em meados do século XVI, entravam por ano, em Portugal, mil e duzentos escravos. (Loude, 2005, p. 37.)

memória é cultura socialmente construída dentro de dinâmicas relações sociais experimentadas. Recorrendo a Stuart Hall (2003), compreendemos que as transformações estruturais ocorridas nas sociedades contemporâneas no final do século XX, estilhaçaram as identidades pessoais, nacionais, raciais, abalando a ideia que temos de nós mesmos enquanto sujeitos integrados em diversos âmbitos. Essa perda de um “sentido de si” estável, também chamado de deslocamento do sujeito, ocasionando descentração dos indivíduos tanto de si mesmos, quanto de seu lugar no mundo social e cultural, constituiu uma “crise de identidade”.

No sentido de apreender características básicas de tradições religiosas em circuitos afro-luso-brasileiros, a leitura de Homi Bhabha (2007) permitiu compreender que apelar à *tradição* significa ver como essa se atualiza, se renova nos dias atuais, pois a mesma é reinventada no presente, produzindo sinais não pensados anteriormente. Para tanto, optamos por trabalhar com possíveis perspectivas de enfoques históricos que possibilitem o entendimento de dimensões ou perfis não observados, por que carregam múltiplas significações e temporalidades distintas, que não são contemplados por historiografias pautadas em documentos convencionais ou coloniais.

Ao apreendermos os constantes deslocamentos nacionais e internacionais, não só de pais e mães de santo, mas também de iniciados e adeptos da religião dos orixás, tornou-se perceptível que estas migrações não são somente de pessoas no espaço físico, mas de culturas que, segundo Gilroy (2001), seriam “viajantes”, fazendo pensar nas intensas trocas efetuadas.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

A preocupação em investigar o Candomblé no Ceará, enquanto espaço sagrado, religião, colocou-nos perante uma linha de pesquisa em que a produção do conhecimento ocorre em torno de práticas culturais que se constituem na vivência das relações sociais, que remontam a comemorações, monumentos, lugares sagrados, festas e cerimoniais específicos; que nos remetem para o simbólico e o imaginário, sendo que o imaginário dá conta de representações sociais que são expressas através de símbolos. Segundo Cassirer (1997), o ser humano é possuidor de um espaço perceptivo e de um espaço simbólico, sendo capaz

de efetuar processos de reconhecimento e identificação, de natureza complexa e que supõem a memória e ressignificações contínuas.

Na tentativa de captar essas percepções a partir das narrativas, foi de suma importância trabalhar com a metodologia da História Oral, que nos mostrou a necessidade de discutir a História Oral e suas relações. Nesse sentido, a metodologia de trabalho com depoimentos orais levou em conta considerações de estudiosos como Portelli (1997), no que se refere à relação entrevistador e entrevistado. O autor inicia questionando o entrevistador, pois entende que esse é quem estimula as narrativas, propondo temas e levantando questionamentos. Ciente da impossibilidade de neutralidade, o autor defende o compromisso com a realidade e o respeito ao entrevistado, e realça a importância da subjetividade, pois através dela o entrevistador consegue compreender seus depoentes em suas dimensões de vida historicamente experimentadas. Para Portelli (1996, p. 69) “o discurso oral se apresenta mais como um processo do que como um texto acabado”.

Segundo Amado (1997), conversar com os vivos implica, por parte do historiador, uma parcela muito maior de responsabilidade e compromisso, já que tudo aquilo que escrever ou disser não apenas lançará luz sobre as pessoas e personagens históricos, mas trará consequências imediatas para a existência dos depoentes e seus círculos familiares, sociais e profissionais, podendo alterar drasticamente suas rotinas de vida e seus destinos.

Durante as entrevistas, percebi que determinados acontecimentos eram relatados e interpretados de várias maneiras por diferentes depoentes, pois o ato de relatar e interpretar é subjetivo e individual, ainda que socialmente construído. Assim sendo, a memória é tratada como produto de suas histórias, pois a memória é estruturada a partir das experiências vividas em diferentes tempos e espaços. O ato de lembrar já é uma forma de repensar o acontecimento narrado como argumenta Portelli (1996, p. 60): “recordar e contar já é interpretar”.

Apoiado por tais referenciais metodológicos, nessa perspectiva, valendo-nos de testemunhos orais, fotografias e cruzamento com outras fontes, no contexto de metodologia de história oral, acompanhamos histórias da casa de Candomblé *Ilê Igba Possun Azeri, Ilê Osun Oyeyé Ni Mó* e seus respectivos pais e mães fundadores. Nesse intuito, no período compreendido entre novembro de 1999 e janeiro de 2008, foram entrevistados: Pai Aluísio *Ti Aganju*, Pai Shell de *Obaluaiê*, Pai

Olutoji Ti Osun, Mãe Lúcia de *Iansã*, Mãe Valéria de *Logum*, Mãe Maneirinha, Mãe Cleonice, Mãe Zimá, Mana de *Oxossi*, Jorge de *Oxossi*, *Ogã* Gutemberg, *Ogã* Luiz Leno, *Ogã* Alexandre de Ossain, dentre outros não citados neste artigo.

HISTÓRIAS E MEMÓRIAS: RELIGIOSIDADES EM “TRANSES” NACIONAIS

Ao falarmos de religiões afro-brasileiras, deparamo-nos com um quadro bastante diversificado, sendo que essas, formadas com seus diferentes ritos e nomes locais, derivados de tradições africanas diversas, em diferentes áreas do Brasil, configuram-se em instâncias de resistência cultural, mantendo vivas matrizes culturais de origens africanas.

Na maioria das obras dos chamados “clássicos” das religiões afro-brasileiras – Alvarenga (1948), Andrade (1983), Verger (2000, 2002), dentre outros – não encontramos referências ao estado do Ceará, ocorrendo, pois, ampla omissão da vivência de religiões afro-brasileiras existentes nas “terras de Iracema”. Uma exceção a essa realidade são os trabalhos desenvolvidos pelo antropólogo cearense Ismael Pordeus Júnior, acerca da Umbanda (Pordeus Jr. 1993, 2000, 2002).

Tal omissão, identificada nas obras acima referidas, é complementada por informações divulgadas pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) referentes ao Censo Demográfico de 2000: em Fortaleza, apenas 0,3% (4.236) da população recenseada, que atingia a cifra de 2.141.402 habitantes, declarou-se participante de religiões de matrizes africanas, Candomblé e Umbanda.

Este dado, porém, torna-se questionável quando comparamos o número de terreiros existentes na capital, em torno de duzentos, e os registrados na Federação Espírita Cearense de Umbanda, na União Espírita Cearense de Umbanda e nas federações específicas localizadas em estados como Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília e Bahia.

Porém, se percorrermos sem preconceitos a paisagem urbana de Fortaleza, encontraremos inúmeros terreiros de Candomblé, onde os *orixás* são reverenciados, assim como a participação de grande número de fiéis que, muitas vezes, frequentam os terreiros de forma silenciosa, em razão das intolerâncias que os associam a rituais satânicos, superstições, charlatanismo etc. Adeptos da religião dos *orixás*,

indistintamente, sofrem processos de exclusão em vários níveis no cotidiano de sua vivência na sociedade cearense, entendendo-se que “excluídos são todos aqueles que são rejeitados de nossos mercados materiais ou simbólicos, de nossos valores” (Xiberras, 1993, p. 21 apud Wanderley, 2002, p. 17). São objeto de discriminação que, conforme Agnes Heller (1985, p. 43), revela “[...] uma categoria do pensamento e do comportamento cotidianos”.

Instalados principalmente em bairros da periferia⁶ dessa grande metrópole, esses terreiros revelam, em seus circuitos, a organização e reorganização de modos de viver nesses bairros e cidades da Grande Fortaleza.⁷ Nessas periferias, habitadas por grande parcela da população afrodescendente, esses grupos sociais elaboram e reelaboram estratégias de sobrevivência e de superação de suas dificuldades cotidianas, construindo redes de relações, articulando-se em práticas comunitárias. Os terreiros de Candomblé e Umbanda existentes, através de seus líderes religiosos e da comunidade de santo, são articuladores de melhorias locais, recriando seus espaços, transformando suas realidades, através de experiências cotidianas que se singularizam (Costa, 2009), (Pordeus Jr., 2002).

Os terreiros de religiões afro evidenciam particularidades marcantes por suas formas de utilização do espaço físico e, dentre outros, em comportamentos e atitudes de seus moradores. Assim sendo, o estudo dos mesmos constitui condição indispensável à formação da cidadania e à afirmação da identidade cultural de negros e afrodescendentes cearenses em torno do patrimônio de costumes, crenças e sociabilidades em diversos pontos da Grande Fortaleza, assim como do estado do Ceará. Entendemos que a ideia de identidades, na religiosidade africana, está ligada à territorialidade e à inserção da população em determinados espaços culturalmente construídos. A identidade é uma produção sociocultural que ocorre historicamente.

⁶ O termo “periferia” é aqui utilizado para designar os limites, as franjas da cidade, talvez em substituição a expressões mais antigas, como “subúrbio”. Mas sua referência não é apenas geográfica: além de indicar distância, aponta para aquilo que é precário, carente, desprivilegiado em termos de serviços públicos e infraestrutura urbana (Caldeira, 1984, p. 7). Segundo o IBGE, Fortaleza é uma das metrópoles do Nordeste, juntamente com Recife e Salvador.

⁷ Os bairros de Fortaleza em que localizamos os terreiros foram: Canindezinho, Cambeba, Bom Jardim, Barra do Ceará, Messejana, Siqueira e Serrinha. E nas cidades que fazem parte da região metropolitana de Fortaleza, localizamos em: Maracanaú, nos bairros do Novo Maracanaú, Planalto Cidade Nova e Jaçanaú; assim como em Maranguape e Caucaia.

Após sistematizar tais reflexões, passaremos a apresentar, sinteticamente, a história dos dois terreiros selecionados no contexto desta pesquisa.

LAROÏÊ EXU: CONHECENDO DOIS TERREIROS DE CANDOMBLÉ

Iniciamos com a história do terreiro *Ilê Igba Possun Azeri*, reconhecido pela comunidade de santo cearense como a primeira casa de Candomblé instituída no Ceará. Sua trajetória é marcada por circuitos trilhados em constantes deslocamentos. Foi fundado em 1974, na Rua Campo Maior, no bairro da Serrinha, em Fortaleza, por Demerval Silva dos Santos, baiano de Itabuna, mais conhecido como Pai Deo *da Oxum* e por José Xavier de Oliveira, cearense de Itapipoca, mais conhecido como Pai Xavier *d'Omolu*, homens de diferentes lugares geográficos, personalidades e temperamentos, construíram uma família de santo que se espalhou em rotas nacionais e internacionais, sendo considerados os grandes iniciadores no “santo” no estado do Ceará.

O *babalorixá* Xavier *d'Omolu*, juntamente com Pai Deo *da Oxum*, compraram um terreno na Rua Campo Maior, no bairro da Serrinha, em Fortaleza, onde passaram a morar com suas respectivas famílias constituídas, construindo uma casa e dando início às suas funções no santo e à construção do barracão do *Ilê Igba*. Segundo Mana de *Oxossi*, “Pai Deo e Pai Xavier ainda não tinham idade suficiente porque eles eram novos no santo e ainda não tinham tomado a maioria deles, mas iniciaram as atividades aqui por volta de 1974”.⁸

Os toques de Candomblé, inicialmente, eram realizados na própria casa onde moravam, posteriormente em uma quadra improvisada. Depois, o barracão foi construído lentamente, com chão em barro batido e com a ajuda da comunidade de santo. Importa não perder de vista como em cada terreiro de Candomblé desenvolve-se um sentimento de pertença a uma família, cujos dirigentes são responsáveis pelo culto aos *orixás* e transmissores do *axé* do terreiro; que, ao investirem o *axé* na iniciação de novos adeptos à religião, estão congregando e ampliando a família religiosa, que passa a ser constituída de filho(a)s de santo, sobrinho(a)s de santo, irmão(ã)s de santo, neto(a)s de santo.

⁸ Entrevista realizada com Arislene Rodrigues Lima, no dia 03/01/2008, em Fortaleza-Ce.

Mais que abrir casas, Pai Deo e Pai Xavier constituíam redes de solidariedade, *locus* sagrado e familiar, perante as intolerâncias de uma vida urbana que sempre foi pautada pela assepsia diante dos desenraizados e expulsos pela seca, como pelos “abolidos” de todas as instâncias sociais dominantes. Em espaços propícios para o desenvolvimento de valores e práticas que se assentam em vivências inspiradas em cosmogonias africanas, a entreatjada mútua foi fundamental, não excluindo, porém, tensões e embates existentes nas relações sociais vividas interna e externamente à comunidade dos terreiros.

Pai Deo e Pai Xavier consideravam o contato entre as casas de santo de grande significação, como congraçamentos vitais perante suas maiores preocupações: lutas contra preconceitos e com a divulgação de culturas. Assim, surgiu a primeira tentativa de estudar o Candomblé e a formação de pessoas em temas relativos à história africana e à cultura afro-brasileira. Daí a criação do primeiro afoxé do Ceará, denominado “Filhos de Sudã” e da procissão em honra de *Oxalá*, recordados pelo *Ogã* Gutemberg:

Havia uma procissão que saía às ruas aqui do bairro, ela era feita em homenagem a *Oxalá*. As mulheres vestidas de baianas, os *babalorixás* a caráter e todo o povo do terreiro e de outros terreiros se vestiam a rigor. Era muito bonita, inclusive muitas das pessoas das comunidades já tinham tradição em acompanhá-la. Logo depois o Pai Deo criou o afoxé que era do pessoal do *Ilê Igba* com a participação de muitos filhos-de-santo de outras casas. Havia no afoxé a união do *Ilê Igba* com o povo das outras casas. O afoxé se chamava “Filhos de Sudã”, e acontecia no carnaval, saindo dois dias, isso aconteceu por dois anos, mas deixou de acontecer por problemas de verbas, inclusive a prefeitura não disponibilizou a verba que ajudava.⁹

O testemunho do *Ogã* Gutemberg salienta projetos de afirmação da cultura afro-brasileira em Fortaleza, além da atitude corajosa da comunidade de santo do *Ilê Igba* que, através do afoxé e da procissão não apenas difundiram, na sociedade cearense, a religião e a cultura dos *orixás*, mas voltaram-se para processos educativos da cidade de Fortaleza

⁹ Entrevista realizada com Gutemberg Sousa Novaes, conhecido como *Ogã* Gute, no dia 05/01/2008, em Fortaleza-CE.

e da sociedade cearense que, historicamente, assumiram e assumem posturas de discriminação e exclusão de negros, afrodescendentes e de suas manifestações culturais.

Seu depoimento evidencia como promoveram e fortaleceram a integração e os laços de sociabilidade entre os membros dos diversos terreiros, estabeleceram áreas de atuação na cidade de Fortaleza através da procissão que percorria as ruas do bairro da Serrinha, e do Afoxé que, além de congregar vários filhos de santo de diferentes terreiros, congregava, também, diferentes bairros da cidade que tinham nesses momentos a oportunidade de dialogar, traçar metas e estratégias de sobrevivência e melhorias para os bairros da periferia (síntese elaborada a partir dos depoimentos dos *babalorixás* Cleudo Pinheiro Júnior e Derisval Silva Santos e dos *ogãs* Luiz Leno Silva de Freitas e Alexandre Silva Fontes).

A criação desse primeiro afoxé de Fortaleza, denominado “Filhos de Sudã”, e a procissão em honra de Oxalá sugerem mudança radical entre os participantes de religiões afro-brasileiras, ante os referenciais predominantes na sociedade cearense, articulada por ideários eurocêntricos e cristãos. Adeptos de religiões e cosmogonias africanas assumiram um eixo ontológico que passou a priorizar culturas e os valores de matrizes africanas. Iniciativas como estas sugerem que o *Candomblé* representa mais que uma opção religiosa, mas uma tomada de posição política. Seus membros advogam projetos de construção, afirmação e defesa pública de tradições de culturas negras.

Pai Deo, além de “*raspar*” inúmeros filhos em Fortaleza, expandiu seu *axé* para fora do estado do Ceará, indo fazer o mesmo em Marataí, no Espírito Santo, em Vitória, Montes Claros, Minas Gerais, Valparaíso, e em Brasília, onde morou de 1992 a 1997 e estava montando uma casa de *Candomblé*, “*raspando*” ali também muitos filhos. Segundo o *Ogã* Gutemberg, Pai Deo viajava muito para Serra Pelada, no Pará, e passava meses trabalhando para angariar fundos para a construção do *Ilê Igba*.

Pai Deo *da Oxum* também “*raspou*” filhos que não eram brasileiros e que vieram para o *Ilê Igba* para serem iniciados, como Pedro, um português iniciado *ogã* em 25 de dezembro de 1988. Ainda no sentido desta diáspora de religiosidades africanas nas Américas, uma filha de santo de pai Deo era boliviana, foi iniciada no *Ilê Igba*, e após alguns anos retornou à Bolívia, onde deu continuidade à sua vida de santo. Antes de falecer, Pai Deo viajou para a Bolívia a fim de lhe abrir uma casa de *Candomblé*, ocasião em que começou a sentir os sintomas de

sua doença. Não conseguindo concretizar seu objetivo, teve que retornar a Fortaleza, vindo a falecer em 9 de agosto de 1997.

As constantes andanças de Pai Deo *da Oxum* e as dificuldades e preconceitos existentes em Fortaleza fazem pensar em termos de diásporas, de deslocamentos e identidades onde o espaço, o lugar, o território e a natureza não são ocupados de forma aleatória, mas culturalmente. Nessas, os corpos carregam culturas que se espriam por circuitos nacionais e internacionais, em perspectivas de rizomas que fecundam e ultrapassam fronteiras.

Após a morte de Pai Deo, Pai Xavier, que juntamente com ele conduzia o *Ilê Igba*, teve que assumir a Casa sem seu irmão de santo, ficando à frente do terreiro até seu falecimento em 15 de novembro de 2000, aos 67 anos. Sua morte significou um período de fortes tensões e turbulências nesta casa de Candomblé, pela sucessão, tendo em vista, entre outros problemas, que os dois *babalorixás* possuíam vários filhos “feitos” no santo e com possibilidades de ocuparem o cargo.

Foi, então, desencadeado um processo sucessório marcado por representações que não podem ser desvinculadas do poder político-social. Entre os herdeiros da sucessão biológica, um dos filhos do *Babalorixá* Deo *da Oxum*, Derisval Silva dos Santos, também conhecido como Pai Shell de *Obaluaiê*, foi escolhido como novo *babalorixá* para reger o *Ilê Igba Possun Azeri*, estando à frente do mesmo até os dias atuais.

As memórias de candomblecistas e umbandistas, tais como Mãe Lúcia de *Iansã*, Mãe Valéria de *Logum*, Babá *Olutoji Ti Osun*, Pai Aluísio *Ti Aganju*, Mãe Zimá, Mãe Maneirinha, Mãe Cleonice, Pai Shell de *Obaluaiê*, Mana de *Oxossi*, Luiz Leno, Jorge de *Oxossi*, entre outros, fazem referências a Mãe Ilza de *Oxum* como uma das mais antigas *yalorixás* de Candomblé existente em Fortaleza.

Ilza Valentim Vieira, conhecida como Mãe Ilza de *Oxum*, ou simplesmente Mãe Ilza, como é carinhosamente chamada por seus inúmeros filhos, nasceu em Quixadá a 19 de fevereiro de 1939. Mãe Ilza foi iniciada pela *yalorixá* D. Amália de *Oxumarê*, na Bahia, sendo recolhida em dezembro de 1975. Sua saída de santo ocorreu a 8 de janeiro de 1976.

Para que o terreiro de Mãe Ilza pudesse ser aberto antes que esta tivesse recebido *deká*, D. Amália ficou em deslocamentos constantes entre Salvador e Fortaleza, reafirmando os recorrentes deslocamentos entre *babalorixás*, *yalorixás* e iniciados, migrações que refazem rotas iniciadas pelos negros africanos e seus descendentes. Nesse contexto,

foi aberto oficialmente o *Ilê Osun Oyeyê Ni Mó*, que significa “graciosa mãe da sabedoria”, em 16 de junho de 1976, com a retirada de quatro *yaôs*. Quando D. Amália não podia vir a Fortaleza, mandava seu filho de santo, Antônio de *Oxumarê*, que possuía casa aberta na Bahia, para resolver os problemas existentes, até que se completassem os sete anos e Mãe Ilza pudesse receber sua cuia de *axé*.

Alexandre de *Ossain* assim se refere sobre a fundação da casa e do contexto sócio-histórico da época:

A casa inicial foi no Bom Sucesso, quando ela retornou de sua feitura na Bahia, ela conseguiu um terreno no Bom Sucesso, desse terreno partiu a ideia de vir aqui para o Siqueira, porque era mais isolado. Na época, como ainda existia a questão da ditadura, a prática religiosa afrodescendente era muito perseguida, a polícia pegava muito em cima, então aqui era mais isolado. Então foi vendido o terreno do Bom Sucesso e minha mãe veio para cá [...]. Ela surgiu em 76 no Bom Sucesso, em 78 pra 79 ela já estava aqui. O surgimento se deu através de alguns filhos-de-santo e alguns amigos, essas pessoas se reuniram, compraram o terreno e começaram a construir. Quando minha mãe chegou aqui era somente um quarto e uma sala, sem porta e sem janela; daí através do *caboclo*, meu pai *Oxossi*, ele disse que transformaria esses dois cômodos em um império. E assim foi feito [...].¹⁰

O testemunho de Alexandre de *Ossain* aponta para a realidade da perseguição policial aos cultos afro, muitas vezes motivada por questões políticas, religiosas e pelo preconceito existente, obrigando muitos dos *babalorixás* e *yalorixás* a buscarem áreas mais afastadas e pouco habitadas. Ao chegarem, nas regiões mais afastadas, teriam direito de “tocar” candomblé e de se livrarem um pouco da perseguição e do preconceito existente, criando estratégias que garantissem sua permanência e a manutenção do culto. Sua fala:

Quando a mamãe chegou aqui no Siqueira, era só mato e a casa da Dona Iracema. Como ela chegou primeiro, começou aí a questão do respeito. À medida que a casa foi crescendo, o bairro também foi crescendo, se desenvolvendo. Mamãe trouxe para cá políticos que conseguiram abrir

¹⁰ Entrevista realizada com Alexandre Silva Fontes, no dia 30/01/2008, em Fortaleza-CE.

ruas, fazer a parte de saneamento; com o passar do tempo ela começou com movimentos sociais. [...] É a religião e o social crescendo juntos.¹¹

A reflexão em torno do testemunho de Alexandre de *Ossain* e a observação das práticas cotidianas dos membros da comunidade religiosa do *Ilê Osun Oyeyê Ni Mó*, que ao deslocar o terreiro do bairro Bom Sucesso para uma região mais afastada no bairro do Siqueira, nos possibilita pensar nos mecanismos criados e recriados pelas pessoas para garantir seus territórios dentro da cidade, para transformar os espaços de modo a tornar este lugar como “seu pedaço”, ou melhor, seu espaço físico, social simbólico e religioso.

Mãe Ilza possui um número muito grande de clientes e amigos que recorrem ao seu *Ilê* em busca de “trabalhos” de cura e de orientação religiosa, além de grande influência na comunidade do entorno de seu terreiro, localizado na Rua Barros de Carvalho, nº 329, no bairro Siqueira, próximo ao Canindezinho, na divisa entre os municípios de Fortaleza e Maracanaú. Seu terreiro sedia várias campanhas de ação social, além de suas instalações serem disponibilizadas para campanhas e programas de caráter social em nível governamental, a ponto de ter sido criada a Fundação Ilza Valentim Vieira, que está em fase de desenvolvimento. Essa filha de *Oxum* é reconhecida e reverenciada pela comunidade de santo cearense como a matriarca do Candomblé no Ceará.

CONSIDERAÇÕES FINAIS E RECOMENDAÇÕES

É importante questionar e problematizar a presença das matrizes religiosas africanas em contraste com o processo de construção do discurso da invisibilidade do afro-brasileiro no estado do Ceará, postulando a ausência do ser humano de ascendência na África em razão de a escravidão ter sido pouco expressiva, conduzindo-nos a uma lógica perversa de associar os mesmos à escravidão e a presença deste tão somente à intensidade da produção escravista.

O contato com *babalorixás*, *yalorixás*, iniciados e o “povo de santo” cearense, através de entrevistas e da participação no calendário litúrgico-social dos terreiros, possibilitou-nos historiografar os terreiros

¹¹ Id. *Ibid.*

de Candomblé *Ilê Igba Possun Azeri*, mostrando a trajetória de seus fundadores Pai Deo *da Oxum* e Pai Xavier de *Omolu*, e de seu sucessor, Pai Shell de *Obaluaiê*; o *Ilê Osun Oyeyê Ni Mó*, com a trajetória de sua fundadora Mãe Ilza de *Oxum*, assim como analisar os deslocamentos das sedes dos terreiros e de outros espaços de práticas religiosas afrodescendentes, bem como seus movimentos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização na cidade, em função da referida proibição de funcionamento, nos possibilitando reconstruir as redes de sociabilidades e negociações que foram e ainda hoje são criadas e recriadas em torno desses espaços de culto afro-brasileiro.

Ao problematizar os circuitos estabelecidos no Brasil por esses religiosos e as tensões vivenciadas na fundação de suas respectivas casas na cidade de Fortaleza e em sua área metropolitana, percebemos que os bairros da periferia passam a ser uma opção de residência para as camadas populares e afrodescendentes que, ao ocuparem os espaços geográficos dessas áreas vão também criando mecanismos de tornar esses lugares, marginalizados pelo Estado, seus territórios, através de práticas cotidianas de apropriação dos espaços para a garantia da habitação, trabalho, lazer e práticas religiosas.

As trajetórias dos *babalorixás* e *yalorixás* de Candomblé e Umbanda e sua formação pensada em circuitos (tais como Salvador, Rio de Janeiro, Fortaleza, Acre, Bolívia, Lisboa), nos questionam acerca das diásporas internas, das “trocas de águas” e das rotas afro-luso-brasileiras que rompem com a ideia de isolamento e apontam para circuitos transatlânticos trilhados por religiosos que nos propõem reflexões em termos de Atlântico Negro.

O estudo acerca da constituição do *Ilê Igba*, enquanto primeira casa instituída em Fortaleza, e no estado do Ceará, e do *Ilê Osun Oyeyê Ni Mó*, traduz as constantes imbricações cotidianas dos terreiros existentes no Ceará e em todo o Brasil, dando a perceber que estamos diante de universos de difíceis abordagens indicando que toda tradição, que muitos querem eterna e imutável, na realidade está em constante reconstrução, reinvenção de toda “tradição viva”.

A abordagem da atuação de *babalorixás* e *yalorixás* no Ceará nos questiona acerca das relações de poder existentes nas religiões afrodescendentes diante do preconceito e discriminação existentes, instigando-nos a aprofundar os trânsitos realizados pelas religiões afro-brasileiras que ora deslocados, ora fixados, objetivam garantir suas práticas religiosas,

chegando em muitos casos a contribuir com os processos de ocupação/habitação das localidades onde se fixam, nas áreas geográficas mais distantes da perseguição policial, como também em busca de espaços de contato maior com a natureza ainda não devastada, essencial para o desenvolvimento dos cultos.

Dessa forma, o povo de santo transformou, e continua transformando, os espaços físicos, ressignificando os lugares simbólicos, dentro de áreas não pensadas por instâncias oficiais, construindo suas próprias habitações, reconfigurando o bairro, os espaços da cidade dentro da cidade, revelando-nos uma Fortaleza negra que se configura, também, como lugar de constituição de identidades étnicas, territoriais, sociais e religiosas de grupos afrodescendentes. Identidades que pulsam ao som dos atabaques que ecoam nas noites e nos impulsionam a buscar as conexões subjacentes existentes nessa realidade, que apontam caminhos, diásporas que se perfazem em “transes” regionais e nacionais, instigando-nos a entrar em contato com as ancestralidades negras no Ceará e visualizar caminhos que nos auxiliem na solução dos problemas existentes.

Na conjuntura estudada é importante não esquecer que é hegemônico, entre os povos ocidentais, a suposta superioridade da religião eurocêntrico-cristã sobre todas as outras. A partir daí, aqueles que postulam outras práticas religiosas são vistos como bárbaros e não civilizados. Estes discursos sobreviveram no Ceará, como em todo o Brasil, deixando fortes marcas na vida de africanos e seus descendentes. Nesse contexto, no Ceará, como em outros estados brasileiros, as religiões afro-brasileiras Macumba, Umbanda e Candomblé foram, e continuam sendo, historicamente perseguidas, sofrendo preconceitos e intolerâncias. Nesse sentido, é importante e se faz necessário que os governos do estado do Ceará e das prefeituras municipais que compõem a Grande Fortaleza, assim como de todo o Brasil, tendo como premissa que o Estado brasileiro é laico e que a liberdade religiosa é um dos direitos fundamentais, façam cumprir e implementem políticas públicas que reconheçam a diversidade de culturas e religiões, o respeito à diferença de credo e culto religioso afro-brasileiro, o combate à discriminação e à intolerância. Tal perspectiva abre caminhos para construirmos um Ceará e um Brasil comprometido com a diversidade étnica e cultural, reconhecendo o direito de toda pessoa e toda cultura cultivar sua especificidade, contribuindo para enriquecer a diversidade cultural.

É importante também que as comunidades de terreiros e o povo de santo se organizem e se unam com o Movimento Negro Cearense, a Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde, as redes municipal, estadual e nacional de saúde de terreiros de matriz africana, com a Federação Espírita Cearense de Umbanda, União Espírita Cearense de Umbanda, ONGs, sindicatos, associação de moradores, dentre outras instituições existentes, no sentido de implantar e monitorar nos municípios e em todo o estado do Ceará a política nacional de saúde integral da população negra. Também seria importante criar instâncias permanentes nas secretarias estaduais e municipais de programas de geração de emprego e renda, e de melhoria das condições de vida e saúde da população negra e afrodescendente, ampliar o debate público sobre o racismo, discriminação, intolerância religiosa, diversidade cultural, visando à erradicação das desigualdades raciais e identitárias. Finalmente, no plano ético e étnico exorta-se a utopia da construção de uma educação guiada pela Pedagogia da igualdade que promova a convivência e distribuição igualitária das possibilidades de representação dos grupos sociais na cultura nacional.



Luís Cláudio Cardoso Bandeira

Natural de Belém, PA, mas reside em Fortaleza, no Ceará. Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE e em História pela Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA. Possui especialização em História: Questões Teóricas e Metodológicas pela Universidade Federal do Ceará e em Gestão Escolar pela Universidade Estadual do Ceará. Mestre em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. Sua dissertação, *Entidades africanas em “troca de águas”: diásporas religiosas desde o Ceará*, foi orientada pela professora doutora Maria Antonieta Antonacci, do Programa de Estudos Pós-Graduados em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. É professor de História da Prefeitura Municipal de Fortaleza e da Prefeitura Municipal de Maracanaú. Atualmente, é doutorando em História Social no Programa de Estudos Pós-Graduados em História da PUC-SP. Ex-bolsista IFP, turma 2006. E-mail: lclaudiobandeira@yahoo.com.br.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVARENGA, O. *Catimbó*. São Paulo, Biblioteca Pública Municipal, 1948. Registros sonoros de folclore nacional brasileiro, II.
- AMADO, J. A Culpa nossa de cada dia: ética e história oral. *Projeto História, São Paulo*, n. 15, abr. 1997, p. 145-155.
- ANDRADE, M. de. *Música de feitiçaria no Brasil*. Belo Horizonte, Brasília, INL/ Promemória, 1983. (Original de 1933).
- BANDEIRA, L. C. C. *Entidades africanas em “troca de águas”*: diásporas religiosas desde o Ceará. São Paulo, 2009. Dissertação (Mestrado) – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.
- BHABHA, H. K. *O Local da cultura*. 4. reimp. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- CALDEIRA, T. P. do R. *A Política dos Outros* – o cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CASSIRER, E. *Antropologia filosófica*: ensaio sobre o homem. São Paulo: Mestre Jou, 1997.
- COSTA, V. G. *É do dendê!* Histórias e memórias urbanas da Nação Xambá no Recife (1950-1992). São Paulo: Annablume, 2009.
- CUNHA JR., H. Africanidade, afrodescendência e educação. *Educação em Debate*: Revista da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, Ano 23, v. 2, n. 42, 2001, p. 5-15.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platô*: capitalismo e esquizofrenia, v. 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- GILROY, P. *O Atlântico negro*: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2001.
- GIRÃO, R. *Pequena história do Ceará*. 2. ed. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1962.
- GLISSANT, É. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.
- HALL, S. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. 8. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- HELLER, A. *O Cotidiano e a história*. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. Censo 2000. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>> Acesso em: 19 dez. 2007.
- _____. Censo 2010. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>> Acesso em: 02 jun. 2011.
- LOUDE, J. Y. *Lisboa na cidade negra*. Lisboa: Dom Quixote, 2005.
- MENEZES, A. B. de. *O Ceará e os cearenses*. Fortaleza: Fundação Valdemar Alcântara, 2001. Edição fac-similar.
- MUNANGA, K. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: BRANDÃO, André Augusto P. (Org.). *Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira*. Niterói, RJ: EdUFF, 2004, p. 17-34.
- ORÍ, R. Fortaleza: os lugares de memória. In: SOUSA, S. (Org.). *Uma nova história do Ceará*. 4. ed. atual. Fortaleza: Demócrito Rocha, 2007, p. 237-256.
- PONTE, S. R. A Belle époque em Fortaleza: remodelação e controle. In: SOUSA, S. (Org.). *Uma nova história do Ceará*. 4. ed. atual. Fortaleza: Demócrito Rocha, 2007, p. 162-191.
- PORDEUS JR, I. *A Magia do trabalho*: macumba cearense e festas de possessão. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado do Ceará, 1993.
- _____. *Uma Casa luso-afro-brasileira com certeza*: emigrações e metamorfose da umbanda com Portugal. São Paulo: Terceira Margem, 2000.
- _____. *Umbanda*: Ceará em transe. Fortaleza: Museu do Ceará, 2002.
- PORTELLI, A. Forma e significado na história oral. A pesquisa como um experimento em igualdade. *Projeto História, São Paulo*, n. 14, 1997, p. 7-24.

- _____. A Filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. *Tempo*: Revista do Departamento de História da UFF. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, dez.1996, p. 59-72.
- SAMUEL, R. História local e história oral. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 9, n.19, set. 89/fev. 90.
- THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. 2. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- VERGER, P. F. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*. 2. ed. São Paulo: USP, 2000.
- _____. *Orixás Deuses Iorubas na África e no novo mundo*. 6. ed. Salvador: Corrupio, 2002.
- WANDERLEY, M. B. Refletindo sobre a noção de exclusão. In: SAWAIA, B. (Org). *As Artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 17.

FONTES (ENTREVISTAS)

- Alúísio Rocha de Sousa. Entrevista realizada no dia 19/12/2007. Fortaleza – Ceará.
- Derival Silva dos Santos. Entrevista realizada no dia 28/12/2007. Fortaleza – Ceará.
- Arislene Rodrigues de Lima. Entrevista realizada no dia 03/01/2008. Fortaleza – Ceará.
- Jorge Nazareno Evangelista Rocha. Entrevista realizada no dia 04/01/2008. Fortaleza – Ceará.
- Gutemberg Sousa Novaes. Entrevista realizada no dia 05/01/2008. Fortaleza – Ceará.
- Cleudo Pinheiro de Andrade Júnior. Entrevista realizada nos dias 20/11/1999, 12/12/2007 e 14/01/2008. Fortaleza e Maracanaú – Ceará.
- Luiz Leno Silva de Farias. Entrevista realizada nos dias 15/11/1999 e 17/01/2008. Fortaleza – Ceará.
- Maria Lúcia da Silva. Entrevista realizada no dia 19/01/2008. Maracanaú – Ceará.
- Valéria Pessoa Romero. Entrevista realizada no dia 23/01/2008. Fortaleza – Ceará.
- Maria Pereira dos Santana. Entrevista realizada no dia 27/01/2008. Fortaleza – Ceará.
- Cleonice Maria dos Santos. Entrevista realizada no dia 28/01/2008. Fortaleza – Ceará.
- Zimar Ferreira da Silva. Entrevista realizada no dia 29/01/2008. Fortaleza – Ceará.
- Alexandre Silva Fontes. Entrevista realizada no dia 30/01/2008. Fortaleza – Ceará.

GLOSSÁRIO

- Axé** – força sagrada que pode ser inscrita nas pessoas iniciadas ou em objetos rituais. Um axé também é uma tradição religiosa que teria uma origem real ou mítica, ligada a um terreiro considerado a matriz de todos os que pertencem à mesma família de santo.
- Babalorixá ou Yalorixá** – pessoa que ocupa o mais alto grau da hierarquia religiosa, que inicia os adeptos e zela pela vida espiritual dos membros de seu terreiro. Correspondente também a Pai ou Mãe de santo.
- Caboclo** – entidade que representa o índio brasileiro, e muitas vezes, as populações mestiças das áreas rurais.
- Deká** – ritual realizado no sétimo ano de iniciação de um adepto, e que lhe confere permissão para abrir seu próprio terreiro e tornar-se *babalorixá* ou *yalorixá*. É também chamado de “entrega da cuia”.
- Fazer ou raspar o santo** – iniciação no Candomblé que consiste na realização de diversos rituais privados (como a raspagem do cabelo, a sacralização do assentamento do orixá através do sacrifício de animais etc.) e que termina com a apresentação do iniciado numa festa pública denominada saída de *yaô*, ou saída de santo.

Inquice – divindades bantas, correspondentes aos *orixás iorubas*.

“Nação” – divisão interna do Candomblé. O conceito perdeu sua conotação étnica e possui um significado mais político que teológico. São “Nações” de Candomblé: Ketu, Jeje, Ijexá, Efon, Angola, Congo, Nagô-Vodum, Caboclo, Nagô etc.

Ogã – cargo reservado aos homens que não entram em transe (“não rodantes”) e cuja função é auxiliar o pai ou mãe de santo. São tocadores (alabês), sacrificadores (axoguns), zeladores dos assentamentos (pegigãs), além dos que ocupam cargos honoríficos. É também um título honorífico conferido pela *Yalorixá*, *Babalorixá* ou por um orixá aos que contribuem para o prestígio, poder e proteção do terreiro.

Orixá – divindades iorubas cultuadas nos Candomblés, Xangôs, Batuques, Umbandas, isto é, nas religiões de matrizes africanas no Brasil. São ancestrais divinizados, antigos reis ou heróis, considerados como representações das forças da natureza.

Terreiro – templo onde são cultuadas as divindades das religiões afro-brasileiras. Também conhecido como *ilê*, *abassá*, *roça*, *centro*, *tenda* ou *cabana*.

Vodum – nome genérico das divindades jejes.

Yaô – iniciado no Candomblé até o sétimo ano de iniciação. Marca a posição hierárquica do iniciado.

ANEXO

MAPA 1 LOCALIZAÇÃO APROXIMADA DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ ILÊ IGBA POSSUN AZERI E ILÊ OSUN OYEYÊ NI MÓ NA GRANDE FORTALEZA - CEARÁ



O ESTADO DO CEARÁ E A
CIDADE DE FORTALEZA
NO CONTEXTO DO BRASIL

LOCALIZAÇÃO APROXIMADA DOS TERREIROS ILÊ IGBA POSSUN AZERI E ILÊ OSUN OYEYÊ NI MÓ



LEGENDA

- SEDE MUNICIPAL
- SÍTIO APROXIMADO DO TERREIRO DE CANDOMBLÉ ILÊ IGBA POSSUN AZERI
- SÍTIO APROXIMADO DO TERREIRO DE CANDOMBLÉ ILÊ OSUN OYEYÊ NI MÓ
- NOME DO BAIRRO

© Base Cartográfica IBGE 2000 / © Projeto Geográfico by Geog. Rafael Sanzio A. dos Anjos – CREA 15604/D. Fonte: Nascimento, E. S., 2009.

© Imagem de satélite: Mosaico Google, 2010. Apoio Técnico: Geog. Rodrigo Vilela / Estagiário Washington Oliveira. CIGA – UNB, 2011

Educação no Assentamento Taquaral¹

Jairto Saraiva Moreira

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo apresentar e discutir os processos da luta pela terra e pela educação vivenciados por educadores do Assentamento Taquaral, município de Corumbá (MS). Para tanto, focaliza a história de vida, o engajamento na luta pela reforma agrária, o envolvimento na luta por escola e a formação profissional desses educadores. A pesquisa de campo baseou-se em entrevistas semiestruturadas com cinco professores que participaram de todo esse processo e continuam morando e trabalhando no referido assentamento. A análise dos dados coletados indicou que os movimentos de reivindicação pela terra e pela educação estiveram articulados, mostrando um compromisso dos educadores com a educação emancipatória. Além disso, a formação docente dos educadores do assentamento estudado ocorreu juntamente com a luta por melhores condições de vida e lhes proporcionou melhores condições de trabalho, sem perder de vista o compromisso com a luta coletiva pela reforma agrária.

PALAVRAS-CHAVE

REFORMA AGRÁRIA – FORMAÇÃO DE PROFESSORES – EDUCAÇÃO DO CAMPO

¹ Este artigo foi elaborado a partir da minha dissertação de mestrado (Moreira, 2010).

INTRODUÇÃO

Quando fui para o acampamento de Dourados, no Mato Grosso do Sul, era criança e não entendia muito a luta dos sem-terra.

Depois de alguns anos de acampamento, fomos transferidos para Corumbá (MS), no Assentamento Taquaral, onde iniciei meus trabalhos como educador e participei ativamente de cursos, reuniões e manifestações (ver mapa 1 anexo). Isso mudou meu olhar. Depois, como pesquisador, descobri muitas coisas que aconteceram na luta e, no meu entender, foram feitas no impulso, na emoção do momento, na vontade de ver acontecer, lembrando a frase do célebre poeta francês Jean Cocteau (1889-1963) “Sem saber que era impossível, ele foi lá e fez”. Assim, para muitas pessoas do assentamento, todos esses fatos que ocorreram foram algo simples. Penso que muitos não têm ideia da grandiosidade que foi a luta por essa terra, ignoram a dimensão do sofrimento e das mortes. Atualmente, algumas pessoas do Movimento Sem-Terra, particularmente as crianças, têm pouco conhecimento de nossa história, da história de nosso assentamento. Esse desconhecimento pode ter diferentes origens: seja por nossa história ser narrada fora de contexto, seja pelos preconceitos associados aos assentados, seja pela falta de pesquisas que se disponham a nos escutar. Assim, o desejo de escrever uma história da educação no assentamento Taquaral coincidiu, então, com a oportunidade de realizar o curso de mestrado e efetivar um projeto de pesquisa.

Neste artigo, sintetizarei informações e reflexões coletadas junto a cinco educadores(as) do Assentamento Taquaral a partir de relatos autobiográficos que tive a oportunidade de registrar em 2009 através das entrevistas realizadas para compor minha dissertação (Moreira, 2010). Tais informações e reflexões foram complementadas no texto por minhas ponderações e apoiadas, por sua vez, na literatura.

Sendo assim, o presente artigo está organizado em quatro tópicos. No primeiro, faz-se a apresentação dos educadores que participaram dessa pesquisa e como foi o processo de entrada de cada um deles no movimento de luta pela terra. O segundo item procura analisar a importância da luta por educação que se inicia junto com a luta pela terra, ainda no período do acampamento e a construção das primeiras escolas, em regime de mutirão. Depois, o texto discorre sobre a conquista da escola no Assentamento Taquaral e sua importância para a educação do campo. O último item trata da trajetória de formação profissional

dos(as) educadores(as) do assentamento que começaram a dar aulas como leigos e se tornaram professores ao longo desse processo de luta.

APRESENTAÇÃO DOS(AS) EDUCADORES(AS) DO ASSENTAMENTO TAQUARAL

Esses(as) cinco educadores(as) – três homens e duas mulheres – que participaram da luta pela terra e pela educação desde o início do acampamento continuam, até hoje, morando e trabalhando na Escola Municipal Rural Monte Azul, no Assentamento Taquaral.² Todos(as) eles(as) têm um vínculo muito grande com o assentamento: todos são filhos de trabalhadores rurais, diaristas ou arrendatários.

Os(as) entrevistados(as) afirmaram que estudaram na zona rural. No Brasil, até meados do século XX, era muito comum, nessas regiões, haver uma escolinha nas vilas ou nos povoados que, na sua grande maioria, dispunha de classe multisseriada de primeira à quarta série; muitas vezes, os(as) professores(as) eram pessoas da própria localidade.³ Não havia uma preocupação por parte do poder público com a educação das pessoas que moravam na zona rural, que sempre foi vista como um lugar inferiorizado e até mesmo esquecido.

Segundo Arroyo, Caldart e Molina (2005, p. 8-9):

O silenciamento, esquecimento e até o desinteresse sobre o rural nas pesquisas sociais e educacionais é um dado histórico que se tornava preocupante. Por que a educação da população do campo foi esquecida? Um dado que exige explicação. “Somente 2% das pesquisas dizem respeito a questões do campo, não chegam a 1% as que tratam especificamente da educação escolar no meio rural.” [...] O rural teria perdido consistência histórica e social? O povo do campo seria uma espécie em extinção? O fim do rural, uma consequência inevitável da modernização? A escola do campo teria que ser apenas um remédio da escola da cidade? O clamor da terra. O campo brasileiro nem sempre foi silenciado. Há uma histó-

² Os nomes verdadeiros dos entrevistados foram preservados e substituídos por nomes de pessoas que estiveram envolvidas com os movimentos sociais, direta ou indiretamente, e que contribuíram para mudanças na sociedade, deixando marcas em muitas pessoas através de seus exemplos, ideias e ações.

³ A partir deste ponto, o texto abandona a fórmula o(a) e adota o genérico masculino.

ria tensa ainda a ser melhor contada. Nos últimos 20 anos a sociedade aprendeu que o campo está vivo.

Os governantes não tinham muito interesse em ter uma população do campo alfabetizada: acreditavam que, para exercer o ofício do campo, não era necessária muita leitura, criando, assim, essa mentalidade de que ser analfabeto é comum ou natural no campo.

Gohn (1992), ao discutir movimentos sociais, cidadania e educação, refere-se a Locke, que justificava “uma diferenciação de direitos entre a classe trabalhadora e a burguesia porque a classe trabalhadora, acostumada com o arado e a enxada, usava somente as mãos e não a cabeça, sendo incapaz de ter ideias sublimes” (p. 12). Foi por causa dessa visão que o campo ficou, por muito tempo, excluído, principalmente no tocante ao direito dos trabalhadores rurais aprenderem a ler e escrever, deixando essa marca nos milhões de trabalhadores rurais analfabetos que temos no país, e naqueles que tiveram que migrar ou abandonar o campo rumo à cidade em busca do sonho de estudar.⁴

Percebe-se que os motivos que levaram as famílias desses educadores para esse movimento de luta pela terra são muito parecidos: tinham a mesma profissão, viviam do trabalho na terra, onde plantavam a lavoura para subsistência e para pagar a renda e os financiamentos. Não tinham condições de comprar uma terra. Os fazendeiros nos anos 1980 já não queriam mais arrendar as terras, que começavam a ter um alto valor comercial. Aquelas terras já estavam desmatadas, o que facilitava o manejo e o plantio de lavouras, visto que não havia necessidade de usar a mão de obra braçal e animal, que podia ser substituída pelas máquinas agrícolas, como os tratores e as colheitadeiras cada vez maiores e mais rápidas, rendendo lucros maiores para os donos das terras. O campo sofria grandes transformações, e a lavoura de arroz, feijão, milho e toda produção que antes era feita pelo trabalhador braçal agora estava mudando para a monocultura, principalmente da soja, ou seja, a mão de obra estava sendo substituída pela mecanização (Menegat, 2003).

Essas mudanças, por vezes, trazem dificuldades aos pequenos produtores rurais: uma hora é a falta de terra para trabalhar, mas quando têm a terra, na maioria das vezes arrendada, a família trabalha, passa

⁴ O analfabetismo, no Brasil, conforme o Censo de 2010, atinge 8,6% de pessoas tendo 5 anos e mais na região urbana e 23,7 % das pessoas deste grupo etário na região rural (IBGE, 2011).

por várias dificuldades para produzir, mas tem que dividir os lucros com o dono da terra (fazendeiro) ou assumir os prejuízos quando, por um motivo ou outro, a lavoura não produz. Como afirma um dos entrevistados, “foi ficando muito difícil se manter nessa terra, fazendo com que centenas de trabalhadores fossem para os acampamentos dos movimentos sem-terra, lutar por um pedaço de terra, para ter uma vida melhor para seus familiares”. Segundo Paulo Freire (1994b, p. 91), “A luta de classe não é o motor da história, mas certamente é um deles”. E é com essa esperança que os trabalhadores se unem para lutar.

Nos anos 1980, o governo havia lançado o Plano Nacional de Reforma Agrária. Os sindicatos rurais e os movimentos sociais, como a CPT (Comissão Pastoral da Terra), MST (Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra), FETAGRI (Federação dos Trabalhadores na Agricultura) e outros, organizavam os trabalhadores rurais para que esses se mobilizassem e fossem para os acampamentos, como forma de pressionar o governo para que a tão sonhada reforma agrária saísse do papel. Assim, foram criados vários acampamentos em diversos municípios do estado de Mato Grosso do Sul, como também em todo o país (Moreira, 2005).

Portanto, pode-se explicar a ida dessas famílias para os acampamentos de sem-terra por duas questões: por um lado, a falta de terra para trabalhar, a expulsão do homem do campo por causa da mecanização e da monocultura da soja; por outro lado, o momento histórico, político e cultural pelo qual o país passava com o processo de democratização, que favoreceu a organização dos trabalhadores para pressionar e fazer com que, através dos movimentos sociais, lutassem para que a reforma agrária acontecesse de fato.

Segundo Menegat (2003), esse momento histórico trouxe, também, uma ambivalência: por um lado, o lançamento do Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA), em 1985, e, por outro, a ampliação das mobilizações e das lutas por terra, ocasionando um aumento na tensão e nos conflitos no campo que até hoje continuam causando disputas nessa relação de poder.

A entrada dos cinco educadores no movimento de luta pela terra se deu de forma diferente: dois deles foram para o acampamento com seus familiares desde o início, como é o caso do professor Rosalvo, que, na época, tinha 30 anos e morava com seus pais, e do professor Marçal, então com 23 anos, que também morava com sua família. Eles participaram de todo o processo de luta desde o início do acampamento no

município de Dourados (MS). Os outros três educadores inicialmente não acamparam com seus familiares logo no início, por estarem trabalhando ou morando em outro lugar, como é o caso da professora Margarida, pedagoga, então com 31 anos, que já lecionava no município de Dourados; somente seu esposo foi para o acampamento. A professora Dorcelina, com 23 anos, também não foi para o acampamento desde o início, pois morava com um tio em Curitiba (PR), onde estudava e trabalhava, e seus pais acampavam no município de Nova Esperança (MS). O professor Leôncio, então com 18 anos, relata que apenas ia visitar seus pais no acampamento em Dourados, pois morava, trabalhava e estudava em Douradina (MS).

O professor Rosalvo, bem como o professor Marçal, participaram da organização do acampamento da cidade de Dourados (MS). Este acampamento ficava próximo à rodoviária da cidade, num campo de futebol, onde havia, aproximadamente, 200 famílias acampadas. O acampamento foi feito com o apoio do sindicato dos trabalhadores rurais, que ajudou na organização das famílias e na aquisição dos materiais para a construção dos barracos. Dentro do acampamento havia uma organização das próprias famílias acampadas, que elegeram um líder para ser seu representante, com a função de levar ao poder público as reivindicações das famílias, como educação, saúde, alimentação e terra.

Percebe-se que as famílias acampadas tinham uma organização e uma união muito grande. Além de estarem dispostas a enfrentar as dificuldades do dia a dia no acampamento, tinham que encarar uma sociedade que não estava acostumada nem preparada para entender movimentos tão grandes e tão organizados. Estes movimentos acabavam despertando muita polêmica por parte da sociedade e das autoridades da época. Essas famílias dependiam dos acampamentos como local de moradia, pois não tinham outro local para morar. Estavam ali em busca de uma terra e não tinham para onde ir. Os acampamentos eram algo novo para a sociedade, que não aceitava que o governo tivesse responsabilidades para com aquelas famílias. Na sua grande maioria, eram pessoas que nasceram e cresceram na região, sem muita escolaridade, que trabalhavam nos sítios e fazendas, mas estavam perdendo suas funções em razão de um novo modelo de produção rural. Ao mesmo tempo, estavam sendo marginalizadas por só saberem viver da terra, tendo que se adaptar na cidade, morar num barraco de lona, viver à

margem da sociedade, e, ainda, sendo vistas como pessoas que não queriam trabalhar, sofrendo ameaças, preconceitos e muita humilhação (Moreira, 2010).

Segundo Paulo Freire (1987, p. 31), são os próprios oprimidos que lutam por sua libertação.

Quem, melhor que os oprimidos, se encontrará preparado para entender o significado terrível de uma sociedade opressora? Quem sentirá, melhor que eles, os efeitos da opressão? Quem, mais que eles, para ir compreendendo a necessidade da libertação? Libertação a que não chegarão pelo acaso, mas pela práxis de sua busca; pelo conhecimento e reconhecimento da necessidade de lutar por ela.

Graças à luta e à pressão do povo e dos movimentos sociais na década de 1980, ocorreram as desapropriações de tantas fazendas que viraram assentamentos no país, transformando muitos sem-terra em pequenos produtores, que, além da terra, conquistaram outros direitos. No entanto, foi preciso que centenas de companheiros tombassem, fossem assassinados por defender essa bandeira, principalmente no estado do Mato Grosso do Sul, onde aconteceram tantos conflitos relacionados à terra, deixando centenas de mortos. Bittar (1997) mostra que, de 1980 até o fim da década de 1990, 1.400 pessoas foram assassinadas no estado de Mato Grosso do Sul, por problemas ligados à terra.

Depois de quase dois anos vivendo no acampamento em Dourados, após tantas reuniões, reivindicações e manifestações, as famílias foram transferidas para outro lugar. Como afirma Almeida (2008, p. 29):

Em 1987, o governo do Estado, após realizar várias ações de despejos das famílias acampadas em diferentes municípios do estado, resolve reunir cerca de 840 famílias numa mesma área de terra, local que ficou conhecido como assentamento provisório [...] Santo Inácio, no município de Dois Irmãos do Buriti.

Assim, o governo do Estado resolveu levar essas famílias, que estavam acampadas em vários municípios do estado de Mato Grosso do Sul, para uma área coletiva localizada no município de Dois Irmãos do Buriti (na época era distrito de Anastácio), próximo a um córrego,

numa fazenda chamada Santo Inácio. Essas famílias ficaram acampadas provisoriamente, pressionando para que o então governador Marcelo Miranda resolvesse o problema e providenciasse a concessão das terras.

Mas, segundo o professor Marçal, a transferência dessas famílias para outro local foi uma forma de “limpar as cidades” da “aparência feia” que os barracos causavam. Em Santo Inácio, eles ficaram acampados por quase três anos, e, para que as famílias acampadas não voltassem para as cidades, o governo viabilizava um sacolão de comida todo mês, como forma de segurar o povo ali, chegando até a fazer um pagamento mensal para silenciar e abafar o problema que ele mesmo tinha criado. O governo não tinha a preocupação de resolver o problema do povo que lutava para ter a terra para trabalhar, mas sim a de colocá-lo no anonimato, na invisibilidade. Para tornar pessoas invisíveis não se precisa de cerca nem barreiras, basta simplesmente que elas não sejam vistas como sujeitos de direitos ou como pessoas que têm importância (Bauman, 2001).

É nesse momento, o da transferência dos acampamentos dos vários municípios do estado de Mato Grosso do Sul para Santo Inácio, que uma de nossas entrevistadas passou a vivenciar essa realidade. A professora Dorcelina foi morar com seus familiares no acampamento de Dois Irmãos do Buriti, e começou a trabalhar como professora.

A LUTA POR EDUCAÇÃO E AS PRIMEIRAS ESCOLAS

O acampamento provisório na fazenda Santo Inácio ficava distante 40 km da cidade de Dois Irmãos, 140 km da capital Campo Grande e 250 km de Dourados, onde estavam acampados anteriormente. Dessa forma, as famílias ficaram isoladas, para não dizer escondidas, ou abandonadas, deixando centenas de crianças, jovens e adultos sem poder estudar, pela falta de transporte e condições financeiras para chegar até a escola mais próxima, que ficava na cidade de Dois Irmãos do Buriti. Assim, o movimento que se organizava na luta pela terra começou a perceber que era preciso se organizar, também, na luta pela educação, que seria uma ferramenta necessária e importante na ação e reflexão sobre a luta.

Segundo Paulo Freire (1994a, p. 52):

Somente quando os oprimidos descobrem, nitidamente, o opressor e se engajam na luta organizada por sua libertação, começam a crer em si mesmos, superando, assim, sua conivência com o regime opressor. Se esta descoberta não pode ser feita em nível puramente intelectual, mas da ação, o que nos parece fundamental é que esta não se cinja a mero ativismo, mas esteja associada a sério empenho de reflexão, para que seja práxis.

O movimento começou a se organizar para que fosse implantada a educação no acampamento. A comunidade se organizou e, em sistema de mutirão, construiu várias escolas nos diversos grupos. As lideranças do acampamento e a CPT fizeram um recrutamento das pessoas que tinham certo nível de escolaridade no acampamento e queriam ajudar na educação das crianças, ou seja, trabalhar como educador, no início como voluntário.

Como afirma Almeida (2008, p. 29):

Uma solução de emergência encontrada pela CPT, juntamente com as lideranças dos acampamentos e assentamentos, foi avançar com o trabalho voluntário por meio de parcerias preparando homens e mulheres, jovens e adultos, todos leigos e sem experiência de sala de aula, para realizar atividades de alfabetização e recreação. Como parte da preocupação por uma educação diferenciada, condizente com a realidade daquela população, buscou-se apoio nos ensinamentos de Paulo Freire, neste sentido foi oferecido um curso sobre o método Paulo Freire, com assessoria da Fundação Fé e Alegria de Cuiabá-MT, financiado pela CPT e Associação de Educação Católica de Brasília. Esta capacitação foi realizada em março de 1987, na cidade de Caarapó-MS.

Nesse momento, iniciou-se o ensino de 1ª a 4ª série para as crianças, jovens e adultos do acampamento em Santo Inácio. Dorcelina e Rosalvo estão entre os primeiros educadores ou animadores culturais, como eram chamados, a lecionar no acampamento provisório.

Os professores eram pessoas da própria comunidade, acampados ou filhos de acampados, trabalhadores rurais, homens e mulheres que tinham um certo nível de escolaridade. No início, quando entraram no acampamento, seu propósito era conquistar uma terra para trabalhar, mas, nesse processo de luta, acabaram assumindo outras responsabilidades, já que somos um produto do meio e sofremos mudanças e

transformações de acordo com o grupo ao qual pertencemos, ou seja, “somos seres inacabados” (Freire, 1997).

Assim, eles assumiram um papel de educadores no acampamento, como voluntários e, ao mesmo tempo, foram se integrando na luta por educação e buscando maneiras de melhorar a formação e o trabalho que se propuseram a fazer. E foi com esse propósito que os trabalhadores criaram a escola dentro do acampamento, a fim de ter uma educação que valorizasse seus conhecimentos, sua cultura, ou seja, uma escola no campo para efetivar uma educação do campo. Isso nos remete a refletir sobre o que disse Paulo Freire (1981, p. 35):

Quando o ser humano pretende imitar a outrem, já não é ele mesmo. Assim, também, a imitação servil de outras culturas produz uma sociedade alienada ou sociedade-objeto. Quanto mais alguém quer ser outro, tanto menos ele é ele mesmo.

Após seis meses que as famílias já estavam morando no acampamento em Santo Inácio, uma de nossas entrevistadas, a professora Margarida, hoje com 31 anos, conseguiu uma cedência do governo do Estado para a prefeitura do município de Anastácio a fim de trabalhar como professora e coordenadora da educação no acampamento Santo Inácio. A professora Margarida foi morar com seu esposo no acampamento e, como tinha uma formação acadêmica, contribuiu muito na parte pedagógica.

Ainda em Santo Inácio, no ano de 1989, outro entrevistado, o professor Leôncio, com 18 anos e a 8ª série completa, chegou ao acampamento para morar com seus familiares. Ele afirma que estava desempregado e foi passar um tempo com a família. Seu pai era uma pessoa muito ligada à luta pela educação no acampamento e ajudava na construção das escolas. E assim, foi convidado para dar aula. O motivo que, segundo ele, o fez ficar no acampamento foi ter entrado na educação, que também era uma fonte de renda, porque, quando ele começou a dar aula, os professores já eram remunerados com um salário pago pelo governo do Estado.

Segundo os entrevistados, as famílias ficaram acampadas mais ou menos uns três anos em Santo Inácio. Depois de muitas reuniões, negociações, manifestações, passeatas e ocupações, além de muito sofrimento, o governo do Estado de Mato Grosso do Sul começou a transferir essas

famílias para outras áreas, onde elas seriam assentadas definitivamente.⁵ A partir de agosto de 1989, começou o deslocamento dessas famílias para as várias áreas conquistadas. No início, o governo pagava caminhões e ônibus para as famílias se mudarem, depois abandonou, alegando que o Estado não tinha mais dinheiro, forçando as famílias a se mudarem por conta própria. Posteriormente, passou a fazer as mudanças com o trem cargueiro, e, como todos queriam ir para a terra, cada família foi se mudando como podia.

Assim, trabalhadores rurais no Mato Grosso do Sul, que acreditavam ter uma vida sólida, de uma hora para outra viram seus sonhos se transformar em paredes movediças e foram obrigados a “viajar”, porque a permanência no espaço tornou-se impossível: não havia mais como manter suas vidas por terem perdido suas terras ou terem sido substituídos por máquinas agrícolas. Tiveram que ir para um acampamento do movimento dos sem-terra, sendo obrigados a se locomover de um lugar para outro, involuntariamente, dependendo da luta coletiva para que fossem assentados. Além disso, sua luta pela terra não era entendida pela sociedade, que os via como vagabundos e marginais (Moreira, 2010).

A ESCOLINHA NO TAQUARAL PARA A EDUCAÇÃO NO CAMPO

Quando as famílias chegaram ao Taquaral, a área já estava desapropriada, mas ainda faltava o Incra cortar os lotes definitivos para que fossem sorteados entre as famílias, que permaneceram, mais uma vez, acampadas provisoriamente por quase dois anos na área.

O professor Leôncio conta que a luta pela terra foi muito sofrida, demorada e até frustrante. Isso porque as famílias ficaram acampadas por muitos anos esperando essa terra e, quando ela saiu, não era como muitos sonhavam. O solo não era tão bom para a agricultura, não havia água, demorou muito para as pessoas receberem crédito para investir nos lotes e muitas pessoas não se adaptaram com a água, com o clima, chegando até a abandonar seu lote ou vendê-lo por alguns trocados para ir embora. Todos lembram com bastante dor dos problemas que enfren-

⁵ Foram desapropriadas quatro fazendas no estado de Mato Grosso do Sul, para a reforma agrária na época: as fazendas Monjolinho em Anastácio, Casa Verde em Nova Andradina, Taquaral em Corumbá, e o restante das famílias seriam assentadas na fazenda Santo Inácio em Dois Irmãos do Buriti, que virou o Assentamento Marcos Freire.

taram no início, como se adaptar com a água, que era muito salobra, com os mosquitos, mutucas, e o calor, que era intenso.

Quanto à educação, os entrevistados afirmam que, assim que as famílias chegaram ao Taquaral, começaram a construir os barracões para que se iniciassem as aulas da 1^a à 4^a séries.

Os professores continuaram sendo as pessoas da comunidade. De acordo com os entrevistados, vieram 305 famílias de Santo Inácio para a fazenda Taquaral, em Corumbá, que se juntaram a mais 89 famílias de corumbaenses, formando um acampamento com 394 famílias. Havia muitas crianças e adolescentes em idade escolar.

Dos cinco professores entrevistados, o último a se envolver com a educação foi o professor Marçal. Ele foi para o acampamento desde o início, acompanhou toda a luta, participou do movimento, morava com seus pais e sempre gostou de trabalhar com a terra: nasceu e cresceu na roça, estudou na zona rural, tinha a 8^a série e gostava mesmo era de trabalhar na agricultura. Porém, “o destino ou a necessidade” o transformou em um educador: “os homens fazem a história [...] com base em condições que não escolhem” (Hall, 2006, p. 149). Assim, o professor Marçal, do dia para a noite, em razão das circunstâncias e da falta de trabalho, tornou-se um professor, algo que nunca tinha imaginado antes. Acostumado ao trabalho na lavoura, passou a exercer a profissão de educador.

De acordo com a necessidade, foram criando várias salas de aula, cursos de alfabetização para jovens e adultos, pois perceberam que havia uma grande quantidade de adultos analfabetos no acampamento. A escola também era o local onde aconteciam as reuniões com as famílias e as lideranças, para montar estratégias de luta pela terra e outras necessidades. Assim, a educação no Taquaral teve início através da organização dos acampados, pais, professores, alunos e lideranças, pois a prefeitura e o governo do Estado pouco contribuíram. Os acampados foram responsáveis pela construção das escolas, pelo preparo da merenda escolar e, às vezes, pela confecção do mobiliário improvisado (mesas e bancos).

Segundo os entrevistados, as escolhinhas funcionaram por muito tempo nos barracos de pau a pique; depois, foram construídos barracões nas Agrovilas⁶ I, II, III, que eram usados como escola.

⁶ Pequenos lotes comunitários para a construção das escolas, postos de saúde e de casas para os parceiros.

Todas as escolas foram feitas pela própria comunidade: pais, professores e alunos. Com o passar dos anos, depois de muitas reivindicações e cobranças, foram construídas as escolas de alvenaria nas agrovilas, com recursos do governo federal em parceria com o município de Corumbá.

E foi através dessa organização e luta que começou a nascer a escola do campo, uma escola que tem *a nossa cara, com a nossa identidade*. Uma escola que está sendo desenhada nos diversos cantos do país, graças à garra do povo e à luta dos movimentos sociais. Hoje, a escola rural vai muito além daquela “escolinha cai não cai” (Arroyo et al., 2005, p. 71). Ela é capaz de criar sonhos, vontades e oportunidades para jovens do campo mudarem seus destinos, que antes já estavam traçados pela falta de políticas públicas para atender a essa população que ainda sofre, mas não desiste e luta para mudar essa desigualdade, e é com essa convicção que os trabalhadores lutam para mudar o campo e não se mudar do campo.

A FORMAÇÃO DOS(AS) PROFESSORES(AS) DO ASSENTAMENTO RURAL

Dos cinco professores entrevistados nesta pesquisa, dois tinham somente a 8ª série quando começaram a dar aula no acampamento (professores Dorcelina e Marçal); outros dois tinham o ensino médio incompleto (professores Leôncio e Rosalvo) e somente a professora Margarida tinha o nível superior. Foram várias as formas e os caminhos percorridos pelos professores leigos para continuarem seus estudos e permanecerem dando aula nos acampamentos e assentamentos de Mato Grosso do Sul. Almeida (2008, p. 28) descreve como iniciou essa preocupação com a educação:

[...] Não havia naquele momento nenhuma estrutura escolar no município [...] para absorver o número de crianças em idade escolar [...] A solução encontrada pela Comissão Pastoral da Terra foi improvisar a formação de monitores voluntários do próprio acampamento que se dispusessem a desenvolver atividades de alfabetização e de atividades ocupacionais para as crianças acampadas.

Os primeiros professores do acampamento iniciaram sua formação participando de vários cursos oferecidos pelos movimentos sociais, como: cursos relacionados à educação, saúde, meio ambiente e política, tudo que poderia contribuir com a comunidade. Eles eram os verdadeiros educadores a que Paulo Freire se referia, tinham um trabalho relacionado ao povo, não só ao aluno como forma de repasse de conteúdos, mas um aprendizado de vida e de cidadania.

Segundo Kolling e colaboradores (1999, p. 26 e 29), a educação do campo seria:

Educação que se volta ao conjunto dos trabalhadores e das trabalhadoras do campo, sejam os camponeses, incluindo os quilombolas, sejam as nações indígenas, sejam os diversos tipos de assalariados vinculados à vida e ao trabalho no meio rural [...] uma educação voltada aos interesses e ao desenvolvimento sociocultural e econômico dos povos que habitam e trabalham no campo [...] ou seja, escolas com um projeto político-pedagógico vinculado às causas, aos desafios, aos sonhos, à história e à cultura do povo trabalhador do campo.

Depois que os professores já tinham feito vários cursos oferecidos pelos movimentos sociais, surgiu a oportunidade de fazer o Logus II.⁷ Com o apoio da CPT, os professores criaram uma Associação dos Educadores de Colônias, Acampamentos e Assentamentos de Mato Grosso do Sul (AECAMS), que organizou o curso “Magistério de Férias”, oferecido nas férias e que funcionava em Campo Grande.⁸

Assim, trabalhadores e trabalhadoras rurais sem terra, filhos e filhas de sem-terra, que já trabalhavam na educação como voluntários ou contratados, transformaram-se em professores com uma outra identidade, com um outro olhar sobre a educação do campo, e continuaram dando aula nos acampamentos e assentamentos, atendendo às normas legais e podendo participar de concursos, sendo reconhecidos como professores, tendo uma melhor remuneração, além da oportunidade de continuar estudando.

Caldart (2004, p. 294-295) comenta sobre essa identidade:

⁷ Curso de Magistério (2º grau), para formar professores das áreas rurais ou de difícil acesso.

⁸ Os recursos financeiros para a implantação do curso vieram de uma entidade denominada MISEREOR, da Igreja Católica Alemã.

A história da educação escolar do MST acabou transformando as professoras de ofício em uma identidade coletiva específica, que vai além do ofício, mas não o abandona. Professora Sem-Terra é o nome que pode ser dado à personagem do MST, que combina em si três componentes “identitários” diferenciados, cuja síntese é que acaba sendo a novidade na conformação histórica do sujeito sem terra. O primeiro componente é a condição de mulher e toda a rede de significados que isso envolve do ponto de vista humano, social, político, histórico; o segundo é o ofício de educadora ou educador, e a sua preocupação específica com a dimensão pedagógica das ações que desenvolve, seja com seus alunos, seus filhos ou qualquer ser humano com quem se relacione; e o terceiro componente dessa identidade é a sua participação na luta pela terra e na organicidade do MST que produz novos sentidos tanto para a condição de mulher quanto para o ofício de educador.

Observa-se, por intermédio das entrevistas dos professores e através das leituras, o compromisso que esses educadores e educadoras passam a ter quando começam a fazer parte desse movimento. Uma identidade vai se criando pelo pertencimento a esse grupo, muda a forma de viver e de se relacionar com os outros, surge através do grupo uma comunidade, uma comunidade ética (Bauman, 2003). Almeida (2008, p. 31) traz dados estatísticos sobre a escolaridade desses professores no ano de 1990:

Um diagnóstico preliminar apontava que 80% dos educadores nos assentamentos na época do Estado eram leigos (ou seja, não tinham o segundo grau completo, atual ensino médio). Conseqüentemente, eram discriminados nos salários, não podiam prestar concursos públicos e não possuíam nenhuma segurança em relação à continuidade do trabalho que desenvolviam rumo a uma educação diferenciada no campo.

Esses professores dos acampamentos e assentamentos tinham um trabalho diferenciado com seus alunos, foram criando uma nova forma de ensinar, com uma metodologia baseada nos métodos de Paulo Freire: aprender fazendo, teoria e prática, que estava muito ligada aos interesses do campo. Só que para a Secretaria de Educação não interessava se as crianças estavam aprendendo; era preciso que os professores tivessem formação para permanecer dando aula, era necessário não só ter competência, mas sim um diploma que legitimasse sua formação.

Almeida (2008, p. 31-32) descreve como foi resolvido esse impasse:

A partir dessas discussões, a equipe de Coordenação, buscando uma saída [...] propõe como solução em médio prazo a organização de um curso de formação de professores para as áreas rurais. Nasce assim a idéia de se criar o curso que posteriormente ficou conhecido como “Magistério de Férias”. [...] Lembrando que o objetivo era formar professores com validação do Estado para que no término do curso os alunos pudessem receber um diploma de conclusão do Segundo Grau reconhecido pelo Ministério da Educação. Após dois anos de articulação da Equipe Ampliada, a CPT [...] e a AECAMS (Associação dos Educadores de Colônias, Acampamentos e Assentamentos do Mato Grosso do Sul) em parceria com a AEC (Associação de Educação Católica) assumem a responsabilidade de realizar o curso no período de férias dos professores em regime presencial, em quatro etapas durante dois anos. A AEC cria a escola “Padre Felix Zavattaro”. Com a finalidade específica de atender o projeto, ou seja, dar legalidade ao curso.

Relatam os entrevistados que, para participar do curso de magistério de férias, os professores tinham que estar morando e trabalhando na educação num acampamento, assentamento ou colônia; ou participar da comunidade, através da associação, sindicato, cooperativa, ou seja, tinham que ter uma militância pela causa. Após o término do curso, precisavam continuar dando aula por um tempo nessas localidades.

Mediante a conquista do magistério, esses professores tiveram a oportunidade de continuar dando aula e prestar concursos públicos. No entanto, a LDB (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional) 9.394/96 trouxe, num dos seus artigos, uma questão polêmica: os professores da educação infantil e das primeiras séries do ensino fundamental deveriam ter formação em nível superior. A LDB determinava um prazo de dez anos para que fosse cumprida a determinação.⁹

Assim, no ano de 1999, foi lançado um projeto de formação para professores em serviço, na Universidade Federal de Mato Grosso do

⁹ O Conselho Nacional de Educação, depois de muita polêmica com a questão da obrigatoriedade da formação superior para todos os professores até o ano de 2010, resolveu permitir que os professores com o magistério continuassem dando aula na educação infantil e nas séries iniciais, já que seria impossível que todos os professores do Brasil se adequassem à lei, em razão do número de professores só com o magistério ser muito grande, pois não têm estrutura nem recursos financeiros.

Sul (UFMS), campus de Aquidauana.¹⁰ Esse curso, que teve início no ano de 1999 e duração de quatro anos, acontecia no período de férias dos alunos (janeiro, fevereiro e julho), quando professores de vários municípios reunidos em várias turmas estudavam por aproximadamente 10 horas de aulas diárias. Além das aulas em sala, havia vários trabalhos e atividades que eram feitos em casa, no período noturno ou nos finais de semana. Havia, também, atividades que eram feitas nos seus locais de trabalho, com seus alunos.

Quatro dos professores entrevistados participaram do Curso de Pedagogia na UFMS, campus de Aquidauana. O professor Marçal relata como aconteceu esse curso, quais as formas que ele encontrou para continuar dando aula e a contribuição que essa formação acadêmica trouxe para sua vida profissional na escola rural.

A formação é vista com bastante orgulho por parte desses professores que participaram de diversas capacitações e conseguiram, segundo eles, “casar” a teoria com a prática profissional, criando a identidade de um professor que participa ativamente do processo de formação dos seus alunos e usa os conhecimentos adquiridos para proporcionar qualidade de vida na sua comunidade. Assim, a formação trouxe muitas contribuições para a vida dos educadores, principalmente para que eles entendessem as teorias e tivessem uma maior compreensão do seu papel, indo muito além de reproduzir o livro didático, das atividades no quadro de giz, da reprodução da pedagogia tradicional, da repetição. Segundo Paulo Freire (1994a): “Alfabetizar-se não é aprender a repetir palavras, mas a dizer a sua palavra”.

Essa formação, além de ter atendido às exigências da lei, contribuiu para a carreira desses educadores que tiveram a oportunidade de prestar concursos, continuar estudando, e ter uma formação superior de qualidade com professores capacitados. Os professores, alunos e a comunidade são parceiros, trabalham juntos, buscam um conhecimento que esteja enraizado na vida diária e trabalham para a melhoria da qualidade de vida de todos. Percebe-se que esses professores tiveram uma formação diferenciada, pois iniciaram um caminho inverso na educação: iniciaram dando aula como voluntários no acampamento e

¹⁰ A meta era atender os professores que não tinham nível superior e estavam dando aula em assentamentos, acampamentos, colônias, ribeirinhos, aldeias indígenas e também das áreas urbanas dos municípios de Aquidauana, Anastácio, Corumbá e Dois Irmãos do Buriti, no estado de Mato Grosso do Sul.

depois tiveram uma formação acadêmica. Esse processo foi essencial para repensar o tipo de educação que queriam para a comunidade, algo além dos conteúdos e da metodologia pedagógica tradicional, uma educação que valorizasse seus conhecimentos e sua cultura, um saber que fosse construído de dentro para fora. Esse sistema contribuiu e contribui para o sucesso da formação de alunos e professores, posto que os cursos de formação estavam diretamente relacionados à vida e à prática desses professores rurais, que foram se aperfeiçoando de acordo com as necessidades do grupo e as exigências da lei.

Desse modo, segundo Paulo Freire (1994a, p. 41):

Os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão compreendendo-se, na práxis, com sua transformação [...] transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser dos homens em processo de permanente libertação.

A professora Margarida, que no início do acampamento tinha outra visão sobre a luta pela terra, sendo até contra o movimento, é agora uma defensora, tem uma outra identidade, acredita na causa e luta por ela, é uma das pessoas que sempre se envolve em tudo que está relacionado à educação do assentamento. Segundo Paulo Freire, “Não há mudança sem sonho, como não há sonho sem esperança” (1994b, p. 91).

Hoje, na escola do assentamento, as crianças são educadas e preparadas de forma que tenham orgulho do campo, mas não se distanciem dos conhecimentos gerais. Podemos conciliar o campo com a cidade, sem perder a nossa identidade, criando outras, transformando-nos em seres humanos melhores.

Hoje, mais do que nunca em outras épocas, devemos cultivar uma educação da esperança enquanto empoderamento dos sujeitos históricos desafiados a superarmos as situações limites que nos desumanizam a todos (Freire, 1994b, p. 11).

Pelos depoimentos, percebe-se que, no dia a dia, os professores do assentamento, além dos conhecimentos pedagógicos trabalhados em sala de aula, também utilizam aqueles que estão relacionados à vida, à política e às questões sociais da comunidade e do mundo; para eles é trabalhar de dentro para fora, do meio para o todo. O sujeito rural de-

pende do sujeito da cidade e vice-versa, ou seja, um completa o outro. Assim, a educação do campo busca avançar nesse viés de que o aluno da área rural não pode ficar limitado só aos conhecimentos do campo, tem o direito de conhecer, aprender, escolher e decidir o que irá fazer da sua vida, podendo transitar nesse “entrelugar”: campo, cidade.

ALGUMAS REFLEXÕES E CONCLUSÕES

Este trabalho teve como objetivo resgatar, conhecer e escrever a história de vida dos educadores que participaram da luta pela terra e pela educação do Assentamento Taquaral no município de Corumbá (MS). A questão central foi entender como trabalhadores ou filhos de trabalhadores rurais, que entraram no movimento de luta por um pedaço de terra para trabalhar, se transformaram em educadores e passaram a ter uma outra profissão: tornaram-se professores. Esses educadores tiveram um papel muito importante dentro dos acampamentos, tanto na educação como na própria organização do movimento, particularmente nas reuniões, já que os mesmos tinham o poder da escrita e da leitura. Apoiavam as lideranças, ficando responsáveis por registrar as reuniões, fazer abaixo-assinados, elaborar documentos e mobilizar a comunidade através das escolas para participar ativamente das reuniões, reivindicações e manifestações. Com isso, acabaram utilizando os conhecimentos adquiridos na vida e no movimento para politizar-se e conscientizar-se dos seus direitos, que ultrapassam a luta pela terra. A educação no/do campo ganhou outros caminhos, e filhos de trabalhadores conquistaram o direito de aprender a ler e escrever através da luta pela reforma agrária que ganhou força e credibilidade por intermédio dos movimentos sociais.

Os trabalhadores rurais buscaram na educação um caminho de transformação social, onde o sem-terra passou a ser assentado, o analfabeto virou letrado e os educadores leigos se tornaram profissionais em educação. Assim, essa luta do povo, com o apoio dos vários movimentos sociais, tem contribuído sobremaneira para a diminuição do exército de excluídos: sem-terra, analfabetos e desempregados que conquistam o direito de serem cidadãos.



Jairto Saraiva Moreira

Natural de Dourados, MS. Graduado em Pedagogia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS, campus de Aquidauana. Especialista em Educação Básica na Perspectiva da Educação Inclusiva pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, campus do Pantanal, Corumbá. Mestre em Educação, pelo Programa de Pós-Graduação em Educação – mestrado e doutorado pela Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande (MS). Sua dissertação *Professores do Assentamento Taquaral: A trajetória de Luta Pela Terra e Educação*, foi orientada pelo professor doutor José Licínio Backes. Atualmente, continua como professor e coordenador de uma escola rural no Assentamento Taquaral, Corumbá (MS). Presta serviços como colaborador na UFMS, no Curso de Especialização em Educação Infantil; faz parte do Conselho Municipal de Educação; está na diretoria do Sindicato Municipal dos professores e participa da Associação dos Pequenos Produtores do assentamento onde mora e trabalha há mais de vinte anos. Ex-bolsista IFP, turma 2007. E-mail: jairtosaraiva@hotmail.com.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARROYO, M. G.; CALDART, R. S.; MOLINA, M. C. *Por uma educação do campo*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- ALMEIDA, R. A. *A Questão agrária em Mato Grosso do Sul: uma visão multidisciplinar*. Campo Grande: UFMS, 2008.
- BAUMAN, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BITTAR, M. Mato Grosso do Sul: do estado sonhado ao estado construído. Tese de doutorado – USP, São Paulo, 1997.
- BRASIL. IBGE. *Censo Demográfico 2010. Primeiros resultados*. www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default.shtm
- CALDART, R. S. *Pedagogia do Movimento Sem-Terra*. São Paulo: Expressão Popular, 2004.
- FREIRE, P. *Educação e mudança*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1981.
- _____. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994a.
- _____. *Pedagogia da esperança*. São Paulo: Paz e Terra, 1994b.
- _____. *Pedagogia da autonomia*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- GONH, M. da G. *Movimentos sociais e educação*. São Paulo: Cortez, 1992.
- HALL, S. *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- KOLLING, E. J.; NERY I. I. J.; MOLINA M. C. (Org.). *Por uma educação básica do campo*. Brasília: UnB, 1999.

- MENEGAT, A. S. *No coração do Pantanal: assentados na lama e na areia. As contradições entre os projetos do Estado e dos assentados no assentamento Taquaral-MS. Araraquara-SP: UNESP, 2003. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2003.*
- MOREIRA, J. S. *Professores do Assentamento Taquaral: a trajetória de luta pela terra e educação. 2010. Dissertação (Mestrado em Educação) – UCDB, Campo Grande, 2010.*
- _____. *Assentamento Taquaral: exemplo de luta e organização para conquistar a terra e a educação. 2005. Monografia (Especialização) – Programa de Pós-Graduação Lato Sensu em Educação Básica na Perspectiva da Educação Inclusiva. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul/Campus do Pantanal, Corumbá, 2005.*

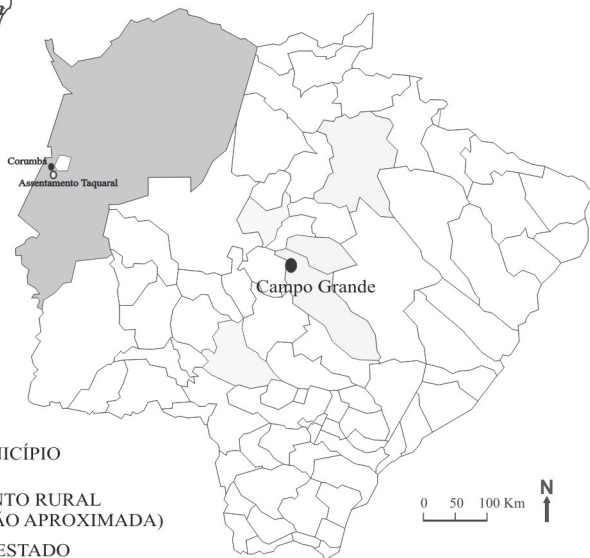
ANEXO

MAPA 1 LOCALIZAÇÃO APROXIMADA DO ASSENTAMENTO RURAL TAQUARAL - CORUMBÁ MATO GROSSO DO SUL

O ESTADO DO MATO GROSSO DO SUL
NO CONTEXTO DO BRASIL



LOCALIZAÇÃO DO MUNICÍPIO DE CORUMBÁ
E O ASSENTAMENTO RURAL TAQUARAL
MATO GROSSO DO SUL



LEGENDA

- SEDE DE MUNICÍPIO
- ASSENTAMENTO RURAL (LOCALIZAÇÃO APROXIMADA)
- CAPITAL DO ESTADO
- ÁREA MUNICIPAL

0 50 100 Km



A pesca predatória na Baía de Todos os Santos¹

Terencio Rebello de Aguiar Junior

RESUMO

O objetivo geral desse trabalho foi compreender os condicionantes econômicos e socioculturais que levam ao uso de explosivos como artefato de pesca no município de Salinas da Margarida, Bahia. Foram realizadas duas coletas em dois períodos do ano – julho e agosto de 2009 e janeiro e fevereiro de 2010. Em cada dia foram realizadas observações nos três turnos (manhã das 5h às 12h; tarde, das 12h às 18h; noite das 18h às 0h), registrando a frequência das explosões e/ou a presença de animais mortos sob efeito das bombas. Paralelamente às observações, foram aplicados junto à comunidade e aos pescadores do município em estudo questionários sobre a pesca com uso de explosivos e suas consequências socioeconômicas e ambientais; foram também compilados dados socioeconômicos, culturais e ambientais sobre a infraestrutura de amparo à pesca local e atuação de órgãos de fiscalização da pesca predatória, por meio de análise documental, questionários e entrevistas com a população e especialistas.

Este artigo contempla: uma revisão bibliográfica sobre o tema; uma análise da pesca artesanal e das práticas de pesca com explosivos através de inquérito realizado com pescadores locais, autoridades e pesquisadores, seguidas de considerações finais e recomendações.

¹ Este artigo resume alguns aspectos tratados em minha dissertação (Aguiar, 2011).

INTRODUÇÃO

Na década de 1970, dá-se início a uma discussão global sobre a escassez dos recursos naturais em decorrência da implantação de um estilo de desenvolvimento internacionalizado que se manifestava, principalmente, nos processos de modernização da agricultura, de urbanização acelerada, de transformação de base dos recursos naturais e da utilização intensiva de fontes de energia não renováveis. Essa vulnerabilidade foi percebida pelos países desenvolvidos que propuseram à Organização das Nações Unidas (ONU) uma reunião, em nível internacional, para discutir a questão envolvendo o meio ambiente e o desenvolvimento, além de alternativas para um novo estilo de desenvolvimento econômico e social que fosse ambientalmente sustentável. Sendo assim, foi realizada a conferência internacional de Estocolmo em 1972 e, logo após o seu término, foi publicado o Relatório Brundtland, intitulado Relatório da Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (CMMAD), em que aparece, pela primeira vez, o conceito de desenvolvimento sustentável:

O desenvolvimento sustentável é aquele que atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de as gerações futuras atenderem às suas próprias necessidades. (CMMAD, 1991, p.46).

Naquele momento, o desenvolvimento das forças produtivas do capital foi “surpreendido” pelos primeiros sinais de que os recursos ambientais, entre eles os pesqueiros, não eram inesgotáveis. A partir de então teve início um processo de resignificação da natureza, que de externa passa a ser entendida como interna ao próprio capital, sendo seus bens agora vistos como estoques e “classificados como elementos de uma natureza considerada como capital para a finalidade da reprodução expandida do capital” (O’Connor, 1994a, p.12), chamados de capital natural. Tal resignificação ocorre na fase que O’Connor (1994b) denomina de “fase ecológica do capital” e constitui base ideológica para

uma nova etapa de acumulação e crescimento, sob os argumentos da gestão e conservação dos elementos da natureza, cuja regeneração agora se faz “(...) pelo controle dos regimes de investimento (...) integrados no cálculo racional da produção e troca, através do milagre do sistema de preços (...)” (O’Connor, 1994b). Diferentemente de outros setores produtivos, a pesca encontra, nos próprios recursos de que se apropria, algumas características muito especiais que atuam de forma contrária à racionalidade que hoje a preside (Marrul, 2001). O interesse desta pesquisa pela pesca com explosivos, uma modalidade de pesca predatória, surgiu, portanto, da reflexão sobre as situações apontadas.

A PESCA PREDATÓRIA NO BRASIL E NA BAHIA

A pesca predatória com explosivos é considerada ato ilícito no âmbito da legislação federal, estadual e municipal. A Lei Federal 7.653/88 dispõe sobre a proteção à fauna, com pena prevista de até três anos de reclusão. A Constituição do Estado da Bahia, no seu Capítulo IV, “Da Política Pesqueira”, Art. 197, trata de forma genérica a pesca predatória, sem definição de seus tipos ou modalidades. O Código Municipal do Meio Ambiente, Art. 171, prevê ações contra a pesca predatória e similares.

Esse método de pesca, extremamente agressivo, estilhaça os peixes mais próximos do ponto central da explosão, deixando-os impróprios para consumo humano (Aguiar, 2011). Apenas os peixes encontrados no raio da onda de energia emitida pela explosão são aproveitados. Em geral, os “pescadores” ficam em barcos a remo (barcos a motor espanham os cardumes), procurando cardumes de peixes em zonas de recifes de coral, detonando de uma a dez bombas para capturar o cardume ou uma grande quantidade de pescado.

Os pescadores buscam nessa prática um meio mais eficaz e barato de se conseguir o pescado em grande quantidade. A comercialização desse pescado não é considerada difícil, pois mesmo com o ventre mole e as vísceras dilaceradas pela onda da explosão, os consumidores são atraídos pelo preço baixo, que chega a ser duas vezes mais barato que o da pesca tradicional. Outro motivo que não impede a compra é que, apesar dos danos físicos, o peixe capturado com bomba não apresenta riscos à saúde humana, sendo próprio ao consumo.

Embora os bombistas utilizem como argumentos para a prática de pesca com explosivos o aumento da produtividade do pescado, o aumento da renda familiar e a ausência de financiamento para atividades pesqueiras, os impactos dessa prática têm profundas consequências ambientais de naturezas biológica e socioeconômica.

Os impactos de natureza biológica são: a destruição da fauna e da flora, levando à quebra da cadeia alimentar (Aguiar, 2010); os danos ao patrimônio natural representado pelos mangues, praias e recifes de coral; a redução da quantidade de peixes (no Brasil, mais de 80% dos estoques pesqueiros estão esgotados ou superexplorados) (Rosangela, 2006); os danos à saúde (mutilação, morte, surdez e cegueira) de banhistas, mergulhadores e dos próprios bombistas, em consequência das ondas de choque provenientes da explosão; os prejuízos de ordem socioeconômica, como a baixa produtividade e o declínio da pesca; a redução do potencial de trabalho (mutilação) e os danos ao patrimônio público e privado (*A Tarde*, 2001; *Correio da Bahia*, 2007).

Nas águas brasileiras, biodiversidade e abundância não navegam juntas (Rosangela, 2006). O fato de existir grande variedade de espécies se deslocando pelo fundo do mar não significa que elas estejam presentes em quantidades suficientes para pesca. É um quadro até certo ponto comum em sistemas ecológicos já analisados em outras regiões do mundo (Geraque, 2005; Rosangela, 2006).

É inverídica a noção de que, por contar com uma extensa área costeira, o Brasil dispõe de recursos pesqueiros ilimitados (Geraque, 2005). No mar, o estoque de peixes é limitado e, com o uso de bomba, muitas espécies correm risco de extinção.

Diante do declínio da biodiversidade e da pesca em muitas regiões dos oceanos em função da exploração, poluição e degradação ambiental (Kelleher, 1999; Day e Roff, 2000), a comunidade internacional, através da Convenção das Nações Unidas sobre o Direito do Mar (CNUDM), estabeleceu normas para a utilização e conservação dos recursos marinhos.

Para atender os compromissos definidos pela CNUDM, e propiciar o reordenamento da atividade pesqueira nacional, entre 1995 e 2001, o Brasil realizou o Programa Avaliação do Potencial Sustentável de Recursos Vivos na Zona Econômica Exclusiva (Revizee, 2006).

Esse estudo, de longa duração, contou com a participação de centenas de pesquisadores de diversas instituições e com o apoio do poder público. O projeto realizou um inédito inventário de todos os recursos

vivos, das características ambientais, da biomassa das populações marinhas e de potencial de captura das espécies (quantidade de pescado por embarcação pesqueira ao longo da costa).

Os dados indicaram que ações mais efetivas no controle do esforço pesqueiro são essenciais. Todos os trabalhos científicos e análises, reunidos em diversos relatórios, são categóricos: salvo poucas exceções, a pesca na Zona Econômica Exclusiva (ZEE) do Brasil, faixa de 350 km a partir da costa, está sendo feita de forma insustentável. O Revizee mostra, com clareza, a inexistência de estoques de pescado capazes de gerar ou sustentar um aumento significativo da produção. Os recursos tradicionais apresentam biomassas muito reduzidas (Rosangela, 2006). Sobre a plataforma continental, a lista de espécies próximas do colapso é mais longa. Os camarões, entre os invertebrados, a sardinha-verdadeira (*Sardinella brasiliensis*), cações, tubarões, arraias e a corvina (*Micropogonias furnieri*) estão todos sendo explorados acima dos limites possíveis (Rosangela, 2006).

O extenso litoral brasileiro, recortado por enseadas e baías, pode muito bem comportar, desde que bem regulamentadas, atividades que tragam desenvolvimento econômico e social em complementação à atividade pesqueira tradicional. Isso, claro, desde que se leve em conta o uso de águas públicas e o interesse de seus múltiplos usuários, o destino dos efluentes, o controle sanitário e assim por diante (Rosangela, 2006; Geraque, 2005).

A melhoria da qualidade de vida é uma responsabilidade conjunta dos poderes públicos, entidades privadas, do cidadão e da sociedade como um todo (Dallari, 2003). A sustentabilidade das ações e a potencialização das intervenções do poder público pressupõem um comprometimento da comunidade diretamente atingida, único agente capaz de, no seu cotidiano, desenvolver ações que possam multiplicar e potencializar os investimentos realizados (Fernandes, 2003).

O destino dos oceanos está inextricavelmente ligado aos interesses econômicos e de segurança nacional (Geraque, 2005). Os oceanos são uma fonte de emprego e de renda para milhões de pessoas no mundo todo. Quando o manejo sustentável dos recursos marinhos é ignorado, os interesses das comunidades costeiras são afetados a longo prazo e o motor econômico do qual muitas pessoas dependem deixa de funcionar. Nas principais áreas de pesca do mundo, importantes recursos estão sendo esgotados, ameaçando a economia das comunidades costeiras. O

manejo sustentável dos recursos marinhos, no entanto, pode maximizar o retorno econômico, fortalecendo as comunidades locais e a economia nacional (Rosângela, 2006).

A pesca predatória no Brasil é incontida. Não há espaço para relatar a pesca marginal em todo o território nacional, mas existem alguns exemplos notáveis que refletem o panorama geral, como a pesca com uso de explosivos e a de arrastão. Mais incrível ainda é o fato de que inexistem, ao longo de todo o litoral brasileiro, uma guarda costeira. E quando o assunto é fiscalização, vemos que os órgãos competentes, embora tenham profissionais qualificados, se encontram em estado de penúria e abandono (Daudt et al., 2007).

Infelizmente, no Brasil, os números não são animadores e o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), órgão responsável pela fiscalização e controle das atividades pesqueiras, prevê que ainda existe uma quantidade considerável de pescadores trabalhando de forma incorreta e, conseqüentemente, predatória. Entre os principais instrumentos legais para o controle da pesca no Brasil está a Lei Federal n. 7.661/88, que ordena o Gerenciamento Costeiro, a Lei Federal n. 7.679/88, que dispõe sobre a proibição da pesca de espécies em períodos de reprodução, e o Decreto-Lei n. 221/67, que estabelece o Código de Pesca.

A despeito da relevância social e ambiental, a pesca com bombas carece de estudos no Brasil.

Diante disso, empreendemos a pesquisa que originou a dissertação de mestrado (Aguiar, 2010) sobre condicionantes econômicos e socioculturais que levam ao uso de explosivos como artefato de pesca no município de Salinas da Margarida, localizado na Baía de Todos os Santos. Analisamos, também, a intensidade do uso e seus impactos no ambiente marinho. Neste artigo, porém, discursos de pescadores artesanais sobre a pesca com bomba e questões socioeconômicas-ambientais associadas à pesca predatória com bomba.

A PESCA PREDATÓRIA EM SALINAS DA MARGARIDA – BAHIA

Situada no meio da costa do Brasil, a Baía de Todos os Santos possui uma entrada com 30 quilômetros de largura, no sentido leste-oeste e 36 quilômetros de comprimento, no sentido norte-sul. Com uma su-

perfície de 1.000 quilômetros quadrados de espelho d'água navegável e um contorno com 238 quilômetros de extensão, a Baía possui paisagens tropicais com natureza exuberante, onde se destacam as praias de areias claras e os manguezais (Aguiar, 2010). Com três grandes ilhas – Itaparica, Frades e Maré –, e dezenas de outras menores, recebe as águas de três grandes rios: Jaguaripe, Paraguaçu e Subaé (Ver mapa anexo).

Descoberta e nomeada pelos portugueses em 1501, foi escolhida como o principal porto do Atlântico Sul para as naus que exploravam o litoral do Brasil e faziam a “rota das especiarias”, transportando mercadorias entre os portos da Europa e a Índia (Tavares, 2001). Isso se deve às suas águas abrigadas e tranquilas, às correntes marinhas descendentes da costa brasileira e aos ventos favoráveis que praticamente conduzem as embarcações a vela desde a linha do Equador até a entrada da Baía (Marinha do Brasil, 2007). Outra rota marítima bastante utilizada no passado para trazer os escravos da África para o Brasil começava em Angola e chegava a Salvador pela Baía de Todos os Santos (IGHB, 2001).

O município de Salinas da Margarida possui uma população de 13.090 habitantes em uma extensão territorial de 148 Km². Em relação a Salvador, Salinas da Margarida está localizada do lado oposto da Baía, a oeste da Ilha de Itaparica, no Recôncavo Baiano. Em termos absolutos, sua área continental é de 65 km², o que situa Salinas no ranking de 5º menor município baiano, entre os 415 existentes ao final do séc. XX. Quanto à sua altitude, tomando-se por base o nível do mar, Salinas da Margarida é uma das cidades mais baixas do estado da Bahia (seis metros de altitude, conforme IBGE, 2009).

Através do Decreto Estadual n. 7.595, de 05/06/1999, foi criada a Área de Proteção Ambiental (APA) Baía de Todos os Santos. Situada na área do Recôncavo Baiano, inclui as águas e as ilhas da Baía de Todos os Santos, com uma superfície de 800 km. A APA é uma categoria de área protegida do Sistema Nacional de Unidades de Conservação Brasileiro (SNUC) e equivale à categoria V, Proteção da Paisagem, da *International Union for Conservation of Nature* (IUCN) (Dudley, 2008; Rylands e Brandon, 2005). Esse tipo de área protegida tem como finalidade criar uma base legal para gerir os recursos ambientais de maneira sustentável e conservar a biodiversidade (Brasil – Presidência da República, 2000).

A conservação ocorre por meio do estabelecimento de regras de restrições e proibições do uso dos seus recursos, e as normas para isto devem estar contidas em seu plano de manejo (Bahia – Governo do Estado, 1999).

Esta APA foi instituída com o objetivo principal de assegurar a proteção de suas ilhas, ordenando as atividades socioeconômicas presentes na área e preservando locais de grande significado ecológico e cultural. A APA Baía de Todos os Santos abrange os seguintes municípios: Cachoeira, Candeias, Itaparica, Jaguaripe, Madre de Deus, Maragogipe, Salinas da Margarida, Salvador, Santo Amaro, São Francisco do Conde, Saubara, Simões Filho e Vera Cruz. Apresenta uma área em geral ampla, com certo grau de ocupação humana, sendo dotada de atributos abióticos, bióticos, estéticos e culturais, especialmente importantes para a qualidade de vida e o bem-estar da população humana. Sua criação teve por objetivos básicos proteger a diversidade biológica, disciplinar o processo de ocupação e assegurar a sustentabilidade do uso dos recursos naturais.

É também importante ressaltar que apenas implementar uma APA não garante efetividade na conservação. Após esta etapa, são necessários recursos para manutenção das atividades de gestão da área protegida com uma contínua fiscalização e uma equipe técnica qualificada e comprometida com a conservação (Artaza-Barrios e Schiavetti, 2007; Assunção et al., 2003). Contudo, a implementação é uma fase decisiva para o sucesso da APA, pois ela pode fornecer as ferramentas necessárias para uma boa gestão.

Historicamente, a pesca predatória com explosivos na Baía de Todos os Santos estabeleceu-se a partir da Segunda Guerra Mundial, quando a explosão de artefatos militares despertou a atenção dos povos ribeirinhos para a possibilidade prática de utilizar esse mecanismo na captura de peixes (*A Tarde*, 2001). Em 1935, o naturalista Olivério Pinto registrou, pela primeira vez, o uso de bombas de dinamite na região do Suape (Baía de Todos os Santos):

[...] nos nossos passeios quase diários pelo Suape, era infalível que ouvíssemos, com o coração compungido e íntima revolta, os estampidos das grandes bombas, lançadas umas após outras pelos pescadores. Assim, era e é provável que assim continue a ser, até que o empobrecimento definitivo d'aquellas águas, out'ora tão piscosas, vem por um paradeiro natural à inqualificável usança. (Pinto, 1935, p. 32)

A consolidação da prática da pesca predatória com explosivos na região ocorreu na década de 1950, em decorrência da prospecção sísmica do petróleo na Baía de Todos os Santos (*A Tarde*, 2001).

O primeiro acidente com explosivo mutilando um pescador aconteceu em 1953, na Ilha de Maré. A partir da década de 1980, a imprensa falada e escrita começou a divulgar acidentes, perigos e prejuízos da pesca com explosivos. (*A Tarde*, 2001; *Correio da Bahia*, 2007).

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS E RESULTADOS DO ESTUDO

A pesquisa, em seu conjunto, utilizou diversos procedimentos complementares: revisão bibliográfica, coletas e análise de documentos, bem como observação e coleta de materiais para apreender o impacto da pesca com explosivos no meio ambiente, entrevistas e questionários.²

Foi elaborado um caderno de campo e foram efetuados registros fotográficos nos locais onde a pesca com bomba incide para fins de registro, no entanto, não foram solicitados dados que identifiquem os entrevistados.

O emprego de questionários foi escolhido por tratar-se ainda do método mais usado por instituições nacionais e internacionais, por ser de fácil aplicação, apresentar baixo custo, assegurar o anonimato e obter índice de rejeição reduzido; salienta-se, também, que essas iniciativas são vistas pelas pessoas como mecanismo de prevenção e não de repressão, e que a grande aceitação de pesquisas desse tipo aumenta a confiabilidade nas respostas obtidas (Barros et al. 1992; Cullen et al. 2003; Scheaffer et al. 1986; Chizzotti, 1991).

Foram aplicados questionários compostos por questões fechadas e abertas para cerca de 200 pescadores entre a população local e pescadores.³

Neste artigo, optaremos por sistematizar e discutir as informações coletadas junto aos pescadores inquiridos e que exercem pesca tradicional em Salinas da Margarida.

² Foram realizadas duas coletas em dois períodos do ano – julho e agosto de 2009 e janeiro e fevereiro de 2010 – no município de Salinas da Margarida. Em cada dia foram realizadas observações nos três turnos do dia (manhã, das 5h às 12h; à tarde, das 12h às 18h; à noite, das 18h à 0h), registrando a frequência das explosões e/ou a presença de animais mortos sob efeito das bombas.

³ Foram realizadas entrevistas informais com pescadores de associações, sociólogos, economistas e biólogos – informantes privilegiados – a fim de criarmos ferramentas para melhor compreender as condições reais da pesca na região, e confrontar as respostas desses profissionais com a dos inquiridos.

Quadro 1 Idade e escolaridade dos pescadores inquiridos. Salinas da Margarida, 2009 (em %).

Idades	%	Escolaridade	%
20 a 29	15	Não foi alfabetizado	8
30 a 39	21	Ensino fundamental incompleto	28
40 a 49	33	Ensino médio incompleto	43
50 a 60	31	Ensino médio completo	21
Total	100	Total	100

Os pescadores que inquirimos, em sua totalidade homens, situam-se, em sua maioria (64%), na faixa etária entre 40 e 60 anos. Também, em sua maioria (64%), terminaram o ensino fundamental.

A maioria dos pescadores inquiridos informou que exerce essa atividade no município de Salinas e região há mais de 20 anos (60%) e que a quantidade de pescado obtida em cada dia de pesca é muito menor que a esperada (70%).

A respeito da compensação financeira com a venda do pescado capturado em relação aos gastos com os diversos materiais indispensáveis para um dia de pesca, 44% dos entrevistados responderam que varia muito; 30% informaram que a quantia é cada vez menor; 20% consideraram que a quantidade é aproximadamente igual e 6% que é cada vez maior.

Sobre o valor gasto com a prática de pesca, 60% dos entrevistados informaram gastar de um a 20 reais, 30% de 20 a 40 reais, e 10% acima de quarenta reais. Esses valores variam muito de acordo com a embarcação do pescador (motor, remo ou vela), compra de iscas, material para armazenar o pescado, manutenção da embarcação e tempo de permanência no mar.

Os pescadores relataram utilizar uma grande variedade de métodos como rede de espera, tarrafa, anzol e linha, munzuá ou covó, jererés, puçás, faca e colher para apanha de mariscos.⁴

Dentre os principais fatores apontados como prejudiciais à quantidade de pescado obtida pela pesca tradicional, a pesca com bomba recebeu o maior número de indicações (45%) por parte dos pescadores.

Segundo Aguiar (2007), a proibição da prática de pesca com explosivos, bem como de determinados aparelhos de pesca, baseia-se no fato

⁴ Munzuá ou covó: armadilha confeccionada de fibra vegetal (fasquias de taquara, bambu, canabrava-do-brejo entre outras) com orifício central onde os animais entram e não conseguem sair; jererés e puçás são aparelhos de pesca cuja rede, de malha trançada, é afunilada e se prende a um aro, frequentemente provido de cabo (Houaiss, 2001).

de os mesmos não serem seletivos na captura quanto à quantidade e tamanho das espécies. Os plânctons (fito e zoo), néctons e bentos são alvos das ondas de choque dos explosivos, o que provoca a diminuição de organismos na fauna marinha.

A captura de indivíduos de tamanho abaixo daquele considerado como de primeira maturação sexual representa um risco para a garantia de perpetuação das espécies. Como o tamanho da primeira maturação sexual é aquele com o qual as populações das diferentes espécies começam a reproduzir-se, a captura de indivíduos com tamanho inferior ao da primeira maturação impede a sua reprodução e a renovação periódica (anual) dos estoques, chamado de recrutamento (Aguilar, 2010).

A respeito da necessidade de novas medidas de conservação dos recursos pesqueiros da região e de gestão da pesca na Baía de Todos os Santos, 86% dos pescadores entrevistados responderam que são necessárias novas medidas, 12% disseram que não são necessárias e 2% não sabem ou não responderam.

Os pescadores entrevistados mostraram-se bastante preocupados com a situação da pesca na região. Assim, 86% dos inqueridos responderam que são necessárias novas medidas e apenas 12% disseram que elas **não** são necessárias. Eles alegam que as medidas atuais existentes não são suficientes para a renovação do pescado e conservação de algumas espécies muito exploradas na região, como o Vermelho (*Lutjanus analis*), a Tainha (*Mugil lisa*) e a Sardinha (*Sardinella brasiliensis*), salientando que o *Lutjanus analis* se encontra na lista vermelha da União Internacional para a Conservação da Natureza (IUCN, sigla em inglês) como espécie vulnerável.

Para os pescadores que responderam que são necessárias novas medidas para conservação dos recursos pesqueiros da região, foi realizada outra pergunta a respeito de que medidas deveriam ser tomadas por parte do Estado; 30% dos entrevistados informaram que é necessária uma melhor fiscalização por parte dos órgãos ambientais estaduais e federais, bem como da polícia, para coibição da pesca com bomba; 24% informaram que a gestão da pesca deveria ser feita pela associação de pescadores de cada região; 15% indicaram um período anual de defeso;⁵ 11% apontaram a criação de reservas marinhas permanentes; 10% as-

⁵ Defeso: período do ano em que é proibido caçar ou pescar, normalmente relacionado com a época de reprodução da população (Houaiss, 2001).

sinalaram a proibição rotativa da pesca; 5% indicaram o peso máximo de captura por dia e 5% sugeriram o estabelecimento de um número máximo de dias por mês nos quais a pescaria seria livre.

Quando indagados sobre uma possível criação de reservas marinhas permanentes, áreas completamente protegidas, isto é, nas quais não é permitida a extração ou modificação dos recursos marinhos vivos ou não vivos, 74% concordam com a criação de uma reserva marinha permanente na região, 20% não concordam e 6% não souberam ou não responderam.

Para proteger a biodiversidade e reduzir os efeitos das incertezas do gerenciamento pesqueiro tradicional, diversos países como Canadá, Nova Zelândia e Itália estão implementando Áreas Marinhas Protegidas (AMPs). De acordo com Kelleher (1999), os benefícios esperados são a proteção da integridade, função e estrutura do ecossistema, melhora na compreensão dos sistemas marinhos e manutenção da produtividade. Para o gerenciamento pesqueiro, uma rede de AMPs pode beneficiar pescarias reduzidas através da exportação de larvas e migração de adultos para áreas não protegidas.

Os entrevistados também foram inqueridos sobre a concordância com a criação de uma licença para pesca e qual sua opinião acerca das possíveis medidas que possam compor esta legislação. Dos entrevistados, 73% responderam que concordam com tal licença desde que sua expedição fosse gratuita; desse percentual, 42% concordam com a proibição da utilização de engodos; 60% concordam com a proibição da pesca a menos de 100 metros da desembocadura de qualquer esgoto, desde que este esteja devidamente assinalado; 10% concordam com a proibição da pesca nas praias durante a época banhar, e somente até o limite de 300 metros da linha da costa em frente a essas praias. Ainda sobre a legislação, 72% dos entrevistados concordam com a padronização de um tamanho mínimo por espécie; 12% concordam com o estabelecimento de um peso máximo total/dia praticante igual a 10 kg de peixes e cefalópodes; 36% sugerem que, para crustáceos e outros, o peso máximo total/dia praticante seja igual a 2 kg; 84% concordam com a marcação dos peixes capturados com corte na barbatana caudal para diferenciar a pesca artesanal da comercial.

Comparando-se os métodos de pesca utilizados em nível nacional, a pescaria baiana é mais artesanal, pois não tem capacidade de expansão em razão do baixo número de cardumes presentes nas águas baianas, que são consequência da baixa quantidade de nutrientes na água. A ex-

ploração de recursos mais rentáveis depende de empresas que invistam em bons equipamentos para a pesca em larga escala.

O pescador artesanal, habitualmente, não possui recursos que viabilizem o investimento em equipamentos e materiais que facilitem a pesca. Uma possível fonte de financiamento seria o governo estadual ou federal; dos pescadores entrevistados, 76% alegam que não recebem nenhum financiamento ou incentivo do governo. A maior parte desses pescadores já solicitou financiamento em bancos oficiais, mas tiveram suas solicitações negadas.

O apoio dos organismos públicos aos pescadores artesanais é importante, pois motiva a produção pesqueira legal dos pequenos e médios pescadores, geralmente aumentando a renda familiar e, por consequência, a qualidade de vida. Porém, há outra visão fundamentada na lógica de que os pescadores, ao verem o pescado como capital, teriam incentivos para pescar além da quantidade que lhes traz o sustento diário, o que corresponde a um ponto na curva de rendimento bioeconômico, colocando a pescaria em risco de exploração.

Assim, quando o pescador recebe um empréstimo cujo pagamento será realizado em parcelas com o acréscimo de juros, e o valor total do empréstimo passa a ser maior do que a taxa de crescimento da produtividade do recurso, cria-se um sério problema. O pescador será incentivado a pescar o máximo agora, pois além de sustentar sua família, terá que pagar o empréstimo, os juros e também tenderá a acumular recursos para o futuro, ou seja, uma alta taxa de juros pode levar a uma pescaria sobre exploração dos recursos naturais e, até mesmo, colocá-los sob risco de extinção. Assim sendo, as medidas de incentivo à pesca devem levar em consideração fatores socioambientais, pois quando falamos em recursos naturais que dependem de fatores que fogem ao controle do homem, um mecanismo de incentivo econômico, que não está aliado a outros estudos, pode gerar um desequilíbrio ambiental que, por sua vez, vai gerar mais um desequilíbrio socioeconômico.

O problema do livre acesso aos recursos, denominado na literatura de tragédia dos comuns, foi analisado por Hardin (1968). Considerando um lago e sua população de peixes um “common”, pode-se traduzir a lógica de Hardin da seguinte forma: imagine vários pescadores pescando num mesmo lago; de uma forma racional, cada pescador vai maximizar seu próprio benefício, explícita ou implicitamente. Somando as utilidades marginais, o pescador racional conclui que o melhor a fazer é pescar

mais um peixe, e outro, e outro... Então, cada pescador, ao realizar sua pesca no lago, vai tomar essa mesma decisão iniciando-se uma “corrida ao peixe”. Existe o incentivo para aumentar o esforço pesqueiro além do ponto no qual o preço de mercado para o peixe se iguala ao custo marginal de pesca. O esforço é expandido até o nível em que o preço de mercado é igual ao custo médio de produção (Hanley, 1997). Enquanto a pesca for considerada um recurso de “propriedade comum”, o excedente econômico da natureza não pode ser capturado pela sociedade. Desta forma, conforme a obtenção do pescado se tornar mais trabalhosa, maior será o seu custo de obtenção e, assim, ele será dissipado em um processo de custos crescentes que resulta dessa “corrida ao peixe” (Gordon, 1999; Scott, 1955).

Para evitar tais externalidades, cabe ao poder público, através dos instrumentos de política de que o Estado dispõe, intervir de maneira eficaz por meio de aumento na fiscalização, trabalhos de educação ambiental com as comunidades envolvidas e medidas que redefinem, ou pelo menos clarifiquem o quadro de direitos dos vários agentes envolvidos no problema ambiental em causa, que compreende, entre outras:

- expropriação de áreas a gerir diretamente pelo Estado, com vista a um objetivo público incompatível com uma gestão privada com fins lucrativos, por exemplo, no caso de constituição de reservas marinhas permanentes para efeitos de conservação da natureza;
- financiamento da pesca local.

Trata-se de medidas ditas de comando e controle, pelas quais o Estado utiliza a lei ou o regulamento para definir normas gerais ou se reserva o direito de autorizar, caso a caso, determinados empreendimentos ou ações, e depois fiscalizar o cumprimento das normas ou das condições de licenciamento, aplicando sanções para desincentivar o não cumprimento. Isso compreende, entre outras, as seguintes medidas:

- criação de uma licença para todos os tipos de pesca (lúdica, desportiva, subsistência e comercial);
- proibições diversas, aplicadas sempre que o risco ambiental de determinado uso seja muito elevado, por exemplo, proibição da captura de pescado fora dos parâmetros de tamanho mínimo permitido e proibição de pescaria em determinadas zonas e em determinadas épocas do ano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS E RECOMENDAÇÕES

Embora os bombistas utilizem como argumentos, para a prática de pesca com explosivos, o aumento da produtividade do pescado e da renda familiar, bem como a ausência de financiamento para atividades pesqueiras, os impactos desta prática têm profundas consequências ambientais, de natureza ecológica e socioeconômica. Os impactos de natureza ecológica são a destruição da fauna e da flora, levando à quebra da cadeia alimentar; os danos ao patrimônio natural, representado por mangues, praias e recifes de coral; a redução da quantidade de peixes (no Brasil, mais de 80% dos estoques pesqueiros estão esgotados ou superexplorados) e os danos à saúde (mutilação, morte, surdez e cegueira) de banhistas, mergulhadores e dos próprios bombistas, em consequência das ondas de choque provenientes da explosão. Os prejuízos de ordem socioeconômica são: a baixa produtividade, o declínio da pesca, a redução do potencial de trabalho (mutilação) e os danos ao patrimônio público e privado (Aguiar, 2007).

Cabe destacar que os recursos pesqueiros não surgem como produto do trabalho humano, pois “(...) ao contrário da produção industrial, a reprodução dos objetos de trabalho – o pescado – se realiza segundo leis de reprodução biológica dos cardumes, as quais escapam ao controle do homem” (Diegues, 1993). No plano mais geral, O’Connor (1994a) afirma que “(...) é um fato que o capital não controla nem pode controlar a reprodução e modificações das condições naturais de produção no mesmo plano em que regula a produção industrial de mercadorias”. Desta forma, tanto na atividade pesqueira como na apropriação capitalista dos recursos ambientais, explicita-se o surgimento das mercadorias fictícias, ou seja, “(...) coisas que não são produzidas como mercadorias mas são tratadas como se o fossem” (O’Connor, 1988).

A atividade pesqueira encontra no ecossistema marinho que explora suas próprias condições naturais de produção – os recursos pesqueiros, categorizados na literatura econômica como recursos naturais renováveis. No entanto, tais recursos são apenas potenciais até que sejam transformados em objeto de trabalho ou em meio de subsistência pelo trabalho humano.

A reprodução biológica e o crescimento dos indivíduos, fenômenos indispensáveis à renovação dos estoques, são limitados pela capacidade de carga do ambiente no qual ocorrem, impondo limites ao tamanho

dos estoques capturáveis. Constrói-se, assim, naturalmente, um teto máximo sob o qual a atividade pesqueira pode operar – fato contrário à própria dinâmica do capitalismo em sua tendência ao desenvolvimento infinito, ou seja, “(...) um limite biofísico ao processo de acumulação” (O’Connor, 1994a).

As flutuações no tamanho dos estoques exploráveis, provocadas tanto por fatores naturais como por aquelas decorrentes de desequilíbrios ambientais ocasionados por atividades antrópicas, causam imensas dificuldades na previsão de rendas futuras, resultando em altas incertezas econômicas para a atividade pesqueira.

A mobilidade dos organismos aquáticos, a distribuição geográfica das populações, a extensão territorial onde acontece a pesca e a ocorrência de várias espécies em um mesmo ambiente explorado são propriedades que circunscrevem os recursos pesqueiros em “uma classe de recursos em que a exclusão é difícil e o uso comum implica rivalidade” (Berkes *et al.*, 1997).

As características de rivalidade e não exclusividade, aliadas à incerteza econômica, são responsáveis pelos conflitos entre as racionalidades individuais e coletivas na apropriação dos recursos pesqueiros, fazendo predominar, quase sempre, a visão e a prática entre agentes econômicos, de que tudo aquilo que não é pescado agora, e no máximo possível, por um pescador, outro o fará, logo em seguida.

De acordo com o diálogo estabelecido com os pescadores, ficou evidente que para o sucesso da implementação das leis, os sujeitos envolvidos na situação devem ser consultados ou realizados trabalhos de educação ambiental junto à comunidade explicando e exemplificando as razões da criação de tais medidas para que se chegue a um consenso entre os envolvidos e os legisladores. No entanto, apesar de os pescadores não concordarem com a legislação vigente, a maioria dos pescadores compreende e defende a implementação de medidas de conservação, principalmente o estabelecimento de um período de defeso e a criação de reservas marinhas protegidas, para recuperação dos estoques, indicando a consciência dos pescadores para a sustentabilidade das espécies e os riscos sobre exploração de recursos. Compreendem, também, a necessidade de licenciamento para praticar essa atividade, de forma que haja um maior controle e responsabilização de possíveis infratores. Outras medidas de proteção do ambiente marinho, como o tratamento de esgotos urbanos e industriais e as multas, também acolhem grande

aceitação por contribuírem para a melhoria direta da qualidade de vida na região, em termos de saúde pública, qualidade ambiental e de incentivo ao desenvolvimento turístico.

Ao inquirir os pescadores tradicionais do município de Salinas da Margarida, foi possível observar o quanto são receptivos às medidas de maior controle da pesca que preservem a fauna local. Isso sustenta a sugestão de que um caminho frutífero a percorrer seria tratar os pescadores tradicionais como atores sociais que poderiam ser mais frequentemente escutados pelos detentores do poder econômico e simbólico, inclusive pela academia.

Durante a pesquisa, percebeu-se que a pesca com bomba constitui um problema que transpassa a esfera ambiental e acaba atingindo também a esfera socioeconômica. A pesca com bomba é uma prática ilegal e destrutiva ao meio ambiente e causa diversos danos à sociedade, portanto, deve ser combatida com maior eficiência.

Porém, dentre as conclusões mais importantes que retiramos deste estudo, estão a importância e necessidade não só de esforços de preservação e conservação da biodiversidade, como também de melhorias socioeconômicas regionais para um real desenvolvimento sustentável.

No futuro seria desejável, também, um maior envolvimento de toda a comunidade na procura, implementação e gestão de soluções ecológicas e socioeconomicamente viáveis. Um aumento da consciência ambiental e sensibilidade ecológica da população através de ações de educação ambiental é necessário para um maior esclarecimento e melhor participação nessas tomadas de decisão.

Nossa recomendação final se orienta no sentido de elaboração de um sistema de gestão compartilhada da pesca, também denominado de comanejo, cogestão ou cogerenciamento, tipo de gerenciamento reconhecido mundialmente como uma alternativa viável para a efetiva participação dos atores envolvidos (governo, empresas e usuários), na administração da pesca, e como um caminho para a descentralização do gerenciamento pesqueiro.

No contexto brasileiro, sistemas de gestão compartilhada que representam arranjos institucionais participativos podem intermediar a proteção das sociedades tradicionais, tais como pescadores artesanais e coletores de caranguejos, contra a pressão de práticas insustentáveis de uso dos recursos, tendo em vista que os pescadores passam de simples usuários do ecossistema para gestores.



Terencio Rebello de Aguiar Junior

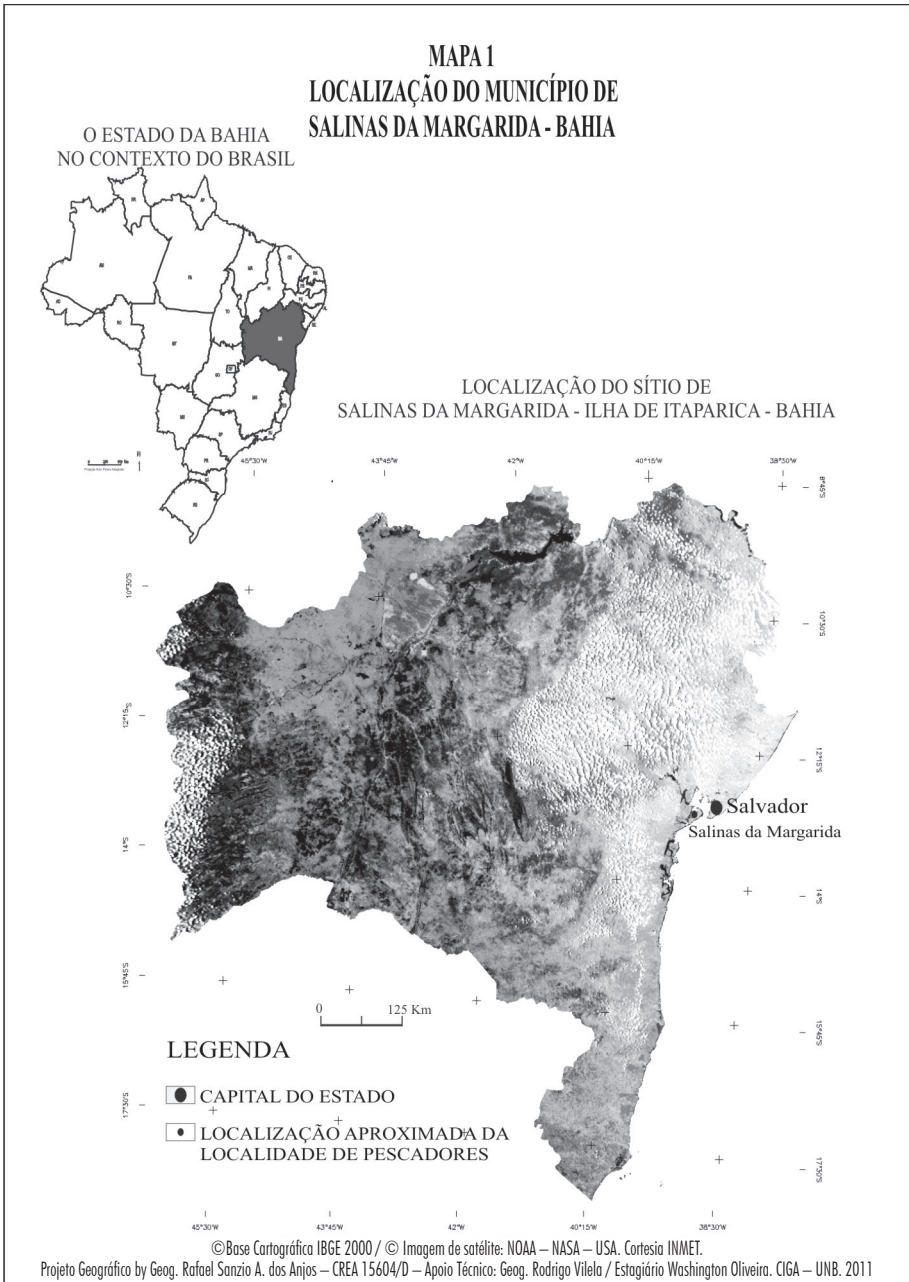
Natural de Salvador, BA. Possui graduação em Ciências Biológicas e mestrado em Gestão e Conservação de Recursos Naturais pela Universidade de Évora – Universidade Técnica de Lisboa, com bolsa da Fundação Ford. Tem experiência na área de Gestão de Recursos Naturais e Gestão de Conflitos Socioambientais, atuando principalmente nas seguintes áreas: consultoria ambiental, elaboração de projetos, ecologia, educação ambiental e docência. Ex-bolsista IFP, turma 2008. E-mail: junior_biologia@yahoo.com.br.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, T. R. Pesca com bombas. Crime na Baía de Todos os Santos. *Ciência Hoje*, v. 47, p. 30-35, 2011.
- _____. *Comunidades litorâneas afetadas pela pesca com explosivos: uma análise da condição socioeconômica-ambiental do município de Salinas da Margarida, Baía de Todos os Santos*. 2010. 120 f. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Ciências Biológicas, Universidade de Évora, Portugal, 2010.
- _____; DIAS E. R. Comunidades litorâneas afetadas pela pesca com explosivos na Baía de Todos os Santos – BA: uma análise da condição sócio-econômica-ambiental. *Revista Candombá*, v. 6, 2007.
- ARTAZA-BARRIO, O. H.; SCHIAVETTI, A. Análise da efetividade do manejo de duas áreas de proteção ambiental do litoral sul da Bahia. *Revista de Gestão Costeira Integrada*, v. 7, n. 2, p. 117-128, 2007.
- ASSUNÇÃO, P. V. et al. Área de proteção ambiental municipal da península de Maraú (Bahia): uma análise da situação de gestão atual. *Revista de Gestão Costeira Integrada*, n. 3, p. 55-47, 2003.
- A TARDE. Pesca predatória na Baía usa 40 quilos/dia de explosivos. Salvador, 31 jan. 2001. Disponível em: <http://www.atarde.com.br/materia.php3?mes=01&ano=2001&id_materia=3933>. Acesso em: 20 jan. 2009.
- BAHIA. Palácio do Governo. Decreto n. 7.595 de 05 de Junho de 1999. Cria a Área de Proteção Ambiental – APA da Baía de Todos os Santos e dá outras providências. *Diário Oficial do Estado da Bahia*. Salvador, 9 jun. 1999.
- BARROS, R. S. et al. Ideias e imagens suscitadas em estudantes universitários numa pesquisa sobre drogas: uma contribuição ao trabalho preventivo. *Boletim de Psicologia*, Manaus, v. 42, p. 15-26, 1992.
- BERKES, F. Competition between commercial and sport fishermen: an ecological analysis. *Human Ecology*, v. 12, n. 4, p. 413-429, 1997.
- BRASIL. Presidência da República. Lei Federal n. 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] República Federativa do Brasil*. Brasília, DF, 19 jul. 2000.
- CHIZZOTTI, A. *Pesquisa em ciências humanas e sociais*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1991.

- COMISSÃO MUNDIAL SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. *Nosso futuro comum*. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1991. p. 46.
- CORREIO DA BAHIA. Açãõ visa combater pesca com bomba. Disponível em: <http://ibahia.globo.com/plantao/noticia/default.asp?id_noticia=166847&id_secao=32>. Acesso em: 17 out. 2007.
- CULLEN, L. JR.; RUDRAN, R.; PADUA, V. C. *Métodos de estudos em biologia da conservação*. Curitiba: UFPR; Fundação O Boticário de Proteção à Natureza, 2003.
- DALLARI, D. A. *Elementos de teoria geral do Estado*. 24. ed. São Paulo: Saraiva, 2003.
- DAUDT, F. et al. *Fishing*: v. 12. California: Fine Fishing EUA, 2007, p. 22.
- DAY, J. C.; ROFF, J. C. *Planning for representative marine protected areas: a framework for Canada's Oceans*. Toronto: World Wildlife Fund Canada, 2000, 133p.
- DIEGUES, A. C. S. *Pescadores, camponeses e trabalhadores do mar*. São Paulo: Ática, 1993.
- DUDLEY, N. (Ed.). *Guidelines for applying protected area management categories*. Gland, Suíça: International Union for Conservation of Nature, 2008, 86 p.
- FERNANDES, R. S. et al. Uso da percepção ambiental como instrumento de gestão em aplicações ligadas às áreas educacional, social e ambiental. Vitória: Univix, 2003.
- GERAQUE, R. *A Exuberante fauna marinha brasileira*. São Paulo: USP – Museu de Zoologia, 2005.
- GORDON, D. V.; Klein, K. K. Sharing Common Property Resources. In: DORE, M. H. I.; MOUNT, T. D., (Ed.). *Global Environmental Economics*. Massachusetts: Blackwell, 1999. p. 285-300.
- HANLEY, N. et al. *Environmental economics in theory and practice*. New York: Oxford University, 1997.
- HARDIN, G. The tragedy of the commons. *Science*, v. 162, p. 1243-1248, dec. 1968.
- HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 926/1681.
- IGHB – Instituto de Geografia e História da Bahia <www.ighb.org.br/www/site2/publicacoes/104-2009.pdf> Acesso em 21 out. 2009.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/default.php>>. Acesso em: 21 maio. 2009.
- KELLEHER, G. *Guidelines for marine protected areas*. Cambridge: IUCN, 1999. 107 p.
- MARINHA DO BRASIL. <https://www.mar.mil.br/menu_v/ccsm/srpm.htm> Acesso em 21 out. 2009.
- MARRUL F. S., Crise e sustentabilidade no uso dos recursos pesqueiros. Brasília: UnB, 2001.
- O'CONNOR, J., Capitalism, nature, socialism: a theoretical introduction. *Capitalism, Nature, Socialism*. v. 1, n. 1, fall 1988.
- O'CONNOR, M. Codependency and interdependency: a critique of theory of production. In: _____. (Ed.). *Is Capitalism sustainable? Political economy and the politics of ecology*. New York: The Guilford, 1994(a).
- _____. On the misadventures of capitalist nature. In: _____. (Ed.). *Is Capitalism sustainable? Political economy and the politics of ecology*. New York: The Guilford, 1994(b).
- PINTO, O. Pesca ilegal na Bahia de Todos os Santos. *Revista do Museu Paulista*, v. 8, n. 9, 1935.
- RYLANDS, A. B.; BRANDON, K. Unidades de conservação brasileiras. *Megadiversidade*, v. 1, n. 1, p. 27-35, 2005.
- ROSANGELA, L. *Guia de identificação de peixes marinhos da região nordeste*: Programa REVIZEE/SCORE-NE (1995-2006).
- SCHEAFFER, R. L.; MENDENHALL, W.; OTT, L. *Elementary survey sampling*. 3. ed. Boston: Duxbur, 1986.
- SCOTT, A. D. The fishery: the objectives of sole ownership. *Journal of political economy*, v. 63, p. 116-124, 1955.
- TAVARES, L. H. D. *História da Bahia*. 10. ed. São Paulo: UNESP, 2001.

ANEXO



Governança da água e participação social¹

Rosilene Aparecida Nunes dos Santos

RESUMO

Este artigo tem por objetivo analisar a relação entre a governança da água e o uso e ocupação do território, pois a forma de ocupação do território interfere na disponibilidade hídrica de uma bacia hidrográfica. Como estudo de caso foi feita uma investigação do processo participativo de elaboração da Lei Específica de Proteção ao Manancial Guarapiranga (Lei n. 12.233/06), no subcomitê da bacia hidrográfica Cotia-Guarapiranga – Região Metropolitana de São Paulo (RMSP). A lei inova ao vincular o ordenamento do uso do espaço à capacidade de suporte da bacia, visando à adequada manutenção da quantidade e qualidade da água na região.

Para isso, foram realizados estudos de dados secundários, com participação em reuniões do subcomitê e entrevistas de seus membros.

O principal resultado da pesquisa foi a identificação do progresso na consolidação do sistema integrado de gerenciamento de recursos hídricos, sustentado pelo fortalecimento de uma gestão democrática e compartilhada.

¹ Este artigo aborda alguns dos aspectos discutidos em minha dissertação de mestrado (Santos, 2009).

PALAVRAS-CHAVE

GOVERNANÇA DA ÁGUA – PARTICIPAÇÃO SOCIAL – USO DO TERRITÓRIO – PROTEÇÃO AOS MANANCIAIS

INTRODUÇÃO

Há uma demanda crescente pelo uso da água em razão das mudanças ocorridas nas últimas décadas. O aumento da população e da produção de alimentos, a urbanização e a ampliação da atividade industrial, por exemplo, são algumas das situações que geram competições e conflitos pelo uso da água. Nos aglomerados urbanos, onde temos concentração populacional demandando por grande quantidade de água, além dos agravantes poluidores que colocam em risco os mananciais da cidade, ocorre a ocupação das regiões de cabeceiras dos rios que comprometem o abastecimento hídrico em quantidade e qualidade (Jacobi e Sinisgalli, 2009).

Essa realidade é encontrada em vários continentes, mas a área utilizada para esta pesquisa foi a Região Metropolitana de São Paulo, na bacia hidrográfica Cotia-Guarapiranga, por ser a primeira a elaborar a Lei Específica de Proteção aos Mananciais no Estado de São Paulo.

Essa pressão sobre os recursos hídricos está vinculada aos usos e à ocupação do território, o que aponta para o fato de que a gestão de recursos hídricos deve se articular ao planejamento e à gestão territorial, a fim de realizar a interface entre os planos de recursos hídricos com os planos de ordenamento territorial. Isso porque o uso atribuído ao território interferirá, diretamente, na disponibilidade hídrica ou o tipo de ocupação do território se dará pela riqueza hídrica disponível (Steinberger, 2006).

Para administrar tal complexidade, o governo brasileiro, visando implementar o artigo 21, § IX da Constituição Federal de 1988 – “elaborar e executar planos nacionais e regionais de ordenação do território e de desenvolvimento econômico e social” – elabora os planos e programas nacionais com suas diretrizes, estratégias e metas, a fim de alcançar o desenvolvimento nacional.

Para a governança da água, participam uma multiplicidade de atores sociais visando responder à complexidade da gestão hídrica, pois trabalham de forma coletiva, tomam as decisões de forma compartilhada e são corresponsáveis na implementação das ações acordadas.

Nesse processo estão presentes o Poder Público, o setor privado e a sociedade civil juntos, para gerenciar seus assuntos comuns. Isso demanda uma articulação da multiplicidade de atores na gestão e a capacidade de gerar consensos gradativos na busca de alternativas sustentáveis para o desenvolvimento econômico. Nesse contexto, a gestão de recursos hídricos se dá de forma a fortalecer uma visão ética, participativa, integrada e comunicativa, considerando todos os usos e usuários da água e a interconectividade de seus impactos (Solanes e Jouravlev, 2006; Rogers e Hall, 2003).

Diante deste panorama, a presente pesquisa atribui importância à realidade das bacias hidrográficas densamente urbanizadas, como ocorre na bacia hidrográfica do Alto Tietê, Região Metropolitana de São Paulo (RMSP), onde é urgente a concretude de processos de articulação e integração entre as práticas de gestão de recursos hídricos e de gestão urbana do território. Para esse entendimento, a pesquisa investigou quais fatores e mecanismos favoreceram o processo de elaboração e aprovação da Lei Específica de Proteção ao Manancial Guarapiranga (Lei n. 12.233/06) e qual é a sua replicabilidade por outros comitês de bacia para a concretude da governança da água.

O objetivo principal do artigo foi, então, identificar como o processo participativo contribuiu para a governança da água durante a elaboração e aprovação da referida lei. Para alcançar este objetivo, a pesquisa apoiou-se na análise de documentação sobre o processo de elaboração da Lei Específica da Guarapiranga, participação em reuniões do Subcomitê da Bacia Hidrográfica Cotia-Guarapiranga (SCBH-CG), e em entrevistas com seus membros, que são representantes do Estado, dos municípios e da sociedade civil.

Com esse intuito, alguns cuidados éticos foram utilizados: a) convite realizado a membros do SCBH-CG para serem entrevistados, informando-os o tempo de duração da entrevista; b) apresentação dos objetivos da pesquisa e explicação sobre o que seria feito com os materiais e dados obtidos; c) questionamento sobre a permissão para gravar a entrevista e a opção do anonimato; d) cuidado com a linguagem para estabelecer comunicação com o entrevistado; e) explicação sobre possível necessidade de revisar relatos obtidos durante a entrevista; f) esclarecimento sobre as formas de divulgação dos resultados da pesquisa (Guerriero, 2008).

As entrevistas realizadas foram semiestruturadas, através da formulação de questões previamente definidas, o que possibilitou o

aprofundamento nos temas. Dessa forma, foi possível complementar as informações encontradas no registro documental, na medida em que as questões abertas propiciaram aos entrevistados abordar as temáticas livremente, sem que houvesse direcionamento ou indução de respostas.

Quanto a sua organização estrutural, o artigo compõe-se dos seguintes tópicos: bacia hidrográfica Cotia-Guarapiranga – São Paulo; governança da água no Brasil: dimensões conceituais; leis de proteção aos mananciais no Brasil; subcomitê da bacia hidrográfica Cotia-Guarapiranga; Lei Específica da Guarapiranga (Lei n. 12.233/06): inovações e desafios e conclusões.

BACIA HIDROGRÁFICA COTIA-GUARAPIRANGA – SÃO PAULO

A crescente urbanização é resultado de um conjunto de fatores políticos, sociais, econômicos e tecnológicos que, ocorridos principalmente na segunda metade do século XX, no Brasil e no mundo, têm determinado alterações significativas nos padrões de vida da sociedade contemporânea, o que reflete no aumento constante da procura de água e no lançamento de quantidades cada vez maiores de resíduos provenientes de suas atividades no ambiente. Outras decorrências das aglomerações são os problemas de saúde, os meios de transportes inadequados, as dificuldades para a destinação dos resíduos das atividades de produção e de consumo, os quais aumentam exponencialmente com o tamanho das metrópoles.

Como a água de um manancial é o resultado da drenagem da bacia correspondente, sua qualidade será resultante das ações que se realizarem no solo dessa bacia, conseqüentemente, a constante preservação dessa qualidade somente será possível através do disciplinamento do uso do território, tendo em vista os usos que serão feitos da água (Branco e Rocha, 1977).

No caso da RMSP, a situação de degradação dos recursos hídricos é alarmante, em razão da expansão urbana desordenada, pela falta de infraestrutura adequada e pelos problemas de ocupação das áreas de proteção aos mananciais, bem como pela poluição e contaminação dos mananciais (Gondolo, 1996).

A população da RMSP passou de quatro milhões de habitantes em 1960, para quase 10 milhões em 1975, atingindo 18,3 milhões em 2005, e com projeção de 20,5 milhões em 2015 (Emplasa, 2009). Essa expan-

são populacional foi acompanhada de ocupação do solo desordenada, em áreas distantes dos centros urbanizados, obedecendo, em muitos casos, a uma lógica especulativa e tendo um impacto direto na qualidade ambiental, notadamente nos mananciais (São Paulo, Secretaria do Meio Ambiente, 2004).

Quando se trata de bacias urbanas, densamente ocupadas, a integração perpassa o aspecto setorial que está relacionado aos diferentes usos na bacia, demandando por equilíbrio entre o uso industrial, abastecimento público, esgotamento e drenagem pluvial, e por sua articulação com setores que influenciam a quantidade e qualidade das águas, mas que não se relacionam diretamente com a competência da gestão de bacias, como é o caso do setor de habitação e transporte. Estes são decisivos na determinação dos processos de uso e ocupação do solo, pois interferem na preservação de áreas de mananciais (Silva e Porto, 2003).

Assim sendo, a gestão compartilhada objetiva gerir a demanda de recursos hídricos de forma a equilibrar a disponibilidade encontrada com os usos múltiplos da água. Quando se fala em gestão de recursos hídricos, compreende-se o equacionar e o resolver as questões de escassez relativa destes recursos, fazendo uso adequado para a sua otimização em benefício da sociedade (Barth, 1987 apud Setti et al., 2000).

A sub-bacia hidrográfica Guarapiranga está localizada na porção sudoeste da Região Metropolitana de São Paulo e ocupa uma área de 639 km² distribuída entre sete municípios, sendo dois totalmente inseridos na área da bacia – Embu-Guaçu e Itapeverica da Serra – e cinco municípios parcialmente inseridos: Cotia, Embu, Juquitiba, São Lourenço da Serra e São Paulo (Capela do Socorro, M'Boi Mirim e Parelheiros). A população residente na sub-bacia é de 800 mil habitantes, mas a represa abastece, aproximadamente, quatro milhões de pessoas. A represa Guarapiranga representa 4% da área da bacia, com constante ocupação em áreas de mananciais, sendo que a área ocupada por atividades humanas representa 42% da bacia, a área urbana 17%, e a área com vegetação natural 37% (Whately e Cunha, 2006).

A represa Guarapiranga, construída entre 1906 e 1909, distante da malha urbana e com finalidade energética, tornou-se, em 1928, a principal fonte de água para o abastecimento público de São Paulo. Durante as décadas de 1920 a 1960, a represa foi marcada pelo processo desordenado de ocupação, elevando o seu nível de poluição orgânica, o que acarretou, já na década de 1950, os primeiros alertas quanto à

degradação da qualidade da água e da região da bacia, pela necessidade de coletores de esgotos (Branco e Rocha, 1977).

As atividades econômicas na bacia estão relacionadas à expansão da RMSP: uma primeira fase caracteriza-se pela atividade agrícola associada à exploração dos recursos vegetais, à qual sucederam os loteamentos clandestinos à espera da valorização imobiliária, quando o solo tornou-se improdutivo. Em uma segunda fase, a partir de 1960, ocorreu a instalação de um polo industrial e a ampliação do centro comercial de Santo Amaro. Na década de 1970, diversas indústrias foram instaladas na região antes da implementação da Lei de Proteção aos Mananciais. Outra atividade na região foi a extração de recursos minerais, como areia e argilas, que degradou a paisagem e causou o assoreamento de diversos córregos. Com toda essa expansão, o adensamento urbano e o setor de comércio e serviços ganharam intensidade, o que expressa a complexidade do uso e ocupação do solo na região (Gondolo, 1996).

Para tentar reverter o quadro degradante da sub-bacia, e no intuito de implementar a legislação hídrica, um dos assuntos de destaque, antes mesmo da criação do SCBH-CG, foi a criação da Lei Específica e do Plano de Desenvolvimento e Proteção Ambiental da Guarapiranga (PDPA). Trata-se de dois instrumentos centrais previstos na Política Estadual de Recursos Hídricos do Estado de São Paulo, Lei n. 7.663/91, que especifica que cada comitê de bacia hidrográfica deverá estabelecer os parâmetros para o ordenamento do uso, ocupação e preservação da área da bacia.

GOVERNANÇA DA ÁGUA NO BRASIL: DIMENSÕES CONCEITUAIS

O desafio da gestão compartilhada de recursos hídricos está presente não somente na RMSP, como também em outras regiões do Brasil, da América Latina e do mundo. No Brasil, a partir da década de 1980, as legislações enfatizam o processo participativo e a descentralização da gestão, dando visibilidade às dimensões sociais, econômicas e territoriais do uso da água, que em fórum adequado possibilita equacionar as questões de forma cooperativa. Esse novo paradigma é decorrente do aumento dos efeitos da degradação ambiental e sua interferência na disponibilidade hídrica. Com a aprovação, no Brasil, da Política Nacional de Recursos Hídricos, Lei n. 9.433/97, a gestão passou a ter um aspecto fundamental: a criação de um

sistema integrado para que a União, os Estados, os municípios, os usuários de recursos hídricos e a sociedade civil organizada se articulassem e negociassem a gestão nos comitês de bacia hidrográfica de forma compartilhada.

A partir dos anos 1990, anseia-se por uma nova governança como símbolo da modernidade na gestão pública, a qual é considerada como um procedimento que inova a democracia, utilizando-se da gestão descentralizada com consultas democráticas e formas flexíveis de coordenação (Theys, 2003).

Diante desse contexto, propugna-se que a água passe a ter uma gestão participativa, descentralizada e integrada, sendo a bacia hidrográfica a unidade territorial de planejamento e de gestão, pois a bacia é o território que retrata e o qual converge toda a situação daquela área geográfica, ou seja, o território, aqui entendido como o produto de interferência da sociedade em determinado espaço geográfico com suas relações de poder (Santos et al., 1996). “A bacia hidrográfica compreende o território que pelas suas características topográficas, geológicas, de solo, vegetação e águas, recebe e conduz todas as que escoam em sua superfície para um certo corpo de água.” (SRH/MMA, 2000 apud Theodoro, 2002, p. 20).

Para que ocorra, a governança da água pressupõe que haja a delimitação dos papéis e das responsabilidades dos diferentes atores sociais – público, privado e sociedade civil – na gestão de recursos hídricos, buscando o equilíbrio de poder e de ações entre os diferentes níveis de autoridade. Isso deve se traduzir em arranjos institucionais, incluindo leis, regulação, ações de governo, iniciativas locais e redes de atuação, os quais são influenciados pelo sistema político nos quais se inserem (Rogers e Hall, 2003; Brunnengraeber et al., 2006; Kooiman et al., 2008; Jacobi, 2009).

Nesse sentido, Kooiman et al. (2008), compreendem a governança como “governança interativa”, pelo conjunto de interações necessárias para se resolver os problemas, criando, assim, oportunidades para a sociedade participar e interagir com os agentes públicos e privados.

Para Solanes e Jouravlev (2006), o processo de construção da governança da água é a capacidade que um sistema social tem de mobilizar energias de uma forma coerente e convergente para o desenvolvimento sustentável de recursos hídricos em um ambiente social complexo. Para isso, é necessário desenhar políticas públicas que sejam socialmente aceitas numa perspectiva de sustentabilidade, e capazes de efetivar suas

implementações por diferentes atores envolvidos no processo. Portanto, a compreensão da governança da água é perpassada pela noção de poder social que medeia as relações entre Estado e sociedade civil, permeadas por conflitos decorrentes dos diversos interesses dos atores envolvidos.

Para uma boa governança, é preciso ética, participação, integração e comunicação, o que enfatiza a necessidade de abertura e transparência, uso de linguagem compreensível entre todos os participantes, a fim de que os envolvidos se sintam corresponsáveis, tenham confiança e legitimem o processo de governança, assegurando a participação em todo o processo de gestão, desde a concepção até sua implementação.

Para isso, é preciso definir arranjos institucionais/redes de atuação com real participação conjunta dos atores sociais, pois gerenciar a água é para além de seu sentido físico, é considerar também seu contexto socioeconômico e as decisões macropolíticas, o que demanda a necessidade de gerar maior grau de consenso sobre as questões debatidas. Em outras palavras, para a boa governança, é preciso que cada área, ao pensar a governança, leve em consideração suas peculiaridades, tais como habilidades, limitações e expectativas envolvidas, ou seja, o arranjo socioinstitucional necessário, no qual certamente aparecerão as incompatibilidades das práticas antigas *versus* as recentes (Solanes e Jouravlev, 2006).

No Brasil, a legislação apresenta o Sistema Nacional de Gerenciamento de Recursos Hídricos (Singreh), resultado de um dispositivo constitucional que foi regulamentado pela Lei Federal n. 9.433/97, Política Nacional de Recursos Hídricos ou Lei das Águas. Essa lei traz os paradigmas da descentralização, utilização de instrumentos econômicos para a gestão e participação pública no processo de tomada de decisão, tendo em vista que a água é um recurso natural que define o desenvolvimento que uma região ou um país pode alcançar.

LEIS DE PROTEÇÃO AOS MANANCIAIS NO BRASIL

Na década de 1970, as discussões sobre a questão metropolitana levaram à aprovação das Leis de Proteção aos Mananciais. A Lei n. 898/75, que disciplinava o uso e ocupação do solo, e a Lei n. 1.172/76, que definia as áreas de proteção e estabelecia o zoneamento. Essas leis estipulavam as formas de uso, parcelamento do solo e assentamentos industriais compatíveis com a produção de água na região, sendo que

a densidade de ocupação permitida era tanto mais baixa quanto mais próximo estivesse do manancial protegido (ISA, 2008).

Após 20 anos de legislação, verificou-se a distância entre a intenção de proteger os mananciais e a sua situação real. Isso demonstrou que o Poder Público não atuou de forma preventiva na região dos mananciais para controlar a ocupação irregular do solo e os impactos sobre o meio ambiente, em particular sobre os recursos hídricos. Buscou-se alterar a legislação da década de 1970, para efetivar uma gestão descentralizada e participativa e atenuar os impactos sobre a qualidade das águas. Foi aprovada, então, a Lei n. 9.866/97, que dispõe sobre diretrizes e normas para a proteção e recuperação das bacias hidrográficas dos mananciais de interesse regional do Estado de São Paulo, definindo a necessidade de elaboração de leis específicas para os mananciais.

Outros fatores, também, foram somados para a alteração da legislação: a necessidade de inclusão da dimensão participativa estabelecida pela Constituição de 1988 e a implantação da Política Nacional de Recursos Hídricos. Tais fatores configuram a transição de uma gestão centralizada para uma gestão descentralizada e participativa, com a finalidade de concretizar a proteção dos mananciais, o que, como temos reiterado, demanda articulação, integração e cooperação entre os atores envolvidos.

A Constituição Estadual de São Paulo de 1989, em seus artigos 205 a 213, assegura a criação de um sistema integrado de gerenciamento dos recursos hídricos, congregando órgãos estaduais, municipais e a sociedade civil para: a utilização racional das águas com prioridade para o abastecimento público, segundo um plano; o aproveitamento múltiplo dos recursos hídricos; a proteção das águas contra ações que possam comprometer o seu uso atual e futuro; e a gestão descentralizada, participativa e integrada, sendo o Estado o incentivador da adoção, pelos municípios, de medidas que visem proteger a quantidade e a qualidade das águas.

Com a aprovação da Lei Estadual de Recursos Hídricos do Estado de São Paulo, Lei n. 7.663/91, ocorreu uma reestruturação no sistema paulista de gestão de recursos hídricos, que passa a contar com a participação efetiva da sociedade civil no processo de tomada de decisão: a lei paulista de recursos hídricos prevê um colegiado de gestão denominado Comitês de Bacias Hidrográficas (CBHs).

Os CBHs são formados por representantes dos órgãos do Governo do Estado e dos municípios, sendo os representantes da sociedade civil eleitos entre os representantes de organizações sociais, com igual número

por segmento. Além disso, seu funcionamento é um processo contínuo e interativo das três instâncias. Os comitês de bacia definem as prioridades regionais que são sistematizadas no plano estadual; os recursos financeiros são, então, destinados às bacias e administrados por uma agência local, segundo as diretrizes dos respectivos comitês.

O Estado de São Paulo está dividido em 22 unidades de gerenciamento de recursos hídricos (UGRHIs) e possui 21 CBHs. Cada comitê de bacia hidrográfica elabora seu plano de recursos hídricos que tem por objetivos: assegurar água de boa qualidade e na quantidade adequada a toda a população; recuperar e conservar a qualidade dos corpos de água da bacia; implantar sistemas eficientes de drenagem e controle de cheias.

A RMSP está situada na UGRHI 06, gerida pelo Comitê de Bacia Hidrográfica Alto Tietê, que foi criado em 9 de novembro de 1994. Em 1997, em razão da complexidade e dos problemas tão diversos que caracterizam a região, foram criados cinco subcomitês: Tietê-Cabeceiras, Cotia-Guarapiranga, Juqueri-Cantareira, Billings-Tamanduateí e Pinheiros-Pirapora. Neste artigo, focalizamos a atenção exclusivamente no subcomitê Cotia-Guarapiranga, por ser o primeiro a elaborar a Lei Específica de Proteção aos Mananciais no Estado de São Paulo.

SUBCOMITÊ DA BACIA HIDROGRÁFICA COTIA-GUARAPIRANGA

O Subcomitê da Bacia Hidrográfica Cotia-Guarapiranga (SCBH-CG) foi fundado em 28 de agosto de 1997, formado por representantes do Estado, municípios e sociedade civil, com mandato de dois anos.

Os objetivos do Subcomitê são:

I – promover o gerenciamento descentralizado, participativo e integrado dos recursos hídricos, na sub-região Cotia-Guarapiranga;

II – implantar em sua área de atuação uma política de proteção e recuperação dos mananciais, compatibilizando as ações de preservação dos mananciais de abastecimento e as de proteção ao meio ambiente com o uso e ocupação do solo e o desenvolvimento socioeconômico;

III – atuar em sua área de jurisdição de acordo com os objetivos e atribuições estabelecidos nos Estatutos do CBH-AT (São Paulo, 1997, p. 2).

Percebe-se que há uma participação social na gestão da água no SCBH-CG que auxilia as transformações na dinâmica territorial no sentido de preservação dos mananciais. Embora seja um processo demorado, por demandar a compreensão da interdependência dos atores no trabalho em conjunto, espera-se que sejam multiplicadas as iniciativas de gestão que contemplem a democracia participativa, a complexidade ambiental e a cidadania ativa para o fortalecimento do espaço público na formulação de políticas.

A discussão para a elaboração da proposta da Lei Específica da Guarapiranga ocorreu no Grupo de Trabalho (GT) do Subcomitê da Bacia Hidrográfica Cotia-Guarapiranga, no âmbito de sua Câmara Técnica de Planejamento e Gestão compreendendo reuniões temáticas, abertas a todos os interessados da bacia.

As propostas apresentadas, resultado de muitos debates, foram sistematizadas pelo GT Lei Específica, composto por representantes dos três segmentos que integram o SCBH-CG. As linhas que nortearam os trabalhos do GT foram: a inclusão de critérios e parâmetros para a aplicação imediata da Lei Específica; os limites geográficos das áreas de intervenção adequados à realidade da ocupação dos municípios; a definição das competências municipais referentes ao licenciamento, fiscalização e gestão da Área de Proteção e Recuperação dos Mananciais da Bacia Hidrográfica do Guarapiranga (APRM-G); a articulação entre os instrumentos de compensação e regularização previstos na Lei, e os objetivos de recuperação e preservação da bacia; e a definição de prioridades e a operacionalização dos instrumentos de gestão para garantir a implementação de programas e projetos de recuperação, preservação e apoio ao desenvolvimento sustentável (Comite-AT, 2008).

As negociações para a elaboração da Lei Específica ocorreram, inicialmente, dentro do SCBH-CG, e a seguir entre os segmentos do SCBH-CG e o CBH-AT, no Conselho Estadual de Recursos Hídricos (CERH) e no Conselho de Meio Ambiente (Consema). Em todas as etapas, o texto foi debatido e revisado até o Projeto de Lei (PL) ser encaminhado, em 29 de fevereiro de 2004, para aprovação na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo (ALESP). Nessa fase ocorreu um intenso processo para identificar e analisar os interesses e posições dos membros da ALESP.

Na ALESP, o PL passou por várias comissões e, em agosto de 2004, a Comissão de Justiça solicitou complementações ao texto do PL. Em

2005 foram realizadas três audiências públicas para a apresentação e discussão da proposta de lei, e, em 21 de dezembro de 2005, foi aprovada a Lei na ALESP, sendo sancionada em 16 de janeiro de 2006 pelo Poder Executivo.

LEI ESPECÍFICA DA GUARAPIRANGA (LEI N. 12.233/06): INOVAÇÕES E DESAFIOS

A Lei n. 12.233/06, conhecida como Lei Específica da Guarapiranga, define a APRM-G (Área de Proteção e Recuperação dos Mananciais da Bacia Hidrográfica do Guarapiranga), em cumprimento ao artigo 4º da Lei Estadual n. 9.866/97. A Lei permite o desenvolvimento de ações para recuperar, adequar e regularizar as ocupações na bacia hidrográfica e possibilitará a instalação de atividades econômicas compatíveis com a proteção dos mananciais. Seus objetivos visam: implementar a gestão participativa e descentralizada da APRM-G; integrar os programas e políticas regionais e setoriais; estabelecer as condições e os instrumentos básicos para assegurar e ampliar a produção de água para o abastecimento da população; disciplinar o uso e ocupação do solo na APRM-G; compatibilizar o desenvolvimento socioeconômico com a proteção e recuperação do manancial; promover ações de Educação Ambiental.

Essa lei define o que deve ser feito na APRM-G, contemplando: áreas de intervenção, metas de qualidade ambiental, normas para implantação de infraestrutura de saneamento ambiental, mecanismos de compensação, monitoramento da qualidade ambiental – sistema gerencial de informações, licenciamento, fiscalização e penalidades –, bem como a compatibilidade com outras leis ambientais e de gestão de recursos hídricos. O fator inovador é o vínculo do ordenamento do uso do solo à capacidade de suporte da bacia, estabelecendo a corresponsabilidade do Poder Público, Estado e municípios, e da sociedade civil no processo de gestão compartilhada de recursos hídricos, visando à adequada manutenção da qualidade da água em virtude da apropriada ocupação e uso do solo na bacia.

O conteúdo da lei é o resultado do processo participativo em sua elaboração, ocorrido no período de 1999 a 2006, que compreendeu: a realização de encontros temáticos com técnicos do Poder Público; a criação de grupo de trabalho para subsidiar o processo de negociação;

reuniões, seminários e palestras na região da bacia com os diversos atores sociais; e oficinas nas escolas. Esse conjunto de atividades visava avançar no processo de negociações entre os setores público, privado e a sociedade civil, com o intuito de criar condições para formular uma política de proteção e recuperação do manancial Guarapiranga, contemplando os diversos interesses envolvidos.

CONCLUSÕES

Esta pesquisa identificou uma série de desafios no processo de elaboração da lei, a saber: as divergências quanto à competência dos órgãos públicos, estadual e municipal, para a gestão integrada e participativa de recursos hídricos; desconhecimento da legislação ambiental entre os próprios representantes do Poder Público, gerando vários conflitos, pois as propostas contrariavam a legislação hídrica estadual vigente ou então sobrepunham as demais legislações ambientais; dificuldades na compreensão da linguagem utilizada pelos atores envolvidos nas discussões; inviabilidade de execução devido às restrições jurídicas, técnicas e financeiras; falta de confiança dos atores em negociação; falta de visão a longo prazo; a não integração das políticas de saneamento, habitação, desenvolvimento ambiental com os aspectos sociais; inexistência de ações e descontinuidade administrativa. Este último aspecto decorreu do longo período de negociação até a aprovação da Lei (oito anos, entre 1999 e 2006), que conheceu quatro gestões do SCBH-CG, o que implicou na rotatividade dos atores na mesa de negociação e divergências políticas-partidárias em cada gestão, comprometendo a continuidade da elaboração da Proposta de Lei.

Percebe-se que as dificuldades foram muitas, pela complexidade dos problemas da região, diversidade de interesses e a dificuldade na definição de acordos, tanto no plano técnico quanto político. No entanto, esta experiência permitiu mostrar que a complexidade inerente a um processo de governança da água, incorpora, também, em sua elaboração um processo de aprendizagem social, pois a participação na gestão pública é um processo que propicia meios de influenciar a dinâmica de funcionamento do bem público; entretanto, isso é resultado da luta pela conquista de espaços para aumentar a participação social, que é um desafio para alcançar a democracia nas relações entre o nível local

de governo e a cidadania. Esse processo tem por referência o diálogo e a cooperação que permitem desenvolver iniciativas inovadoras de ampliação da cidadania (Jacobi, 2000).

Cabe observar, também, que os resultados apesar de poderem ainda parecer bastante modestos face aos desafios existentes, representam um importante progresso em termos dos seus alcances para o fortalecimento de uma gestão democrática e compartilhada. Nesse contexto, pode-se concluir que a democracia participativa na governança das águas é um processo de aprendizagem social que vem sendo aperfeiçoado gradativamente para a sustentabilidade hídrica, decorrente da forma do uso e ocupação do território.

A experiência da elaboração da Lei Específica da Guarapiranga mostrou a complexidade inerente a um processo de gestão compartilhada de recursos hídricos. Em muitos momentos, segundo os entrevistados, era evidente a dificuldade dos segmentos em trabalhar de maneira integrada e coesa, o que repercutiu nos conflitos que emergiram e que dificultaram um trabalho mais ágil e a definição de acordos, tanto no plano técnico quanto político.

Em todo o processo de elaboração da lei ocorreu, após muitas discussões, uma lógica de cooperação para buscar os acordos, principalmente ao que se refere à definição de papéis entre a administração pública, estadual e municipal, bem como ao que cabe à sociedade civil no exercício de sua cidadania. Esse contexto demonstrou que o processo de aprendizado está se aprimorando com as lições apreendidas, o que evidencia a busca pela maturidade política dos atores envolvidos, tanto do setor público quanto da sociedade civil.

Com base nos relatos obtidos, pode-se concluir que a negociação e a mediação de conflitos na gestão das águas em áreas urbanas, como a RMSP, é um processo longo, pois, como afirma Abers (2007, p.1460), “descentralização democrática não pode ser decretada, ela deve ser construída”.

Esta pesquisa, que teve por objetivo analisar o processo e os mecanismos participativos no SCBH-CG para a aprovação da Lei Específica, mostra que, embora marcados por diversos momentos de tensão, conflitos, indefinições institucionais e morosidade, representaram um significativo avanço na consolidação do sistema integrado de recursos hídricos, o que pode contribuir com outros comitês de bacias para a concretude da governança da água.

Enfim, este estudo teve o propósito de chamar a atenção para os desafios que estão colocados para atenuar a perspectiva de insustentabilidade hídrica na Região Metropolitana de São Paulo. O que se observou ao longo da pesquisa é que, quando os atores envolvidos estão abertos ao “aprender juntos para administrar juntos”, todos ganham (Ridder et al., 2005).

No entanto, será necessário dar continuidade a este tipo de investigação, considerando a sua importância e, notadamente, sua complexidade, haja vista tratar-se de análise sobre mudanças de sistema de gestão pública em processo democrático, visando à sustentabilidade hídrica.

O desafio agora é a implementação da referida lei, que precisa de ampla divulgação, o que não vem ocorrendo por parte do Estado, o funcionamento da agência de bacia, a compatibilidade dos planos de ordenamento territorial com a Lei Específica e com os planos de saneamento, que ainda são desafiadores, e dotação orçamentária aos municípios para fazer acontecer a recuperação prevista na lei.



Rosilene Aparecida Nunes dos Santos

Natural de São Paulo, capital. Graduada em Serviço Social pelas Faculdades Metropolitanas Unidas – FMU. Especialização em Gestão de Recursos Hídricos em Bacias Hidrográficas pela Universidade de Taubaté – UNITAU e Universidade de Brasília – UnB. Mestre em Ciência Ambiental pela Universidade de São Paulo – USP, Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental – PROCAM. A dissertação de mestrado, *Governança da água e aprendizagem social no subcomitê da bacia hidrográfica Cotia-Guarapiranga região metropolitana de São Paulo*, foi orientada pelo professor doutor Pedro Roberto Jacobi da Faculdade de Educação e do Programa de Ciência Ambiental da Universidade de São Paulo. Realizou intercâmbio com bolsa da Comunidade Europeia na Universidade de Wageningen – Holanda, no Departamento *Irrigation and Water Engineering* e curso *Negotiation and mediation for water conflict management* e na UNESCO – Institute for Water Education, Delft, Holanda. Atualmente é professora no Centro Universitário das Faculdades Metropolitanas Unidas – UniFMU, lecionando Sustentabilidade e Serviço Social. Ex-bolsista IFP, turma 2006. E-mail: rosinunes33@yahoo.com.br.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABERS, R. N. Building collaboration in Brazilian river basins. *Journal of World Development*, v. 35, n. 8, 2007, p. 1450-1463.
- BRANCO, S. M.; ROCHA, A. A. *Poluição, proteção e usos múltiplos de represas*. São Paulo: CETESB, 1977.
- BRUNNENGRABER, A. et al. *Interdisciplinarity in governance research*. Working Paper n. 08/06, Sept. 2006. Disponível em: <http://www.garnet-eu.org/fileadmin/documents/working_papers/0806.pdf>. Acesso em: 31 mar. 2009.
- COMITE-AT (Comitê da Bacia Hidrográfica do Alto Tietê). Desenvolvido pelo Governo do Estado de São Paulo. Disponível em: <<http://www.comiteat.sp.gov.br/>>. Acesso em: 15 mar. 2008.
- EMPLASA (Empresa Paulista de Planejamento Metropolitano). *Indicadores Metropolitanos*. São Paulo: EMLASA, 2009. Disponível em: <<http://www.emplasa.sp.gov.br/portalemplasa/vitrine-virtual/Publicacoes/arquivos/ime/populacao.pdf>>. Acesso em: 5 jul. 2009.
- GONDOLO, G. C. F. *Bacia do Guarapiranga – Região Metropolitana de São Paulo: desafios de um sistema complexo à gestão ambiental*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Ciência Ambiental, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.
- GUERRIERO, I. C. Z.; SCHMIDT, M. L. S.; ZICKER, F. (orgs.) *Ética nas pesquisas em ciências humanas e sociais na saúde*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2008.
- ISA (Instituto Socioambiental). *Programa mananciais*. Disponível em: <<http://www.mananciais.org.br/site/>>. Acesso em: 21 jul. 2008.
- JACOBI, P. R. *Políticas sociais e ampliação da cidadania*. Rio de Janeiro: FGV, 2000.
- _____. Governança da água no Brasil. In: RIBEIRO, W. C. (Org.). *Governança da água no Brasil: uma visão interdisciplinar*. São Paulo: Annablume/FAPESP/CNPq, 2009.
- JACOBI, P. R.; SINISGALLI, P. A. (orgs.) *Governança da água na América Latina e Europa: atores sociais, conflitos e territorialidade*. São Paulo: Annablume, 2009.
- KOOLMAN et al. Interactive governance and governability: an introduction. *The Journal of Transdisciplinary Environmental Studies*, v. 7, n. 1, 2008. Disponível em: <www.journal-tes.dk/vol_7_no_1/no_2_Jan.pdf>. Acesso em: 10 set. 2008.
- RIDDER, D.; MOSTERT, E.; WOLTERS, H. A. (Ed.). *Aprender juntos para gestionar juntos: la mejora de la participación pública en la gestión del agua*. Leuven, Belgium: Druckhaus Bergmann Osnabrück, 2005. (Projeto HarmoniCOP – Harmonising Collaborative Planning). Disponível em: <<http://www.chcantabrico.es/participacion/PHC/documentos/harmonicop.pdf>>. Acesso em: 22 abr. 2008.
- ROGERS, P.; HALL, A. W. Effective water governance. *Global Water Partnership Technical Committee (TEC)*, n. 7, 2003. Disponível em: <<http://www.gwpforum.org/gwp/library/TEC%207.pdf>>. Acesso em: 8 ago. 2007.
- SANTOS, M.; SOUZA, M. A.; SILVEIRA, M. L. (Org.). *Território: globalização e fragmentação*. 3. ed., São Paulo, Hucitec, 1996.
- SANTOS, R. A. N. *Governança da água e aprendizagem social no subcomitê da bacia hidrográfica Cotia-Guarapiranga – região metropolitana de São Paulo*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- SÃO PAULO. Secretaria do Meio Ambiente. Coordenadoria de Planejamento Ambiental Estratégico e Educação Ambiental. *Gestão participativa das águas*. São Paulo: SMA/CPLEA, 2004.
- _____. Subcomitê de Bacia Hidrográfica Cotia-Guarapiranga. *Regimento do Subcomitê Cotia/Guarapiranga*. São Paulo: SCBH/CG, 1997. Disponível em: <<http://cotiaguapiranga.info/wp-content/uploads/2009/09/Regimento-do-Subcomit%C3%AA4.pdf>>. Acesso em: 25 jun. 2008.
- SETTI, A. A. et al. *Introdução ao gerenciamento de recursos hídricos*. 2. ed. Brasília: ANEEL/Superintendência de Estudos e Informações Hidrológicas, 2000.

- SILVA, R. T; PORTO, M. F. A. Gestão urbana e gestão das águas: caminhos da integração. *Revista Estudos Avançados*, v. 17, n. 47, 2003, p. 129-145.
- SOLANES, M.; JOURAVLEV, A. *Water governance for development and sustainability*. Santiago, Chile: CEPAL, 2006. (Serie Recursos Naturales e Infraestrutura).
- STEINBERGER, M. (Org.). *Território, ambiente e políticas públicas espaciais*. Brasília, Paralelo 15, LGE, 2006.
- THEODORO, S. H. *Conflitos e uso sustentável dos recursos naturais*. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.
- THEYS, J. La gouvernance, entre innovation et impuissance: le cas de l'environnement. *Développement Durable & Territoires: Economie, Géographie, Politique, Droit, Sociologie*, 1 nov. 2003. Disponível em: <<http://developpementdurable.revues.org/document1523.html>>. Acesso em: 9 ago. 2007.
- WHATELY, M.; CUNHA, P. M. *Guarapiranga 2005: como e por que São Paulo está perdendo este manancial: resultados do diagnóstico socioambiental participativo da bacia hidrográfica da Guarapiranga*. São Paulo: ISA, 2006.

ANEXO

