

CASTANHEIROS, REMANESCENTES DE QUILOMBO, FILHOS DO EREPECURU

Joyce Silva dos Santos Drumond Linhares, mestranda do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais e Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade da UFRRJ. (e-mail: joyce.drumond @gmail.com)

Resumo

O texto trás reflexões acerca da identidade “remanescente de quilombo” utilizada pelos grupos do Erepecuru- Oriximiná/PA no presente etnográfico. Identidade que emerge como resposta atual diante de situações de conflito com grupos sociais, econômicos e agências governamentais que implementam novas formas de controle político e administrativo sobre o território quilombola e com os quais estão em franca oposição. O reconhecimento de direitos territoriais sobre as áreas ocupadas é reivindicado como meio de proteção e redução das pressões econômicas e políticas, garantindo a reprodução de práticas sociais e culturais. Mas, ações e projetos governamentais e não governamentais continuam procurando interferir nos modelos locais de vida social. Um dos desafios enfrentados pelas comunidades quilombolas consiste em ajustar as exigências externas aos seus modos de fazer, criar e viver, os quais garantem-lhes a “sustentabilidade”, segundo visão deles próprios.

Palavras-chave: remanescentes de quilombo, identidade, práticas sociais e culturais.

Abstract

The text behind reflections on identity "remaining quilombos" used by groups Erepecuru-Oriximiná / PA in the ethnographic present. Identity that emerges as current response in situations of conflict with social groups, economic and government agencies that implement new forms of political and administrative control over the maroon territory and with which they are in opposition. The recognition of territorial rights over the occupied areas is claimed as a protection and reduction of economic and political pressures, ensuring the reproduction of social and cultural practices. But actions and governmental and nongovernmental projects continue seeking to interfere in local models of social life. One of the challenges faced by maroon communities is to adjust

the external requirements to their ways of doing, creating and living, which guarantee them the "sustainability," according to their own vision.

Key words: remaining quilombos, identity, social and cultural practices

Estudo realizado com base no método do trabalho de campo etnográfico sobre as formas de organização social e práticas culturais das comunidades ribeirinhas da região amazônica, auto-identificadas remanescentes de quilombo para fins de reconhecimento territorial pelo Estado brasileiro. Tais comunidades¹ remanescentes de quilombo vivem nas margens do rio Erepecuru município de Oriximiná/ PA, e seus membros se utilizam igualmente dos termos *filhos do rio* e *castanheiros* como identidades contrastivas nos contextos de interação social.

Como Malinowski em “Argonautas do Pacífico Ocidental”, para a realização do trabalho de campo utilizei o método etnográfico da observação participante considerando, como Becker (1993), que o pesquisador deve adequar o método de pesquisa aos problemas e desafios do campo no qual se encontra inserido. Para a pesquisa, realizei entrevistas formais e informais, observação participante e coleta de dados a partir de documentos da Associação dos Remanescentes de Quilombo do Município de Oriximiná (ARQMO).

A ARQMO foi constituída em 1995 como resultado do processo de demarcação do território quilombola nos rios Trombetas, Erepecurú e Cuminã por castanheiros que se identificaram como remanescentes de quilombos após a inclusão do art. 68 na Constituição de 1988 que reconhece o direito dos remanescentes de quilombo à titulação de seus territórios.

O’Dwyer (2006) argumenta, no caso das comunidades negras rurais do Trombetas e Erepecuru-Cuminá, que, segundo fontes historiográficas, as mesmas formaram quilombos no passado. Contudo, a identidade “remanescente de quilombo” utilizada por esses grupos no presente etnográfico, emerge como resposta atual diante

¹ O uso do termo *comunidade* é ao se referirem a um grupo de unidades residenciais reunidas em uma mesma localidade, que possuem certa autonomia no estabelecimento de critérios próprios que regulam a utilização e manejo dos recursos ambientais no seu território de uso comum.

de situações de conflito e confronto com grupos sociais, econômicos e agências governamentais que passam a implementar novas formas de controle político e administrativo sobre o território que ocupam e com os quais estão em franca oposição.

As comunidades estudadas reivindicam o reconhecimento de direitos territoriais sobre as áreas que ocupam como meio de proteção e redução das pressões econômicas e políticas, garantindo a reprodução de práticas sociais e culturais. No trabalho etnográfico pude perceber que os interesses econômicos, como o de exploração da bauxita nos territórios do alto dos rios, e as ações governamentais de controle do território ocupado por esses grupos pelo disciplinamento das práticas agrícolas e extrativistas, todos foram atualmente reformulados. Mas, ações e projetos governamentais e não governamentais continuam procurando interferir nos modelos locais de vida social.

Este é o caso do projeto de construção de moradias do governo federal, em relação ao qual às comunidades quilombolas se queixam por estar em desacordo com os padrões locais. De acordo com os relatos, o modelo proposto de casa pelo projeto do governo está na contramão dos seus costumes, uma vez que o tamanho e a forma da construção são considerados incompatíveis com o tamanho dos seus grupos domésticos e os hábitos de moradia das famílias. Além disso, são casas, como dizem, inadequadas ao clima quente e úmido da Amazônia pelo uso de telhas de amianto, que esquentam o ambiente e nos dias de chuva produzem muito barulho. Logo, um dos desafios enfrentados pelas comunidades quilombolas consiste em ajustar as exigências externas aos seus modos de fazer, criar e viver, os quais garantem-lhes a “sustentabilidade”, segundo visão deles próprios.

O território ocupado pelas comunidades remanescentes de quilombos no alto dos rios é por eles considerado de uso comum. Segundo literatura consultada (Wagner, 2006), a modalidade de uso comum da terra é um aspecto frequentemente ignorado na estrutura agrária brasileira. Ela designa situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um de seus membros, mas sim por uma unidade social. Tal controle se dá através de normas específicas instituídas para além do código legal vigente, acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares, que compõem a referida unidade social (idem).

O ser quilombola

Procurei investigar no trabalho ora apresentado a multiplicidade de relações e significados envolvidos no cotidiano das pessoas interligadas, seja por laços de parentesco, vizinhança e/ou redes sociais, integrantes das comunidades remanescentes de quilombos do alto dos rios, formando, desta forma, universos locais com suas regras de inclusão e exclusão. Na atualidade, respondem a novos desafios colocados pelo “empreendimento capitalista moderno”, impondo-lhes formas diversas de extração e acondicionamento da castanha, assim como formas de organização e uso do espaço, relacionadas ao exercício de poder e gestão do Estado sobre o território por eles ocupado, após a titulação.

Gostaria de esclarecer que, ao longo do trabalho, me refiro aos chamados “remanescentes de quilombo” por quilombolas, como eles se auto-identificam. De acordo com a definição dos atores sociais: ser quilombola é ser coletivo -, o que para eles envolve não só a titulação coletiva do território como também estar inserido nas redes de relações próprias das comunidades do rio Erepecuru. Ainda segundo o entendimento do grupo, ser quilombola é possuir um modo de ser distinto, que define os de dentro em relação aos de fora. Deste modo, parto da ideia de Max Weber, citado por Geertz (1973), definindo o homem como um animal que vive preso a uma teia de significados por ele mesmo criada, podendo-se inferir que essa teia seja o que chamamos de cultura.

Sobre a análise dessa teia de significados, nos diz Geertz (1973), o ofício do antropólogo é desvendar esses significados estabelecendo relações entre eles, de forma a ensejar uma interpretação semiótica do objeto analisado. Como um sistema de signos passíveis de interpretação – ressalta Geertz (1973) – “a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles (os símbolos) podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade.”.

No caso dos grupos étnicos, representados na situação etnográfica pelos remanescentes de quilombos do rio Erepecuru, Barth (2005) nos diz que não são grupos formados com base em uma cultura comum, isto é, não são grupos portadores de cultura, mas suas formações ocorrem com base nas diferenças culturais socialmente comunicadas. “O contraste entre “nós” e os “outros” está inscrito na organização da etnicidade: uma alteridade dos demais explicitamente relacionada à asserção de diferenças culturais.” Barth (2005) convida-nos a pensar a cultura como um estado de

fluxo constante e distribuído por intermédio das pessoas, entre pessoas, como resultado das suas experiências. Ao terem experiências semelhantes e se engajarem mutuamente em reflexões, instruções e interações, as pessoas são induzidas a conceitualizar e, em parte, compartilhar vários modelos culturais.

O interior é fartura

Procedência das comunidades

A população dos quilombos ou mocambos do Trombetas, como também são conhecidos nos relatos dos viajantes e em referências historiográficas, foi em 1866 contabilizada por Tavares Bastos em mais de dois mil indivíduos. Atualmente, com uma população de cerca de 6.000 pessoas, os quilombolas de Oriximiná estão organizados em 32 comunidades rurais, distribuídas por oito territórios constituídos por grandes extensões da Floresta Amazônica ainda muito preservadas, que somam mais de 665 mil hectares .

A Floresta Amazônica está longe de ser um vazio demográfico, visto que abriga diversas comunidades ribeirinhas, quilombolas e/ou indígenas. Quando fugiram para a floresta, no século XIX, das fazendas e das propriedades dos senhores de Óbidos, Santarém, Alenquer e mesmo Belém, os quilombolas aprenderam com os índios alguns “segredos das matas”, permitindo-lhes não só fugir como também vencer os obstáculos com mais êxito. Hoje, as famílias quilombolas retiram grande parte do seu sustento e garantem sua sobrevivência a partir do uso comum de recursos oferecidos pelo território que ocupam na floresta.

Sobre a localização espacial dessas comunidades, O’Dwyer (2002) propõe:

“(…) a configuração espacial desses grupos do alto curso dos rios, cujo relativo isolamento é mantido e atualizado de forma consciente, não deve conduzir à reificação de qualquer imagem de um “mundo fechado e auto-suficiente”. Do nosso ponto de vista, a naturalização das ideias de “isolado social” e/ou “isolado cultural” deixa de fora e à margem das descrições etnográficas, diferentes processos históricos e sociais que resultam na construção de um “isolamento consciente”, baseado na memória histórica e genealógica desses grupos sobre sua origem comum, recuperando-se, assim, a noção de Weber sobre a construção de “fronteiras rigorosas...que se fixam em pequenas diferenças de hábitos cultivados e aprofundados... em virtude de um isolamento monopolista

consciente” (quilombos identidade étnica e territorialidade, 2002).

Rumo à Cidade

O deslocamento nas áreas ocupadas pelos quilombolas é realizado principalmente por barcos e rabetas – que são canoas acopladas de um motor pequeno – sendo que para se chegar a alguma comunidade vizinha demora-se horas. Visitas são mais frequentes no fim de semana, principalmente para a celebração de alguma paróquia ou uma partida de futebol marcada. Um complemento à comunicação foi a instalação de rádios em muitas dessas comunidades, ainda que seja necessário levar em conta a dificuldade de manutenção. A relação com a cidade está muito presente no cotidiano e na vida dessas comunidades. Se as “novidades” não chegam pelo rádio de comunicação, chegam ao final do mês, quando os quilombolas descem para a cidade afim de receber os benefícios como Bolsa Família, Aposentadoria, Salários e outros.

Nessa época, aumenta a movimentação na cidade, enquanto o interior fica esvaziado pelos barcos que descem o rio, abarrotados de membros tanto das comunidades ribeirinhas como quilombolas, além dos produtos que levam, com a finalidade de vender na feira ou em alguma mercearia da cidade ou ainda que levam para presentear algum parente da cidade. Uma prática comum dos quilombolas que “baixam” do interior para cidade é de se hospedarem na casa de algum parente ou amigo da cidade presenteando sempre com alguma coisa do interior, principalmente a farinha de mandioca que é muito apreciada na região. Essas práticas reafirmam a teoria da reciprocidade, fundamentada na tríade - dar, receber e retribuir - apresentada por Mauss (1974) em seu clássico Ensaio sobre o Dom e a Dádiva. Sabe-se que a dádiva não é um ato isolado e essa foi a grande descoberta, pois o processo compreende os três deveres que se repetem indefinidamente. Como Caillé (2002, p.142) reafirma, dádiva é “toda prestação de serviços ou de bens efetuada sem garantia de retribuição, com o intuito de criar, manter ou reconstituir o vínculo social”. Mauss (1974) observa também que o contato humano não se estabelece como uma troca, como em um contrato; considera-o como uma “lei não-escrita” que começa com uma dádiva que parte de alguém, gerando a retribuição e envolvendo um novo receber e retribuir, num processo sem fim. Os quilombolas, os estabelecidos no interior ou aqueles na cidade, estão inseridos nesse processo renovável de dádiva. Eles têm o costume de ‘presentear’ com produtos mais acessíveis à localidade que estão – exemplo: farinhas, peixes, caças, quando vem do interior; e roupas, material agrícola, como sementes, quando vem da

cidade. E também o costume de se hospedarem, até mesmo por meses, em casas de parentes. Os motivos variados, indo desde as questões de saúde, estudo, trabalho até passeio. São essas práticas de reciprocidade que alimentam o vínculo comunitário dos quilombolas, independentemente se estão na cidade ou no interior.

Uma vez na cidade, os quilombolas que ‘baixaram’ aproveitam também para fazer as compras possíveis, ir ao médico se necessário. Destaco que eles só buscam ajuda médica quando os remédios caseiros não funcionam, isto é, quando é ultrapassado o prazo comum, de uma semana, dado para o remédio caseiro fazer efeito. O recorrer ao hospital em detrimento da medicina local não é bem visto na concepção de saúde dos moradores dessas comunidades, como parte de um sistema de crenças, ela funciona na medida em que seus membros nela depositem sua fé. Conto aqui uma experiência própria vivenciada em campo: certo dia, eu acordei com torcicolo fortíssimo e uma jovem quilombola se ofereceu para puxar, mas previamente insistiu em perguntar se eu confiava nela pois, só assim teria efeito sobre mim. Todos possuem algum conhecimento sobre os remédios caseiros, mas existem também os benzedores que são possuidores do segredo das orações para cura, orações que são ensinadas pelos antigos e passadas em segredo a alguns.

Na cidade, os quilombolas também realizam suas visitas a amigos/parentes e resolvem os problemas burocráticos (como certidão de titulação, participação em projetos e outros) na ARQMO. O porto da cidade, segundo eles, fica em “festa” com os barcos e bares cheios pelos reencontros que ali se sucedem. Os quilombolas que não têm onde ficar dormem no barco que viajaram.

No porto encontrei várias famílias quilombolas que chegavam do interior e também quilombolas moradores da cidade que ali estavam com o intuito de encontrar com familiares e amigos. Esses encontros aconteciam tanto em algum barco como em algum bar da orla do porto e estendiam madrugadas regadas a bebidas e comidas. Em conversas com os que por ali ficam transitando no porto e mesmo em visitas às casas de quilombolas na cidade, escuta-se falar do interior como sinônimo de fartura, tanto de comida como de amigos. Para os quilombolas da cidade, o interior é referência de lugar e história que os unem e cria um sentimento de participação comunitária e identidade étnica no presente; mesmo porque, apesar de morarem na cidade, esses se fazem presentes nas principais manifestações culturais da comunidade, como nas festas religiosas. Todas essas experiências podem ser melhor compreendidas pelas elaborações apresentadas por Sahlins (1997) para compreender comportamentos coletivos:

“As pessoas organizam suas experiências segundo suas tradições, suas visões de mundo, as quais carregam consigo também a moralidade e as emoções inerentes ao seu próprio processo de transmissão. As pessoas não descobrem simplesmente o mundo: ele lhes é ensinado.”.

Ao se deslocarem do território originalmente ocupado em direção à cidade de Oriximiná, com a intenção de fixar residência ou apenas de passar um determinado período, os princípios que orientam a interação social entre os membros das comunidades se reafirmam no contexto urbano, posto que compartilhem de significados e representações sociais, comungam do mesmo repertório de tradições, mas, não necessariamente reproduzem a mesma vida levada no interior. Na cidade, os jovens quilombolas já mais ambientados à vida urbana que seus pais, participam vivamente das festas que aí ocorrem. Mesmo neste contexto urbano, esses jovens compartilham de uma origem em comum, dando preferência a estarem juntos na maioria de suas atividades, seja nos bailes de forró, num passeio na orla ou mesmo numa conversa na praça. Dessa forma, esses jovens fortalecem seus laços de pertencimento.

Sob o olhar do outro: vínculos e nexos

Sobre os olhares das “pessoas da cidade, os brancos” definidos assim pelos quilombolas, os coordenadores das comunidades, que são lideranças escolhidas em assembleia, são bem claros em dizer esses mudaram seus olhares para com a comunidade depois da visibilidade obtida com os processos de titulação. Lucas, coordenador da cooperativa de castanheiros CORQ, me disse certa vez que “As pessoas da cidade tinham medo de subir para o interior por causa da malária. Agora veem pessoas de fora subindo (referindo aos pesquisadores e agentes do governo), perderam o medo.” Outro coordenador, Caio, me disse “A cidade passou a respeitar mais as pessoas da comunidade. Perceberam que a cidade não é nada sem as comunidades.” Observações como essas quanto ao respeito adquirido na cidade com a visibilidade social que as titulações deram a essas comunidades foram variadas e recorrentes ao longo trabalho de campo.

A época anterior à titulação das terras, segundo os porta-vozes da ARQMO é representada por um sentimento de ‘invisibilidade social’. Os quilombolas recordam com pesar da exploração de seu trabalho e das baixas quantias que recebiam como

pagamento pelos produtos extraídos. Após as titulações, a presença dessas comunidades no sentido social e político, tornaram-se visíveis; e a forma de vida de seus habitantes valorizada como ‘tradicional’. Hoje, essa forma de vida é codificada pelos mediadores, ambientalista titulares das organizações não governamentais, cujo discurso se pretende antropológico, aportes valorizados para reafirmar a defesa da “diversidade cultural”, igualmente a Comissão Pró-Índio de São Paulo. Assim, essas comunidades passaram a estar na pauta de órgãos governamentais nos âmbitos federal e estadual, como o IBAMA, o INCRA e o INTERPA. Além disso, a titulação das terras mudou também a relação com essas instituições. Antes existiam relatos por parte dos quilombolas de racismo de seus funcionários diante de alguns membros dessas comunidades.

O fim do mês também é quando as lideranças comunitárias costumam se reunir, aproveitando a facilidade para que a maior parte dos coordenadores esteja presente. Encaminham então resoluções sobre questões de “políticas comunitárias” como projetos de órgãos governamentais, ou não governamentais; ou planos de ação financiados pela Mineração Rio do Norte – MRN – empresa de extração mineral da bauxita, todos voltados para as comunidades quilombolas.

A mudança na relação das comunidades com a mineradora MRN é relatada por Miguel, importante liderança do movimento quilombola que, na época do trabalho de campo, assumia a coordenação da Malungo (Coordenação das Associações Quilombolas do Pará). Segundo ele, essa mudança aconteceu quando os quilombolas tornaram público, no Tribunal dos Povos da Floresta - se referindo ao Tribunal Permanente dos Povos, Paris, os problemas enfrentados pelas políticas adotadas pela mineradora. Miguel diz que é nesse momento que a MRN reconhece a necessidade de ajudá-los. E uma das formas buscadas pela empresa foi o financiamento das estradas na Cachoeira do Chuvisco, onde ficam localizados os castanhais, facilitando o escoamento da castanha coletada. Na época do trabalho de campo, como estavam terminando a construção da estrada, as reais melhorias ainda não tinham sido experimentadas.

A CPI-SP trabalha em parceria com os quilombolas há algum tempo. Um dos seus principais projetos em parceria com a ARQMO é o Projeto Manejo dos Territórios Quilombolas, que revela como uma de suas ações prioritárias a organização do sistema comunitário de exploração da castanha-do-pará. Desse projeto, nasceu a cooperativa dos castanheiros quilombolas (CORQ) que será comentada mais à frente.

As reuniões das lideranças no fim do mês acontecem numa casa onde funciona o setor burocrático. Definida por eles mesmos, as atividades cobrem as

titulações ou qualquer documentação de vinculação em projetos governamentais ou não, da associação ARQMO. Os quilombolas precisam lidar com uma infinidade de órgãos e documentos de interesses variados, o que os deixa confusos sobre os reais interesses desses para com as comunidades. Durante as entrevistas, relataram inúmeros projetos governamentais ou não, que envolviam as comunidades, mas não foram concluídos, apontando diferentes justificativas. Porém, sempre estava presente a reclamação de que, na maior parte desses projetos, os beneficiados – nesse caso, os próprios quilombolas – não eram consultados sobre seus reais interesses. A associação, como definiu O’Dwyer, surge como “(...)órgão representativo em oposição aos interesses políticos e econômicos que não lhes reconhecem o direito às terras que ocupam por várias gerações.”.

Hoje a sede da associação serve também como ponto de encontro dos quilombolas que estão na cidade. A qualquer hora do dia, há sempre um grupo jogando conversa fora na varanda, conversas que trazem notícias das outras comunidades, ou vendo TV na sala. A casa é de uso comum com algumas restrições justificadas pela presença de coisas definidas por eles como burocráticas; e é também referência para quem quiser conhecer ou entrar em contato com as comunidades quilombolas de Oriximiná, localizadas no alto dos rios.

Foi através de visitas à ARQMO que recebi um convite para viajar as comunidades do interior. Viagem esta iniciada com Lucas, sua esposa Mariana e seus filhos Eduardo e Leandro em um barco que tinham acabado de conseguir com a prefeitura para as crianças mais velhas poderem ir para a escola polo, localizada a algumas horas de sua comunidade. Viajamos pelo rio Erepecuru durante 10 horas até a comunidade do Jauari, onde fiquei hospedada na casa de dona Teresinha, conhecida como tia Terê. Do Jauari, fiz várias visitas a outras comunidades do Erepecuru, sendo que visitei a Serrinha apenas quando retornei ao interior a convite para um evento da cooperativa. Por essa oportunidade, conheci moradores de outras comunidades (não só do Erepecuru como também do Trombetas) mediante conversas com os quilombolas que estavam ali para o evento.

Castanheiros: filhos do rio Erepecuru

Grupo doméstico

O Erepecuru é um importante afluente pela margem esquerda do rio Trombetas. As comunidades quilombolas estão distribuídas nas suas margens, na seguinte ordem a montante do rio: Serrinha, Terra Preta, Terra Preta Dois, Água Fria, Arancuã de Baixo,

Arancuã de Cima, Arancuã do Meio, Jarauacá, Boa Vista do Cuminã, Varre Vento, Jauari, Espírito Santo, Araçá, Araçá de Dentro e Cachoeira da Pancada. Formados por grupos familiares entrelaçados, que compartilham não só da terra, mas também de práticas culturais, além de uma memória comum, esses grupos se afirmam por meio de uma existência considerada por eles coletiva, reforçada quando dizem, com orgulho, que são todos parentes. Os laços de parentesco que, na perspectiva de um observador externo e sem o conhecimento das teorias antropológicas de parentesco, parecem um emaranhado aparentemente difícil de delimitar, atuam como uma 'linha de costura' que aproxima as comunidades ao longo do rio. Reforçam assim relações de solidariedade e reciprocidade. Tais comunidades são formadas através do entrelaçamento entre grupos domésticos que permitem a troca e mobilidade dos seus membros.

Os grupos domésticos do Erepecuru compreendem a família nuclear que consiste no homem, sua esposa e os seus filhos, mas pode agregar outros membros como sobrinhos, tios, irmãos, mãe, pai, sogro e sogra. Segundo Fortes (1974), o grupo doméstico corresponde uma unidade que detém a propriedade da casa e assume sua manutenção e organização, visando prover os recursos necessários à reprodução social e cultural de seus membros. O conceito de grupo doméstico permite analisar as atividades concebidas com a produção de comida, proteção e meios não materiais que asseguram a continuidade com a sociedade maior. A casa revela-se como uma unidade do processo de distribuição, segundo regras de reciprocidade que possibilitam a um grupo doméstico acionar estratégias de reprodução social baseadas num jogo de obrigações mútuas dos membros. Nesse sentido, também assegura a reprodução do status do grupo. As relações internas ao grupo doméstico são orientadas por princípios de hierarquia e de gênero. Elas definem o processo de trabalho na unidade de produção e consumo, direcionando a ação de cada um de seus membros.

Para esclarecer a influência das concepções de gênero na hierarquia interna das famílias, é importante ressaltar que as comunidades quilombolas são patrilineares, ou seja, após união, a mulher costuma se mudar para a comunidade do marido, que constrói sua casa próximo aos seus irmãos homens. Porém, a casa da família é gerida pela mulher, que tem a preocupação e responsabilidade maior com os membros da casa. Ela cuida não só das atividades da casa, que consistem no preparo dos alimentos e sua repartição entre os membros do grupo, como também dá ordens às filhas e filhos, além de cuidar da saúde da família.

Esses conceitos, associados à perspectiva das observações em campo,

permitiram entender a combinação das diversas estratégias adotadas pelos grupos domésticos do Erepecuru, baseadas principalmente na ocupação, concepção e usos específicos da terra. O conjunto de bens, pessoas e saberes, para Fortes (1974), são o capital transmissível ao longo dos ciclos de desenvolvimento desses grupos domésticos.

Como referência de grupo doméstico na situação etnográfica descreverei o núcleo familiar de seu Omar, considerado um dos mais antigos quilombolas da comunidade do Jauari, apontado pelos próprios membros desta comunidade como o núcleo familiar mais “estruturado” de todos. Isso significa que os recursos materiais do seu Omar são considerados mais estáveis, pois produz continuamente no roçado, tem um pouco de gado e um barco próprio, logo, sua contribuição familiar à vida comunitária tem sido maior. Exemplo disso é o que ocorre com o diesel, combustível usado para gerar eletricidade nas comunidades, para o qual seu Omar acaba por contribuir mais que as outras famílias.

Seu Omar se diz o filho homem mais novo do antigo tronco familiar dos Melo e assim como seus pais se intitula ‘filho do Erepecuru’, não sabe dizer exatamente a localidade do rio onde nasceu.

“Desde que me entendo já moramos em vários pontos do rio. Você pode ver que temos parentes até lá na Pancada (última comunidade, localizada no alto do rio Erepecuru)”, explica seu Omar.

Seu Omar casou-se com Dona Manuela (Manu), nascida em outra comunidade na cidade de Juriti e, junto com seus irmãos e cônjuges, eles formaram a comunidade do Jauari.

As casas normalmente são espalhadas, distantes umas das outras, exceção do Jauari, que se concentra em um núcleo em volta da antiga casa do falecido sacaca João Melo, irmão do Seu Omar. A viúva de João Melo, dona Maria Helena da Silva, que atualmente mora na cidade com os filhos mais novos e os netos, que frequentam a escola em Oriximiná, me disse que, na época que seu marido vivia lá no interior, todos queriam morar perto dele, pois como sacaca representava uma segurança mítica para os quilombolas. Afinal os sacacas sempre conheceram os segredos da floresta, prescrevendo remédios e fazendo profetismos sobre o futuro.

O único indicado como herdeiro do ‘saber’ de sacaca que João Melo dominava é Rafael, seu filho mais novo, hoje fora da comunidade, mas segundo

telefonema da sua irmã, encontra-se morando na boca do rio Cuminá. Sobre Rafael, seu irmão Lucas diz:

“Rafael foge do seu destino de sacaca. Mas ele mesmo tem noção que a vida dele está direcionada para isso” e completa dizendo, como se conformasse: “Não surgiu ainda nenhum sacaca porque a natureza mudou muito. Anda muito movimentada por causa das televisões, motores, barcos.”

Além da autoridade religiosa dos sacacas, as comunidades contam com os chamados benzedeiros, representados pelos mais velhos que acumularam, mais conhecimento e cuidam de todos na comunidade fazendo remédios caseiros e “puxando”. Os sacacas e os benzedeiros são vistos tanto como pessoas capazes de curar doenças como também pessoas que tem poderes de provocá-las. Antes de buscar ajuda médica na cidade, os benzedeiros são os primeiros a serem procurados. Como dito anteriormente, passada uma semana ou mais, se o paciente ainda não estiver melhor, aí sim, será levado para o hospital.

Seu Omar conta que, quando os filhos eram mais novos, Manu mudou-se para cidade para que eles estudassem, enquanto ele permaneceu no interior trabalhando. Essa é uma prática comum aos quilombolas, onde os homens permaneciam no interior, dedicados ao trabalho extrativista, enquanto as mulheres, juntamente com as crianças, “baixavam” (do alto do rio Erepecuru) para a cidade, no intuito de frequentar as aulas. Também era costume algumas crianças “baixarem” sozinhas para cidade ficando em casas de parentes.

Como cita Vicent (1987) em seus estudos, na sociedade agrária é muito comum hospedagem de crianças provenientes do interior para cidade em casa de parentes que residam próximos a escolas. E como os mecanismos estabelecidos de parentesco se adaptam às necessidades de mudança, as reciprocidades envolvidas podem transcender gerações. Hoje a casa onde dona Manu morou com seus filhos para estudar, abriga os filhos de dona Maria José, Adelina e Diego, sobrinhas do seu marido Omar.

Parte dos filhos de dona Manu e seu Omar permaneceram na cidade de Oriximiná, outros foram para Manaus e Belém e dois voltaram para o interior para ajudar os pais. A volta do filho Luciano era significativa e foi articulada por seu Omar junto com as lideranças da comunidade, visto que além de ajudar o pai a cuidar da roça

e na extração da castanha, assumiu o posto de saúde da comunidade, visto que já havia recebido formação da FUNASA (Fundação Nacional de Saúde). Luciano e sua esposa Sueli “fortaleciam” a composição do núcleo familiar ajudando nas tarefas do roçado, na extração da castanha e nos afazeres domésticos, mas ambos conciliavam ainda essas atividades com outra função: Luciano, como agente do posto de saúde da comunidade de Jauari; e Sueli como professora na comunidade Boa Vista, a jusante de onde mora.

O roçado

Ao observar os roçados familiares em visita a essas comunidades, notei que os terrenos não eram demarcados fisicamente e sim definidos de acordo com quem trabalhou e plantou naquela terra. Assim, “a terra não tem dono”, mas os roçados sim. Como foi dito anteriormente, é comum duas famílias compartilharem o produto do roçado, dividindo-o como descrito a seguir: no caso da mandioca, constatei que quando uma família plantava e colhia e outra fazia o fabrico, ao final dividiam a farinha meio a meio. As frutas plantadas, como as melancias, eram para uso próprio, repartidas ou vendidas na cidade dependendo da quantidade da produção. Outro exemplo de meação entre as famílias: quando estava em campo, era época de plantar melancia. A família de dona Terê dividia o roçado com seu Omar que provia as sementes, indicadas como de difícil acesso por eles. O marido de dona Terê, conhecido como Preto, ficou então na função de preparar o terreno, abrindo com fogo uma capoeira, trabalhar a terra e plantar. Entraram em acordo que as duas famílias dividiriam a colheita. Após a colheita, o excedente da produção serviria para realizar trocas com produtos de outras comunidades vizinhas, ou levariam para a cidade afim de “fazer algum dinheirinho na feira”, como diziam.

Na época do campo estava também um sobrinho de Sueli ajudando no roçado. Este não morava com eles, só “reforçava” a mão de obra familiar. Isso é comum e funciona como um empréstimo de mão de obra: um membro de uma família passa temporadas na casa de parentes ajudando no trabalho. Ao final, o trabalho pode ser trocado por produtos do roçado que ajudou a plantar ou mesmo uma quantia em dinheiro.

Os roçados plantados pelos quilombolas dessa região já eram de tamanho menor quando comparados aos roçados feitos pelas demais populações ribeirinhas de Oriximiná. O’Dwyer (2002) ressalta que o fato pode estar relacionado à predominância de atividades extrativistas nessas comunidades. Confirmando tal afirmação, percebi em

conversas que os quilombolas mostravam maior interesse em trabalhar na colheita da castanha (sua principal atividade extrativista destinada à venda) a cuidar de um roçado, mesmo que fosse da mandioca, principal produto de subsistência consumido por eles. Os grupos domésticos estudados são, assim, constituídos por relações familiares que organizam as atividades no extrativismo da castanha.

Alicerces da comunidade

Além do roçado e da coleta sazonal da castanha, as famílias viviam da caça e da pesca que diziam não faltar porque o rio é encantado e por isso sempre farto. Essas atividades relacionadas eram base da vida produtiva e, mais do que isso, eram as atividades que os homens desempenhavam com muito gosto. Vistas como lazer e trabalho, afirmavam que era para isso que cada menino se preparava desde a infância. A caça era realizada pelos homens, que geralmente saiam na madrugada em pequenos grupos munidos de espingardas e terçados, embrenhando-se mata adentro.

Os elementos que constituem o espaço físico das comunidades variam de acordo com as particularidades de cada lugar. Era comum encontrarmos uma capela católica; as casas construídas em sua maioria de pau a pique; um barracão onde realizam festas e celebrações; um campinho (de futebol), importante espaço de integração social de todas as idades e pessoas hoje na comunidade, e uma escolinha que normalmente funciona até a quarta série. Para continuidade dos estudos, os quilombolas precisam optar entre a escola polo na comunidade Boa Vista ou ir para a cidade estudar e trabalhar. Destaco que a opção por continuar os estudos e permanecer no interior era recente, pois, antes da construção dessas escolas-polo, a única forma para continuar os estudos era ir para cidade de Oriximiná. Anteriormente continuar os estudos não era possível para muitos. E quando o era, mudava a dinâmica do trabalho do grupo doméstico com as crianças, trocando a lida no roçado familiar por trabalhos diversos na cidade, como empregados em lojas comerciais, restaurantes, oficinas e serviços domésticos.

O movimento de retorno dos jovens para as comunidades estava se fortalecendo na época do trabalho de campo. Isso se devia em parte aos barcos disponibilizados pela prefeitura de Oriximiná para transportar as crianças à escola-polo da comunidade de Boa Vista, o que serviu como incentivo utilizado pelas lideranças para “encher novamente as comunidades que estavam tristes” (e esvaziadas). Sobre a “tristeza”, durante o trabalho de campo, ouvi o relato de uma situação dramática por eles vivida no Jauari. A “triste história” ainda pulsante de um membro antigo da comunidade morto

pelo genro que, segundo dizem, o “confundiu” com um animal da mata durante uma caçada. O acontecido foi tomado pelos quilombolas como “mau presságio” e para combatê-lo, era preciso unir a comunidade e incentivar o retorno dos jovens à vida no alto dos rios.

Os quilombolas não só valorizavam o “coletivo”, como o território titulado, mas o que chamavam de “ser coletivo”, isto é, a reprodução por parte de todas as gerações de respeito pela “coletividade”. Acreditavam que sua sobrevivência e reprodução social dependiam disso. Até o uso da energia elétrica era para eles um exemplo do “ser coletivo”, pois era gerada por motor alimentado por diesel, com uso restrito, visto que o combustível ficava caro para os membros da comunidade. Mesmo que a prefeitura contribuísse com 50 litros de diesel para cada comunidade, o restante precisava ser “rateado” entre as famílias conforme acordo entre as partes. A energia elétrica era usada nas atividades de lazer que reunissem a maioria. Por exemplo: para a novela e o futebol assistido na casa de algum morador ou no barracão que tivesse TV, como para a dança que os jovens agitavam para acontecer no barracão. Os dias e horários de funcionamento do motor eram acordados preferencialmente de segunda a sábado no horário da novela. E prolongados às vezes para o futebol ou quando ocorria dança no barracão. Essas eram atividades de importante integração e compartilhamento entre os membros dos grupos.

Recursos livres

Tanto a caça como a pesca são tratados como recursos de consumo livre, também oferecidos como presente a alguém que não conseguiu sucesso. O rio é fundamental para as comunidades além de ser usado como o principal meio de locomoção e ser uma fonte imprescindível de alimento. É na beira dele que todos tomam banho, lavam roupas, louças e retiram a água usada nas pequenas tarefas de casa e para beber. Importante ressaltar que a participação do rio na vida das comunidades ia além da utilidade. O rio é também lugar de histórias e um personagem de destaque é o “boto cor de rosa”. Para os quilombolas, quando uma mulher em seu ciclo menstrual lava-se no rio, atrai o boto com o cheiro, abrindo caminho para os encantamentos do boto, que são associados a maldades, como engravidar uma mulher ou causar doenças. Em conversas, sempre era alertada sobre os perigos do boto e de uma mulher menstruada entrar no rio Seu Caio, morador de uma comunidade do rio Trombetas, certa vez me descreveu, em visita à sede da ARQMO, a forma que o boto assumia.

“Ele toma forma de um homem vestido todo de branco e usa sempre chapéu para esconder o buraco da cabeça. Assim ele passeia pelas comunidades enganando as mulheres, dançando com elas.”

Da floresta, além da caça, os quilombolas aprenderam e acumularam conhecimentos sobre sua flora, o que lhes permite extrair, além de remédios, como óleos naturais, a castanha, hoje principal fonte de renda.

O extrativismo da castanha assume uma importância que vai além da econômica. A “lida” com a castanha remonta o século XIX, quando os escravos fugitivos das fazendas de Óbidos, Santarém e Alenquer formaram seus quilombos nas matas do Rio Trombetas e seus afluentes. Mesmo no período da fuga para os quilombos, a coleta da castanha-do-pará visava não apenas ao consumo, mas também à comercialização no mercado regional, confirmando não serem de um mundo social fechado e intransponível. Os quilombolas vendiam gêneros agrícolas e extrativistas nas cidades de Óbidos e Oriximiná ou para os regatões, tendo seus produtos alcançado certa importância nesses mercados. Este sistema produtivo, com grande ênfase no extrativismo, vinha sendo perpetuado de geração em geração.

Segundo o zoneamento agroecológico realizado pela Embrapa Amazônia Oriental, na cobertura vegetal das terras de quilombo tinha destaque a floresta densa dos platôs. Considerando que era nessa classe de floresta onde se concentravam as ocorrências espontâneas de castanheiras, constata-se, segundo eles, “a vocação das terras de quilombo para o extrativismo”, visão que valoriza hoje o fábriço e comercialização da castanha mediante projetos de financiamento a esse considerado principal “produto quilombola”.

Os castanhais se concentram na cachoeira Chuvisco, que fica depois da cachoeira Pancada, última comunidade quilombola do mesmo nome, subindo o rio Erepecuru. A distância das comunidades leva algumas famílias a irem para os castanhais, morar por lá na época da colheita e se dedicar exclusivamente à colheita, ao contrário das famílias que moram mais próximas e fazem “turno no dia” para colher ao longo de um maior período. As famílias que ficam pelos castanhais na época da colheita moram em casas provisórias, menores que as que costumam habitar, se alimentam preferencialmente de caça, pescaria, castanha e da farinha por elas levadas.

Entendendo como José César Gnaccarini e Margarida Maria Moura (1983), a

produção das famílias quilombolas pode ser considerada como “uma produção camponesa, que se mantém ou se recria na estrutura agrária como uma forma de luta por sua permanência; ao mesmo tempo em que dela se vale o sistema dominante para extração e captação de seu sobretrabalho”. Correspondem assim a processos de ajustamento e ressignificação local às forças econômicas e políticas hegemônicas. O tempo das relações comerciais têm duração anual, muito diverso do calendário da produção extrativista da castanha realizada pelos quilombolas na primeira parte do ano, época em que, como eles próprios relatam, todos ajudam na colheita, até crianças de 8 anos. A segunda parte do ano é dedicada ao roçado associado às outras atividades de caça e pescaria.

German Castelli e Wikinson (2002) identificam vários tipos de comportamento econômico que obedecem a lógicas diferentes e têm diferentes formas de validação. Para estes autores, cada um desses mundos tem uma dinâmica de criatividade própria que se submete a modalidades diversas de proteção, apropriadas à sua forma e “natureza”, o mesmo devendo ocorrer com o chamado saber tradicional.

Principal produtor brasileiro de castanha, o Pará contava com a cidade de Oriximiná como um importante pólo de produção que, contudo, sofreu significativa diminuição nas vendas e exportações deste produto, devido principalmente à expansão da fronteira agrícola e ao desmatamento de castanhais, para dar lugar à pecuária e à agricultura, ameaçando também o “território quilombola”. Os mais extensos castanhais do estado, após as frentes de ocupação do sudoeste do Pará, se concentravam na maior parte no rio Trombetas, isto é, a que corresponde à área de ocupação tradicional dos quilombos. Os quilombolas relataram vários conflitos com latifundiários na tentativa de ocuparem, até mesmo à força, seus territórios. Tais conflitos podem representar uma ameaça a um modo de vida camponês, como Wanderley (1997) afirma:

“A agricultura camponesa tradicional é profundamente inserida em um território, lugar de vida e de trabalho, onde o camponês convive com outras categorias sociais e onde se desenvolve uma forma de sociabilidade específica, que ultrapassa os laços familiares e de parentesco.”.

Para Wanderley

“O território é também percebido como um espaço de vida de uma sociedade

local, que tem uma história, uma dinâmica social interna e redes de integração com o conjunto da sociedade na qual está inserida. Trata-se, neste caso, de perceber o território como inscrição espacial da memória coletiva e como uma referência identitária forte.”.

Um dos problemas enfrentados são as “fronteiras” do território demarcado, pois que esbarram com os “individuais”, como designam aqueles que, durante o processo de demarcação e titulação do território quilombola, recusaram a titulação “coletiva”, preferindo receber títulos “individuais”. Dizem que a maior parte deles não são “filhos do Erepecuru”, muitos chegaram de outros municípios e até de outros estados. As fronteiras entre eles referidas pelos quilombolas e demarcadas por este conflito atingem principalmente os castanhais, que se encontram nas áreas de uso comum, tituladas como coletivas, e continuam sendo usados com certo “abuso” pelos “individuais”, como dizem os “coletivos”, ao redefinir os “de dentro” e os “de fora” da comunidade.

Após conseguirem a titulação das terras, os quilombolas de Oriximiná tornaram-se foco de políticas governamentais e ações não-governamentais. Exemplos disso é a Mineração Rio do Norte, prefeitura de Oriximiná e a Comissão Pró-Índio de São Paulo, entre outros, que contribuem para inovações sociais e políticas significativas, visando um projeto político-econômico definido como de luta pela sustentabilidade econômica e de preservação ambiental e reprodução social. Assim, um dos desafios enfrentados pelas comunidades quilombolas de Oriximiná, consiste nas possibilidades existentes de inserção social, política e econômica, e em ajustar as exigências dos poderes constituídos em relação às práticas anteriormente utilizadas de sustentabilidade dos grupos domésticos.

Como resultado do Projeto Manejo dos Territórios Quilombolas (projeto estruturado pela ARQMO juntamente com a Comissão Pró-Índio de São Paulo), a cooperativa dos castanheiros pode ser pensada como um desdobramento decorrente da relação com o mercado regional e integração e sobrevivência dessas comunidades nas estruturas econômicas e sociais mais amplas. A cooperativa de castanheiros (CORQ) é resultado do Projeto Manejo dos Territórios Quilombolas, surgindo como um novo ator político que tinha como objetivo tornar a exploração da castanha uma atividade “mais rentável”.

Os quilombolas justificam a formação da cooperativa dizendo ser ela uma forma de utilizar as ‘boas práticas’ e ao mesmo tempo concentrar a produção de castanha das comunidades e conseguir compradores que possam pagar preços considerados justos

pela produção. Antes do projeto de manejo, o que mais acontecia era a venda da castanha bruta para os atravessadores da região, que normalmente pagavam por ela um preço muito baixo. Estes atravessadores normalmente faziam um primeiro beneficiamento da castanha-do-Brasil, que incluía a secagem e polimento em secadores rotativos, e a vendiam no mercado de Óbidos, Santarém ou para empresas beneficiadoras, podendo assim ganhar até quatro vezes o valor pago às comunidades produtoras. A cooperativa buscava atender esses padrões de qualidade exigidos pelo mercado e, assim, acabar com a relação de exploração dos atravessadores. Com o objetivo de dialogar com valores, princípios e expectativas de outros segmentos e se apropriar deles de diferentes maneiras, os quilombolas que fazem parte da cooperativa tem igualmente a possibilidade de atualizar e reinterpretar valores, saberes, técnicas, virtudes e qualidades próprias do que consideram “ser extrativista” inserido no “ser coletivo quilombola”.

Referencias Bibliográficas

ALMEIDA, Wagner B de. *Terras de quilombo, terras indígenas, 'babaçuais livres', 'castanhais do povo', faxinais e fundos de pasto: Terras tradicionalmente ocupadas. PPGSCA-UFAM - Manaus, 2006.*

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o Conceito de Cultura. Tradução de: *Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Pinto Antropolítica. Nº 19. 2º semestre 2005*

BECKER, Howard. *Introdução. Métodos de pesquisa: Métodos de pesquisa em ciências sociais. SP: Ed. Hucitec, 1993.*

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas. Zahar. Rio de Janeiro, 1973*

MALINOWSKI, B. *Introdução. Tema, método e objetivo desta pesquisa. In: Argonautas do pacífico ocidental. SP: Abril S.A, 1976. (Coleção os pensadores).*

MAUSS, M. 1974 . Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In : *Sociologia e Antropologia. v. II. São Paulo : Edusp.*

O'DWYER, Eliane C. (Org.) *Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro. Editora FGV, 2002.*

O'DWYER, Eliane Cantarino . *Racismo, etnicidade e políticas de identidade no Brasil: os remanescentes de quilombos na fronteira amazônica. In: Tânia*

Pacheco; Selene Herculano. (Org.). Racismo Ambiental. 1 ed. Rio de Janeiro: Fase, 2006, v. 1, p. 53-72

SAHLINS, Marshall. *O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte I)*. Rio de Janeiro: Mana, 3 (1): 41-73, 1997.

Outras fontes:

Prefeitura de Oriximiná:

<http://www.oriximina.pa.gov.br/portal1/intro.asp?ildMun=100115084>

INCRA:

<http://www.incra.gov.br/portal/>