



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS (UFG)  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS (FCS)  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL (PPGAS)

IZADORA PEREIRA ACYPRESTE

**SE MOVENDO POR TERRITÓRIO:** os caminhos traçados pela  
comunidade de Sangradouro Grande para a garantia do território

GOIÂNIA  
2015



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

## TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

### E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

#### 1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação     Tese

#### 2. Nome completo do autor

IZADORA PEREIRA ACYPRESTE

#### 3. Título do trabalho

Se Movendo por Território: os caminhos traçados pela comunidade de Sangradouro Grande para a garantia do território

#### 4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento  SIM     NÃO<sup>1</sup>

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a);
- b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

**Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**



Documento assinado eletronicamente por **Izadora Pereira Acypreste, Usuário Externo**, em 30/11/2021, às 10:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

Documento assinado eletronicamente por **Roberto Cunha Alves de Lima, Usuário Externo**, em 14/12/2021, às 18:07, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do



[Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.](#)



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **2523167** e o código CRC **BF470FB6**.

IZADORA PEREIRA ACYPRESTE

**SE MOVENDO POR TERRITÓRIO:** os caminhos traçados pela comunidade de Sangradouro Grande para a garantia do território

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás (UFG) para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Área de concentração: Antropologia

Linha de Pesquisa: Etnografia dos conhecimentos e experimentações etnográficas.

Orientador: Roberto Cunha Alves de Lima

Goiânia  
2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Acypreste, Izadora Pereira

Se Movendo Por Território [manuscrito] : os caminhos traçados pela comunidade de Sangradouro Grande para a garantia do território / Izadora Pereira Acypreste. - 2015.  
CXXII, 122 f.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Cunha Alves de Lima.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2015.

Bibliografia.

Inclui siglas, lista de figuras.

1. Quilombolas. 2. Território. 3. Identidade. 4. Movimento. 5. Luta. I. Lima, Roberto Cunha Alves de, orient. II. Título.

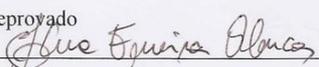
CDU 572

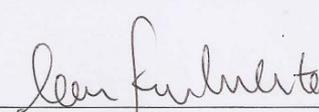


### ATA DA SESSÃO DE JULGAMENTO DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Ao décimo terceiro dia de julho de 2015, às 14 horas, na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás, realizou-se a sessão de julgamento da dissertação de mestrado da mestrand **Izadora Pereira Acypreste** intitulada *Se Movendo Por Território: os caminhos traçados pela comunidade de Sangradouro Grande para a garantia do território*. A banca examinadora foi composta pelos seguintes professores Doutores: **Roberto Lima** (PPGAS/UFV/presidente), **Edna Ferreira Alencar** (PPGAS/UFPA/membro externo), **Alexandre Ferraz Herbetta** (PPGAS/UFV/membro interno) e **Mônica Thereza Soares Pechincha** (PPGAS/UFV/suplente). A candidata apresentou o trabalho, os professores a arguíram e ela respondeu as arguições. Às 17:00 horas a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão reservada, pela qual foram atribuídos à mestrand os seguintes resultados:

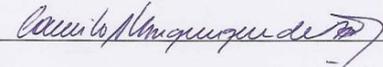
Aprovado ( ) Reprovado  
Prof. Dr. Roberto Lima  PPGAS/UFV  
(presidente)

Aprovado ( ) Reprovado  
Edna Ferreira Alencar  PPGAS/UFPA/membro externo

Aprovado ( ) Reprovado  
Prof. Dr. Alexandre Ferraz Herbetta  PPGAS/UFV

Resultado Final: aprovado

Reaberta a sessão pública, o presidente da Banca Examinadora proclamou o resultado e encerrou a sessão, da foi lavrada a presente ata, que vai assinada por mim Camilo Albuquerque de Braz, Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e pelos membros da Banca Examinadora.

Camilo Albuquerque de Braz 

Camilo Albuquerque de Braz  
Coord. Programa Pós-Graduação  
Em Antropologia Social/FCS-U

*Escrevendo, descubro sempre um novo pedaço de infinito. Vivo no infinito; o momento não conta. Vou lhe revelar um segredo: creio já ter vivido uma vez.*

*Nesta vida, também fui brasileiro e me chamava João Guimarães Rosa. Quando escrevo, repito o que vivi antes. E para estas duas vidas um léxico apenas não me é suficiente. Em outras palavras: gostaria de ser um crocodilo vivendo no rio São Francisco. O crocodilo vem ao mundo como um magister da metafísica, pois para ele cada rio é um oceano, um mar de sabedoria, mesmo que chegue a ter cem anos de idade. Gostaria de ser um crocodilo, porque amo os grandes rios, pois são profundos como a alma do homem. Na superfície são muito vivazes e claros, mas nas profundezas são tranquilos e escuros como os sofrimentos dos homens. Amo ainda mais uma coisa de nossos grandes rios: sua eternidade. Sim, rio é uma palavra mágica para conjugar eternidade.*

(João Guimarães Rosa, Entrevista à Gunter Lorenz)

*Tento explicar que as coisas, as pessoas, são compostas de linhas bastante diversas, e que elas não sabem, necessariamente, sobre qual linha delas mesmas elas estão, nem onde fazer passar a linha que estão traçando: em suma, há toda uma geografia nas pessoas, com linhas duras, linhas flexíveis, linhas de fuga etc.*

(Gilles Deleuze e Claire Parnet, Diálogos)

*O rio que fazia uma volta atrás de nossa casa  
era a imagem de um vidro mole que fazia uma volta atrás de casa.  
Passou um homem depois e disse:  
Essa volta que o rio faz por trás de sua casa se chama enseada.  
Não era mais a imagem de uma cobra de vidro  
que fazia uma volta atrás de casa.  
Era uma enseada.  
Acho que o nome empobreceu a imagem.*

(MANOEL DE BARROS, O Livro das Ignoranças)

## AGRADECIMENTO

Começo agradecendo a Universidade Federal de Goiás e todos os seus funcionários, sejam os professores, técnicos administrativos ou terceirizados. Todos foram importantes, de alguma forma, para a realização desse trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social por me incorporar ao seu corpo discente e pela imensa contribuição na minha formação acadêmica durante o período de mestrado.

Aos meus amigos, moradores de Sangradouro Grande, que compartilharam comigo momentos de suas vidas, abrindo as portas de suas casas e fazendo eu me sentir “de casa”. Jamais esquecerei o que vivemos juntos neste tempo que durou a pesquisa e o que me ensinaram sobre as dificuldades da vida, que a “vida é luta”, e também as grandes felicidades da vida compartilhada. Meu muitíssimo obrigada, espero poder reencontrá-los muitas vezes ainda. Desejo que continuem tendo força para lutar pelo direito de serem ouvidos e de ter uma terra para viver. Também nunca desistirei da minha luta pelos direitos das populações rurais.

Agradeço ao professor Roberto Lima, pela orientação e mais do que isso, pela paciência, tranquilidade e carinho que sempre dedicou ao meu trabalho e ao meu processo de aprendizagem. Agradeço também pela liberdade que me deu para escolher a condução teórica do meu trabalho.

Aos professores Alexandre Herbetta e Mônica Pechincha pela participação em minha banca de qualificação, pela leitura cuidadosa e apontamentos que foram importantíssimas para a construção do trabalho final. Aos dois, um abraço carinhoso!

Agradeço também Edna Alencar e mais uma vez ao Herbetta, por aceitarem o convite para comporem esta banca. Será muito bom tê-los conosco!

Ao meu tio Cléverson, que me recebeu com todo o carinho em sua casa em Goiânia, garantindo que nada me faltasse. Sem sua ajuda esse processo teria sido muito mais difícil ou talvez ele nem tivesse sido concretizado. Serei eternamente grata, obrigada de coração!

Agradeço as irmãs da Divina Providência, Leticia e Neusa, que contribuíram imensamente para a minha inserção no campo. E também a Rafael. Nossos diálogos foram muito importantes para a construção dessa dissertação.

A todos os amigos alunos da UFG. Em especial a Carol que foi minha companheirinha, com quem eu podia sempre contar nos momentos de angústia e ansiedade causados por esse

processo importante, mas doloroso de mestrado. Obrigada por me aguentar! A Fran, companheira desde a graduação e que veio em dupla comigo de MocCity. Foi muito bom estarmos juntas nessa caminhada. Ao Filipe, um amigão que eu sabia que podia contar, já desde o processo seletivo. E também ao Bruno, Lucinete, Paula, Amélia e todos os outros colegas da turma 2013 pelos debates em sala de aula e também pelos momentos divertidíssimos nas pausas para o café. Valeu galera! Parabéns para todos nós!

Ao Pedro, companheiro desde os primórdios, que há um ano passou a fazer parte da minha vida de uma forma diferente. Você me inspira todos os dias! Obrigada pelo apoio, companheirismo, dedicação e lealdade. Suas leituras e correções dos meus trabalhos foram fundamentais. Obrigada por nunca permitir que eu deixasse a peteca cair. Juntos somos mais!

Aos amados amigos da graduação que ficaram em Montes Claros ou foram para outros cantos do país, sem nossas conversas no “buteco” parece que ficou faltando algo na minha formação. Logo depois, já no final desse meu processo, a chegada de Sergio e Thaís veio para alegrar e acalantar meu coração. Muito obrigada pela amizade e apoio, desejo que vocês aproveitem bastante Goiânia e o PPGAS/UFG. Tenho certeza que vocês farão trabalhos maravilhosos!

A minha família, meu pai Clésio e minha mãe Lourdes, minhas irmãs Amanda e Carolina e meus avós Cecília, Milton e Rosa. Em vocês eu encontro a força para eu continuar correndo atrás dos meus sonhos. Obrigada pelo apoio sempre, amo muito vocês.

## RESUMO

A mortandade e escassez de peixes, a diminuição do volume das águas do rio, a pesca amadora, a falta de acesso ao rio e o despejo de esgoto industrial no rio são algumas das ameaças frequentemente denunciadas pelos pescadores artesanais do Alto Médio São Francisco. Tendo em vista que o acesso aos recursos naturais é fundamental para a reprodução da vida dos pescadores e pescadoras, entendo os problemas denunciados por eles como uma ameaça ao seu modo de vida. A angústia provocada por tais denúncias me levaram a refletir elas e a entender que elas são, acima de tudo, questões territoriais. Desse modo, creio que o direito ao território e as formas de luta por esse território são discussões fundamentais e inadiáveis. Assim, este trabalho, fruto da pesquisa de mestrado junto à população ribeirinha de Sangradouro Grande, situada no município de Januária (MG), pretende discutir as formas com que esta comunidade vem buscando defender seu território. Algo que se dá, como pude observar, a partir de suas articulações com os movimentos sociais e dos seus processos de afirmação identitária. Como a relação com o território se constitui a partir de práticas de trabalho na terra, no rio e também a partir da relação histórica com o lugar, busquei compreender qual era o território reivindicado pelo grupo. Enquanto me dedicava à estes levantamentos, percebi que havia uma multiplicidade de identidades sendo afirmadas e que era preciso levar todas em consideração, pois elas possuíam estreitas relações com o território reivindicado pelo grupo. Entre as identidades anunciadas por eles estavam a de pescador, vazanteiro, camponês, trabalhador rural e também quilombola. O território reivindicado pelo grupo é baseado no fato de que eles realizam atividades que vão além da pesca propriamente. Além do rio, por exemplo, eles precisam das beiradas de rio para plantarem vazante, e precisam também da parte alta para fazer roçado e colher a madeira para a construção dos barcos. Assim como a multiplicidade de identidades, havia também uma multiplicidade de alternativas por meio das quais o grupo poderia se organizar e lutar pela garantia do território. Como o processo de afirmação dessas identidades, no caso dos moradores de Sangradouro Grande, institui relações com diferentes grupos e instituições do estado, a partir dessa experiência de campo foi possível perceber a relação existente entre a luta por direitos, a organização política e a afirmação de identidades. É a partir dessa percepção que esse trabalho é construído. O objetivo dele é mostrar as relações entre direitos, política e identidade.

**PALAVRAS CHAVE:** Quilombolas, Território, Identidade, Movimento, Luta.

## ABSTRACT

The mortality and scarcity of fish, the decrease in the volume of river water, recreational fishing, lack of access to the river and the discharge of industrial sewage into the river are some of the threats frequently denounced by artisanal fishermen in the Upper Middle São Francisco. Considering that access to natural resources is essential for the reproduction of life for fishermen and fisherwomen, I understand the problems they denounce as a threat to their way of life. The anguish provoked by such accusations led me to reflect on them and understand that they are, above all, territorial issues. In this way, I believe that the right to territory and the ways to fight for that territory are fundamental and urgent discussions. Thus, this work, the result of a master's research with the riverside population of Sangradouro Grande, located in the municipality of Januária (MG), intends to discuss the ways in which this community has been seeking to defend its territory. Something that happens, as I have seen, from its articulations with social movements and its processes of identity affirmation. As the relationship with the territory is constituted from work practices on the land, in the river and also from the historical relationship with the place, I sought to understand the territory claimed by the group. While dedicating myself to these surveys, I realized that there was a multiplicity of identities being affirmed and that it was necessary to take them all into account, as they had close relations with the territory claimed by the group. Among the identities announced by them were that of fisherman, vazanteiro, peasant, rural worker and also quilombola. The territory claimed by the group is based on the fact that they carry out activities that go beyond fishing itself. In addition to the river, for example, they need the banks of the river to plant their ebb, and they also need the upper part to make clearing and harvest wood for the construction of boats. As well as the multiplicity of identities, there was also a multiplicity of alternatives through which the group could organize itself and fight for the guarantee of the territory. As the process of affirming these identities, in the case of the residents of Sangradouro Grande, establishes relationships with different groups and institutions in the state, from this field experience it was possible to perceive the relationship between the struggle for rights, political organization and affirmation of identities. It is from this perception that this work is built. His aim is to show the relationship between rights, politics and identity.

**KEY WORDS:** Quilombolas, Territory, Identity, Movement, Struggle.

## LISTA DE SIGLAS

- AATR** Associação de Advogados dos Trabalhadores Rurais
- CERES** Centro de Estudos Rurais
- CDRU** Concessão de Direito Real de Uso
- CIMI** Conselho Indigenista Missionário
- CIPAR** Centro Integrado da Pesca Artesanal
- CPP** Conselho Pastoral da Pesca
- CPT** Comissão Pastoral da Terra
- FCP** Fundação Cultural Palmares
- IBAMA** Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais
- IEF** Instituto Estadual de Florestas
- INCRA** Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
- ISA** Instituto Socioambiental
- LCP** Liga dos Camponeses Pobres
- LIMEO** Linha Média de Enchente Ordinária
- MEPR** Movimento Estudantil Popular Revolucionário
- MONAPE** Movimento Nacional dos Pescadores
- MP** Ministério Público
- MPOG** Ministério do Planejamento Orçamento e Gestão
- MPP** Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais
- MST** Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
- SFVIVO** Articulação São Francisco Vivo
- SG** Sangradouro Grande
- RTID** Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
- SPU** Secretaria de Patrimônio da União
- TAUS** Termo de Uso Sustentável do Território
- UC** Unidade de Conservação

## LISTA DE IMAGENS

<b>Figura 1.1</b> – Localização dos Municípios Ribeirinhos, do rio São Francisco, no trecho de Buritizeiro-Manga.....	22
<b>Figura 1.2</b> – Mapeamento de Sangradouro Grande.....	24
<b>Figura 1.3</b> – Apresentação esquemática sobre a relação entre identidade e direitos.....	28
<b>Figura 2.1</b> – Sangradouro de Bernardo na época da seca.....	36
<b>Figura 2.2</b> – Croqui da organização dos lotes em Sangradouro Grande.....	38
<b>Figura 2.3</b> – Casa de lona e taipa.....	39
<b>Figura 2.4</b> – Casa de lona.....	39
<b>Figura 2.5</b> – Casa de taipa.....	39
<b>Figura 2.6</b> – Casa de tijolo.....	39
<b>Figura 2.7</b> – Um dos moradores no almoço depois da reunião da associação.....	40
<b>Figura</b> – Almoço na comunidade.....	40
<b>Figura 2.9</b> – Fogão a lenha.....	40
<b>Figura 2.10</b> – Família com sua carroça.....	42
<b>Figura 2.11</b> – Saindo da comunidade para a cidade de barco.....	42
<b>Figura 2.12</b> – Casal, antigos moradores de Sangradouro Grande, no quintal de sua casa aguardando o povo chegar para fazer um batuque.....	47
<b>Figura 2.13</b> – Lundu.....	49
<b>Figura 2.14</b> – O que sobrou da olaria no barranco do rio.....	54
<b>Figura 2.15</b> – Comunidades Quilombolas em Januária, com destaque (em vermelho) ao local onde aproximadamente fica Sangradouro Grande.....	60
<b>Figura 2.16</b> – Casal Manel e Maria Barba Dura no milharal.....	66
<b>Figura 2.17</b> – <i>Baixada</i> que fica entre as casas e o rio, ainda com um pouco de água depois do período de chuva.....	66
<b>Figura 2.18</b> – Casal Lídia e Zete, plantando feijão da <i>baixada</i> .....	67
<b>Figura 2.19</b> – <i>Baixada</i> alguns meses depois da plantação de feijão.....	67
<b>Figura 2.20</b> – Caminhão Pipa enchendo o tambor e caixa d'água.....	68
<b>Figura 2.21</b> – Mulheres caminhando até o rio para buscar água para beber e preparar alimentos.....	69
<b>Imagem 2.22</b> – Moradores inaugurando a construção da caixa d'água.....	70

<b>Figura 4.1</b> – Faixa estendida no dia da reunião da associação.....	92
<b>Figura 4.2</b> – Em um dos boletins da LCP, uma nota sobre a crítica do movimento à divisão dos camponeses em outras categorias.....	103
<b>Figura 4.3</b> – Bandeira do MPP nas entradas dos lotes da comunidade (1) .....	105
<b>Figura 4.4</b> – Bandeira do MPP nas entradas dos lotes da comunidade (2) .....	105
<b>Figura 4.5</b> – Reunião da Associação.....	110
<b>Figura 4.6</b> – Curso de Juristas Leigos.....	111
<b>Figura 4.7</b> – Pescadores de várias regiões no <i>III Colóquio Internacional sobre Povos Comunidades Tradicionais</i> .....	112

## SUMÁRIO

DEBATE 1 – UMA INTRODUÇÃO.....	16
1.1 – Nas águas do rio.....	16
1.2 – Descendo as águas .....	21
1.3 – A redefinição da pesquisa.....	26
1.4 – A etnografia.....	30
DEBATE 2 – <i>LÁ NOS PÉ DE MANGA</i> : SANGRADOURO GRANDE, SEUS MORADORES E MEMÓRIAS .....	34
2.1 – Mapeando Sangradouro Grande .....	34
2.2 – Comunidades Remanescentes de Quilombos: a busca por “evidências” .....	43
2.3 – Onde os moradores de Sangradouro Grande se situam .....	45
2.4 – A Diáspora.....	54
2.5 – A Retomada.....	60
DEBATE 3 – <i>UM POUQUINHO DE TUDO</i> : O RASTRO DAS IDENTIDADES.....	71
3.1 – O objeto de madeira em formato de peixe .....	71
3.2 – <i>A gente jamais vai chegar naquilo que foi</i> : sobre a noção de “populações tradicionalistas”, pescadores e quilombolas .....	74
3.3 – Algumas considerações sobre a antropologia e seu olhar sobre o “outro” .....	79
3.4 – A identidade como ato de criação linguística.....	84
DEBATE 4 – MANJANDO OS PROCESSOS E AFINANDO OS DISCURSOS .....	92
4.1 – Estratégias de luta .....	92
4.2 – A vida é luta .....	99
4.2 - As reuniões .....	108
5 – CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	113

## DEBATE 1 – UMA INTRODUÇÃO

### 1.1 – Nas águas do rio

Quando vamos a campo, nós, antropólogos ou aspirantes a antropólogos, temos uma certa expectativa, sejam elas quais forem, sobre as pessoas que passaremos a conhecer e conviver durante a pesquisa. Nos projetos de pesquisa, etapa exigida antes do campo, inclusive, conhecemos essa expectativa por um outro nome, hipótese. Mesmo que a antropologia já tenha se livrado dessa palavrinha que carrega consigo um fardo pesado demais, o de ter que provar algo, a “hipótese” perpassa todo o texto do projeto. Nos longos anos em que a antropologia vem, em um esforço contínuo, pensando o seu papel e sua relação com os seus interlocutores, chegou a perceber que “o antropólogo não sabe de antemão” quais são os problemas de seus nativos e o seu papel é o de “determinar os problemas postos por cada cultura, não a de achar soluções para problemas postos pela nossa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 117). Tendo essa noção do papel da antropologia e do trabalho de campo, passo a seguir a apresentar o percurso que me levou ao local e aos sujeitos dessa pesquisa, mostrando a transformação que as ideias que transpassavam meu projeto sofreram a partir do contato e convivência com meus interlocutores.

Alguns grupos rurais frequentemente são tratados na antropologia por “comunidades tradicionais” devido a uma série de práticas que são reconhecidas como “culturas tradicionais”. Foi a partir da leitura desses trabalhos que comecei a me interessar pelos estudos de campesinato. Assim, para quem pensa em pesquisar as chamadas “comunidades tradicionais”, há uma série de expectativas sobre o modo de vida do grupo a ser estudado, sobre suas crenças, relação com o ambiente, formas de produção e claro, suas identidades. A escolha em pesquisar pescadores artesanais foi guiada pela expectativa de encontrar um certo modo de vida traduzido em uma “cultura” dos pescadores. *Cultura com aspas*, termo usado por Manuela Carneiro da Cunha (2009), para mostrar como a noção de cultura é apropriada por determinados grupos para afirmar uma identidade que acaba servindo como instrumento de luta política. É assim que esse trabalho surge, do interesse de produzir algo a partir do trabalho etnográfico que pudesse servir como instrumento de luta política na defesa de um modo de vida e tudo que isso envolve.

A ideia dessa pesquisa surgiu a partir da mobilização dos pescadores em defesa de seus

territórios. Entre os dias 4 e 5 de junho de 2012, em Brasília, pescadores artesanais de todo o país lançaram a Campanha Nacional pela Regularização dos Territórios das Comunidades Tradicionais Pesqueiras e apresentaram o Projeto de Lei de iniciativa popular que

dispõe sobre o reconhecimento, proteção e garantia do direito ao território de comunidades tradicionais pesqueiras, tido como patrimônio cultural material e imaterial sujeito a salvaguarda, proteção e promoção, bem como procedimento para sua identificação, delimitação, demarcação e titulação<sup>1</sup>.

Em Minas Gerais a Campanha foi lançada na cidade de Ibiaí no dia 22 de setembro de 2012. O lançamento da campanha é resultado da organização dos pescadores artesanais, e tem mobilizado outros pescadores em diversas regiões do país.

A campanha se fundamenta na concepção de que a pesca artesanal tem garantido a segurança alimentar e nutricional de diversas comunidades pesqueiras no Brasil; pelo fato da pesca artesanal ser uma atividade milenar, os pescadores e pescadoras estabeleceram uma relação bastante peculiar com os recursos naturais garantindo a preservação dos seus territórios tradicionais, bem como a sua reprodução física e cultural; o Estado brasileiro sempre desconsiderou a sua importância e atualmente desenvolve uma série de políticas desenvolvimentistas favorecendo o avanço dos grandes projetos econômicos sobre os territórios tradicionalmente utilizados pelas comunidades pesqueiras e esse modelo de desenvolvimento econômico adotado pelo Estado vem ameaçando a existência dos territórios pesqueiros e conseqüentemente o patrimônio cultural dos pescadores e pescadoras artesanais.

A preocupação em produzir um trabalho etnográfico que pudesse servir como instrumento de luta política voltou a pesquisa para a discussão que se faz mais urgente para os pescadores: o processo de expropriação pelo qual passaram e continuam passando, assim como as formas utilizadas pelas pessoas para se manterem no território. E a escolha por estudar o movimento se deu porque, entendo estes movimentos como o resultado de um processo de exclusão social gerado pela negação do direito desses povos sobre o seu território.

Antes de apresentar onde a pesquisa foi realizada, no lugar chamado Sangradouro Grande, devo falar primeiro sobre minha experiência e os primeiros contatos com as populações *ribeirinhas*, assim como os caminhos que me levaram até eles.

Minha primeira experiência de pesquisa com pescadores foi através do projeto de

---

1 Esse fragmento foi tirado do projeto de lei para regularização dos territórios pesqueiros, entretanto, não é possível citar adequadamente porque o projeto não possui número, pois é uma proposta ainda. Os arquivos encontrados do projeto de lei possuem três pontos no lugar da numeração. O projeto de lei pode ser encontrado no próprio site da campanha pelo território pesqueiro.

extensão CIPAR (Centro Integrado da Pesca Artesanal), em que pude me aproximar do cotidiano, dos conflitos vivenciados pelos pescadores do rio São Francisco e também de um certo modo de vida desses grupos. O projeto CIPAR, vinculado a Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES), na qual eu cursava graduação em Ciências Sociais, realizava atividades de pesquisa e capacitação com enfoque no fortalecimento da cadeia produtiva da pesca e da gestão compartilhada dos recursos pesqueiros no Alto-Médio São Francisco<sup>2</sup> e na promoção da economia solidária, promovendo ações com o objetivo de garantir a sustentabilidade socioambiental da pesca artesanal no *Velho Chico*.

Desde então mantenho relação próxima, inclusive de amizade, com os pescadores artesanais e seu modo de vida. O interesse pela discussão sobre o território aconteceu depois de minha pesquisa de graduação em que realizei uma pesquisa com as mulheres pescadoras na cidade de Pirapora (MG). Nessa pesquisa buscava identificar a apropriação que as pescadoras faziam dos espaços da casa e do rio. Tão logo comecei a pensar as relações de gênero na pesca artesanal, percebi que quando se fala em pescadores automaticamente pensamos em um homem pescador, mas essa palavra invisibiliza o trabalho das mulheres que tem na atividade de pesca um papel importante. Além de se responsabilizarem muitas vezes pela limpeza do peixe e acompanharem o marido no rio, elas também vão para o rio pescar sozinhas e através dessa atividade garantem seu sustento e de suas famílias. Esta pesquisa, sobretudo, além de me ajudar a pensar a visibilidade/invisibilidade da mulher pescadora, me permitiu entrar em contato com esse universo e compreender os diversos problemas enfrentados pelos pescadores, sejam eles mulheres ou homens. Estes problemas que ameaçam o trabalho e a vida dos pescadores e pescadoras estão relacionados à mortandade e escassez de peixes, a diminuição do volume das águas, a pesca amadora, a falta de acesso ao rio e o despejo de esgoto industrial no rio. Estas eram algumas das ameaças frequentemente denunciadas por eles.

*Primeiramente é o assoreamento do rio, nosso rio está muito assoreado. E as outras são os venenos, que o povo degrada muito o rio, mata muito peixe nosso. Os peixes estão diminuindo. Quem causa isso são as usinas hidrelétricas, reflorestamentos... (Pescador artesanal, CIPAR, Pirapora, 2011)<sup>3</sup>.*

*O rio está esvaziando, está secando. O culpado é o governo que permitiu que*

---

2 O rio São Francisco é dividido em quatro cursos. O Alto, que começa da área montanhosa onde o rio nasce até a cidade de Pirapora. O Médio, que atravessa todo o oeste da Bahia até o lago represado de sobradinho, no município de Remanso. O Submédio, que partindo de Ramanso e seguindo na direção leste até a cachoeira de Paulo Afonso, constitui divisa política entre os estados da Bahia e Pernambuco. E o Baixo, que também na direção leste, de Paulo Afonso até a foz, forma a segunda divisão política entre os estados de Alagoas e Sergipe. O projeto atuava em cidades do alto e do médio, por isso denominado Alto-Médio.

3 Este depoimento e os dois que o seguem foram coletados pela equipe CIPAR durante o projeto.

*acontecesse isso. No lugar onde eu moro tem um esgoto lá, da Santo Antônio (indústria têxtil) e as autoridades aqui de Pirapora todas sabem disso, mas agora que veio alguém de fora que pegou um burburinho danado aí que até a polícia federal veio e resolveu, agora a Santo Antônio diz que ia fazer um tratamento de esgoto de última geração e está continuando a soltar. Lá em casa, principalmente esses dias aí, quase ninguém aguentou com a carniça. É a Santo Antônio e ninguém não faz nada. O prefeito de Pirapora a localidade sabe disso, mas ficam fingindo que não sabem e diz que a Santo Antônio, um funcionário que trabalha lá disse: ah, mas a Santo Antônio fornece é mais de 2.000 empregos. (Pescador artesanal, CIPAR, Pirapora, 2011).*

*Deve tá né, porque o peixe diminuiu muito, acho que através do rio secando diminuiu demais o peixe. O povo invocou muito esse negócio de plantar eucalipto e nunca cuidou das nascentes. Você planta um pé de eucalipto na nascente de um rio de um córrego aí, com o tempo ele seca, o eucalipto puxa uns 20 metros de profundidade a água, seca tudo, então vai acabando. (Pescador artesanal, CIPAR, Pirapora, 2011).*

Tendo em vista que o acesso aos recursos do rio é fundamental para a reprodução da vida dos pescadores e pescadoras, entendo os problemas apresentados pelos depoimentos acima como problemas territoriais.

A noção de território se inicia, na antropologia brasileira, a partir dos estudos de comunidade. Interessada nos atores que estão em relação direta com o “ambiente físico”, a antropologia incorporou os estudos de espaço e território. Na antropologia o espaço está conjugado com a ordem social. Há também um vínculo entre o tempo e o espaço, não se pode falar de um sem falar do outro. Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976), por exemplo, em seu estudo sobre *grupos rústicos* no Brasil, faz uma análise sobre a sua organização espacial. A autora fala da mobilidade espacial desses grupos explicando que suas técnicas rudimentares, como a queimada, fazia-os abandonarem a terra que ficava cansada depois de um tempo de cultivo. A casa de pau-a-pique de fácil construção e os poucos utensílios das famílias facilitavam a partida. Diferente do que pensou Euclides da Cunha, a autora explica que os grupos rústicos não viviam isolados, estavam organizados em bairros rurais, além disso, esses grupos se interagiam em diferentes maneiras, “a) relações dos bairros entre si; b) relações com a região; c) relações com o exterior (isto é, com tudo que ultrapasse a região)” (QUEIROZ, 1976, p. 13).

Dialogando com Gurvitch, Queiroz (1976) continua explicando que a percepção que temos do espaço faz parte de nossa existência individual e também coletiva. Observa que a percepção que o camponês tem do mundo em que vive se faz por meio das relações de parentesco e dos grupos de vizinhança. Por um lado, a noção geográfica e social do bairro orientado pela localização da capela que é o ponto central, por outro, a noção mais vasta da

região formada pela relação com os parentes dispersos no território nacional. A própria noção de perto e longe vai depender dos laços de parentesco, pois esses laços permitem a eles “viver numa extensão vasta” do território (QUEIROZ, 1976, pag. 65).

Em *Os parceiros do Rio Bonito*, Antônio Candido (2001) vai estudar também os grupos rústicos em São Paulo e percebe que “a existência de todo grupo social pressupõe a obtenção de um equilíbrio relativo entre as suas necessidades e os recursos do meio físico” (CANDIDO, 2001, p. 29). Ou seja, ao mesmo tempo em que as necessidades são moldadas a partir dos recursos disponíveis no espaço ele é ressignificado pelo uso que a cultura faz dele. O resultado é uma cultura singular. “O espaço se incorpora à sociedade por meio do trabalho e da técnica, que o transforma sem cessar e o define, por assim dizer, a cada etapa da evolução, fazendo com que “o mundo sensível (possa ser concebido) com a atividade sensível e total dos indivíduos” (CANDIDO, 2001, pag. 30).

Ellen Wootmann e Klass Woortmann (1997), em trabalho sobre a lógica interna dos processos de trabalho agrícola de camponeses nordestinos, complementam o pensamento de Candido (2001) quando dizem que a simbolização do espaço e a culturalização da natureza começa quando começa o processo de trabalho. “Enquanto não trabalhado, o espaço é socialmente indiferenciado, embora já apreendido, num plano genérico, pelos modelos de saber (...), mas, a partir do início do trabalho” (WOORTMANN e WOORTMANN, 1997, p. 136) ele vai ganhar outra dimensão de espaço. Entendemos essa outra dimensão como o território.

Nos autores apresentados acima (Queiroz, 1976; Candido, 2001; Woortmann e Woortmann, 1997) é possível perceber a utilização somente do conceito de espaço, só após um tempo os antropólogos passarão a utilizar o conceito de território ou territorialidade, politizando a relação entre as populações rurais e o “ambiente físico” em que vivem. Um dos antropólogos que passam a utilizar o conceito de território é Paul Little (2002), que observa que a grande diversidade sociocultural do país acompanha também uma imensa diversidade fundiária, e até recentemente essa diversidade foi pouco reconhecida pelo Estado brasileiro. O autor observa que qualquer grupo humano tem uma conduta territorial que é produzida historicamente, através de processos sociais e políticos. O mesmo autor define “a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu **ambiente biofísico**, convertendo-a assim em seu território ou *homeland*” (LITTLE, 2002, p. 5, ênfase minha).

Não podemos deixar de perceber e discutir que, a percepção dos autores sobre o espaço e o território está marcada por dicotomias que tem sido profundamente criticada na

antropologia contemporânea, a partir do que Isabel Cristina Carvalho e Carlos Alberto Steil (2009) chamam de “virada ecológica”. Apesar de servir como instrumento de luta política, o conceito de território em Little (2002) está ancorado na dicotomia natureza e cultura, pois, anterior ao território, existe um “ambiente biofísico” a ser culturalizado pelos humanos. A “virada ecológica” de que fala Carvalho e Steil (2009),

Trata-se de um movimento que não tem suas raízes apenas no ecologismo enquanto ação política, mas também no campo da produção de conhecimento científico, particularmente na filosofia e na sociologia da ciência. Este conjunto de contribuições, que provisoriamente chamaremos de epistemologias ecológicas, remete a um debate teórico-filosófico empenhado em colapsar as dicotomias e reordenar as dualidades modernas estruturantes das Ciências Humanas - natureza e cultura, sujeito e sociedade, corpo e mente - apontando para novos aportes ecológicos na compreensão do mundo e das relações humano-não humanos. (CARVALHO e STEIL, 2009, p. 81)

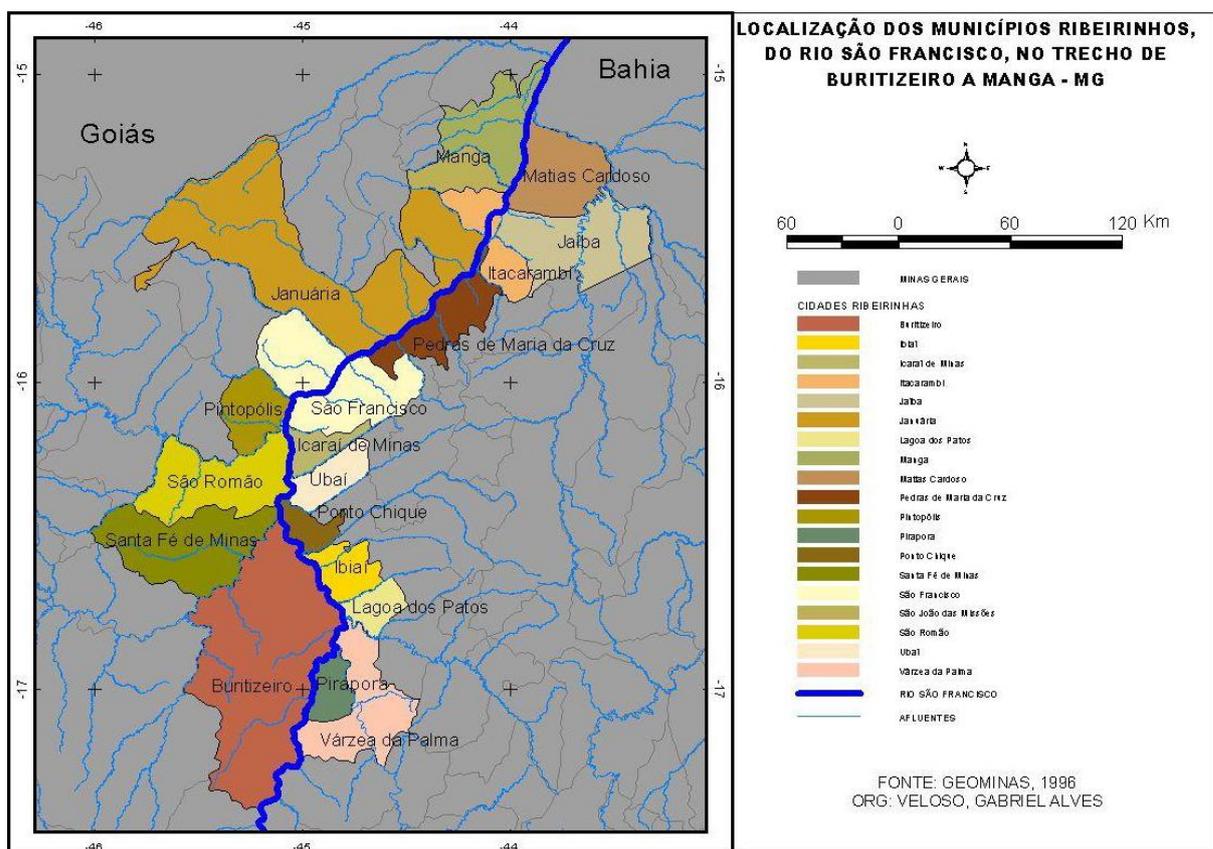
Esses novos debates permitem à antropologia uma nova maneira de compreender as relações entre humanos-não humanos, cultura e natureza, entre outras. O debate que circula em meio ao conjunto denominado “epistemologia ecológica”, que consideramos mais interessante, é o de Tim Ingold (2000). Este autor apresenta o conceito de “habitar”, em contraposição a perspectiva de “culturalizar a natureza”. Ingold (2000) reforça que não podemos ver a relação entre a ação do homem ou da cultura na paisagem como uma inscrição, mas sim como uma incorporação, pois não existe esse pré mundo físico, como uma louça em branco, a espera de um significado cultural. O que o autor propõe é que vejamos as tessituras existentes entre a história, as plantas e os animais, e como essas tessituras formam a paisagem em si.

Apesar dos seus limites, não abandonaremos o conceito de território, posto que ele possui um caráter político que é importante para a discussão que propomos. A concepção de território como “homeland” de Little (2002) é interessante para compreender a forma como abordaremos o direito ao território, tento em vista que esse direito tem sido constantemente negado e ameaçado.

## **1.2 – Descendo as águas**

Dos contatos e amizades que permaneceram após a participação no projeto de extensão e a pesquisa de graduação, uma foi responsável pela escolha do local dessa pesquisa. Um dos

pescadores do projeto, que inclusive fazia parte da equipe como comunicador popular<sup>4</sup>, estava engajado no Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais (MPP) e comprometido com a Campanha pelo Território Pesqueiro na cidade de Pedras de Maria da Cruz (MG). Foi através dele que decidi onde realizaria minha pesquisa, resolvendo segui-lo para que a minha entrada no campo fosse mais fácil. Não apenas pela facilidade, mas, como o meu amigo pescador era muito articulado politicamente, segui-lo me permitiria talvez encontrar um lugar onde a política estaria acontecendo, o que seria muito importante para essa pesquisa. Então, descendo as águas do rio, cheguei até a cidade de Pedras de Maria da Cruz (MG).



**Figura 1.1** - Localização dos Municípios Ribeirinhos, do rio São Francisco, no trecho de Buritizeiro-Manga.

(Fonte: VELOSO, Gabriel Alves *apud* LUZ, Thaís Dias. p. 18, 2012)

4 Este pescador foi uma pessoa muito importante para minha inserção no campo da pesquisa de mestrado. Durante o projeto ele morava na cidade de Ibáí (MG) e já tinha uma relação de longa data com os movimentos sociais e articulações relacionadas aos direitos dos pescadores. Por questões pessoais, depois, ele foi morar na comunidade rural de Caraíbas em Pedras de Maria da Cruz (MG) contribuindo com a luta pelos direitos nessa comunidade.

Nesse processo de escolher o campo e fazer a primeira visita, conheci as irmãs da Divina Providência<sup>5</sup>, que integram o Conselho Pastoral da Pesca (CPP), um conselho dentro da Comissão Pastoral da Terra (CPT). O CPP é uma figura importante no que se refere ao Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais (MPP) e a campanha pelo território em Minas Gerais. São essas irmãs, através do CPP, que assessoram as comunidades pesqueiras na luta pelo território em Minas Gerais, mais especificamente no Norte de Minas. Foi a convite da irmã Letícia que conheci Sangradouro Grande.

O convite se deu em função de que as pessoas de Sangradouro Grande estavam solicitando a ajuda das irmãs para garantirem a terra em que estavam. Existiam duas possibilidades para estas pessoas garantirem a posse da terra. Uma dessas possibilidades seria pelo Termo de Autorização de Uso Sustentável (TAUS) do território, que é um novo instrumento de acesso à terra que já garantiu a comunidades ribeirinhas dos estados de Minas Gerais<sup>6</sup>, São Paulo, Amazonas, Mato Grosso do Sul e Paraná o direito de uso sustentável do território<sup>7</sup>. Através da portaria N° 89, de 15 de Abril de 2010, publicada no D.O.U de 16 de abril de 2010, a Secretaria de Patrimônio da União (SPU) disciplina

a utilização e o aproveitamento dos imóveis da União em favor das comunidades tradicionais, com o objetivo de possibilitar a ordenação do uso racional e sustentável dos recursos naturais disponíveis na orla marítima e fluvial, voltados à subsistência dessa população, mediante a outorga de Termo de Autorização de Uso Sustentável (TAUS), a ser conferida em caráter transitório e precário pelos Superintendentes do Patrimônio da União.

O TAUS poderá ser convertido em Concessão de Direito Real de Uso (CDRU)<sup>8</sup>. Apesar desse documento não garantir a posse da terra, ao menos garante o uso, impedindo que fazendeiros ou empresas reiviniquem sua posse<sup>9</sup>. Nesse caso, o uso precisa ser

---

5 A Congregação da Divina Providência foi fundada em 1842 na Alemanha, como resposta a uma necessidade da época, os cuidados de um orfanato. Hoje está presente em oito países com a missão do serviço apostólico, da comunidade fraterna e na oração. (dados retirados do site: <http://www.divinaprovidencia.com.br/> - acessado em 10 de junho de 2014)

6 Em Minas Gerais a primeira comunidade a receber a TAUS foi Caraíbas, localizada na cidade de Pedras de Maria da Cruz. Foi o CPP quem intermediou o processo entre a comunidade e a Secretaria de Patrimônio da União. Como me foi relatado, a descoberta desse novo mecanismo para assegurar o uso da terra foi através de um advogado que estava presente em um dos encontros dos pescadores.

7 Os estados citados, onde já ocorreu a concessão de uso sustentável pelo SPU, foram pesquisados na rede, entretanto, no próprio site da SPU estes dados não estão organizados, de forma que podem existir comunidades beneficiadas em outros estados além dos citados.

8 Na portaria N° 89, de 15 de Abril de 2010, não existem esclarecimentos sobre quais são os critérios para o TAUS ser convertido em CDRU. Entretanto, no documento “Orientações Gerais Para a Destinação do Patrimônio da União”, do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão (MPOG) através da Secretaria de Patrimônio da União (SPU), a TAUS é considerada uma medida preliminar à CDRU. A TAUS é considerada um instrumento de apoio a Destinação do Patrimônio.

9 Mesmo nos locais onde as comunidades ribeirinhas conseguiram esse documento os conflitos com

necessariamente sustentável, assim, é exigido um plano de manejo sustentável da área<sup>10</sup>. A área permitida para concessão de uso sustentável, no caso das terras interiores, são as Linhas Médias de Enchente Ordinária (LIMEO), que são determinadas pela SPU a partir da última maior cheia. No rio São Francisco é considerada a cheia de 1867<sup>11</sup>.



**Figura 1.2** – Mapeamento de Sangradouro Grande  
(Fonte: Conselho Pastoral da Pesca, 2013)

A outra possibilidade se daria através do processo de regularização fundiária das chamadas “Comunidades Remanescentes de Quilombo”. Até porque, a área que seria

---

latifundiários continuaram, mas o documento pelo menos pode ser utilizado nos processos judiciais como mecanismo de reconhecimento territorial.

- 10 Este plano de manejo vinha sendo discutido com o Núcleo de Agricultura Sustentável do Cerrado (NASCer) dos alunos das ciências agrárias da Universidade Federal de Minas (UFMG), que eventualmente eu acabei mediando. Mas essa questão é interessante porque o Nascer apenas faria o plano de manejo baseado no manejo que os pescadores já realizam, que é sustentável, usariam apenas o conhecimento e linguagem técnica necessária, que estava fora do domínio do CPP e CPT.
- 11 Durante o período em que estive em campo os agentes da SPU ainda não haviam visitado a comunidade, que só ocorreu meses depois da minha última ida a campo. Ao que parece, através de conversas pelo telefone com os moradores e as agentes do CPP, a área de LIMEO delimitada pela SPU é próxima ao que já havia sido previamente delimitado pela comunidade juntamente ao CPP.

assegurada pela TAUS, devido à sua forma de delimitação, poderia não corresponder a todo o “território tradicional” da comunidade de Sangradouro Grande. O uso de aspas nos dois conjuntos de termos supracitados serve, neste caso e nos que aparecerão ao longo do trabalho, para trazer ao texto os diferentes significados atribuídos a estes conceitos. As aspas podem ser pensadas da mesma forma que Carneiro da Cunha (2009) pensou “cultura” (com aspas). A cultura sem aspas seria, na linguagem marxista, “cultura em si” e cultura com aspas, “cultura para si”. “Comunidade Remanescente de Quilombo”, “Território Tradicional” entre outros conceitos que aparecerão aqui com aspas, foram produzidos no campo do diálogo dos antropólogos como o Estado, mas com aspas esses conceitos assumem novos papéis, como o de instrumento político para a garantia de direitos.

Para as duas alternativas de garantia do território apresentadas, era necessário um estudo sobre a história da comunidade, para resgatar as “evidências” de que eles eram uma “comunidade tradicional” ou uma “comunidade remanescente de quilombo”. Então, eu, como pesquisadora, seria a pessoa que tanto o grupo como o CPP precisavam naquele momento para fazer esse resgate histórico, pois, pelo que me disseram, pessoas da comunidade já haviam tentado fazer esse trabalho e não conseguiram. Assim, a contrapartida para a realização da minha pesquisa na comunidade seria o levantamento histórico da relação das pessoas com o território.

Na primeira semana de campo houve uma reunião da associação em que estavam presentes a maior parte dos moradores da comunidade e nessa reunião minha pesquisa foi aprovada pelos meus interlocutores. Chegar em Sangradouro Grande através da Irmã, agente do CPP, foi muito importante, e isso abriu as portas para mim, pois fui muito bem recebida e durante todo o tempo de campo os moradores colaboraram com a minha pesquisa. Ninguém se recusou a conversar comigo, pois a expectativa sobre mim era a de que eu faria a pesquisa sobre a história da comunidade para comprovar sua “tradicionalidade” e no primeiro momento foi o que preponderantemente fiz, o resgate histórico da comunidade<sup>12</sup>. Nas outras idas a campo, depois de ter ouvido várias histórias dos moradores sobre a relação ancestral da comunidade com a terra, pude me dedicar a outros dados que seriam importantes para este trabalho.

---

12 Esse histórico foi realizado e entregue para o CPP para que fosse iniciado o processo de reconhecimento como “Comunidade Remanescente de Quilombo”. O histórico mais os outros documentos foram enviados para a Fundação Cultural Palmares (FCP). Os mesmos dados estão presentes no debate 2 desse trabalho.

### 1.3 – A redefinição da pesquisa

Lembrando do meu objeto de estudo, que inicialmente, antes de ir a campo, foi formulado a partir da criação da campanha pelo território pesqueiro. Inicialmente tinha como propósito pensar as possibilidades que essa campanha poderia criar para garantir o território e o acesso aos recursos pesqueiros, através da campanha poderia também descobrir quais eram os territórios pesqueiros reivindicados, quero dizer, qual era o território necessário para a produção da existência de um modo de vida daquele grupo.

Quando conheci meu local de pesquisa tive que reavaliar meu objetivo, pois, se antes eu acreditava na existência de um território baseado em uma identidade única específica, pescadores, percebi que havia uma multiplicidade de identidades que se “sobrepunham”, e por sua vez, uma multiplicidade de territórios que também se “sobrepunham”<sup>13</sup>. Entre as identidades anunciadas por eles estavam a de pescador, vazanteiro, camponês, trabalhador rural e também quilombola. O território reivindicado pelo grupo é baseado no fato de que eles não são apenas pescadores, o território reivindicado é baseado em múltiplas identidades relacionadas à relação do grupo com o território, através da história, ancestralidade e trabalho, que vai muito além da pesca propriamente. Além do rio, por exemplo, eles precisam das beiradas de rio para plantar vazante, e precisam também da *parte alta*<sup>14</sup> para fazer roçado e colher a madeira para a construção dos barcos<sup>15</sup>. A relação do grupo com o território a partir do trabalho na terra também não é suficiente para compreender a ligação entre as pessoas e o lugar, pois as outras identidades relacionadas a história e ancestralidade apresentam ainda uma infinidade de significados que o grupo foi construindo sobre seus direitos e sobre o território. Quilombola, Trabalhador Rural e Camponês são categorias que resultaram de processos históricos de relação com a terra e também de reconhecimento jurídico dessas categorias. As “comunidades remanescentes de quilombo”, ou, como é mais utilizado pelo grupo, *os quilombolas*, serão discutidos mais profundamente no próximo capítulo. Mas o uso de categorias como trabalhador rural e camponês podem estar relacionados a um processo de “importação política” que José de Souza Martins (1981) apresenta, um processo que está ligado

---

13 Este termo não é o ideal, por isso ao final do trabalho será realizada uma discussão para problematizá-lo, mas por hora o utilizaremos.

14 Os termos nativos aparecerão em itálico.

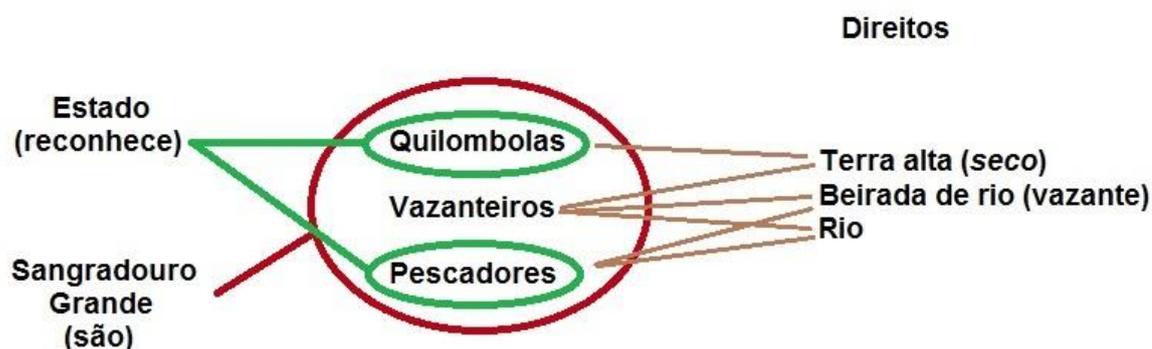
15 O corte da madeira para construção dos barcos, na verdade, é uma reivindicação, pois o IBAMA e IEF não permitem o corte de grandes árvores para a construção de barco ou para outros fins.

a organização política aproximadamente na década de 60 no Brasil.

Segundo Martins (1981), antes que viessem a ser reconhecidos como camponeses, os trabalhadores do campo utilizavam outras denominações que variavam de acordo com o local de pertencimento. Carlos Rodrigues Brandão (1995), por exemplo, em sua pesquisa com moradores do interior de São Paulo que trabalhavam com a terra, apresenta uma série de categorias e denominações própria do lugar como agregado, sitiante, posseiro, entre outros, em uma infinidade de denominações que explicitarei e explicarei mais adiante. Assim, para Martins (1981), a caracterização do homem do campo como camponês foi um processo político que pretendia unificar a classe para que estes pudessem alcançar seus direitos comuns e foi a esquerda do Brasil quem introduziu definitivamente essa caracterização. Isso porque, o camponês era o aliado que a esquerda precisava para seu projeto político, o socialismo. Entretanto, a designação de camponês foi utilizada por outras forças sociais na época como a igreja católica, os proprietários e empresários entre outros (MARTINS, 1981).

Apesar de inicialmente a categoria “camponês” ter sido uma designação externa, Regina Célia Novaes (1997), ao estudar o catolicismo e as lutas populares do campo no Brasil, observou que o termo passou a fazer parte de uma identidade social construída através de experiências vividas por diversas categorias de trabalhadores do campo. A incorporação do termo camponês como identidade do trabalhador do campo ajudou na superação de lutas políticas locais para lutas políticas unificadas em nível estadual, regional e nacional. Mas o surgimento e a ampla utilização da categoria camponesa embora tenha sido importante para a organização política dos trabalhadores do campo, não dissolveu totalmente as denominações locais, que ainda existem, mas ela pode ajudar a explicar o motivo e as influências pelas quais os moradores de Sangradouro Grande se apresentam também como camponeses e/ou trabalhadores rurais. Estas são categorias que representam os moradores pobres do campo, em oposição aos grileiros e latifundiários.

A multiplicidade de identidades apresentada possibilita aos moradores de Sangradouro Grande alternativas diferentes por meio das quais o grupo poderia se organizar e lutar pela garantia da terra. Isso porque para pescador/vazanteiro podem existir conflitos e direitos diferentes dos de quilombola/camponês/trabalhador rural.



**Figura 1.3** – Apresentação esquemática sobre a relação entre identidade e direitos.  
(Fonte: Desenho da autora, 2015)

Como o processo de construção das identidades, no caso de Sangradouro Grande, institui relações com grupos diferentes e as instituições do Estado, a partir dessa experiência de campo, é possível perceber a relação que existe entre a luta por direitos, a organização política e a afirmação de uma identidade. É a partir dessa percepção que esse trabalho é construído. O objetivo dele é mostrar as relações entre direitos, política e identidade. Nos propomos a pensar as estratégias do grupo para a garantia do território.

Uma experiência próxima dessa pesquisa é a vivida há muito tempo por Brandão (1995). Ao estudar o bairro rural Pretos de Baixo em Joanópolis, interior de São Paulo, percebe que os nomes ligados a atividade agropastoril usados pelos membros da comunidade para se autodefinirem provêm de mais de uma fonte. Entre os próprios membros há uma variedade de nomes “do lugar” relacionados as diferentes formas de participação no trabalho, e esses nomes podem ser justapostos. Há também os nomes “de fora” que, ou não são reconhecidos pelos membros da comunidade ou não são usados com frequência, ou ainda, são evitados pela comunidade. Outros, contudo, são incorporados pela comunidade. De toda forma, todos os membros da comunidade sabem combinar uma sequência de palavras que consiga dizer quem é e o que faz. De acordo com Brandão (1995) essa sequência de palavras é formada a partir da relação ou posse da terra, da participação nos sistemas locais de produção agrícola ou pastoril, da preferência pela atividade de produção, da relação entre trabalho e residência, e por fim, de acordo com sua origem.

Seguindo com sua reflexão, Brandão (1995) percebe que nos lugares de campesinato “tradicional” os sistemas de nomenclatura das pessoas através do trabalho são dinâmicos e

variáveis. Disso podemos tirar duas questões que serão importantes para essa pesquisa. A primeira é que podemos perceber que o sistema estático de nomeação que Brandão (1995) critica é próximo do que Edna Alencar (1993) chama de “categorias oficiais”, que são as categorias usadas ou reconhecidas pelo Estado, ou, como disse Brandão (1995), pelos “de fora”, e que podem ser tanto negadas como incorporadas. A segunda questão, que Brandão (1995) confessa não ter uma compreensão mais acabada naquele momento, mas que o inquieta, é sobre a situação difícil em que se encontrava o camponês tradicional quando pensa nessa transformação que vai acontecendo no lugar da vida, mudando os nomes, assim como, quem são as pessoas do lugar.

A primeira questão colocada parágrafo acima é importante para este trabalho porque a pesquisa de campo mostrou que usar categorias oficiais genéricas como pescador ou quilombola como pressuposto para compreender quem esses sujeitos são poderia contribuir para invisibilizá-los, ou expressando melhor, invisibilizar a multiplicidade e direitos desses sujeitos.

Nesse sentido, Alencar (1993), também realizando um estudo sobre a pesca, buscou compreender o trabalho da mulher na pesca e observou que ao usarmos a definição “oficial”, reconhecida pelo Estado, sobre as categorias de trabalho reificamos discursos que na prática não conseguem explicar a realidade de determinados grupos. Em seu estudo de caso, a autora percebe que a definição oficial sobre o que é a pesca nas águas marítimas invisibiliza o trabalho da mulher pescadora, pois essa definição só reconhece como pesca a captura de pescado em mar alto, e na prática, o trabalho da mulher pescadora é realizado normalmente nas beiras de praia ou mesmo no âmbito doméstico, mas que faz parte da atividade produtiva da pesca e necessita também de um conhecimento profundo e uma habilidade técnica específica. Percebeu também que a maioria dos estudos de gênero na pesca reproduz um discurso oficial que é insuficiente para a compreensão do que é ser pescador, e no seu caso, o que é ser “pescadera<sup>16</sup>”, contribuindo e/ou reificando a invisibilidade da mulher.

Quanto a segunda questão, que Brandão (1995) assume não ter uma compreensão mais acabada naquele momento, sobre o processo de mudança que vai acontecendo na vida das pessoas do lugar, tentaremos fugir da visão pessimista sobre a mudança como o fim da “cultura”, pois, Marshall Sahlins (1997) previu, logo depois, que deveríamos ser céticos com relação a ideia de aculturação, porque a transformação é adaptada pelo esquema cultural do

---

16 Pescaderas é uma categoria usada pelas próprias interlocutoras de Alencar para se autodefinirem.

lugar. Quando se fala dos nomes “de fora” é preciso refletir também sobre as relações que atravessam fronteiras. Arjun Appadurai (1997) percebe que a produção das localidades e as subjetividades locais não conseguem se adequar a padronizações sociais e espaciais, devido a própria dinâmica de movimentos humanos e circulação de pessoas, características do mundo contemporâneo. Essas translocalidades aparecem sob diversas formas. Dessa maneira, tentando fugir de uma perspectiva simplificadora que acaba invisibilizando esses sujeitos, compreendemos a necessidade de aprofundar o entendimento sobre o processo de constituição das “identidades”, assim como o eterno transformar das pessoas a partir de sua relação com os diversos outros diferentes.

Essas questões, geradas da dificuldade com as categorizações, eram inicialmente problemáticas, mas se transformaram em um trampolim que nos permitiu saltar para uma discussão que será muito importante para a compreensão da relação entre os membros da comunidade (heterogêneos) e o Estado (homogeneizador). Fazendo um deslocamento de contexto, em que o contexto do qual se pretende falar é o contexto do nativo, tomamos o Estado como o “outro” da relação. A abordagem que pensa o Estado como o “outro” da relação, que nomeia estes “daqui” é devido ao momento atual vivido pela comunidade que começa a se apropriar de uma categoria identitária específica (quilombola) reconhecida pelo Estado que asseguraria direitos. O deslocamento de contexto permite perceber a criatividade da comunidade em transformar essas categorias (construídas a partir de uma demanda do Estado), fazendo suas próprias conexões e analogias. Claramente o deslocamento total do meu contexto para o deles não é possível, mas ao mencionar o contexto e não as vozes, estou optando pela ideia de Marilyn Strathern (2014) de fazer “conexões parciais” entre o meu contexto, o dos nativos, o do Estado, o dos leitores e o dos que produzem conhecimento sobre esse tipo de discussão. Baseada na antropologia stratherniana não estou interessada em produzir verdades, mas causar efeitos a partir da troca de experiências geradas pelas conexões entre contextos diferentes.

#### **1.4 – A etnografia**

O trabalho de campo pode ser situado em dois tipos de lugares. A permanência na comunidade e nos espaços de troca de experiências e embates políticos que os moradores de

Sangradouro Grande participaram durante o tempo que estive em campo.

Esse modelo de pesquisa etnográfica, realizada em locais diferentes, é proposto e apresentado por George Marcus (1995) que o caracteriza como etnografia multissituada. Fazendo sua análise a partir de processos de globalização, o autor sugere a dissolução da separação, muito presente nas etnografias até aquele momento, entre o local e o “sistema mundial”, ou global. Ele percebeu que na antropologia dois tipos de etnografias estavam sendo realizadas. Uma local, que centrava sua observação em uma única localidade, e outra móvel, que se desenha no movimento de seguir os nativos, através das conexões e associações que eles mesmos fazem entre locais diferentes. Para Marcus (1995) o sistema mundial é a conexão entre várias localidades, assim, não existe separação entre local-global, pois o global é uma dimensão emergente da conexão entre locais.

A etnografia multissituada de Marcus (1995) contribui no sentido de permitir o deslocamento da pesquisa na comunidade<sup>17</sup> para outros locais, apresentando a importância de trilhar os caminhos que ligam a comunidades a outros espaços, tecendo relações que constituem o mundo próprio dos nativos. O autor chama atenção para ficarmos atentos a essas associações feitas cotidianamente por eles.

A vivência de campo na “comunidade” foi experienciada em momentos diferentes, em que cada uma durava entre uma semana a vinte dias. Ir para Sangradouro fazer a pesquisa, sem antes conhecer o lugar, causou um misto de ansiedade e medo, pois havia várias inseguranças quanto ao lugar para ficar, dormir, alimentar-se, entre outras necessidades pessoais. Havia também dúvidas sobre como se daria a relação com as pessoas dali e o acesso às condições necessárias para a permanência no lugar. Boa parte dessas inseguranças passaram assim que cheguei em Sangradouro Grande. A presidente da associação de Sangradouro Grande, sabendo que eu chegaria, já havia previamente pensado em um lugar que eu pudesse ficar. Fui recebida pela irmã da presidente da associação, uma senhora viúva que cuida do seu filho de saúde frágil. Durante todos os momentos de campo foi ela quem me recebeu, não só na comunidade, mas em sua casa na cidade também, garantindo que eu pudesse ter tudo que eu precisasse, sempre com muito carinho. A pesquisa na comunidade sempre demandava idas na cidade para encontrar com pessoas que foram importantes para este estudo, e também, para fazer pequenas

---

17 A teoria da etnografia multissituada de Marcus (1995) ajuda a problematizar o uso do termo comunidade em diversos contextos. Nessa dissertação será frequente o uso do conceito de “comunidades tradicionais”, que aparecerá sempre com aspas, isso porque o termo comunidade é limitador para a compreensão sobre o que constitui a agregação das pessoas com as quais nos aproximamos nessa pesquisa, pois supõe a existência de um grupo localizado e separados do mundo que os circunda.

coisas como carregar a bateria ou pilha dos instrumentos de trabalho, pois em Sangradouro Grande não há energia elétrica.

A primeira visita a campo, em janeiro de 2014, foi rápida. Fiquei uma semana apenas para conhecer as pessoas do lugar, suas histórias de vida e suas rotinas diárias e, desde já, coletando informações e parte dos dados que construíram a narrativa da relação dos moradores com o território. Nesse primeiro momento houve uma reunião da associação em que fui apresentada para todos os moradores que estavam ali presentes. Considerando que esses espaços de diálogo entre os moradores são muito importantes para a discussão sobre os movimentos e a “política”, estar presente na reunião foi uma fantástica oportunidade. Nessa mesma reunião minha pesquisa na comunidade foi consentida pelo grupo.

Além da visita em janeiro (sete dias), as outras experiências de campo na comunidade foram vivenciadas nos meses de fevereiro (dez dias), abril (doze dias) e outubro (vinte dias), totalizando 49 dias na comunidade.

Dos espaços vivenciados fora da comunidade, de troca de experiência dos moradores de Sangradouro com outras comunidades ou instituições, o primeiro foi uma reunião do MPP, que aconteceu em fevereiro na cidade de Januária (MG), em que estavam presentes alguns moradores de Sangradouro Grande, outros pescadores de cidades e comunidades diferentes, as agentes do CPP e da CPT.

Em abril segui meus interlocutores no evento acadêmico *III Colóquio Internacional de Povos e comunidades Tradicionais: Contribuição dos Povos e Comunidades Tradicionais para Outro Desenvolvimento* em que eles foram convidados a participar e relatar as experiências relacionadas aos conflitos agrários, ambientais e as dificuldades sobre o acesso à educação. Neste evento, todo voltado para o diálogo com as “comunidades tradicionais” pude gravar relatos e palestras não só das “populações tradicionais”, mas também de advogados e representantes de instituições do governo, que são importantes para a compreensão do processo de regularização fundiária.

Participei também, a convite das irmãs da divina providência, do primeiro módulo do curso de juristas leigos oferecido pelo CPP às comunidades e realizado pela Associação de Advogados dos Trabalhadores Rurais (AATR). Este curso tinha por objetivo contribuir com o processo de luta dos cursistas, a partir da formação sobre conteúdos jurídicos e políticos.

Além desses espaços de “trocas” houve também espaços de tentativas de resolução de conflitos. O primeiro desses espaços foi uma audiência pública, realizada na cidade de Pedras de Maria da Cruz (MG), para discutir os conflitos com fazendeiros. O outro foi uma reunião da

Vara Agrária, na cidade de Montes Claros (MG), também tendo como pauta temas relacionados a conflitos com fazendeiros, inclusive a morte de uma das lideranças<sup>18</sup> de uma comunidade vizinha, decorrente destes conflitos. Embora estes dois espaços não fossem para debater problemas referentes somente de Sangradouro Grande, foram muito importantes para minha compreensão de como se constituem esses problemas fundiários no Norte de Minas Gerais.

Ao seguir os nativos nos eventos em que eles participaram, totalizei dez dias em campo. Durante a participação nesses espaços fora de Sangradouro Grande realizei algumas entrevistas com agentes das instituições envolvidas no processo, gravei palestras e tive muitas conversas informais com pessoas de outros movimentos e instituições. Todas as pessoas com quem conversei ou tive contato durante a pesquisa etnográfica, seja morador de Sangradouro Grande ou não, são considerados aqui como nativos. O nativo, como apropriado por Viveiros de Castro (2002), “não precisa ser especialmente selvagem, ou tradicionalista, tampouco natural do lugar onde o antropólogo o encontra” (p. 113). Sendo assim, todos os depoimentos e termos dos meus interlocutores serão considerados nativos e aparecerão em itálico. Nos depoimentos e termos nativos não serão informados os nomes, pois isso poderia representar um risco para o grupo, que vive em um processo de conflito fundiário e podem ter suas vidas ameaçadas por causa das informações contidas nesse trabalho.

---

18 Durante o período da pesquisa o camponês Cleomar Rodrigues de Almeida, da Liga dos Camponeses Pobres (LCP), que morava em uma comunidade vizinha chamada “Unidas Com Deus Venceremos” (uma subdivisão da comunidade de Caraíbas), na margem oposta do rio (tomando como referência Sangradouro), foi assassinado a tiros por jagunços a mando de Antônio Aureliano Ribeiro de Oliveira, fazendeiro da região que alega posse da terra. Em nota da LCP: “No dia 22 de outubro de 2014, o dirigente da Liga dos Camponeses Pobres do Norte de Minas e Sul da Bahia, Cleomar Rodrigues de Almeida, foi covardemente assassinado numa tocaia, na porteira que dá acesso à área onde estava acampado com 35 famílias, desde 2008, onde trabalhava e vivia. O companheiro foi fuzilado provavelmente por mais de um pistoleiro, como indica a perícia técnica que comprovou ferimentos por cartucheira calibre 12 e carabina 44. O companheiro Cleomar há muito tempo vinha sendo ameaçado de morte, juntamente com outros companheiros, por conhecidos pistoleiros da região e por policiais. Tal situação chegou ao ponto de numa vistoria da estrada fechada pelo latifundiário Antonio Aureliano Ribeiro de Oliveira pela promotoria de Januária, em razão das denúncias de abusos e inclusive do incêndio criminoso de um dos barracos às margens do rio São Francisco, estando ele presente e acompanhado de seu suposto gerente de nome Marcos Gusmão, conhecido pistoleiro, afirmou categoricamente que havia mandado tocar fogo e que se lamentava de não haver ninguém dentro, não tendo a promotora Daniele Yokoyama nada manifestado a respeito”.

## DEBATE 2 – LÁ NOS PÉS DE MANGA: SANGRADOURO GRANDE, SEUS MORADORES E MEMÓRIAS

### 2.1 – Mapeando Sangradouro Grande

**Sangradouro**, s. m. Sulco ou lugar por onde se desvia parte da água de um rio ou fonte; lugar, no pescoço ou peito de animais, onde se dá o golpe de morte; escoadouro. (Minidicionário Silveira Bueno da Língua Portuguesa, 2000)

Sangradouro Grande atualmente tem esse nome por se situar em um lugar onde passam três sangradores que durante o período das chuvas ficam cheios, ligando as águas do rio com as das lagoas. O primeiro e maior sangradouro, chamado Sangradouro Grande é o que dá nome ao lugar. Os sangradores funcionam como veias que alimentam as lagoas com a água do rio, o que permite a reprodução dos animais e a produção de um modo de vida das pessoas que vivem ali. A quantidade de água que circula no lugar é o que sempre favoreceu a produtividade na região, possibilitando a permanência das pessoas no local. De início, o que parecia apenas declives ou *baixadas* pelos quais era preciso passar para ir de um lote ao outro, com o tempo, através das conversas com os moradores, principalmente os mais antigos, foi se apresentando como um dos aspectos mais importantes para a permanência das pessoas no local e sua maior riqueza. Para além do significado encontrado no dicionário, Sangradouro, para as pessoas do lugar, está carregado de memórias, e tem um significado relacionado a vida.

*Oia Izadora, eu nasci para lá. Tem uns pés de manga aí para frente, acho que você já deve ter ido para lá, lá, bem para lá desses pés de manga era a casinha do meu pai. Eu sei que eu nasci aí, depois passou eu já estava grandinha, ele mudou lá para perto do Sangrador Grande, para cá um pouco do Sangrador Grande. Tem um sangrador que chama Bernardo, ele morou do outro lado desse sangrador de Bernardo. Eu já era de um tamanho assim que eu lembro que quando esse sangrador enchia, eles punhavam um pau assim por cima, e aquela água correndo embaixo, e a gente tinha que passar por cima daquele pau e disso eu lembro muito bem porque eu ficava do outro lado esperneando e gritando com medo de passar lá e eu apanhava, enquanto eu não apanhava eu não passava. De um jeito ou de outro eu tinha que passar. (M1<sup>19</sup>, moradora de Sangradouro Grande, 2014)*

---

19 Para preservar a segurança dos meus interlocutores codifiquei os nomes a partir do sexo (M – mulher e H homem) e sequência dos depoimentos (1, 2, 3...).

No tempo de que a moradora lembra, a comunidade não tinha o nome que tem agora e o lugar era identificado por outros aspectos da paisagem ou pela residência dos próprios moradores.

*Eu para mim particularmente eu falo, porque eu sei que aqui chama Sangrador Grande, significa dois nomes. Que eu conheço aqui, aqui hoje, não sei se você sabe, no terreno da associação tem uns pé de manga, aí nós saía de lá (da cidade) nós vamo pro Capão Grosso panhá manga. Chamava Capão Grosso! Quando eu vinha pra cá chamava Capão Grosso, aí tem o nome de Sangrador Grande porque o rio passa e travessa. Aí nós era costumado vim, aí nós vamos pro Capão Grosso panhá manga. Aí nós colocamo o nome, o nome que eu conheço dos pé de manga. Por que lá, não sei se você viu lá, tem muito pé de manga. Tinha a fazenda do lado aqui que chamava Capão Grosso, aí era referência para você saber, porque começava aqui e mais pra frente tem o Sangrador Grande e nós conhece e sabe dividir de nome é assim: a diferença de nomes aqui é essa! Aqui na chegada aqui, onde você tá? Ah, nós tamo na Dona (fulana). Tem os meios que a gente conhece por esses nomes. Dentro da comunidade tem. Você vai para onde? Vou pro (ciclano)! Então isso aí dentro da comunidade você sabe. Vamos supor, vai falar associação, mas você fala assim: pr'onde é que cê vai? Vou pros pés de manga do Sangrador! Os pé de manga nós chamava de pé de manga do Capão". (H1, Sangradouro Grande, 2014)*

Durante um passeio com um antigo morador de Sangradouro Grande, enquanto atravessávamos a paisagem, que na visão de uma “forasteira” como eu era composta apenas “árvores e mato”, ele apontava para os lugares me mostrando onde ficava a casa de cada pessoa que morou *naquele lugar ali*. Mesmo não existindo, a partir da minha percepção de forasteira, qualquer vestígio de alguma moradia antiga, o antigo morador consegue identificar o local das casas antigas. Existem aspectos que marcam os lugares que só são perceptíveis para quem é do lugar e não para o “forasteiro utilizador-de-mapa”<sup>20</sup>.

Quando trouxe a definição de Sangradouro encontrada no dicionário foi para enfatizar as conexões que cada subjetividade faz de um termo. Se no dicionário a palavra Sangradouro remete a outras palavras como veia, sulco ou escoadouro, para os moradores de Sangradouro a palavra também remete a pessoas, famílias, parentes, pés de manga e memórias. É no entremeio desse conjunto de significados que conseguimos acessar os sentidos dados as palavras e as coisas do lugar onde foi desenvolvida essa pesquisa. Como argumenta Tim Ingold (2005), “os lugares não têm posições e sim histórias” (p. 76).

O estudo de Ingold (2000) sobre paisagem contribui para compreendermos essa relação entre homem e ambiente e nos ajuda a desnaturalizar o espaço. O autor parte de duas

---

20 Ingold (2005).

afirmações, primeiro, a vida humana é um processo que envolve a passagem do tempo, e segundo, este processo de vida é também o processo de formação das paisagens em que as pessoas vivem. O argumento de Ingold (2000) desconstrói a noção de espaço indiferenciado e não humanizado, pois, aqui, a paisagem é o registro permanente da passagem e a marcação do tempo. Para chegar nesse ponto, Ingold (2000) faz uma discussão com a teoria arqueológica e chama atenção para o que as paisagens dizem, sendo estas uma “crônica de vida e habitação” (INGOLD, 2000, p. 189). O conceito de paisagem para Ingold (2000) não é terra, nem natureza, nem espaço, “a paisagem é o mundo como ele é conhecido por aqueles que nele habitam, que habitam os seus lugares e viajam pelos caminhos que ligam um lugar ao outro” (p. 193). Através dessa ideia entendemos a facilidade com a qual os moradores distinguem os lugares onde moravam os antigos, assim como, essas memórias da relação histórica com aquele lugar constituem quem eles são.

Voltando aos Sangradouros, além do Sangradouro Grande a comunidade é transpassada por mais outros sangradouros e cada um deles corre em direção a uma das lagoas. Os moradores identificam quatro lagoas, que são a Hospital, a das Graças, a Cravinha e a Rosinha.



**Figura 2.1** – Sangradouro de Bernardo na época da seca  
(Fonte: foto da autora, Sangradouro Grande, 2014)

Existe uma diferença, segundo Ingold (2005) entre elaborar um mapa e mapear. Mapear, segundo o autor, tem a ver com conhecer e para conhecer é preciso caminhar. Não se conhece um lugar antes de caminhar. O processo de elaborar um mapa é o resultado da eliminação do movimento das pessoas e a inscrição de suas posições no papel. A elaboração do mapa, segundo o autor,

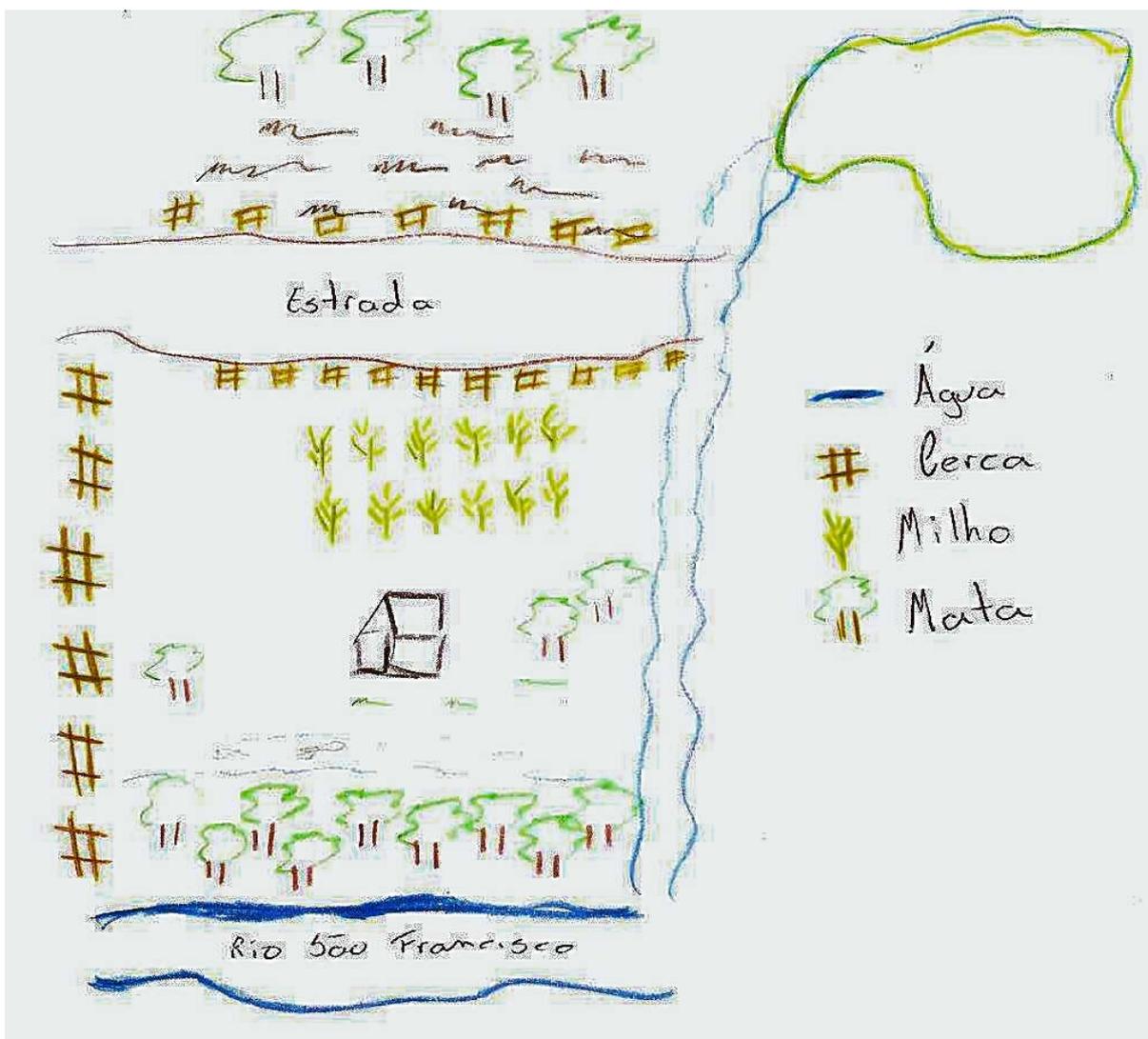
Cria, desse modo, a aparência de que a estrutura do mapa surge diretamente da estrutura do mundo, como se o mapeador servisse meramente para mediar uma transcrição de uma para outra. Chamo a isso ilusão cartográfica. Um aspecto dessa ilusão reside na suposição de que a estrutura do mundo, tanto quanto a do mapa que pretende representá-la, esteja fixa, sem considerar o movimento dos seus habitantes. Como um palco de teatro, do qual todos os atores misteriosamente desaparecem, o mundo – como é representado no mapa – parece deserto, destituído de vida. Não há ninguém; nada está acontecendo. (INGOLD, 2005, p. 15-16)

A partir da crítica de Ingold (2005), podemos compreender que o território é constituído por deslocamentos, pelos constantes ir e vir dos nativos e a demarcação do território seria apenas a delimitação do movimento das pessoas de Sangradouro Grande a um determinado lugar. Por esse motivo não me preocupo com a marcação dos limites do território, pois ele continua sendo construído, na medida que os nativos caminham. O que me interessa aqui são os caminhos e como estes vão construindo o lugar e as pessoas.

Para chegar na comunidade é preciso pegar uma estrada de terra que leva a todos os *terrenos*, e seguindo adiante, leva a outras comunidades como Quebra Guiada, Gameleira<sup>21</sup>, Pau D'óleo, Bom Jantar entre outras. Essa estrada começa na BR-135, logo depois da ponte sobre o rio São Francisco que liga a cidade de Pedras de Maria da Cruz à Januária. Chegando na estrada de terra, do lado esquerdo onde fica o rio, é onde a maior parte dos moradores construíram suas casas, do lado direito da estrada fica a área destinada ao roçado, mas muitos ainda não começaram a trabalhar nela. A demora para iniciar o trabalho na área destinada ao roçado é causado pela insegurança do grupo com relação a sua permanência no lugar, pois, como a área foi ocupada há aproximadamente quatro anos e o grupo ainda não possui nenhuma garantia de permanência na terra. O medo de serem expulsos os deixam mais cautelosos no investimento de tempo, trabalho e dinheiro na roça e na construção das casas.

---

21 Quebra Guiada e Gameleira são certificadas pela Fundação Palmares como Comunidades Remanescentes de Quilombo.



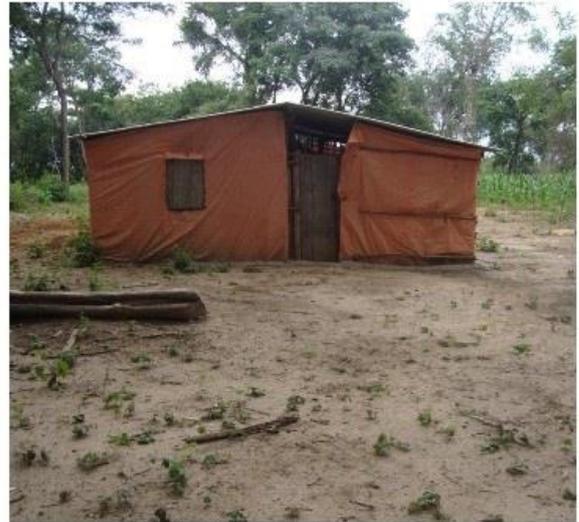
**Figura 2.2** – Croqui da organização dos lotes em Sangradouro Grande  
(Fonte: Desenho da autora, Montes Claros, 2015)

As casas ou, como muitas vezes eles falam, os *barracos* na comunidade são na maioria de taipa ou de lona e algumas poucas de tijolos. Com a possibilidade de chegada da luz, muitas famílias começaram a construir suas casas de alvenaria e telha de amianto, pois a energia elétrica só chegaria para estes. As casas de alvenaria normalmente não têm reboco e possuem geralmente um cômodo ou dois que servem para dormir e guardar os objetos pessoais e alimentos. Alguns constroem o banheiro dentro da casa, outros fora e a cozinha geralmente fica em uma área externa com chão batido e coberto por telha de amianto também. Os fogões são todos a lenha. A construção da casa de alvenaria é um grande evento na vida das pessoas, requer um grande planejamento e cálculo dos custos. Durante a pesquisa pude acompanhar a construção da casa de uma das famílias e percebi que os parentes também são mobilizados

durante esse evento, seja na ajuda financeira o contribuindo na construção. A jovem mãe, futura dona da casa, juntava todos os recursos pra realizar um grande desejo, que garantiria seu conforto, fazer o chão da sua casa de piso queimado, pois, nem na sua casa da cidade ela tinha esse piso. Lá na cidade o chão era de terra.



**Imagem 2.3 - Casa de Lona e Taipa**



**2.4 - Casa de Lona**



**Imagem 2.5 - Casa de Taipa**



**Imagem 2.6 - Casa de Tijolo**



2.7 - Um dos moradores no almoço depois da reunião da associação



Imagem 2.8 - Almoço em Sangradouro Grande



Imagem 2.9 - Fogão a Lenha

Sangradouro Grande pertence ao município de Januária, mas a comunidade fica mais próxima da cidade de Pedras de Maria da Cruz, onde a maioria dos moradores possuem casa, trabalham ou vão para comprar o que for necessário para uso pessoal e doméstico. Mesmo depois da retomada, a maioria das pessoas de Sangradouro Grande ainda possui casa na cidade, pois eles precisam ir para lá constantemente. Entre os pescadores, esse é um arranjo muito comum, possuir casa na cidade e um barraco perto do rio. Por causa da falta de energia na comunidade, por exemplo, é impossível viver sem a casa na cidade por causa da necessidade de armazenamento dos peixes. A relação dos pescadores com a cidade é importante porque é lá onde eles podem vender o pescado. Outro motivo é que, alguns ainda tem emprego na cidade e precisam dormir lá durante a semana. No depoimento abaixo um dos moradores explica a

necessidade da casa e a constante ida na cidade.

*A gente precisa trabalhar, se ficar aqui não tem como sobreviver. Porque aqui não tem onde a gente vender o peixe, então tem que ir para lá. (H2, Sangradouro Grande, 2014)*

No trânsito entre a cidade e a comunidade e vice-versa, as pessoas usam todo tipo de transporte: barco, bicicleta, moto, carro, carroça ou vão a pé mesmo. Para conseguir fazer esse deslocamento, durante a pesquisa usei quase todos esses meios de transporte, as vezes conseguia carona de moto ou de carro e ajudava na gasolina, outras vezes de barco e cheguei a pegar uma bicicleta emprestada para voltar da cidade para a comunidade. Outro transporte que alguns aproveitam para usar (inclusive eu cheguei a utilizar por falta de alternativa) é o ônibus escolar da prefeitura. Pelo motivo da comunidade não possuir uma escola, todas as crianças vão estudar em Pedras de Maria da Cruz. O transporte de passageiros no ônibus escolar não é permitido, só quando o ônibus volta vazio, depois de deixar as crianças na comunidade. Mas se não for utilizado para o transporte de adultos ele é muito usado para o transporte de encomendas. Sempre tem alguém que manda uma sacola ou caixa junto com as crianças. No geral, o transporte, apesar de diverso, é sempre difícil, devido à falta de veículos ou preço alto do combustível. A maioria dos moradores vai na cidade pelo menos uma vez na semana, assim, as idas e vindas são sempre marcadas pelo carregamento de sacolas de feira e outros objetos, com exceção dos poucos que iam e voltavam todo dia.



**Figura 2.10** – Família com sua carroça.  
(Fonte: Foto da autora, Sangradouro Grande, 2014)



**Imagem 2.11** – Saindo da comunidade para a cidade de barco.  
(Fonte: Foto da autora, rio São Francisco, 2014)

## 2.2 – Comunidades Remanescentes de Quilombos: a busca por “evidências”

A minha entrada no campo se concretizou com o meu compromisso de procurar e documentar as “evidências” de que o grupo de Sangradouro Grande possui uma origem “quilombola” e “tradicional” com a terra. Mesmo sabendo que eu não faria um laudo antropológico, mas, ainda assim, precisaria coletar essas “evidências”, tive que imaginar o que serviria como “prova” para em algum momento “poder afirmar” se eles são ou não quilombolas.

Isso me causou um incômodo muito grande, o poder impresso nesse processo é desconfortável. Não é sem fundamento que uso os termos “provas” e “evidências”. Estas palavras, com aspas, também usadas por Alcida Ramos (1990), servem para mostrar o tecnicismo que sustenta a “legitimidade” do sistema jurídico.

Como não poderia fugir do meu compromisso de produzir um material para iniciar o processo de reconhecimento junto à Fundação Cultural Palmares (FCP)<sup>22</sup>, deixei que o próprio grupo apresentasse o que seriam as “provas” de sua “reminiscência”. As informações sobre a história e os artefatos foram apresentadas por eles. Antes da minha chegada, o grupo já vinha se reunindo, com alguma frequência, com as irmãs do CPP, que já haviam apresentado o que poderia servir como “prova”. As *irmanzinha*<sup>23</sup>, inclusive, também procuraram me indicar o caminho, apontando como possíveis provas a relação com a terra e a prática do uso comunal, os batuques e folias, as provas materiais como antigas construções, cemitérios entre outros, e até mesmo doenças como a anemia falciforme.

Até 1985, segundo Alfredo Wagner Berno de Almeida (2002), as categorias usadas pelo censo agropecuário do IBGE eram apenas duas, imóvel rural e estabelecimento, porém algumas

---

22 O processo de reconhecimento e titulação das “comunidades remanescentes de quilombo” é composto por sete fases, sendo que a primeira é a abertura do processo através das Associações quilombolas de cada comunidade. Para iniciar o processo a associação de Sangradouro mudou o nome de Associação de Sangradouro Grande para Associação Quilombola de Sangradouro Grande. Para o INCRA iniciar o processo de identificação e titulação é preciso obter a “Certidão de Registro no Cadastro Geral de Remanescentes de Comunidades Quilombolas” expedida pela Fundação Cultural Palmares (FCP). Sangradouro já iniciou o processo e atualmente está esperando a visita técnica da FCP. As outras fases são: a identificação e delimitação das terras ocupadas por Remanescentes de Quilombo, em que será elaborado o RTID e sua publicação; a abertura do prazo de 30 dias para o recebimento de contestações; a análise da situação fundiária das áreas pleiteadas; o *Decreto de Desapropriação por interesse social*; a demarcação territorial e a desintrusão do território, quando todos os ocupantes não quilombolas serão desapropriados; e por fim, a titulação coletiva do território.

23 Foi como ouvi as pessoas da comunidade se referirem a elas.

situações que estavam se impondo não se encaixavam nessas categorias. Para conseguir dar conta de comportar essas situações foi criada uma nova categoria denominada ocupações especiais. Essas ocupações especiais se referiam as terras de uso comum, que Almeida (2002) mostrou serem as terras de preto, terras de santo e terras de índio, denominações dos próprios grupos. Essas áreas estavam em zonas críticas de conflito, e com o acirramento deles e a debilidade das comissões agrárias para resolverem os conflitos, os movimentos sociais começaram a pressionar Estado. Um dos desdobramentos foi a aprovação, em 1988, de um dispositivo voltado para o que o Estado denominou “remanescentes das comunidades de quilombo”. Em 1994 surge o movimento social quilombola de abrangência nacional, como resultado das primeiras associações voluntárias e afirmação de identidades coletivas.

Desse processo, Almeida (2002) considera que o mais importante é a ruptura com a antiga definição de quilombo, dando ênfase a forma como os próprios sujeitos se definem. Tanto Almeida (2002) como Maurício Arruti (1997) concordam que a emergência desses sujeitos transforma os estigmas relacionados a categoria raça e aos negros aquilombados e passa a ter uma significação positiva, pois são agora sujeitos que por direito podem ter acesso à terra.

Tentando construir, ou pelo menos, direcionando teoricamente a construção de um modelo de reconhecimento étnico das “Comunidades Remanescentes de Quilombo”, Almeida (2006) orienta que, a identidade étnico-racial não é um elemento de partida para o reconhecimento de uma comunidade remanescente de quilombo, ela é um trajeto, nas palavras do próprio autor, “o local de chegada” para compreender as crenças, normas e valores da comunidade, que são ordenadoras do que vem a ser reconhecido como comunidade quilombola. Eliane Cantarino O’Dwyer (2011) discute o lugar onde se encontra o antropólogo que produz os documentos (o laudo) para o reconhecimento da comunidade. A autora cita o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 que garante a terra aos remanescentes de quilombo que estejam ocupando suas terras. Para provarem para o Estado que eles estão ocupando suas terras, algumas informações são importantes para a composição do laudo, por exemplo, a existência de artefatos. A existência de tijolos de fornos que os antigos usavam em Sangradouro Grande para fazer telha pode então ser uma das “evidências” para o processo de reconhecimento enquanto comunidade remanescente de quilombo<sup>24</sup>.

---

24 Abordarei a questão das “evidências” mais à frente.

A inexistência de uma regra ou pressuposto para a identificação dessas comunidades remanescentes leva a crer que as “provas” e “evidências” são muito mais amplas e estarão sempre em aberto. Como veremos no capítulo três, o processo de auto-identificação está em constante movimento, em processos constantes de deslocamentos, incorporações e fragmentações.

De todo modo, como o objetivo aqui não é encontrar uma forma que sirva para outros trabalhos, nos utilizaremos dos modelos previamente construídos por Almeida (2006) para alcançar os modelos particulares das pessoas de Sangradouro Grande, que podem servir ou não para outros trabalhos futuros sobre as “comunidades remanescentes de quilombo”.

### **2.3 – Onde os moradores de Sangradouro Grande se situam**

Com base na noção de Ingold (2005), de que “os lugares não tem posições e sim histórias”, as pessoas, ao se situarem no lugar, se situam também dentro de um contexto histórico (INGOLD, 2005). Desde o início desse trabalho tenho pensado em situar o processo de Sangradouro Grande em um processo mais amplo, o da história da região do Norte de Minas. No entanto, a reflexão realizada no tópico 2.1, sobre as diferenças entre mapeamento e elaboração de mapas, reforça essa dúvida e mantém a insegurança sobre a contextualização do processo de Sangradouro Grande dentro de um processo histórico mais amplo que o engloba. A elaboração de um mapa tende a situar as posições de todas as coisas em relação a todas as outras coisas, tirando as referências das pessoas sobre os lugares, é o que diz Ingold (2005). Penso que ao contextualizar Sangradouro Grande estaria também elaborando um mapa, situando a história do lugar (sua posição) dentro de uma história maior (o grande mapa).

Apesar dessa reflexão, a questão ainda é problemática, pois a história, essa não contada pelos nativos, mas encontrada nos livros de história e nos documentos oficiais tem sido frequentemente usada como uma forma de fazer um resgate histórico para fortalecer a veracidade da história nativa. Sendo assim, não posso afirmar que não lançarei mão, eventualmente, desse tipo de história, mas a história trazida no texto parte de uma construção eminentemente nativa.

A história que constrói Sangradouro Grande enquanto território, e que tem sido acionada pelo grupo está ligada aos parentes da presidente da associação de Sangradouro

Grande. Através da memória do grupo foi possível chegar a Antônio Evangelista de Jesus, conhecido como Antônio da Crôa, que foi o fundador da comunidade que ali existia antes de serem expulsos. Antônio chegou em Sangradouro por volta de 1906 com sua família. Veio de uma cidade chamada Malhada (MG), que fica na divisa com a Bahia. Segundo uma das atuais moradoras de Sangradouro,

*Aqui plantaram, aqui eles compraram um terreno. Ele veio trazendo eles, a família dele. Aqui ele comprou esse pedaço de terra. Mas então, a senhora que veio com ele veio a falecer, que era a esposa dele. Ele casou com outra.* (M2, Sangradouro Grande, 2014)

Quando chegou em Sangradouro Grande Antônio era casado, mas sua mulher faleceu sem deixar filhos. Antônio tinha uma sobrinha chamada Lídia, vó da presidente da associação, que veio junto com ele de Malhada (MG). Neste momento a história pode ser utilizada para fortalecer a história dos moradores de Sangradouro Grande, isto porque, segundo os moradores de Sangradouro, o marido da Vó Lídia, o Vô Eduardo veio de um lugar chamado Gurutuba. Aderval Costa Filho (2008), em sua pesquisa sobre “Comunidades Remanescentes de Quilombo”, afirma que o povo gurutubano, populações que vivem no vale do rio Gurutuba, possuem reminiscência quilombola e se constituem por uma série de grupos locais aparentados. Gurutuba não é exatamente uma cidade, nem uma comunidade propriamente dita, mas “trata-se de um povo numeroso, morador de 27 localidades ou grupos locais, situados na confluência dos municípios do centro-norte mineiro de Pai Pedro, Porteirinha, Jaíba, Janaúba, Gameleira, Catuti e Monte Azul” (COSTA FILHO, 2008, p. 11).

Os gurutubanos se constituem numa série de grupos locais aparentados, configurando uma continuidade estrutural em pequenos espaços territoriais descontínuos. (...) Muitas são as referências de comunidades negras rurais apontadas por informantes regionais como “gurutubanas”: em Bomborral, no município de Riacho dos Machados; nas periferias de Janaúba, os que se consideram os únicos Gurutubanos; os do Município de Grão Mogol; os de Verdelândia. Os de Serranópolis de Minas; os que se encontram em Brejo dos Crioulos (municípios de Varzelândia e São João da Ponte); os de Quilombo, localidade próxima a cidade de Pai Pedro; os de Tocandira (distrito de Porteirinha); os do município de Jaíba; os de Brejo dos Mártires (município de Monte Azul); dentre outras. Não se trata apenas de famílias ou grupos de famílias que migraram para pequenas cidades para outras regiões, mas também comunidades negras rurais inteiras que guardam proximidade estrutural com os Gurutubanos. (COSTA FILHO, 2008, p.64)

Depois da morte da primeira esposa, Antônio se casou novamente. Sua segunda esposa

se chamava Joana da Crôa<sup>25</sup>, e foi quem fez Antônio ficar conhecido como Antônio da Crôa. Mesmo com o segundo casamento Antônio não deixou filhos. Mas a segunda esposa já tinha filhos.

Muitas memórias daquele tempo, durante a vida de Antônio da Crôa e mesmo depois de sua morte, ainda existem. Os mais velhos da família contam sobre os batuques e danças tradicionais dos negros, como o lundu, que aconteciam frequentemente e duravam até o dia amanhecer.



**Imagem 2.12** – Casal, antigos moradores de Sangradouro Grande, no quintal de sua casa aguardando o povo chegar para fazer um batuque.  
(Fonte: Foto da autora, Sangradouro Grande, 2014)

*Era o lundu, que era o sapateado que sapateia que a poeira levanta o buraco fica no chão. Mas sapateia! Ô povo de perna forte danada para sapatear! E também fora disso tinha o batuque né. Porque o batuque era a cantiga né, eles cantavam, um cantava o outro respondia sabe. Eu lembro, que até gosto muito*

---

25 Ficamos com dúvidas, durante as conversas, se o Crôa tinha alguma relação com uma das ilhas do São Francisco que fica próxima a comunidade que é chamada de Croatá. Ninguém soube dizer se havia alguma relação.

*sabe, vira e mexe eu to cantando aqui e o João fala: ô ema danada! Olha o canto que eles cantavam:*

*Oi ema oi ema  
Oi ema corredeira*

*Aí o outro lá respondia:*

*Eu nunca vi passo de pena para correr desta maneira*

*Então era assim, um cantava um pedaço e outro respondia de lá. E eles cantavam também um batuque que eles falavam assim:*

*Curimbatá está lavando xaxa  
lá no banco da areia xaxa  
ela lava de banda xaxa  
com a barriga vermelha xaxa.*

*E era eles batendo palma, dançando e oia, vou te contar, era festa mesmo. Era uma bagunça só que esse povo fazia.*

*E eles faziam uma casa assim e ficava aquele terrerão imenso assim, só terra, era só para eles fazerem essas tal de festa. Para lá fazia uma fogueirona e para cá essas mulher e esses homem caia nesse batuque a noite inteira, caía nesse samba de sapateado do tal de lundu. Era um lundo também que eu vou te contar. Os que tinham perna forte ficava no lundu, os que era mais fraco ficava no batuque. Eu lembro que na casa de iaiá Lídia, então iaiá nunca soltava pinga demais no povo, então ela ficava com a pinga dentro do quarto. Aí o povo cá fora quando sentia falta da pinga cantava: “evem sá Lídia de lá de dentro com a garrafa na mão enganando a gente”. E o povo caía nesse batuque, por fim iaiá tinha que vim e dar a pinga para eles. E o pai quando tocava Reis, ele chegava numa casa assim, cantava Reis tudo, aqueles fulião tudo, cantava, cantava, saudava o santo lá que eles iam para saudar e tudo. E quando não saía assim logo uma coisa para comer aí pai começava a cantar:*

*tocador desta viola  
eu caio sereno eu caio  
merece comer galinha  
eu caio sereno eu caio  
os ossos na boca deles  
eu caio sereno eu caio  
e a carne na boca minha  
eu caio, eu caio  
eu caio sereno eu caio*

*E era uma diversão muito grande. E o batuque aqui, depois de muitos anos que veio acabar o negócio do batuque. Que eu lembro que uma época que eu vim de São Paulo eu ainda dancei batuque. (M1, Sangradouro Grande, 2014)*



**Imagem 2.13** – Lundu.

(Fonte: Foto da autora, Sangradouro Grande, 2014)

Durante a pesquisa de campo, a comunidade fez um batuque para que eu pudesse ver e também para começar a reavivar a tradição que já está quase se perdendo. No dia, o casal mais antigo, que viveu toda a sua vida em Sangradouro Grande, cantou as músicas antigas. Nesse dia também compareceram algumas pessoas da cidade que geralmente estão envolvidas com a folia de reis em Maria da Cruz. Um dado importante é que uma parcela dos moradores atuais de Sangradouro é evangélica e não podem beber nem dançar. Entretanto, no dia do batuque, sabendo que eu faria os registros, alguns dançaram. Em um determinado momento do batuque, em que as pessoas já haviam começado a dançar, umas das moradoras me chamou de lado e disse que ela ia dançar somente para que eu pudesse gravar, considerando que aquilo ela importante para comprovar a “tradicionalidade” do grupo, pois ela era evangélica e os irmãos da igreja não poderiam saber.

Um dos moradores também conta sobre os batuques e as folias de Reis.

*Nós batucava demais, saía com folia de reis, tinha um zabumbão desse tamanho que até hoje eles tem lá pelas Pedras (Pedras de Maria da Cruz) lá. Naquela casa lá, que eu falei com você que era de Antônio da Crôa, as festas*

*eram lá. Ali era um terrerão bonito. Amanhecia o dia e tava um buraco no terrero de tanto agente sambar batuque. (H3, Sangradouro Grande, 2014)*

A religiosidade das pessoas nos tempos antigos era vivida também pelas festas, como a folia de Reis. Através das memórias sobre as folias que aconteciam na comunidade, é possível perceber como Sangradouro Grande era povoada, ao contrário do lugar vazio que se tornou depois da expropriação. Mas antes cheio de gente.

*Além do sangradouro grande tem o sangradouro de Bernardo, para cá do Sangradouro Grande. Aqui eu não sei dizer bem, eles falavam as Mangueiras por causa desses pés de manga aí, nas Mangueiras aqui. Esse Sangradouro que tem aqui é o Sangradouro da Rosinha, aqui perto da Maria é o Sangradouro da Rosinha. Por aqui tudo a gente andava quando era criança, por esse caminhozinho aqui, nós ia daqui ó, até lá em cima. Esse caminhozinho aqui tem história. Eu lembro que o finado tio Joaquim Lima, eu era crianças mas essa parte eu lembro bem, que ele tinha uma festa que ele fazia para um santo, o São Sebastião, e a gente passava era por aqui, por esse caminho. Uns com uns paus nas costas, diz que era um Santo lá em cima pendurado numa bandeirinha, e esse pau pegado de cera sabe, vela de cera, que as tias velhas faziam, tiravam a cera e faziam aqueles pavios de cera, e outros tudo com aqueles pavios nas mãos e passavam por aqui. E eles ainda passavam cantando: cantemos cantemos com muita alegria, louvamos a Deus e a Virgem Maria, que santo é esse nós vamos louvar é São Sebastião que nós vai festejar. E esse povo saia cantando. Eu sei que saia daqui de baixo e ia para lá no Sangradouro Grande. Lá no Sangradouro Grande era a última casa da tia Ana. Depois eles voltavam cantando Reis nas casas que tinham por aqui, que isso aqui era tudo povoado, tudo cheio de casa, era assim, a distancia era que nem é agora nós aqui, mas era assim, tudo tinha morador por aqui, por aqui tudo, até lá no Sangradouro Grande tinha morador. Até que esses dias eu estava conversando com a minha madrinha que eu tava morando aqui, aí ela falou para mim assim: ai minha filha, vai mesmo, porque ali que é o lugar seus, ali que é o lugar dos antepassados seus, os lugar lá da veia Lídia. Aí ela falou de um tal de Antônio da Crôa e disse que era parente da vó Lídia e da mulher dele que era Maria da Crôa que era parente do povo dos Calango. E falou assim: eu só não volto para lá pro meu lugar porque eu não tenho mais idade. Ela já tem oitenta e sete anos. Aí ela tava falando de tudo esse povo. (M1, Sangradouro Grande, 2014)*

Apesar de não ter ido a fundo na pesquisa sobre as folias, pelo motivo de não ter tido a oportunidade de estar em campo na época dos festejos, penso que as folias são uma peça fundamental para pensar a delimitação do território, pois durante as folias os moradores caminhavam pelo território, passando de casa em casa. Os caminhos, por onde passavam os moradores e os foliões para ir de uma casa a outra, anteriores à abertura da estrada de terra, permanecem marcados no chão por entre os lotes. Esses caminhos no chão, como observam os moradores, dá para ver que é um pouco mais fundo de tanto as pessoas passarem.

Outro aspecto, que marca singularmente o território são as árvores frutíferas, pois como eles me informaram, os fazendeiros não costumam plantar árvores frutíferas, pois limpam as terras para plantar capim para o gado. Uma das moradoras contou que na época que ela era menina, naquele lugar, tinha muito pé de fruta, mas agora não tem mais nada. Isso me faz pensar que a diversidade dos frutos do cerrado depende do manejo dos moradores no ambiente, a diversidade está nos quintais das casas das populações rurais.

Em um estudo realizado com os Kayapó no Estado do Pará, Darrel Posey (1987) percebe que a intrusão de grandes fazendas, garimpeiros e posseiro no território está levando a cultura Kayapó, relacionada aos saberes e experiências ecológicas, ao desaparecimento. Por causa dos projetos de desenvolvimento envolvendo outras tecnologias, como as monoculturas com máquinas modernas e utilização de pesticidas e fertilizantes, que acabam destruindo as riquezas sociais e biológicas, Posey (1987) realiza um estudo sobre o tipo de agricultura realizada pelos Kayapó. Neste estudo, o autor descobre entre os indígenas um tipo de “agricultura nômade” em que, por entre as trilhas em que os indígenas faziam suas expedições existem “zonas de cultivo”. “As margens das trilhas são plantadas com numerosas variedades de inhames, batata-doce, marantáceas, cupá, (*Cissus* sp.) zingiberáceas, aráceas e outras plantas tuberosas não identificadas” (POSEY, 1987, p. 177). Essa pesquisa é importante para mostrar que a biodiversidade na amazônia não se deve apenas a uma noção de “natureza intocada”<sup>26</sup>, mas produto da ação dos humanos também.

*Da onde você entrou, dali do asfalto, você pode olhar tem pé de manga dentro do asfalto bem mais afastado, de fora a fora tem pé de manga. Onde tinha as casa antiga tudo é cheio de pé de manga. Eu sei que você já prestou atenção, acima daquele mataburro, ali era tudo os antigo que morava ali. Eu conheço aqui desde pequeno (H1, Sangradouro Grande, 2014)*

*Morava muita gente nessas região nossa né. Como é um lugar que tem histórica, então esses pé de arvore que existe aí nesses beradão é centenário. E esses pés de manga, de quando eu conheço por criança, sempre morou gente aí. Não vai nascer um pé de manga ali daquele jeito bem cultivadinho, bonito daquele jeito. É em todo território aqui em Maria da Cruz. Aqui nunca nasceu um pé de manga assim nativo, sempre é alguém que planta. Pé de manga, ele... o subsolo aqui é tão seco, se você não regradar ele, ele não veve não. Eu já plantei foi cinco pé de manga na terra lá, nenhum vingou, porque? A água é difícil, cê tem que ter fosso. Agora a água saiu né, mas num tá irrigado. (H4, Maria da Cruz, 2014)*

*Então esses pé de manga aqui foi eles que plantaram (os antigos), uns pé de*

*limão para lá fui eu que plantei, que eu era moradora lá. (M2, Sangradouro Grande, 2014)*

*No tempo que nós vivia aqui, nós plantava milho, mandioca e feijão. É o que a gente vivia né. E é como se diz, pondo roça... Que nesse tempo aqui, cada um ano uma roça. O homem (fazendeiro), quando a gente plantava roça já chegava o saco de capim para plantar no pé do milho. A gente plantava o milho, no outro ano não podia nem plantar porque já estava cheio de capim e ele não ia aceitar cortar o capim aí ia ter que fazer outra roça. Foi aí que nós pegamos dali ó, de uma cerca que tem ali, cortamos isso aí de cabeça a riba e saímos de sangradouro grande e virou tudo manga isso aqui. Esses matos aí, cada um pé de pau desses foi porque criou desses tempos para cá, mas aqui tudo era roça, aqui tinha um capinzão aqui ó, que eu era vaqueiro de finado Juvêncio, trabalhando de vaqueiro, peguei muito gado aqui dentro mais ele. O gado varava por aí, caía dentro do capim aqui ó, nós montava de cima, do jeito que o capim era tanto que o gado não podia nem correr direito, Tinha dia que nós pegava ela era na perna para segurar. Eu e o finado Juvêncio Meireles. To dizendo a você: aqui era um capinzão doido, depois acabou, está com muitos anos, criou o mato outra vez. E as árvores, assim em um lugar largado, elas criam muito ligeiro. (H3, Sangradouro Grande, 2014)*

Pude ouvir muitas vezes, durante a pesquisa, as pessoas se referirem aos *pés de manga*. Assim, acredito que os *pés de manga* são pontos importantes na identificação de onde morava o *povo antigo* antes da terra ser tomada por fazendeiros. A diferença de manejo dos recursos naturais realizada por “populações tradicionais” e por latifundiários é bem distinta, principalmente no que se refere a manutenção da biodiversidade. E para a identificação do território, a existência de *pés de fruta* é um marco.

Ainda entre o que é considerado evidência, estão os artefatos. Materiais que resistiram ao tempo e hoje constituem provas vivas da relação das pessoas com algum lugar ou alguma história. Sobre os aspectos materiais, alguns moradores se lembram do material que servia para a construção das casas.

*E aqui eles faziam uma casinha de barro, mesma coisa de escravo. Não tinha esse negócio de tijolo assim, eles mesmos faziam os tijolos na olaria, mas para eles venderem, agora a casa deles mesmos era casa feita de taipa. Então era feita essas casas assim de barro, enchia de vara, de barro assim, a casa deles era assim. (M1, Sangradouro Grande, 2014)*

*Eu ainda era menino eu ia para lá (área rural onde fica Sangradouro Grande hoje), mais novo, eu ainda via marca de alicerce, só como o pessoal usava casa de adobe, aí não tem como. Depois que existiu o cal e o cocô do gado, que eles mistura esterco, cal e areia, e ali tem uma massa resistente. Eu ali ó... vi gente fazendo massa desse trem. Eles fazia o alicerce, usava aquela massa para colar, aí quando a casa ia se decompondo cê via os cocozin do gado. (H4, Sangradouro Grande, 2014)*

Há também em Sangradouro restos de tijolos de fornos antigos, pois ali, ao que parece, existia uma olaria. Na imagem 2.14 é possível ver os restos da olaria no barranco que cedeu.

Eu sempre ouvia boatos também sobre a existência de um cemitério, mas o grupo não sabia exatamente onde era, pois os sinais já haviam desaparecido. Certa vez, enquanto estava sentada em um banco comprido de madeira, conversava com outras pessoas sobre o cemitério e os enterros, uma moradora apontou para o banco em que eu estava sentada e contou que ela havia herdado aquele banco de sua mãe e era nele que antigamente os mortos eram levados para o enterro.

Partindo dos caminhos de reconhecimento étnico, chegamos a compreensão de que, mais do que identificar a reminiscência do grupo, descobrimos a relação deles com a terra, as memórias, objetos e práticas que nos permitem perceber a conexão deles com o território. Como está sendo discutido, as práticas que conectam os grupos aos territórios podem variar de caso para caso, por isso, as formas de reconhecimento dessas populações estarão sempre se expandindo.



**Imagem 2.14** – O que sobrou da olaria no barranco do rio.  
(Fonte: Foto da autora, Sangradouro Grande, 2014)

## 2.4 – A Diáspora

Depois da morte de Antônio e de Joana, houve um desacordo quanto a quem seriam os herdeiros da terra. Se os filhos de Joana ou a sobrinha de Antônio. Depois da morte dos dois não se sabe ao certo o que aconteceu com os documentos. O mais provável é que o fazendeiro tenha tomado as terras.

Desse momento em diante, os moradores antigos passaram a viver um processo que atingiu e continua atingindo a maior parte das populações rurais, o processo de expropriação e grilagem de terra.

*Acontece que naquele tempo a gente era tudo abobalhado, abestalhado e deixou os outros tomar de conta. Quando o finado meu tio Antônio morreu, Antônio da Crôa, e Asterio passou a mão nas terras, um velho aqui fora, um fazendeirão chamado Dô mandou chamar minha mãe lá, falar: Dona Lídia, a senhora venha aqui que eu vou levar você lá no Asterio para ele abrir mão da terra e entregar a terra para você porque ele não comprou essa terra. E essa terra lá serve para você criar **seus filhos, essa negrada lá para trabalhar em cima dessa terra**. Essa terra é sua! Que você é sobrinha dele (Antônio da Crôa). Ele não tem parente, ele não tem ninguém a não ser você, então essa terra é sua. Minha mãe foi e respondeu para ele em vida dela que não ia e não queria porque se ele quisesse dar ela que ele tinha dado. Ai ficamos na rua, ficamos sem saber o que fazia, ficamos trabalhando aí ó. É sempre assim! Asterio ficou com a terra e nós ficamos, nós estávamos em um lugar, nós ficamos trabalhando de graça aí para Asterio. Quando não tava trabalhando na roça nossa tava plantando capim para ele, em um lugar aí plantando capim. (H3, Sangradouro Grande, 2014)*

Com o passar do tempo, e o fazendeiro alegando posse da terra, as famílias foram sendo expulsas.

*Essas terras aí [...] também não era de Asterio Trabalhando, isso aí era de pessoas fracas, como bem meu pai, como bem do meu avô que era Severino, e de outros aí como bem o velho Eduardo e a velha Lídia, cada qual tinha um pedacinho. Ai Asterio chegou mais Dr. Roberto que era os maior que tinha aí, João Gasparino, aí passou a mão, invadiu esses pobrezinhos que não tinham nada. Disse: ó, vocês vai morando aí até vocês morrer, e eu que vou ser dono disso aqui tudo. E foi e sentou cerca e cercou tudo e foi ser dono. E as pessoas fracas, uns foi besta e entregou a escriturinha da terra que tinha, outros foi sabido e não entregou nada. Embolou aí e ele tomou conta de tudo e cercou, mas não tinha escritura não tinha nada (H5, Pedras de Maria da Cruz, 2014).*

Na época dos antigos a relação com a terra se dava de forma diferente. A terra para eles não tinha valor estritamente comercial, *o povo não dava valor a terra*, pois cada um que chegasse podia plantar e criar animais e depois, se quisesse, podia ir para outro lugar, ou seja, a terra não era propriedade de ninguém, o que tinha valor era o trabalho na terra. Foi assim até o momento em que os *grandes* chegaram para tomar as terras dos *pequenos*, como nos conta Seu Antônio. É interessante notar também como na visão deles a diferença entre o Estado e os grandes fazendeiros quase não existe, pois, como ouvi por lá, os *fazendeirão*, ou tinham relação muito próxima com os prefeitos e gente do poder, ou eram as próprias pessoas que tinham cargos no governo.

*H5: Mas é como eu to dizendo, esse povo do passado aí, terra não tinha valor, qualquer uma pessoa chegava, fazia uma morada aí e aí ficava porque queria criar, fazia o que queria fazer e aí não tinha escritura nem nada e foi e o Estado*

*chegou e tomou conta, tanto que nenhum tinha declaração para dizer que tinha as coisas, não era declarado por lei nenhuma.*

Eu: Porque você fala que a terra não tinha valor?

H5: *Porque o povo não dava valor à terra. Eu como disse, Deus tinha deixado e aí ficava pela mão de Deus. Homem nenhum vendia, homem nenhum comprava, todo mundo chegava e fazia uma casinha e morava. Todo mundo chegava e criava uma vaca, criava um égua, criava um bocado de bode, criava porco, ia contribuindo e comendo, saía largava outros morria e ficou. Depois foi que a terra teve valor; e tinha os homens que tinha o olho mais grande e compreendido e levou e segurou. Aí é como se diz. Mas no passado nada tinha valor.*

Mas o que se sabe é que os documentos com o nome de Antônio da Crôa ainda existiam há pelo menos uns vinte e poucos anos atrás no cartório de Januária, mas o mesmo cartório pegou fogo há algum tempo atrás<sup>27</sup>. A neta de Lídia, e moradora de Sangradouro Grande, conta que seu tio a chamou para tentar recuperar as terras.

*Tinha, porque quando eu cheguei aqui, há trinta anos atrás, tio Pedro tinha ido no cartório em Januária, e ele viu o documento lá. Porque tio Pedro falou para mim, para nós dois arrumar um advogado para nós requerer a terra. Mas aí eu falei: tio Pedro, a gente vai mexer com gente rico, nós não temos nem dinheiro para gastar com advogado, quem vai acabar ganhando é Austerin. Que Asterio já tinha morrido, Austerin é que estava. Falei: é Austerin que vai ganhar, ele que tem dinheiro, poder em Januária, ele vai acabar ganhando. Mas depois disse que pegaram fogo no cartório, queimou tudo a papelaiada que tinha lá. Queimou tudo, não tem nada mais lá no cartório. Queimaram, queimou tudo. Então aí agora não acha mais nada. Mas tio Pedro viu o documento lá. Foi quando eu cheguei aqui, há trinta anos atrás, que eu cheguei aqui...acho que não tem bem trinta não, uns vinte e poucos anos, que eu cheguei aqui tio Pedro chamou para a gente fazer um documento. Mas aí, como eu já tinha perdido um aí em Brasília que meu marido comprou e a terra tem minério, eu perdi, to com toda a escritura em casa. Meus meninos foram lá e chegou lá diz que tem um muro da altura do... cheio de fio de luz. O povo invadiram lá e tomou. Eles voltaram e falaram: mãe é melhor a senhora esquecer, que a senhora vai entrar com o advogado lá, a senhora não vai ganhar daquele povo que está lá. O povo que tá lá é tudo gente rica, tem minério lá na terra. Aí eu falei: eu perdi lá que era meu mesmo e lá que era do meu bisavô tio Pedro? Então eu nem mexo com isso. Deixamos! Agora que foi procurar não tem documento nenhum mais, diz que queimou tudo. Se a pessoa tem a pessoa ganha, se ele não tem ele não ganha. (M3, Sangradouro Grande, 2014)*

Mesmo com a morte de Antônio da Crôa e com a chegada do fazendeiro a maioria das famílias permaneceram no lugar trabalhando na fazenda. Um dos antigos moradores conta como Asterio tomou posse da terra e foi expulsando as famílias aos poucos.

---

<sup>27</sup> Durante o campo não foi possível conferir a existência desses documentos no cartório.

*Asterio tomou conta dessas terras e foi correndo com o povo, apertando o povo, plantando pasto, botando gado. O pessoal plantava e gado comia tudo e eles foram esgotando e saindo. Ele expulsou todo mundo daqui. Ele mandou o povo sair e deu uma indenização naquele tempo até de 5 conto de reis. Como se diz, a lei era para os que tinha condição, eles faziam o que queriam. Se a pessoa não quisesse, ou saia de um jeito ou saia de outro. Asterio morreu, mas também nem dele não era e o que não é do cara um dia ele descobre que não é dele né. Porque não é, porque se não ele não deixava fazer uma coisa dessa, não é não? (H3, Maria da Cruz, 2014)*

Com a morte de Asterio, seu filho, Asterinho, continuou alegando a posse da terra. Depois a terra foi vendida para uma empresa, chamada BMG<sup>28</sup>, onde muitos dos que ainda permaneceram no lugar trabalhavam. Mas essa empresa também *tratou de correr* com os que ainda ficaram na terra. Como nos conta outra moradora antiga, ela e sua família foram os únicos que permaneceram no mesmo lugar até os dias de hoje.

*O encarregado veio correr com nós. Chegou, aí nós fomos lá para a fazenda e eles falaram que era para nós sair com três dias e (meu marido) disse: não tem nada a ver, eu só saio daqui com direito na mão. Se pagar para nós o direito desde quando nós moramos aqui, nós saímos. Aí mamãe falou com ele: ó, aqui você não é dono da fazenda. Se Asterio já tinha vendido para a firma, aí o que estava trabalhando na firma veio correr com nós. Aí ele falou com (meu marido): amanhã você vai lá para a firma. Aí (meu marido) chegou lá e eles bateram boca, bateram boca, ele fez não sei quantas cartas. Aí (meu marido) falou: eu não vou assinar nada. (meu marido) todo nervoso e ele falou (o gerente Wando): amanhã cedo eu vou lá com o trator, meter o trator no pé de laranja, no pé de manga, banana e com você e meter vocês tudo no meio do rio. (meu marido) respondeu para ele: você pode ir, o trator vai cair na água sozinho e você vai ficar no seco, eu vou meter a mão na sua cara que você não sai de lá. (meu marido) passou o dia todinho esperando por eles com a espingarda. – Para que essa espingarda meu filho? – Para matar um urubu. Ele foi lá foi bom. (M4, Sangradouro Grande, 2014)*

Depois da chegada dos fazendeiros o processo de expulsão da terra foi iniciado. Os destinos dos moradores foram três, com exceção de um Casal, que permaneceu no lugar. Alguns ficaram nas cidades das redondezas. Outros foram tentar uma vida melhor em São Paulo, como os pais da presidente da associação, que levaram alguns dos filhos mais novos e deixaram os outros mais velhos aos cuidados de irmãs e *cumades*, devido à dificuldade financeira em levar todos os filhos. Outros ainda, foram morar nas ilhas em frente a terra firme de onde foram expulsos.

---

28 Não encontre informações seguras sobre essa empresa, mas, pelo que pude encontrar, essa em fazenda era parte de um conglomerado empresarial chamado Grupo BMG que atua em diversos segmentos como serviços financeiros, alimentos, metalurgia, imobiliário, produção agrícola, saúde e energia.

O depoimento abaixo é de uma das moradoras que está entre estes que saíram da terra, do *seco*, e foram morar nas ilhas, por não terem para onde ir.

*Eu era moradora lá, mas depois a firma pegou e nos desabrigou. Eu só saí por isso. Porque eles falaram: agora tem que ir embora. Aí eu falei: nós não tem para onde ir. Eles disseram: se vocês não têm para onde ir tem que desocupar de qualquer maneira. Então naquele tempo a gente não tinha um certo apoio da justiça. Não tinha um apoio como hoje, por que hoje né, até da polícia hoje a gente tem um apoio, mas naquela época a gente não tinha um apoio. Então nós afastamos. E eu afastei assim, que de frente aí tem uma ilha e eu fui para dentro da ilha, na frente desse mesmo terreno. Não fiquei na terra firme, mas fiquei dentro da ilha. (M2, Sangradouro Grande, 2014)*

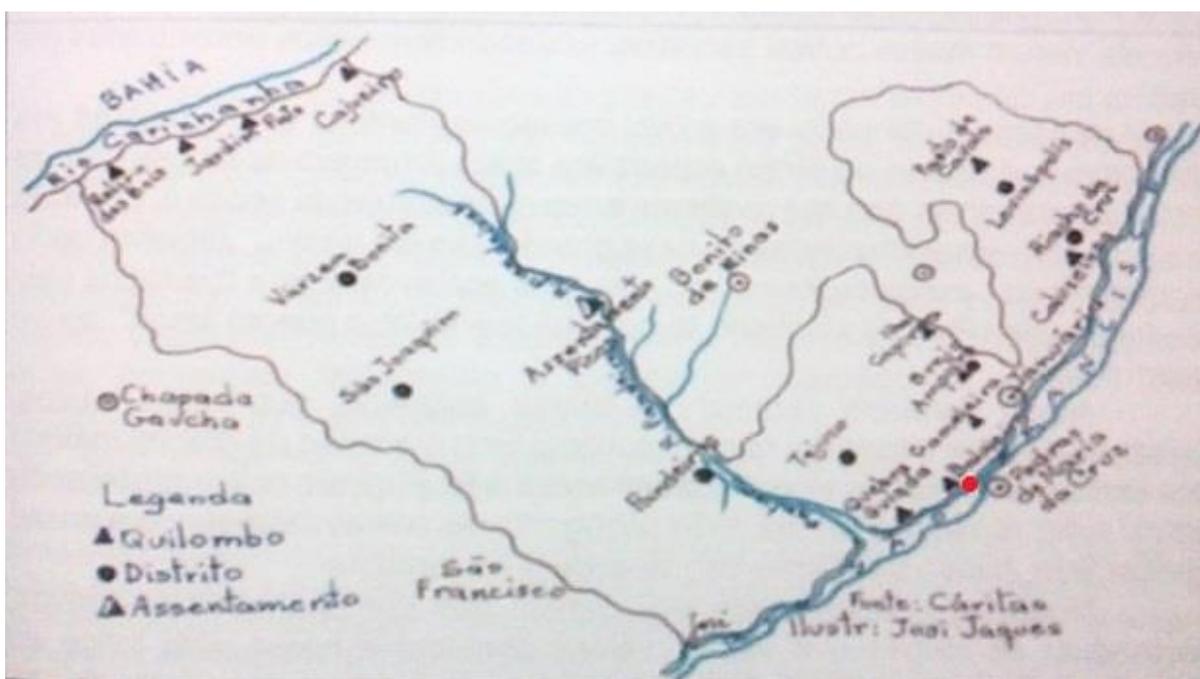
A ocupação das ilhas do rio São Francisco é estudada por Cláudia Luz de Oliveira (2005), que faz uma etnografia dos vazanteiros da região de Manga, Itacarambi e Januária. Segundo a autora, a ocupação das ilhas é marcada por quatro etapas, reconhecidas pelos vazanteiros como a de *chegada dos posseiro véi*, do *enxame de gente* ou da *chegada dos novato*, da *vendição* e a de *documentação*. A primeira fase é situada entre as décadas de 30 e 60 do século passado, quando chegaram as primeiras famílias das ilhas. Este tempo se refere ao tempo em que a terra era livre para *apossia* e os moradores moravam na *terra firme* praticando agricultura, extrativismo e criando animais. O rio era local de pesca e as ilhas, local da agricultura de vazante. A segunda fase, a *chegada dos novato*, esta relacionada tanto à falta de cheia que não *correu com ninguém* e a perda de acesso à terra firme. Este momento é o contado por uma das moradoras no depoimento acima, que aconteceu por volta de 1960 e 1970, que também está relacionado à construção da Barragem de Três Marias e a contenção das enchentes a partir desse período. O terceiro momento, relacionado a *vendição da terra*, que acontece em função da terra passar a ter valor, que antes não tinha, apenas o trabalho realizado na terra tinha valor. A última fase descrita por Oliveira (2005) é a *vida* no momento atual pelos vazanteiro que lutam pelo reconhecimento do seu modo de vida (OLIVEIRA, 2005).

Os que não foram para as ilhas foram tentar uma vida melhor em São Paulo. Os pais da presidente da associação fazem parte dos que foram para São Paulo com alguns de seus filhos, deixando outros aos cuidados de outras irmãs e *cumades*. Foram suas filhas que, ao voltarem de lá, se organizaram para retomar a terra. São seis irmãs, e as que possuem terra em Sangradouro Grande atualmente são cinco. Os outros parentes são primos, tios e sobrinhos.

*Minha mãe estava passando uma situação muito ruim aqui, porque naquela época era um estado de pobreza muito grande aqui na região. Nossa, nesses norte aqui era muita pobreza. Plantava roça, quando o rio não comia a seca*

*comia. Nessa época nós tinha um tio que morava lá e esse tio chamou meu pai para ir trabalhar lá. Aí mandou o dinheiro para minha mãe ir, mas aí só tinha só meus irmão mais velhos. A mãe falou que até o dinheiro não deu para chegar até São Paulo. Eles ficaram não sei quantos dias pro meio da estrada passando fome com os meninos, aí depois que ela arrumou algum auxílio e alguém levou ela até lá. Aí quando eles chegou lá em São Paulo meu pai começou a trabalhar e a situação...foram procurar melhora mas parece que acharam foi piora lá, porque chegou lá e a situação parece que era pior que aqui. Segundo minhas irmãs na época até passaram fome. Uns tiveram que pedir até esmola. E eu já nasci lá. E eles estavam lá e não pode mais voltar, porque para ir meu tio pagou, mas e para voltar? Aí tiveram que sofrer lá muito anos. Aí eu nasci lá, eu e meus outros irmãos. Aí minha mãe falava muito daqui, das coisas daqui, aí uma vez...eu já era mocinha quando eu vim passear aqui. Aí que eu conheci minha vó. Ela morava aqui nessa época. Eu tinha quatorze anos. Dali para cá eu já trabalhava, os irmãos já trabalhava e sempre que podia vinha. Minha mãe veio embora depois de muito tempo. Meu pai faleceu em São Paulo. Aí minha mãe foi embora porque ela falava que queria morrer perto das irmãs dela, da mãe dela, no cemitério que ela tinha sido enterrada. E ela vindo, com o tempo eu resolvi vim também. Estou morando aqui há uns vinte anos. (M5, Sangradouro Grande, 2014)*

É a partir dessa história de relação com o território que a atual presidente da associação deu início ao processo de retomada do território. É também nesse quadro, do processo de expropriação pela qual passou os moradores de Sangradouro Grande e também outras comunidades da localidade, que se tem desenhado a luta pelos territórios tradicionais na região. Para se ter uma noção da quantidade de comunidades quilombolas reivindicando seu direito a terra, atualmente em Minas Gerais são 182 processos abertos no INCRA, é o segundo estado com maior número de processos abertos. Só na região do Norte de Minas são aproximadamente 78 comunidades com processo aberto em etapas diferentes. Nos municípios de Pedras de Maria da Cruz e Januária, onde está situada Sangradouro Grande, são 17 comunidades. Em Minas Gerais houve apenas uma titulação, mas nenhuma no Norte de Minas.



**Imagem 2.15** – Comunidades Quilombolas em Januária, com destaque (em vermelho) ao local onde aproximadamente fica Sangradouro Grande.  
(Fonte: JAQUES, 2011)

## 2.5 – A Retomada

O processo de retomada de Sangradouro Grande começou há aproximadamente três anos atrás, com 50 famílias ocupando as terras através da “forma acampamento”<sup>29</sup>. O uso dos termos retomada, ocupação e invasão, em diferentes contextos, referem-se a chegada de pessoas em terras antes desocupadas. O termo invasão é comumente visto sendo usado pela mídia como tentativa de criminalizar essas ações e por isso, de forma alguma, esse termo será usado neste trabalho. Ocupação é um termo frequentemente usado pelos movimentos sociais do campo e remete a ideia de terra desocupada, que não cumpre sua função social, e por isso precisa ser ocupada. A retomada tem sido mais usada no contexto de luta pelo território, principalmente pelos povos indígenas, e tem a ver com a recuperação de terras que foram expropriadas. Retomada não é um termo que eles usam, assim como ocupação ou invasão, geralmente eles dizem *quando nós chegou*, mas usamos o termo aqui para reforçar que o território já foi deles.

<sup>29</sup> SIGAUD, 2000. Esta discussão será melhor abordada no capítulo 4.

A presidente da associação de Sangradouro Grande teve a iniciativa de organizar sua família para retomar o território quando ficou sabendo, através de sua prima, que as terras em que morava sua família no seu tempo de menina não estavam sendo usadas. Quando começou a articular a retomada deu preferência para os parentes, pois sabia que o território era de sua família até o momento em que começaram a ser expulsos por grileiros que alegavam a posse da terra. Por causa do medo de tal empreitada muitos da família não tiveram coragem de retomar a terra e recusaram o convite. Como sabemos, a luta por terra no Brasil é responsável por muitos conflitos gerando a criminalização das populações pobres do campo e levando muitos camponeses a morte. Consciente disso, a partir da recusa de muitos da família, a presidente da associação passou a mobilizar outras famílias conhecidas de Pedras de Maria da Cruz para que formassem um grupo maior, caso houvesse alguma ação violenta por parte do fazendeiro que alegava a posse da terra.

*Então, como a gente pesca sempre na beirada do rio, sempre a gente subia aqui para essas terras acima e revendo as coisas né, e a gente sempre conhecia aqui. Aí uma vez eu conversando com uma prima minha, a (...). Aí a (prima) falou: tia, mas tem umas terras boas ali onde nossos parentes plantavam. - Eu sei qual que é (prima). - Mas a senhora não entrou lá ainda. Eu falei: não, um lugar eu entrei, nos pés de laranja lá para cima, pé de limão, manga, mas aqui para baixo não. A senhora quer ir lá ver. Eu falei: vou! Aí eu vim. Quando eu cheguei, bem ali naquela baixada nossa, ela já tinha plantado uns pés de abóbora, uns pés de milho. Ela já tinha plantado nas baixadas. Mas estava bonito. Aí eu falei: nossa (prima), você já plantou? Ela falou: já plantei tia, mas eu to com um medo... E eu falei: não, já que você plantou nós vamos plantar também. Nós vamos entrar nessa terra. - Ah tia (...), será que não dá problema? - Eu falei: já era nosso (prima). Faz tempo que eu to chamando o povo para nós entrar na nossa terra. Ela falou: então está bom tia. Aí eu chamei, comecei a chamar os parentes nossos. Chamava um, um queria, chamava outro, o outro dava má resposta e no fim, ajuntei poucas pessoas da família que teve coragem de entrar. Aí eu chamei os amigos, falei, ó gente, tem uma terra lá, já era da minha família e eu to querendo entrar, mas eu fiquei com muito medo de entrar com pouca gente. A gente que não tem muito entendimento, a única coisa que eu sei é que uma andorinha sozinha não faz verão. Então se tivesse bastante gente era difícil o povo mexer com a gente. Agora, se tivesse só nós, umas vinte pessoas da família, era até meio perigoso. Aí que eu chamei algumas pessoas, eles se interessaram aí nós viemos. (M5, Sangradouro Grande, 2014)*

Quando finalmente ocuparam, havia um total de 50 famílias. A fazenda que alega posse da terra é a Itapiraçaba, da corretora Atrium Participações, Consultoria e Administração LTDA<sup>30</sup>. Desde que ocuparam até o momento em que estava em campo, não houve nenhuma

---

30 O Banco Central anunciou em 2011 a liquidação da Corretora Atrium Participações. Mais informações no link: <http://economia.estadao.com.br/noticias/geral,corretora-atrimum-e-liquidada-pelo-bc-imp-,687982>

ação violenta da empresa, que alega a posse a terra, para que saíssem do lugar, apenas ameaças por parte do caseiro que dizia que a polícia chegaria para tirar todos de lá. A última ida a campo foi em outubro de 2014 e até então a ameaça não havia sido concretizada. O fato de não haver nenhuma ação contra os pescadores, pelo que muitos relataram, é porque a fazenda faliu e estava parada já há algum tempo.

Em novembro de 2014 houve uma audiência da Vara de Conflitos Agrários na cidade de Montes Claros em que o assassinato do camponês e outros conflitos fundiários seriam discutidos. Alguns dos moradores de Sangradouro Grande estavam presentes para discutir sobre a possível existência de um pedido de reintegração de posse<sup>31</sup>, pois havia boatos na comunidade sobre esse documento. Na audiência foi confirmada, pelo delegado de Januária, a existência do pedido de reintegração de posse. A partir de então a Vara Agrária passou a fazer pressão na SPU para emitir o TAUS. Em março de 2015 recebi uma ligação de uma das irmãs do CPP, que me informou que a SPU já estava com uma visita marcada em Sangradouro Grande para fazer a delimitação da área de LIMEO.

Apesar de considerar a delimitação da área e a emissão da TAUS, que pode vir a ocorrer, como uma grande vitória, a situação ainda apresenta muitos riscos para os moradores de Sangradouro. As experiências de ocupação de terra no Brasil são diversas e o processo pode ser diferenciado em cada experiência. Lygia Sigaud (2000), discutindo as ocupações de terra em Pernambuco, fala dos casos em que há ocupações nos engenhos falidos. Para alguns fazendeiros a desapropriação pode ser considerada como uma saída porque a indenização sobre a terra tem valor de mercado, mas a autora alerta sobre o cuidado ao fazer essa análise, pois nem sempre a crise conduz os fazendeiros a desejarem a desapropriação. No caso de Sangradouro a situação ainda é muito instável, pois, além de ainda não possuírem reconhecimento do Estado<sup>32</sup>, mesmo com um documento, pode acontecer como aconteceu em Caraíbas<sup>33</sup>, em que, mesmo com o TAUS, o camponês Cleomar Rodrigues de Almeida foi

---

31 No mesmo dia dessa audiência acordei com uma ligação da minha anfitriã, perguntando se eu sabia da existência de um pedido de reintegração de posse, que obviamente eu não sabia. Ela me contou que havia boatos sobre a existência desse pedido.

32 Quando digo reconhecimento do Estado estou me referindo ao reconhecimento enquanto comunidade quilombola ou a garantia da TAUS pela SPU, o reconhecimento aqui seria o de uso ou propriedade da terra.

33 Caraíbas foi o nome dado pelo grupo de pescadores, que antes moravam nas ilhas, ao retomarem o território. Depois da retomada feita pelo grupo, outros camponeses da Liga dos Camponeses Pobres (LCP) entraram e fundaram uma área chamada Unidos Com Deus Venceremos. Entre esses grupos também existiam conflitos relacionados ao modelo de luta pela terra. Enquanto os pescadores do Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais (MPP) se identifica como pescadores/vazanteiros, o grupo da LCP se identifica como camponeses e defendem a não divisão dos trabalhadores rurais em outras categorias como vazanteiros, quilombolas, indígenas entre outros.

assassinado a mando de fazendeiro. As populações rurais ainda sofrem muito diante da ameaça que sofrem por parte dos grandes latifundiários e também por projetos de desenvolvimento. É extenso o número de pesquisas nas ciências sociais sobre esses conflitos. Por esse motivo, apesar da quantidade de trabalhos existentes sobre esses temas, o direito ao território e o acesso aos recursos naturais, ainda são assuntos importantes para serem discutidos.

O trabalho na terra e a pesca são, muitas vezes, a única fonte de sobrevivência para a maior parte dos moradores da cidade de Pedras de Maria da Cruz. Com a falta de trabalho na cidade é comum as pessoas irem para fazendas em outras localidades ou para o estado de São Paulo para conseguir trabalho. Em São Paulo, muitos relatam terem passado necessidade ou não se adaptaram à vida na metrópole, por esses e por diversos outros motivos, que variam de pessoa para pessoa, eles acabaram voltando para Maria da Cruz. Na verdade, a própria partida, que geralmente é feita por um membro da família, é a tentativa de manter na terra os outros parentes que ficam, enviando o dinheiro do trabalho realizado fora. Durante o campo inclusive não foi possível encontrar algumas pessoas, pois estavam em outras localidades trabalhando para juntar dinheiro para ajudar a família e para a construção da casa na roça. Entre elas havia uma mulher que deixou suas duas filhas pequenas com os avós e estava em outra cidade, enviando dinheiro para as filhas e juntando para construir a casa na comunidade.

O acesso à terra por meio da compra é muito difícil devido a falta de recursos das pessoas, alguns poucos possuem um pedaço de terra nas ilhas ou nos *lameiros* para plantar. *Lameiro* é um dos termos usados para falar das áreas de *vazante*, local onde a terra fica úmida e bastante produtiva quando o rio vaza. Este tipo de cultivo nas vazantes é muito comum nessa região que vai aproximadamente da cidade de São Francisco (MG) à Carinhanha (BA). A atividade também dá nome a uma categoria de trabalhadores, os Vazanteiros<sup>34</sup>, que se organizam em associações na região. O processo de surgimento dessa categoria está relacionado à tomada da terra dos pequenos agricultores pelos grandes fazendeiros. Por não terem para onde ir, os *pequenos*<sup>35</sup> saíram da terra firme, do *seco*, e foram morar nas ilhas e lá começaram esse sistema de plantação nos lameiros ou vazantes, que é regulado pelo ciclo natural do rio. Passado esse processo de saída da terra, hoje existe um movimento em que os *pequenos* aos poucos estão retomando a terra, pois as retomadas de terra na região têm sido muito frequentes. Durante o tempo de pesquisa pude ouvir notícias de muitos *assentamentos*,

---

34 Os Vazanteiros foram objeto de estudo de Oliveira (2005).

35 Pequenos, assim como fracos, são termos frequentemente usados pelos agricultores como parâmetro de diferenciação entre eles e os fazendeiros, que em oposição são caracterizados como grandes e fortes pelo poder econômico e político na região ou fora dela.

*ou sem terra*, que já existiam ou estavam sendo formados na região. Estou chamando de *assentamento e sem terra* porque é como eles denominam esses novos agrupamentos que estão sendo formados a partir da “forma acampamento”, mas que não estão necessariamente vinculados ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-terra (MST). Na verdade, o movimento que tem apoiado o surgimento dessas novas comunidades nessa região (Pedras de Maria da Cruz – Januária) é a Liga dos Camponeses Pobres (LCP)<sup>36</sup>. O que pude perceber de fato, como Sigaud (2000), é que o modelo de acampamento com barracas de lona é a forma de retomar o território. E esse modelo, muitas vezes, nada tem a ver com o *slogan* dos movimentos, como a luta por reforma agrária do MST. O que me parece mesmo é que, usando um modelo dos movimentos sociais, esses grupos estão retomando seus territórios.

Assim, a retomada tem sido a alternativa dos trabalhadores rurais para a melhoria de suas condições de vida. Uma das moradoras percebe a mudança em sua vida depois da chegada deles na terra.

*Fazer uma roça, plantar milho, ter um cantinho da gente para a gente poder plantar, produzir, ter milho feijão, ter abóbora, outras coisas, porque lá (na cidade), uma vez mesmo eu falei e deu até confusão, lá eu passava até necessidade sabe, porque não era tudo... as criança pedia uma coisa e se não tinha..menina era uma coisa e aqui não, aqui tudo você pega um milho na roça, rala, faz um cuzcuz, um beiju, cê pega uma abóbora cê cunzinha, pode tomar no leite e lá não, lá ninguém cria isso. Lá era muito difícil as coisas, não trabalhava e não comia. (M6, Sangradouro Grande, 2014)*

A área ocupada em Sangradouro Grande tem sido usada para a criação de pequenos animais como porco e galinha e, em alguns casos, de gado. Porém há uma dificuldade na criação de gado porque os lotes de cada morador são pequenos e não há muitas áreas para pasto. Não é possível dizer ao certo quantos metros possui cada lote, porque quando ocuparam, os moradores mediram apenas a parte em frente a estrada, dividindo em 43 metros para cada morador, porém, a distância entre a estrada e o rio varia em cada lote. Alguns são mais próximos do rio outros mais longe. Além disso, alguns moradores dividiram seus lotes (os 43 metros da frente) com outros parentes que chegaram depois da ocupação. Na imagem 2.2 é possível ver como estão organizados os lotes.

No *seco*, que corresponde a área mais distante do rio os moradores costumam plantar milho. Na *baixada*, que é uma área alagadiça que separa a área de roçado do rio, eles plantam

---

36 A LCP é um movimento de camponeses muito comum na região do norte de Minas. Esse movimento é importante na pesquisa, mas será discutido mais dedicadamente no último capítulo.

feijão, abóbora e caxixe. A plantação de horta é um plano que a maior parte dos moradores tem, porém, a falta de água e a dificuldade na captação da água no rio impede a sua concretização. Esse problema também impede a cultivo de *pés de fruta*. A produção gerada por cada família serve apenas para o consumo da família, não gera excedente para a venda. Assim, a terra ainda não dá boas condições para a sobrevivência. Os que tinham condições muito precárias de vida na cidade conseguiram melhorar um pouco, mas os que não tinham condições tão precárias, porque tinham emprego fixo, ainda não conseguiram produzir o suficiente para viver só da terra. É como explica um dos moradores:

*É porque o custo de vida hoje para você levar na roça é bem complicado. Quem tem um salário, quem é aposentado pode até viver né, porque tem custo de vida, tem que fazer feira...É na roça hoje você não tem condições de se manter. Aí no caso você tem que manter lá e trabalhar aqui (na cidade). É porque para você viver num lugar daquele ali você tem que ter a renda de alguma coisa e por enquanto lá não tem renda para nada. A gente planta, mas a renda que dá, o milho, essas coisas, devido a falta de água e tudo é muito pouco e não dá para manter a despesa de uma casa, aí você tem que ter a roça lá, trabalhar, manter trabalhando lá e tem que ter o serviço aqui também. (H6, Maria da Cruz, 2014)*

Por causa da baixa produtividade e de outras dificuldades, como a falta de água tratada que dificulta o cuidado com as crianças e limpeza pessoal e doméstica, muitos moradores ainda não estão morando definitivamente em Sangradouro Grande. Fora as aposentadorias, algum emprego na cidade e a pesca, outro trabalho frequente é o *dia de serviço*, que é o trabalho que se ganha por dia na roça de outras pessoas, geralmente os próprios vizinhos ou nas fazendas próximas. O problema é que nem sempre tem esse trabalho e os trabalhadores podem ficar dias ou semanas sem o *dia de serviço*.



**Imagem 2.16** – Casal Manel e Maria Barba Dura no milharal.  
(Fonte: Foto da autora, Sangradouro Grande, 2014)



**Imagem 2.17** – *Baixada* que fica entre as casas e o rio, ainda com um pouco de água depois do período de chuva.  
(Fonte: Foto da autora, Sangradouro Grande, 2014)



**Imagem 2.18** – O Casal Lídia e Zete plantando feijão na *baixada*.  
(Fonte: Foto da autora, Sangradouro Grande, 2014)



**Imagem 2.19** – *Baixada* alguns meses depois da plantação de feijão.  
(Fonte: Foto da autora, Sangradouro Grande, 2014)

A comunidade não possui água tratada nem energia. Como as casas ficam um pouco longe do rio a água para uso doméstico e criação dos bichos é levada por um caminhão-pipa que passa uma vez por semana enchendo as caixas d'água e/ou tambores de cada família. A água para beber é trazida da cidade por cada um, e quando isso não é possível, pegam do rio, pois a água do caminhão-pipa é salobra. A água para beber, conta uma das moradoras, é carregada em baldes e despejada primeiro em um pote, depois é deixada no sereno para ficar fria e por último é colocada no filtro de barro. O caminhão-pipa inicialmente variava entre o da prefeitura de Januária e de Pedras de Maria da Cruz, mas durante o tempo que estive em campo havia boatos de que o caminhão passaria a ser do governo federal.



**Imagem 2.20** – Caminhão pipa enchendo o tambor e caixa d'água.  
(Fonte: Foto da autora, Sangradouro Grande, 2014)



**Imagem 2. 21** – Mulheres caminhando para buscar água do rio para beber e preparar alimentos.  
(Fonte: Foto da autora, Sangradouro Grande, 2014)

Para melhorar a situação a comunidade ganhou um poço artesiano e uma caixa d'água que foi inaugurada no dia 23 de fevereiro de 2014, mas ainda não estavam funcionando, pois é preciso energia para ligar o gerador para bombear a água da caixa para os lotes, e eles ainda não possuem. O poço artesiano foi feito pelo governo federal, através do Departamento Nacional de Obras Contra a Seca (DNOCS), assim como a caixa d'água, e de alguma forma isso pode significar o reconhecimento da comunidade pelo Estado. Talvez esse “reconhecimento” não seja insuficiente para garantir a permanência no local, mas não pode ser desconsiderado no plano das relações com o Estado.



**Imagem 2.22** – Caixa d'água no dia da inauguração.  
(Fonte: Foto da autora, Sangradouro Grande, 2014)

## DEBATE 3 – *UM POUQUINHO DE TUDO: O RASTRO DAS IDENTIDADES*

### 3.1 – O objeto de madeira em formato de peixe

Andando pelo mercado municipal da cidade de Montes Claros (MG), antes de ir a campo, a procura de algum tipo de doce ou artesanato para presentear a senhora que me recebeu em sua casa durante todo o período da pesquisa, e a presidente da associação, que sempre se esforçou para garantir que eu conseguisse realizar meu trabalho na comunidade, encontrei um descanso de panela de madeira, que me interessou pelo seu formato de peixe. Escolhido o presente, o descanso de panela e mais alguns doces, os levei como demonstração do meu carinho pelas duas. Depois de entregar o presente me surpreendi com a minha anfitriã escolhendo um local na parede de sua casa para colocar o descanso de panela. Meio sem graça eu questionei porque ela estava colocando o presente na parede, já que aquilo não havia sido feito para ser colocado na parede e sim embaixo das panelas. Ela me respondeu dizendo que lá eles não precisavam de descanso de panela e por isso colocaria o presente na parede. E assim eu a ajudei a escolher um lugar para pendurar o artesanato, impressionada com o uso que ela estava fazendo daquele objeto. Um caso que aparentemente não precisaria ser levado tão a sério, me levou a refletir sobre as diferentes formas de dar significado as coisas. Para além de uma situação vivida entre uma mulher idosa que vive atualmente em uma área rural e uma jovem que se apresenta como pesquisadora, a reflexão sobre a capacidade de significar e significar-se vem a contribuir para a discussão que será o tema desse capítulo, a construção das identidades.

Em Sangradouro me deparei com duas questões com relação a identidade das pessoas. Primeiro que havia uma multiplicidade de identidades sendo afirmadas ao mesmo tempo e as próprias reivindicações territoriais do grupo baseavam-se na noção de que eles não eram apenas pescadores, mas realizavam outros trabalhos também. Além da pesca existem outras atividades que são realizadas, em um território que vai muito além do rio. Então a “identidade” de pescador, relacionada a um tipo de trabalho, a pesca, era “sobreposta” à outras identidades relacionadas a outros tipos de trabalho e a diferentes usos das seções do rio e suas margens, como a de trabalhador rural e vazanteiro. A segunda questão era o fato de que, além de todas essas categorias identitárias ligadas ao trabalho, havia uma grande discussão em torno de ser

ou não quilombola. Na medida em que tentava compreender esses processos de significar e significar-se, aos poucos fui percebendo que a preocupação referente a questão identitária era mais um problema para mim, enquanto pesquisadora da “cultura”, do que para eles. Quando digo pesquisadora da “cultura” tenho em mente Wagner (2010a) para quem “a antropologia é o estudo da cultura, 'como se' houvesse cultura” (p. 38). Então, já que identidade, assim como cultura, não existe, eu poderia ignorar essa discussão e partir para outra, mas “identidade” e “cultura”, no caso deles, é o que pode garantir o território, que sim, acredito eu, é a questão principal. Dessa forma, já que a garantia do território se dá através do reconhecimento de uma identidade coletiva e uma “cultura” compartilhada, não poderia deixar de escrever sobre esse tema, tentando trazer as subjetividades do grupo com o intuito de ampliar nossa percepção sobre as formas de significar-se.

Durante as minhas tentativas de descobrir “quem eram” meus interlocutores eu perguntava a todos: você é o que? A resposta era sempre um longo silêncio, que, imagino eu, era causado por não compreenderem pergunta da forma como eu estava formulando. As reações expressavam algo no sentido de, “não sei o que você quer dizer com isso” ou “essa pergunta não faz o menor sentido”. Um deles chegou a me dizer: *interessante, ninguém nunca fez essa pergunta para mim*. Na maioria dos casos, não obtendo uma resposta, acabava por induzi-la, perguntando “você é agricultor, vazanteiro, pescador...?”. O que vinha em seguida era uma espécie de alívio, do tipo “ah sim, agora eu entendi o que você quer saber”. Entre as respostas, algumas foram:

*No meu pensar é de tudo um pouco, por que hoje... quando eu nasci meu pai já era pescador e lavrador, nós vivia na beira do rio, pescava e plantava e comia, nós vivia disso. O milho que meu pai plantava, o arroz que meu pai plantava era para despesa entendeu, o complemento do dinheiro do peixe que vinha pro óleo, que vinha pro café, que vinha para o açúcar e a mistura que é a carne. Nós vivi do peixe. Eu me sinto com a mistura de um tudo, de um pescador, de um lavrador, de um quilombola que vem desse povo mais antigo, desse povo tradicional. (H1, Sangradouro Grande, 2014)*

*Um pouquinho de tudo. Porque eu pesco um pouco e eu trabalho na roça um pouco, então, um pouquinho de cada. (M6, Sangradouro Grande, 2014)*

*Eu trabalho, faço outras coisas, até porque só de pesca não tem jeito não né. Já é fraca de peixe e a polícia acaba complicando muito, a gente pesca só de peixe de tabela e não tem mais peixe de tabela. Você pesca o mês inteiro para pescar três peixes de tabela. A gente acaba misturando tudo né, igual a gente pesca, trabalha aqui, igual agora nós vamos colher um milho aí, vamos vender para ir mexendo, e pesca e se aparece algum serviço fora a gente faz também se não dá nem para viver também não. (H7, Sangradouro Grande, 2014)*

Me lembro que durante o campo, durante as conversas com as irmãs da Divina Providência, elas se preocupavam com Sangradouro (e também eu), com o fato de os moradores não *agirem como quilombolas*. Um desses “agir” era sobre a “identidade”. Muitos não se afirmavam como quilombolas ou não tinham uma formulação própria sobre o que é ser quilombola. Alguns me disseram: *pele que as irmãs falaram na reunião eu me considero quilombola*. Existiam outros problemas relacionados ao “agir”, por exemplo, o cercamento das terras, as irmãs se preocupavam com as cercas que as pessoas estavam colocando ao redor de seus lotes, pois os “quilombolas” tem como “tradição” a “terra solta”, ou a terra sem cercas de uso comum. A preocupação das irmãs era sobre como isso poderia afetar no processo de luta pela terra. Pois, para o movimento, a “identidade” é fundamental no plano das reivindicações políticas. Ser quilombola diz sobre o tipo de reivindicação a ser feita.

Do que foi falado acima é interessante notar como as informações sobre o que é “ser quilombola” chega na comunidade. Sabendo que os critérios de identificação das “comunidades remanescentes de quilombo” servem mais como ponto de partida do que para estabelecer quais aspectos serão levados em consideração e quais não, as interpretações sobre “ser quilombola” acabam ficando a critério de cada grupo, instituição ou pesquisador. No caso das *irmãs* do CPP, um dos critérios, dentre vários outros, era a terra de uso comum. Os critérios considerados pelo CPP foram apresentados em reunião para os moradores de SG, que por sua vez, fizeram suas próprias conexões e analogias, ao ponto de afirmarem, *pele que as irmãs falaram eu me considero quilombola*.

Essas questões me levaram a pensar mais profundamente sobre a construção das identidades, sobre a multiplicidade de identidades dos sujeitos e, ao mesmo tempo, a exigência do Estado sobre a unidade e estabilidade da cultura e dos sujeitos.

A partir das respostas dos nativos percebi que precisaria compreender melhor, fazendo uma reflexão a partir da experiência de campo, como se tem desenvolvido o debate sobre identidade nas Ciências Sociais sobre os grupos rurais, como quilombolas, pescadores e camponeses. Percebo que esses grupos têm sido colocados por autores de referência como Almeida (1987-1988; 2006), O'Dwyer (2011) e Carneiro da Cunha (2009) dentro de uma categoria mais geral, que são as chamadas “populações tradicionais”, assim, é a partir desse debate que iniciarei minha tentativa de compreender como a identidade tem sido objeto de reflexões.

### **3.2 – *A gente jamais vai chegar naquilo que foi: sobre a noção de “populações tradicionais”, pescadores e quilombolas***

Falar sobre o processo de construção do conceito de populações tradicionais pode ser um pouco complicado quando tentamos pensar onde e quando o termo foi criado. Entre a bibliografia disponível é possível encontrar essa definição ligada a processos diversos. Tão impossível quanto falar de toda a bibliografia disponível é falar somente de uma. Sendo assim, foram selecionados alguns autores com base na sua relevância sobre o assunto e a influência que tiveram na minha compreensão sobre o que seriam as chamadas “populações tradicionais”.

Entre essas referências está Brandão (2010) que, buscando uma definição mais ampla, entende que a comunidade tradicional não surge em oposição à sociedade moderna, mas sim como um lugar diferente da sociedade tribal, pois as sociedades tradicionais existem em função das cidades, elas vivem em constante relação através do mercado. O autor, com base na obra de Antônio Carlos Diegues e Rinaldo Arruda (2001), define as características das comunidades tradicionais, sendo estas: a relação de simbiose entre a natureza, os ciclos e os recursos naturais; o conhecimento aprofundado sobre a natureza e seus ciclos, sendo este passado de geração para geração; a noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente; a moradia e ocupação do território por várias gerações; a importância da atividade de subsistência; a reduzida acumulação de capital; a importância dada a unidade familiar, de parentesco e de compadrio para o exercício das atividades econômicas, culturais e sociais; a importância das simbologias, mitos e rituais; a tecnologia relativamente simples, de pouco impacto sobre o meio ambiente e o domínio familiar de todo o processo de produção; o fraco poder político; e a auto-identificação ou identificação por outros de pertencer a uma cultura distinta (BRANDÃO, 2010, p. 356).

Apesar de compreender a relação que existe entre as comunidades compreendidas como tradicionais e a cidade, Brandão (2010) insiste em marcar uma oposição com as sociedades indígenas. Além disso, o autor não utiliza dados etnográficos e parece se referir as comunidades tradicionais de um modo geral. Mas pensemos, por exemplo, nos estudos de Arruti (1997) e João Pacheco de Oliveira (1998) que discutem os indígenas e quilombolas do Nordeste, estes dois autores percebem que as linhas que separam os quilombolas e os indígenas no nordeste são bastante tênues. Existe lá uma relação constante entre índios e negros, inclusive de

parentesco. Em sua pesquisa Arruti (1997) compreende que

a distinção entre índios e negros antes de ser puramente descritiva de uma realidade evidente é de natureza política e simbólica, servindo de termo acusatório e faccional. Na memória recuperada e na dinâmica vivida pelo grupo é impossível e inútil a tentativa de separar aqueles que podem ser perfeitamente reconhecidos como indígenas em oposição àqueles que sejam claramente negros. (ARRUTI, 1997, p. 14-15)

Posto que os aspectos que diferenciam os grupos uns dos outros são sempre variáveis, é preciso questionar se podemos produzir e utilizar definições gerais e abstratas sobre as “populações tradicionais” ou se devemos deixar que os nativos provoquem a revisão e ampliação de determinados conceitos criados pelos antropólogos e pelo Estado. Em uma das minhas conversas com um dos agentes da CPT, em que ele fazia uma crítica aos antropólogos e nossa necessidade que dizer quem as pessoas são, ele me narrou um depoimento. Não me lembro exatamente as palavras, mas um camponês disse que a cada hora aparecia alguém dizendo quem ele era, eram tantos nomes que ele não sabia mais quem deveria ser. Esse depoimento nos faz, no mínimo, pensar sobre o poder impresso no processo de identificação dos sujeitos.

As caracterizações usadas por Brandão (2010) foram baseadas no trabalho de Diegues e Arruda (2001). Ao discutir biodiversidade e a política de criação dos parques de conservação, que estavam se expandindo, Diegues e Arruda (2001) se deparam com a problemática gerada por esse processo, que é o fato das comunidades tradicionais acabarem sendo removidas dos parques. Quando Diegues (2008) estuda a criação do primeiro parque de conservação no mundo, o Yellowstone, criado no século XIX nos Estados Unidos da América, percebe o problema que isso gerou, pois acreditava-se que os locais ainda preservados eram desabitados. Entretanto, o lugar onde foi criado o parque era um território indígena. Assim, os autores, Diegues e Arruda (2001), sugerem um debate sobre as comunidades tradicionais caracterizando suas qualidades que seriam opostas, ou no mínimo muito diferentes da sociedade moderna ocidental, e estariam relacionadas a um modo específico de relação com o ambiente. As características definidas por eles foram as citadas por Brandão (2010).

De forma bem didática Diegues e Arruda (2001) exemplificam os casos de comunidades tradicionais e não tradicionais.

Exemplos empíricos de populações tradicionais são as comunidades caiçaras, os sitiantes e roceiros, comunidades quilombolas, comunidades ribeirinhas, os pescadores artesanais, os grupos extrativistas e indígenas. Exemplos empíricos de populações não-tradicionais são os fazendeiros, veranistas, comerciantes,

servidores públicos, empresários, empregados, donos de empresas de beneficiamento de palmito ou outros recursos e madeireiros. (DIEGUES e ARRUDA, 2001, p. 27)

Os mesmos autores, Diegues e Arruda (2001), reconhecem as limitações dessas definições, mas optam por fazê-la porque acreditam que elas têm fundamentado as reivindicações no plano das relações com o Estado. Fazendo essa mesma autocrítica, mas levando em consideração a importância da utilização do conceito de comunidades tradicionais Carneiro da Cunha e Almeida (2009) propõe pensar essas categorias não por suas características, que podem variar, mas pela enumeração de seus membros.

Definir as populações tradicionais pela adesão à tradição seria contraditório com os conhecimentos antropológicos atuais. Defini-las como populações que têm baixo impacto sobre o ambiente, para depois afirmar que são ecologicamente sustentáveis, seria mera tautologia. Se as definirmos como populações que estão fora da esfera do mercado, vai ser difícil encontrá-las hoje em dia. É verdade nos textos acadêmicos e jurídicos costuma-se descrever categorias por meio das propriedades ou características dos elementos que as constituem. Mas as categorias sociais também podem ser descritas "em extensão" – isto é, pela simples enumeração dos elementos que as compõem. Por enquanto, achamos melhor definir as "populações tradicionais" de maneira "extensional", isto é, enumerando seus "membros" atuais, ou os candidatos a "membros". Esta abordagem está de acordo com a ênfase que daremos à criação e à apropriação de categorias. E o que é mais importante, aponta para a formação de sujeitos através de novas práticas (CARNEIRO DA CUNHA e ALMEIDA, 2009, p. 277)

Quando Sangradouro começa a acionar categorias, que até então não eram utilizadas (ou mesmo conhecida por eles), como comunidade tradicional e quilombola, o faz consciente de que existe a necessidade, por parte deles perante o governo, de que exista uma identidade compartilhada coletivamente para a regularização do território. Claramente, nesse processo de acionarem uma identidade para o reconhecimento territorial algo novo surge, que por sua vez, contribui para a extensão dos significados dessas categorias.

Em uma das reuniões da associação o grupo recebeu a visita de um dos membros de outra comunidade que estava em um processo de reconhecimento enquanto “comunidade remanescente de quilombo” mais adiantado e participava ativamente do movimento dos pescadores. Depois de assistir a reunião ele sugeriu o seguinte:

*Está muito bom os encaminhamentos aqui. Só acho que tem uma pequena falha aqui. Todos vocês que vieram para esse terreno aqui, é um território que tem tradição. Esses pés de manga os fazendeiros não vieram aqui plantar não.*

*Todos são conscientes que aqui existiu famílias que moravam aqui. O pessoal que trabalhava aqui são uma prova viva e resistente dessa época. Ou então vocês nunca devem falar ou lavrar em ata que aqui é um assentamento. Aqui não é assentamento. Assentamento é uma coisa, comunidade é outra. Assentamento é simplesmente: aqui tem uma terra, ela está irregular você faz um grupo, vamos se assentar ali, ela não está cumprindo com suas funções sociais, então nós vamos ocupar ela e nós vamos ver o que vai dar. Esse é o assentamento. Neste caso não é assentamento, é comunidade tradicional. O governo está investindo bastante em reconstituir essas comunidades que foram expulsas. Eu acho que não pega bem para vocês falarem que aqui é um assentamento, aqui é uma comunidade. Vocês têm uma prova que aqui existiu uma comunidade. Até nas atas mesmo acho que vocês não podem estar citando isso. (H8, Sangradouro Grande, 2014)*

Neste depoimento notamos a introdução de termos como “comunidade tradicional” e “território” em oposição aos termos “assentamento” e “terra”. Não há dúvidas quanto ao direito do grupo sobre o território enquanto “comunidade tradicional”, mas notamos como eles passam a compreender a importância da afirmação de uma “cultura” ou “identidade” para acessar os direitos que eles já possuem.

É interessante também que, na fala do nativo, quem tem tradição é o território e não apenas as pessoas que possuem uma tradição de trabalho com a terra. Este depoimento apresenta que aquelas pessoas merecem ficar ali não só porque elas têm tradição, mas porque a terra tem tradição com elas. Como me disse um outro morador, Sangradouro Grande *é um lugar que tem histórica*. Essas ideias ampliam a noção sobre tradição. Segundo Ingold (2012), com base em Boria Sax, “‘tradition’ vem de ‘trade’ – em português ‘troca’, que originalmente, significava ‘track’, ou ‘rastro’”. Assim, para estudar uma tradição é preciso rastrear a trajetória das criaturas. Em outro texto, que já foi apresentado aqui, Ingold (2005) afirma que “os lugares não tem posições, e sim histórias. Unidos pelos itinerários de seus habitantes, os lugares existem não no espaço, mas, como nós, em uma matriz de movimento” (p. 1). Ao afirmar que os lugares são como nós, constituídos a partir de uma “matriz de movimento”, Ingold (2005) afirma que tanto as pessoas como os lugares vão se construindo ao longo de um fluxo de linhas, traços e rastros. Não existem fronteiras na constituição das pessoas e dos lugares, pois ambos são resultados de caminhos ao longo da vida, de movimentos. Sendo assim, “qualquer fronteira entre o eu e o outro ou entre a mente e o mundo é provisória e fundamentalmente insegura” (INGOLD, 2012, p. 24).

O mesmo tipo de reflexão é feito por uma das atuais moradoras que morou em Sangradouro Grande nos seus tempos de meninice, mas viveu a maior parte de sua vida em São Paulo. Ela percebe que a vida é caminho, um fluxo que não é possível conter. As pessoas já

andaram tanto, por São Paulo, outras cidades da região ou nas ilhas, e aconteceram tantos encontros, que não é possível voltar a ser o que já foram um dia.

*Hoje acabou tudo né. A Lídia tentando resgatar um pouco assim das raízes, a Lídia está tentando, mas é como se diz, já não é nunca como que... é difícil, a gente jamais vai chegar naquilo que foi. Porque uma que agora introduziu muita gente pelo meio que já não são mesmo da nossa família, da nossa tradição. Uns que é de um jeito, uns que é de outro, então já fica mais difícil.*  
(M1, Sangradouro Grande, 2014)

Um componente importante mencionado pela moradora está relacionado com a introdução de pessoas que não são da família. Ela percebe que a chegada dos outros *que já não são mesmo da família* é um dos fatores que impossibilita *chegar naquilo que foi*. Ao mesmo tempo, no seu depoimento, não há qualquer intenção de exclusão ou tentativa de negar os direitos dos outros à terra por não serem da família. Ao contrário, durante uma das reuniões da associação em que pude participar, ouvi a presidente da associação dizer que a comunidade é uma família, pois sem a união do grupo a retomada do território não teria sido possível. Esse ponto é importante para pensarmos o quanto o processo de reconhecimento das comunidades quilombolas pode também ser um processo de exclusão, em que ficam apenas os que “comprovadamente” possuem “certa tradicionalidade” e relações de parentesco com os “fundadores do território”. A pesquisa realizada por Miriam Hartung (2013), na comunidade quilombola Invernada Paiol de Telha, apresenta a complexidade, os conflitos e as ambiguidades no processo de elaboração do RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação. Um dos conflitos apresentados por Hartung (2013) é exatamente a exclusão, ou pelo menos, o medo de exclusão dos que “não são da família”. Esse processo experienciado por Hartung (2013), da construção das listas de quem era remanescente, acabou resultando em uma série de listas que não acabavam mais, pois a comunidade estava sempre se lembrando de mais pessoas que eram da família por medo de deixar alguém de fora.

O que Hartung (2013) propõe, a partir da sua experiência de campo, é “tomar como método o incômodo e a desestabilização que as concepções nativas provocam sobre as nossas categorias, interpretações e teorias” (p. 353). Partindo disso, a autora problematiza que, a partir das instruções normativas do INCRA de que o relatório antropológico deveria responder em termos de quem estava ou não estava, quem era ou quem não era quilombola, o desafio deve ir no sentido de não fazer reduções e tomar a diferença nos termos dos próprios nativos, “para quem os seres e coisas são múltiplos, variáveis e reversíveis e que, por esse modo de existir, podem, efetivamente, incluir na diversidade” (p.355).

Essas ambiguidades, *chegar naquilo que foi* (que talvez não importe para as pessoas) e os que *não são da família* (ou que não eram, mas tornaram-se porque família também é um conceito em disputa) entre outras, estão presentes na relação que é estabelecida entre a comunidade e o Estado no âmbito de todo o processo atual de garantia de direitos territoriais. Em Sangradouro Grande, como quem tem tradição são as pessoas e também o território, as pessoas sentem o direito de estar naquele lugar, pois seus parentes, *os antigos tudo morava ali*. É preciso ter cuidado ao usar um conceito que foi produzido em um contexto diferente do que eles vivem atualmente, como o de “comunidades tradicionais” e “comunidades remanescentes de quilombo”, pois isso pode descontextualizar o conceito deles de quem eles são e de quem tem o direito de estar na terra.

### **3.3 – Algumas considerações sobre a antropologia e seu olhar sobre o “outro”**

As ambiguidades vividas por meus interlocutores são decorrentes das políticas normatizadoras que tentam definir quem eles são e quais devem ser suas práticas “culturais”. Mas suas práticas e subjetividades escapam a todo momento da essencialização realizada pelas políticas do Estado. Nossa disciplina se encontra, muitas vezes, no interstício entre as significações deles sobre eles mesmos e as significações dos de fora sobre eles.

A antropologia no Brasil sempre esteve posicionada em defesa dos direitos dos grupos pesquisados, como os interesses dos primeiros antropólogos brasileiros se voltaram para os povos indígenas, e mais tarde para os camponeses e vários outros, assim, a antropologia estava comprometida politicamente com esses grupos, e por sua vez, contra as políticas do Estado que prejudicavam estes grupos. Mas, quando o conhecimento antropológico é convidado para colaborar com aqueles a quem criticam tão duramente, pergunta Ramos (1990), será possível um diálogo ou o conhecimento antropológico é incompatível com os interesses do Estado? Assim surge o que Ramos (1990) chama de “acadêmico-ativista”, autor dos laudos periciais. O posicionamento de Ramos (1990) fica entre uma certa esperança de ver o ativismo unido ao academicismo contribuir para a solução de problemas referentes às comunidades pesquisadas e a desilusão de ver os seus papéis e materiais produzidos irem parar em uma gaveta onde jamais poderão ser encontrados.

Esse posicionamento de “acadêmico-ativista”, embora, ao que parece, seja uma

constante na antropologia feita no Brasil, ele é de longe consensual e convergente. Pensando a etnologia brasileira, Viveiros de Castro (1999) separa o que seriam “duas grandes vertentes dos estudos antropológicos sobre as populações indígenas” (p. 111). Essas duas vertentes, segundo o autor, não são oposições teóricas reais, mas “um divisor de águas entre dois modos de construir conhecimento” (p. 111). Viveiros de Castro (1999) distingue a etnologia brasileira em “Etnologia Clássica” e “Etnologia do Contato”. Para além dos estudos de etnologia, essa divisão teoricamente construída pelo autor, contribui para uma compreensão mais profunda sobre a forma de se fazer antropologia, seja na construção do conhecimento sobre as populações indígenas ou das chamadas “comunidades remanescentes de quilombo”.

O que marca a divisão entre a etnologia do contato e a etnologia clássica é a forma como se enxerga essas populações. A primeira pensa essas populações inseridas no contexto nacional, ou seja, “eles são parte de um contexto que os engloba e explica” (Viveiros de Castro, 1999). A segunda pensa essas populações “situadas no” Brasil, nesse caso, o contexto são elas e o Brasil é parte desse contexto. Nas palavras do próprio autor

A alternativa é clara: ou se tomam os povos indígenas como criaturas do olhar objetivante do Estado nacional, duplicando na teoria a assimetria política entre os pólos, ou se busca determinar a atividade propriamente criadora desses povos na constituição do 'mundo dos brancos' com um dos componentes de seu próprio mundo vivido, isto é, com matéria-prima histórica para a 'cultura culturante' dos coletivos indígenas. A segunda opção parece-me a única opção – se o que se pretende fazer é antropologia indígena. (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 115)

Na discussão sobre quilombos a maior parte das referências se enquadram na classificação de etnologia do contato. A crítica de Viveiros de Castro (1999) a essa tendência etnográfica é o risco de transformar os nativos em objetos administrativos do Estado, já que a ideia inicial desses pesquisadores “contatualistas” era criticar a aculturação sofrida por esses povos. Mas em nenhum momento essas “culturas” foram estáticas e “o que a história fez desses povos é inseparável do que esses povos fizeram da história (Viveiros de Castro, 1999, p. 165).

A crítica de Viveiros de Castro (1999) é baseada na ideia de “contexto”. Segundo o autor, os etnólogos do “contato” precisariam fazer um deslocamento do seu contexto para o contexto vivido pelos nativos. Embora a crítica do autor faça sentido, ele não leva em consideração que o Estado pode estar no contexto dos nativos, pelo menos no que se refere as comunidades “quilombolas”. Diferente das sociedades indígenas, que como discutiu Clastres (2003), são contra o Estado, através da minha experiência de campo, pude perceber, com

exceção de alguns movimentos sociais<sup>37</sup>, que os moradores de Sangradouro, com todas as suas “identidades”, não costumam se posicionar contra o Estado. Por isso o Estado, através das articulações políticas, está presente em seu contexto.

Essa diferenciação do modo de construir conhecimento na antropologia é particularmente importante no momento em que os antropólogos passam a ser convidados, com frequência, a intermediar a relação entre o Estado e as populações indígenas e “tradicionais”. Atualmente os antropólogos fazem parte do processo de reconhecimento técnico dessas populações pelo Estado. A partir dessa relação com as comunidades, através da construção dos relatórios técnicos ou mesmo os estudos antropológicos, que pensam os grupos a partir do processo de reconhecimento e garantia do direito ao território, é preciso se pensar em uma questão importante, que se refere aos riscos de tomar o modelo de representação política do Estado como um modelo para a antropologia. Sobre essa questão, o problema está em quando os antropólogos passam a enxergar esses grupos a partir do olhar essencializante do Estado, e dessa forma, passam também a fazer a mesma classificação realizada por ele. Considero um risco afirmações como as do trecho retirado do artigo de O'Dwyer,

Tais classificações atuais inscritas na Constituição possibilitam “o gerenciamento da diferença e não sua eliminação” (Geertz 1999: 325), substituindo a uniformidade jurídica anterior por uma especificação de situações sociais e culturais inseridas em determinadas categorias definidas pela legislação. (O'DWYER, 2011, p. 111)

Esse trecho me parece apresentar uma fé nas definições da legislação que, confesso, não consigo ter. Em uma discussão completamente diferente da nossa, mas que é pertinente, Judith Butler (2010) pensa a construção do sujeito pela teoria feminista, para quem a representação política é almejada. O trabalho da autora é interessante aqui na medida em que ela compreende a necessidade de definição dos sujeitos para que estes possam ser representados e, dessa forma, tornarem-se sujeitos de direitos. O problema é que, como a representação estabelece os critérios de quem é representável e os critérios pelos quais os sujeitos são

---

37 A LCP é um dos movimentos presentes na região onde foi realizada a pesquisa, o norte de Minas Gerais. Esse movimento camponês se posiciona contra o Estado e se intitula anarquista, e também é contra as caracterizações, que como dizem eles, divide os camponeses. Minha experiência com a *Liga* começou na graduação em que pude conhecer algumas camponeses do movimento e também os estudantes que apoiavam a *Liga*. O movimento estudantil que dava apoio a LCP era o Movimento Estudantil Popular Revolucionário (MEPR) e pude participar de algumas reuniões na universidade com esses movimentos. Durante a pesquisa de campo pude encontrar novamente a *Liga*, que estava frequentemente presente em vários espaços, tanto dentro como fora da comunidade. As observações que farei sobre a *Liga* ao longo do trabalho são baseadas nessa experiência, pois existe pouco material produzido academicamente sobre eles, apenas informações disponíveis no próprio site do movimento.

formados, ela só reconhece os que podem ser reconhecidos como sujeitos. “Em outras palavras, as qualificações do ser sujeito tem que ser atendidas para que a representação possa ser atendida” (BUTLER, 2010, p.18). Dessa forma, o Estado sempre eliminará as diferenças, na medida em que necessita de uma unidade que na verdade não existe.

Durante a minha participação no evento *III Colóquio Internacional sobre Povos e Comunidades Tradicionais* gravei a conferência “O Estado Brasileiro e os Povos e Comunidades Tradicionais”, do procurador da república Wilson Rocha Assis. Em sua fala, o procurador confessa que o grande desafio do Estado brasileiro é enxergar essas populações tradicionais, pois não entende a diferença entre pobreza e tradição. Essa fala já explica toda a ideia de políticas desenvolvimentistas adotadas pelo Estado que acabam prejudicando as populações “tradicionais”. Justifica que o constitucionalismo é o que impede o advogado de conseguir ter a mesma percepção que os antropólogos, sociólogos e outros profissionais afins. Para o Estado, sujeito de direito é só aquele a quem a norma jurídica concede direitos, dessa forma, como o próprio procurador disse, *o problema é que geralzeiro, vazanteiro*, entre outros, *não é sujeito de direito dentro da norma jurídica*. A primeira questão na fala do procurador é sobre a reprodução do termo “geralzeiro”, que na verdade é *geraizeiro*, que são populações que vivem predominantemente da coleta de frutos nos Gerais do Norte de Minas Gerais. Isso prova a dificuldade do Direito em compreender a multiplicidade dos grupos. A segunda questão é, se o próprio procurador afirma não haver direitos para as populações mencionadas por ele, como pode o Estado gerenciar as diferenças, como afirma O'Dwyer? A final de contas, quem o Estado brasileiro gerencia? Nesse sentido, Butler (2010) afirma: “O poder jurídico 'produz' inevitavelmente o que alega meramente representar” (p. 19).

Para reiterar o argumento, trago a história da primeira forma de regulamentação dos pescadores enquanto categoria reconhecida pelo Estado, que aconteceu em 1845 através da criação das Capitânicas de Portos e Costas.

Naquele período os pescadores eram cadastrados e obrigados ao recrutamento na Marinha de Guerra. A partir de 1919, foram criadas as primeiras Colônias de pescadores, cujas finalidades eram: “a nacionalização”, “a defesa nacional” e a “industrialização da pesca”. As Colônias funcionavam como instrumento da Marinha e tinham nos pescadores um alvo privilegiado porque esses homens conheciam os “segredos da costa e da navegação” e eram “resistentes à dura vida do mar”. (BENÍCIO e COSTA, p. 91, 2006)

A história da criação das colônias tem a marca do poder do Estado em ditar não só que

as pessoas que viviam da pesca deveriam se organizar em uma categoria, mas também a forma de organização dessa categoria. Só a partir da década de 70 que os pescadores começaram a se reorganizar e aos poucos foram conquistando a direção das colônias.

Obviamente a categoria pescador foi apropriada e transformada ao longo do tempo, mas, de qualquer forma, acredito que a antropologia precisa ter o cuidado com o uso das categorias “produzidas” pelo Estado e estar sempre atenta a não reduzir seus interlocutores a categorias que só existem constitucionalmente, pois, a ampliação das categorias e, principalmente, o não reducionismo dos sujeitos ajudaria a ampliar também os direitos das pessoas com as quais fazemos pesquisa.

Em um decreto recente, o Estado Brasileiro vem tentando reestabelecer quem são os pescadores a partir de uma série de definições. Em 31 de março de 2015 a presidência da república publicou um decreto que estabelece novas regras para a definição dos pescadores que podem acessar os Registro Geral da Pesca (RGP). Em resposta a esse decreto os pescadores artesanais criam uma petição online para revogá-lo, declarando que o mesmo nega aos pescadores o direito à identidade e o acesso aos benefícios. Isto por que o novo decreto só reconhece como pescador aquele que realiza a captura do pescado e que depende exclusivamente da pesca, excluindo assim as pescadoras, que realizam a atividade da pesca no espaço doméstico se dedicando à limpeza do pescado e outras atividades relacionadas a pesca, a maior parte dos pescadores que precisam de outras atividades de trabalho (o que é bastante comum, como temos visto em Sangradouro Grande) e também os pescadores de subsistência, que é bastante comum nas comunidades pesqueiras.

Com a publicação desse decreto fica claro que o Estado cria os direitos com base em suas próprias construções e redefinições sobre quem são os sujeitos. Assim, a própria noção de direitos deve ser questionada. Autores como Arruti (1997) e Carneiro da Cunha (2009) utilizam conceitos como “novos sujeitos políticos” e “sujeitos de direitos”, sem, contudo, trazer uma explicação clara sobre esses conceitos. Os dois autores relacionam a emergência dos quilombolas, indígenas e outras populações tradicionais, ao surgimento de “novos sujeitos políticos”, hora tratando-os como sujeitos políticos, hora tratando-os como sujeitos de direito. Isso leva a crer, baseada no contexto em que os dois autores usam esses conceitos, que as pessoas estudadas por Arruti (1997) e Carneiro da Cunha (2009) só passam a ser vistas como sujeitos políticos na medida em que acionam categorias reconhecidas pelo Estado que garantem o acesso ao território, e só passam a ser sujeitos de direito quando integram uma categoria com direitos garantido pelo Estado. Obviamente, como vimos inclusive na conferência do

procurador, sujeitos políticos e de direitos só passam a existir a partir do seu enquadramento em categorias reconhecidas pelo Estado. Mas, nesse caso, se o compromisso político do antropólogo é com os nativos é preciso chegar no conceito elaborado por aquele grupo sobre o que é o político e sobre o que reconhecem como direito, pois só assim podemos avançar no debate sobre a garantia do território e tudo que isso envolve.

O movimento de pensar a política na cultura vai ao encontro do que tem sido feito na antropologia contemporânea por Roy Wagner (2010), Strathern (2006), Viveiros de Castro (2002; 2006) e Márcio Goldman (2008), que buscam pensar a “cultura” e, de certa forma, a “política” nos termos do próprio nativo. Estes autores acreditam que fazer antropologia é fazer política também, na medida em que o pensamento nativo é uma prática de sentido, e isso contribui para multiplicarmos nosso próprio mundo.

A partir da noção de que existe uma atividade de simbolização própria do mundo do nativo capaz de exprimir um mundo possível, começamos a enxergar nossos sujeitos como sujeitos criativos. Ao utilizar a categoria deleuziana “outrem”, Viveiros de Castro (2002) percebe que existem ordens de discurso diferentes e o antropólogo deve então chegar ao conceito que aquele discurso elabora. Quando se trata de fazer da antropologia um instrumento de luta política, antes de tudo, é preciso saber o que é política para os nativos, se o que se quer é ter um compromisso com o grupo estudado.

Naturalizar conceitos como política e direitos acaba limitando a compreensão dos processos de luta que configuram os que, como vimos, alguns autores chamam de “sujeitos políticos”, que creio, seriam todos os grupos de pessoas que de alguma maneira, habitando categorias oficiais ou não, possuem concepções próprias sobre os seus direitos. Nesse sentido é que pude dedicar uma discussão, no próximo tópico, sobre a significação do grupo sobre eles mesmos, para compreender o sentido que meus interlocutores dão a ideias de identidade, direito, movimento social e luta.

### **3.4 – A identidade como ato de criação linguística**

Voltando a situação narrada no início do capítulo, a situação vivida com a senhora que me recebeu durante a pesquisa, naquele momento o que me veio a cabeça foram os debates nas Ciências Sociais e na Linguística sobre os signos e a construção dos discursos, mais

especificamente a teoria de Ferdinand Saussure (2006) sobre o significante/significado. Nada poderia ser mais pertinente do que pensar aquele objeto que foi apresentado como o significante do significado que moradora de Sangradouro estava dando a ele. Mas nessa análise alguma coisa ainda parece estar fora de lugar, desencaixada da realidade, naquele momento a própria realidade precisava ser questionada.

A relação entre a linguística e a antropologia foi primeiramente estabelecida por Claude Lévi-Strauss (2003), que almejava criar para a antropologia um método tão positivo quanto o que a Linguística havia criado para si. Para isso, Lévi-Strauss (2003) faz formalmente uma analogia entre a língua e a cultura. Entre suas referências na linguística está Saussure (2006), que percebeu o caráter relacional dos signos. Para o linguista, os signos só existem a partir de sua relação com outros, daí a ideia de *sistema*, pois só obtendo a visão do *sistema linguístico* será possível compreender os signos. Esta concepção do caráter relacional dos signos contribui para a ampliação do entendimento sobre as formas de ser e estar no mundo. A forma de compreender o sujeito e sua “identidade” passa de uma concepção substancialista para a de interação, em que a identidade só existe a partir de sua relação com os outros diferentes.

É baseado nessas ideias que Lévi-Strauss (2003) elabora seu método de estudo dos sistemas de parentesco. No momento em que Lévi-Strauss (2003) pensava os sistemas, estava introduzindo na antropologia uma corrente, a estruturalista. Nesta corrente, segundo Almeida (1999, p. 7), “cada universo é formado de duas coisas: objetos e, separadamente, relações construídas sobre eles. Estruturas são modos de construir relações ou operações entre objetos”.

Ao trazer a discussão sobre a linguística e sua influência na constituição do estruturalismo Lévi-Straussiano, não tenho aqui como intenção fazer uma crítica ou mesmo aprofundar o debate sobre a importância de Lévi-Strauss para a antropologia<sup>38</sup>, uso o autor apenas para chegar ao ponto que me interessa neste tópico, pensar a(s) identidade(s) como atos de criação linguística a partir dos debates pós-estruturalistas<sup>39</sup>.

Enquanto o estruturalismo colocou a linguagem como o centro, em que através dela se poderia compreender o mundo que nos rodeia, Jacques Derrida (1971), também pensando a forma relacional do signo, faz uma crítica a ideia de estrutura, tirando a linguagem do centro.

---

38 Um dos textos que discute a atualidade e importância de algumas noções criadas por Lévi-Strauss é o artigo de Mauro W.B. De Almeida chamado *Simetria e Entropia: sobre a noção de estrutura em Lévi-Strauss* publicado na revista de antropologia em 1999. Viveiros de castro (2010), inclusive, reconhece na trajetória de Lévi-Strauss duas fases diferentes, uma estruturalista e, a outra, pós-estruturalistas.

39 Eduardo Viveiros de Castro (2010) define pós-estruturalismo como “esencialmente la afirmación de una ontología de las multiplicidades planas, en que las nociones de continuidad y de homogeneidad no tienen nada más en común. Una ontología de la transversalidad, es decir, de la continuidad entre heterogéneos”.

Este autor acredita que ideia de estrutura é a que ainda impede o avanço da ciência moderna. Em suas palavras Derrida (1971) explica que

a estrutura, ou melhor, a estruturalidade da estrutura, embora tenha sempre estado em ação, sempre se viu neutralizada, reduzida: por um gesto que consistia em dar-lhe um centro, em relacioná-la a ponto de presença, a uma origem fixa. Esse centro tinha como função não apenas orientar e equilibrar, organizar a estrutura – não podemos efetivamente pensar a estrutura inorganizada – mas sobretudo levar o princípio de organização da estrutura e limitar o que poderíamos denominar jogo da estrutura. É certo que o centro de uma estrutura, orientando e organizando a coerência do sistema, permite o jogo dos elementos no interior da forma total. E ainda hoje uma estrutura privada de centro representa o próprio impensável. (DERRIDA, 1971, p. 230)

Partindo dessa ideia, o autor supracitado pensa os signos de linguagem não como essências, como algo que existe para ser descoberto, mas como presença e ausência ou identidade e diferença. Como observa Iracema Dulley (2012, p. 39), partindo da filosofia derridiana, “não existe experiência que se constitua em pura presença; o que há são marcas diferenciais”. Identidade e diferença possuem uma relação estreita, pois só podem ser compreendidas dentro do sistema de significação em que adquirem sentido. Só se constituem nos sistemas simbólicos em que estão presentes. Quando afirmamos, “sou isto”, ou quando o morador de Sangradouro Grande afirma, “sou quilombola”, “sou pescador”, “sou vazanteiro”, parece que ele está dizendo o que ele é, mas essas afirmações envolvem uma extensa cadeia de negações e relações. Ao se dizer quilombola, o nativo pode estar querendo dizer que não é indígena, não é um pesquisador e várias outras negações que estão presentes na sua forma de significar o mundo, que é muito diferente da forma como nós significamos o mundo e da forma como estabelecemos identidade e diferença.

Essa noção de identidade ajuda a compreender porque um morador de sangradouro pode tanto ser pescador, como vazanteiro e também quilombola, além de outras infinitas possibilidades. A filosofia derridiana permite o deslocamento dos contextos, ao perceber que a oposição identidade/diferença só pode ser compreendida dentro do sistema simbólico em que aquele signo ganha sentido. No sistema simbólico dos moradores de Sangradouro Grande, identidade e diferença possuem outros sentidos e por isso as pessoas de lá podem ser *um pouquinho de tudo*.

Partindo das ideias sobre hegemonia de Gramsci, em que elas formam nossa própria consciência, Wagner (2011) percebe a inaplicabilidade de determinados conceitos como social e indivíduo na Melanésia. Para Wagner (2011)

A oposição entre indivíduo e sociedade, produto da jurisprudência e da ideologia política ocidentais, não só coincide com a hegemonia do pensamento “social”, como é idêntica a ele. Ela se baseia na noção necessariamente ideal, e praticamente irrealizável, do “conceito de social”, bem como na noção necessariamente substantiva, física e material da pessoa como objeto. Assim, o ideal de “corporatividade”, fusão ostensiva de indivíduos em um único “corpo” social, torna-se, em seu fracasso em alcançar plena realização, um grupo substantivo de indivíduos. E a noção de uma “cultura” de representação coletiva totalmente integrada no interior do indivíduo torna-se, ao fracassar em sua realização, um mero “conceito-de-cultura”, um ideal. (WAGNER, 2011, p. 2)

A percepção do autor citado acima contribui para a reflexão que estamos fazendo sobre os moradores de Sangradouro Grande. Isso porque, assim como nós, o autor tenta compreender a noção de pessoa de seus nativos e, para isso, desenvolve o conceito de “Pessoa Fractal” em contraposição as noções de singularidade e pluralidade. A pessoa fractal é “uma entidade cujas relações estão integralmente implicadas” (Wagner, 2011, p. 4). Os Melanésios, explica Wagner (2011), ordenam a existência com identidade a partir da nomeação, que também é sempre uma simplificação. As relações entre os Daribi são designadas pelo *poai*, que significa “ser congruente com”. Entre os interlocutores de Wagner (2011, p. 5), “qualquer coisa que possa ser designada por uma palavra está em relação de *poai* por meio de qualquer ponto de semelhança concebível”. Resumindo, nas palavras do próprio autor,

Essencialmente, qualquer reconhecimento ou atribuição de um nome é sempre a fixação de um ponto de referência em meio a uma gama de relações potencialmente infinitas, uma designação que é inerentemente relacional. Como uma instanciação de *poai*, ela sempre implica, por meio dessa relação, algo que é tanto menos (uma das muitas relações potenciais) quanto mais (uma classe, uma gama de objetos ou seres) do que a pessoa designada (WAGNER, 2011, p. 5).

E continua,

Portanto, os pontos de convergência particulares que outros regimes melanésios de nominação podem ou não partilhar com a nominação daribi são, de certa forma, irrelevantes. Na medida em que as palavras são polissêmicas (e, é claro, a nominação as faz assim) e as pessoas se relacionam por meio de reprodução, qualquer sistema de identidades desenvolvido pelo seccionamento e referenciamento de um campo relacional desse tipo é intrinsecamente fractal (diferenciação aparente desenvolvida com base na congruência e intercambialidade universais). E como a denominação é nosso mapa ou modelo mais certo para a apreensão da identidade, o argumento em prol da conceitualização nativa de unidades fractais é evidente. O “indivíduo” e o “grupo” é que são arbitrários, impostos e artificiais (WAGNER, 2011, p. 6).

Através das questões colocadas por Derrida (1971) e Wagner (2011) podemos nos atentar para a significação que meus interlocutores fazem de si mesmos e o sistema simbólico do grupo, que estabelece identidade e diferença, só existem nas suas subjetividades. O que para nós pode marcar identidades diferentes (quilombola, vazanteiro e pescadores) para eles podem coexistir em uma só pessoa, que é o que constitui o que eles são.

Nos depoimentos abaixo alguns moradores apresentam suas formas de significação do que é igual e do que é diferente.

*Os quilombola é outros que estão também na batalha mais ou menos tipo os camponês, entendeu? A diferença é que a mistura de afro, entendeu? Então quilombola hoje é os que estão na mesma batalha, sofredor igual nós. (H4, Sangradouro Grande, 2014)*

*Eu acho que é quase tudo igual, eu acho que é a mesma coisa. Eu sou associado aos dois, pescador e vazanteiro. (H9, Sangradouro Grande, 2014)*

A filosofia derridiana é importante para nossa reflexão porque nela o signo não é uma presença, ou poderíamos dizer que o significado da coisa em si, a identidade ou o objeto, não existe. A linguagem vacila e o signo pode não coincidir com a coisa ou o conceito. Tudo não passa de uma ilusão quando vemos a presença da “coisa” no conceito. Ver naquele objeto (de madeira em formato de peixe?) um descanso de panela não passa de uma ilusão. Ver o “quilombola”, o “vazanteiro”, o “camponês” ou o “pescador” como algo que já foi escrito nos textos antropológicos não passa de uma grande ilusão, pois a “coisa em si” sempre escapa, ficando apenas o traço, ou o rastro. Mas essa ilusão é necessária para que o signo funcione, pois não seria possível criar um nome para cada vez que o signo mude, na verdade, se o signo fosse sempre reinventado, se não fosse repetível, já não seria o signo tal como o conhecemos (SILVA, 2014). A possibilidade de repetição do signo é o que a filosofia derridiana entende por metafísica da presença:

*Mas a natureza da linguagem é tal que não podemos deixar de ter a ilusão de ver o signo como presença, isto é, de ver no signo a presença do referente (a “coisa”) ou do conceito. É isso que Derrida chama de “metafísica da presença”. Essa ilusão é necessária para que o signo funcione como tal: afinal, o signo está no lugar de alguma outra coisa. Embora nunca plenamente realizada, a promessa da presença é parte integrante da ideia de signo. Em outras palavras, podemos dizer, com Derrida, que a plena presença (da “coisa”, do conceito) no signo é indefinidamente adiada”. (SILVA, 2014, p. 78-79)*

Posto que a identidade não existe plenamente então ela é um ato de criação linguística.

Mas se já chegamos a percepção de que a identidade não existe como essência, então qual seria o sentido de trazer a discussão de identidade nesse trabalho? Temos que ter em mente uma das perguntas que Tomaz Tadeu Silva (2014) faz no início do seu trabalho: “O que está em jogo na identidade?” e “Quais as implicações políticas de conceitos como diferença, identidade, diversidade e alteridade?”.

Derrida (1971) também tem Saussure como referência para pensar o significante/significado. Na teoria cultural a ideia de significante e significado é expressa pela discussão sobre representação, supondo um representante e um representado. Mas a ideia de representação, que já foi longamente discutida na antropologia e questionada pelos pós-modernos, que por sua vez também foram criticados<sup>40</sup>, ganha com a “filosofia da diferença” e os estudos pós-estruturalistas uma nova abordagem. A representação pós-estruturalista ganha o mesmo caráter de indeterminação e instabilidade atribuídos à linguagem. A representação está relacionada ao poder que alguém possui de dizer o que “aquilo” é, usando o seu próprio contexto para explicar o significado “daquilo” que já está dentro de um contexto de significação próprio.

No momento em que D. Olívia usa aquele objeto como enfeite de parede ela não está somente dando um significado para ele, mas está mostrando que não existe um significado preexistente ou imanente para aquilo. Afirmar que existe um significado para “a coisa” é ao mesmo tempo confirmar o poder que alguém tem de dizer o que aquilo é. Esta ideia nos leva há um lugar que é muito importante no pensamento de Derrida (1971), o de que a definição da identidade está sujeita a vetores de força e relações de poder. Elas são disputadas. Chegar neste ponto nos permite compreender o lugar que a identidade ocupa na disputa pela terra.

Ingold (2012), para quem a tradição é um rastro, explica que para estudá-la é preciso rastrear as criaturas como se fossemos caçadores.

Cada criatura é sua história, sua tradição, de modo que segui-la é realizar um ato de lembrança e de continuidade com os valores do passado. Geralmente o nome da criatura é sua história condensada, para que no seu enunciado, a história seja continuada. (INGOLD, 2012, p. 23)

Em sua pesquisa, o autor citado apresenta a relação entre a modificação da forma de

---

40 Para Pechincha (2006, p. 129) “o que o discurso dos antropólogos pós-modernos deixa de fora é uma formulação do outro capaz de trazer alguma 'promessa', no sentido de Derrida (1994), e de ir além do problema pequeno dos impasses que colocam em xeque a profissão do antropólogo hoje”. Segundo a autora os autores pós-modernos só deixaram uma ameaça a antropologia porque deixaram a crítica da antropologia pela metade pela falta de uma necessária politização.

leitura no século XVII e a mudança na forma com que os animais e os seres do mundo “mais-que-humanos”<sup>41</sup> eram conhecidos. Antes, a leitura era feita entre as linhas, posto que as linhas eram contínuas e só era possível ler em voz alta. Depois da quebra das linhas, a leitura passou a ser nas linhas. Essa mudança permitia a descoberta do sentido literal embutido no texto. Assim,

a partir da divisão do texto em palavras – no livro da natureza – as criaturas também começaram a aparecer como entidade discretas e não como linhas de transformação. A natureza, então, passou tornou-se passível para o projeto não de rastreamento, mas de classificação. As linhas foram quebradas, mas os objetos resultantes podiam ser organizados e dispostos com base nas suas semelhanças ou diferenças, nos compartimentos de uma taxonomia. Podia-se falar, pela primeira vez, nos blocos de construção da natureza em vez de sua tessitura e arquitetura. A natureza, resumindo, foi percebida como construída a partir de elementos e não tecida a partir de linhas. E as criaturas desse mundo natural não eram mais conhecidas como tradição, mas como espécies. (INGOLD, 2012, p. 25)

Apesar de Ingold (2012) estar se referindo aos animais “mais-que-humanos”, podemos traçar um paralelo com os humanos, sobre a incapacidade gerada, a partir da quebra das linhas do texto, em enxergar as criaturas como linhas que se transformam ao longo dos caminhos da vida. Como as histórias das criaturas se apresentam em linhas de transformação e não em blocos de construção, o que chamamos de identidade vai sendo modificada na medida em que as pessoas caminham, assim, não existem limites ou fronteiras, as pessoas e a paisagem são muito mais permeáveis e porosas, são fluxos. Os deslocamentos das pessoas de Sangradouro Grande nesse processo de luta pelo território, para realizar os encontros e participar das *reuniões*, é parte do próprio processo de construção das pessoas.

Posto que a identidade está em constante transformação, como pensar novas possibilidades de “representação” política? Butler (2010) defende a separação entre recusar a premissa da existência de um sujeito e rejeitar completamente a ideia de sujeito. Creio que essa diferenciação é importante, pelo menos, para o trabalho da antropologia. Mesmo que não seja possível (e eu prefiro acreditar que é possível) mudar a política do Estado, a antropologia precisa assumir o compromisso com a fractalidade, com o eterno devir de seus interlocutores.

---

41 Ingold (2012) traz em seu texto a história dos caçadores no norte canadense Ojibwa, sobre o pássaro que emite o som do trovão. Este pássaro, que o autor chama de “mais-que humano”, faz sua presença ser sentida não como um objeto do mundo natural, mas como um fenômeno da experiência. “Na busca pelo conhecimento e pela experiência, os poderosos seres-mais-que-humano que habitam o cosmos Ojibwa, como o Pássaro-Trovão, não são recursos analógicos, mas interlocutores vitais. Esse cosmos é poliglota, um híbrido de vozes pelas quais diversos seres, em suas línguas diferentes enunciam sua presença, são sentidos e fazem seu efeito” (INGOLD, 2012, p. 21).

É preciso atentar para os atos subversivos quanto as novas possibilidades criadas pelos nativos, sem deixar de considerar a inegável existência de vetores de força e relações de poder de que fala Derrida (1971).

## DEBATE 4 – MANJANDO OS PROCESSOS E AFINANDO OS DISCURSOS



**Imagem 4.1** – Faixa estendida na reunião da associação  
(Fonte: Foto da autora, Sangradouro Grande, 2014)

### 4.1 – Estratégias de luta

Para iniciar esse capítulo vale relembrar os motivos que me levaram a realizar essa pesquisa. A criação da campanha pelo território pesqueiro, devido aos problemas enfrentados pelos pescadores por causa da falta de acesso ao rio e seus recursos. Apesar do objetivo desse trabalho ter passado por um processo de redefinição, o problema da falta de acesso ao território e o direito de poder pescar e plantar nunca saiu de foco. A partir dessa preocupação que foi possível pensar em estudar as estratégias de Sangradouro Grande de luta pelo direito ao uso e posse do território.

Em seu trabalho sobre sistema político e protesto social no México, Francisco Zapata (2010) mostra como o sistema político e a sociedade se influenciam mutuamente. Seu trabalho

parte da análise da interação entre a ação social e a ação governamental em dois contextos institucionais diferentes que são o sistema político fechado e o sistema político em processo de abertura. Para fazer tal análise o autor estabelece um modelo que observa os canais institucionais para a participação política e sua influência na mobilização social observando em que medida as estruturas institucionais facilitam ou obstaculizam as possibilidades que a população tem de participar na tomada de decisões. A partir desse ponto de análise ele percebe que a característica do regime autoritário é a rede monopólica que coloca obstáculos para a participação política dos cidadãos. Já o sistema democrático se caracteriza pela oferta de canais para que a população participe na tomada de decisões. Apesar das considerações, o autor deixa claro que se trata de tipos ideais e que na verdade todos os governos estão em algum lugar entre esses dois extremos (ZAPATA, 2010).

Para compreender o caráter das mobilizações sociais o mesmo autor observa, além de sua estreita relação com o regime político, a sua frequência, suas motivações e formas de ação. O regime fechado (autoritário) com sua estrutura, observa Zapata (2010), suscitou quatro efeitos: o primeiro é que, ao impor barreiras e impedir os canais a participação política, os cidadãos buscam maneiras para que sua voz seja ouvida e seus interesses sejam protegidos, sendo que isso pode acontecer de maneira mais combativa; o segundo efeito é o comportamento radical dos movimentos, resultado da crítica radical ao sistema político; o terceiro é o abandono pelos movimentos das vias legais para solucionar os conflitos, se concentrando exclusivamente na ação direta, em alguns casos adotando até uma postura violenta; e o quarto é o direcionamento da ação contra o que acreditam ser o núcleo do poder político (no caso do México, o poder Executivo Federal).

Da mesma forma que os movimentos sociais respondem ao fechamento do governo para a participação popular, o governo responde a mobilização popular com uma mistura de repressão e reforma. Diante da mobilização social, em um primeiro momento o governo tende a negligenciar o descontentamento da população com o intuito de minimizar sua importância e negar qualquer tipo de reconhecimento como representantes legítimos. Para isso lançam mão de muitos mecanismos, o espaço comunicacional por exemplo, para invalidar a legitimidade dos atores mobilizados na tentativa de desacreditá-los. Ao mesmo tempo, acontece do governo adotar mecanismos de coerção física através da polícia, exército e outros mais, para desmobilizar através de diversas ações os opositores através da anulação de sua capacidade física. Tudo isso para manter a estabilidade do regime.

No caso dos regimes de governo mais abertos (democráticos), Zapata (2010) percebe que

no caso do México a abertura do sistema político teve os movimentos sociais como um dos principais geradores. Segundo o autor a ampliação dos canais institucionais para participação coletiva ajuda a estimular a participação, mas por outro lado, esses canais são ainda insuficientes, pois as mobilizações sociais fizeram aumentar as necessidades de participação da população. Assim percebe que nos sistemas políticos em transição os protestos são mais pronunciados, posto que nos regimes fechados os protestos são fortemente impedidos, enquanto nos regimes abertos o protesto se torna inútil. Com a mudança no sistema político os movimentos sociais reorientam suas metas e seus métodos (ZAPATA, 2010). Um dos pescadores do MPP conta a história do movimento a partir de sua experiência, mostrando como o movimento foi se modificando de acordo com o governo.

*Eu acho que os pescadores sempre tiveram esse anseio por uma coisa diferente das organizações que sempre tiveram. Que nem sempre as organizações que tiveram representava os pescadores, por várias questões, pessoas que decidiam pela pesca não tinham nada a ver com a pesca. E esse movimento ele existe desde... ele tinha um outro nome, antes era Monape<sup>42</sup> (Movimento Nacional dos Pescadores), que tinha ainda os remanescentes, tinha o (fulano), o seu (ciclano), tinha os mais antigos na pesca e que fizeram muita luta, muito embate, teve pessoas que morreram. O outro que veio de Recife, do Rio de Janeiro de jangada fazer um protesto e solicitar coisas... então é uma coisa que existe há muitos anos, na época do regime também, opondo ao regime militar. Só que esse movimento que existia com... aí a gente começou a se perder quando a esquerda caiu no poder também. Aí entregaram conselhos, alguns conselheiros cargos a essas entidades, essas lideranças. Aí é um movimento que esqueceu a base, esqueceu a tradição de trabalhar com o pescador e passou a ir para o gabinete como diz (liderança). Antigamente o próprio (liderança) ia para a rua, hoje ele prefere a negociação. Esse movimento se perdeu no tempo e a gente rompeu com ele. Nós tivemos que enfiar a faca na própria carne para purificar o movimento e a gente abandonou o Monape. A gente achou viável não fazer mais parte do Monape porque a gente tinha vergonha de levar a história do Monape que foi bonita anteriormente, mas que hoje enfiado em corrupção, em desvio de recurso e de um monte de coisas por conta dessas questões mesmo de fazer projetos, de não prestar conta, aí a gente cortou a carne. Aí falamos: vamos romper com isso aí, vamos voltar a fazer o que a gente fazia, trabalhar nas bases que a história do MPP começou de novo assim, a gente enfiando a faca na carne para purificar e levar a essência às pessoas de brio que ainda tinham. (H10, Januária, 2014)*

É importante perceber que algumas mudanças no sistema político são muito importantes como meios para a expressão das demandas e necessidades da população. Entre elas estão o

---

42 A partir da mobilização dos pescadores em busca de autonomia política e sindical, em 1988 eles se organizam em um movimento conhecido como Constituinte da Pesca. Antes as colônias eram submetidas ao poder do Estado e depois da mobilização dos pescadores a categoria passa a ter liberdade e autonomia organizativa. Desse processo nasce o Movimento Nacional dos Pescadores – MONAPE (FOX, 2010).

Poder Judicial que tem sido usado cada vez mais pela população para reconduzir certas ações do governo. Outra mudança é o acesso aos canais comunicacionais que antes eram usados apenas pelo governo para desacreditar os protestos. Nessa nova fase, a resposta do governo aos movimentos sociais, segundo Zapata (2010) inclui a neutralização e a criminalização simultâneas. Assim, o autor percebe que por mais que o governo esteja mais disposto do que antes a negociação com os movimentos sociais, isso não significa que os mecanismos empregados para desarticular os movimentos tenham sido excluídos.

Para a discussão que pretendemos fazer aqui não podemos deixar de mencionar o que Zapata (2010) observa sobre a expansão do sistema capitalista na fase da globalização e a mercantilização extrema da vida social. Esse contexto tem provocado diversas lutas na defesa dos espaços, recursos e direitos. Também tem provocado o questionamento do projeto de desenvolvimento neoliberal. Essa nova realidade resulta na busca de uma postura mais adequada pelos movimentos sociais.

A análise de Zapata (2010) é interessante porque ele apresenta a relação entre o Estado e os movimentos sociais. Também percebo, a partir da pesquisa em Sangradouro Grande, que os grupos vão se articulando e criando estratégias a partir da relação com o Estado. Como vimos, essa relação acontece através das políticas de direitos aos recursos.

Em pesquisa no Alto-médio São Francisco, Norma Valêncio (2010) observa a assimetria na relação entre os pescadores artesanais e o que ela chama de agentes da modernidade, que podem ser a indústria de grandes barragens, o agronegócio, as plantações de eucalipto e também os órgãos ambientais. Essa relação assimétrica se dá em um campo de disputa pelos recursos naturais, recursos estes que são na maioria das vezes fundamentais para a produção e reprodução da vida de populações rurais. Enquanto essas populações estabelecem uma relação de reciprocidade com os recursos, os agentes da modernidade se debruçam sobre esse espaço afim de modificá-los.

As políticas de desenvolvimento empreendidas pelo governo têm sido cada vez mais frequentes. A campanha nacional lançada pelos pescadores, mencionada no início desse trabalho, teve como estopim a concessão de águas públicas para a aquicultura, sendo que essas áreas são as utilizadas pelos pescadores para a captura do pescado. Isso quer dizer que metade do território pesqueiro está sendo concedido para instituições privadas se apropriarem do território historicamente utilizado pelas comunidades tradicionais pesqueiras.

Um dos pontos discutidos por Valêncio (2010) são as estratégias dos agentes da modernidade para desterritorializar os pescadores artesanais. São usados diversos mecanismos

para impedir cada vez mais o acesso dos pescadores ao rio. Além dos obstáculos para acessar as águas, a autora apresenta também a falta de canais para os pescadores reivindicarem e garantirem seus direitos. Algo próximo ao que Zapata (2010) explica sobre as relações entre a sociedade e o Estado.

Um dos problemas geradores das dificuldades dos pescadores em acessarem seus direitos é burocracia das instituições e a fragmentação do Estado em várias competências. Um dos grandes problemas denunciados frequentemente pelos pescadores é a dificuldade cada vez maior de conseguir a carteira de pesca. A burocracia dos órgãos responsáveis dificulta para o pescador, em muitos casos analfabeto, conseguir organizar toda a documentação necessária no prazo estipulado. Por outro lado, os agentes dos órgãos ambientais, autorizados a normatizar o acesso ao ambiente natural e responsáveis pela fiscalização, atuam com extrema violência, tanto física como simbólica, nos casos em que encontram o pescador pescando sem a carteira de pesca ou com ela vencida. Em minhas conversas durante a pesquisa de campo um dos pescadores cantou uma música mostrando a relação do pescador com a polícia ambiental.

*Pescador toma cuidado  
Que a floresta<sup>43</sup> já vem  
O barco que vem de cima  
Não tem dó de ninguém  
Toma rede, tarrafa  
E algum peixinho que tem  
Pescador toma cuidado  
Que a floresta já vem  
Quem tem documento corre  
Quem não tem corre também  
Mas se não larga disso  
É porque é o recurso que tem  
Pescador toma cuidado  
Que a floresta já vem*

(Música cantada por um morador de Sangradouro Grande)

Valêncio (2010) observa que as fiscalizações pelos órgãos ambientais se constituem por ações repressoras. A autora acredita, a partir de sua pesquisa com os pescadores em minas, que “a superioridade construída pelo uso do nome institucional alicerçava a crença na impunidade (p. 213)”, assim, as fiscalizações são seguidas, muitas vezes, de surras e prisões arbitrárias, além das apreensões dos meios de produção do pescador, do pescado embarcado e armazenado, e suspensão da licença de pesca.

---

43 A música ele se refere a polícia florestal, mas na hora de cantar diz floresta.

Os exemplos apresentados servem para mostrar o quanto as ações do Estado são ambíguas. Ao mesmo tempo que ele cria políticas e “sujeitos de direitos” ele tenta também apagar esses sujeitos. Um exemplo recente é a PEC 215, que transfere do governo federal para o Congresso a decisão sobre o reconhecimento e titulação dos territórios indígenas, quilombolas e unidades de conservação. Esta PEC representa o maior retrocesso desde 1988 a todos os avanços com relação aos direitos desses povos.

Ações como essa, consideradas por Valêncio (2010) e Zapata (2010) como etapas de tentativas de apagamento dos sujeitos, no caso específico da pesca artesanal são: em um primeiro momento a construção de uma imagem negativa do pescador em que ele é colocado como o responsável pela degradação do rio e a diminuição dos peixes; o fechamento dos canais institucionais ou a obstaculização do acesso a esses canais onde o pescador pode fazer-se ser ouvido e garantir os seus direitos; não sendo o suficiente, há a restrição ao uso dos recursos naturais tradicionalmente utilizados pelas comunidades tradicionais pesqueiras.

O fechamento dos canais institucionais, como veremos adiante, é percebido pelos pescadores na medida em que eles tentam responder a essa criminalização, mas não encontram caminhos institucionais para fazê-lo. Não sendo essas medidas suficientes os agentes da modernidade apelam para a restrição do uso do rio pelos pescadores através de mecanismos legais, criando normas para a proibição da pesca em determinadas épocas do ano e também nos finais de semana e feriados, ou mesmo, restringindo através da coerção física. Os pescadores denunciam frequentemente a violência física e simbólica por parte dos órgãos ambientais responsáveis pela fiscalização do uso do rio.

A restrição do acesso ao rio tem-se apoiado em um discurso que se legitima também devido as preocupações ambientais tão presentes hoje na nossa sociedade. Atualmente são vários projetos e leis que tem *limpado o território*, como disse a secretária-executiva do CPP nacional na reunião do MPP em Brasília<sup>44</sup>.

O resultado da tentativa de apagamento das populações “tradicionais” é a resistência e depois a ação. Em um primeiro momento as populações percebem que os recursos são um campo de disputas e que os canais para o diálogo com o Estado estão fechados. A partir dessa percepção os sujeitos tentam criar espaços para o diálogo com os outros agentes que disputam

---

44 Essa reunião aconteceu em Brasília em novembro de 2013. A reunião era só para os representantes de cada estado, mas minha participação foi permitida. Na reunião estavam presentes representantes dos estados de Pernambuco, Bahia, Minas Gerais, Ceará, Paraná, Santa Catarina, Espírito Santos e Rio de Janeiro. Apesar de minha participação ser permitida pelas lideranças representantes dos estados, não permitiram que eu publicizasse o que foi discutido

o rio. Tentam criar também condições para fazer ouvir sua voz.

*O GT pesca foi uma outra tentativa que a gente tentou fazer por fora de movimento onde o povo sentava com o Estado e punham as coisas de interesse da pesca. A gente conseguiu alguns avanços no GT, mas a gente dependia do financiamento do Estado, que era do IEF, para bancar as assembleias. E quando foi em Ibiaí a gente não aceitou. Aí desde essa época a gente era meio rebelde e falamos: não nós vamos fazer o GT e vamos fazer com as coisas da pesca e levar um peixe, levar uma abóbora, levar uma mandioca e fizemos o melhor GT que já aconteceu, que foi em Ibiaí. Mas aí o Estado não deu um centavo, só custou a despesa do pessoal que veio e lá a gente colocou o Marcelo na parede e ele saiu maluco de lá... Mas aí a gente conseguiu dizer o que era importante. Aí depois disso aí a gente ficou com dificuldade de organizar o GT, porque a gente exigiu que a maioria fosse pescador né, porque se não só aprovava o que o Estado queria. Cinquenta por cento mais um tinha que ser da pesca. Aí a gente aprovava e encaminhava quase tudo que a gente queria, aí o Estado achou que não era importante e desmobilizou. A gente tinha a Universidade, uma parceira nos ajudar a organizar esses Gts né, e na época tinha um ONG também que veio para fazer um trabalho de empoderamento da comunidade e a gente aproveitou muito essa ONG e essa questão de melhorar. A gente tinha uma dificuldade enorme de apontar as lideranças e melhorar essas pessoas. Foi nesse processo que a gente tentou fazer a capacitação do pessoal de Ibiaí. A gente solicitou muitos cursos com financiamento que tinha um acordo dessa ONG canadense, como deve ter seus interesses, mas a gente aproveitou muito essa questão que eles vieram para fazer a capacitação de lideranças. Por isso que Ibiaí é uma referência porque a gente já trabalha a muito tempo preparando as pessoas. Eu saí de Ibiaí tranquilo porque eu acho que ficou pessoas que realmente são os pescadores. Apesar de que precisar de melhorar e de capacitar também porque a vida é uma escola e a gente aprende sempre com as coisas. E a história a gente vai construindo passo a passo, dia a dia, luta em luta, eu acho que isso é que vai fazer a diferença. Hoje a gente tem um orgulho de te ajudado a pensar essas outras formas de organização da pesca que não seja essa tradicional de colônia. (H10, Januária, 2014)*

O segundo momento, apresentado por Valêncio (2010) de resistência, decorrente da criminalização da pesca artesanal, os sujeitos assumem a consciência “de si” para a consciência “para si”. Neste momento a consciência passa a ter um papel ativo na construção de uma realidade social. Isso significa dizer que eles passam a ter consciência de que são um grupo com uma história e identidade específica e estabelecem com os recursos naturais uma relação também bastante singular, diferente do que os agentes da modernidade querem que a sociedade em geral e os próprios pescadores acreditem. Talvez possamos pensar que como expressão máxima de resistência, o grupo começa a se organizar em movimentos sociais e passam a ter uma postura, como disse Zapata (2010), “mais combativa”, já que os canais institucionais não permitem a participação política nem o reconhecimento da singularidade do grupo. Essas ações das “populações tradicionais” podem não seguir exatamente essa ordem, mas de forma variável,

estas podem ser as respostas e estratégias criadas pelos grupos para lidar com os avanços e retrocessos nas ações do Estado.

## 4.2 – A vida é luta

Quando iniciei minha pesquisa logo percebi que aparecia novamente um grande problema de “contexto”, pois, como pensava a organização do grupo e a política a partir dos movimentos sociais, durante a pesquisa andei por Sangradouro conversando com os moradores perguntando sobre eles. Mas ao perguntar pelos movimentos sociais as pessoas sempre me diziam que não sabiam o que era, apesar delas participarem dos movimentos de uma forma ou de outra. Ao tentarem fazer a conexão entre o que eu estava chamando de “movimentos sociais” e algo próprio do mundo deles, o que mais se aproximava do que eu estava querendo saber era a colônia. Entretanto, já é sabido pelos pescadores mais *manjados*, que a colônia é de longe um exemplo de movimento social ou organização política.

Isso porque, através do Diagnóstico da Pesca Artesanal realizado pela Congregação das Irmãs da Divina Providência em parceria com o CPP e a CPT, é possível perceber que a relação dos pescadores com a colônia está assentada na questão da assistência. Para os pescadores elas servem mais como meio para obtenção de benefícios do que instrumento de luta política<sup>45</sup>. Essa era a percepção também dos moradores de Sangradouro, pois, depois de mencionarem a colônia vinha uma observação sobre a *politicagem* e os *interesses* das lideranças envolvidas com a colônia.

Além da relação com a colônia, durante as conversas com os moradores, tentei saber sobre os movimentos sociais através de uma outra estratégia. Como algumas pessoas se consideram *sem terra* e chamam o lugar de *assentamento*, tentei começar por aí, e perguntava sobre o MST, já que na minha concepção os termos *sem-terra* e *assentamento* estavam ligados ao MST. Em vão, eu estava enganada, pois em Sangradouro Grande ser *sem-terra* ou *assentado* não possui qualquer relação com o movimento dentro do qual esses termos foram criados e

---

45 Esse diagnóstico foi realizado depois de uma série de visitas às comunidades pesqueiras e a análise sobre a atuação das colônias foi feita a partir da percepção dos próprios pescadores de diversas localidades no Norte de Minas. O relatório não foi publicado, apenas circulou por e-mails. O documento, além do relatório geral, foi dividido entre os temas: Direitos; Educação; Gênero; InJustiça Ambiental; Leitura Ambiental; Organização e Território.

passaram a fazer sentido, pois as pessoas diziam não conhecer esse movimento. A minha dificuldade em compreender isso se deve o fato de que, como percebeu Marcelo Rosa,

Nos últimos 25 anos, sempre que mencionamos ou ouvimos a expressão “sem-terra” tendemos a associá-la a um movimento social, principalmente o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST. Tal relação constitui um senso comum que se espalha por meios de comunicação e que não reflete exatamente a gama de grupos organizados no Brasil que reivindicam a representação dessa categoria social (ROSA, p. 197, 2009).

Mas, ainda sem ter essa compreensão, tentava persistentemente saber mais, até tocar em um ponto mais simbólico: as camisetas e os bonés vermelhos. Aí eles se lembravam, mas se lembravam da LCP, que também usam as cores vermelhas, ou do MPP, que na verdade usam a cor azul. Este ponto sobre os movimentos que eles conhecem é interessante porque, embora haja diferenças entre a construção discursiva desses dois movimentos, para a maioria dos moradores de Sangradouro Grande essa diferenciação não existe, ou pelo menos não existe claramente. Isso porque, creio eu, eles possuem relações de amizade, compadrio e parentesco com as pessoas que integram esses movimentos. Como não há diferenciação entre as pessoas do movimento, também não há diferenciação entre um movimento e outro.

O MPP surge em Sangradouro Grande junto com a Campanha pelo Território Pesqueiro e o CPP. Como explicou uma das irmãs, sobre a relação entre MPP, CPP e a Campanha pelo Território,

*O CPP chega com o movimento e com a campanha. A campanha ela chega com uma ação concreta do MPP e o MPP como uma das ações concretas do CPP. O CPP, das várias demandas que tem, uma das prioridades dele, a nível nacional, também em Minas, é fortalecer o MPP e as demais formas de organização também, mas com foco no MPP que está se fortalecendo e ganhando força a nível nacional. E o MPP nesse momento, pelo menos está previsto até o ano que vem 2015 conforme o projeto da campanha, tem como bandeira principal a luta pelo território que inclui a campanha pela regularização dos territórios pesqueiros. Então como o CPP assessora os movimentos então ele está investindo força nisso. (Agente do CPP, Januária, 2014)*

No Brasil o CPP existe há aproximadamente quarenta anos. Em Minas Gerais, coincidentemente, foram as irmãs da divina providência que trouxeram o CPP, isso porque a congregação da Divina Providência faz parceria de trabalho com a CPT. Em um determinado momento, as irmãs descobriram a Articulação do São Francisco Vivo<sup>46</sup> e resolveram assumir

---

46 A Articulação São Francisco Vivo surge a partir da crescente preocupação com o rio, que vem sofrendo

especificamente o trabalho da CPT voltado para o rio São Francisco. Nessa experiência, contaram as irmãs, elas perceberam que para diversas categorias existia uma instituição que os representava. Para os indígenas existia o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), para os sem-terra existia o MST, mas para os pescadores só existiam as colônias que “*não trabalham no sentido de empoderar, de trabalhar o protagonismo dos pescadores, não enfrentavam a luta em defesa do rio São Francisco que é fundamental para ser pescador*”. Assim, nesse trabalho das irmãs, quem deu apoio foi o CPP a nível nacional. Nesse processo elas foram envolvendo os pescadores com o MPP.

O MPP e o CPP entram em Sangradouro através da presidente da associação de Sangradouro Grande, logo após o lançamento da Campanha Nacional pelo Território Pesqueiro, que aconteceu em Brasília. Segundo a agente do CPP, a presidente da associação trabalhou na equipe da cozinha no lançamento da campanha. Os moradores de Sangradouro Grande participaram através do convite feito pelo MPP e CPP às colônias. Como me contou a presidente da associação:

*A irmã, eu conheci ela em uma reunião que teve, ela convidando o povo para ir para Brasília. Os pescadores e pescadoras que quisessem ir para Brasília. Que ia sair um ônibus e quem se interessasse podia ir. E aí nessa reunião que eu conheci ela. Aí fui para Brasília, encontramos com ela lá, e chegando lá eu me desinibi também porque eu gosto muito de cozinha e cheguei lá entrei para a cozinha e comecei a ajudar as outras pessoas na cozinha e a partir disso, sempre que eu posso estar perto deles, que eles dão muito apoio para a gente, sempre tem uma palavra certa para falar para a gente. (M5, Sangradouro Grande, 2014)*

Foi a partir desse encontro que o CPP começou a acompanhar a comunidade e alguns deles passaram a participar das reuniões do MPP que aconteciam três ou quatro vezes no ano. No início do contato, explicou a *irmãzinha*:

*A gente via o pessoal de Sangradouro, mas a gente não sabia direito nem o que eles tinham. Quando a gente começou a discutir com Caraíbas é que a gente ficou sabendo de Sangradouro. Conhecíamos a (presidente da associação), algumas pessoas, mas eles não trouxeram uma demanda para a gente. Participavam, mas de repente a gente começou a escutar sobre o assentamento da (presidente da associação). A gente começou a perguntar o que que era isso, que assentamento da (presidente da associação). Conheci a (presidente da associação) e aí começamos a entender essa situação. Eles vieram nos procurar mesmo, solicitar diretamente o nosso trabalho no ano passado. Aí foi que a gente começou. (Agente do CPP, Januária, 2014)*

---

impactos devido aos grandes projetos de desenvolvimento. A articulação vem sendo movida pelas mobilizações “religioso-ecológica”, como a CPT.

O trabalho do CPP tem sido no sentido de aproximar os pescadores do movimento e também contribuir com a formação dos pescadores. Embora, para a maior parte dos moradores de Sangradouro Grande não há diferença entre o CPP e o movimento, independente da diferenciação, *as irmanzinhas* tem contribuído para que o grupo comece a *manjar* o processo e *afinar* o discurso. O fato de o CPP chegar junto com o MPP não obriga os pescadores a se organizarem no MPP, mas a se organizarem independente do movimento, mesmo que seja localmente.

*A gente não apresenta o MPP com única forma de organização dos pescadores, é uma proposta, mas tem comunidades que elas podem não se entusiasmarem em estar acompanhando o movimento o MPP, mas elas conseguem ter uma organização local. Se fortalecer e participar ocasionalmente no que convém a elas. Tem comunidades que são pesqueiras, mas também elas vão fazendo um processo e vão descobrindo sua identidade como comunidade tradicional quilombola por exemplo, e pode decidir a estar organizada como povo quilombola com as organizações quilombolas. Elas são livres. Então a gente tem essa proposta do MPP, mas muita liberdade nesse sentido das formas de organização.* (Agente do CPP, Januária, 2014)

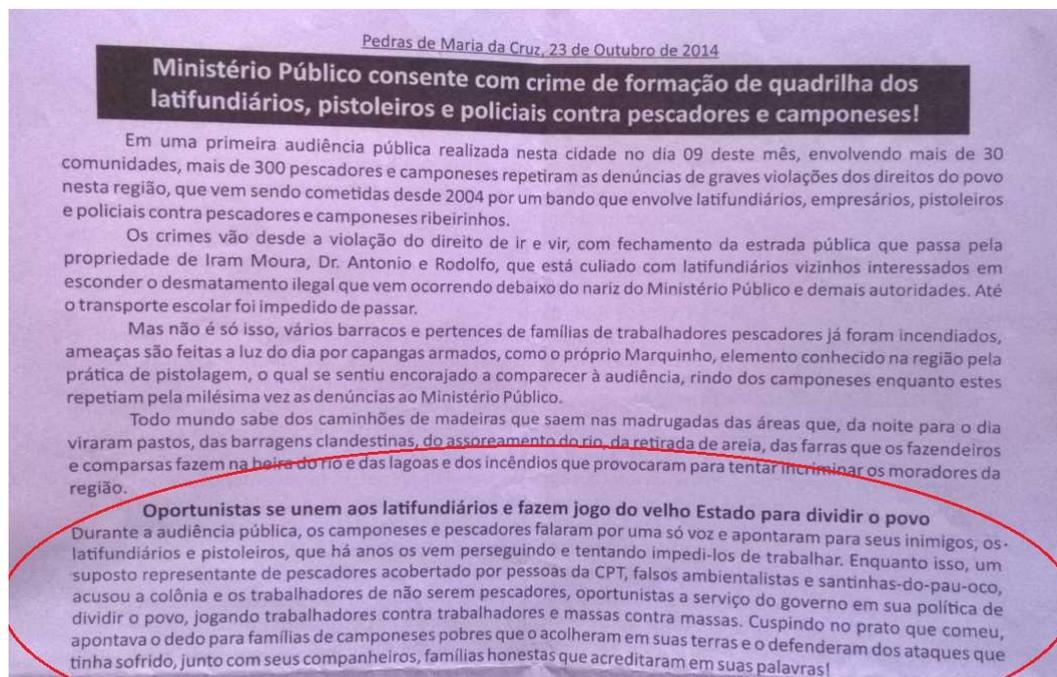
Um outro movimento muito presente na região é a Liga dos Camponeses Pobres <sup>47</sup>. A *Liga*, que nada tem a ver com as Ligas camponesas de Francisco Julião na Galileia (PB), ao que parece, surgiu depois do massacre de Corumbiara (RO)<sup>48</sup> em que houve uma divisão dos camponeses entre a LCP e o MST. No Norte de Minas ela surge em Varzelândia (MG), por volta de 1998. O surgimento da *Liga* está relacionado a falta de crença no Estado em relação a reforma agrária e ao INCRA, assim, ela surge com um posicionamento *anarquista Maoista*, pretendendo uma *revolução agrária*. Uma questão importante para nós sobre a construção discursiva da luta do LCP é quanto a não divisão dos camponeses. Eles acreditam que a separação dos camponeses em quilombolas, vazanteiros, indígenas e diversas outras categorias enfraquece a luta pela terra. Na imagem abaixo podemos ver um dos boletins que a *Liga* distribui com frequência nos lugares onde está presente. Este foi distribuído depois da audiência pública que aconteceu em Pedras de Maria da Cruz (MG) e após o assassinato do camponês

---

47 Como não existem trabalhos e pesquisas sobre a LCP, as informações foram retiradas das próprias publicações do movimento.

48 “No dia 14 de julho de 1995, centenas de famílias ocuparam uma pequena parte da fazenda Santa Elina no município de Corumbiara (Rondônia), e na madrugada do dia 9 de agosto aconteceu o massacre de Corumbiara. Os camponeses que viveram vinte e cinco dias de esperança da terra prometida, de repente, abismaram-se num inferno dantesco, onde homens foram executados sumariamente, mulheres foram usadas como escudos humanos por policiais e por jagunços; pessoas foram torturadas por longas horas e o acampamento foi destruído e incendiado” (MESQUITA, 2002).

Cleomar. O boletim possui frente e verso. Na frente havia a notícia da morte de Cleomar e no verso a imagem que segue abaixo. Através das informações contidas no boletim é possível perceber claramente a diferença entre a LCP e o trabalho que as instituições como CPT e CPP realizam.



**Imagem 4.2** – Em um dos boletins da LCP, uma nota sobre a crítica do movimento à divisão dos camponeses em outras categorias<sup>49</sup>.  
(Fonte: LCP, Pedras de Maria da Cruz, 2014)

Há uma diferença muito grande entre o LCP e as instituições que tem apoiado os trabalhadores rurais, como CPT e CPP. Nos espaços fora da comunidade em que segui os nativos, também pude encontrar outras lideranças e militantes e, em uma conversa com um dos agentes do CPT, ele informou que, ao contrário da LCP, considera arriscado querer romper radicalmente com o Estado e por isso, o CPT tenta ainda fazer articulações com o Estado. Segundo ele: *não podemos colocar a vida dos camponeses em risco*. Essa conversa que tivemos, inclusive, aconteceu durante a audiência pública com o Ministério Público e alguns

49 A nota com ênfase na imagem diz: “Durante a audiência pública, os camponese e pescadores falaram por uma só voz e apontaram para seus inimigos, os latifundiários e pistoleiros, que há anos os vem perseguindo e tentando impedi-los de trabalhar. Enquanto isso, um suposto representante de pescadores acobertado por pessoas da CPT, falsos ambientalistas e santinhas-do-pau-oco, acusou a colônia e os trabalhadores de não serem pescadores, oportunistas a serviço do governo e sua política de dividir o povo, jogando trabalhadores contra trabalhadores e massas contra massas. Cuspindo no prato que comeu, apontavam o dedo para as famílias de camponeses pobres que o acolheram em suas terras e o defenderam dos ataques que tinha sofrido, junto com seus companheiros, famílias honestas que acreditaram em suas palavras!”

camponeses da *Liga* estavam presentes. O camponês que foi assassinado por latifundiário na comunidade vizinha de Sangradouro era da *Liga*. Um dos camponeses mais *manjado* percebe a importância dos movimentos também no sentido de despersonalizar as pessoas, pois, com o nome do movimento, o nome das pessoas é protegido.

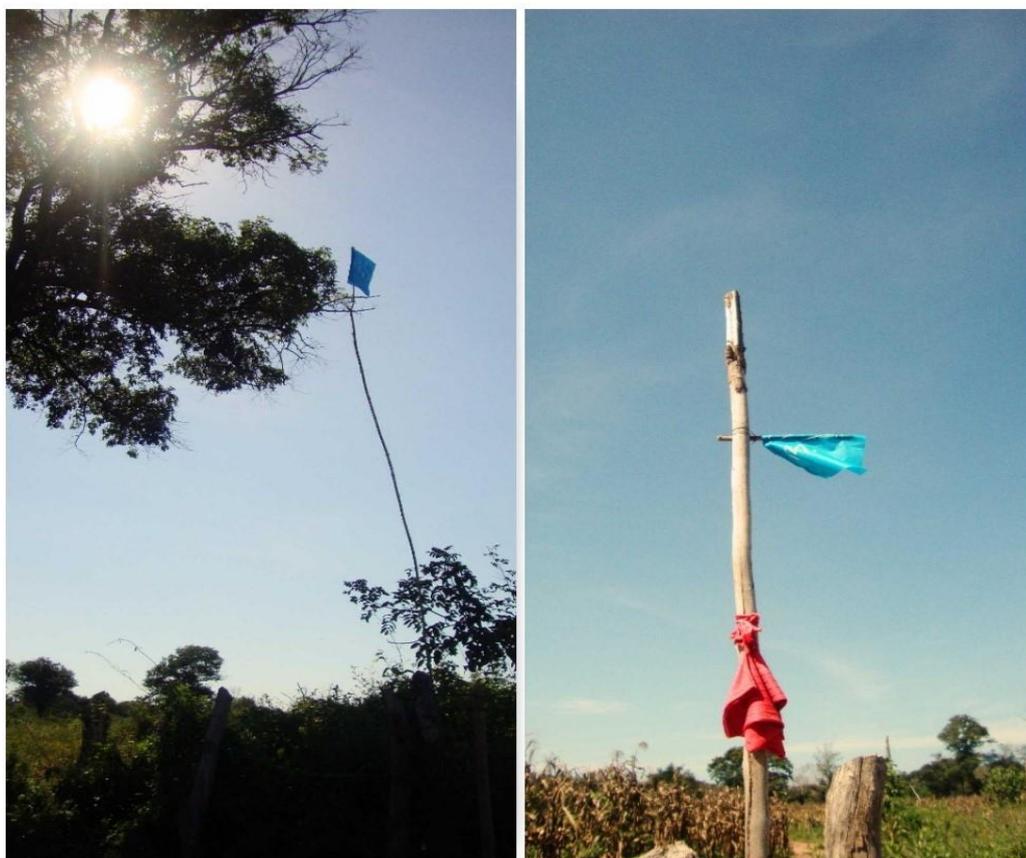
*o movimento é liderado por todos nós. Não tem aquela liderança. No dia que chegar um problema aí, nunca vocês falem que (a presidente da associação) que é a líder. Líder aqui são todos nós. Procurar bastante envolver a associação nessa questão jurídica na questão da terra, que é muito perigoso. Deixar a associação mais para demandar projetos, uma organização interna. Se chegar um pessoal aqui procurando quem é a liderança aqui, nunca citem...se for um problema que vai envolver a terra e não é um projeto, não envolvam o nome da associação não, quem decide aqui é todo mundo. Não apontar a associação porque isso pode dar algum problema e deixar a associação cheia de problema. (H8, Sangradouro Grande, 2014)*

A presidente da associação, que já foi da *Liga*, percebe a diferenças entre os dois movimentos.

*Porque antes disso eu entrei numa liga, Liga dos Camponeses Pobres, mas aí eles convidaram nós para ir para Belo Horizonte, nós fomos também. Porque quando a gente não conhece as coisas e a gente quer estar de acordo com a lei, eu falo que eu saí atirando para todo lado para ver se eu acertava em alguma coisa. Aí eu entrei nessa liga, mas eu vi que eles não faziam o meu gênero. Eles protestam muito e tem vez que sai até violência aí eu fiquei com medo e falei: não. Aí quando eu vi o movimento (das irmãs), eu vi que o movimento dela é mais sossegadinho, é mais na paz, é mais no amor, aí eu falei: não, é perto delas que eu vou ficar. Aí não sai mais não. Aí larguei mão da Liga, eles tinham me dado até uma bandeira vermelha para eu dependurar aí e eu ranquei a bandeira e falei: vou no movimento mais light. E espero estar nesse movimento direto porque eles ajudam muito a gente, ensina muito a gente, até curso você vê que eles dão para a gente. Agora tem esse curso muito bom para juristas leigos...sempre está tendo uma coisinha para ajudar a gente. Então por isso que um movimento desse devia ter é vários, não é só um não. (M5, Sangradouro Grande, 2014)*

Em abril de 2014, em uma das minhas visitas a Sangradouro, percebi algumas bandeiras pequenas no topo de pedaços de pau bem altos, colocados em frente alguns lotes na comunidade. Eram as bandeiras do MPP, distribuídos pelas *irmãs* para os moradores. Aproveitando essa imagem para puxar conversa com os moradores, perguntei porque eles colocaram aquelas bandeiras e o que aquilo significava para eles. Um dos meus interlocutores me disse:

*Sai os jornalzin<sup>50</sup>. Logo no primeiro dia eu fui, fiquei lendo os jornalzin, fiquei lendo a luta deles, a batalha, os relatos. Ai eu fui coleí lá, bem na entrada do...na entrada da terra lá eu coleí. Coloquei lá um jornalzin, o povo passava ficava olhando. A bandeirinha eu tinha colocado.* (H4, Pedras de Maria da Cruz, 2014)



**Figuras 4.3 e 4.4** - Bandeiras do MPP nas entradas dos lotes da comunidade.  
(Fonte: Foto da autora, Sangradouro Grande, 2014)

No início da pesquisa, para mim, havia claramente uma grande diferença entre a LCP e o MPP e as instituições apoiadoras como CPP e CPT. Mas ao que parece, só a presidente da associação tinha essa mesma percepção, pois os outros moradores não fazem essa diferenciação entre os movimentos. O depoimento do morador citado acima exemplifica a situação. As bandeiras do MPP e a nota da *Liga* podem ocupar um mesmo espaço de reivindicação política e as diferenças de agenda política entre os dois movimentos não possuem o mesmo sentido quando apropriadas pelos moradores de Sangradouro Grande.

Fora as minhas tentativas de compreender a organização política do grupo, no dia a dia

---

50 Os jornais de que fala o morador são boletins que o LCP solta na cidade e nas comunidades sobre as ocupações, processos e conflitos vividos pelos camponeses, sejam da *Liga* ou não. Na primeira vez que estive em Pedras de Maria da Cruz havia um desses jornais correndo na cidade, ela informava sobre o conflito vivido pela comunidade quilombola Brejo dos Crioulos e a tentativa de assassinato das lideranças pelos fazendeiros.

da comunidade, ao contrário do que eu esperava, não se ouvia conversar sobre a “luta pela terra”. A luta da qual se fala eram as *lutas* cotidianas, as *labutas* diárias da vida. O cotidiano era dissolvido pelos afazeres domésticos, o trabalho na roça e o cuidado com os bichos. Ao final do dia, era a hora do descanso, de contar os casos do dia e de pensar o que se deveria fazer no dia seguinte. Como eu entrei na comunidade como a pessoa que contaria a história ou *que veio saber sobre nossos parentes antigos*, havia sempre alguém que me puxava pelo braço dizendo que queria falar de seus parentes e dizia: *oia, se você for contar sobre a história da nossa família vai dar um livro*. Foram vários momentos de história sobre os casos antigos de família, das histórias em São Paulo ou em Maria da Cruz.

O cotidiano na comunidade causava um misto de angústia e ansiedade de encontrar (ou não encontrar) o político. Mas, como bem disse Goldman (2008, p.7), “os discursos e práticas nativas devem servir, fundamentalmente, para desestabilizar nosso pensamento (e, eventualmente, também nossos sentimentos)”. Além dessa certeza, o autor também tem suas dúvidas, que, de certa forma, são as mesmas que eu tive e continuo tendo ao tentar refletir aqui, agora longe da comunidade, “no gabinete”, se de fato consegui levar a sério os nativos e, antes de acreditar que eles eram “desorganizados” politicamente, consegui compreender suas subjetividades no plano das relações com o Estado e na busca da garantia de direitos, que antes de tudo, são os direitos que o próprio grupo concebe como seu. Nas palavras do próprio Goldman (2008, p. 8), a pergunta: “até onde somos capazes de seguir o que eles dizem e fazem, até onde somos capazes de suportar a palavra nativa, as práticas e os saberes daqueles com quem escolhemos viver por um tempo”?

O que pude compreender já nos primeiros momentos de pesquisa é que a vida das pessoas de Sangradouro Grande é uma constante *luta*. Quando perguntava sobre as formas de resistência e sobre a possibilidade de quererem tirá-los dali a resposta, independente da que fosse, sempre vinha com a palavra *luta*. Mesmo que no final da conversa, como um suspiro de determinação e conformação, eles me diziam: *a luta é essa*. Passei então a compreender o sentido da luta vivida pelo grupo. A relação entre os direitos e o modo de resistência para continuar na terra estão relacionados a *luta* de trabalhar na terra e criar os bichos mesmo com todas as dificuldades.

*Porque eu, toda vida, desde pequenininho, a luta é essa, plantar uma rocinha, criar um bichinho. Aí com o tempo a gente foi para a cidade trabalhar nas fazendas do pessoal e ficou difícil demais um lugarzinho para a gente plantar. Então viemos para cá, fui plantar uma rocinha e criei uns bichinhos e a esperança em Deus que dê tudo certinho aqui para seguir trabalhando porque*

*eu gosto mesmo é assim da roça. Assim fui criado e por isso eu gosto.* (H11, Sangradouro Grande, 2014)

Preocupado com a política, John Comerford (1999) também já havia percebido os usos da palavra *luta*.

O termo *luta* é amplamente usado pelos trabalhadores da região pesquisada para caracterizar o cotidiano de trabalho dos *pobres*. Neste discurso, o trabalho, visto como dimensão da *luta* cotidiana, aparece menos como um objeto de troca em um mercado de trabalho do que como um aspecto da dignidade e do valor de quem, ao buscar cumprir as responsabilidades em relação à sua família, enfrenta todo tipo de dificuldade. (COMERFORD, p. 19, 1999)

A palavra *luta*, ao mesmo tempo que apresenta uma forma de resistência, de conseguir permanecer na terra mesmo com todas as dificuldades, confere, para estes que lutam, o direito de permanecer na terra. Para merecer a terra é preciso trabalhar, *labutar*.

*Se nós não merecemos a gente não deveria nem tá ali. Se eu to ali é porque eu mereço. E eu tem é anos que eu to correndo atrás de um objetivo desse, sabe? O que eu tô ali, o que eu consegui ali, eu tô me sentindo feliz, eu acho que eu poderia rodar o mundo inteiro e eu não conseguiria uma chance dessa, porque não é justo uma fazenda viver só de aluguel e gerente...* (JH4, Pedras de Maria da Cruz, 2014)

O trabalho na terra tem tanto mais valor do que a própria terra que, quando se ouve a notícia de que alguém vendeu a terra, havia sempre uma discussão. O vendedor dizia que havia vendido o trabalho feito na terra e os outros julgavam se o vendedor tinha ou não feito um bom trabalho na terra. Era comum ouvir: *ah, mas ele mal-mal roçou a terra e agora diz que tá vendendo o trabalho na terra.*

Essa questão é importante, pois a venda da terra para assentados, quilombolas e outras categorias reconhecidas pelo Estado, não é permitida. Embora a situação em Sangradouro ainda não esteja regularizada, a venda da terra por alguns moradores causa um constante conflito entre os moradores. Entre os moradores, além da proibição das instituições que regulam a distribuição de terra, há também uma certa indignação, embora por motivos bastante diferentes, que está relacionada à *luta* na terra. A pessoa que consegue um pedaço de terra e não consegue mantê-la, de alguma forma, parece não merecer a terra porque não conseguiu *lutar* por ela. É claro que a proibição e criminalização, por parte do Estado e da mídia, das pessoas que vendem a terra (e essa criminalização se expande para o grupo todo) tem outras bases, que é a de uma visão mais utilitarista. Para o Estado e a Mídia é como se as pessoas quisessem se aproveitar

da regularização da terra para “especulação imobiliária”<sup>51</sup>, mas para o grupo existe uma moral de trabalhar, *lutar*, para merecer. Se a venda da terra acontece, isso se deve ao fato de que permanecer na terra é muito difícil devido as condições precárias de vida dessas pessoas. Apesar de ser fundamental, só a terra não é suficiente, o grupo precisa de uma série de recursos para permanecer no lugar.

## 4.2 - As reuniões

Durante a pesquisa tive a oportunidade de participar de aproximadamente oito reuniões, tanto dentro da comunidade como fora, em outras cidades. Nesse tempo houve ainda muitas outras reuniões fora da comunidade em que só algumas lideranças participaram. O que o grupo chama de *reunião* são as reuniões da associação de sangradouro, que no início da pesquisa era Associação de Sangradouro Grande e agora é Associação Quilombola de Sangradouro Grande. *As reuniões* também são os encontros realizados em outros lugares, em que eles entram em contato com outras pessoas que também vivem ou viveram a experiência de conflitos e luta pela terra e território.

Durante as conversas com os moradores eles sempre me falavam das *reuniões*, sempre contando o que aprenderam, o que eles conversaram e o que as *irmãs* falaram. Assim fui percebendo a importância das *reuniões* para a apropriação de determinados conceitos ou discursos próprios dos grupos organizados em defesa de seus direitos.

*Nós ficamos sabendo em Maria da Cruz que ia ter esse encontro em Brasília, a gente teve informação que era questão da pastoral da terra, que tinha a ver com terra e o sonho da gente era possuir um pedaço de terra, mas estamos dentro, se tem vaga, o ônibus é de graça, nós vamos para lá. Quando a gente chegou lá é que ficamos sabendo direito como é que era o movimento e aí nos pensamos: aqui nós vamos se encaixar. Porque o nome já dizia tudo, a luta que era, pescadores em movimento, que era um movimento criado por pescadores que estavam ali na luta e não tinha só uma liderança, todo mundo era... aqui a gente vai encaixar direito, aqui era o que a gente estava procurando, encontramos e evem isso aí dando certo. Eu acho que tudo que o MPP tem para dar certo é isso aí que é pescadores em movimento. Pescador mesmo que está construindo seu próprio caminho, o pescador mesmo está fazendo sua própria lei, que vai beneficiar isso e vai dar uma certeza que você*

---

51 Termo usado em uma das reportagens encontradas na rede. Link: <http://veja.abril.com.br/blog/rodrigo-constantino/economia/invasao-de-terra-um-otimo-negocio-ou-mst-sa/> > Acessado em 14/04/2015

*está no caminho certo, que diferente se fosse outra pessoa que tivesse fazendo em seu nome, mas a gente consegue ver é cada pescador vindo, se unindo, reunindo e construindo sua própria estrutura, então, é... o movimento é isso aí desde aquele primeiro momento que a gente bateu o olho que nós estamos no caminho certo, a gente evem lutando.* (H8, Sangradouro Grande, 2014)

A partir das participações nos encontros, *reuniões*, cursos de formação e outros eventos o grupo passa a *manjar* os processos e compreender como tem sido as lutas pelo território. Comerford (1999) também percebeu a importância que as *reuniões* assumem e que marcam o modelo de organizações dos trabalhadores rurais. Segundo o autor,

para além de sua dimensão instrumental de simples meios de tomar decisões ou discutir assuntos do interesse dos membros das organizações, as *reuniões* podem ser vistas também como um elemento importante na construção desse universo social, na medida em que criam um espaço de sociabilidade que contribui para a consolidação de redes de relações que atravessam a estrutura formal das organizações, estabelecem alguns dos parâmetros e mecanismos para as disputas pelo poder no seio dessas organizações, possuem uma dimensão de construção ritualizada de símbolos coletivos e colocam em ação múltiplas concepções ou representações relativas à natureza das organizações de trabalhadores e ao papel de seus dirigentes e membros, bem como sobre a natureza da própria categoria que essas organizações se propõem a representar (COMERFORD, p. 46, 1999).

As instituições que assessoram as comunidades são quem, na maioria das vezes, fazem o arranjo para os encontros e viagens, organizando questões sobre transporte, estadia e alimentação, assim como, muitas das vezes, organizam os próprios encontros, reuniões e cursos de formação.

Ao que parece, a quantidade de reuniões e o uso que os grupos fazem delas é o que acaba determinando as condições que eles possuem de garantir seus direitos. Isso porque, como apresentou Comerford (1999), as reuniões acabam contribuindo para a “consolidação de redes de relações” e também para a “construção ritualizada de símbolos coletivos”, isto é, constrói representações de determinados termos e conceitos que serão usados pela coletividade, como a própria identidade afirmada coletivamente pelo grupo.



**Imagem 4.5** – Reunião da Associação.  
(Fonte: Foto da autora, Sangradouro Grande, 2014)

Normalmente, as reuniões fora da comunidade, os encontros e cursos de formação, ajudam o grupo a começar a *manjar* os processos, os direitos que se tem e como fazer para garanti-los. A primeira reunião fora de Sangradouro Grande em que eu pude estar presente, foi a reunião do MPP em Januária em fevereiro de 2014, onde estavam presentes pescadores das cidades de Ibiaí, Manga, Pedras de Maria da Cruz, Januária e São Francisco. Nessa reunião uma fala da presidente da associação de Sangradouro Grande me provocou. Ela disse: *estou atirando para tudo quanto é lado para ver onde eu acerto*.

Percebi nesse pequeno depoimento a tentativa desesperada de conhecer seus direitos, e assim poder descobrir os caminhos para consegui-los. Mas como Butler (2010) já havia percebido, as políticas de direitos só são possíveis a partir da ideia de “representação”. Para saber quais direitos eles têm, a primeira *manjada* foi perceber que é preciso dizer quem eles são para depois saber os caminhos a serem traçados. Assim como Butler (2010), um dos pescadores quilombolas vazanteiros percebeu que *o governo está investindo bastante em reconstituir essas comunidades que foram expulsas*.

A segunda experiência com o grupo fora da comunidade foi no *III Colóquio*

*Internacional sobre Povos e Comunidades Tradicionais* que aconteceu em Montes Claros (MG) em abril de 2014. Um espaço onde não só haviam pescadores, mas também quilombolas, geraizeiros, indígenas, assentados, estudantes de graduação e pós-graduação, professores e outros profissionais. As “comunidades tradicionais” tiveram espaços nos GTs em forma de relatos de experiência, em que puderam compartilhar os conflitos vivenciados, as dificuldades enfrentadas, suas lutas constantes e também suas esperanças. Nesse tipo de espaço várias trocas acontecem. As “comunidades tradicionais” chegam com seus produtos (mel, cachaças, sementes crioulas, artesanatos e etc.) e com suas experiências e histórias. Durante o evento as coisas vão sendo trocadas e compartilhadas, telefones são anotados deixando a possibilidade de novos encontros. Ao final, cada grupo sai com os produtos e experiências dos outros. Experiências com essas, como eles dizem, *ensinam muito a gente*. Os cursos de formação também fazem parte desse processo de *manjar* as coisas. Um dos que pude participar foi o primeiro módulo do curso de Juristas Leigos oferecido pela Associação de Advogados dos Trabalhadores Rurais (AATR). Além da formação, há novamente o encontro com outras comunidades e suas experiências. Como linhas que nunca terminam, Sangradouro Grande está em processo, tecendo seus caminhos, e a pesquisa pode captar apenas um fragmento dessa malha de rede.



**Imagem 4.6** – Curso de Juristas Leigos.  
(Fonte: Foto de Leticia Rocha, Januária, 2014)



**Imagem 4.7** – Pescadores de várias regiões no III Colóquio Internacional sobre Povos e Comunidades Tradicionais.

(Fonte: Foto de autor desconhecido, Montes Claros, 2014)

## 5 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

No dia 17 de abril de 2015 no site da Campanha pelo Território Pesqueiro foi publicada a notícia de que “Vinte comunidades pesqueiras quilombolas ocupam sede do INCRA em Sergipe”. O que chama a atenção, além do ato de ocupação do INCRA, é o nome que identifica o grupo, “comunidades pesqueiras quilombolas”. Há uma similaridade entre essas comunidades de Sergipe e Sangradouro Grande, pois as duas se identificam como pesqueiras e quilombolas, além de outras categorias. Os moradores de Sangradouro Grande sabem que são *um pouquinho de tudo*, mas começam a perceber que para cada “identidade” há um direito diferenciado, pois os direitos de acesso aos recursos são fragmentados.

Em 2004 sai uma publicação do Instituto Socioambiental (ISA) e em 2013, da revista “Ruris” (do Centro de Estudos Rurais -CERE/Unicamp), ambas discutindo os conflitos gerados a partir das “sobreposições entre terras destinadas a diferentes usos no Brasil” (RICARDO e MACEDO, 2004, p. 7). No período anterior a constituição de 88, em que os direitos territoriais das “populações tradicionais” foram reconhecidos, vários parques e unidades de conservação já haviam sido criados. Por causa disso, atualmente, os territórios das “populações tradicionais” incidem sobre áreas de Unidades de Conservação (UCs). Bruna Pastro Zagatto (2013), por exemplo, no dossiê do Ruris apresenta um caso de tripla sobreposição no recôncavo baiano, envolvendo territórios quilombolas, uma reserva extrativista e um polo industrial naval da Bahia. Como observou Arruti (2013, p. 8), “esse aparente – e desejado – círculo virtuoso entre sociodiversidade, biodiversidade e políticas de reconhecimento, em pouco tempo, porém, mostraria seus limites”. Mas o que nos interessa nesta discussão, não são as “sobreposições” em si, por que em Sangradouro Grande não existem conflitos dessa categoria, mas a palavra utilizada para definir o problema: sobreposições.

No início deste trabalho também utilizei a palavra “sobreposição” para me referir às diversas identidades que constituem as pessoas de Sangradouro Grande, porém, a medida que avançávamos na discussão sobre identidade, foi ficando mais clara a não existência de limites, ou fronteiras, para o que constitui as pessoas. Assim como nos casos de sobreposições territoriais, em que os limites são apenas marcações realizadas por políticas, para as identidades também só existe a ilusão de uma fronteira bem delimitada. Quando nos deparamos com os moradores de Sangradouro Grande, percebemos que é preciso buscar compreender quais são os limites que eles mesmos traçam de si, e que podem estar sempre em processo de

modificação.

Apesar dos moradores de Sangradouro Grande apresentarem uma “fractalidade”, advinda de uma multiplicidade de formas de ser e estar no mundo, procurei no início desse trabalho apresentar os “traços” de “comunidades remanescentes de quilombo” nos moradores de Sangradouro Grande. Isso porque o processo de reconhecimento desses grupos passa pela elaboração de um relatório técnico em que história, artefatos e mapas estão inclusos. Mesmo que esse processo de reconhecimento seja questionável, a partir da percepção de que existe uma relação de poder entre as pessoas que moram no lugar e as instituições reguladoras de políticas públicas (o Estado em suas diversas formas), compreendo que esse ainda é o caminho mais viável para o reconhecimento do direito à terra.

Lembrando que estamos falando de duas noções de direitos, uma do Estado e outra da própria comunidade. A noção da comunidade sobre o direito ao território está relacionada a capacidade de *lutar* pela terra, de *batalhar* e permanecer na terra, mesmo com todas as dificuldades. Já a do Estado é relacionada ao constitucionalismo e aos ordenamentos jurídicos que reconhecem o direito de determinados grupos que compartilham uma “cultura” e “identidade” específica. Como vimos, o Estado acaba criando essas identidades e culturas que ele alega somente representar. O Estado cria pontos, entretanto, como afirma Ingold (2007) “Life, I have argued, is not confined within points but proceeds along lines”. Os caminhos de vida dos moradores de Sangradouro, assim como o rio, os Sangradouros e as estradas, se cruzam, transpassam uns pelos outros em um processo contínuo que aos poucos vai tecendo e configurando quem eles são. A partir da necessidade de reconhecimento pelo Estado, que só reconhece pontos, ou círculos bem delimitados, as pessoas do lugar passam a fazer uma série de apropriações e deslocamentos para preencher o lugar criado pelo Estado. Mas esse lugar está em constante fuga e deslocamento.

Outra questão abordada foi a política, quero dizer, as estratégias do grupo de luta pela terra. Durante algum tempo a antropologia do campesinato pensou as populações rurais como “politicamente fracas” e, apesar de nos últimos anos terem surgido diversos estudos que apresentaram as formas de “fazer política” desses grupos, a noção de fraqueza política permanece. Não ignoro o poder discursivo, jurídico (como foi apresentado) e de força física que outros grupos detêm sobre as populações pobres do campo, mas percebo que existe uma resistência muito forte por parte desses grupos, ou *luta* como eles dizem, que se concretiza de diversas formas. Mesmo que não seja pela força física ou mesmo discursiva, a resistência se apresenta através das ocupações, que tem sido cada vez mais frequente, e da *luta* constante e a

criatividade em pensar novas estratégias de resistência e luta.

A discussão sobre identidade e a forma como o grupo estudado afirma uma identidade foi marcada aqui como uma forma da comunidade fazer política. Essa política, que são as estratégias do grupo para garantia do território, é construída a partir das articulações do grupo e o *afinamento* dos discursos que acontece através das *reuniões* e encontros com outros grupos. Para garantir o território é preciso se mover, fazer deslocamentos para poder permanecer no lugar. A própria noção do termo comunidade, como um grupo que compartilha uma “cultura”, passa a ser utilizada pelos moradores de Sangradouro a partir dos seus deslocamentos através das *reuniões*. As pessoas passam a se ver enquanto comunidade no momento em que saem de lá e circulam por outros espaços de luta política.

No *IV Encontro Popular da Bacia do São Francisco*, que aconteceu nos dias 28 e 31 de maio de 2015 na cidade de Bom Jesus da Lapa (BA), 78 pessoas, representando 58 organizações populares, movimentos sociais, sindicatos, associações, pastorais e ONGs, se reuniram e redigiram uma carta direcionada ao Povo do rio São Francisco, às autoridades e a toda sociedade, revelando o sentimento de que a Articulação São Francisco Vivo (SFVIVO) precisa continuar lutando em defesa do rio e de seu povo. O título da carta: o rio precisa, o caminho segue!

## REFERÊNCIAS

ALENCAR, Edna. 1993. Gênero e Trabalho nas Sociedades Pesqueiras. In: Furtado, L.; Leitão, W. e Mello, A. F. d. (org). Povos das Águas: realidade e perspectivas na Amazônia. Belém; MCT/CNPq/Museu Goeldi: 63-81

ALMEIDA, Alfredo W. B. de. Terras de Preto, Terras de Santo e Terras de Índio: posse comunal e conflito. *Humanidades*, Ano IV, 1987-1988, Brasília: Universidade de Brasília.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane C. (Org). *Quilombos – Identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV e ABA, 2002

\_\_\_\_\_, Alfredo W. B. de. Terras Tradicionalmente Ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum. In: *Terras de Quilombo, Terras Indígenas, 'Babuçuais Livres', 'Castanhais do Povo', Faxinais e Fundos de Pasto*. Coleção Tradição e Ordenamento Jurídico, vol. 2, PPGSCA – UFAM, Manaus, 2006.

ALMEIDA, Mauro W. B. Simetria e Entropia: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss. *Revista de Antropologia*. Vol. 42, n. 1 e 2, 1999, pp. 367-38.

APPADURAI, Arjun. Soberania Sem Territorialidade: notas para uma geografia pós-nacional. *Novos Estudos*. n. 49, 1997, pp. 33-46.

ARRUTI, José Maurício A. A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana* [online]. 1997, vol.3, n.2, pp. 7-38.

\_\_\_\_\_. Mocambo: antropologia e história no processo de formação quilombola. Bauru, SP: Edusc, 2006.

\_\_\_\_\_. Sobre Políticas de Reconhecimento e Sobreposições Territoriais. *Ruris*. Vol. 7, n. 2, 2013, pp. 7-12.

BENÍCIO, Maria Luiza T.; COSTA, Rento P. “Vamos Jogar a Tarrafa...”: a educação de jovens e adultos pescadores. *Alfabetização e Cidadania: revista de educação de jovens e adultos*. 2006. n. 19, pp. 87-100.

BRANDÃO, Carlos R. A Comunidade Tradicional. In: COSTA, João Batista de A., LUZ, Cláudia de O. (Org). *Cerrados, Gerais, Sertão: comunidades tradicionais no sertão roseano*. Montes Claros: Editora Cidade, 2010.

BRANDÃO, Carlos R. A partilha da Vida. São Paulo, Geic/Cabral Editora, 1995.

BUTLER, Judith. Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

CANDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1964.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARVALHO, Isabel Cristina de M.; STEIL, Carlos A. O Habitus Ecológico e a Educação da Percepção: fundamentos antropológicos para a educação ambiental. *Educação e Realidade*, 34(3), pp. 81-94, set/dez 2009.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

COMERFORD, John C. *Fazendo a Luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia Política, 1999.

COSTA, João Batista de Almeida. Brejo dos Crioulos e a Sociedade Negra da Jaiba. In *Pós-Revista Brasiliense de pós-graduação em Ciências Sociais*, Ano V, 2001, pp. 99-122.

COSTA, João Batista de Almeida. O Jogo de Espelhos da Memória e da Historiografia: as origens da ocupação e povoamento do norte de Minas. In *Funorte – Huanidades*, 1 (1) jan/dez, 2006, pp. 35-50.

COSTA FILHO, Aderval. **Os Gurutubanos**: territorialização, produção e sociabilidade em um quilombo do centro norte-mineiro. 2008. 293f. Tese (Doutorado em Antropologia social. Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

DELEUZE, Guilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

DESCOLA, Phillipe; PALSSÓN, Gílsi. Introdução. In: DESCOLA, Phillipe; PALSSÓN, Gílsi (Org.). *Natureza e Sociedad: perspectivas antropológicas*. London: Routledge, 1996.

DIEGUES, Antônio C.; ARRUDA, Rinaldo. *Saberes Tradicionais e Biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001.

DIEGUES, Antônio C. 2008. História da Noção do Mundo Selvagem (Wilderness). In: *O Mito Moderno da Natureza Intocada*. 6ª edição ampliada. Hucitec/Nupaub-USP. PP 25-36 e 41-64.

DULLEY, Iracema. **Os Nomes dos Outros**: alteridade e comunicação em Roy Wagner. 2012. 163f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

ESCOBAR, Arturo. The Invention of Development. *Current History*. November, 1999. pp. 382 a 386

FOX, Verônica Del Pilar P. **Pesca Artesanal e Desenvolvimento Local**: o movimento nacional dos Pescadores. 2010. 211 f. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural e Desenvolvimento Local). Programa de Pós-graduação em Extensão Rual e Desenvolvimento Local, Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2010.

GOLDMAN, Márcio; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Abaeté, Rede de Antropologia*

simétrica: entrevista com Marcio Goldman e Eduardo Viveiros de Castro. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 177-190, 2006

GOLDMAN, Marcio. Os Tambores do Antropólogo: antropologia pós-social e etnografia. *Ponto Urbe*. Ano 2, Versão 3.0, julho de 2008.

LITTLE, Paul E. “Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil. Por uma antropologia da territorialidade”, *Série Antropologia*, 322, 2002.

LORENZ, Günter. Diálogo com Guimarães Rosa. In COUTINHO, Eduardo F. Guimarães Rosa. Rio de Janeiro/Brasília, INL, 1983 (Col. Fortuna Crítica, 6). p. 62-97.

HARTUNG, Miriam. “Ser e Não Ser”, eis a questão: relatórios antropológicos, categorias nativas e Antropologia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2013, v. 56 n° 2.

HERZFELD, Michael. 2008. Intimidade Cultural: poética social no estado-nação. Lisboa: Edições 70.

INGOLD, Tim. The temporality of the landscape. In: *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge, 2000.

\_\_\_\_\_. Jornada ao Longo de um caminho de vida: mapas, descobridor-caminho e navegação, *Religião e Sociedade*. 2005, v. 25, n 1, p. 76–110.

\_\_\_\_\_. *Lines: a brief history*. London: Routledge, 2007.

\_\_\_\_\_. Caminhando com Dragões: em direção ao lado selvagem. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de M. (Orgs). *Cultura, Percepção e Ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

JAQUES, Josiane C. Januária Ribeirinha. Januária/MG: KG Gráfica, 2011.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Ed. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 2003.

LUZ, Thaís Dias. **Chegadas E Partidas No Sertão Norte-Mineiro**: as migrações ‘temporárias’ em Barra do Pacuí e Sagrada Família. 2012. 80f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2012

MARCUS. George. Etnografia en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 2001, vol. 11, n° 22, pp. 111-127.

MARTINS, José de Souza. *Os Camponeses e a Política no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1981.

MESQUITA, H. A. de. Corumbiara: o massacre dos camponeses. Rondônia/Brasil 1995. *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, vol. VI, n° 119 (41), 2002.

MINISTÉRIO DO PLANEJAMENTO, ORÇAMENTO E GESTÃO; Secretaria de Patrimônio da União. Orientações Para a Destinação do Patrimônio da União. Dez. 2010. 60 p.

NOVAES, Regina Célia R. De corpo e alma: catolicismo, classes sociais e conflitos no campo. Rio de Janeiro, Graphia, 1997.

O'DWYER, Eliane C. Etnicidade e direitos territoriais no Brasil contemporâneo. *Iberoamericana*, XI, 42, pp. 111-126, 2011.

OLIVEIRA, Claudia Luz. **Vazanteiros do Rio São Francisco**: um estudo sobre populações tradicionais e territorialidade no norte de minas gerais. 2005. 133f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2005.

OLIVEIRA, João Pacheco. Os Instrumentos de Bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: Silva, O. S.; Luz, L.; Helm, C. M. (Org.). *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: UFSC, 1994.

\_\_\_\_\_. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, Abr. 1998.

PECHINCHA, Mônica T. S. O Brasil no discurso da antropologia nacional. Goiânia: Cânone Editorial, 2006.

POSEY, Darrel A. Manejo da Floresta Secundária, capoeiras, campos e cerrados (Kayapó). In: RIBEIRO, D. (Ed.), *Suma Etnológica Brasileira*, v. 1 (Etnobiologia), pp. 173-188. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes/FINEP, 1986.

QUEIRÓZ, Maria Isaura P. de. *O Campesinato Brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. 2 Ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

RAMOS, Alcida R. O Antropólogo: ator político, figura jurídica. *Serie Antropologia*, n. 92, 1990.

RICARDO, Fany; MACEDO, Valéria. Apresentação. In: RICARDO, Fany (org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

ROSA, Marcelo. Sem-Terra: os sentidos e as transformações de uma categoria de chão coletiva no Brasil. *Lua Nova*, São Paulo, 76:197-227, 2009.

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

SAUSSURE, Ferdinand. Curso de Linguística Geral. In: Org. Charles Bally; Albert Sechehaye. 27 Ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SIGAUD, Lygia. A forma acampamento: notas a partir da versão pernambucana. *Novos Estudos Cebrap*, ed. 58, pp. 73-92, nov. 2000.

SILVA, René Marc da Costa. **Por onde o povo anda... A construção da identidade quilombola dos negros de Rio das Rãs**. Tese de Doutorado. Brasília: Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas – História/UnB. 1998.

SILVA, Tomaz T. A Produção Social da Identidade e da Diferença. In: SILVA, Tomaz T. (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 14. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

STRATHERN, Marilyn. No limite de uma certa linguagem. *Mana* [online], vol.5, n.2, 1999.

\_\_\_\_\_. *O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Editora da Unicamp, 2006.

\_\_\_\_\_. Fora de Contexto: as ficções persuasivas da antropologia. In: (Coord. Ed.) FERRARI, Florencia. *O Efeito Etnográfico e Outros Ensaio: Marilyn Strathern*. Tradução: Iracema Dulley; Jamille Pinheiro; Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

VALÊNCIO, Norma. Conflitos Ambientais no Velho Chico: o modus operandi de desacreditação pública na pesca artesanal. Em Zhouiri, A. (Org.). *Desenvolvimento e Conflitos ambientais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sérgio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999, v.1, Antropologia.

\_\_\_\_\_, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, Vol.8, n.1, pp.113-148, 2002.

\_\_\_\_\_. Claude Lévi-Strauss, fundador del pósestructuralismo. *Revista de Antropologia*. Vol (?), n. ?, 2010.

WAGNER, Roy. [2010a] *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

\_\_\_\_\_. [2010b] Existem Grupos Sociais nas Terras Altas da Nova Guiné? *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, p. 1-384, 2010.

\_\_\_\_\_. A Pessoa Fractal. *Ponto Urbe* [online]. 8, 2011.

WOOTMANN, E. F., WOORTMANN, K. *O Trabalho da Terra: a lógica e a simbolização da lavoura camponesa*. Brasília: Editora da UnB, 1997.

ZAGATTO, Bruna P. Sobreposições Territoriais No Recôncavo Baiano: a reserva extrativista baía do iguape, territórios quilombolas e pesqueiros e o polo industrial naval. *Ruris*, vol. 7, nº 2, setembro de 2013, pp. 13-32.

ZAPATA, Francisco. Movimientos sociales e y conflicto laboral em el siglo XX. In: BIZBERG, Ilán y ZAPATA, Francisco (Org). *Movimientos Sociales*. México, D.F.: El Colégio de México, 2010



