

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MONTES CLAROS – UNIMONTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO SOCIAL – PPGDS**

**A DECOLONIALIDADE NA VIVÊNCIA E NA SUBALTERNIDADE NOS
ESTUDOS DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS NO
NORTE DE MINAS GERAIS**

Greiciele Soares da Silva

Montes Claros/MG
SETEMBRO/2022

GREICIELE SOARES DA SILVA

**A DECOLONIALIDADE NA VIVÊNCIA E NA SUBALTERNIDADE NOS
ESTUDOS DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS NO NORTE
DE MINAS GERAIS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social da Universidade Estadual de Montes Claros, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Desenvolvimento Social.

Área de concentração: Desenvolvimento Social

Linha de pesquisa: Movimentos Sociais, Identidades e Territorialidades

Orientador: Prof. Dr. Rômulo Soares Barbosa

Coorientador: Prof. Dr. João Batista de Almeida Costa

Montes Claros/MG

SETEMBRO/2022

S586d

Silva, Greiciele Soares da.

A decolonialidade na vivência e na subalternidade nos estudos de povos e comunidades tradicionais no Norte de Minas Gerais. [manuscrito] / Greiciele Soares da Silva. – Montes Claros, 2022

315 f. : il.

Bibliografia: f. 311-315.

Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Montes Claros - Unimontes, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social /PPGDS, 2022.

Orientador: Prof. Dr. Rômulo Soares Barbosa.

Coorientador: Prof. Dr. João Batista de Almeida Costa

1. Povos e comunidades tradicionais. 2. Decolonialidade. 3. Minas Gerais (Norte). 4. Aculturação. 5. Subalternidade. 6. Epistemologia social. I. Barbosa, Rômulo Soares. II. Costa, João Batista de Almeida. III. Universidade Estadual de Montes Claros. III. Título.

Greiciele Soares da Silva

A decolonialidade na vivência e na subalternidade nos estudos de Povos e Comunidades Tradicionais no Norte De Minas Gerais

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social da Universidade Estadual de Montes Claros, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Desenvolvimento Social.

Montes Claros/MG, 16 de SETEMBRO de 2022

Banca examinadora

Prof. Dr. Rômulo Soares Barbosa – Orientador
Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes)

Prof. Dr. João Batista de Almeida Costa – Coorientador
Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes)

Dra. Adelia Maria Miglievich Ribeiro
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

Dra. Raquel Oliveira
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Dra. Leonara Lacerda Delfino
Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes)

Dr. Ildenilson Meirelles
Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes)

Montes Claros/MG
SETEMBRO/2022

In memoriam

**Ao meu pai Pedro Moreira da Silva (Pedro Neto),
que nos deixou em 26 de agosto de 2019.**

Saudade Eterna!

AGRADECIMENTO

Independente de religião, a fé e a religiosidade são elementos da vida humana, fazem parte da constituição do ser social, e em momento de superação, quando nós seres humanos não possuímos o controle do rumo dos acontecimentos, voltamos nosso pensamento para algo maior. Por isso, agradeço primeiramente Deus, pois durante todos os momentos de cansaço e solidão ele foi a minha única companhia.

Agradeço minha família, que apesar de vivermos nosso pior momento em 2019, com a perda do nosso pai, e para minha mãe seu companheiro de toda a vida, nos mantivemos firmes, com nossos objetivos que eram motivos de orgulho para ele.

Agradeço ao Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Social – PPGDS, da Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes, pelo vínculo e oportunidade de crescimento profissional e pessoal, e a Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES pela disponibilidade de bolsa desde o início do curso.

Agradeço ao Professor Dr. João Batista de Almeida Costa pela orientação da minha Tese desde o início do seu desenvolvimento, e ao Professor Dr. Rômulo Soares Barbosa pela coorientação atenta ao meu trabalho. Por questão de formalidade institucional, devido aposentadoria do Dr. João Batista, houve a inversão de orientação no final de 2021, como solicitado pela instituição, mas em dinâmica de trabalho mantivemos a organização de orientação já estabelecida. Com muito carinho e respeito eu ressalto a honra que sinto em ter sido orientada por dois profissionais competentes e humanos, não imagino como seria minha trajetória sem essa convivência, pois me apoiaram para além da academia, respeitaram meus momentos de dificuldades e sempre em conjunto buscavam contribuir com a escrita do meu trabalho. Obrigada por tudo.

Agradeço aos professores Dra. Adelia Maria Miglievich Ribeiro (UFES), Dra. Raquel Oliveira (UFMG), Dra. Leonara Lacerda Delfino (UNIMONTES) e Dr. Ildenilson Meirelles (UNIMONTES), por aceitarem participar da minha Banca de Defesa, contribuindo com minha Tese e esse processo importante da minha vida.

Agradeço sinceramente a cada uma das pessoas que, direta ou indiretamente, tornaram possível a escrita deste trabalho.

RESUMO

Este estudo, de abordagem teórica, tem como tese a subalternidade na perspectiva epistemológica decolonial nos estudos de PCT's, analisando a teoria e vivência da resistência das gentes no Norte de Minas Gerais, e o objetivo principal é analisar os processos de subalternidade em estudos sobre povos e comunidades tradicionais do Norte de Minas Gerais por meio da epistemologia da decolonialidade. Para alcançar tal objetivo é importante: distinguir, por meio de estudos da decolonialidade e da ótica do subalterno ou subordinado, o posicionamento dos sujeitos sociais presentes em estudos do Norte de Minas Gerais; analisar o processo de dominação, representado por dois pólos, dominado e dominador, presente em estudos territoriais sobre a região; e relacionar processos de territorialização e acionamento das identidades de comunidades tradicionais com a produção de subalternidade no Norte de Minas. É importante destacar que o objeto de estudo desta proposta são os estudos de Povos e Comunidades Tradicionais do Norte de Minas Gerais, e para realização deste estudo o material de pesquisa se constitui de estudos e pesquisas (Teses e Dissertações) sobre esses povos, sendo exemplares de análise, Indígenas, Quilombolas, Geraizeiros, Vazanteiros e Veredeiros, que por meio da revisão de literatura integrativa e análise de discurso, enquanto ferramentas de pesquisa, será feito a interpretação do significado dos estudos produzidos sobre os povos tradicionais do Norte de Minas Gerais. A hipótese deste estudo é a Decolonialidade presente nos estudos e vivência de PCT's da região do Norte de Minas Gerais, ou seja, a existência de estudos epistemológicos com perspectiva decoloniais, mesmo não utilizando termos e autores dos estudos da decolonialidade, tendo em vista que a importância do processo para além da identidade e território, mas para a construção da subalternidade como forma de resistência. Para esse debate algumas categorias de análise são essenciais: Colonialidade; Subalternidade; Dominação; Identidade; Território; Territorialidade; Povos e Comunidades Tradicionais; Quilombola; Geraizeiro; Indígena; Vazanteiro; Veredeiro.

Palavras-chave: Decolonialidade. Povos Tradicionais. Norte de Minas Gerais. Subalternidade.

ABSTRACT

This study, with a theoretical approach, has as its thesis the subalternity in the decolonial epistemological perspective in the studies of PCT's, analyzing the theory and experience of people's resistance in the North of Minas Gerais, and the main objective is to analyze the processes of subalternity in studies on peoples and traditional communities in the North of Minas Gerais through the epistemology of decoloniality. To achieve this objective, it is important to: distinguish, through studies of decoloniality and the perspective of the subordinate or subordinated, the positioning of social subjects present in studies in the North of Minas Gerais; to analyze the process of domination, represented by two poles, dominated and dominator, present in territorial studies on the region; and to relate processes of territorialization and activation of the identities of traditional communities with the production of subalternity in the North of Minas. It is important to highlight that the object of study of this proposal is the studies of Peoples and Traditional Communities of the North of Minas Gerais, and to carry out this study the research material consists of studies and research (Theses and Dissertations) on these peoples, being exemplary of analysis, Indigenous, Quilombolas, Geraizeiros, Vazanteiros and Veredeiros, which through integrative literature review and discourse analysis, as research tools, will interpret the meaning of the studies produced on the traditional peoples of the North of Minas Gerais. The hypothesis of this study is the Decoloniality present in the studies and experience of PCTs in the Northern region of Minas Gerais, that is, the existence of epistemological studies with a decolonial perspective, even not using terms and authors of decoloniality studies, considering that the importance of the process beyond identity and territory, but for the construction of subalternity as a form of resistance. For this debate, some categories of analysis are essential: Coloniality; Subalternity; Domination; Identity; Territory; territoriality; Traditional Peoples and Communities; Quilombola; Geraizeiro; Indigenous; Vazanteiro; veredeiro.

Keywords: Decoloniality. Traditional Peoples. North of Minas Gerais. Subalternity.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1	Lista de áreas (ha) dos territórios quilombolas autodemarcados – Quilombo Sanfranciscanos (DAYRELL, 2019)	153
FIGURA 2	Lista de áreas (ha) dos territórios quilombolas autodemarcados – Quilombo Sanfranciscanos (DAYRELL, 2019)	154
FIGURA 3	Desenho feito pelos vazanteiros, mapeando a ilhas do rio São Francisco, Itacarambi (MG), em 2001 (OLIVEIRA, 2005)	181
FIGURA 4	Mapa do encerramento: projeto Jaíba, Sistemas de áreas protegidas, empresas agropecuárias e comunidades impactadas (ARAÚJO, 2009)	188
FIGURA 5	Croqui Santa Rita (JACINTO, 207)	211
FIGURA 6	Área de incidência de comunidade de Veredas nas regiões sanfranciscanas, Norte de Minas Gerais (DAYRELL, 2019)	213
FIGURA 7	Dinâmicas territoriais nos municípios de incidência do Movimento Geraizeiro – Subárea 2 (DAYRELL, 2019)	243
FIGURA 8	Carta do povo geraizeiro aos governos do estado de Minas Gerais e do Brasil (ANAYA, 2012)	245
FIGURA 9	Síntese de demandas territoriais na área de incidência dos Quilombos Sanfranciscanos (DAYRELL, 2019)	255
FIGURA 10	Carta dos quilombolas participantes da I Conferência Quilombola do Norte de Minas (ANAYA, 2012)	262
FIGURA 11	Carta da Ilha da Ressaca (ANAYA, 2012)	288

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACEBEV	Associação Casa de Ervas Barranco da Esperança e Vida
AMA	Articulação Mineira de Agro-ecologia
ANA	Articulação Nacional de Agroecologia
APP	Área de Preservação Permanente
AQCNARA	Associação Quilombola das Comunidades Nativas do Arapuim
ASA	Articulação do Semi-árido Brasileiro
CAA	Centro de Agricultura Alternativa
CAA/NM	Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas
CEPAL	Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CODEVASF	Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e do Parnaíba Codevasf
CUT	Central Única de Trabalhadores
CF	Constituição Federal
CPT	Comissão Pastoral da Terra
DNOCS	Departamento Nacional de Obras Contra as Secas
EMATER	Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado de Minas Gerais
FETAEMG	Federação dos Trabalhadores da Agricultura do Estado de Minas Gerais
FISET	Fundo de Investimentos Setoriais
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
FUNATURA	Fundação Pró-Natureza
FCP	Fundação Cultural Palmares
IBDF	Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal
IEF	Instituto Estadual de Florestas
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MDS	Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome

MMC	Movimento de Mulheres Camponesas
MPA	Movimento dos Pequenos Agricultores
MST	Movimento dos Trabalhadores Sem Terra
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PADSA	Programa de Assentamento Dirigido Serra das Araras
PCT's	Povos e Comunidade Tradicionais
PDRIs	Programa de Desenvolvimento Regional Integrado e Sustentável
PNGSV	Parque Nacional Grande Sertão Veredas
PNPCT	Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais
POLOCENTRO	Programa de Desenvolvimento dos Cerrados
PRODECER	Programa Cooperativo Nipo-Brasileiro para o Desenvolvimento dos Cerrados
PRONAF	Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
PT	Partido dos Trabalhadores
RDS	Reservas de Desenvolvimento Sustentável
RESEX	Reservas Extrativistas
RURALMINAS	Fundação Rural Mineira Colonização e Desenvolvimento Agrário
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SEDH/PR	Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República
SEPPIR/PR	Secretaria Especial de Promoção de Políticas de Igualdade Racial da Presidência da República
SUDENE	Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste
SNUC	Sistema Nacional de Unidades de Conservação
T.I.	Terras Indígenas
UC	Unidade de Conservação
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UNIMONTES	Universidade Estadual de Montes Claros
UPI's	Unidades de Proteção Integral

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
PARTE I – DECOLONIALIDADE E SUBALTERNIDADE	19
Capítulo 1	
A organização do pensamento crítico	20
As teorias Pós-coloniais.....	20
Construção do pensamento decolonial na América Latina	42
Capítulo 2	
A decolonialidade vivenciada pelos “outros” do ocidentalismo	70
Construção do ocidentalismo e do seu “outro”	70
A nova colonialidade do sistema mundo	76
Subalternidade dos “governados”	80
PARTE II – POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS – PCT’s	87
Capítulo 3	
Caracterização, Territorialização e Vivências dos Povos e Comunidades Tradicionais no Norte de Minas Gerais: uma leitura teórica da resistência como subalternidade e decolonialidade.....	88
Indígenas Xacriabá e “a história da luta da terra”	108
“Geraizeiros dos sertões de Minas”	124
“O caminho Quilombola” no Norte de Minas Gerais	141
Brejo dos Crioulos	154
Gurutubanos	165
Quilombo da Lapinha	171
Nativos do Arapuim	175
“Vazanteiros em movimento”	178
Veredeiros e o tempo do “Carrancismo”	206

Capítulo 4

A decolonialidade norte mineira: uma leitura etnográfica da vivência dos povos e comunidades tradicionais	229
Comunidade Indígena Xakriabá	233
Comunidades Geraizeiras (Vereda Funda, Comunidade de Raiz, Comunidade de Santana)	240
Comunidade Vereda Funda	247
Comunidade de Raiz	250
Comunidade de Santana	252
Comunidades Quilombolas (Brejo dos Crioulos, Quilombo do Gurutuba, Quilombo da Lapinha e Nativos do Arapuim)	249
Brejo dos Crioulos	256
Quilombo do Gurutuba	263
Quilombo da Lapinha	265
Nativos do Arapuim	273
Comunidades Vazanteiras (Pau de Légua e Pau Preto)	278
Comunidades Veredeiras afetadas pelo Parque Nacional Grande Sertão Veredas – PNGSV	289
CONCLUSÃO	
A decolonialidade na vivência dos povos e comunidades tradicionais no Norte de Minas Gerais	305
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	311

INTRODUÇÃO

A presente de Tese de Doutorado, sendo um estudo de abordagem teórica, tem como questão norteadora a subalternidade na perspectiva epistemológica decolonial nos estudos de Povos e Comunidade Tradicionais (PCT's), analisando a teoria e vivência da resistência das gentes no Norte de Minas Gerais. O objetivo deste estudo é analisar os processos de subalternidade em estudos (teses de doutorado e dissertações de mestrado) sobre povos e comunidades tradicionais do Norte de Minas Gerais por meio da epistemologia da decolonialidade. Para alcançar tal objetivo é importante: distinguir, por meio de estudos da decolonialidade e da ótica do subalterno ou subordinado, o posicionamento dos sujeitos sociais presentes em estudos do Norte de Minas Gerais; analisar o processo de dominação, representado por dois pólos, dominado e dominador, presente em estudos territoriais sobre a região; e relacionar processos de territorialização e acionamento das identidades de comunidades tradicionais com a produção de subalternidade no Norte de Minas.

Por meio da epistemologia decolonial e da teoria da decolonialidade e subalternidade, buscaremos a interpretação do campo da dominação (Dominador x Dominado) e subcampo da resistência (Confrontação x Evitação), onde a análise se aprofundará na possibilidade de atuação dos agentes, entre Subalternidade e Subalternização. É importante destacar que o objeto de estudo desta proposta são os estudos de Povos e Comunidades Tradicionais do Norte de Minas Gerais, pois por meio da revisão de literatura integrativa e análise de discurso, enquanto ferramentas de pesquisa, será feita a interpretação do significado dos estudos produzidos sobre os povos tradicionais do Norte de Minas Gerais.

Para realização deste estudo o material de pesquisa se constitui de estudos e pesquisas (Teses e Dissertações) sobre povos e comunidades tradicionais do Norte de Minas Gerais, sendo exemplares de análise, Indígenas, Quilombolas, Geraizeiros, Vazanteiros e Veredeiros.

A hipótese deste estudo é a Decolonialidade presente nos estudos e vivência de PCT's da região do Norte de Minas Gerais, ou seja, a existência de estudos epistemológicos com perspectiva decoloniais, mesmo não utilizando termos e autores dos estudos da decolonialidade, tendo em vista que a importância desse

processo para além da identidade e território, mas para a construção da subalternidade como forma de resistência.

Para esse debate algumas categorias de análise são essenciais: Colonialidade; Subalternidade; Dominação; Identidade; Território; Territorialidade; Povos e Comunidades Tradicionais; Quilombola; Geraizeiro; Indígena; Vazanteiro; Veredeiro. As etapas e procedimentos metodológicos do estudo são divididos em cinco passos.

Primeiro, a construção e organização do pensamento crítico (pós-colonial, decolonial e subalterno). Nesse momento, buscaremos entender as teorias pós-coloniais ou anticoloniais por meio de estudos específicos de autores entendidos como pós-coloniais, como ParthaChatterjee, GayatriChakravortySpivak, Edward Said, e HomiBhabha, com o processo de colonialidade da Índia. De forma mais específica, autores essenciais na construção do pensamento decolonial na América Latina, como Aníbal Quijano, Walter D Mignolo, Fernando Coronil, Edgardo Lander, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez, Alejandro Moreno e Francisco López Segrega. Essa separação nos permite fazer uma diferenciação teórica entre pós-colonialismo e a decolonialidade. Os autores pós-coloniais ou associados ao pensamento do pós-colonialismo são aqueles teóricos que identificam o antagonismo na relação entre colonizador e colonizado, existente no colonialismo exercido por anglo-saxões e franceses aos países asiáticos e africanos, criticando assim as formas de dominação do povo colonizado. Já os autores decoloniais, foram inspirados pelas teorias do pós-colonialismo, criando o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, lançando crítica para a necessidade da descolonização dos estudos sobre a América Latina interpretada a partir de teorias eurocêntricas, entendendo a colonização da América Latina por Portugal e Espanha como processo diferente da Ásia e África.

Segundo, revisão de literatura integrativa e análise de discurso (leitura teórica da resistência como subalternidade e decolonialidade). Nessa etapa, será feita a análise de trabalhos sobre Povos e Comunidades Tradicionais – PCTs no Norte de Minas Gerais, para construir uma leitura teórica das análises realizadas para interpretação da vivência desses povos, de modo a compreender até que ponto esses estudos contribuem para a construção de uma literatura regional da subalternidade, ou seja, entender o que tem de decolonial nesses estudos. Nessa

perspectiva, será feita revisão de literatura integrativa, juntamente com a análise de discurso, em teses de doutorado e dissertações de mestrado sobre PCTs (Vazanteiro, Geraizeiro, Quilombola, Indígenas, e Veredeiros), a partir de uma epistemologia da decolonialidade, para sistematizar aspectos decoloniais e de subalternidade presente nestes estudos.

Terceiro, revisão de literatura integrativa e Análise de Discurso (Análise de etnografias). Essa etapa também será organizada por meio de revisão de literatura integrativa e análise de discurso. No entanto, o objetivo é a análise das etnografias, onde por meio das descrições das vivências dos PCTs, uma interpretação da vivência será construída. A etapa anterior consiste em explicar a interpretação feita. Essa etapa é construir uma leitura por meio da descrição da vivência, do registro etnográfico realizado em estudos de PCTs no Norte de Minas Gerais, ordenando um conjunto de elementos para identificação da existência de vivência da subalternidade na região

Quarto, sintetização dos elementos do campo da Dominação(Confronto e Evitação). Com base nos autores estudados, com perspectivas decoloniais, buscaremos entender o campo da dominação, por meio do subcampo do confronto e da evitação. O ponto essencial é entender que dentro da dominação, enquanto campo, encontra-se duas possibilidades de atuação dos sujeitos, a subalternização/subordinação/subordinado de um lado, e de outro, a subalternidade/insubordinação/resistência, pensando na condição de subalterno como insubordinado e sujeito de resistência, diferente da subalternização, ou seja, do subordinado que aceita a condição de dominado. Essa análise ocorrerá por meio da análise de discurso das etnografias apresentadas nos trabalhos sobre PCTs no Norte de Minas Gerais, afim de evidenciar, nos registros da vivência dos Povos, as estratégias ou não estratégias, diante do subcampo do confronto e da evitação (subalternidade e subalternização).

Quinto, construção da leitura sobre a vivência dos PCTs no Norte de Minas Gerais. Por meio da compreensão sobre a vivência dos povos, perspectiva fundamental no desenvolvimento de uma interpretação para além do entendimento de um processo de construção da subalternidade, mas como construção da tese sobre uma literatura regional visando a contribuição para a teoria da decolonialidade, sendo evidenciada na vivência dos Povos e Tradicionais no Norte de Minas Gerais.

O trabalho será dividido em duas partes, a primeira sobre as teorias da decolonialidade e subalternidade, com capítulo 1 - A organização do pensamento crítico, e Capítulo 2 - A decolonialidade vivenciada pelos “outros” do ocidentalismo, e a segunda parte sobre os povos e comunidades tradicionais no Norte de Minas Gerais, com os capítulo 3- Caracterização e Territorialização de Povos e Comunidades Tradicionais no Norte de Minas Gerais, capítulo 4 - Vivência dos Povos Tradicionais no Norte de Minas Gerais na literatura regional: uma leitura teórica da resistência como subalternidade e decolonialidade, e capítulo 5- A decolonialidade norte mineira: uma leitura etnográfica da vivência dos povos e comunidades tradicionais.

O próprio conceito de “populações tradicionais” ao ser ressignificado, a partir da Organização Internacional do Trabalho (OIT) em 1988, incorporando elementos culturais, identitários, de ancestralidade e de organização social, representa uma conquista de luta e subalternidade. A condição de submissão vivenciada pelos povos tradicionais no Norte de Minas Gerais se expressa nos conflitos agrários, territoriais e ambientais que se configuram pela região. O não reconhecimento da existência dessas comunidades tradicionais locais, por parte do poder público ou organizações privadas, fundamenta uma política de desenvolvimento regional autoritária, que ao ser proposta se contradiz com os modos de vida das comunidades ocupantes dos territórios.

Sobre a diversidade de povos tradicionais e sua etnicidade ecológica na região do Norte de Minas Gerais, podemos destacar: os veredeiros nas veredas, os caatingueiros na caatinga, os geraizeiros nos gerais ou chapadas, os vazanteiros nas vazantes e margens do rio São Francisco, além de quilombolas em diferentes áreas da região, sendo destacado por Araújo (2009, p. 139) “principalmente, o interior da floresta de caatinga arbórea do vale do rio Verde Grande”, e povos indígenas, ocorrida a “reafirmação dos Xakriabá pelo Imperador como grupo indígena e com direito étnico à terra doada em 1728 por Januário Cardoso de Almeida, então Governador dos índios do São Francisco”.

É importante destacar aqui, que utilizarei a escrita Xakriabá, mas em alguns momentos, nas citações diretas reproduzidas de outros estudos, será possível verificar a ortografia Xacriabá ou Chicriabus, que será mantida nesses fragmentos, pois considero necessário manter a descrição dos autores na sua escrita original. De

acordo com Santa Rosa (2017, p. 31), com base na “historiografia Xakriabá, uma vez que os registros históricos desta época são raros e insuficientes para afirmar, [...] os indígenas moradores das lapas já se denominavam Xakriabá ou xicriabás como relataram mais tarde os viajantes europeus”.

A literatura sobre conflitos e comunidades no Norte de Minas Gerais é vasta e representa a intensa diversidade de modos de vida local, é a partir desses estudos e da constante luta dos povos tradicionais, que pautas importantes ganharam visibilidade, possibilitando reorganizações políticas, culturais e sociais por parte dos grupos, articulando movimentos maiores de povos e comunidade tradicionais na região. Alguns dos estudos desenvolvidos serão utilizados para caracterização desses povos, de suas vivências e conflitos regionais. A partir de suas identidades étnicas, que são elementos de constituição de distinção social, criando fronteiras entre a percepção do “nós” em relação ao “outro”, como trabalhado por Barth (1969), de forma que o elemento da etnicidade se represente inclusive posicionais e visões políticas.

Podemos destacar três trabalhos na década de 1990 que se constituíram como referência para os demais estudos sobre povos e comunidades tradicionais no Norte de Minas Gerais, não apenas para os povos de mesma etnicidade, mas para os povos em geral, se tornando referência no campo da luta por direito ao território e de reafirmação identitária. Araújo (2009, p. 180) traz essa informação, destacando “Santos (1997) junto ao povo indígena Xakriabá, por Dayrell (1998) junto aos geraizeiros da Serra Geral e por Costa (1999) junto à comunidade negra de Brejo dos Crioulos”.

Como é pontuado por Anaya (2012, p. 84), “no caso dos quilombolas de Brejo dos Crioulos e Gurutubanos, o “encurralamento” se deu pelo recorte e divisão de seus territórios por grandes latifundiários”, sendo comunidades de referência na luta quilombola no Norte de Minas Gerais. A constituição de latifúndios também impactou e encurralou os indígenas Xakriabá. Segundo a autora, “no caso dos geraizeiros o ‘encurralamento’ se deu pela implementação de grandes maciços de eucalipto”, já para a realidade “dos vazanteiros de Pau Preto, Pau de Légua e Quilombo da Lapinha”, o processo ocorreu “pela transformação de grandes fazendas em empresas rurais, pela implementação do projeto de Fruticultura Irrigada Jaíba e pela criação das UPI’s em territórios tradicionais”, sendo agravado pela implementação

dos “Parques Estaduais Verde Grande, Lagoa do Cajueiro e Mata Seca em seus territórios tradicionais, em meados dos anos 2000”.

A caracterização e territorialização desses povos fazem referência a formação do Norte de Minas Gerais, tendo em vistas que os processos desenvolvimentistas ocorridos na região após a década de 1950 intensificaram conflitos agrários por todo o estado. Alguns casos específicos serão estudados para construção de um entendimento da decolonialidade norte mineira, presente na literatura regional. Partindo do pensamento de Bhabha (1998, p. 20) de que “é na emergência dos interstícios – a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença, que as existências intersubjetivas e coletivas de nação, o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados”, podendo entender que nesse contexto “se formam sujeitos nos ‘entre-lugares’, nos excedentes da soma das ‘partes’ da diferença”.

PARTE I

DECOLONIALIDADE E SUBALTERNIDADE

CAPÍTULO 1

A ORGANIZAÇÃO DO PENSAMENTO CRÍTICO

As teorias Pós-coloniais

Os autores pós-coloniais ou associados ao pensamento do pós-colonialismo são aqueles teóricos que identificam o antagonismo na relação entre colonizador e colonizado, existente no colonialismo exercido por anglo-saxões e franceses aos países asiáticos e africanos, criticando assim as formas de dominação do povo colonizado. Nesse momento, buscaremos entender as teorias pós-coloniais ou anticoloniais por meio de estudos específicos de autores entendidos como pós-coloniais, como Partha Chatterjee, Gayatri Chakravorty Spivak, Edward Said, e Homi Bhabha, com o processo de colonialidade da Índia.

Já os autores decoloniais, que serão abordados no tópico seguinte, foram inspirados pelas teorias do pós-colonialismo, criando o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, lançando crítica para a necessidade da descolonização dos estudos sobre a América Latina interpretada a partir de teorias eurocêntricas, entendendo a colonização da América Latina por Portugal e Espanha como processo diferente da Ásia e África. Podemos destacar como autores essenciais na construção do pensamento decolonial na América Latina, como Aníbal Quijano, Walter D Mignolo, Fernando Coronil, Edgardo Lander, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez, Alejandro Moreno e Francisco López Segrega.

A análise da relação da Europa e o Sul da Ásia, feita por Chatterjee (2004), nos permite pensar também os processos de colonização de outras partes do mundo, como por exemplo, países da América Latina, mesmo reconhecendo que cada colônia tem sua própria história de luta e sua singularidade no movimento de resistência imperial. No entanto, a luta indiana por independência, é um processo marcante para a construção de um movimento anticolonial no mundo, assim como a revolução do Haiti. A sistemática discussão aqui apresentada sobre a colonização da Índia, é uma reflexão essencial para se pensar demais processos de resistência, que por mais distante que pareça, guardam semelhanças históricas com outras realidades. Um dos elementos que alguns países da América Latina apresentam em relação a Índia Britânica, é o domínio ocidental, exercido por diferentes atores na

figura de nação, mas que constroem sentimentos de superioridade dos colonizadores e inferioridade dos colonizados.

Em sua palestra denominada de “Quinhentos anos de medo e amor” realizada por ParthaChatterjee no ano de 1998, a relação construída entre a Índia e Europa é ressaltada, sendo enfatizados os últimos cinco séculos, e que se relaciona, segundo o autor, com a “questão da incompreensão cultural”. (CHATTERJEE, 2004, p 19). É importante compreender que essa discussão não é o objeto do presente estudo, mas faz parte de um contexto teórico para construção da discussão proposta. A relação de dominação e de colonização da Índia – primeiro por Portugal e depois pela Inglaterra, o que o autor entende como dominação pelo medo e amor, respectivamente – nos permite entender alguns elementos essenciais para a construção das teorias e ideias dos processos de resistências anticoloniais que se configuram na Índia, e de forma peculiar ocorre também na América Latina.

Como se trata de uma discussão importante para essa construção, alguns aspectos da relação Europa e Índia devem ser refletidos, mas reconhecendo, como enfatizado por Spivak (2010, p. 49), que “o caso indiano não pode ser tomado como representativo de todos os países, nações e culturas, que podem ser invocados como o Outro da Europa como um Eu [*Self*]”. No entanto, entender um pouco dessa realidade nos permite compreender as construções de estratégias e resistência a colonização, assim como as primeiras manifestações de pensamentos que fundamentaram teorias críticas e que possibilitaram a releitura pelos teóricos pós-coloniais.

Chatterjee (2004, p. 22) questiona a interrupção do comércio marítimo, de forma violenta por parte dos europeus no século XVII, tendo em vista as “leis dos mares”, mas reconhece por meio dos escritos de 1552 de um estudioso português, João de Barros, que justificava que o direito aos mares se aplicava aos navegantes cristãos. Essa justificativa é denominada pelo autor de “regra da diferença colonial”, onde “ela ocorre quando se defende que uma proposição normativa de suposta validade universal [...] não se aplica à colônia em razão de alguma deficiência moral inerente a esta”, sendo nesse caso, a religião um fator enfatizado pelos colonizadores. Segundo o autor, “no caso das expedições portuguesas a norma era dada pela religião. Mais tarde, fornecida pelas teorias biológicas do caráter racial ou pelas teorias históricas da realização civilizacional”, e em outros momentos também

“pelas teorias socio-econômicas de desenvolvimento institucional.” (CHATTERJEE, 2004, p 23)

De acordo com Chatterjee (2004, p. 23) “o atraso cultural foi responsável pelo fracasso dos portugueses em estabelecer colônias extensas na Ásia” e questiona de que modo poderiam estabelecer colônias na América. Um dos elementos que Chatterjee (2004, p. 24) aponta para esse fracasso seria a “capacidade de mobilizar uma força militar suficiente”, tendo em vista que “a força militar sempre foi um elemento constitutivo dessa presença. Não foi o único elemento, mas foi uma parte fundamental do colonialismo europeu na Índia”. O autor destaca ainda que não vê “o terror e a violência das primeiras expedições portuguesas com uma ressaca medieval que logo seria obliterada pelo comércio civilizado e pela educação moderna”, mas sim, como “a enunciação em termos algo grosseiro e brutais de uma condição da hegemonia da Europa no mundo moderno”.

Na versão imperialista da história, os ingleses, inicialmente interessados em nada mais que numa boa chance de lucros comerciais, quase acidentalmente foram enredados nas intrigas dos governantes indianos e suas cortes decadentes, e terminaram tanto de chamar a si a responsabilidade de estabelecer a justiça e o domínio da lei. O que eles construíram foi uma nova ordem caracterizada pela economia moderna e pelas instituições da governança moderna. Na versão nacionalista de mesma história, os ingleses se apropriaram do poder dos governantes indianos através da força e do ardil, destruíram as velhas instituições da produção econômica e da ordem social e, ao aprofundar os processos de exploração colonial, perpetuaram a pobreza e fecharam as possibilidades de desenvolvimento industrial. (CHATTERJEE, 2004, p 25)

Sobre a Europa e o Sul da Ásia, Chatterjee (2004, p. 29), relata em primeiro momento, “sobre a dominação do medo através do exercício de uma força superior”, pois segundo o mesmo “este é um elemento que não desaparece do relacionamento entre a Europa e o Sul da Ásia ao longo de todo o período”, se encontra presente nas relações ainda nos dias atuais, “mesmo após as formas de poder supostamente mais racionais e modernas terem sido introduzidas pelos britânicos”, no entanto, o que mudaria seria a introdução de um “novo elemento – amor – chega junto com o domínio britânico.” O autor continua ainda, afirmando que “sua genealogia repousa em certas maneiras radicalmente novas de pensar a sociedade e o poder na Europa do fim do século XVIII”.

Chatterjee (2004, p. 33) fala dos relatos dos indianos que visitaram a Europa no século XIX, e que por meio de diários de viagem buscavam “informar e educar seus compatriotas sobre a Europa como eles a tinham visto”. Um dos visitantes à Inglaterra foi MirzaShaiknlhtisamuddin no ano de 1765, onde permaneceu por cerca de três anos e após retornar escreve seu relato de viagem. Anos depois, segundo Chatterjee (2004, p. 34), entre 1799 e 1803 a visita à Europa é feita por Mirza Abu Talib. Ambos os visitantes escreviam sobre as curiosidades sobre a construção e o funcionamento das coisas. No caso de MirzaShaiknlhtisamuddin, Chatterjee (2004, p. 34), enfatiza que suas descrições sobre “velocidade de um navio”, funções da bússola, “como as velas são içadas e baixadas”, são feitas com base em “comparações com a forma como as coisas são feitas em barcos indianos”.

Um ponto importante nas descrições de MirzaShaiknlhtisamuddin e Mirza Abu Talib sobre as maravilhas apreciadas e que foram construídas pelos ingleses, e que é ressaltado por Chatterjee (2004, p. 35), é que apesar da apreciação, “em nenhum lugar eles dão a impressão de que essas coisas maravilhosas pudessem ser exemplos de uma cultura ou civilização que houvesse alcançado um nível superior de perfeição”. O que essa afirmação nos mostra, e nos permite refletir, é que o olhar desses visitantes indianos à Europa ocorre por meio de uma construção conceitual do local visitado e que em alguns pontos contradiz com a realidade encontrada, mas acima de tudo, o olhar naquele momento não se construiu por meio de uma percepção construída ao longo do processo de colonização, a percepção da superioridade européia em relação às colônias.

O ponto central encontrados nos relatos desses viajantes, e em outros mais, é o poder do conhecimento para o exercício do poder e dominação, onde segundo Chatterjee (2004, p. 36), o conhecimento pode ser entendido como o “coração da civilização européia moderna” e que “coloca à parte e acima de países colonizados tais como a Índia”. O que fica evidente nos relatos é que “o conhecimento que os europeus adquiriram sobre os recursos naturais e sociais da Índia que deram a eles o poder de governar sobre os ‘nativos’”. Da mesma forma, seria o conhecimento dos nativos sobre sua própria realidade que permitiria sua independência e descolonização, o que possibilitou a construção de movimentos anticoloniais.

Outro relato que corrobora com a ideia de que o conhecimento auxilia no processo de dominação, é o de TrailokyanathMurkherjee, conhecido como cavaleiro

bengali, que segundo Chatterjee (2004, p. 37), mesmo ele não questionando “o fato de que os britânicos haviam adquirido o direito de governar a Índia porque sabiam usar seu conhecimento em benefício dos indianos”, este se apresentava “consciente do fato de que ele e seus compatriotas teriam agora de aprender esse novo conhecimento dos europeus, de fato aprender até mesmo sobre seu próprio país”. No entanto, diferente de TrailokyanathMurkherjee “muitos indianos educados questionariam então, com a força da própria teoria política ocidental, a legitimidade de um poder estrangeiro que não era representativo do povo”, e mais ainda, o que nos apresenta como fundamental, é que esse poder estrangeiro “não estava disposto a reconhecê-lo como um conjunto de cidadãos com direitos”.

Ao mesmo tempo em que se reafirmavam as melhorias e benefícios aos indianos por meio da governança e domínio inglês, crescia os argumentos de oposição, que acreditavam que os indianos não estavam sendo beneficiados, mas que poderia acontecer se o poder soberano fosse exercido pelos indianos. Nesse momento, segundo Chatterjee (2004, p. 38), “a oposição política ao domínio britânico cresceu em força entre as classes médias indianas na primeira metade do século XX”, construindo assim “ligações com demandas anticoloniais de outros setores dos povos, especialmente camponeses e operários, e encabeçaram o processo que finalmente levou à transferência do poder”. Ainda assim, mesmo rejeitando o domínio britânico “de forma alguma diminuiu seu amor pelo conceito de Europa que havia sido plantado em suas mentes”, o que significa que, muitos indianos, ou colonizados, “rejeitavam a soberania que os britânicos reclamavam sobre a Índia, mas não questionavam a superioridade da Europa no cultivo das artes da modernidade”.

Podemos pensar esse amor, admiração, desejo, enfim, esse sentimento pela Europa como uma construção da relação de colonização, que vai além de um controle físico, mas implica em controles nas disposições mentais dos sujeitos sociais, possibilitando classificações e separações dos espaços, dos grupos e dos sujeitos sociais, criando categorias diferenciadas dentro de um campo de poder. É o caso do conceito de ocidentalismo, uma forma de construção política, econômica, social, entre outras categorias, que se opõe a um outro, oposto, nesse caso, aqueles entendidos como não-ocidentais. Segundo Chatterjee (2004, p. 39), sobre a atual relação Europa e sul da Ásia, “uma transformação de importância que teve lugar na

metade do século XX, em paralelo ao colapso dos impérios coloniais europeus, foi o deslocamento decisivo da dominância mundial da Europa para o Estados Unidos”. Ainda de acordo com o autor, “para a maior parte das pessoas na maior parte do sul da Ásia, o conceito de Europa hoje parece circunscrito pelo conceito de ocidente, do qual os Estados Unidos são o foco dominante”.

Para Chatterjee (2004, p. 41) “nossos amor pelo ocidente deriva de um conceito de ocidente. Esse conceito se solidificou em nossas mentes durante os últimos quinhentos anos”, ainda assim, existe um amor por esse conceito, pela ideia de que podemos alcançar e “copiar aqueles velhos modelos da modernidade para nosso próprio país”, reforçando a mentalidade de que de que a Europa é o berço da modernidade e dos modos de vida que devem ser seguidos pelas demais sociedades.

A constituição do outro reforça a ideia do eu, ou seja, são dependentes e antagônicos. No entanto, uma das críticas apresentadas por autores pós-coloniais é que na constituição do ocidentalismo o outro é visto de modo etnocêntrico, colocada em posição de inferioridade. É com base nessa condição que Spivak (2010, p. 22) argumenta que “os intelectuais devem tentar revelar e conhecer o discurso do Outro na Sociedade”, entendendo a relação dialética entre eles. Ainda assim Spivak (2010, p. 79) esclarece que “o ponto é como impedir que o Sujeito etnocêntrico estabeleça a si mesmo ao definir seletivamente um Outro”.

De acordo com Chatterjee (2004, p. 42), “muitas das formas a que chegamos foram consideradas, por outros assim como por nós, como adaptações imperfeitas do original – não terminadas, distorcidas, talvez até mesmo falsificadas”, essa reprodução dos modelos de organização ocidental é um reflexo do sentimento que o autor chama de amor pela Europa, e o não questionamento de sua superioridade em relação ao seu outro, ou seja, o não-ocidente. Chatterjee (2004, p. 42) chama atenção para o fato de que as “formas supostamente distorcidas – de instituições econômicas, leis, práticas culturais”, ao serem copiadas e reproduzidas impossibilita a construção de “possibilidade de formas inteiramente novas de organização econômica ou governança democrática, nunca imaginadas pelas velhas formas de modernidade ocidental”.

De acordo com Chatterjee (2004, p. 63) “a modernidade era colocada como o mais forte argumento em favor da continuada sujeição colonial da Índia: o governo

estrangeiro era necessário, nos diziam, porque os indianos deviam antes se tornar esclarecidos”, e juntamente com o apoio de determinados grupos, a colonização britânica se instalou. Mas para o autor, “foi a mesma lógica da modernidade que um dia nos levou à descoberta de que o imperialismo era ilegítimo”, construindo um movimento anticolonial que por meio da condição, primeiramente de subordinação, busca romper com a rede de poder da modernidade, onde “a nossa ligação com o passado que faz nascer o sentimento de que o presente precisa ser mudado, que é nossa tarefa mudá-lo”.

Sobre a modernidade na Índia, Chatterjee (2004, p. 64), acredita ser uma “modernidade dos já colonizados”, pois segundo ele, “o mesmo processo histórico que nos ensinou o valor da modernidade também nos tornou vítimas dela”. Ainda assim, Chatterjee (2004, p. 46), reconhece que “não importa o quão habilmente a fábrica da razão possa disfarçar a realidade do poder, o desejo de autonomia continua a se levantar contra o poder; o poder enfrenta resistências”. É esse processo, o de resistência, que se configura como possibilidade de mudança do passado e reconstrução de um presente, a insubordinação a condição imposta para construção de uma organização diferenciada.

Em seu texto “A nação em tempo heterogêneo”, resultado de três sequências de conferências feitas por ParthaChatterjee em 2001, no *Leonard Hastings Schoff Memorial*, na *Columbia University* em *New York.*, Chatterjee (2004, p. 69) fala de uma “política popular na maior parte do mundo”, onde a “maior parte do mundo” se refere, segundo o mesmo, “em um sentido geral, aquelas partes do mundo que não participaram diretamente da história da evolução institucional da democracia capitalista moderna”. Ainda assim, existe “uma presença significativa deste Ocidente moderno em muitas sociedades não ocidentais”, mas também existe “largos setores da sociedade ocidental contemporânea que não são necessariamente partes da entidade histórica conhecida como Ocidente moderno”.

Dentro dessa política popular, em uma sociedade política, opção conceitual do autor, existe associações e grupos, onde segundo Chatterjee (2004, p. 70) “a sociedade civil, por exemplo, vai aparecer como uma associação fechada de grupos de elite modernos, separada da mais ampla vida popular das comunidades, encastelada em enclaves de liberdade cívica e lei racional”. No entanto, é importante

colocar em debate que a cidadania ocorre por meio de “duas formas diferenciadas – a cidadania formal e a cidadania efetiva”.

Assim como a cidadania não se configura de forma igual para todos, a política também não, pois segundo Chatterjee (2004, p. 73) “a política aqui não significa o mesmo a mesma coisa para todas as pessoas”. Sobre o quadro de política popular e da sociedade política, Chatterjee (2004, p. 80) entende como, por falta de outro termo apropriado, utilizarei a ideia de realidade, ou seja, uma realidade de “contestação amarga e um confronto, em geral violento, acerca da dominação da elite e da resistência subalterna”. Para exemplificar, Chatterjee (2004, p. 75), fala sobre BhimraoRamjiAmbedkar, “famoso na Índia por ser o mais destacado líder político no século XX dos *Dalit* – as antigas castas intocáveis”, e que defendia a “representação política separada para os *Dalit*”.

De acordo com Chatterjee (2004, p. 81) BhimraoRamjiAmbedkar desejava uma cidadania igualitária e acreditava que para isso, os intocáveis deveriam ser representados por intocáveis, “a representação geral de todos os cidadãos não atenderia às necessidades especiais dos intocáveis, porque dados os preconceitos e práticas entranhadas entre as castas dominantes, não havia razão para esperar que estas usassem a lei para emancipá-los”. Mas é fundamental entender, como Chatterjee (2004, p. 93) argumenta, que “mudar a lei era uma coisa; mudar práticas sociais era uma outra questão”.

Após a independência, B. R. Ambedkar tornou-se o presidente do comitê de preparação da constituição indiana, e a seguir o ministro da justiça. Ocupando esses cargos, ele foi instrumento de conformação de uma das mais progressistas constituições democráticas do mundo, garantindo os direitos fundamentais de liberdade e igualdade sem distribuições de religião ou casta, ao mesmo tempo em que provia uma forma de representação especial no legislativo para as castas interiormente intocáveis. Mas mudar a lei era uma coisa; mudar práticas sociais era uma outra questão. Frustrado com a ineficiência do Estado em pôr fim à discriminação de casta na sociedade hindu, Ambedkar decidiu em 1956 converter-se ao budismo. Foi um ato de separatismo, de fato, mas, ao mesmo tempo, como Ambedkar apontou, foi um ato de filiação a uma religião que era muito mais universalista que o hinduísmo em sua defesa da igualdade social. Ambedkar morreu apenas algumas semanas após sua conversão, apenas para renascer vinte anos mais tarde como profeta da libertação dos *Dalits*. É isso o que ele significa hoje – uma fonte tanto de sabedoria realista quanto de sonhos emancipatórios para as castas oprimidas na Índia. (CHATTERJEE, 2004, p 93).

Embora a ideia de sistema mundo, da modernização, do sistema mundo e nova colonialidade do poder implique em constante reprodução dos modos imperialistas, os processos de insurgências são construídos também, como a outra face do ocidentalismo. É em meio aos conflitos e disputas por posições no campo social que os agentes se movimentam e criam estratégias de ação. Chatterjee (2004, p. 94) concorda com a existência de organizações sociais, e destaca que “vêm emergindo novas formas de organização democrática, muitas vezes contraditórias com os velhos princípios da associação cívica liberal, ainda que em formas fragmentadas, incipientes e instáveis”. O autor reconhece que esse cenário “clama por uma nova concepção da sociedade política que seja mais apropriada para descrever a política popular na maior parte do mundo”.

As insubordinações ao sistema questionam a realidade posta e a legitimidade de determinados poderes, pois de acordo com Chatterjee (2004, p. 99) “não há dúvidas de que a legitimidade do Estado moderno está hoje firme e claramente ancorada em um conceito de soberania popular”, isso quer dizer que o poder exercido deve reclamar uma legitimidade para além da concepção de “direito divino, a sucessão dinástica ou o direito de conquista”, deve compreender que o a legitimidade repousa “sobre o desejo do povo, qualquer que seja a forma pela qual esse desejo se expresse”.

Entre as formas políticas existentes, Chatterjee (2004, p. 105) acredita que “a comunidade política que pareceu encontrar a maior medida da aprovação foi a nação moderna que concede igualmente e liberdade a todos os cidadãos independente de diferenças biológicas ou culturais”. No entanto, para que essas comunidades políticas se constituíam é necessário que a sua composição seja construída não apenas por sujeitos, mas por cidadãos.

O processo de construção das democracias, das sociedades políticas é inerente ao de construção da cidadania. No entanto, o que ocorre é uma produção de sujeitos não compostos de cidadanias, tendo em vista a existência de uma cidadania formal e da cidadania efetiva, segundo Chatterjee (2004). Ou seja, podemos evidenciar que os elementos formais da cidadania não se tornam acessíveis ao conjunto social, de modo que a cidadania efetiva não seja exercida por todo o corpo de uma sociedade. Para Chatterjee (2004, p. 107) “a emergência

de democracias de massas nos países industriais avançados do ocidente produziu uma distinção inteiramente nova. É a distinção entre cidadãos e populações”. Isso significa que cada um habita um determinado espaço e se diferencia um do outro, pois enquanto “cidadãos habitam o domínio da teoria”, as populações habitam “o domínio das políticas públicas”. Para o autor, “o conceito de população é totalmente descritivo e empírico; não traz nenhuma carga normativa. Populações são identificáveis, classificáveis e descritíveis”.

No entanto, “o conceito de cidadão, que carrega uma conotação ética de participação na soberania do Estado”. Chatterjee (2004, p. 110) ainda exemplifica, utilizando a independência e nascimento do Estado-Nação da Índia e Paquistão, argumentando que “ali as populações tinham o status de sujeitos, não de cidadãos. Obviamente, a dominação colonial não reconhecia a soberania popular”.

Em termos da estrutura “formal” do Estado como dada pela constituição e pelas leis, toda a sociedade é sociedade civil; todos são cidadãos com iguais direitos e portanto considerados como membros de uma sociedade civil. O processo político é aquele em que os órgãos do Estado interagem como membros da sociedade civil em suas capacidades individuais ou como membros de associações. Na realidade, não é assim que as coisas acontecem. A maior parte dos habitantes da Índia são apenas vagamente, e ainda assim de forma ambígua e contextual, cidadãos portadores de direitos no sentido imaginado pela constituição. Não são propriamente, portanto, membros da sociedade civil e não são reconhecidos enquanto tal pelas instituições do Estado. Mas não é como se estivessem fora do alcance do Estado ou mesmo excluídos do domínio do político. Enquanto populações dentro da jurisdição territorial do Estado, são tanto visados como controlados por várias agências governamentais. Essas atividades trazem essas populações para um certo relacionamento político com o Estado. Mas esse relacionamento nem sempre é conforme àquela propugnado pela representação constitucional da relação entre Estado e membros da sociedade civil. (CHATTERJEE, 2004, p. 111).

A estrutura conceitual usada nos Estudos Subalternos se baseava na concepção, segundo Chatterjee (2004, p. 113), de “divisão entre o domínio organizado da elite e um domínio subalterno desorganizado”. No entanto, é necessário compreender a existência de organizações de ações coletivas, que no caso do campesinato, por exemplo, não podiam ser classificadas como em um “estágio ‘pré-político’”, mas entendendo que os agentes são políticos, mesmo que “políticos de uma maneira diferente daquela da elite”. Para compreensão desse

“entrelaçamento entre a política da elite e a subalterna” que o autor usa o conceito de sociedade política que se divide em política da elite e política subalterna.

Segundo Chatterjee (2004, p. 114) podemos pensar em uma “negociação destas reivindicações em um terreno político”, onde os grupos populacionais e as agências governamentais buscam exercer certas posições. Desse modo, “os grupos na sociedade política têm de encontrar seu caminho através desse terreno irregular construindo um largo conjunto de ligações fora do grupo com outros grupos em situações similares”, essas articulações movimentam o terreno político das negociações.

Quando Chatterjee (2004, p. 126) usa o termo sociedade política, diz que “ao levar adiante o projeto de transformar sujeitos subalternos em cidadãos nacionais, os modernizadores encontram resistência que são encorajadas pelas atividades da sociedade política”. No entanto, enfatiza que “mesmo resistindo ao projeto modernizador imposto a elas, as classes subalternas também embarcam em uma trilha de transformação interna”.

Chatterjee (2004) apresenta, como exemplo, alguns relatos de moradores ilegais em áreas próximas as ferrovias na parte sul da cidade de Calcutá, na Índia, chamada oficialmente de Colônia Ferroviária de Gobindapur Portão número 1, com uma população de aproximadamente 1.500 moradores de diferentes áreas. De acordo com Chatterjee (2004, p. 114), essas associações e organizações de moradores ilegais “transgridem as linhas estritas da legalidade na luta por vida e trabalho”, tendo em vistas que essas pessoas “podem viver em ocupações ilegais, fazer uso ilegal do fornecimento de água e eletricidade, viajar sem passagem no transporte público” e “as autoridades não podem tratá-los em pé de igualdade com outras associações cívicas que perseguem propósitos sociais mais legitimados”. Ainda assim “as agências governamentais e as organizações não-governamentais também não podem ignorá-los, já que eles são uma dentre milhares de associações similares que representam grupos populacionais cuja própria sobrevivência e moradia envolvem a violação da lei”. Chatterjee (2004, p. 136) chama atenção para a construção de uma relação não apenas de parentesco compartilhado, mas enquanto família.

Além do exemplo da Colônia Ferroviária de Gobindapur, que Chatterjee (2004, p. 141), apresenta um segundo exemplo de associação de grupos, o da

indústria editorial de encadernação, no distrito municipal conhecido como Daftaripara, onde os trabalhadores nas décadas de 1970 e 1980 buscaram a sindicalização dos trabalhadores, na década de 1990 houve greve para aumento salarial que teve fim com um aumento inferior ao solicitado, mas significativo para a luta. De acordo com Chatterjee (2004, p. 143) “ao contrário do que vimos na colônia ferroviária, há muito pouco sentido de uma identidade coletiva de encadernadores em Daftaripara”, pois segundo as análises, “não há aqui nenhum engajamento com o aparato do governamental. Os encadernadores de Daftaripara não fizeram sua entrada na sociedade política”, o que o autor enfatiza é que podemos pensar que existe “mais uma vez as dificuldades da organização de classe no chamado setor informal do trabalho”.

Acredito que, para destacar um ponto central na relação entre poder, governo, sujeitos e cidadãos na sociedade política, de acordo com Chatterjee (2004, p. 144), é a existência e a prática de uma “violência seletiva e cuidadosamente calibrada”. Mas ainda assim, o processo de resistência ocorre, as estratégias da subalternidade emergem em questionamento as formas de poder, e segundo Chatterjee (2004, p. 157), “é na sociedade política que somos capazes de discernir o horizonte histórico variável da modernidade política na maior parte do mundo”, e é por meio da sociedade civil que mudanças podem acontecer dentro do campo da política, de modo que “as transações reais sobre a distribuição cotidiana de direitos gerais e específicos pode levar, com o passar do tempo, a redefinições substanciais da propriedade e da lei no âmbito do Estado moderno que existe realmente”.

O que buscaremos observar e compreender é como essa colonialidade, por meio das teorias da decolonialidade, se evidenciam na vivência dos Povos e comunidades tradicionais no Norte de Minas Gerais. De que modo os povos Quilombolas, Indígenas, Geraizeiros, Vazanteiros e Veredeiros constroem a subalternidade diante dos processos de governança e de legitimidade do poder. Essa interpretação parte da perspectiva apresentada por Chatterjee (2004, p. 160), de que “ao lado da promessa abstrata da soberania popular, as pessoas na maior parte do mundo estão vislumbrando novas maneiras pelas quais elas podem escolher como querem ser governadas”, ou seja, por meio das associações e organizações civis “as pessoas estão aprendendo, e forçando seus governantes a aprender, como elas preferem ser governadas”.

Essas invenções, de acordo com Said (2007, p. 31) como “lugares, regiões, setores geográficos, como ‘Oriente’ e ‘Ocidente’, são criados pelo homem”, ou seja, da mesma forma que “o próprio Ocidente, o Ocidente”, desse modo, é que podemos entender a relação dialética, pois “as duas entidades geográficas, portanto, sustentam e, em certa medida, refletem uma à outra”. Para que os estudos desenvolvidos consigam apreender a essência das vivências das comunidades subalternas, é necessário que as configurações de poder, que foram estabelecidas após período colonial, sejam compreendidas.

[...] as ideias, as culturas e as histórias não podem ser seriamente compreendidas ou estudadas sem que sua força ou, mais precisamente, suas configurações de poder também sejam estudadas. Seria incorreto acreditar que o Oriente foi criado – ou, como digo, ‘orientalizado’ – e acreditar que tais coisas acontecem simplesmente como uma necessidade da imaginação. A relação entre o Ocidente e o Oriente é uma relação de poder, de dominação, de graus variáveis de uma hegemonia complexa [...] (SAID, 2007, p. 32).

A forma como o poder é exercido no sistema mundo moderno ocorre pelo colonialismo, que a partir de narrativas unilaterais exercem controle e dominação sobre o outro. De acordo com Said (2007, p. 33), a construção do “Orientalismo é mais particularmente valioso como um sinal do poder europeu-atlântico sobre o Oriente do que como um discurso verídico sobre o Oriente”. Pensando com base nessa diferenciação proposta, ao se aceitar como tal, é inevitável a transformação do colonizador em colonialista.

A legitimação da colonização é um dos elementos essenciais para sua manutenção, pois por meio de discursos hegemônicos interiorizam a mentalidade de dominação no imaginário social, passando a entender como natural a ideia de que “certas formas culturais predominam sobre outras, assim como certas ideias são mais influentes que outras; a forma dessa liderança é o que Gramsci identificou como hegemonia”. (SAID, 2007, p. 34). Asteorias acadêmicas européias, ao se tornarem hegemônicas, produzem uma colonização do conhecimento, que representa também a existência da colonização do poder. Os discursos possuem poder e delimitam as fronteiras em uma sociedade, é com base nessa possibilidade que os estudos subalternos se fazem necessários para a construção de novas formas de compreensão das vivências subalternas. É papel da ciência romper com

as teorias colonizadoras, trazendo para o campo acadêmico as leituras desenvolvidas pelos próprios subalternos a partir de seus conhecimentos, como é defendido por Spivak (2010) em suas teorias sobre a subalternidade.

O Orientalismo nunca está muito longe do que Denys Hay chama ‘a ideia de Europa’, uma noção coletiva que identifica a ‘nós’ europeus contra todos ‘aqueles’ não-europeus, e pode-se argumentar que o principal componente da cultura européia é precisamente o que tornou hegemônica essa cultura, dentro e fora da Europa: a ideia de uma identidade européia superior a todos os povos e culturas não europeus. (SAID, 2007, p. 34).

De acordo com Chatterjee (2004, p. 30), “usando uma linguagem gramsciana, podemos dizer com RajanitGuha que o que foi construído pelo poder colonial foi uma ‘hegemonia espúria’”, onde para compreensão da história colonial, “tanto a vontade de hegemonia quanto seu substituto espúrio são importantes”. Sem eles não saberíamos porque o domínio britânico na Índia diferente de qualquer um dos seus percursos indígenas, foi uma ‘dominação sem hegemonia’”. Para o autor, “nenhum regime anterior havia sentido a necessidade de pensar sobre o fundamento moral de seu domínio como hegemônico nesse sentido”, o que é relevante refletir e destacar ainda é que, segundo Chatterjee (2004, p. 30), “não descobriríamos outro segredo – o motivo pelo qual nós, ou já-colonizados, continuamos até hoje a sentir uma necessidade aparentemente insaciável de amar a Europa”.

No prefácio do livro de Spivak (2010), Almeida (2010, p. 8) reforça que “uma das preocupações centrais de Spivak (2010) é desafiar os discursos hegemônicos e também nossas próprias crenças [...] pensar na teoria crítica como uma prática intervencionista”. É importante entender que as teorias e os discursos influenciam não apenas o modo de pensar de uma sociedade, mas também as suas estruturas e relações. Deste modo, entender que as teorias científicas auxiliam na reprodução dos discursos hegemônicos é o primeiro passo para repensar o papel do pesquisador e a sua postura diante da sociedade, devendo ter o cuidado com os termos e as argumentações que se propõe a evidenciar. É importante entender que os conceitos possuem origem e relação com pensamentos maiores, falar de termos sem conhecimento do seu significado real é permitir que discursos hegemônicos venham a se reproduzir em contextos atuais.

É por esse motivo que Almeida (2010, p. 10) destaca a postura de Spivak (2010) que organiza seu pensamento de modo crítico, “de base marxista, pós-estruturalista e marcadamente desconstrucionista, frequentemente se alia a posturas teóricas que abordam o feminismo contemporâneo”, se associando aos teóricos do pós-colonialismo, reforçando as teorias do multiculturalismo e aspectos da globalização. A preocupação que permeia os estudos pós-coloniais, segundo Almeida (2010, p. 11), é se “o subalterno como tal pode, de fato, falar?”, levando em consideração que o “sujeito subalterno que não pode ocupar uma categoria monolítica e indiferenciada, pois esse sujeito é irreduzivelmente heterogêneo”.

Assim como Spivak (2010) que se mostra preocupado com a forma como os estudos são desenvolvidos, Mignolo (2003, p. 266) enfatiza o processo de construção dos estudos sobre a América Latina, pois no ano de 1964, momento em que Associação de Estudos Latino-Americanos se encontra no início, “Morse criticava fortemente os latino-americanistas dos Estados Unidos. Ele apontava uma falta de perspectiva crítica entre os latino-americanistas sobre as diferenças entre as duas Américas”. As diferenças de vivências também devem ser entendidas por meios de diferenças teóricas. Desse modo é que, segundo Mignolo (2003, p. 154), “a crítica pós-ocidental/colonial como teorização subalterna emerge principalmente no período posterior à descolonização após a Segunda Guerra Mundial e corre no mesmo sentido que novas formas de neocolonialismo e ditadura”, ainda assim, “foi a consciência crítica a respeito do colonialismo e neocolonialismo que criou condições para a teorização subalterna”.

Almeida (2010, p. 12) esclarece que o termo subalterno “não pode ser usado [...] para todo e qualquer sujeito marginalizado”. Segundo o autor, o termo subalterno para Spivak (2010) pode ser entendido como “as camadas mais baixas da sociedade construídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante”. Para a autora, existem críticas feitas por Spivak (2010) aos intelectuais que acreditam na possibilidade de falar pelos outros, buscando assim construir uma teoria de resistência. Mas para a autora, isso implicaria em uma reprodução das “estruturas de poder e opressão, mantendo o subalterno silenciado”. Nesse sentido, Almeida (2010, p. 12), enfatiza que uma interpretação destacada pelas teorias de Spivak seria a de perigo “de se construir o outro e o subalterno

apenas como objetos de conhecimentos por parte de intelectuais que almejam meramente falar pelo outro”, sendo assim, o que Spivak destaca é a necessidade de questionar o lugar de onde o intelectual teoriza.

Para Almeida (2010, p. 13) o “subalterno [...] é capaz de falar [...] Spivak, porém, ressalta a ausência desse caráter dialógico na fala do subalterno”, uma vez que segundo Almeida (2010, p. 14) “o ato de ser ouvido não ocorre”, implicando então em uma impossibilidade de fala do subalterno. O que a autora enfatiza sobre as teorias de Spivak é que “a fala do subalterno e do colonizado ser sempre intermediada pela voz de outrem, que se coloca em posição de reivindicar algo em nome de um(a) outro(a)”.

Dentro dessa crítica, o que Spivak busca trazer para compreensão teórica é de que “a tarefa do intelectual pós-colonial deve ser a de criar espaços por meio dos quais o sujeito subalterno possa falar para que, quando ele ou ela o faça, possa ser ouvido”, e o mais importante para os autores pós-coloniais, é que “não se pode falar pelo subalterno, mas pode-se trabalhar ‘contra’ a subalternidade, criando espaços nos quais o subalterno possa se articular e, como consequência, possa também ser ouvido”. (ALMEIDA, 2010, p. 14).

“Portanto, o Orientalismo não é um simples tema ou campo político refletido passivamente pela cultura, pela erudição ou pelas instituições, nem é uma grande e difusa coletânea de alguma execrável trama imperialista ‘ocidental’ para oprimir o mundo ‘oriental’. É antes a distribuição de consciência geopolítica em textos estéticos, eruditos, econômicos, sociológicos, históricos e filosóficos; é a elaboração não só de uma distinção geográfica básica (o mundo é composto de duas metades desiguais, o Oriente e o Ocidente), mas também de toda uma série de ‘interesses’ que, por meios como a descoberta erudita, a reconstrução filosófica, a análise psicológica, a descrição paisagística e sociológica, o orientalismo não só cria, mas igualmente mantém; é, mais do que expressa, uma certa vontade ou intenção de compreender, em alguns casos controlar, manipular e até incorporar o que é um mundo manifestante diferente (ou alternativo e novo); é sobretudo um discurso que não está absolutamente em relação correspondente direta com o poder político ao natural, mas antes é produzido e existe num intercâmbio desigual com vários tipos de poder, modelado em certas medida pelo intercâmbio com o poder político (como um regime imperial ou colonial), o poder intelectual (como as ciências dominantes, por exemplo, a linguística ou a autonomia comparadas, ou qualquer uma das modernas ciências políticas), o poder cultural (como as ortodoxias e os cânones de gosto, textos, valores), o poder moral (como as ideias sobre o que ‘nós’ fizemos e o que ‘eles’ não podem

fazer ou compreender como ‘nós’ fazemos e compreendemos). Na verdade, o meu argumento real é que o Ocidentalismo é – e não apenas representa – uma dimensão considerável da moderna cultura político-intelectual e, como tal, tem menos a ver com o Oriente do que com o ‘nosso’ mundo.” (SAID, 2007, p. 40).

Almeida (2010, p. 16) enfatiza a “impossibilidade de se articular um discurso de resistência que esteja fora dos discursos hegemônicos”, isso nos faz pensar que as estratégias para resistir aos diferentes processos de colonialismo são produzidos e construídos dentro dos modelos de opressão. Construir discursos de resistência é tentar desconstruir os discursos hegemônicos, por isso a sua relação. Uma perspectiva destacada por Spivak (2010, p. 42), com base na atuação de teóricos pós-coloniais, é que existe a possibilidade de consolidar a “crítica da seguinte maneira: a relação entre o capitalismo global (exploração econômica) e as alianças dos Estados-nação (dominação geopolítica)”.

O cuidado com a produção intelectual é uma preocupação constante no pensamento da autora, pois de acordo com Spivak (2010, p. 20) “a produção intelectual ocidental é de muitas maneiras, cúmplice dos interesses econômicos internacionais do Ocidente”.

É impossível para os intelectuais franceses contemporâneos imaginar o tipo de Poder e Desejo que habitaria o sujeito nominado do Outro da Europa. Não é apenas o fato de que tudo o que leem – crítico ou não crítico – esteja aprisionado no debate sobre a produção desse Outro, apoiando ou criticando a constituição do Sujeito como sendo a Europa. É também porque, na constituição do Outro da Europa, um grande cuidado foi tomado para obliterar os ingredientes textuais com os quais tal sujeito pudesse se envolver emocionalmente e pudesse ocupar (investir?) seu itinerário – não apenas pela produção ideológica e científica, mas também pela instituição da lei. (SPIVAK, 2010, p. 45).

O ponto central é que os discursos hegemônicos fomentam a construção do outro em dimensão de inferioridade, esse é o cuidado que o desenvolvimento de teorias deve ter, não reforçar ou reproduzir essas formas de pensamento. Por isso Spivak (2010, p. 47) esclarece que “o mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro”. É claro que os discursos exercem um poder inexorável na construção das estruturas da sociedade, são as narrativas que são

elaboradas, contadas e reproduzidas. No entanto, o ponto de vista que estas são construídas nem sempre representam aspectos de uma realidade diversa, e sua condição de hegemonia depende daqueles que reforçam as narrativas. Essa é uma das preocupações e cuidados dos teóricos pós-coloniais que chama atenção para conscientização dos pesquisadores e pensadores que podem reforçar essas assimetrias em suas teorias.

Refletir sobre o impacto das reproduções de narrativas é fundamental para se repensar os modelos de teorias científicas que são construídas, e entender que as percepções se originam de determinados pontos de vista. Para Spivak (2010, p. 48) “não se trata de uma descrição de ‘como as coisas realmente eram’ ou de privilegiar a narrativa da história como imperialismo como a melhor versão da história”, para os pesquisadores “trata-se ao contrário”, seria o ato “de oferecer um relato de como uma explicação e uma narrativa da realidade foram estabelecidas como normativas”. É entender que as formas de colonização se reproduzem também pelas narrativas.

Spivak (2010, p. 59) questiona o modo como os teóricos, enquanto sujeito investigador, escrevem seus trabalhos, a partir de qual ideologia suas argumentações se fundamentam, pois pode falar através do pensamento colonizador, ou da perspectiva do colonizado. Esse é o ponto em que o Grupo dos Estudos Subalternos questiona. Spivak (2010, p. 64) ressalta trechos da fala de Pierre Macherey, pois este enfatiza que “o que é importante em um trabalho é o que ele não diz”¹, nesse sentido, “um método pode ser construído sobre isso, com a tarefa de medir os silêncios, sejam esses conhecidos ou não”².

O Orientalismo não é uma ideia “pura”, como é discutido por Said (2007, p. 53), foi constituído e “se apropriou das ideias ‘fortes’, doutrinas e tendências que regem a cultura, tendo sido frequentemente informado por elas”. Desse modo, houve a formação de vários tipos de Oriente, podendo ser pensado como “um Oriente linguístico, um Oriente freudiano, um Oriente splengeriano, um Oriente darwiniano, um Oriente racista – e assim por diante”, mas como é afirmado por Said (2007, p. 53) “nunca houve um Oriente puro”.

A formação do Oriente como outro é fundamentado em “um reforço dos estereótipos pelos quais o Oriente é visto”, onde os meios de comunicação

¹ MACHEREY. *A theory of literary production*, p. 87. *Apud* Spivak (2010, p. 64).

² MACHEREY. *A theory of literary production*, p. 87. *Apud* Spivak (2010, p. 64).

desempenham um papel importante, pois “a televisão, os filmes e todos os recursos da mídia têm forçado as informações a se ajustar em moldes cada vez padronizados”, o que contribui com a intensificação do domínio sobre o Oriente. (SAID, 2007, p. 58). Nessa relação construída em estereótipos, a naturalização da dominação é o fator chave para manter o processo assimétrico. Nesse sentido, Said (2007, p. 68) também compreende que “há ocidentais, e há orientais”, essa relação de existência dialética implica no fato de que “os primeiros dominam; os últimos devem ser dominados”, e essa dominação vai além de fronteiras imaginárias, “geralmente significa ter suas terras ocupadas, seus assuntos internos rigidamente controlados, seu sangue e seu tesouro colocados à disposição de uma ou outra potência ocidental”.

Spivak (2010, p. 67) fala da divisão internacional do trabalho e da atuação do capitalismo para novas formas de colonização imperialista, pois conserva os mesmos polos de dominação, pois “o primeiro mundo, está na posição de investir capital; o outro grupo, geralmente do terceiro mundo, fornece o campo para esse investimento”. Esse processo de terceirização, mão de obra barata, submissão de países pobres aos países ricos, manutenção da estratificação. A autora dialoga com termos utilizados por Foucault, “geopolítica”, “exploração”, “dominação”, e “poder”.

O colonialismo não é uma forma de racionalizar o novo sistema mundo, pois como é entendido por Said (2007, p. 72), “os homens sempre dividiram o mundo em regiões que possuem diferenças reais ou imaginadas entre si”, nesse sentido, a construção de fronteiras é inerente aos seres humanos, que por meio de suas práticas, conhecimentos e vivências, constroem demarcações de diferentes locais, sendo eles familiares ou não familiares. Uma forma de se identificar aos seus ao mesmo tempo em que se diferencia dos outros. Embora a diferenciação seja algo comum em nossas sociedades, não deve ser usada como mecanismo de inferiorização.

É necessário destacar que, embora fique visível outros processos ao longo da discussão, não temos como objetivo aprofundar o debate sobre esses eventos relacionados a colonização. Sendo assim, este estudo não tem como objetivo as discussões sobre o mercado marítimo, nem o sistema de casta na sociedade hindu ou budismo, ou mesmo as colônias e povos em moradias ilegais na Índia ou trabalhadores informais, também não focaremos na política na Índia e nem na

revolução do Haiti, ou cristianismo de Portugal, buscaremos compreender e discutir o processo de colonização, de construções sociais de superioridade e inferioridade, de construção política de um campo de disputa entre aqueles que exercem uma dominação e grupos que são dominados, de forma mais apropriada segundo teoria de ParthaChatterjee (2004), entre aqueles que governam e os que são governados, podendo estes últimos, serem subalternizados ou subalternos, configurando uma política dos governados.

Embora pareça intenso, nesse momento inicial, o uso da discussão desenvolvida por ParthaChatterjee (2004), é essencial enfatizar, que pensando na discussão proposta, esse autor se torna fundamental para construir as bases teóricas, tendo em vista ainda o percurso do processo de descolonização da Índia, que contribuiu para construção da teoria pós-colonial, que posteriormente dialoga e influencia as teorias decoloniais e outros teóricos na América Latina. A opção teórica de Chatterjee (2004, p. 70) não seria a “de dominantes e dominados, mas daqueles que governam e daqueles que são governados”, o que é caro para essa discussão, tendo em vista que a relação de subalterno e subalternizado se relaciona com o campo da dominação que se expressa no processo de governança.

A relação de dominação e a colonialidade do poder é uma realidade e deve ser entendida como tal, como um conflito construído no sistema mundo, associado ao pós-colonialismo. O que Said (2007, p. 73) exemplifica em seus estudos, deixando claro em seu debate, é que “a outra característica das relações oriental-europeias era que a Europa estava sempre uma posição de força, para não dizer dominação”, essa posição é legitimada e justificada por estereótipos ligados a construção do Orientalismo, que argumenta que o “oriental é irracional, depravado, infantil, ‘diferente’; o europeu é racional, virtuoso, maduro, ‘normal’”. Não é suficiente o Ocidente estereotipar o seu “Outro”, esse “Outro” deve interiorizar e aceitar essa condição, mantendo a dinâmica de poder em escala mundo, e construindo sua colonialidade interna.

Para Said (2007, p. 73), a identidade dos povos é construída, “mas o que dava ao mundo dos orientais a sua inteligibilidade e identidade não era o resultado de seus próprios esforços, mas antes toda a complexa série de manipulações sagazes pelas quais o Oriente era identificado pelo Ocidente”. A relação estabelecida “no que dizia respeito ao Ocidente durante os séculos XIX e XX”,

segundo Said (2007, p. 74), era baseada em suposição de que “o Oriente e tudo que nele havia era, se não patentemente inferior ao Ocidente, algo que necessitava de um estudo corretivo pelo Ocidente”. Assim se justificava a necessidade de um processo de colonização, e que ainda é usado para justificar a colonialidade do poder, do conhecimento, da legitimidade e de todos os campos que possam resultar na permanência da dominação.

De acordo com Said (2007, p. 91) “[...] essa prática universal de designar mentalmente um lugar familiar, que é ‘o nosso’, [...] um espaço não familiar além do ‘nosso’, que é ‘o deles’, é um modo de fazer distinções geográficas que pode ser inteiramente arbitrário”. As fronteiras criadas pela humanidade ao longo do tempo, segundo Said (2007, p. 91), vão além do imaginário e constrói demarcações reais, pois “basta que ‘nós’ tracemos essas fronteiras em nossas mentes; ‘eles’ se tornam ‘eles’ de acordo com as demarcações, e tanto o seu território com a sua mentalidade são designados como diferentes dos ‘nossos’”. Nesse sentido, “as fronteiras geográficas acompanham as sociais, étnicas e culturais de maneiras previsíveis”.

Outra opção de Chatterjee (2004) é para discussão dessa política popular, é a ideia de sociedade política, opção conceitual do mesmo, reconhecendo fragilidades na ideia de sociedade civil de Robert Putman, pois este último levaria em consideração a ideia de cidadania, o que é questionado por Chatterjee (2004), que compreende a existência de cidadania formal e a cidadania efetiva, ou seja, elementos formais da construção da cidadania que não são compartilhados ou efetivados por todo o corpo de uma sociedade na política, deixando à margem algumas pessoas que são impedidas, por várias questões, de exercer uma cidadania plena.

Filosoficamente [...] Orientalismo de modo muito geral é uma forma de realismo radical; qualquer um que empregue o Orientalismo, isto é, o hábito de lidar com questões, objetos, qualidades e regiões consideradas orientais, designará, nomeará, apontará, fixará o tema de seu discurso e pensamento com uma palavra ou frase, que então se considera ter adquirido realidade ou, mais simplesmente, ser a realidade. Em termos retóricos, o Orientalismo é absolutamente antagônico e enumerativo; usar o seu vocabulário é empenhar-se em particularizar e dividir as coisas orientais em partes manipuláveis. (SAID, 2007, p. 114).

Mesmo sendo um termo vago e genérico, Said (2007, p. 115) o utiliza para “descrever a abordagem ocidental do Oriente”, e como o mesmo diz, “para designar o conjunto de sonhos, imagens e vocabulários disponíveis para quem tenta falar sobre o que existe a leste da linha divisória”. Nesse sentido, podemos entender o Orientalismo como “a disciplina pela qual o Oriente era (e é) abordado de maneira sistemática, como um tópico de erudição, descoberta e prática”.

Para Spivak (2010, p. 54) “os oprimidos, se tiverem a oportunidade (o problema da representação não pode ser ignorado aqui), e por meio da solidariedade através de uma política de alianças [...] podem falar e conhecer suas condições”. Em diálogo com teorias de Ranajit Guha, a autora Spivak (2010, p. 57) destaca a definição de povo construída por Guha em que se destaca a “identidade na diferença” que se configura na “estratificação dinâmica que descreve a produção social colonial com um todo”, sendo dividida em quatro grupos sociais, pertencentes a dois polos da dominação, exemplificados por Spivak (2010, p. 58): “1. Grupos dominantes estrangeiros; 2. Grupos dominantes nativos em toda a Índia; 3. Grupos dominantes nativos regionais e locais”; representantes da Elite; e o 4. O “povo” e as “classes subalternas”.

Com a construção do novo sistema mundo, segundo a perspectiva de Said, (2007, p. 79) “o oriental torna-se, [...], uma raça subjugada, o exemplo de uma mentalidade ‘oriental’, tudo para o aprimoramento da ‘autoridade’ na metrópole”. Spivak (2010, p. 60) enfatiza a diferença existente entre os grupos, uma vez que “para o ‘verdadeiro’ grupo subalterno, cuja identidade é a sua diferença, pode-se afirmar que não há nenhum sujeito subalterno irrepresentável que possa saber e falar por si mesmo”. Desse modo é que a autora questiona “com que voz-consciência o subalterno pode falar?”. Nessa perspectiva é que Spivak (2010, p. 97) reflete o fato de “que o imperialismo estabelece a universalidade da narrativa do modo de produção, e que ignorar o subalterno hoje é – quer queira, quer não – continuar o projeto imperialista”.

Construção do pensamento decolonial na América Latina

Em suas reflexões sobre a relação dialética entre colonizadores e colonizados, apresentada por Memmi (1967), o autor Roland Corbister³ (1967, p. 7) enfatiza que “para assegurar o funcionamento da máquina, porém, não basta ao colonizador a superioridade militar e tecnologia, deve, além disso, legitimar ou tentar legitimar o empreendimento, aos olhos do colonizado e aos seus próprios olhos”. Desse modo, a colonização vai além dos modos físicos, pois também busca se impor sobre os modos de pensar e “fabricar a ideologia do colonialismo”, construindo uma “tentativa de justificação”. Roland Corbister (1967, p. 10) destaca ainda que “a totalidade, em que a situação colonial consiste, além de contraditória, é um todo em movimento, cujo processo, por isso mesmo que é contraditório, só pode ser apreendido e compreendido dialeticamente”.

Sobre o capitalismo, Furtado (1992) argumenta ser um processo de difusão do processo técnico, e que se relaciona diretamente com o aumento da produtividade, sendo descrito pelos economistas clássicos como desenvolvimento econômico, associado às novas técnicas empregadas nos modos de produção, justificada pela ideia de bem estar social e de homogeneização.

A colonialidade e a modernidade são processos associados, que de acordo com Mignolo (2005, p. 78) também se relacionam com o poder, tendo em vista que “a configuração da modernidade na Europa e da colonialidade no resto do mundo (com exceções, por certo, como é o caso da Irlanda), foi a imagem hegemônica sustentada na colonialidade do poder”, um elemento que é importante destacar é “que torna difícil pensar que não pode haver modernidade sem colonialidade; que a colonialidade é constitutiva da modernidade, e não derivativa”. Mignolo (2005, p. 74) destaca ainda que “a colonialidade do poder é invisível”, de forma que “a colonialidade do poder é o eixo que organizou e continua organizando a diferença colonial, a periferia como natureza”.

Mignolo (2005, p. 75) destaca que no mundo moderno a “diferença colonial” só começa a ser visibilizada “com os movimentos de descolonização (ou independência) desde fins do século XVIII até a segunda metade do século XX”, um dos momentos essenciais para essa nova percepção é “a emergência da ideia de hemisfério ocidental foi um desses momentos”. Embora considerando a ideia de

³ Autor do Prefácio do livro “Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador” de Albert Memmi (1967).

“sistema mundo”, Mignolo (2005, p. 73) introduz “o conceito de ‘colonialidade’ como o outro lado (o lado escuro?) da modernidade”, não que essa metáfora não tenha considerado também esse elemento, mas o que o autor esclarece é que “a metáfora de sistema-mundo moderno não traz à tona a colonialidade do poder”, destacado por Quijano (1997) e “a diferença colonial” enfatizada pelo próprio autor.

Um ponto central destacado por Mignolo (2005, p. 72) é o “imaginário do mundo moderno/colonial”, que é construído além do “discurso colonial, incluídas suas diferenças internas”, mas “também pelas respostas (ou em certos momentos a falta delas) das comunidades (impérios, religiões, civilizações) que o imaginário ocidental envolveu em sua própria autodescrição”. De acordo com Mignolo (2005, p. 80), esse imaginário “surgiu da complexa articulação de foras, de vozes escutadas ou apagadas, de memórias compactas ou fraturadas”, é uma construção que ocorre com base em “histórias contadas de um só lado, que suprimiram outras memórias, e de histórias que se contaram e se contam levando-se em conta a duplicidade de consciência que a consciência colonial gera”. Essa afirmação reforça que a ideia de que a história do sistema mundo é visibilizada por meio de determinadas vozes em detrimento de outras, o que podemos entender como disputas em meio a realidade social, ou dentro do campo.

Coronil (2005, p. 125) afirma que o ocidentalismo tem relação de forma ampla com as “estratégias imperiais de representação de diferenças culturais estruturadas nos termos de uma oposição entre o Ocidente superior e seus outros subordinados”, e destaca que o discurso globalizante, enquanto hegemônico, entende que o ocidentalismo “constitui uma modalidade de representação ocidentalista particularmente perversa, cujo poder repousa, em contraste, em sua capacidade de ocultar a presença do Ocidente e de apagar as fronteiras que definem seus outros”. A definição ocorrida nesse sistema passa por qualificação e hierarquização, “definidos agora menos por sua alteridade que por sua subalternidade”.

O conceito de poder se faz importante, e é interpretado por Ribeiro (1978, p. 12) por meio de diferentes formas. Primeiro, que “se refere ao exercício do mando por parte de autoridades acatadas (poderio)”. Segundo, “se refere ao corpo de instituições e normas jurídicas” que buscam ordenação, legalidade, privilégio, legitimidade, Estado, Governo, entre outro. Terceiro, “concerne à capacidade que têm as classes dominantes de ordenar a vida social como um sistema político que

impõe sua supremacia em todas as esferas”. Quarto, de acordo com Ribeiro (1978, p. 13), “situações de interdependência econômica assimétrica de âmbito mundial que configura algumas nações como polos de dominação (imperialismo) e outras, como áreas de espoliação (dependência)”.

Os discursos são exemplos de exercícios de poder, pois a partir deles os países tentam impor uma superioridade, classificando e nomeando os outros a sua volta. De acordo com Prado e Pellegrino (2018, p. 8) “a denominação América Latina integra nosso vocabulário cotidiano. Mas sua historicidade precisa ser lembrada”, pois representa uma prática de poder em todo dos discursos. Segundo os autores, o termo América Latina foi inventado no século XX, e representou um campo de disputa tanto política quanto ideológica, pois “os sentidos que lhes foram atribuídos estão vinculados às polêmicas que envolveram, de um lado, franceses e ingleses (século XIX) e de outro, latino-americanos e norte-americanos (século XIX e XX)”.

Prado e Pellegrino (2018, p. 8) argumentam que “a precisa origem do termo tem sido alvo de controvérsias”. No entanto, “para uma corrente, os franceses propuseram o nome como forma de justificar, por intermédio de uma pretensa identidade latina, as ambições da França sobre esta parte da América”, mas para outra perspectiva “foram os próprios latino-americanos que cunharam a expressão para defender a ideia da unidade da região frente ao poder já anunciado dos Estados Unidos”. De todo modo, o que fica evidente é que a definição do outro é essencial para o sistema mundo, pois não apenas o classifica, mas também diferencia. Assim, países centrais se diferenciam dos países periféricos de modo mais eficiente.

A posição de um ator ocorre em relação ao outro, logo, a constituição da Europa enquanto centro implica na constituição de outros países como periferias. Para Dussel (2005, p. 62) “esta Europa Moderna, desde 1492, ‘centro’ da História Mundial, constitui, pela primeira vez na história, a todas as outras culturas como sua ‘periferia’.” O que o autor deixa claro é a posição da Europa nesse sistema mundo, um lugar de superioridade, de centralidade, de poder, tornando o centro em relação aos demais países periféricos e marginalizados. Ainda assim, a América Latina se apresenta como a primeira periferia do mundo, pois como é argumentado por Dussel (2005, p. 64), “a América Latina entra na Modernidade (muito antes que a América do Norte) como a outra face, dominada, explorada, encoberta”.

Pensar nessa modificação e manutenção das estruturas é refletir sobre os processos que possibilitaram as transformações. A constituição do sistema mundo enquanto moderno é essencial para a nova configuração de poder. De acordo com Prado e Pellegrino (2018, p. 72) “modernidade e modernização são dois conceitos que caminham de mãos dadas na história, mas que se referem a processos específicos”. Enquanto a modernidade se refere a associações de ambientes como político, cultural de urbanização, “ao crescimento das camadas médias e assalariadas, à democratização das relações políticas, à expansão da escolaridade, ao surgimento de espaços de sociabilidade que reorientam a produção cultural”, a modernização se refere a transformações, de forma mais específica as “econômicas fomentadas pelo desenvolvimento do capitalismo e de uma economia de mercado”.

A configuração desse sistema mundo moderno emerge com as mesmas bases do sistema antigo, de relação colonial, onde as economias dos países, como os latino-americanos, já se organizam de modo submisso. Para Prado e Pellegrino (2018, p. 78) as economias na América Latina, até os anos de 1860, se desenvolveram de modo instável e desorganizado, estrutura esta que se manteve até as “guerras pela independência política”. Os autores lembram ainda que “no período colonial, o comércio colonial era controlado pela metrópole; desse modo, os jovens Estados precisavam encontrar diferentes rotas comerciais e buscar novos mercados de consumo”. Um ponto importante para se pensar no desenvolvimento dos países da América Latina, e que pode permitir a compreensão da relação de dependência existente nos mesmos.

O início da modernização, ou seja, das transformações econômicas, possibilitou a manutenção de um sistema em modelo colonial, pois os países que estavam saindo da condição de colônia não possuíam bases para entrar nesse novo modelo como um país de economia central. O que essa afirmação quer explicar é que a condição de colônia não permite construir estruturas políticas e econômicas sólidas para uma emancipação consistente, uma vez que essa condição, que é de submissão, não possibilita a construção de uma posição de centro no novo sistema mundo. Ou seja, uma colônia dificilmente se insere na economia mundial como um país superior na relação de dominação.

De acordo com Prado e Pellegrino (2018, p. 79) “a partir da segunda metade do século XIX, a América Latina foi encontrando um lugar subalterno de inserção

nas correntes do mercado internacional”, esse lugar de subalternização foi possibilitado pela especialização “em produtos primários de exportação, já que não possuía capital acumulado suficiente para desenvolver a indústria”. Para Ribeiro (1978, p. 21) “o importante a observar é que estas tecnologias avançadas são aplicadas até o limite necessário para tornar mais próspera a economia dependente, mantendo sempre, porém, a situação de dependência.”

Nesse período, o desenvolvimento tecnológico provocou outra revolução nos meios de transporte, barateando e facilitando as longas viagens. A introdução do vapor nos transportes ferroviários e marítimos criou condições para o crescimento do comércio a longa distância; a utilização de refrigeração nos barcos, em 1874, possibilitou a troca de produtos perecíveis sendo a carne o mais importante deles. (PRADO e PELLEGRINO, 2018, p. 79).

De acordo com Ribeiro (1978, p. 62), embora vários estudos enfatizem a existência de duas classes opostas, dominantes e subalternas, e mesmo existindo um setor intermediário, também existe outro setor, que fica invisibilizado na maioria dos processos, pois são as classes oprimidas e marginais. Para o autor o grupo marginal é composto por diferentes indivíduos da sociedade, como: trabalhadores estacionais, empregados domésticos, prostitutas, peões diaristas, mendigos.

A constituição dessas classes é refletida por Ribeiro (1978, p. 71), que entende que “[...] as classes dominantes tem uma homogeneidade interna que supera as diferenças de riqueza e de prestígio permitindo que seus membros identifiquem facilmente uns aos outros”. Essa homogeneidade também se expressa nas “classes subalternas e oprimidas [...], em seus respectivos níveis, certa homogeneidade que a cada uma delas permite reconhecer seus integrantes sem possibilidade de erro”. No entanto, existe outro setor onde não podemos verificar tal aspecto, pois “o mesmo não ocorre com respeito aos setores intermédios que englobam pessoas das mais variadas condições sociais”.

Para Ribeiro (1978, p. 72) é importante destacar que “esta heterogeneidade de condições de existência não permitem tratar os setores intermediários como uma nova classe social”. De modo diferenciado, de acordo com Ribeiro (1978, p. 77) “os marginais não são vistos nem tratados como gente; são coisas ou bichos cujo assassinato só diz respeito ao distrito policial para fins de registro”. Essa diferença de classes, assim como a formação de um grupo de marginais que nem mesmo

aparecem em meio a análise de classes, evidenciam a grande estratificação existente nos países da América Latina. Assim como existe uma relação externa e internacional de dominação, onde alguns países são marginais e outros centrais, também podemos pensar nessa relação internamente, onde grupos dominam recursos enquanto outros são subalternos. Essa mentalidade de dominação é um dos resquícios do período colonial, onde países metrópoles buscam perpetuar seu poder, enquanto países colônias não conseguem emergir de modo autônomo, e por isso são dominados. Do mesmo modo, dentro dos países marginalizados, existem grupos que de algum modo se beneficiaram da colonização e se destacaram como elite de poder, buscando também perpetuar seu poder sobre camadas nacionais vistas como inferiores.

Para Roland Corbister (1967, p. 8), ainda assim, “o colonizado, além de submeter-se, faz do colonizador seu modelo, procura imitá-lo [...] é o momento que poderíamos chamar de alienação”, processo este que faz com que “o colonizado se perde no ‘outro’, se aliena”. No entanto, Roland Corbister (1967, p. 8) questiona o fato de que mesmo com o desejo de imitar o colonizador, o colonizado precisaria continuar em sua condição de submissão, pois “se todos os colonizados se tornassem colonizadores, quem colonizariam?”. A condição de colonizador implica necessariamente na existência de um “outro”, ou seja, o colonizado. São condições contraditórias, mas também dialéticas, pois a existência de um depende da existência do outro.

Um ponto importante e que implica na compreensão da subalternidade é destacado por Roland Corbister (1967, p. 7), que argumenta que a “relativa estabilidade” dos sistemas coloniais onde tudo é colonizado, seria o fato de que “a opressão é, bem ou mal, tolerada pelos próprios oprimidos”. A aceitação da suposta inferioridade e da necessidade de servidão é interiorizada pela maioria dos colonizados, que legitimam o processo de subserviência, sendo essencial para que o sistema se estabilize e reproduza. Desse modo, segundo Roland Corbister (1967, p. 9), “ao fabricar a ideologia do colonialismo, ao tentar estabelecer a tese de sua superioridade, que é puramente circunstancial e histórica, o colonizador desemboca inevitavelmente no racismo”.

A relação existente na colonização é inevitável, pois a condição de existência de um polo implica na constituição do outro. Com base na perspectiva de Roland

Corbister (1967, p. 14) o mesmo colonialismo que fabrica o colonizador também constrói o colonizado. Embora relacional, esse processo ocorre de modo dialético, pois a existência de colonizador depende da aceitação e submissão pelos colonizados. No entanto, existe a possibilidade de resistência por parte de determinados indivíduos e grupos sociais que fragmentam a soberania do sistema, de modo que “se todas as formas de convívio se revelaram impossíveis, a única saída é a ruptura, a revolta, a luta contra o colonizador até sua derrota definitiva, isto é, até a liquidação definitiva do sistema colonial”. De acordo com Lynch (2001, p. 36) *“las superioridad de los españoles en las armas y suposición de armas de fuego eran en definitiva un reflejo de la superior tecnología de Europa”*.

A despeito de tanta abundância, em meados do século XVIII, a velha Espanha deu-se conta de que muitas das riquezas obtidas com a exploração dos recursos humanos e naturais americanos haviam sido drenadas para o pagamento de dívidas contraídas com a Inglaterra, país então a caminho da industrialização. (PRADO e PELLEGRINO, 2018, p. 13).

Essa relação de dominação não termina com o novo sistema mundo, é isso que chamamos a atenção. A reprodução dos modelos de poder pode ser possibilitada pela forma de construção da sociedade, que tem como suas bases a explosão e a dominação do outro. Em países como o Brasil podemos perceber a existência de uma classe que se torna elite nacional, que segundo Ribeiro (1978, p. 11) “compõem um sistema unificado de dominação que tem como projeto de defesa de seus interesses induzir as nações latino-americanas a aceitar formas de integração e de controle que as converterão em uma espécie de consulados de um novo império”. Essa relação pode ser compreendida, de acordo com Ribeiro (1978, p. 13), pela análise “do conjunto de relações de dominação e de subordinação que dinamizam o sistema político”, tendo como foco duas perspectivas distintas e associadas, primeiro “o processo civilizatório que gerou as sociedades modernas e fixou suas características”, e segundo “o estudo da estratificação social e das estruturas de poder que nelas se implementaram”.

De acordo com Prado e Pellegrino (2018, p. 41) o processo de independência das colônias espanholas, também ser aplicado as demais colônias, pode ser entendido a partir de uma compreensão de vários fatores, “tanto de ordem

econômica, social, como cultural, religiosa, jurídica e política”. É importante questionar esses fatores para entender a relação estabelecida com a independência das colônias. Para Prado e Pellegrino (2018, p. 43) “a conquista da independência marcava o rompimento dos laços políticos com a metrópole e também indicava que complexas tarefas mostravam-se urgentes”, sentindo então uma necessidade de “construir novos Estados, montar uma estrutura administrativa, delimitar fronteiras, organizar instituições para garantir a ordem e os controles sociais e, além de tudo isso, encontrar formas de reanimar as combalidas econômicas”.

[...] se as questões da grande política ocupavam as elites, aqueles que não dispunham de recursos – quer econômicos, quer culturais – mantinham a esperança de que os tempos que se abriram com a independência lhes trouxessem benesses e regalias. Contavam que acontecessem reformas sociais, como acesso à terra, melhores condições de vida e maior participação política. Quando as esperanças se frustraram, rebelaram-se contra os que detinham o poder nos novos Estados instituídos. (PRADO e PELLEGRINO, 2018, p. 45).

É nesse novo sistema mundo que percebemos a perpetuação das relações coloniais de dominação, que Ribeiro (1978, p. 9) entende como “desigualdades que separam as Américas pobres das Américas ricas”. Ainda para Ribeiro (1978, p. 14), essa estrutura “aparece estaticamente como uma entidade estável (ordem) que cristaliza a regência dos interesses das classes dominantes que regularam a ordenação sócio-política, armando-se de mecanismos coercitivos de autoperpetuação”. A estratificação das classes não é algo que ficou no passado, nem foi constituído recentemente, sua reprodução depende de mecanismos de dominação para que, mesmo após a independência, os países colônias se tornem novamente colônias de um sistema econômico internacional e mundial. Para essa manutenção, grupos dominantes nacionais também exercem um papel decisivo, pois colocam os recursos do país ao interesse dos centros econômicos, agindo assim de acordo com seus interesses de classe, se mantendo como uma elite nacional com privilégios em um país marginalizado.

É durante o século XIX que, segundo Prado e Pellegrino (2018, p. 55), “o descontentamento dos setores subalternos da sociedade emergiu, em diversos países da América Latina, na forma de rebeliões camponesas ou urbanas”, várias demandas populares se apresentavam na pauta e necessitavam de uma atenção do

campo político. Ainda assim, esses setores populares “foram duramente reprimidas”, tendo em vista que muitas das reivindicações se apresentavam como uma possível mudança da ordem social. É por esse motivo que as classes dominantes não apoiavam os setores subalternos, pois evidenciavam nessa pauta a divergência de interesses.

Segundo Ribeiro (1978, p. 32) existem quatro tensões que provocam a oposição entre povos, são elas: “disputas entre as potências imperialistas industriais; a oposição entre os povos atrasados e seus exploradores; o antagonismo entre o campo capitalista e o socialista e as tensões inter-socialistas”. Essas tensões são inerentes ao novo sistema, pois só existem duas posições para os países, a de colônia ou metrópole. Essa disputa se resume, entre outras coisas, pela busca para manter a condição de dominador enquanto outros buscam a mudança da estrutura e a ascensão nessa escala de poder. Os países periféricos em relação ao centro de poder são denominados de terceiro mundo por aqueles que querem se manter na condição de superioridade. De acordo com Ribeiro (1978, p. 39) “designamos como nações do terceiro mundo as que se encontram sujeitas à dependência externa e imersas na situação autoperpetuante de subdesenvolvimento”.

Quando analisamos a condição estrutural entre os países que historicamente foram colonizados, podemos evidenciar a existência de uma relativa dependência, produtiva, industrial, econômica e até política. Essa dependência é uma das características fundamentais dos países entendidos como de terceiro mundo, ou seja, subdesenvolvidos. No entanto, de acordo com Ribeiro (1978, p. 40) “uma segunda categoria de dependência é representada pelos casos de dominação neocolonial”, nesse caso, e que ocorre na América Latina, “se concilia certo grau de independência política formal com uma submissão à hegemonia estrangeira e à exploração econômica por corporações multinacionais”. Para o autor podemos excluir Cuba e Chile dessa condição.

A grande complexidade consiste no fato de que, como afirma Ribeiro (1978, p. 40), “a superação de sua situação de dependência é sua própria causa e é também a forma decisiva de liquidação do imperialismo”. O que é extremamente difícil tendo em vista que o sistema mundo depende dessa nova relação imperialista. Assim temos essa contradição ao pensar o desenvolvimento dos países da América Latina. Um questionamento pertinente é feito por Ribeiro (1978, p. 43), pois é

necessário pensar “como estimular o desenvolvimento da América Latina pela via capitalista se toda a ajuda devia ser dada através das empresas monopolísticas que são os instrumentos de imposição da dependência e da espoliação do continente?”.

Não é por acaso que a América Latina seja vista como subdesenvolvida, pois além do seu passado colonial, existem diferenças sociais e culturais que também se enquadram nos critérios de julgamento e de estratificação construído pelos países da Europa. Claro que não é preciso dizer que são critérios etnocêntricos. De acordo com Prado e Pellegrino (2018, p. 87) “desde muito cedo, ainda durante as lutas pela independência, já se indagava sobre ‘nossas diferenças’ em relação ao velho mundo e sobre a ‘originalidade’ das Américas”. Essas diferenças foram interpretadas como inferiores, e por isso, para os autores, “afirmava-se que aqui as sociedades não eram como as européias, pois havia índios, negros e mestiços”, quase como uma justificativa para colonização.

Em suma, quisemos mostrar que, no século XIX, escritores e artistas produziram obras fortemente vinculadas à temática da nação. As identidades nacionais foram elaboradas com intenções políticas diversas. Para alguns, apenas as elites brancas – por sua cultura e proximidade com a ‘civilização’ européia – deveriam dirigir o país, instituindo como cerne da nacionalidade suas concepções culturais letradas e exclusivistas. Para outros, ainda que poucos, a presença popular as manifestações de sua cultura não podiam ser deixadas de lado e deveriam ser incorporadas ao cenário da nação. A construção das identidades nacionais foi aos poucos se estruturando economicamente com a ideia e o sentimento de identidade latino-americana. (PRADO e PELLEGRINO, 2018, p. 95).

De acordo com Prado e Pellegrino (2018, p. 95) a origem do nome América Latina também é algo em disputa, mas é possível afirmar que “foi inventado e acabou sendo aceito como a denominação da região, marcando as diferenças que distanciavam os latino-americanos da ‘outra’ América, a anglo-saxônica”. Ao denominar o outro cria-se uma figura passível de diferenciação e de distanciamento, onde aquele que possui poder para denominar se coloca em grau de superioridade, incluindo na nova categoria elementos essenciais para oposição do seu próprio eu. Com a criação de um “outro” mundo também se tem a emergência de novas realidades, novas identidades e o reconhecimento de outros povos.

Segundo Prado e Pellegrino (2018, p. 100) “ao se encerrar o século XIX na América Latina, para construir as identidades nacionais e latino-americanas, homens

e mulheres pensaram sobre problemas da história e das línguas nacionais”, e novos debates passam a ocorrer de diversas formas, “da política que opunham democracia e autoritarismo; cidade e campo; ricos e pobres; elites e povo continuavam na ordem do dia”. As questões sociais ganham uma força ainda maior, pois agora se tornavam ponto de pauta nos ambientes de debate, questionando inclusive processos históricos, naturalizados ao longo do tempo, pois como os autores destacam, é importante entender que “a escravidão dos negros fora abolida, sem resolver a discriminação contra os novos alforriados. Os indígenas foram arrancados do seu tradicional modo de vida em comunidades e colocados em situação de maior miséria”.

[...] as sociedades humanas não transitam de uma a outra etapa da evolução por uma única via, mas por duas vias distintas, embora complementares. A primeira, muito mais rara, corresponde à aceleração evolutiva que ativa um povo no curso de um processo civilizatório, configurando-o como uma sociedade autônoma, [...] domínio autônomo da nova tecnologia. [...] a segunda via – muito mais frequente – corresponde à atualização ou incorporação histórica configuradora de povos dependentes que, havendo perdido a autonomia no comando de si mesmos, ao serem envolvidos e dominados por movimentos de expansão de outros povos, foram reduzidos à condição de proletariados externos não estruturados social e economicamente para si próprios, mas para servir aos interesses e desígnios de seus dominadores. (RIBEIRO, 1978, p. 20).

As estruturas começam a ser questionadas e processos antes vistos como naturais começam a ser desnaturalizados, trazidos para a realidade e sendo entendidos como processos construídos historicamente. Problemáticas sociais como pobreza e estratificação social são analisados por uma perspectiva histórica, social e política, e não mais como resultado do acaso e destino. O processo de colonização é um dos fatores que colaboram para as realidades caóticas dos países colonizados, do mesmo modo que também foi possibilitado por outras questões históricas. Ou seja, existe uma reprodução de fatores que possibilitam a formação de novas realidades baseadas nos mesmos princípios assimétricos. Entendo essas realidades distintas, a forma de análise também passa a ser diferente, reconhecendo que cada problemática deve ser percebida respeitando as suas particularidades. Desse modo, segundo Ribeiro (1978, p. 59), existem diferenças nos processos de avaliações das

estruturas de classes existentes na Europa e na América Latina, pois as classes se formam e representam de modo diferente.

Segundo Ribeiro (1978, p. 61) além das classes dominantes e das classes subalternas, em polos opostos e contraditórios, existe outra categoria, são os setores intermediários, com um posicionamento não tão previsível, pois pode pender para ambos os lados, dominantes e subalternos, dependendo dos seus interesses. No entanto, Ribeiro (1978, p. 71) afirma que “os setores intermédios se opõem mais aos estratos inferiores que os superiores, sem contudo identificarem-se com nenhum deles”. Atualmente, as duas classes opostas que enfatizamos aqui são as de dominador e dominado, entendendo o campo de poder como essencial para compreender a configuração das estruturas sociais.

A partir do momento que deixamos de naturalizar os problemas sociais a forma de análise muda, pois podemos atribuir a vários outros fatores a existência da pobreza, das classes sociais, da assimetria de poder e até da dependência de países pobres aos países ricos. E o que mais enfatizamos é o que afirma Ribeiro (1978, p. 70), que “tais dificuldades só podem ser mantidas porque foram geradas historicamente pelo sistema, tendo a capacidade de persistência peculiar dos produtos históricos”. Correndo o risco de ser óbvia a afirmação, é importante deixar o mais claro possível, que os processos históricos possuem influência sobre nossa realidade. A ênfase nessa questão se deve ao fato de, ainda hoje, encontrarmos resistência de parte da sociedade para aceitar que elementos históricos possuem influência direta na estruturação da sociedade.

Pela perspectiva de Ribeiro (1978, p. 84) “a pobreza dos pobres não é uma condenação divina, não é natural nem necessária”, por isso deve ser desmistificada, ser trazida para o plano humano, onde pode ser analisada como um problema social, construído ao longo do tempo e ao longo da história. Desmistifica também a ideia de que “as massas marginalizadas não são reservas de mão-de-obra”, mas de forma mais complexas “são excedentes de força de trabalho que o sistema produtivo modernizado não consegue incorporar”, de forma mais específica “os marginalizados são sobrantes”. De acordo com Ribeiro (1978, p. 83) o problema da marginalidade se intensifica “porque estas massas, além de crescer numericamente, se concentram espacialmente, formando conglomerados humanos de milhões de pessoas, sobretudo nos terrenos baldios dos grandes centros urbanos.”

O que a autora Ivo (2012) enfatiza e critica, assim como Mauro Marini (2000), é que o processo de modernização do Brasil ocorreu sob a tutela do Estado, legitimado, apoiado e incentivado. O papel do Estado brasileiro para o processo de industrialização e modernização foi essencial, pois implicou em criar todas as bases de infra-estrutura necessária para que o novo modelo econômico se estabelecesse. É a partir dessa perspectiva que o Estado mostra a sua percepção acerca do processo de desenvolvimento, identificando qual modelo de projeto econômico busca apoiar. Ainda assim, os diferentes e alternativos modelos resistem, buscando espaço na sociedade, mostrando a importância de se conciliar as dimensões entendidas como distintas.

Com o reconhecimento das desigualdades históricas, um novo processo é possibilitado, o de modificação da realidade, quando os grupos vulneráveis podem reivindicar seus direitos e igualdades sociais. No entanto, existe alguns grupos que não conseguem fazer tal movimento. Segundo Ribeiro (1978, p. 76) “as camadas marginalizadas não contam com organização alguma de defesa de seus interesses, mesmo porque sua condição de trabalhadores ocasionais nem sequer lhes propicia uma base física para reformular reivindicações coletivas”. Ainda assim, para Ribeiro (1978, p. 82), “o que os ricos temem é a ameaça de insurgência destas massas marginalizadas contra um sistema que as condena à penúria”.

Ribeiro (1978, p. 88) caracteriza o “tipo de industrialização que se implantou na América Latina”, que de modo mais geral intensificou ainda mais a condição de submissão da América Latina no sistema mundo, podendo ser descrito por dois aspectos, “primeiro, sua tecnologia relativamente avançada e, como tal, poupadora de mão-de-obra”, e “segundo, por ser levada a efeito como um mecanismo de recolonização que explora um mercado interno cativo tornado incapaz de importar manufaturas, mas apto a gerar lucros exportáveis ainda maiores mediante a instalação de fábricas locais pertencentes às grandes corporações estrangeiras”.

Um aspecto importante destacado por alguns autores e evidenciado na fala de Ribeiro (1978, p. 83), é que com o novo sistema mundo, ou seja, com a transformação dos meios e modos de produção, os países ricos tentam “condenar os povos subdesenvolvidos à eternização do subdesenvolvimento”. Para entendermos a complexidade e dificuldade dessa condição, podemos pensar a partir das teorias de Furtado (1992), que entende que o subdesenvolvimento é uma

variante do desenvolvimento, sendo uma forma de desequilíbrio que ocorre juntamente aos avanços tecnológicos, podendo influenciar de forma direta modos de vidas das diferentes populações.

Nessa perspectiva, segundo Furtado (1992), o subdesenvolvimento busca a desarticulação entre os dois processos, primeiro, a acumulação das forças produtivas, e segundo, dos objetos de consumo, que são importantes para o processo de modernização. Ainda que essa modificação crie no imaginário a ideia de que todos os seus benefícios serão desfrutados por todos, o autor destaca que apenas parcela da população se beneficia com o avanço das tecnologias e da modernização. Os beneficiados se restringem aos grupos que possuem o controle pelo setor da produção. Isso significa que diferente do que as ideias desenvolvimentistas pregam, a modernização contribui com a desigualdade da distribuição de renda, contribuindo assim para o aumento da concentração de riqueza por pequenos grupos sociais.

Enquanto estruturadas como formações coloniais-escravistas e depois neocoloniais, exportadoras de produtos primários, as nações latino-americanas experimentaram várias crises econômicas, sobretudo quando certos setores (como a mineração) entraram em colapso, ou quando surgiram novas áreas produtivas (como os engenhos de açúcar do Caribe) que desalojaram antigos provedores do mercado mundial. [...] as populações das áreas em recesso se 'enfeudavam', submergindo numa economia natural de subsistência. Conseguiram assim sobreviver e até viver melhor porque produziam o que consumiam, experimentando maior ritmo de incremento demográfico. (RIBEIRO, 1978, p. 86).

Um dos problemas causados com as transformações dos processos de produção, segundo Ribeiro (1978, p. 88), “o desencadeamento de novas revoluções tecnológicas introduz necessariamente transformações radicais nos sistemas de conscrição da mão-de-obra no trabalho”, um deles seria o processo de proletarianização do trabalho. Embora tenha se construído o imaginário de uma sociedade integradora, Ribeiro (1978, p. 90) chama atenção para o fato de que “parcelas crescentes da sociedade se marginalizarão porque, no curso normal de seu funcionamento, o sistema gerará mais e mais marginalizados”. Nesse sentido é que vem um dilema, de como integrar parcelas marginalizadas em um sistema que tem a marginalização como aspecto inerente ao seu desenvolvimento.

A condição de submissão dos países pobres se torna um círculo vicioso, em busca de um desenvolvimento dificilmente alcançável, os países embarcam em uma corrida já perdida, pois se encontram em desvantagem, mas acreditam que seguindo os padrões dos colonizadores conseguirão chegar em mesma posição de dominador. O que é difícil de ser interiorizado nos grupos dominantes dos países marginalizados, é de que para existência de dominadores é necessário a figura de dominados, a existência de um dependente da existência do outro. O que Ribeiro (1978, p. 105) destaca como problema é “compreender as causas estruturais responsáveis pela incapacidade histórica deste patronato para promover o desenvolvimento autônomo de suas nações”.

De todo modo, entender que o período histórico de colonização vivenciado pelo colonizados é um elemento importante, que deve ser analisado de modo crítico, pois provavelmente exercem influência sobre a estruturação dos países que foram subordinados aos países metrópoles. De acordo com Ribeiro (1978, p. 104) “a estrutura de poder de cada região foi sempre fortemente marcada pelo predomínio de interesses dessas diversas oligarquias”. A realidade social se vincula aos processos históricos, e as estruturas de poder não se sustentam sem outras estruturas. Podemos pensar em um sistema estruturado por diferentes campos, que buscam sua manutenção e reproduzir. O exemplo dado por Ribeiro (1978, p. 106) é a estrutura fundiária, pois a reprodução do latifúndio depende de um sistema político que favoreça sua existência em detrimento de grupos despossuídos da terra.

[...] uma ordenação desta natureza, que opõe uma minoria fazendeira a enormes massas deserdadas, não pode surgir nem manter-se espontaneamente. É o fruto do modo de implantação das sociedades latino-americanas como feitorias coloniais e é o objeto do desvelo de máquinas repressoras mantidas desde sempre para garantir a perpetuação desta ordem desigualitária. [...] o latifúndio exige do sistema político não apenas a perpetuação do monopólio da terra em que se assenta e a subjugação da população rural que explora diretamente. Exige, também, como condição de seu funcionamento, a criação e o sustento de inúmeros órgãos de amparo à monocultura e ao comércio de exportação. (RIBEIRO, 1978, p. 106).

Diferente da realidade da Europa, Marini (2000) esclarece que o processo industrial no Brasil ocorreu de modo peculiar, pois a burguesia emergente não renunciou com os latifundiários, pelo contrário, realizou uma aliança, um pacto entre

as classes oligárquica exportadora (Latifundiários) e a indústria (Burguesia). Para o autor, podemos considerar que, a partir dos anos de 1950, ocorre uma virada nas Relações da América Latina, pois houve uma intensificação da penetração do capital imperialista norte americano, e com esse contexto o capital privado dos EUA provoca alterações no sistema político de países latino-americanos, como exemplo o governo do Brasil. Nesse período o Brasil vivencia uma crise do setor externo tendo rupturas no seu modelo econômico agroexportador, aumentando a oposição das classes dominantes e das massas trabalhadoras campo e cidade.

Por todas estas razões é que o empresariado moderno latino-americano não pode ser concebido como um contingente renovador da estrutura social, destinado a transfigurá-la mediante a proscrição de seus conteúdos mais arcaicos e a renovação da ordem social de modo a favorecer as classes subalternas e as oprimidas. [...]. Na verdade, ele jamais se colocou como grupo em oposição ao latifúndio. Nem mesmo chegou a apoiar as campanhas pela reforma agrária apresentadas como modo de ampliação do mercado interno [...] (RIBEIRO, 1978, p. 111).

A partir de Ribeiro (1978, p. 120), podemos pensar em seis formas de comprimir o imperialismo, que podem ser resumidas da seguinte forma: “primeiro, a desnaturação do processo de industrialização”, “segundo, a constituição de uma vasta camada de gerentes de empresas estrangeiras”, “terceiro, a degradação dos corpos legislativos e jurídico e dos altos quadros executivos, através de todas as formas de suborno”, “quarto, a regência da orientação política e ideológica por meio da grande imprensa”, quinto “colonização cultural das universidades latino-americanas, através de vínculos subalternos com universidades norte-americanas”, sexta, “se projeta pelas forças armadas pela indução de postura cosmopolita alienante”.

O que Ribeiro (1978, p. 124) mais enfatiza é que “trata-se de um projeto de desenvolvimento de caráter dependente, realizado pela via da modernização reflexa”, tornando os demais países dependentes do sistema mundo numa perspectiva subalterna, pois o centro de poder se torna “limitador das potencialidades da América Latina porque jamais lhe abrirá perspectivas de integrar-se de forma autônoma na civilização emergente”. Não é por acaso que o projeto não prevê modelos para desenvolvimento da autonomia das nações antigas colônias, pois é um projeto que se encontra em curso e foi pensado para atender “aos

interesses do superimperialismo”. Nessa nova e moderna proposta de desenvolvimento, Ribeiro (1978, p. 131) entende que “os antagonistas fundamentais do patriciado político eram os escravos, a classe oprimida da época”, uma dos motivos que “tardou tanto a abolição da escravidão que, ao concretar-se, só abriu aos ex-escravos a perspectiva de elevarem-se à condição de um subproletariado igualmente oprimido”.

É por isso que enfatizamos que os processos históricos possibilitaram a formação das estruturas sociais, econômicas e políticas dos países, de modo a reproduzir as desigualdades. Países pobres, como os da América Latina, que foram submetidos a um longo período de tragédias sociais, como colonização e escravidão, saem desses modelos de dominação sem qualquer condição de se libertarem dos seus colonizadores, o que de fato ocorre é uma mudança no modelo de colonização, o que reforça que o término da colonização e a abolição da escravidão, é importante entender, não implica em uma completa autonomia dos povos explorados.

Pensar no processo histórico de países que foram colonizados ao longo da história é essencial para entender a realidade atual. No caso brasileiro, de modo específico, podemos pensar em uma cultura de colonização, onde mesmo de modo velado a dominação e o racismo se apresentam nas vivências de grupos em meio ao espaço social. Para Roland Corbister (1967, p. 3) “a descolonização é um processo lento, difícil e doloroso, comparável à convalescença de uma longa e grave enfermidade”, o que nos permite refletir sobre a complexidade do assunto e a reprodução de práticas colonizadoras em dias atuais.

Sobre a realidade brasileira, Furtado (1992) esclarece que os ativos se concentram nas mãos de alguns, ao mesmo tempo em que a maioria da população é destituída da condição mínima de equipamento pessoal. De acordo com o autor, o que está bloqueado não é necessariamente o acesso, uma vez que o discurso hegemônico prega liberdades individuais, no entanto, o processo de habilitação para esse acesso é que se encontra bloqueado, ou seja, pode se constatar um problema estrutural na sociedade, onde vários mecanismos são utilizados de forma contraditória para dificultar o acesso de determinados grupos aos campos de poder.

A questão da pobreza também é uma preocupação de Furtado (1992), que entende a problemática como uma situação resultante da privação, entre outras

coisas, do acesso à terra e a moradia. A concentração de terra, para o autor, também se relaciona com a condição política estrutural da sociedade, podendo ser refletido o fato de que em regimes autoritários pode se verificar uma maior concentração de recursos, em detrimento de outros grupos. Ainda assim, o projeto desenvolvimentista busca interiorizar a existência da homogeneidade, construída com o avanço econômico, mesmo que a realidade mostre o contrário. Com o crescimento do capitalismo industrial o país tende a se fragmentar ainda mais em grupos diversos, com, de modo atualizado, mas ainda assim estratificado.

O processo de hereditariedade é destacado por Memmi (1967, p. 55) como importante para a transferência dos espaços de poder, pois “somente o colonizador é convocado, pelo nascimento, de pai para filho, de tio a sobrinho, de primo a primo, por uma legislação exclusiva e racista, à direção dos negócios da cidade”. Nessa perspectiva, o autor apresenta dois retratos, o retrato do colonialista apresentado pelo colonizado, assim como do colonizado apresentado pelo colonialista. Para Memmi (1967, p. 59) é essencial entender o processo relacional, pois “o mecanismo é quase fatal: a situação colonial fabrica colonialista, como fabrica colonizados”. A existência de um é a condição para o outro. Não existe colonizador sem o colonizado. Não existe colonizado sem colonizador, ou colonialista.

Ribeiro (1978, p. 63) apresenta alguns dados aproximados acerca da população brasileira e seus níveis de renda, dados que foram organizados a partir de estudos utilizados pelo autor, como pesquisas de Celso Furtado e Luciano Martins. Segundo avaliações realizadas por Ribeiro (1978, p. 63), as classes dominantes representam 1% da população e concentra 30% de toda a renda do país; os setores intermediários se aproximam de 9% da população nacional e dispõem de 20% da renda; as classes subalternas corresponderiam 30% da população e também 30% da renda. Já os setores oprimidos e marginalizados tem um total representativo de 60% da população que consegue absorver apenas 20% da renda do país.

Ainda assim, Memmi (1967, p. 64) enfatiza de forma objetiva que “o colonialismo é uma variedade do fascismo”, pois com base no retrato do colonizador, “o colonialista não pode deixar de manter as tendências e os governos opressivos e reacionários, ou ao menos conservadores”. Esse sistema também se fundamenta na reprodução do racismo e na desqualificação do colonizado,

construídas a partir de afirmações que são interiorizadas pelos subalternizados. Segundo Memmi (1967, p. 68), “o colonialista recorre ao racismo. É significativo que o racismo faça parte de todos os colonialismos”. A desvalorização não é apenas ao colonizado, mas a tudo aquilo que se relaciona a ele.

A prática do racismo é cotidiana no sistema de colonização, e também reproduzida na realidade atual, pois de acordo com Memmi (1967, p. 69) “um esforço constante do colonialista consiste em explicar, justificar e manter, tanto pela palavra quanto pela conduta, o lugar e o destino do colonizado, seu parceiro no drama colonial. [...] explicar, justificar e manter o sistema colonial e, portanto, seu próprio lugar”. Para o autor, a “atitude racista revela três elementos importantes” para se pensar na estabilidade do sistema. O primeiro seria as “diferenças entre colonizador e colonizado”, o segundo é a valorização das diferenças existentes “em proveito do colonizador e em detrimento do colonizado”, e em terceiro é a conduta dos colonizadores de “levar essas diferenças ao absoluto, afirmando que são definitivas”, ou seja, reproduzindo a imagem de superioridade.

Segundo Prado e Pellegrino (2018, p. 7) ao fazer parte da América Latina, o Brasil estabelece uma relação com os demais países, pois “nossas histórias correm paralelas desde a colonização ibérica, passando pela concomitância das independências políticas e da formação dos Estados nacionais”, compartilhando similaridades em processos como “ditaduras civis-militares”. Apesar das suas particularidades, é importante pensar em “semelhanças no que se refere à circulação de ideias e de pessoas, às práticas políticas, às questões sociais e étnicas, à produção cultural e à perspectiva religiosa”. Essas semelhanças se tornam justificativas para que os países centrais em economia marginalizem países da América Latina.

A partir dessas análises Memmi (1967, p. 71) afirma que “o racismo aparece, assim, não como pormenor mais ou menos ocidental, porém, como elemento substancial do colonialismo”, o racismo nesse sentido se apresenta como “a melhor expressão do fato colonial, e um dos traços mais significativos do colonialista”. É isso que nos permite argumentar os resquícios desse sistema nos dias atuais, pensando assim, como uma nova colonização. Mas nos dias atuais ela se apresenta organizada de modo diferente, mas ainda reafirma uma superioridade em detrimento de determinados grupos sociais, defendendo a necessidade de uma

submissão e a interiorização e incorporação desse sentimento de subserviência pelos novos colonizados. Da mesma forma, existe a resistência, a recusa pela submissão, grupos que se rebelam contra a opressão imposta pelo novo sistema.

Para Ribeiro (1978, p. 67) “jamais se deu na América Latina uma verdadeira ruptura com a dependência”, pois com o novo sistema mundo novas formas de dominação se apresentam, reproduzindo ideias de colonização e classificando países como novas colônias e novas metrópoles, mas dessa vez amparados em discursos de homogeneidade e possibilidades de ascensão na escala de poder. Para o autor, “as deformações sociais oriundas do período colonial somaram-se novos fatores traumatizantes acarretados pela modernização reflexa dos setores produtivos por via da nova incorporação histórica realizada através da industrialização recolonizadora”.

Sobre a colonização no mundo, e de modo específico, o caso brasileiro, Prado e Pellegrino (2018, p. 88) destacam que “cada ‘povo’ deveria se constituir com suas peculiaridades, com sua ‘natureza’ particular”, como exemplo a língua, que “devia-se começar por demarcar as diferenças com o velho mundo”. Para os autores é importante refletir que “tanto no Brasil, quanto nos países de colonização espanhola, foram intensas as controvérsias sobre a autonomia americana nas maneiras de falar e escrever a língua herdada dos colonizadores”. Ainda assim, após a colonização, os territórios criaram em si uma necessidade de construir um sentimento de nação, a tal ponto que “as elites tomaram a si tal tarefa, procurando despertar no ‘povo’ o sentimento de lealdade à Pátria, elevada à categoria de entidade superior aos desejos e interesses individuais”.

Prado e Pellegrino (2018, p. 88) destacam que “no México, no Brasil ou na Bolívia, mostravam-se as peculiaridades”, tendo como base a formação de uma demarcação de nação. Ainda assim, juntamente aos “problemas econômicos, das disputas políticas, das convulsões sociais, das guerras, que mobilizaram as energias das sociedades”, debates importantes emergiram, sendo direcionado para “a construção da nação e a constituição de identidades”. Nesse sentido, as discussões foram essenciais para se pensar a realidade estrutural de países da América Latina. Os autores entendem ainda que, esse processo contribuiu para os atos de compreender a “história das recentes nações, identificar e dar forma a seus heróis, marcando as diferenças com as antigas metrópoles e mostrando que a história da

América Latina não era igual à européia”. Isso quer dizer que “o nascimento das nações se legitimava pelas lutas emancipacionistas e as façanhas dos heróis precisavam ter adequado tratamento”.

A vivência dos Povos e das Comunidades Tradicionais se apresenta nesta realidade, forjada pelo colonialismo, como uma prática de resistência, de recusa ao novo colonialismo. A reafirmação das diferenças por esses povos não se pautam para perpetuação da ideia de inferioridade, mas para reafirmar a diferenciação de modos de vida, sem qualificações de valores ou de escalas de superioridade, mas para promoção da diversidade e defesa da liberdade. A análise do modo como esses povos se organizam deve ser feita respeitando suas peculiaridades, sem comparações aos demais modos de vidas, nem interpretadas a partir de teorias classificatórias e etnocêntricas, que buscam, entre outras coisas, reafirmar a dominação de determinados grupos.

Não podemos falar de colonização sem mencionar a tragédia da humanidade que foi a escravidão. Mesmo não sendo objetivo deste estudo, e sendo um assunto muito complexo para o debate, precisamos destacar que é essencial também pensarmos nesse elemento para discutir o desenvolvimento dos países. É inegável que a independência das colônias também implica na independência dos indivíduos e grupos. Os países que vivenciaram períodos de escravidão possuem um número muito maior de grupos pobres e vulneráveis, ou seja, as desigualdades sociais e econômicas possuem raízes históricas. Essa realidade também faz parte do Brasil, onde a pobreza possui cor bem definida. A relação entre pobres e negros é algo que se apresenta fortemente nos debates sobre estratificação social.

Assim como no Brasil, outros países também enfrentaram a condição de colônia, iniciada e justificada pelo discurso construído de “descoberta” de novas terras. No entanto, também é enfatizado por Prado e Pellegrino (2018, p. 18), “quando os espanhóis iniciaram a conquista das Américas” desde 1492, milhões de pessoas já habitavam o continente. Esses povos possuíam um modo de vida, uma língua própria, uma organização social, política e cultural, que ao ser desconhecida pela Europa foram tratados como inferiores. Mesmo assim, esses povos são classificados e condicionados a posições de submissão a partir de julgamentos por parâmetros escolhidos pela própria Europa, que se via como a sociedade mais civilizada.

[...] havia grupos indígenas nômades ou seminômades vivendo da caça e da coleta; havia populações sedentarizadas que aprenderam a dominar a natureza, cultivando a terra, sofisticando a cultura material e construindo imponentes cidades, com uma complexa estrutura social e política. Conformavam grandes grupos etnolinguísticos, que por sua vez se subdividiam em uma extraordinária multiplicidade de línguas. (PRADO e PELLEGRINO, 2018, p. 18).

De acordo com Prado e Pellegrino (2018, p. 15) “o Haiti foi a primeira colônia da América Latina a tornar-se independente de sua metrópole, a França, e o primeiro Estado das Américas a abolir a escravidão negra”, ainda assim, segundo Prado e Pellegrino (2018, p. 18) “o Haiti tornou-se o primeiro e único país das Américas a associar a independência ao fim da escravidão”. O Brasil foi um dos últimos países a abolir a escravidão, o que ocorreu em 1988 e por pressão de países que vivenciavam a industrialização, que buscavam a construção de um novo sistema mundo e mercado consumidor.

Mesmo reconhecendo a tragédia da escravidão e da colonização, temos que entender que todo os problemas oriundos dessa estrutura assimétrica de poder são inerentes a esse modelo, não foi criado de modo separado ou sem relação, é resultado desses projetos. O racismo, governos autoritários, grupos marginalizados, poderes assimétricos, exploração constante da mão de obra, perpetuação da miséria e pobreza, todas essas problemáticas possuem raízes históricas, e sua reprodução também é inerente ao novo projeto econômico. Ribeiro (1978, p. 21) chama a atenção para o fato de que “o grau de prosperidade do Brasil e do Haiti do século XVII, por exemplo, era muitas vezes superior aos das colônias pioneiras da costa oriental dos Estados Unidos”. O que mostra que “o modelo econômico lucrativo e bem sucedido era o das grandes plantações tropicais, trabalhadas por braço escravo”.

No entanto, no novo modelo econômico, os países que foram colonizados não se distanciaram muito da organização de produção antiga, pois baseiam suas economias em produções primárias, voltadas para exportação, e com mão de obra de baixo custo. A constituição desse sistema se fundamenta na dependência das colônias aos centros de poder. O que Ribeiro (1978, p. 22) tenta mostrar é que nas colônias pobres, onde a exploração não foi absoluta, os países se desenvolveram de

modo mais autônomo. Já nas colônias que se apresentaram mais prósperas, a exploração ocorreu de modo mais intenso, com a riqueza sendo retirada de todos os modos possíveis, os países se empobreceram mais facilmente, dificultando a construção de estruturas econômicas, sociais e políticas independentes. Também pode se pensar em mentalidades menos independentes, onde as elites nacionais constroem uma nação mais fragmentada e voltada para interesses externos.

[...] não por acaso aquelas colônias ‘pobres’, mas capacitadas a serem estruturadas desde a primeira célula como um povo para si, cresceram em enorme potencialidade de autodesenvolvimento; enquanto que as colônias ‘prosperas’ vieram a ser, em nossos dias, precisamente as áreas mais atrasadas e misérrimas. [...] O aparente paradoxo que converte as áreas mais ricas nas mais pobres e que condiciona os povos mais miseráveis a custear a prosperidade dos mais abastados. [...] Ao longo de séculos, essa superexploração foi justificada como uma ação civilizadora que o europeu de ontem e o norte-americano de hoje vêm empreendendo para salvar [...] em nome de um desvelo cristão ou civilizador. [...] Só recentemente surge nos povos subdesenvolvidos uma consciência crítica que os capacita a perceber a mistificação que se esconde atrás desta ideologia. Essa percepção ainda não é generalizada mesmo porque as classes dominantes dos países dependentes continuam repetindo o velho discurso [...]. (RIBEIRO, 1978, p. 22).

De acordo com Prado e Pellegrino (2018, p. 80), podem ser destacados quatro países com uma realidade mais promissora, “em primeiro lugar, a Argentina, com crescente produção de trigo e de outros cereais, ao lado da incipiente indústria da carne”, o México e o Chile são destacados também, pois estavam “especializando-se na extração dos ‘novos’ metais”, já o caso do Brasil, é destacado pelos autores como uma economia baseada na produção mundial de café e de borracha. São economias baseadas em grandes plantações, em extração de metais e criação de animais, aumentando ainda mais a concentração de terra e devastação ambiental. É a partir dessa lógica que podemos pensar no subdesenvolvimento como inerente ao desenvolvimento econômico. São duas faces da mesma moeda, são duas vertentes do mesmo processo, como é destacado por Furtado (1992), e também destacado por Ribeiro (1978, p. 20) que ressalta que o “desenvolvimento e subdesenvolvimento resultam, assim, dos mesmos processos históricos, não como etapas sequenciais de uma linha evolutiva, mas como configurações coetâneas das mesmas etapas evolutivas”, de forma mais clara, esses processos podem ser

entendido “como formas mutuamente complementares”, a existência de um depende da existência do outro.

A cada novo processo civilizatório corresponde, com efeito, uma destas transfigurações na forma de um projeto auspiciado pelos núcleos cênicos, projeto esse que reduz as potencialidades de desenvolvimento das áreas periféricas a uma mera modernização reflexa. Esta proporciona sempre algum progresso em relação ao passado imediato mas, ao manter inalterada a interdependência assimétrica, apenas abre uma nova fase de subdesenvolvimento e, de fato, amplia a brecha entre as sociedades autônomas e as sociedades dependentes.(RIBEIRO, 1978, p. 23).

A transformação ocorrida com o novo sistema mundo, embora reproduzindo as mesmas bases, se apresenta de modo mais eficiente e moderna. De acordo com Ribeiro (1978, p. 28) “a empresa multinacional é o equivalente ultramoderno – mas prodigiosamente superior – das velhas empresas capitalistas-mercantis de navegação oceânica do tráfico negreiro”. Um dos pontos defendidos por Ribeiro (1978, p. 30), é que “a industrialização recolonizadora opera, deste modo, como uma nova via de incorporação histórica equivalente à que libertou os povos latino-americanas da dependência ibérica para submetê-los à inglesa e depois à norte-americana”. Dentro desse projeto, Ribeiro (1978, p. 32) afirma que “as relações entre esta América do Norte, desviada de um curso histórico evolutivo, e os povos da América Latina, só podem ser compreendidas dentro do âmbito mundial em que elas interagem”.

Na atualidade podemos pensar o desenvolvimento a partir da conceituação de Rist (2002), entendendo esse contexto como uma reconfiguração do discurso do progresso, adquirido posição dominante no final do século XVII. O discurso do progresso se fundamenta na perspectiva economicista e no paradigma do desenvolvimento e evolucionismo social, alcançando triunfo no século XIX, a partir do momento em que os países ricos, passam a acreditar na superioridade ocidental em relação aos demais países. Numa perspectiva conceitual, o desenvolvimento enquanto reconfiguração do progresso, se efetiva no ano de 1949, com o discurso do presidente Truman, de acordo com Esteva (2000), que ressalta que após este discurso, um novo processo colonizador se configura no mundo, representado pela divisão de dois universos distintos, colocando de um lado, “colonizador”,

“desenvolvidos”, “países do Norte”, e marginalizando de outro, “colonizados”, “subdesenvolvidos”, “países do Sul”.

Segundo perspectiva de Rist (2002), o desenvolvimento se tornou popular, e atualmente pode ser interpretado como uma “crença ocidental”, pois é instituído de forma semelhante à religião, fazendo referência teórica aos estudos de Émile Durkheim, mostrando que as representações religiosas se constituem como representações coletivas⁴, nesse sentido, o desenvolvimento se configura como uma nova religião, uma religiosidade social. Essa crença no desenvolvimento construída pelas sociedades modernas é enfatizada por meio de dois aspectos, de acordo com Rist (2002), primeiro, a estrutura capital-trabalho que ampara o mercado, ou seja, enquanto algumas nações se tornam fornecedoras de capitais, outras são locais de mão de obra e matéria prima para o trabalho; e segundo, a necessidade de questionar quem leva o discurso do progresso, e segundo qual perspectiva.

O desenvolvimento enquanto um modelo emergente nas novas estruturas de colonização e dominação, ainda justificado pela ideia de progresso econômico, segundo Esteva (2000) representa a imposição de lógicas hegemônicas e discursos construídos por países donos do capital, em relação aos países desfavorecidos. Entretanto, a crítica do autor e de demais autores aqui apresentados, e que fundamenta o questionamento feito inclusive pela literatura norte mineira, é sobre a percepção de que a construção do desenvolvimento gera não apenas o progresso econômico tão defendido pelas nações ricas, e que claro apropriado pelas mesmas, mas constrói fenômenos contraditórios, como o subdesenvolvimento, obviamente dentro das nações pobres, fornecedoras de mão de obra e matéria prima. Assim se constitui novas estruturas da colonização moderna e capitalista. O subdesenvolvimento passa a ser um novo conceito para nomear os problemas de pobreza que sempre existiram. Essa nova colonialidade do poder, pela perspectiva decolonial dos estudiosos na América Latina, passa a ser consolidada inclusive pela incorporação da relação de dominação, pois países pobres assumem para si a condição de subdesenvolvidos, justificando assim, a necessidade de seus projetos de desenvolvimento, buscando novos modelos mundiais para se inserirem no mercado econômico, desconsiderando a condição de subordinação a qual foram condicionados desde o início da constituição dessa troca desigual. Ou seja, não

⁴Émile Durkheim. “**As formas elementares da vida religiosa**” *apud* Gilbert Rist (2002, p. 31).

reconhecem que o desenvolvimento e a condição de progresso vivenciada pelos países historicamente colonizadores é um objetivo inalcançado para os países historicamente colonizados, pois dentro do novo sistema mundo, ainda persiste a relação de colonização e dominação.

O paradigma do desenvolvimento enquanto mito também é debate e criticado por Ivo (2012, p. 187) ao compreender a importância de “historicizar contextos que reorientaram a noção de desenvolvimento, no Brasil, desde os anos 30-80, passando pelo ajuste neoliberal dos anos 90”, e a partir do corte temporal e teórico que o modelo de pensamento Cepalino de 50-60 deve ser refletido, considerando sua influência na organização e dinâmica econômica do Brasil e América Latina. Segundo o debate proposto pela autora, o desenvolvimento é entendido como “mito fundador”, refletindo sobre “uma solução imaginária das tensões, conflitos e contradições”, para além desses conflitos, é necessário questionar a implicação dessa linha de pensamento para a reprodução de “problemas de interpretação da nação brasileira”, permitindo uma visão mais ampla sobre a relação de dominação entre países no mercado econômico.

Sobre os processos de produção e reprodução vivenciados pelos países classificados como “em desenvolvimento”, Bertonecelo (2011, p. 95) relaciona-os com as influências internacionais, pois é um processo que pode ser interpretado a partir de duas formas, de um lado, resulta de inovações com a introdução de novas técnicas de produção, e por outro lado, o fator de crescimento relacionado ao aumento da capacidade de produção. Ainda para Bertonecelo (2011, p. 97) “todas essas vertentes viam o desenvolvimento como um processo de modernização que conduziria a uma convergência das estruturas institucionais e bases normativas das sociedades tradicionais com as sociedades modernas”, ou seja, possibilitaria a construção de processos de modernização que gerariam modelos homogeneizadores. De todo modo, seria possível levantar questionamentos sobre a teoria da modernização fundamentada no etnocentrismo, determinismo, e funcionalismo.

Martín-Barbero (2006, p. 25) chama atenção para a justificativa para a criação de projetos de modernização e desenvolvimento econômico, que são fundamentadas na ideia de pobreza existente no interior de alguns países, mas desconsidera que essa pobreza é um reflexo do modelo mundial econômico. Com

base nesse imaginário, as políticas internas dos países consideram que a intensificação técnica dos processos seria uma solução para os problemas produtivos vivenciados na sua dinâmica produtiva, e assim, segundo o autor, entre as décadas de 1950 e 1960 ocorre a intensificação do processo de modernização da América Latina. Para Martín-Barbero (2006, p. 27) ainda existe um tradicionalismo das elites nos processos de modernização, mas no caso da América Latina é necessário um esforço maior, que vai além da modernidade, sendo fundamental entender os processos de inovação e resistência, assim como das rupturas e das continuidades, reconhecendo que se trata de uma realidade com configuração de contradições nas dimensões econômica e cultural.

Assim como Mauro Marini (2000) a autora Ivo (2012) faz crítica ao processo de modernização do Brasil, que ocorreu, segundo esses autores, sob a tutela do Estado, legitimado, apoiado e incentivado. É a partir da atuação do Estado na criação de infra-estrutura necessária para a instalação do capital e da industrialização, que o novo modelo econômico começa a se estabelecer, nesse sentido a industrialização no país ocorreu de forma diferente da Europa, ela não foi um processo que foi construído por meio das condições vivenciadas na sociedade juntamente com os fatores históricos, sociais, ambientais, econômicos e tecnológicos. No Brasil as indústrias foram implantadas, de modo forçado para seguir os modelos de um padrão mundial. A autora Ivo (2012, p. 192) destaca a tese cepalina que se apoiava no conceito de “subdesenvolvimento”, uma forma de discurso que criava contradições e posições, de um lado setor “atrasado” e de outro setor “moderno”. Apoiados na argumentação da “cultura da pobreza”, os países categorizados como subdesenvolvidos se inserem no novo sistema mundo, implementando projetos de modernização, pois aqueles que não se encontravam em fase de industrialização eram entendidos como atrasados.

Na perspectiva de Furtado (1992) o capitalismo é um processo de difusão do processo técnico, que é relacionado ao aumento da produtividade, sendo assim, um modelo de desenvolvimento econômico como defendido pelos economistas clássicos, acreditando numa cadeia de eventos que inclui novas técnicas, aumento da produção e o bem estar social. A partir do aumento da acumulação no setor econômico em relação a oferta de mão-de-obra, ocorreria uma pressão dos assalariados por melhores salários, resultando assim em homogeneização social.

De acordo com Furtado (1992), a homogeneização não seria a uniformidade dos padrões de vida, mas significaria que as pessoas passariam a satisfazer suas necessidades de forma apropriada.

Com a criação da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe – CEPAL, após Segunda Guerra Mundial, de acordo com Bielschowsky (1998, p. 25) fica evidente a reprodução das ideias econômicas, pautadas no pensamento desenvolvimentista, podendo ser contextualizado a emergência de novos mercados, a divisão de potências hegemônicas, a disputa entre capitalismo e socialismo, e o contexto de Guerra fria. O pensamento desenvolvimentista e teorias da modernização para a América Latina e Caribe eram os principais pontos de debate e atuação da CEPAL, podendo ser destacado a relação centro e periferia apresentada por Prebisch. Bielschowsky (1998, p. 22) destaca cinco etapas da obra da Cepal: industrialização; reformas para desconstruir a industrialização; homogeneização social; ajuste do crescimento; e transformação produtiva com equidade. Assim como Rist (2002), Bielschowsky (1998) aponta para a relação entre nações-capital e nações trabalho, que provoca um processo de vulnerabilidade e dependência aos países entendidos como periféricos da América Latina, que dentro do sistema econômico de produção se mantiveram como exportadores de matérias primas e mão de obra barata.

Segundo Bielschowsky (1998, p. 30) após os anos de 1960 o debate da CEPAL enfatiza críticas ao processo de desenvolvimento que estava em curso. Três pontos refletem o divisor político ideológico: primeiro: interpretação do que é industrialização e o curso da incorporação dos frutos da modernização; segundo: interpretação de que a industrialização não eliminou a vulnerabilidade e a dependência; e terceiro: ideia de que ambos processos obstruíam o desenvolvimento. A crítica da CEPAL destaca elementos importantes para o momento, segundo Bielschowsky (1998, p. 31) pois apresenta o diagnóstico sobre o sistema econômico e social vivenciado pela América Latina, considerando como uma condição de insuficiência dinâmica, e uma construção de dependência e heterogeneidade estrutural, o que implicaria em uma necessidade de alteração da estrutura social por meio de redistribuição, um exemplo levantado como estratégia seria a reforma agrária.

CAPÍTULO 2

A DECOLONIALIDADE VIVENCIADA PELOS “OUTROS” DO OCIDENTALISMO

Construção do ocidentalismo e do seu “outro”

No prefácio do livro “Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador”, Roland Corbister (1967) enfatiza que o autor Memmi (1967) apresenta aspectos essenciais para discutir o colonialismo, tanto sobre a perspectiva dos colonizadores quanto dos colonizados. Na visão de Spivak (2010, p. 82) “ao criticar a produção do sujeito colonial, esse lugar inefável, não transcendental (histórico), é provido de uma carga afetiva pelo sujeito subalterno”, o que nos permite considerar que a construção do outro ocorre de modo marginal pelo eurocentrismo e pelo europeu por meio do etnocentrismo.

Para Coronil (2005, p. 108) ocorre “uma redefinição da relação entre o Ocidente e seus outros” por meio da “globalização neoliberal”, provocando uma transformação “do eurocentrismo ao que aqui chamo de ‘globocentrismo’.” O autor sintetiza algumas das características do ocidentalismo, que pode ser entendido como “conjunto de práticas representacionais que participam da produção de concepções do mundo”, esse processo implica na divisão de componentes do mundo, transformando os em “unidades isoladas”, ao mesmo tempo em que “desagregam suas histórias de relações” e consegue converter “a diferença em hierarquia”, naturalizando os processos de representações e intervindo “de forma inconsciente na reprodução das atuais relações assimétricas de poder”. O autor ainda compreende o globocentrismo como uma das modalidades do ocidentalismo, que reproduz uma dominação por meio de diferentes estratégias e pela ideia de dissolução do ocidente, pregando a ideia de uma integração das diferentes culturas e da diminuição das fronteiras, ou seja, uma espécie de homogeneização da sociedade.

O globocentrismo, como modalidade do ocidentalismo, também se refere a práticas de representação implicadas na submissão das populações não ocidentais, mas neste caso sua submissão (como a

submissão de setores subordinados dentro do Ocidente) aparece como um efeito do mercado, em vez de aparecer como consequência de um projeto político (ocidental) deliberado. Em contraste com o eurocentrismo, o globocentrismo expressa a persistente dominação ocidental através de estratégias representacionais que incluem: 1) a dissolução do Ocidente no mercado e sua cristalização em nódulos de poder financeiro e político menos visíveis mas mais concentrados; 2) a atenuação de conflitos culturais através da integração de culturas distantes num espaço global comum; e 3) uma mudança da alteridade subalternidade como a modalidade dominante de estabelecer diferenças culturais. Na medida em que o “Ocidente” se dissolve no mercado, funde-se e solidifica-se ao mesmo tempo; a diferença cultural agora se baseia menos em fronteiras territoriais que através de vínculos de identificação e diferenciação com a ordem ocidental tal como este aparece difundido através do globo. (CORONIL, 2005, p. 126).

Uma das teses defendidas por Dussel (2005, p. 66) é que “a modernidade nasce realmente em 1492”. Para Dussel (2005, p. 60) o primeiro conceito de modernidade pode ser entendido como “uma emancipação, uma ‘saída’ da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que proporciona à humanidade um novo desenvolvimento do ser humano”. No entanto, Dussel (2005, p. 61) propõe outra visão desse processo, de forma geral, uma visão mundial, que “consistiria em definir como determinação fundamental do mundo *moderno* o fato de ser [...] ‘centro’ da História Mundial”. Considerando essa visão, o autor afirma que “empiricamente nunca houve História Mundial até 1492 (como data de início da operação do ‘Sistema-mundo’). Antes dessa data, os impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si”. A construção do sistema mundo ocorre pela “expansão portuguesa desde o século XV, que atinge o extremo oriente no século XVI, e com o descobrimento da América hispânica todo o planeta se torna o ‘lugar’ de ‘uma só’ História Mundial”.

Embora não sendo objetivo da discussão, a modernidade se mostra importante para se pensar a pós-colonialidade. A conceituação do termo utilizada nesse contexto é de Dussel (2005, p. 64) que apresenta que “a modernidade é justificativa de uma práxis irracional de violência”, descrevendo esse “mito” em sete pontos:

1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica).
2. A superioridade obriga a desenvolver os mais

primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral. 3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à européia o que determina, novamente de modo inconsciente, a “falácia desenvolvimentista”). 4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial). 5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etcetera). 6. Para o moderno, o bárbaro tem uma “culpa” (por opor-se ao processo civilizador) que permite à “Modernidade” apresentar-se não apenas como inocente mas como “emancipadora” dessa “culpa” de suas próprias vítimas. 7. Por último, e pelo caráter “civilizatório” da “Modernidade”, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da “modernização” dos outros povos “atrasados” (imatuross), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etcetera. (DUSSEL, 2005, p. 64).

Partindo desse pressuposto, da modernidade como mito, Dussel (2005, p. 65) propõe a sua superação, descobrindo a “outra-face” vitimada enquanto inocente, o que permite pensar a “modernidade como culpada da violência sacrificadora, conquistadora originária, constitutiva, essencial”. Para o autor, na medida em que se nega “a inocência da ‘modernidade’” e se afirma “a alteridade do ‘outro’”, podemos “des-cobrir” o que é constituído como “outra-face” da “modernidade”, que se encontra oculta, que é “o mundo periférico colonial, o índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienadas, etc.”, esses agentes sociais podem ser entendidos como “as ‘vítimas’ da ‘Modernidade’”, sendo nessa perspectiva “um ato irracional” que contradiz o “ideal racional da própria ‘Modernidade’”.

De acordo com Dussel (2005, p. 66) “quando se declara inocente a vítima pela afirmação de sua Alteridade como Identidade na Exterioridade como pessoas que foram negadas pela Modernidade”. Dussel (2005, p. 67) propõe a interpretação de dois paradigmas contraditórios, sendo eles: “modernidade eurocêntrica”, e o da “modernidade subsumida”, que se pautaria na emancipação e também na “cultura da violência”, cumprindo assim uma “função ambígua”, separando o “nós”, povos europeus, dos “outros”, os “povos do mundo periférico”.

Propomos, então, dois paradigmas contraditórios: o da mera “Modernidade” eurocêntrica, e o da Modernidade *subsumida* de um horizonte mundial, no qual cumpriu uma função ambígua (de um lado como emancipação; e, de outro, como mítica cultura da violência). A realização do segundo paradigma é um processo de Trans-Modernidade. Só o segundo paradigma inclui a “Modernidade/Alteridade” mundial. Na obra de Tzvetan Todorov, *Nós e os outros* (1991), o “nós” corresponde aos europeus, e “os outros” somos nós, os povos do mundo periférico. A Modernidade definiu-se como “emancipação” no que diz respeito ao nós, mas não percebeu seu caráter mítico-sacrificial com relação aos outros.(DUSSEL, 2005, p. 67).

A perspectiva de “hemisfério ocidental”, segundo Mignolo (2005, p. 82) “estabelece já uma posição ambígua”, e a primeira vez que é “mencionada cartograficamente” é “no final do século XVIII”. Para o autor, podemos entender que a “América é a diferença, mas ao mesmo tempo é a mesmidade. É outro hemisfério, mas é ocidental. É diferente da Europa (que por certo não é o Oriente), mas está ligada a ela”. A América do Norte se apresenta diferente da América Latina na ideia de centro e periferia do mundo apresentada por Dussel (2005). De acordo com Mignolo (2005p. 82) esta “é diferente, no entanto, da África e da Ásia, continentes e culturas que não formam parte da definição de hemisfério ocidental”, e questiona “quem define tal hemisfério? Para quem é importante e necessário definir um lugar de pertencimento e de diferença?”. Ainda para Mignolo (2005, p. 85) “a diferença colonial transformou-se e reproduziu-se no período nacional, passando a ser chamada de colonialismo interno”. Podemos entender como “colonialismo interno” como o processo de “diferença colonial exercida pelos líderes da construção nacional”.

Mignolo (2003) enxerga o Oriente como uma invenção européia. Dialogando com as ideias de Said, Mignolo (2003, p. 91) também enfatiza que “o Oriente se tornou uma das imagens recorrentes do outro europeu após o século 18”, ainda assim, para o autor, “O Ocidente, no entanto, nunca foi o outro para Europa, mas a diferença dentro do mesmo: as Índias Ocidentais (como se pode ver no próprio nome) e mais tarde a América”. A perspectiva de Said (2007, p. 27) sobre a invenção do Oriente é de que “não é apenas adjacente à Europa; é também lugar das maiores, mais ricas e mais antigas colônias européias, a fonte de suas civilizações e línguas, seu rival cultural e uma de suas imagens mais profundas e mais recorrentes do Outro”. Essa definição de um “Eu” ocorrido com a invenção do

Ocidente, também construiu e desenhou o “Outro”, de forma dialética, mas antagonista. Ainda para Said (2007, p. 27) “o Oriente ajudou a definir a Europa (ou o Ocidente) com sua imagem, ideia, personalidade, experiência contrastantes. Mas nada nesse Oriente é meramente imaginativo”. A constituição de um é inerente a constituição do outro, sendo partes importantes para suas diferenciações. No entanto, o que a prática e teoria mostra é que a relação é assimétrica.

A relação que é estabelecida para Oriente e Ocidente marca a delimitação de fronteiras, além de imaginárias, mas que orienta toda um sistema mundo, a partir da perspectiva de apenas um, nesse caso o Ocidente, submetendo o outro, ou seja, o Oriente. Para Said (2007, p. 18) “que maneira mais sumária de lidar com a imensa distorção introdutória pelo império na vida dos povos ‘menores’ e das ‘raças submetidas’, geração após geração!”. Embora o termo Orientalismo tenha deixado de ser primeira opção nos estudos da área, uma vez que é geral e vago, outros aspectos também foram levados em consideração, como segundo Said (2007, p. 28), “a atitude arrogante do colonialismo europeu do século XIX e do início do século XX”, e que os estudos subalternos buscam romper. Mesmo com as críticas e novos projetos teóricos para estudos das sociedades subalternas, a academia ainda é um dos campos que mantém esses termos em funcionamento, através de estudos que ressaltam essa relação, utilizando teorias hegemônicas construídas pelos dominadores no campo do debate. Essas são novas formas de subjugar o outro, mantendo a assimetria.

Por meio de discussões feitas por Fernando Coronil, o autor Lander (2005, p. 47) enfatiza a importância de pensar a relação do centro e periferia na modernidade ocidental, de forma que no caso da periferia, a modernidade ocorre de forma subalterna. Nesse sentido, a ideia de homogeneização ocorrido pela perspectiva de modernidade é mais que uma forma de desconstruir ideias antigas de imperialismo, mas como mecanismos de construir a ideia de centro da história do mundo, sendo assim, a construção do ocidentalismo, da Europa como local da razão, em oposição às periferias ainda em condição colonizada. Essa reconstrução do sistema mundo provoca uma nova “geocultura”, que de acordo com Mignolo (2005, p. 91) “deveria ser entendida como a imagem ideológica (e hegemônica) sustentada e expandida pela classe dominante, depois da Revolução Francesa”. No entanto, essa “imagem

hegemônica não é, portanto, equivalente à estruturação social, e sim a maneira pela qual um grupo, o que impõe a imagem, concebe a estruturação social”.

Outros dois elementos fundamentais que podem ser refletidos é que, primeiro, segundo Mignolo (2005, p. 92), “a colonialidade é constitutiva da modernidade”, de modo que a “colonialidade do poder” – conceito trabalhado por Aníbal Quijano – pode ser justificada pela existência de “relações assimétricas de poder” e pela “participação ativa da diferença colonial na expansão do circuito comercial do Atlântico constituído através dos séculos”. O segundo elemento é que “as ideias de ‘América’ e de ‘hemisfério ocidental’ (não ‘Índias Ocidentais’, denominação hispânica da territorialidade colonial) foram imaginadas como o lugar de pertencimento e do direito à autodeterminação”. (MIGNOLO, 2005, p. 85).

Pensar na modernidade é refletir sobre os impactos das transformações sociais ao longo da história, que de modo direto possibilitaram a construção de estruturas assimétricas de poder, inclusive no campo do conhecimento. Lander (2005, p. 33) apresenta quatro dimensões da noção de modernidade na cosmovisão do mundo em contexto histórico-cultural do imaginário, relacionados a ideia de progresso, de naturalização, ontologização e superioridade no conhecimento.

Esta cosmovisão tem como eixo articulador central a ideia de modernidade, noção que captura complexamente quatro dimensões básicas: 1) a visão universal da história associada à ideia de progresso (a partir da qual se constrói a classificação e hierarquização de todos os povos, continentes e experiências históricas); 2) a “naturalização” tanto das relações sociais como da “natureza humana” da sociedade liberal-capitalista; 3) a naturalização ou ontologização das múltiplas separações próprias dessa sociedade; e 4) a necessária superioridade dos conhecimentos que essa sociedade produz (“ciência”) em relação a todos os outros conhecimentos. (LANDER, 2005, p. 33).

Esse discurso ainda é reproduzido nos dias atuais, tentando justificar a formação do sistema mundo em novo formato e ideia de homogeneização. Segundo Rist (2002, p. 19) o desenvolvimento, nos dias atuais, é visto como um processo, um estado, está associado a perspectiva de progresso e de crescimento econômico. O progresso reconstruído na figura do desenvolvimento pode ser analisado como crença, segundo pensamento analítico de Rist (2002). Esse processo implica na reprodução das assimetrias e da estratificação social, tendo como fundamentação o

mercado capitalista. Desse modo, a ideia do desenvolvimento pode ser defendida como uma reconstrução do debate do progresso econômico, se tornando dominante no final do século XVII. A partir do discurso do desenvolvimento, se configura um novo processo colonizador, uma colonização em formato moderno, representado pela divisão de dois universos distintos, de um lado, “colonizador”, “desenvolvidos”, “países do Norte”, e de outro, “colonizados”, “subdesenvolvidos”, “países do Sul”. Pensando nessa configuração, entendemos a reprodução de padrões existentes nas experiências da colonialidade vivenciada pelos países colonizados, e que mesmo após processo de descolonização, vivenciam a nova colonialidade do poder.

A nova colonialidade do sistema mundo

O retrato do colonizador é descrito por Memmi (1967, p. 25) que reforça que no processo de colonização o estrangeiro confere a si mesmo privilégios ao chegar ao país colonizado, e destaca “leis locais, que legitimam de certo modo a desigualdade pela tradição”. Para entender essa relação de privilégios e legitimidade, Memmi (1967, p. 26) distingue o colonial, colonizador e o colonialista. Segundo o autor, podemos entender que o “colonial seria o europeu vivendo na colônia, porém sem privilégios”, no entanto, “o colonial assim definido não existe, pois todos os europeus das colônias são privilegiados”. Para reforçar esse pensamento, Memmi (1967, p. 27) esclarece que “se o pequeno colonizador defende o sistema com tanto empenho, é porque é mais ou menos seu beneficiário”. Nesse caso, “todo colonizador é privilegiado, pois o é comparativamente e em detrimento do colonizado”. Para Memmi (1967, p. 28) “o colonizador participa de um mundo superior, do qual não pode deixar de recolher automaticamente os privilégios”.

É importante entender o que Mignolo (2003, p. 83) chama atenção, de que “o ‘período colonial’ não deveria ser confundido com colonialidade”, esse esclarecimento é fundamental para pensar nas relações que foram estabelecidas após esse período, pois “a construção de nações que a seguiu no decorrer do século 19 na maioria dos países latino-americanos (com exceções de Cuba e Porto Rico) não pode ser compreendida sem se pensar na colonialidade do poder”. A colonialidade se manteve para além do período colonial, em novas bases, em novos formatos e com novos atores, mas ainda persiste no desenho moderno do sistema

mundo, pois como é defendido por Mignolo (2003, p. 84) a “modernidade e colonialidade são os dois lados do sistema mundial moderno”.

Diferente do colonizador, Memmi (1967, p. 51) afirma que “o colonialista não é, em suma, senão o colonizador que se aceita como colonizador”. Por essa perspectiva, o colonizador seria aquele que mesmo tendo privilégios não se aceitou de fato, pois a sua aceitação imediatamente implica na transição para o colonialista. Sendo assim, Memmi (1967, p. 33) enfatiza que “se todo colonial está em atitude imediata de colonizador, não é fatal que todo colonizador se torne um colonialista”. Outro ponto essencial a ser compreendido é que Memmi (1967, p. 56) reconhece que “aceitando-se como colonizador, aceita, ao mesmo tempo, [...], o que esse papel implica em condenação, aos olhos dos outros e aos seus próprios”. A aceitação da condição de colonizador, ou seja, a sua transformação em colonialista é legitimizar toda a condição que é inerente ao fato, como por exemplo, a existência de colonizados e da perversidade do processo de colonização.

Ainda segundo Mignolo (2003, p. 85) “a colonialidade do poder sublinha a organização geoeconômica do planeta, a qual articula o sistema mundial colonial/moderno e gerencia a diferença colonial”.

Para Memmi (1967, p. 56) “aceitar-se como colonizador, seria, [...], aceitar-se como privilegiado não legítimo, quer dizer, como usurpador”. A aceitação de colonizador, no entanto, não implicaria necessariamente a aceitação do sistema de colonização. Por isso, Memmi (1967, p. 31) faz questionamentos importantes que representam como problemáticas para o colonizador. Primeiro, seria o fato de que “uma vez que descobriu o sentido da colonização e tomou consciência da sua própria situação, da situação do colonizado, e de suas necessárias relações, irá aceita-las?”. O que essa indagação busca compreender é se após entendimento da sua condição, o colonizador “irá aceitar-se ou recusar-se como privilegiado, e confirmar a miséria do colonizado, correlativo inevitável de seus privilégios?”.

O fato é, que aqueles colonizadores que não se acostumarem com a condição de usurpador e com toda miséria inerente ao sistema, não permanecerá. Para Memmi (1967, p. 34) “tendo descoberto o escândalo econômico, político e moral da colonização, e não sendo capaz de esquecê-lo, não pode aceitar tornar-se o que se tornaram seus compatriotas”. Desse modo, a justificação é sempre buscada no sistema colonial, para que sua legitimação ocorra tanto para o

colonialista quanto para o colonizado. Segundo Memmi (1967, p. 72) “a servidão do colonizado, tendo-lhe parecido escandalosa, obrigava o colonizador a explicá-la”, ou seja, a justificar as práticas para que o colonizado possa aceitar e legitimar o sistema. Pela perspectiva do colonialista, “a colonização é legítima, em todos os seus aspectos e consequências”, muito além, pois de acordo com Memmi (1967, p. 73) “é preciso ainda que essa ordem não seja posta em questão pelos outros e principalmente pelo colonizado”.

Roland Corbister (1967, p. 9) entende que “para justificar, para legitimar o domínio e a espoliação, o colonizador precisa estabelecer que o colonizado é por ‘natureza’, ou por ‘essência’, incapaz, preguiçoso, indolente, ingrato, desleal, desonesto, em suma, inferior”. Desse modo, cria-se no imaginário dos colonizados que a colonização é algo essencial e necessário, tendo em vista que o colonizado é percebido como “incapaz, por exemplo, de educar-se, de assimilar a ciência e a tecnologia modernas, bem como de exercer a democracia, de governar-se a si mesma”. Daí o controle dos meios de pensar, e a legitimação e aceitação do processo de colonização.

Essa ideia de amor, ou de fetichismo pelo Europa, também é apresentada por Lander (2005) onde a Europa é entendida como única portadora de modernidade, em detrimento da constituição transcultural de outros centros imperiais e das periferias colonizadas. De acordo com Lander (2005, p. 47) “ao fazer-se a abstração da natureza, dos recursos, do espaço e dos territórios, o desenvolvimento histórico da sociedade moderna e do capitalismo aparece como um processo interno e autogerado da sociedade moderna”, essa construção da sociedade moderna e do capitalismo enquanto sistema, se expande para outras regiões entendidas como “atrasadas”. No entanto, segundo o autor, “nesta construção eurocêntrica, desaparece do campo de visão o colonialismo como dimensão constitutiva destas experiências históricas”, onde “as relações de subordinação de territórios, recursos e populações do espaço não-europeu” se tornam ausentes, deixando a Europa como sujeito exclusivo dos processos históricos, “único sujeito histórico”, desaparecendo dentro do campo de visão, com “a presença do mundo periférico e de seus recursos na constituição do capitalismo”.

As formas de colonização também se constroem por meio de discursos. Basicamente reforçando ideias de inferioridade do colonizador, pois como é

argumentado por Memmi (1967, p. 79) “quando o colonizador afirma, em sua linguagem, que o colonizado é um débil, sugere com isso que tal deficiência reclama proteção”. Ou seja, cria no imaginário comum a necessidade de dominação disfarçada de proteção, preocupação e cuidado. A partir dessa interiorização de pensamento, é retirado do colonizado um dos bens mais importantes de sua formação de sujeito, a sua liberdade, uma vez que este não pode escolher nem mesmo se deseja ou não ocupar a condição de subalternizado. Sendo assim, um ponto essencial para essa reprodução de sistema colonial é a legitimidade, que Memmi (1967, p. 84) destaca e explica da seguinte maneira:

[...] para que o colonizador seja inteiramente senhor, não basta que o seja objetivamente, é preciso ainda que acredite na sua legitimidade; e para que essa legitimidade seja completa, não basta que o colonizado seja objetivamente escravo, é necessário que se aceite como tal. [...] O laço entre o colonizador e o colonizado é, assim, destruidor e criador”. (MEMMI, 1967, p. 84).

Como é discutido pelo Mignolo (2003, p. 154) “a subalternidade (compreendida como construção teórica e crítica cultural) emerge de diferentes tipos de legados coloniais e neocoloniais”, o que implica em movimentos como o pós-ocidentalismo/colonialismo e o pós-modernismo. Um dos pontos que é importante entender, destacado por Mignolo (2003, p. 181), é que “no século 16, a ‘descoberta’ da América contribuiu para a formação do mundo colonial/moderno”, e que “no início do século 19, as Américas contribuíram para construir o segundo estágio da modernidade/colonialidade”. Ainda assim, os processos de descolonização e suas teorias construídas na Índia ou Norte da África, não são os mesmos na América Latina.

Na América Latina, a descolonização do início do século 19 realizou-se numa ordem mundial diferente, com o poder imperial da Inglaterra em ascensão e na França na situação decorrente da derrota napoleônica. Portanto, teorias de descolonização de intelectuais indianos ou do Norte da África, nascidos pouco antes ou depois da descolonização, foram impulsionadas por uma experiência histórica e emocional significativamente diferente dos intelectuais da América Latina que teorizam a descolonização entre um século e século e meio após a descolonização. (MIGNOLO, 2003, p. 182).

Mignolo (2003, p. 135) faz distinção entre “pós-colonialidade”, “pós-ocidentalismo”, “pós-colonialismo” e “pós-orientalismo”. Desse modo, podemos entender “pós-colonialidade” como “todas as diversas modalidades de discurso crítico sobre o imaginário do sistema mundial colonial/moderno e da colonialidade do poder”, e também podemos perceber associada a pós-modernidade. Já “pós-ocidentalismo”, “pós-colonialismo” e “pós-orientalismo” são entendidos como “particularidade dos discursos críticos no interior de histórias locais específicas”. O ponto essencial que deve ser destacado e compreendido, pois gera confusão, é que “pós-colonialidade, nesse sentido, não significa que a colonialidade terminou (do mesmo modo que pós-modernidade tampouco significa isso)”, para Mignolo (2003, p. 134) pós-colonialidade significa “que se reorganiza em seus alicerces (a modernidade/colonialidade)”. Ou seja, é uma nova forma de colonialidade e novas bases para a construção de um sistema mundo, que se associa aos processos de modernidade e do capitalismo.

Roland Corbister (1967, p. 3) enfatiza questões essenciais para se refletir, pois afirma que “o colonialismo não só perdura, como acabamos de salientar, nas antigas colônias, hoje convertidas em nações politicamente soberanas, mas permanece também, na forma de segregação racial, em países considerados democráticos”.

Subalternidade dos “governados”

A partir das teorias defendidas por Quijano e Dussel, Mignolo (2003, p. 86) defende a ideia de que “com o impacto da teoria da dependência em sua crítica ao ‘desenvolvimento’ como o novo formato assumido pelos projetos globais, uma vez que, com o crescente processo de descolonização, a ‘missão civilizadora’ estava chegando ao fim”. O autor destaca ainda que “na perspectiva da América Latina, a teoria colocou na agenda, clara e incisivamente, problemas implicados na ideia de ‘desenvolver’ países do Terceiro Mundo”. A ideia de progresso é algo que justifica a expansão do capitalismo e do desenvolvimentismo, que de certa forma, se apresenta como o “outro desenvolvimento da pós-colonialidade”, o que para Mignolo (2003, p. 134) “refere-se a ‘novas formas’ de colonialidade”.

Para Mignolo (2003, p. 80) as fronteiras exercem um papel para a diferenciação e divisão entre os homens, no caso da diferença colonial, a atuação se dava “em duas direções: rearticulando as fronteiras internas, ligadas aos conflitos imperiais e rearticulando as fronteiras externas atribuindo novos significados à diferença colonial”.

Pensar e entender os diversos processos históricos, culturais, econômicos, sociais e ambientais na América Latina é reconhecer que ao longo do tempo essas comunidades foram estruturadas de forma linear, que implicou na constituição de novas estruturas coloniais. De acordo com Mignolo (2003, p. 81) “o ‘período colonial’ é percebido como anterior à ‘modernidade’, não como sua face oculta”.

Mesmo com essas similaridades, as particularidades de cada processo é algo fundamental para formação de suas bases, construindo novas formas de divisão. Mignolo (2003, p. 271) discute a formação do Norte e do Sul da América, onde sua formação se diferencia uma da outra, de um lado, “a sociedade na qual se produz conhecimento (os Estados Unidos)”, e de outro “a sociedade vista como campo de conhecimento (a América Latina)”. Mignolo (2003, p. 278) ressalta que os estudos feitos das Américas e nas Américas tiveram impactos para a construção de uma teoria da subalternidade, nesse processo os Estados Unidos obteve uma posição de liderança e de controle, enquanto que os países da América do Sul não foram percebidos como local de conhecimento, mas como um local campo de estudo. Essa leitura das comunidades subalternas na América Latina, utilizando de mecanismos de dominação e de doutrinas colonialistas, representa a colonialidade do poder.

Nesse contexto, os estudos subalternos nas/das Américas tornam-se uma reflexão sobre a construção da subalternidade desde os estágios iniciais da globalização, sobre as diversas temporalidades das Américas, devido à diversidade das civilizações ameríndias e sobre o colonialismo europeu. Tendo os Estados Unidos assumido uma posição de liderança na expansão ocidental e as missões civilizadoras [...] a América do Sul e o Caribe não só foram recolocados em diferentes temporalidades, mas tornaram-se também “campos de estudo”. (MIGNOLO, 2003, p. 278)

De acordo com Memmi (1967, p. 89) “o fato é que o colonizado não governa. Inteiramente afastado do poder, acaba, com efeito, dele perdendo o hábito e o gosto”. A relação entre quem governa e quem é governando não ocorre apenas dentro dos países colonizados, mas também entre países em sistema mundo, onde

países pobres são subordinados aos países com maior capital. Roland Corbister (1967, p. 4) fala da relação entre os países ricos e pobres, onde é destacado pelo mesmo, “o desequilíbrio ou contraste entre a riqueza dos países ricos e desenvolvidos e a pobreza dos países atrasados”, pois ao contrário do que os discursos de desenvolvimento prometem, o contraste é “agravado, em virtude da rapidez com que se verifica o progresso tecnológico”.

Na perspectiva de Mignolo (2003, p. 82) “o ‘ocidentalismo’ era a figura geopolítica que constelava o imaginário do sistema mundial colonial/moderno”, ainda assim, a sua invenção implica dialeticamente na “emergência do orientalismo”, pois como ficou claro em vários momentos, “não pode haver um Oriente, como um ‘outro’, sem o ‘Ocidente’ como o mesmo”. Nesse sentido, é que os autores pós-coloniais entendem e defendem a ideia de que “as Américas, ao contrário da Ásia e da África, não são diferentes da Europa, mas sua extensão”.

Quando Mignolo (2003) fala sobre um colonialismo interno e como a subalternidade ocorre de modo diferente entre os grupos, conseguimos enxergar essa realidade quando Chatterjee (2004, p. 40) diz que “há uma crescente impaciência entre as classes médias, que sentem que não estamos alcançado o ocidente rápido o suficiente porque temos democracia demais”. Para descrever esses meios políticos, o autor usa uma reflexão e a chama de paródia, onde segundo ele, esses meios “reflete a mentalidade do pequeno batedor de carteiras que acha que o mundo é governado por grandes bandidos, e vive na fantasia de que, imitando a sua bazófia e impetuosidade, um dia será convidado a entrar para o seu clube”.

Entender a colonização é essencial para se levantar questionamentos sobre as consequências desse processo, de acordo com Roland Corbister⁵ (1967, p. 5) “a dialética do progresso colonial” é um dos elementos importantes e essenciais para se pensar esse sistema, e claro, compreender que “a situação colonial é um fenômeno social global”. No entanto, esse fenômeno não ocorre da mesma maneira em todas as partes do mundo, pois ele se configura com base em uma divisão entre grupos colonizados e grupos de colonizadores, ou seja, aqueles que governam e os que estão sendo governados. O que fundamenta essa divisão é um sentimento de

⁵ Disponível em: Prefácio do livro “Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador” de Albert Memmi (1967).

superioridade por parte dos colonizadores e ao mesmo tempo, de modo dialético, a aceitação dessa superioridade por parte dos colonizados.

Sobre essa superioridade, Roland Corbister (1967, p. 6) afirma ser construída nas mentalidades, pois “os colonizadores trazem com eles a superioridade científica e tecnológica, econômica e cultural, que lhes proporciona as condições de domínio e controle do país submetido”. Nesse sentido, é que se formam os dois polos antagônicos e também dialéticos “colonizador e colonizado”.

O sistema da colonização é movimentado por interesses diferentes por parte dos dois polos antagônicos. Roland Corbister (1967, p. 6) questiona os interesses do colonizador e acredita que seja “explorar os recursos naturais do país e a mão-de-obra nativa pelo mais baixo preço”. Do mesmo modo, Roland Corbister (1967, p. 7) questiona os interesses do colonizado, e enfatiza que é “converter a colônia em um país independente, desenvolvê-lo economicamente, incorporar a ciência e a tecnologia modernas, [...], e preservar, tanto quanto possível, a sua fisionomia nacional”.

Essa reprodução de pensamento é uma condição essencial para própria reprodução do modelo de colonização, pois legitima e reforça essas formas de dominação. Por isso Memmi (1967, p. 91) acredita que “toda mudança não se podendo fazer senão contra a colonização, o colonizador é levado a favorecer os elementos mais retrógrados. Não é o único responsável por esta mumificação da sociedade colonizada”. É por meio dessa dinâmica que os sujeitos são condicionados a um processo de aprendizagem que busca reproduzir o modelo colonial e a aceitação por parte dos oprimidos. Desse modo, Memmi (1967, p. 92) afirma que “o jovem está pronto para assumir seu papel de adulto colonizado: isto é, a aceitar-se como ser de opressão”. Essa reprodução também é fomenta pelo fato de que, como pensa Memmi (1967, p. 98) por meio da fala, ou seja, das narrativas contadas, pois “o povo é inculto e não lê língua alguma. Os burgueses e os letrados só entendem a do colonizador”.

A legitimação é um dos elementos buscados e promovidos pelos colonizadores, pois é assim que os oprimidos não apenas aceitam, mas acreditam que o sistema colonial seja necessário. Para Memmi (1967, p. 111) “quanto mais a opressão aumenta, mais o colonizador tem necessidade de justificação, mais deve justificar-se, etc.”. Essa é base inicial para se controlar os oprimidos de forma

legítima, pela colonização dos discursos, das narrativas, e conseqüentemente das formas de pensar e perceber a realidade, aceitando e se condicionando a uma condição de subalternidade. De acordo com Memmi (1967, p. 125) “a colonização falsifica as relações humanas, destrói ou esclerosa as instituições, e corrompe os homens, colonizadores e colonizados”.

O colonialismo ocorre de modo diferente nos locais, e também acontece de forma interna, o que Mignolo (2003, p. 151) mostra é que, no que se refere ao “colonialismo interno” temos que entender que as posições subalternas não são as mesmas para todos os grupos. Para elucidar essa teoria o autor usa exemplos, “quando o conceito é usado no contexto da história dos EUA” é importante pensar em “quem ocupa as posições subalternas entre as comunidades nacionais dos EUA: os nativos americanos, os asiáticos-americanos, os mexicanos-americanos?”. Da mesma forma o autor exemplifica comunidades na Argentina, e podemos pensar nessa realidade no Brasil. Partindo dessa lógica, questionamos, a posição subalterna no país é a mesma para Indígenas, Quilombolas, Geraizeiros, Veredeiros e Vazanteiros?. O mais importante aqui, para o nosso debate, é como essas comunidades e suas vivências são lidas pelas teorias, e como as teorias decoloniais construídas na América Latina nos auxiliam para construção de novas interpretações.

Os estudos subalternos e as teorias decoloniais na América Latina, representam uma possibilidade de releitura das comunidades, mesmo assim, Mignolo (2003, p. 259), acredita que se “os estudos subalternos nas/das Américas pudessem modelar seu próprio espaço e sobreviver” seria necessário que eles passassem pela ocorrência de dois momentos, “primeiro, de descarrilhar a subalternização de culturas de conhecimento acadêmico efetivada pelo orientalismo, e, em segundo lugar, os estudos (de área) latino-americanos”.

Assim como as confusões e dúvidas geradas pelos termos como pós-colonialismo e decolonialidade, o termo subalterno não é diferente. O termo “subalterno”, como é enfatizado por Mignolo (2003, p. 259), “não constitui uma categoria, mas sim uma perspectiva”, que está presente nos estudos subalternos, e no caso da América Latina, o autor destaca a atuação de Darcy Ribeiro, que delineou o arcabouço “com sua visão da colonização como uma subalternização de povos e culturas”. Como é esclarecido por Mignolo (2003, p. 270) “o sentido de

'periférico' é análogo ao sentido de 'subalterno', se concebermos que o termo se refere a 'culturas' e línguas e não apenas a classes sociais e comunidades", ainda assim, nesse processo "tudo que não se situa num espaço relacional será colocado 'numa posição inferior'.". No caso da "América Latina (como em certas áreas da Ásia e da África) o pós-moderno e o pós-colonial ocidental são duas faces da mesma moeda", (MIGNOLO, 2003, p. 277), lembrando que o pós não significa que terminou o período colonial, mas que foi estabelecido por meio de outros mecanismos e de novas lógicas de colonialismo.

Outro ponto importante a ser destacado, como argumenta Mignolo (2003, p. 259) é que "a perspectiva subalterna não está empenhada em compreender tais organizações ou ações sociais *per se*", pois não são esses os elementos mais essenciais para entender os processos, "mas em entender suas relações 'contratuais' em obediência a regras coloniais e 'as formas de denominação próprias das estruturas da modernidade'.". As relações ocorrem de modo diferente em cada local, sendo assim, "as 'Américas' ao contrário da Ásia e da África, foram constituídas como parte do sistema mundial colonial/moderno", como é enfatizado por Mignolo (2003, p. 191). Por meio dessas relações contratuais muitas das identidades são formadas, segundo Said (2007, p. 30) "a cultura europeia ganhou força e identidade ao se contrastar com o Oriente".

A identidade 'latino-americana', assim como outras identidades geopolíticas e étnicas, segundo Mignolo (2003, p. 189) emergiu a partir da constituição de dois discursos diferentes, "o discurso da alocação do estado imperial de identidade filtrado até a sociedade civil, e o discurso de recolocação produzido a partir dos setores da sociedade civil (isto é, intelectuais, movimentos sociais) que discordavam do primeiro". Os discursos representam um forte mecanismo de estruturação das sociedades, e por isso o papel dos pesquisadores, ao assumir determinadas posturas e caminhos teóricos, contribuem com a manutenção ou rompimento do colonialismo do poder.

Os caminhos teóricos e metodológicos são colocados em cheque com os autores decoloniais, que acreditam que, segundo Mignolo (2003, p. 279), "os Estudos Subalternos poderiam contribuir para descolonizar a pesquisa, refletindo criticamente sobre sua própria produção e a reprodução do conhecimento e evitando a reinscrição das estratégias de subalternização". É nesse ponto que entendemos

que as teorias para interpretação das vivências não devem ser pautadas nas argumentações de relações de superioridade entre Ocidente e inferioridade do Oriente, o que comumente ocorre nas teorias européias para releituras das comunidades subalternas na América Latina.

Os Estudos Subalternos representam esse caminho de possibilidade, não apenas de releitura das comunidades subalternas, mas de rompimento com o colonialismo do poder que é reproduzido nos campos do discurso na academia. De forma objetiva sobre a colonialidade do conhecimento, Mignolo (2003, p. 266) acredita que “enquanto as ciências sociais nos Estados Unidos e nas universidades européias são *sobre* a América Latina [...] a literatura e a filosofia *na* América Latina não são *sobre* a América Latina”, mas são construídas “*a partir da* América Latina”.

Esse é o caminho que tentaremos seguir, por meio da epistemologia da decolonialidade, analisar os processos de subalternidade em estudos, teses de doutorado e dissertações de mestrado, sobre povos e comunidades tradicionais do Norte de Minas Gerais. A “PARTE II - Povos e Comunidades Tradicionais – PCT’s” desse estudo se apropriará das teorias decoloniais na América Latina para construir uma interpretação dos estudos produzidos sobre os povos e comunidades tradicionais na região. Para isso, contaremos com a seguinte divisão e estruturação: Capítulo 3 – Caracterização e Territorialização de Povos e Comunidades Tradicionais no Norte de Minas Gerais; Capítulo 4 – Vivenciados Povos Tradicionais no Norte de Minas Gerais na literatura regional: uma leitura teórica da resistência como subalternidade e decolonialidade; e Capítulo 5 – A decolonialidade norte mineira: uma leitura etnográfica da vivência dos povos e comunidades tradicionais.

PARTE II

POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS – PCT's

CAPÍTULO 3

CARACTERIZAÇÃO, TERRITORIALIZAÇÃO E VIVÊNCIAS DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS NO NORTE DE MINAS GERAIS: UMA LEITURA TEÓRICA DA RESISTÊNCIA COMO SUBALTERNIDADE E DECOLONIALIDADE

Embora seja um assunto presente em vários estudos sobre a região, é necessário deixar claro que o processo de formação do Norte de Minas Gerais está associado ao de colonização da mata Jaíba. Em alguns momentos as literaturas sobre as regiões criavam estereótipos e visões preconceituosas acerca dos modos de vida que aqui eram reproduzidos, em outros denominavam de vazios de terras e

gentes. Argumentos que se tornaram fundamentação para a elaboração de projetos de desenvolvimento econômico para a região, sobrepondo comunidades e povos tradicionais que ali estavam. O papel da literatura regional sobre o norte de Minas é fundamental na desconstrução dessas narrativas, pois apresentam a existência de grupos sociais que foram invisibilizados pelos discursos hegemônicos, seu modo de vida, elementos culturais e históricos, e os processos de luta enfrentados ao longo do tempo para a manutenção de sua reprodução social.

Alguns estudos foram marcos para a literatura regional de determinados povos, rompendo com narrativas unilaterais e visões eurocêntricas de hierarquização social, retirando do quadro de “vazio de gente” a imagem do Norte de Minas Geras.

O estudo de Dayrell (1998) trouxe para o debate das comunidades tradicionais uma definição aprofundada dos povos Geraizeiros, construindo elementos essenciais para a cultura geraizeira a partir da realidade do município de Riacho dos Machados. Contribuiu também para a caracterização do cerrado no Norte de Minas Gerais e a importância dos agroecossistemas tradicionais para a reprodução da cultura geraizeira, fornecendo elementos para outros estudos, como o de Brito (2013) acerca das comunidades tradicionais geraizeiras no Alto Rio Pardo e o conflito diante da monocultura de eucalipto. Esse último incluiu a disputa vivenciada pelas comunidades de Vereda Funda, Raiz e Santana no campo nacional de debate sobre conflitos socioambientais.

O estudo de Costa (1999) sobre o Brejo dos Crioulos permitiu não apenas a realização de outros estudos sobre povos quilombolas e outros tradicionais, mas fundamentou todo o processo de demarcação do território quilombola desse grupo, sendo reconhecido pela Fundação Palmares como fundamental para laudo antropológico.

A partir da realidade do Brejo dos Crioulos, outras comunidades iniciam seu processo de autorreconhecimento quilombola, exemplo: os Gurutubanos, descrito de forma detalhada por Costa Filho (2008), e os Nativos do Arapuim, também localizados à margem do rio Arapuim nas divisas de Verdelândia (antiga Cachoeirinha), município onde nasci e cresci, e que tive a oportunidade de estudar em minha monografia de graduação e dissertação de mestrado, sendo esses dois

estudos, juntamente com o de Santos (1985) os arquivos mais detalhados sobre a questão agrária na Antiga Cachoeirinha.

A partir do estudo desenvolvido por Santos (1985), sobre o conflito de Cachoeirinha meu trabalho de monografia foi realizado (SILVA, 2015) discutindo a reconfiguração agrária no município de Verdelândia (Antiga Cachoeirinha) após o conflito na década de 1960. Ao final da pesquisa de campo, foi evidenciada a emergência de um novo conflito, antes uma luta por terra, depois uma luta por território vivenciada pelos Nativos do Arapuim, se constituindo então o campo de estudo para dissertação de mestrado (SILVA, 2017). Esse processo de territorialização da luta dos Nativos do Arapuim foi possibilitado pelo acionamento da identidade quilombola, inspirados pelos seus modos de vida e organização social, local de pertencimento às margens do rio Arapuim e parentesco com demais comunidades negras na Mata da Jaíba.

Oliveira (2005) ao estruturar a narrativa dos povos vazanteiros constrói um cronograma com momentos específicos sobre sistema de direitos desses povos. O que permite mais tarde a fundamentação da caracterização dos modos de vida de vazanteiros por Araújo (2009) e o estudo de Anaya (2012) sobre a trajetória das comunidades Vazanteiras de Pau Preto, Pau de Léguas e Quilombo da Lapinha, consegue acompanhar o processo de ressignificação da luta em que ocorre a mudança, de “encurralados pelos parques” a “vazanteiros em movimento”.

O histórico de luta do povo Xakriabá é ressaltado por alguns estudiosos, entre eles, Oliveira (2004) em sua Monografia de Graduação, mais tarde Oliveira (2008) em sua Dissertação de Mestrado, assim como a dissertação de Santa Rosa (2017), que utilizaremos para análise dos elementos de decolonialidade na vivência desses povos.

No estudo dos Veredeiros, a dissertação de Jacinto (1998) sobre afluentes de memória no Parque Nacional Grande Sertão Veredas; Correia (2002) sobre o tempo do Carrancismo e a implementação do Parque Nacional Grande Sertão Veredas, destacando o processo de (des)organização fundiária desses povos; e atualmente o livro de Costa (2002) sobre conflitos ambientais no sertão roseano, com descrição e análise da atualização do carrancismo contra veredeiros e dos povos quilombolas em Minas Gerais.

Esses e outros estudos contribuíram e continuam contribuindo para a construção de uma literatura sobre povos e comunidades tradicionais no Norte de Minas Gerais, que fazem parte da formação da região, desconstruindo assim as narrativas de vazios econômicos e de pessoas. Nesse sentido, alguns acontecimentos devem ser destacados, sobre a constituição regional, para que o estudo de cada comunidade seja debatido. A partir dos estudos acima, podemos destacar a Tese de doutorado de Dayrell (2019) com a reconstrução de fatos históricos e a atualização do cenário de conflitos “dos Sete Povos”: Movimento Veredeiro, Movimento Geraizeiro, Vazanteiros em Movimento, Apanhadores Flores Sempre-Vivas, Comunidades Caatingueiras dos Sopés da Serra Geral, Quilombos Sanfranciscanos e Indígenas.

Dayrell (1998, p. 66) destaca uma expedição em 1554, “vinda de Salvador, chefiada pelo português Francisco Espinosa e acompanhada pelo jesuíta João Navarro, após meses de caminhada pelos sertões, observaram, encantados, os ecossistemas e povos que aqui viviam”. O autor ressalta que não se teve muitos registros ou relatos sobre os acontecimentos, mas considera que a partir de outros registros é possível pensar em “nações indígenas semi-nômades que ocupavam estas terras há centenas ou milhares de anos”. No entanto, colonizadores europeus, a partir de políticas colonizadoras promoveram “um verdadeiro genocídio neste Vale”, que segundo Dayrell (1998, p. 67) ocorreu entre 1650 e 1720 e teve como objetivo “ocupar as terras habitadas pelos indígenas”. Nesse contexto, Dayrell (1998, p. 69) entende que “exterminados os indígenas, ou ‘amansados’, o povoamento do território norte mineiro segue, a partir de então, uma nova lógica, a de caráter mercantil”, ainda assim, destaca “no seu interior, as relações internas à produção nem sempre possuísem este mesmo perfil”.

Destacando a “formação histórica do sertão do alto e médio São Francisco”, Costa Filho (2008, p. 31) faz referência a “intensa ocupação e povoamento indígena da região, bem como da ocupação de desbravadores portugueses, cuja penetração com seus currais e fazendas de gado datam do século XVII”. Ressalta ainda as descobertas das minas, uma vez que por meio da “sua exploração e decadência, entre finais do século XVII e praticamente todo o século XVIII, a região se constituiu em atrativo para escravos fugidos, forros, brancos pobres e toda sorte de excluídos”. Mantendo seu relato histórico, o autor reconhece “no século XIX, quando da

abolição da escravatura, nova leva de negros libertos ganhou os vales dos rios São Francisco, Verde Grande e Gortuba, aí se fixando”.

De acordo com Oliveira (2005, p. 57) a partir de Neves (1998) “os relatos de viajantes mostram que, na segunda metade do século XIX, grande parte das populações indígenas do Médio São Francisco já havia sido exterminada”, e considerando a sobrevivência desses povos, era possível identificar nos relatos que “através do processo de miscigenação, havia dado origem ao barranqueiro mestiço (caboclo ou cafuso) que seria dessa forma, beneficiário do acervo cultural herdado de seus ancestrais indígenas (inclusive a adaptação ecológica)”. É por meio desses relatos e considerando os modos de vida dos povos do Norte de Minas que a autora destaca que “esse legado cultural indígena refere-se aos instrumentos de trabalho, à forma de cultivo e manejo dos recursos naturais, ao conhecimento dos fenômenos naturais que interferem na agricultura e navegação”, nesse caso, dos povos vazanteiros, “como o clima, o regime fluvial do rio São Francisco e seus acidentes”.

A obra de João Guimarães Rosa é uma referência quando se fala em sertão, e segundo Costa (1999, p. 19) “o território do sertão Norte do Gerais, descrito na obra”, ainda hoje muito utilizada na literatura regional, “congrega em sua espacialidade a convivência de diversas realidades microsociológicas e que no seu conjunto expressam a realidade regional, dentre elas a da Mata da Jaíba”. São essas realidades que “possibilita, aos indivíduos que nelas residem, possuir características culturais distintas umas das outras e que informam adscritivamente, identidades díspares, quais sejam, os barranqueiros do São Francisco”, sendo destacados “caatingueiros, os geraizeiros os vazanteiros e os veredeiros”. Na perspectiva de Costa (1999, p. 20) “as imagens que ainda hoje são construídas regionalmente sobre o grupo refletem um distanciamento temporal do mesmo, como se vivessem em um outro tempo”, de forma que esses povos “continuassem a ser mantido por ter sido excluído da vida da sociedade em que se encontra inserido municipalmente”.

De acordo com Costa (1999, p. 37) “nos anos sessenta deste século, como parte da área do Polígono das Secas, a região Norte do sertão do Gerais, é anexada a área de atuação institucional da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste – Sudene”. Esse momento é marcado na literatura regional como importante, pois com essa “política federal houve a disponibilização, via incentivos

fiscais e financeiros, de grande aporte de recursos que possibilitaram a modernização de estrutura sócio-econômica e político-cultural regional”. Esse acontecimento provocou a “expansão das relações capitalistas de produção apoiadas nas ações governamentais”, que por sua vez possibilitou “a mercantilização da terra, a transformação da fazenda em empresa rural passível de investimentos e financiamentos incentivados, a industrialização de algumas cidades regionais”, contribuindo também para a “implantação de projetos de irrigação tanto institucionais (Jaíba e Gortuba) quanto privados”. Juntamente com as mudanças econômicas na região ocorrem as transformações culturais e sociais, que segundo Costa (1999, p. 37) é provocado “pelo abandono de princípios de solidariedade sócio- econômica entre estratos da hierarquia - coronel e sua clientela que se confronta”.

Para Dayrell (1998, p. 69) “a historiografia regional relata, com detalhes, o processo de ocupação das terras e a trajetória da pecuária bovina, iniciados durante o período colonial”. Segundo perspectiva apresentada em seu estudo “a partir do vale do rio São Francisco expande para as áreas de caatinga que fazem contato com os gerais ao longo dos planaltos e das encostas da Serra do Espinhaço, até atingir a Bahia”. Sobre a vegetação nessa área, Costa (1999, p. 13) apresenta o relato da Secretaria da Agricultura de Minas Gerais.

Em estilo peculiar, a Secretaria da Agricultura de Minas Gerais informa que nessa área, a vegetação de caatinga “apresenta diferentes tipos e formas menos definidas. Em maciços considerados caatinga arbórea alta, ocorrem, com moderada freqüência, as espécies padronizadas da caatinga em geral. Entretanto, pela sua fisionomia florestais vigorosas... estes maciços, quando se objetiva, de algum modo, podem ser denominados igualmente, floresta caducifolia estacional ou simplesmente mata”. Sua denominação regional Mata da Jaíba, segundo Viana (1935:204) significaria “lugar de difícil acesso e esquisito” e informa que Teodoro Sampaio julga ser de origem tupi – y, ahy, ba: águas más/águas ruins ou ya, ahy, ba: fruta ruim/aquela que é ruim. Em Tibiriça (1984) encontramos y, aíba como sendo água ruim ou brenhas do rio. Julgamos que todas essas interpretações se adequam ao contexto da área. (COSTA, 1999, p. 13).

Sobre o contexto de formação da região, Brito (2013, p. 22) afirma que “as terras apropriadas no Norte de Minas Gerais, no início do século XVI, pertenciam à coroa portuguesa”, essa forma de apropriação da terra consolidou “a colonização

por meio do que denominou capitâneas hereditárias, concessões de vastos territórios para nobres portugueses”. Embora em 1754 tenham sido extintas as capitâneas, segundo a autora, o regime de sesmarias permaneceu a partir do arrendamento de “pequenas parcelas para colonos pobres cultivarem”, sendo “a origem da figura do ‘agregado’” na região. As sesmarias foram extintas em 1822. De acordo com Brito (2013, p. 31) “apesar das sesmarias terem dado origem às grandes propriedades no período colonial e da lei de terras ter bloqueado o acesso dos mais pobres”, a realidade do Norte de Minas seria diferente, pois em sua análise “muitas terras permaneceram sem ser apropriadas pela oligarquia e ficaram sob a posse desses diferentes grupos; em diferentes ecossistemas”, o que permitiu que ao longo do tempo esses povos pudessem forjar “suas formas de vida tendo como parâmetro os ambientes em que habitavam”.

Com a Lei de Terras em 1850 (Lei nº 601 de 16/09/1850) após regime de sesmarias, a terra passa a ser oficialmente uma mercadoria, passível de compra e venda, o que restringe ainda mais o seu acesso. Para acessar a terra era necessário pagar. Realidade que não se aplicava às populações nativas da região, mas que garantiu aos grandes fazendeiros a posse das terras por meio do dinheiro, muitas vezes áreas sobrepostas e com demarcações maiores que as referidas na compra. Assim, as terras de uso comunal passam a ser consideradas pelo Estado como devolutas, o que permitia a venda da mesma.

De acordo com Anaya (2012, p. 53) essa condição agravou a realidade dos povos na região, de modo que “houve um deslocamento da população negra habitante na mata da Jayhba em busca de novas áreas de ocupação”. No entanto, “alguns se inseriram numa posição secundária e instável, ficando subordinados aos fazendeiros, que passaram a solicitar a regulamentação das terras que ocupavam, dando origem a conflitos entre famílias mais influentes”. Segundo a autora é nesse momento específico que “grandes fazendeiros ganharam expressão política e força de lei na região, ocorrendo paralelamente uma redefinição do controle social sobre os recursos naturais”.

A realidade da população começa a mudar, e os povos do sertão passam a assumir novas categorias, “agregados e de posseiros”. De forma diferente, os agregados eram “subordinados ao poder dos fazendeiros e coronéis, mantinham relação de compadrio e de dependência”, já os posseiros, permaneciam “morando

em lugares mais distantes, mantinham certa independência”. De todo modo “em ambos os casos havia, porém, um espaço para o estabelecimento da autonomia na reprodução da vida desses grupos”. (ANAYA, 2012, p. 53). Considerando a colocação histórica feita por Costa Filho (2008, p. 38) de que no processo de formação da região, “muitos negros alforriados, livres e libertos aportaram nas margens do rio São Francisco, quer como mão-de-obra ocasional e flutuante, quer como posseiros, agregados ou mesmo rendeiros”, é possível entender que essas condições sociais descritas também por Anaya (2008), não eram recentes, mas foram intensificadas.

O estudo de Costa (1999, p. 13) já reforçava, no que se refere a região da Mata Jaíba, “a sua insalubridade sempre foi favorável à existência de insetos causadores de doenças tropicais, notadamente a malária”, esse fator, “inviabilizou a utilização do curso do rio Verde Grande como via preferencial para a locomoção humana, já no início do povoamento da região”. De acordo com Costa (1999, p. 17) uma narrativa sobre a Mata Jaíba era de que “na visão das oligarquias locais, a população aí existente era constituída por seus escravos que, por serem imunes à malária, eram mandados para dar início ao afazendamento de terras”, essas terras estavam localizadas em “áreas insalubres, notadamente no território da Jaíba”.

Ainda assim Costa (1999, p. 17) apresenta a existência de “divergências interpretativas entre os membros das camadas abastadas da sociedade regional”, pois a partir de estudos de historiador regional “sobre a história da área”, é possível evidenciar a narrativa de “que a população negra vivia solta e transitando pelas margens dos rios que formam a bacia do Verde Grande”, citando Simeão Ribeiro o autor destaca em seu texto que “as terras às margens desse rio eram as mais desvalorizadas que existiam, por causa da malária, até meados deste século”.

Anaya (2012, p. 51) a partir dos estudos de Ribeiro (2005) e Mata-Machado (1991) descreve em sua pesquisa que para além “da pecuária como atividade econômica principal do Norte de Minas”, é possível afirmar “a existência de outro todo econômico, constituído por pequenos proprietários, posseiros e agregados, que produziam coletivamente uma agricultura diversificada e extrativista, associada à criação de gado ‘na solta’.” De forma particular, algumas características se apresentavam na organização social da região, pois além da “subordinação a grandes fazendeiros da região, em função do acesso à terra”, era possível verificar

que “existiam também laços de fidelidade e interdependência regulando as relações entre as famílias de fazendeiros, vaqueiros, camaradas e agregados”.

A associação histórica da região ao sertão passou a ser recorrente, que em muitos casos ocorria de modo negativo pela visão do estado, que de acordo com Anaya (2012, p. 51) “passou a ser dividido em dois: as ‘Minas’ e os ‘Gerais’”. A divisão representava mais que elementos geográficos ou territoriais, mas uma separação entre os grupos sociais e modos de vida, onde “as ‘Minas’, signo da região econômica aurífera do estado, era intensamente povoada e civilizada pela relação estabelecida com a metrópole portuguesa”; em oposição “os ‘Gerais’ eram traduzidos sob o signo de sertão, sobretudo rural. Visto pela urbe como vazio cultural e demográfico, onde o comércio era limitado”, a partir daí “o sertão mineiro era sinônimo de atraso e de pouca civilização”.

De acordo com Costa (1999, p. 14) “desde meados do século XVII” as povoações apresentam sua localização “nas margens do São Francisco e nos altiplanos dessas serras” de modo que “ocorreu a ocupação e o povoamento regional”. Para o autor “com exceção de Porteirinha e Monte Azul, localizadas nos contrafortes da Serra do Espinhaço” o fato de que as “cidades existentes no vale do rio Verde Grande só tenham começado a se formar, a partir do segundo quartel deste século, após a implantação de ferrovia” é significativo. Ainda assim, Dayrell (1998, p. 71) “ao avaliar a reconstrução do passado pela história oral dos camponeses da região”, através de relatos e estudos mais antigos com depoimentos de nativos da região, “o tempo antigo é visto como uma época de natureza generosa, onde as condições de produzir não eram tão difíceis”.

Ao analisar a formação da região, Brito (2013, p. 29) destaca que “estudos desenvolvidos por Almeida Costa (1997, 2003, 2006) sobre o Norte de Minas têm evidenciado que a constituição da população regional”, e que se torna essencial para a formação das comunidades atuais estudadas, pois essa constituição “está vinculada à imbricação de indígenas com quilombolas antes da chegada das bandeiras paulistas e baianas que adentraram o vale do rio São Francisco a partir de meados dos anos 1640”. Ainda segundo os estudos do autor, Brito (2013, p. 30) destaca que “esse povoamento inicial deu origem ao território negro da Jahyba e, depois, ao quilombo do Gurutuba e às várias comunidades quilombolas da região, que se articulam no território do Brejo dos Crioulos no rio Arapuim”.

É a partir de estudos anteriores que Anaya (2012, p. 52) ressalta em seus estudos que “a existência desse campo negro para a sociedade branca será revelado nas décadas de 1930/40”, a partir do momento em que com os projetos desenvolvimentistas, ocorre a “derrubada das Matas Secas na região para a construção da estrada de ferro que liga o Rio de Janeiro a Salvador”. Por meio dos estudos de Costa (1999) a autora expõe que “tal fato foi possibilitado pelo processo de desinfecção da malária, no início do século XX”.

A imagem de atraso associado a tradição é algo presente nas narrativas construídas com a modernidade, realidade vivenciada por todas as populações e povos tradicionais no Norte de Minas Gerais, que diante de discursos hegemônicos de modernização e desenvolvimento econômicos, são categorizadas como locais de atraso. De acordo com Oliveira (2005, p. 33) a partir da realidade vazanteira, entende que “a implantação dos projetos de modernização da agricultura na região Norte de Minas e no Vale do São Francisco”, contribuíram para a “desestruturação dos sistemas produtivos dos vazanteiros e na expropriação de seus territórios”. No entanto, essa ação “sempre foi justificada, pelas elites conservadoras locais e pelos órgãos governamentais”, que a partir de padrões desenvolvimentista realiza uma “associação do modo de vida dessas populações com imagens elaboradas da tradição como sinônimo de atraso ou como empecilho à dinâmica do progresso”.

O estudo desenvolvido por Oliveira (2005, p. 33) sobre os vazanteiros, mostrou um contexto totalmente contrário e imaginário de atraso, associado ao tradicional. Sua pesquisa “revela um alto dinamismo e capacidade de reelaboração permanente dessa população, para manter seu modo de vida frente às transformações impostas pela expansão capitalista”. Anaya (2012, p. 189) entende que com a inclusão do Norte de Minas Gerais na área de atuação da SUDENE, agravou essa realidade, pois “contribuiu para que os programas, políticas e recursos advindos desses programas controlados pela autarquia fossem destinados para a região”, gerando ainda mais perdas de direitos e imposições de modelos econômicos de desenvolvimento que se contrapõe aos modos de vida dos povos tradicionais.

Na perspectiva de Dayrell (1998, p. 6) os estudos sobre o Norte de Minas Gerais precisam considerar características importantes como o bioma do cerrado e sua importância para a reprodução dos modos de vida das comunidades locais.

Nesse sentido, segundo o autor, na ditadura militar a “Amazônia e os Cerrados foram considerados vazios - vazios econômicos e vazios de gente - embora neles habitassem uma diversidade de populações nos seus diferenciados agroambientes”, ainda assim essa “visão geopolítica” fundamentava os projetos propostos para as regiões. A partir do modelo de produção “os solos dos cerrados eram tidos como estéreis, mas com uma topografia excelente para a mecanização”, o que contribuiu para que houvesse grandes investimentos “em ciência e tecnologia para tornar estes solos produtivos, visando a produção de grãos, café e cana, produtos nobres da pauta de exportação brasileira”. A partir dessa lógica hegemônica dentro de um regime autoritário vivenciado pelo Brasil, “os povos dos cerrados, e entre eles os do Norte de Minas”, passam a ser “consideradas pelos gestores da tecnocracia dominante, como pobres, analfabetos, mal vestidos, que conviviam com doenças endêmicas como a doença de chagas e verminoses diversas”.

O Norte de Minas, originariamente com 63% de sua área coberto com a vegetação dos cerrados, possui uma ampla faixa de transição para a caatinga em uma região que entra em contato com o semi-árido nordestino. O processo de “desenvolvimento” recente nesta região, considerada uma das mais pobres do estado, foi conduzido pelo poder público e não levou em conta as populações - camponesas, indígenas, quilombolas, pescadores, coletores, etc - que aí viviam secularmente. Privilegiando as oligarquias tradicionais e os setores industriais e agroindustriais da sociedade, deu-se início à modernização da região. Foram priorizados investimentos públicos e financiamentos subsidiados destinados a grandes projetos de pecuária, irrigação, reflorestamentos monoculturais, estímulo à monocultura do algodão, difusão de práticas agrícolas ditas modernas, associados com a instalação de um parque agro-industrial, e de indústrias extrativas e de ponta (biotecnologia, veterinária, ótica, etc). (DAYRELL, 1998, p. 6).

Juntamente com o contexto nacional, Anaya (2012, p. 57) chama atenção para o “final da década de 1940, período que coincide com o emergente desenvolvimento industrial da sociedade brasileira”, pois seria o momento em que são iniciadas políticas para “um novo processo de integração do país pela intervenção direta do Estado”. Essa iniciativa tinha como principal objetivo incorporar “regiões subdesenvolvidas, como o Norte de Minas, à dinâmica econômica experimentada pelo sul e sudeste, objetivando resolver o problema do desenvolvimento econômico brasileiro”. A visão do subdesenvolvimento começa a

fundamentar os planos políticos para a região. De acordo com a autora, as “políticas públicas para a promoção do desenvolvimento econômico na região foram decorrentes da influência da Comissão Econômica para América Latina e Caribe (CEPAL)”, que nesse período teve grande influência no debate sobre modelos de desenvolvimento econômico nos países da América Latina, entendidos como subdesenvolvidos e de economia de base primária.

O que foi planejado em contexto nacional, discutido de forma crítica por Anaya (2012, p. 57) foi que “era necessário colonizar e desenvolver grandes ‘vazios’ demográficos e econômicos do Brasil para integrar o Nordeste ao Sudeste”. A autora destaca alguns agentes entendidos por ela como os principais “desse projeto governamental de ‘desenvolvimento regional’ do Norte de Minas Gerais”, sendo eles: SUDENE, EMATER, RURALMINAS e CODEVASF, destacando a intensidade de atuação nas décadas de 1960/70. Para Brito (2013, p. 37) é possível considerar que “a mudança no norte de Minas ocorreu efetivamente a partir da década de 1960, pela articulação de três elementos ou processos de transformação no cenário regional”, sendo eles resumidos em, “modernização (tecnificação) das fazendas de gado, projetos de irrigação e monocultura de eucalipto e pinus, chamada de ‘reflorestamento’”.

O contexto norte mineiro teve sua realidade modificada, e como demonstrado por Dayrell (1998, p. 76), “a partir dos anos 70, uma série de programas e projetos, tanto do governo federal quanto do estadual, foram implementados” na região, e todos buscavam objetivos semelhantes, “integrar a região na dinâmica da economia nacional, eliminar os bolsões de pobreza e combater os efeitos maléficos da seca”. Enquanto a atuação da SUDENE pontuava o planejamento e execução de “políticas governamentais de estímulos financeiros e fiscais”, o papel do Estado era promover “investimentos públicos em infra-estrutura básica: estradas, energia e telecomunicações”. Desse modo, “os setores priorizados para os investimentos públicos foram: pecuária de gado de corte, produção florestal e produção agrícola intensiva, principalmente via irrigação”.

Dayrell (1998, p. 77) descreve aspectos da organização dos projetos de modernização regional, onde “grandes fazendas tradicionais de gado, localizadas, principalmente nos terrenos mais férteis ao longo dos cursos d’água de maior porte, foram estimuladas a se modernizarem com uma série de recursos subsidiados”.

Para que essa modernização acontecesse os fazendeiros “legalizaram cartorialmente os documentos de propriedade e cercaram os limites imprecisos de suas terras onde, muitas vezes, já habitavam anteriormente, gerações de pequenos agricultores que foram daí expulsos”, dando início uma série de expropriações na região do Norte de Minas. Ressalta ainda que nesse modelo a “dinâmica da produção agro-industrial implementada na região não necessita mais dessa mão de obra servil”, o que implicou no rompimento do “pacto anteriormente estabelecido entre grandes fazendeiros e camponeses”, submetendo esses últimos a condição de posseiros, ou de agregados como foi ressaltado também por Anaya (2012).

Com a regularização dos documentos de propriedade dessas “novas empresas rurais”, pela RURALMINAS, ocorreu o cercamento dos limites imprecisos das terras desses grupos tradicionais e até mesmo a grilagem das “terras de uso comum” ou “de solta”, onde gerações de pequenos agricultores já viviam. Apesar de se reconhecerem e serem reconhecidos entre si como vazanteiros, catingueiros, geraizeiros, dentre outros, para a sociedade geral foram subsumidos na categoria social de posseiros, pelo fato de não possuírem documentos legais de registro das terras habitadas e utilizadas coletivamente por seus antepassados, em alguns casos secularmente (DAYRELL, 1998). (ANAYA, 2012, p. 60).

Os projetos de irrigação também ganharam força na região, sendo sustentados pelos discursos de enfrentamento das secas, dando lugar para a “produção agrícola moderna e intensiva, principalmente, via irrigação”. Esses projetos foram financiados pelos governos federais e estaduais, e possibilitaram a construção de áreas de “irrigação pública e privada que foram implantados ao longo das margens dos principais rios da região”. Um exemplo é o Projeto Jaíba, um dos maiores de irrigação de fruticultura irrigada da América Latina, entre outros “polos de produção agrícola intensiva de frutos finos de mesa (uva, melão, banana, etc), de sementes híbridas e selecionadas e de legumes” e que como previsto, “passam a abastecer os centros do sudeste ou de países do dito primeiro mundo. (GEA, 1991:20)”. (DAYRELL, 1998, p. 78)

Como é apresentado por Brito (2013, p. 33), “Furtado (1998) denuncia a indústria da seca, forma de designar os mecanismos utilizados por alguns políticos e elite nordestina que utilizavam da seca para obter benefícios particulares”. O discurso da seca contribuiu para a formação de vários contextos de desigualdades,

desde a construção de visões associando comunidades tradicionais ao atraso, como a de necessidade de investimentos e de programas de modernização agrária. O discurso da seca e da pobreza, para Brito (2013, p. 35) se ancorou no conceito e visão de subdesenvolvimento, respaldando a ação da SUDENE que “viabilizou políticas fiscais, de crédito e de subsídios o processo de ocupação das terras ali, por meio de projetos com grande extensão territorial”.

No entanto, o que conseguiu alcançar com as medidas foi “o agravamento da miséria no campo”, como foi defendido por Dayrell (1998, p. 79), e assim “a agricultura familiar foi contemplada com uma série de programas especiais - PDRIs, São Vicente, PAPP, e, mais recentemente, PRONAF”. O autor encara ainda essas iniciativas de modo crítico, pois em sua essência contem “forte conteúdo assistencialista”, e de forma geral “estimularam a expansão da cultura algodoeira ou a modernização parcial das pequenas glebas dos camponeses”. O que é chamado a atenção pelo autor é que foram programas que não reconheciam a particularidade de cada grupo, pois “difundiram o uso de sementes de variedades híbridas ou melhoradas de milho e feijão, sem nenhuma preocupação com o processo de erosão genética”, substituindo assim “parcialmente uma grande diversidade de sementes tradicionais”.

A integração do Norte de Minas Gerais à realidade econômica do país e o discurso sobre a necessidade de superar a pobreza que existia na região, não levou em consideração o reconhecimento pelas particularidades do modo de produção local, sendo estes entendidos como atrasados. A dinâmica produtiva e econômica das comunidades locais sempre foi praticada com base em um conhecimento tradicional, que garantiu a reprodução cultural desses povos por gerações. O conhecimento que povos fazem de seus territórios são construídos a partir da noção de tempos, dos tempos favoráveis para cada plantação e colheita, dos tempos das águas, do tempo da pesca, e do tempo dos frutos do cerrado que são usados para consumo e comercialização. Cada um desses conhecimentos faz com que o ciclo produtivo seja desenvolvido respeitando o tempo dado pela natureza, que é de conhecimento dos povos. Esses conhecimentos foram desqualificados, entendidos como primitivos e sem qualquer base científica, e revolução verde garantiu que pacotes de instrumentos e produtos fizesse o papel da modernização agrícola.

De acordo com Brito (2013, p. 16) “um dos projetos capitaneados pela Ruralminas a partir da década de 1970 foi o da introdução da monocultura do eucalipto nas áreas de chapadas do cerrado do Norte de Minas”, o que facilitou a ampliação da “produção de carvão vegetal”, aumentando o desmatamento nas áreas do cerrado. Em outras áreas, “a criação de gado foi um fenômeno econômico induzido pela economia açucareira e potencializado pelo abastecimento da região mineradora” segundo Brito (2013, p. 30), e que foi facilitada pelas características da região, ou seja, “existência de pastagens naturais e terrenos salinos no sertão norte-mineiro”. Costa Filho (2008, p. 55), por meio dos estudos específico do Gurutuba ressalta que “se a pecuária, por um lado, promoveu o desmatamento e o comprometimento dos recursos da fauna e flora, a agricultura mecanizada para fins de exportação”, e que já observamos que foi motivo de grandes conflitos agrários, “por outro lado, além do desmatamento, levou ao assoreamento dos rios e à ‘privatização’ das águas, dada a necessidade da irrigação de culturas”. Nesse contexto a disputa não aplica apenas a terra e território, mas também aos seus recursos como a água, também sendo reivindicação do Quilombo do Gurutuba.

No entanto, “a chegada da ferrovia na década de 1910”, como é evidenciado por Brito (2013, p. 30) contribuiu para a modificação do sistema no Norte de Minas, ideia também corroborada por outros autores, tendo como exemplo a transformação de “Pirapora num importante centro comercial regional, acessado pelo Rio São Francisco e pela linha férrea”. Nesse contexto de mudanças, ocorre o que Brito (2013, p. 39) entende como “uma nova era de crescimento econômico, um novo movimento desenvolvimentista” que “teve impulso nos anos 2000”, sendo descrito como “nova onda de apropriação privada dos recursos naturais”, e que teria marcado “o início de um ciclo de transformações socioambientais e de valorização do capital natural da região, valorização da terra”. Concluindo assim que o objetivo dos projetos foi alcançado, “a economia regional integrou-se à nacional e à mundial como exportadora de matérias-primas e commodities”.

A intensificação dos conflitos agrários no Norte de Minas Gerais, a partir dos projetos de modernização regional é evidente, considerando os relatos apresentados por Anaya (2012, p. 59) que por meio das transformações ocorridas “destacam-se a expulsão da população rural preexistente em áreas mais isoladas, em direção aos centros urbanos; a manutenção da concentração fundiária e de uma mesma base

produtiva”. A visão de Anaya (2012, p. 59) é de que os processos de modernização e desenvolvimento econômico da região “trouxe um contexto generalizado de expropriação e restrição territorial de vários grupos de pequenos produtores e de uma diversidade de povos e comunidades tradicionais”, e que passa a ser identificado pelos povos e movimento social regional como um processo de “encurralamento”. Começam a emergir vários conflitos e vários povos tradicionais no norte do estado, como por exemplo, quilombolas, vazanteiros, indígenas, geraizeiros, veredeiros.

Os estudos desenvolvidos sobre os povos tradicionais do Norte de Minas Gerais provocam uma ruptura com as antigas narrativas hegemônicas, pois como é destacado por Anaya (2012, p. 51), dentro do campo do debate são construídas imagens, como exemplo aquela de vazio sobre o sertão norte mineiro. Assim, “reforça-se essa imagem através das narrativas de cronistas coloniais, de relatos e documentos do bandeirantismo e posteriormente em estudos de viajantes estrangeiros pela região”. E por meio dessas percepções de estrangeiros é consolidado “uma literatura baseada na visão eurocêntrica de inferioridade racial do homem sertanejo, como resultado do processo de mestiçagem realizado ainda no período da colonização”, para além de consolidada, a literatura passa a ser “interiorizada pela intelectualidade brasileira no século XIX”. Essa percepção se encontra nos estudos citados por Costa Filho (2008), destacados a seguir, que apresentam a construção científica por meio de narrativas européias.

Somente em fins do século XVIII, iniciaram-se as expedições científicas propriamente ditas, financiadas por Portugal e, em seguida, por outras nações. A partir de 1808 iniciou-se a produção sistemática de obras sobre o Brasil, escritas por viajantes de várias procedências, engajados ou não em missões científicas, que se propunham a estudar o país e interpretá-lo para o resto do mundo. Leite chega a caracterizar três momentos históricos quanto às incursões no Brasil: o primeiro, marcado pela influência portuguesa (século XV ao XVIII); o segundo, pela influência européia, sobretudo da Inglaterra (século XIX); e o terceiro, pela influência norte-americana (século XX) (Idem, lb: 40). A autora também estabelece a relação entre as produções científicas sobre o Brasil e as exigências impostas pela expansão do capitalismo, no sentido de revelar as potencialidades do país. (COSTA FILHO, 2008, p. 42).

Anaya (2012, p. 51) analisa essa situação utilizando os estudos decoloniais de Quijano (2005), buscando reforçar que as narrativas sobre a região passam a ser

“constituídas pela disseminação de uma visão colonialista européia, que caracterizou a Europa em relação ao resto do mundo”. Essa visão é imposta, segundo a autora, de forma hegemônica para o resto do mundo, influenciando “na formação identitária do Ocidente colonizado, produzindo novas identidades sociais inferiores, como índios, negros e mestiços”, realidade refletida no Norte de Minas Gerais.

Estes, desconsiderados historicamente em relação à sua organização social, também foram não incluídos como produtores ou parte da história cultural da modernidade, mas populações racialmente inferiores, com economias primitivas. Nesse contexto, as diferenças espaciais e culturais passaram a ser interpretadas como diferenças em sequência temporal, ou seja, diferenças no estágio do progresso alcançado, conferindo um estado de anterioridade e atraso a determinados grupos sociais no processo evolutivo do desenvolvimento. (ANAYA, 2012, p. 52).

A percepção eurocêntrica do Norte de Minas por meio dos relatos de cronistas coloniais, aos poucos tem sido rompida pela construção de uma literatura regional sobre os povos e comunidades tradicionais na região. Ao apresentar as narrativas dos povos em seus estudos, outros autores da literatura regional – citados e não citados – mesmo não fazendo o uso de teorias decoloniais, tendo em vista até mesmo seu momento de emergência na América Latina, apresentam uma prática decolonial, pois como os autores críticos da colonialidade ressaltam é fundamental o rompimento com os discursos hegemônicos colonialistas utilizados para a geopolítica do poder.

Seguindo o pensamento decolonial, para leitura dos processos históricos do norte de Minas, Anaya (2012, p. 52) enfatiza em seu estudo sobre vazanteiros, que “as representações hegemônicas dessa visão eurocêntrica, associadas às ideias de civilização, modernidade e desenvolvimento, se constituíram historicamente como um espelho invertido para as Américas, Ásia e África”, e são utilizadas para justificar “o estabelecimento de uma geografia não somente de fronteiras, mas uma Geografia do Poder”. Essa postura crítica diante da análise sobre as visões acerca da região também pode ser vista no estudo de Oliveira (2005, p. 33), anterior ao estudo citado acima, mas que já destacava a necessidade de desconstrução da imagem de oposição entre tradição e modernidade, que nesse caso estaria associando comunidades tradicionais, como as vazanteiras, “à inércia e ao atraso”.

Para tratar os vazanteiros como populações tradicionais, é necessário desconstruir, tanto a imagem da modernidade, associada ao dinamismo e progresso, quanto a imagem da tradição, associada à inércia e ao atraso. A implantação dos projetos de modernização da agricultura na região Norte de Minas e no Vale do São Francisco, que resultaram na desestruturação dos sistemas produtivos dos vazanteiros e na expropriação de seus territórios, sempre foi justificada, pelas elites conservadoras locais e pelos órgãos governamentais, através da associação do modo de vida dessas populações com imagens elaboradas da tradição como sinônimo de atraso ou como empecilho à dinâmica do progresso. Ao contrário dessas imagens associadas à tradição, o estudo sobre os vazanteiros revela um alto dinamismo e capacidade de reelaboração permanente dessa população, para manter seu modo de vida frente às transformações impostas pela expansão capitalista. Expansão esta, aqui denominada de processo de modernização da agricultura, guiada pela ideologia do conservadorismo pela mudança. Isto está evidenciado no relato dos vazanteiros sobre a crescente perda de direitos ao seu território, a partir da década de 1960, quando o projeto de modernização se implanta, promovendo a desestruturação das relações de trabalho entre fazendeiros e agregados. (OLIVEIRA, 2005, p. 33).

Além dos povos vazanteiros, Anaya (2012, p. 183) destaca os índios Xakriabá, “que tiveram suas terras griladas e privatizadas por fazendeiros quando a RURALMINAS adentrou a região demarcando terras até então ‘devolutas’, casos semelhantes também relatados no Quilombo da Lapinha. Esse processo de expropriação, como consta nos estudos da região, ocorreu de forma violenta, muitas vezes com o uso de força militar ou jagunços a serviço dos latifundiários. A emergência de vários povos e luta ocorre frente aos processos de expropriação dos territórios, alguns exemplos, como explica Anaya (2012, p. 54) são os geraizeiros “vinculados aos Gerais, ou seja, aos planaltos, vales e encostas do Cerrado”; a emergência dos povos “catingueiros, vinculados às florestas da Caatinga, que incluem também os veredeiros ou gentes das veredas, os chapadeiros”, como Dayrell (1998) detalha; e “os vazanteiros vinculados às áreas de vazante do rio São Francisco [...] que convivem com florestas de caatinga e de Matas Secas ao longo do curso do rio”, estudo de Oliveira (2005). O conflito de Cachoeirinha na década de 1960, segundo Santos (1985), também pode ser destacado como emblemático na região.

Um dos depoimentos das lideranças de movimentos sociais do Norte de Minas é o de Zilah de Matos, da CPT município de Manga-MG, disponibilizado em

entrevista realizada nos estudos Anaya (2012), e que será apresentado a seguir, pois relata a tensão vivenciada na região nas décadas de 1980 e 1990, em um cenário de resistência das comunidades e de violência dos grileiros.

Naquele período eu trabalhava na FETAEMG. E aí foi o momento que as atuações cresceram. Foi quando nasceram as centrais sindicais. Campo e cidade passaram a ter um momento de aliança muito grande. Foi quando aqui no Norte nasceram o maior número de STR's, as associações de pequenos produtores. Nesse período, o Estado investiu nas EMATER's, nas prefeituras, na criação de associações. E nasceram os movimentos sociais na região. Nasceu a CPT na década de 80, o CAA nasceu em 85, o MST também em 85, e a Cáritas a partir da década de 1980. Foi o período de grandes conflitos e muitos assassinatos na região. Nós presenciamos vários assassinatos; alguns precisaram desenterrar para fazer corpo delito dos anônimos. Em 84 foi assassinado Elóy, no São Francisco; na Serra das Araras foi a Luciene; em 85 foi o Ermes aqui da Jaíba. Ele era um posseiro da Fazenda Poço da Vovó. Assassinaram ele e feriram seus netos. Teve o conflito com os Xacriabás em 87, onde 3 índios foram assassinados. Em 89, o posseiro Donato, em São Francisco. Em 86, o sr. Júlio, pai da Cidinha, sindicalista de Unaí. Então, foram vários assassinatos. Foram para audiência, o criminoso foi ouvido, preso e depois libertado. Foi um período que as lutas cresceram. Em 88, com a Assembleia Constituinte, teve um grande avanço na luta pela terra. O que para gente é fundamental perceber, é como que, durante todo esse percurso os grupos resistiram. Encontraram caminhos para driblar a situação (Entrevista concedida por membro da CPT de Manga em agosto de 2009). (ANAYA, 2012, p. 62).

Tendo como base a apresentação de vários acontecimentos históricos sobre a formação do Norte de Minas Gerais, podemos entender que, como diz Brito (2013, p. 41), “a identidade no Norte de Minas foi constituída historicamente, numa homogeneidade forjada na dinâmica político-cultural-econômica-natural”, mas é importante considerar que “traz com si elementos de várias identidades e territorialidades desde sua origem”. Nesse sentido é possível compreender que “a identidade norte-mineira está relacionada aos lugares ‘abertos’, à diversidade e às distintas formas de apropriação dos territórios”. As identidades desses povos dialogam em suas diversidades, em suas formas de apropriação e modos de vida diferenciados, que são reproduzidos em relação direta com a natureza por meio de seus territórios.

Tendo em vista os diversos povos e comunidades tradicionais no Norte de Minas Gerais, e que serão caracterizados a seguir, com base em suas

territorialidades e lutas, é importante destacar que o Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, representou uma conquista para esses povos, que tiveram seus direitos reconhecidos perante o Estado. No entanto, em nível de execução a realidade é outra, pois muitas comunidades ainda aguardam por anos o desfecho de suas lutas. Sendo assim, é necessário destacar ainda que o presente decreto dispõe as seguintes definições para se compreender, povos e comunidades tradicionais, e territórios tradicionais.

[...] compreende-se por: I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição; II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; [...] (Decreto nº 6.040, 7/2/2007).

Apesar da definição acima, é importante destacar que o conceito de povos e comunidades tradicionais, e que vem sendo apresentado nos estudos antropológicos, vão além dessa visão institucionalista, pois demonstram aspectos dos modos de vidas das comunidades, que não podem ser contemplados em alguns conceitos aplicados sem consideração as especificidades relativas de determinados povos. Como é descrito nos estudos de Oliveira (2005) sobre os povos vazanteiros, que ao buscar seu reconhecimento são questionados pelas instituições o que de fato eles são, se pescadores ou agricultores. Desse modo, os conceitos de povos tradicionais ressaltados pelos estudos de povos e comunidades tradicionais no Norte de Minas Gerais, aqui apresentados, são constituídos a partir das teorias antropológicas e das narrativas de autodefinição dos povos em questão. Apesar desse reconhecimento, para reivindicação de seus territórios é necessário que façam o uso dos dispositivos legais disponíveis.

Por fim, é importante destacar também como foi colocado por Anaya (2012, p. 67) o papel de diferentes “entidades e organizações”, que ao longo dos processos

de violência contra os povos da região “posicionaram-se em favor dos diversos grupos sociais expropriados no contexto dos processos sociais e políticos implementados no Norte de Minas”. São grupos que também fizeram parte do campo de disputa que se configurou na região, exercendo papel de agentes mediadores e articuladores. Alguns destacados pela autora com atuação na luta dos povos são: Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), Centro de Agricultura Alternativa (CAA), Comissão Pastoral da Terra – CPT, Central Única de Trabalhadores (CUT), Sindicatos de Trabalhadores Rurais, Federação dos Trabalhadores da Agricultura do Estado de Minas Gerais. Com a crescente articulação dos povos, muitas outras entidades importantes foram fazendo parte da luta.

Acredito que a subalternidade e decolonialidade na literatura regional se apresentam pela própria construção desses estudos, desconstruindo um imaginário eurocêntrico da região do Norte de Minas como local de vazio, de atraso, longe de qualquer civilização, com extensões de terras ociosas e sem qualquer ocupação por povos. Essa mentalidade é que fundamentou a apropriação da região para a implementação de grandes empreendimentos econômicos, e claro, de grande devastação ambiental, como áreas amplas de irrigação, mineração, plantação de eucalipto e fazenda para pecuária.

Os estudos desenvolvidos por meio de pesquisadores de diferentes organizações, universidades, projetos e movimentos, possibilitaram a formação de uma base de literatura regional, tendo como elemento essencial a sua construção juntamente com as comunidades e os povos tradicionais, apresentando assim aspectos fundamentais da decolonialidade e subalternidade. Esses trabalhos serviram para fundamentar um processo de auto-identificação segundo os requisitos proposto pelo novo entendimento de populações tradicionais da OIT, e considerando o Decreto 6040 de 7 de fevereiro de 2007, assim como contribuíram para promover uma “articulação política a uma rede social se que foi construindo e possibilitando um diálogo entre estes e o aparelhamento estatal”, como foi destacado por Anaya (2012, p. 89).

Ao desenvolverem esses estudos, os autores se colocam na condição de rever todos os seus procedimentos e posicionamento, pois como foi reforçado por Spivak (2010), é necessário desafiar os discursos hegemônicos assim como nossas

crenças, ou seja, os trabalhos realizados e os discursos apresentados sobre as comunidades tradicionais no Norte de Minas Gerais apresentam a possibilidade de influenciar o olhar da sociedade sobre esses povos. Como já foi discutido e criticado pelo pensamento decolonial, as teorias científicas auxiliam na reprodução dos discursos hegemônicos, neste sentido, é função do pesquisador repensar o seu papel e postura diante do discurso que deseja construir ou apresentar.

A apropriação de termos e conceitos utilizados pelos povos que vivenciam sua própria cultura é uma estratégia dos pesquisadores, muito presente nos estudos sobre povos e comunidades tradicionais no Norte de Minas Gerais, pois é uma forma de tornar visível a realidade de luta e resistência dos povos, sendo um modo para apresentar os processos de ressignificação que foram construídos ao longo do percurso, tentando se aproximar o mais perto possível da realidade em questão, como por exemplo: “O caminho Quilombola”, “Novo Toré” Xakriabá, “Vazanteiros em movimento”, “Geraizeiros dos sertões de Minas”, “Veredeiros e o novo carrancismo”, que serão abordados a seguir.

Indígenas Xakriabá e “a história da luta da terra”

A partir dos estudos antropológicos é possível considerar que, dentro do território do Estado de Minas Gerais, temos a presença de alguns povos indígenas, entre essas etnias se encontram: Xakriabá, localizadas no município de São João das Missões no Norte de Minas Gerais; Maxakali, no Vale do Mucuri, nordeste do estado; Krenak localizada na área do Médio Rio Doce; Aranã Índio, Aranã Caboclo e Canoeiros nos municípios de Araçuaí e Coronel Murta, e Pankararu Coronel Murta, no Vale do Jequitinhonha noroeste do estado; Mukuriñ, entre os no Vales do Mucuri e Rio Doce; Pataxó, no sul da Bahia e aldeias nos municípios de Carmésia, Açucena, Candonga e Itapecirica em MG; entre outros povos.

Santa Rosa (2017, p. 51) descreve o território indígena Xakriabá “com 46.415 hectares, seguida de um processo de homologação de 6.798 hectares da Terra Indígena Xakriabá Rancharia, ocorrido em 2003”. Além dessas áreas, também destaca “uma terceira porção territorial, que compreende 43.357 hectares, que compõe o processo de revisão dos limites territoriais, com vistas a garantir o sonho de retorno à beira do Rio São Francisco”. O processo de luta dos povos Xakriabá, é

descrito em três tempos específicos, segundo estudo de Santa Rosa (2017), o Tempo Dantes Era, Tempo dos Antigo e “Tempo D’agora”, construídos pela percepção do próprio povo em questão.

Segundo Santa Rosa (2017, p. 14), podemos entender o “Tempo Dantes Era” como “período onde os índios velhos habitavam as lapas, o mito de origem Xakriabáé recriado a partir de outras nações indígenas”, sendo um “período estimado de 11 mil anos, as lapas são consideradas como abrigo ancestral de diversos povos”. Já o “Tempo dos Antigo” é aquele que “remetido na memória Xakriabá às distintas territorialidades no Médio São Francisco, nos finais do século XVII”, momento que é “marcadas por conflitos entre indígenas e colonizadores, historiografia que remete-nos à ocupação branca na região. Liderados pelos bandeirantes Mathias Cardoso e Januário Cardoso, dominando o ‘Sertão’”. Já a descrição do “Tempo D’agora”, faz referência ao momento de “gestão do território conquistado, o processo de recuperação das áreas antes ocupadas pelas fazendas e a ampliação das alianças e articulações políticas se configuram como questões centrais na temporalidade”. É nesse período, Tempo D’agora, que “são criadas as associações indígenas e, quando os Xakriabá, a partir de sua habilidade de diálogo e mediação, articulam junto ao Poder Público e parceiros”, se caracterizando como momento em que as estratégias têm “resultando em um conjunto de iniciativas que buscam o ‘resgate da cultura’, expressão comumente referida para descrever o desejo de retomar suas práticas culturais tradicionais”.

A partir de entrevista realizada com Célia Xakriabá, Santa Rosa (2017, p.50) enfatiza que “os processos de territorialização do movimento”, descritos pela liderança indígena, “podem ser interpretados como resultantes da habilidade e capilaridade do Povo Xakriabá em se articular politicamente no movimento indígena brasileiro, que marcam o tempo d’agora”. No entanto, esse processo se torna referência não apenas no Norte de Minas Gerais, mas “se estende para além do movimento indígena brasileiro, mas também na articulação com outros grupos sociais da bacia média do Rio São Francisco”, sendo destacado ainda pela autora e reafirmado por Dayrell (2019) a atuação da Articulação Rosalino de Povos e Comunidades Tradicionais.

A partir da caracterização dos três tempos, nesse momento focaremos apenas no primeiro momento, “o Tempo Dantes Era” que entendo como momento

de entender a constituição da territorialidade e identidade dos povos Xakriabá. Já os demais, “o Tempo dos Antigo” e “o Tempo D’agora” serão detalhados no Capítulo 4, pois na perspectiva aqui apresentada, compreendo como momento de decolonialidade dos povos indígenas no Norte de Minas Gerais. De acordo com Santa Rosa (2017, p. 15), é possível enfatizar a “presença mítica dos índios velhos no Vale do Peruaçu ou o Tempo da Origem” no período de “o Tempo Dantes Era”, pois segundo seus estudos, “o Povo Xakriabá, cujo território se localiza na região do Médio São Francisco, nos municípios de São João das Missões e Itacarambi, norte de Minas Gerais”, como já descrito anteriormente, “pertencente ao tronco Jê, da subdivisão Akwé, com uma população de cerca de 11 mil indígenas, também é considerado referência para os povos e comunidades tradicionais do Norte de Minas”. Santa Rosa (2017, p. 27) destaca e descreve a existência de cavernas e diversas lapas em todo o território Xakriabá “com diferentes níveis de acesso, extensão, formatos e grau de preservação dos indícios históricos e arqueológicos”.

Segundo Santa Rosa (2017, p. 31), como já introduzimos anteriormente o assunto, partir da “historiografia Xakriabá, uma vez que os registros históricos desta época são raros e insuficientes para afirmar, do ponto de vista científico e documental”, é possível considerar “que os indígenas moradores das lapas já se denominavam Xakriabá ou xicriabás como relataram mais tarde os viajantes europeus”. No entanto, com base nos “relatos de Seu Valdemar e de outras lideranças”, e que são “repassados por seus ancestrais”, os esses “conhecem que a Terra onde os Xakriabá vivem foi herdada pelos velhos, que moravam nas lapas e cuidavam das matas, que guardam a ciência e o segredo Xakriabá”. Santa Rosa (2017, p. 34) também faz a apresentação de um mapa, indicando a presença “dos Chicriabus em 1750 e 1751, na região que, atualmente, corresponde ao Triângulo Mineiro, e na margem sanfranciscanabahiana”. Segundo a mesma, “este registro vai ao encontro da historiografia disponível, onde é possível identificar pelo menos quatro grandes grupos que se denominaram Xakriabá, localizados em diferentes porções do território brasileiro”. Afirma ainda que apesar dos “escassos registros históricos” disponíveis sobre o surgimento desses povos, “a maior referência citada pelo Povo Xakriabá”, torna possível a consideração que “o grupo que habita a baixada média sanfranciscana se originou do deslocamento do território onde hoje

habitam os Povos Indígenas Xerente, Xavante e Akroá, instalados no território colonizado denominado Capitania de Goiás”.

Na primeira metade do século XVIII, expulsos pelos bandeirantes que adentravam o sertão, Xakriabá e Akraô migraram para o estado de Goiás, onde, segundo o naturalista austríaco Johann Emanuel Pohl (1976), “faziam guerra encarniçada”. Em 1751, o governador de Goiás, Dom Marcos de Noronha “conclui a paz com as tribos selvagens dos acroás e xacriabás” (RIBEIRO, 2001 apud POHL, 1976, p.132). Os Xakriabá são alojados “no aldeamento de São José do Duro, também chamado Formiga, e no ano seguinte os Akroás foram recolhidos ao aldeamento de São Francisco Xavier do Duro, localizado duas léguas distante dos Xacriabá, no local hoje denominado Dianópolis” (CHAIM, 1983 apud RIBEIRO, 2001:60), perto da divisa com a Bahia. Os jesuítas assumiram a direção dos aldeamentos, porém, com a chegada do Marquês de Pombal e a expulsão dos jesuítas do governo dos aldeamentos, em 1759, instala-se uma guarnição militar na região. (SANTA ROSA, 2017, p.37).

Descrevendo o “primeiro momento de luta contra os indígenas”, Araújo (2009, p. 119) destaca que “se deu pelos membros da bandeira que foram exitosos e conseguiram aprisionar e vender indígenas como escravos no mercado soteropolitano”, e que de forma diferente “não foi eficaz na luta contra os negros aquilombados que se protegeram pela invisibilização no interior da floresta de caatinga arbórea que foi denominada pelos membros da bandeira de jahyba”. Continuando os relatos, Araújo (2009, p. 120) destaca que “os paulistas que se transformaram em criadores de gado após a descoberta de ouro na área central do atual estado de Minas Gerais passaram a ser denominados de baianos”.

A partir das interpretações de Araújo (2009, p. 145) o caso dos Xakriabá e das populações negras subalternas, se tornam exemplos de como os povos “perderam o controle da terra legada pelos antepassados porque deveriam ser deslocadas para as áreas de colonização que seriam criadas no projeto de irrigação”. De forma específica sobre os Xakriabá, a autora entende que “evidencia a perspectiva de transformação conservadora da estrutura agrária regional”, uma vez que apesar da “apresentação de documentos de doação de terra para um grupo indígena em 1728 e reconhecida pelo Imperador em 1850”, não houve a manutenção da terra “àqueles que se afirmavam como donos da terra”, ou seja, a documentação não foi suficiente para garantir o direito territorial. Nesse processo de

mudanças no cenário regional e brasileiro, “a empresa agrária desqualificou as famílias como indígenas com o apoio da Fundação Nacional do Índio – FUNAI”. Foi um longo período de luta, pois “após muitas idas e vindas entre a terra indígena e Brasília e a morte do cacique Rosalino”, em 1987, sendo um marco importante para os povos tradicionais da região, “é que a FUNAI passou a reconhecer as famílias que se afirmavam como Xakriabá como uma sociedade indígena e lhes destinou parte da terra doada em 1728”.

Atualmente, vivem mais de oito mil famílias no território Xakriabá, composto por “uma área de trinta e nove mil hectares”, mas esses povos ainda vivenciam conflitos entorno de seu território, “inclusive com três assassinatos no último ano, em decorrência da demanda para incorporação de novas áreas na comunidade de Rancharia, que se situa na beira do rio São Francisco”, considerando que apesar da área reivindicada, a regularização feita “retirou aos Xakriabá o acesso territorial ao rio. (ARAÚJO, 2009, p. 204)

O povo Xakriabá, com território indígena em São João das Missões no Norte de Minas Gerais, torna-se um exemplo de luta e referência para os povos indígenas e não indígenas, mas de comunidade tradicionais na região, fazendo parte da literatura regional de luta territorial. O assassinato da liderança Xakriabá Rosalino Gomes, em 12 de fevereiro de 1987, se tornou um marco para a luta indígena dos povos, que estavam em conflitos com grandes latifúndios entorno dos seus territórios. O acontecimento se configurou como símbolo de luta para os demais povos tradicionais na região, o que contribuiu para a criação em 2006 da Articulação Rosalino Gomes de Povos e Comunidades Tradicionais do Norte de Minas de Gerais, com a participação e envolvimento dos povos indígenas, vazanteiros, veredeiros, geraizeiros, quilombolas, caatingueiros e apanhadoras de flores sempre vivas, em parceria com o Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas (CAA/NM).

De acordo com Oliveira (2008, p. 12), em sua dissertação de mestrado, os Xakriabá são “originários da parte meridional das terras entre o rio São Francisco e o rio Tocantins, possuem ancestralidade compartilhada com os índios Xerente e Xavante”, atualmente tem em sua hierarquia política, como cacique geral de todo o povo em território indígena a liderança Domingos Nunes de Oliveira, além de caciques líderes de cada aldeia e comunidade indígena. Os Xakriabás se destacam

pela sua alta organização e articulação política, são povos que se dedicam para formação de novos líderes desde idade escolar, sendo ativos e participantes inclusive da política eleitoral municipal, elegendo representantes de seu povo. Sobre a formação municipal, de acordo com Oliveira (2008, p. 88) “o município de São João das Missões tem origem na constituição de aldeamento de indígenas de diversas etnias que habitaram a região do alto-médio São Francisco, na época das expedições de bandeirantes paulistas no século XVII”, constando em relatos de historiadores e viajantes como Saint-Hilaire (1975). Mas segundo estudo e levantamento feito por Oliveira (2008, p. 89) “inexistem dados etnográficos referentes à população aldeada em São João no decorrer dos anos do século XVIII”.

Como apresentado por Oliveira (2008, p. 12), para descrever a territorialização dos povos Xakriabá na região, “no mapa etno-histórico elaborado por Curt Nimuendaju (1944), no século XVIII, os ‘Shakriabá’ estão situados em aldeamentos na região entre os rios Urucuia e Paracatu, afluentes da margem esquerda do São Francisco”. Segundo narrativa e histórico de formação, esses povos se encontravam presente “na região do rio Palma, afluente da margem direita do Tocantins em Goiás, e na região do rio Gurgeia, afluente da margem direita do Parnaíba, entre os Estados da Bahia e Piauí”. O processo de ocupação da região por estes povos indígenas, relacionam-se com o histórico de colonização e os movimentos de migração na região do alto-médio São Francisco, norte do estado. O autor cita ainda um documento utilizado em suas pesquisas para desenvolvimento de sua dissertação de Mestrado, onde o bandeirante paulista Januário Cardoso de Almeida, outorgava a delimitação do território indígena ocupado, e determinava medidas de doutrinação e trabalho, orientando aos indígenas que se empregassem nas fazendas da região.

Um documento outorgado pelo bandeirante paulista Januário Cardoso de Almeida, na qualidade de “Deministrador do Indios da Missão do Snr S. João do Riixo do Itacaramby” (Certidão Verbum-Adverbum – Uma doação – anexo 1), definiu limites das terras ocupadas pelos índios numa carta de doação, protocolada em Cartório, no ano de 1728. Junto com a definição dos limites territoriais, o bandeirante ordenou para que se “ajuntassem” todos os índios que andavam para fora da Missão, para que fossem doutrinados, não furtassem os fazendeiros e virassem trabalhadores de suas fazendas. (OLIVEIRA, 2008, p. 12).

A partir dos relatos de Saint-Hilaire (1975), em 1817, início do século XIX, Oliveira (2008, p. 12) destaca que em seus escritos sobre “viagem pelas margens do rio São Francisco”, existe o relato sobre a formação da aldeia dos “Chicriabás ou Xicriabás”, denominada de “São João dos Índios”. Com base nos relatos do viajante, o autor destaca a seguinte passagem, “esses índios fundiram-se com negros e mestiços”, e destaca ainda que determinadas leis e “privilégios”, assim como “regalia que a lei não concede, creio, senão aos índios puros”. Nessa perspectiva, visão de que os índios não se constituiriam uma etnia pura, uma vez que ao se misturar com negros se tornaram mestiços. A mistura alegada pelo viajante de certa forma corrobora com as narrativas das literaturas regionais de que o Norte de Minas Gerais se constitui a partir de índios da mata Jayba e negros fugitivos do período de escravidão, assim como foi descrito por Costa (1999).

Pacheco de Oliveira (1998) apresenta em seus estudos a existência de um processo de aculturação entre os povos, que não pode ser desnaturalizado com o objetivo ou justificativa de continuação da cultura, pois esta tem a capacidade de se transformar a partir dos contextos históricos e de lutas vivenciados pelos povos ao longo do tempo. Ao falar da aculturação enquanto um processo vivenciado pelos povos, Pacheco de Oliveira (1998, p. 47) destaca sua interpretação sobre os “índios misturados”, “índios do Nordeste” enquanto emergência de novas identidades, pois podemos considerar que “estaremos diante de uma contradição em termos absolutos: o surgimento recente (duas décadas!) de povos que são pensados, e se pensam, como originários”. A crítica do autor se direciona as pesquisas que consideram os “índios do Nordeste” enquanto “unidade” ou “conjunto étnico e histórico”, uma opção seria pensar “enquanto conglomerado histórico e geográfico”. Nesse sentido, a conceituação de “índios misturados” apesar de ainda ser utilizada como interpretação negativa, ou oposição ao conceito de “índio puro”, é necessário desconstruir essa idealização construída historicamente sobre os povos indígenas.

Os estudos antropológicos realizados no processo de demarcação do território indígena Xakriabá foram construídos pela antropóloga Flávia Moreira Santos (1997), utilizado por Oliveira (2008, p. 13) o mesmo destaca que a pesquisa “analisou as condições históricas e sociais que propiciaram a emergência dos Xakriabá como uma nova unidade social e política”, mas apesar da ideia de unidade, os estudos antropológicos ressaltam que “quaisquer que fossem os termos em que

possamos pensar essa unidade Xakriabá, ela deveria ser considerada a partir de uma ‘ótica da heterogeneidade’”, considerando diversos elementos e campos de sua cultura e território. O autor descreve o número de famílias e dimensão territorial:

Os índios Xakriabá vivem hoje em duas Terras Indígenas (doravante T.I.) contíguas homologadas pelo Estado brasileiro e somam 7.665 pessoas, (ISA; FUNASA, 2006)”. A T.I. Xakriabá, homologada em 1987, possui 46.414,9292 km² e a T.I. Xakriabá Rancharia, reconhecida no ano de 2003, 6.798,3817 km². Atualmente, existem pelo menos dois grupos de famílias Xakriabá atualizando ações de retomada de suas terras na região. Desde maio de 2006, aproximadamente 35 famílias estão retomando a fazenda Terra do Morro Vermelho, localizada no entorno da sede do município de São João das Missões. (OLIVEIRA, 2008, p. 13).

Entre as narrativas e memórias dos povos Xakriabá, Oliveira (2008, p. 37) destaca “o evento fundador da história da luta pela terra é situado no início do século XX com a derrubada de um curral construído por fazendeiros nas terras dos índios”, mas quando se fala em memória vivida, o evento destacado “é o processo instaurado a partir do final da década de 1950 com a intervenção do governo estadual sobre as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios”. Outro termo muito utilizado no relato dos Xakriabá é “a história da luta da terra”, fazendo referência histórica a “uma seqüência de eventos e pessoas, uma arquitetura de personagens-símbolos que articula diversos âmbitos da vida social e que veicula idéias particulares sobre autoridade, prestígio e o sentido do trabalho da liderança”. O termo se torna presente nos relatos com a derrubada do curral, com a demarcação das terras indígenas, com os relatos do assassinato da liderança Rosalino Gomes, e demais vivências de lutas importantes para os indígenas em São João das Missões.

O ano de 2007 é destacado por Oliveira (2008, p. 13), sendo anterior a sua pesquisa, como momento em que “completaram vinte anos que os Xakriabá foram definitivamente reconhecidos pelo Estado brasileiro como uma comunidade indígena”. Atualmente, final de 2021 em que analisamos o estudo do autor, são 34 anos de reconhecimento Indígenas dos povos Xakriabá. Mas o percurso foi longo e conflituoso, não sendo finalizado no momento do reconhecimento do território indígena, ocorrido pelo Estado principalmente após o assassinato do Rosalino Gomes. O símbolo de luta se tornou ainda mais forte e a luta foi intensificada, de

forma que “a sociedade indígena Xakriabá constitui hoje um complexo modelo de unidade etnopolítica no cenário regional”.

A organização política e social dos indígenas Xakriabá é referência para a luta de muitas comunidades tradicionais, pois ao longo dos conflitos e da formação do território, de acordo com Oliveira (2008, p. 18) “as lideranças Xakriabá fizeram a expansão deste modelo, agregando estruturas políticas particulares como as associações indígenas e os partidos políticos”. Tendo como base o cenário histórico fundiário brasileiro, é possível afirmar, seja nas terras indígenas ou quilombolas, e demais terras camponesas, de posseiros ou comunidades tradicionais, que o Estado atua de forma hierárquica, com negociação realizada de forma autoritária em relação aos grupos. Como afirma o autor, “num contexto de tutela, a etnicidade indígena é construída em diálogo assimétrico com os procedimentos normativos e rotineiros de projeção espacial de poderes estatais”.

Dentro da organização social dos Xakriabá existem divisões de famílias, algumas mais antigas e com maior poder político no território, como é descrito por Oliveira (2008, p. 32) ao reconstituir árvores genealógicas, destacando que “entre as centenas de famílias nucleares espalhadas pela Terra Indígena Xakriabá, dois principais grupos de descendência são amplamente reconhecidos”, a família “Gomes de Oliveira, de origem associada às aldeias Riachinho e Brejo do Mata Fome”, e a família “Seixas Ferro, a partir da Caatinguinha”. Apesar do reconhecimento por parte das comunidades sobre o histórico das famílias mais antigas, outras famílias fazem parte das comunidades, sendo considerado por Oliveira (2008, p. 59) que os “órgãos, entidades e as próprias lideranças estimam, atualmente, a existência de 27 aldeias e 26 sub-aldeias no território Xakriabá”. No ano de 2003 os dados apresentados pela Fundação Nacional de Saúde – FUNASA faziam referência à “representação política interna composta por 19 lideranças e 17 vice-lideranças”. Mas o autor faz uma observação aos dados, por meio de sua pesquisa de campo e depoimentos de moradores, acredita na “existência de 20 caciques e 18 vices”, tendo em vista que os “números variam e o status de liderança é diretamente proporcional ao reconhecimento da localidade que lidera como aldeia ou sub-aldeia”.

De acordo com o estudo sobre os “Sete Povos”, desenvolvido por Dayrell (2019, p. 275) existem “relatos de viajantes estrangeiros e nacionais que

percorreram a região, registraram a ocorrência de pelo menos dezenove grupos indígenas que por aqui viveram ou por aqui passaram”, mas que com a ocorrência do “genocídio imposto aos índios desde o período colonial resultou na figuração dos Xakriabá como os únicos remanescentes indígenas no Norte de Minas até recentes anos”, mas houve a “emergência dos Tuxá entre as regiões de Pirapora e Buritizeiro” como povos indígenas regionais. A emergência desses povos tem fortalecido ainda mais a luta, pois os mesmos têm construído alianças e articulações com os demais povos regionais, se movimentando no contexto da luta e em defesa dos territórios tradicionais, fazendo parte de um grande movimento de povos tradicionais em busca de reconhecimento étnico, político e territorial diante das organizações públicas e sociedade em geral.

No entanto, um grupo indígena do Povo Tuxá, originário da Ilha da Viúva, município de Rodelas (Ba), migrou para Pirapora no final dos anos 1950 e em 1997 resolveu sair da invisibilidade. Foi quando passaram a perseguir um sonho do pajé Mestre Roque, a busca de um território que pudesse abrigar as 60 famílias remanescentes dos Tuxá que estavam vivendo de forma dispersa em Minas Gerais. Mestre Roque conseguiu manter na família os costumes e a língua nativa. A partir da movimentação de suas filhas, conseguiram o reconhecimento da indianidade pela FUNAI. (DAYRELL, 2019, p. 267).

Ainda de acordo com Dayrell (2019, p. 277), “vieram 135 pessoas entre Tuxá da Bahia e de Pirapora/Minas Gerais, Xakriabá, e da Articulação Mestre Rosalino”. Após a ocorrência da ocupação, esses povos com o apoio de sua articulação regional, “passaram a negociar com o governo de Minas Gerais o reconhecimento da área como Terra Indígena Tuxá”. Com bases nas descrições da luta e do território Tuxá, “a área ocupada é uma propriedade de 6.525 hectares, antiga fazenda ocupada com o plantio de eucalipto”, que estava em controle do Estado de Minas Gerais após ser repassada “como pagamento de dívida da empresa”, mas que é transferida pelo Estado “à Empresa de Pesquisa Agropecuária do Estado de Minas Gerais (EPAMIG), com a proposta de instalação de um campo de pesquisa agropecuária, o que não se viabilizou”. Segundo estudos do autor e os trabalhos do CAA (2017), “desde o repasse para o Estado, a propriedade vinha sendo explorada de forma indevida e abusiva pelos responsáveis pela sua guarda”, e consta nas entrevistas e nos “relatos dos moradores locais” descrição de práticas e situações

em que ocorrem “a exploração das áreas de pastagem arrendadas para terceiros de forma irregular e a exploração ilegal de madeira”.

Voltando ao processo de territorialização Xakriabá, podemos considerar de fato a existência de conflitos com outros sujeitos sociais, e como trazido por Dayrell (2019, p. 276), esses povos “sofrem, no entanto, grande pressão por todos os lados”, ocorrendo “pela margem direita do São Francisco, um dos que é considerado o maior projeto de irrigação do Norte de Minas, o Projeto Jaíba”. Importante reforçar o fato de que o projeto “tem como meta a implantação de 90 mil ha irrigados em uma área com cerca de quase trezentos mil hectares que se encontram em posse de fazendeiros e empresários”. Os povos indígenas Xakriabá também “encontram-se encurralados na margem esquerda do rio São Francisco”, sendo definida da seguinte maneira, “na porção leste, por grandes áreas de fazendas e por grandes projetos de irrigação e, nas porções sudoeste e noroeste, ou por grandes projetos de pecuária, de monocultura do eucalipto”, e ainda a pela existência de “unidades de conservação de proteção integral, constituídas como compensação ambiental à degradação ambiental promovida em larga escala por esses projetos oriundos do capitalismo agrário”.

A condição de indígena enquanto sujeitos sociais de direitos, passa pelo reconhecimento do estado, sua legitimação e garantia de acesso ao território e demais políticas, por esse e demais fatores as lutas pela demarcação de territórios indígenas percorrem longo período. No caso da luta Xakriabá, Oliveira (2008, p. 11) descreve que “o processo de regularização fundiária se estendeu por mais de vinte anos, em razão da dúvida das instituições envolvidas quanto à indianidade da população que reivindicava o reconhecimento étnico frente ao Estado brasileiro”. O fato é que com o longo processo histórico sendo arrastado pelas instituições, a demarcação ocorre cinco meses após o assassinato da liderança Rosalino Gomes, que segundo o autor, “em cinco meses, estava consagrado o reconhecimento étnico Xakriabá, através da homologação da Terra Indígena por Decreto Presidencial, com publicação no Diário Oficial da União em 14/07/1987”. A realidade é que muitas vidas indígenas, quilombolas e de demais povos tradicionais seriam poupadas se as instituições buscassem mais agilidade nos processos, além do respeito aos direitos dos povos e aos direitos humanos, mas aguardam por anos os conflitos se intensificarem. Em alguns casos buscam soluções após as tragédias já ocorridas,

em outros nem mesmo após tragédias os direitos são reconhecidos, e as comunidades aguardam anos o reconhecimento de seus direitos.

De acordo com Oliveira (2008, p. 11) “o Laudo Antropológico: A identidade étnica dos Xakriabá, de Maria Hilda Paraíso (1987), serviu para avaliar a autenticidade da identidade indígena reivindicada pelo coletivo de famílias Xakriabá”. Por meio de relatórios, a antropóloga conseguiu evidenciar “a distintividade cultural da população indígena frente à população regional através da descrição do universo simbólico e mítico do Toré”, contemplando aspectos essenciais e característicos de “padrões de um sistema político Xakriabá e de suas imbricações com a organização social nativa”. Sobre o Toré Oliveira (2008, p. 66) descreve como “universo simbólico” dos povos indígenas Xakriabá, e que faz referência de forma ritualística a um “conjunto de procedimentos secretos, que envolvem o uso de tabaco e a ingestão e infusão da entrecasca da jurema (*Mimosa nigra* ou *Mimosa hostilis*), vegetal encontrado em determinados pontos do território indígena”. O autor explica ainda a existência de dois grupos, que seria “um liderado por Zé de Conceição – pajé Xakriabá e outro por D. Anália – a madrinha”. A partir da organização do ritual, são destacadas as figuras do mestre ou mestra que conduzem os trabalhos, e do ‘cozinheiro’ que “é responsável pela arrumação do terreiro e preparação da bebida”. Essa prática ritualística entre os Xakriabá possui grande significado em sua cultura, representando a resistência do povo aos diferentes processos de subordinação, como ocorrido com a derrubada do curral quando este foi construído em seu território de prática do Toré, sendo narrado pelos povos mais antigos como primeira revolta no território Xakriabá. Será descrita mais a frente em um dos depoimentos.

Um dos indígenas e liderança entre os Xakriabá é o senhor Emílio, e traz narrativas de vários momentos específicos da formação do território indígena, sendo dividido entre as narrativas antes de seu nascimento, que foi ouvida e assim contada, e aquelas que já foram vivenciadas e assim relatadas. Segundo Oliveira (2008, p. 27) “Emílio é cacique das aldeias Pedra Redonda, Riacho Cumprido e Riachinho. Foi liderança atuante na luta da terra, sobretudo na segunda fase do processo, marcada por conflitos diretos na década de 1980”, também é liderança no “de um dos grupos de apresentação do Toré”, além de “atuar como professor de cultura”. No campo da educação Emílio questionou a atuação do município e ressaltava a importância da autonomia do território para implementação de projetos.

A partir das narrativas dos moradores das comunidades e do senhor Emílio, com a noção de “a história da luta da terra”, presente nas vivências dos povos, Oliveira (2008, p. 39) destaca a separação de dois tempos específicos feita pelo senhor Emílio, “a história já que outro contou: ponto de origem de uma memória herdada, que concerne ao episódio da derrubada de um curral construído por fazendeiros nas terras dos índios”, não foi vivenciado por ele, mas é contada a partir do conhecimento que foi passado historicamente pelos mais velhos aos mais novos; e “a minha história que eu conheci: a intervenção da RURALMINAS/ primeiras viagens/ a viagem decisiva/ a expulsão dos posseiros e o assassinato de Rosalino”, momento vivenciado e que contou com a atuação do senhor Emílio, sendo narrado a partir de sua vivência.

Em primeiro momento é narrado pelo senhor Emílio “a história já que outro contou”, que começa com a construção de um curral, chamado de curral de vara, feito pelo fazendeiro Teófilo, em local próximo ao lago utilizado pelos povos para a pesca. Insatisfeitos com o acontecimento, uma vez que o curral também se encontrava próximo aos locais de prática de Toré, alguns dos Xakriabá da época se unem e derrubem e colocam fogo no curral. Após o ocorrido os envolvidos passam a ser perseguidos e ameaçados, além de terem sido presos e agredidos, segundo os relatos dos antigos e repassados pelo senhor Emílio.

O primeiro problema que teve foi o curral chamado curral de vara. Foi o Teófilo que chegou e fez um curral lá na lagoa, perto de uma lagoa que era onde nós íamos pescar. É uma pescada que tem lá. A lagoa chama curral de vara, ele chegou e fez um curralão muito bom lá. Aí o meu tio, que é o irmão da minha vó, foi pra lá. Ele, Germano, Salome, Agostinho, esse pessoal mais velho, de compadre Laurindo. Aí reuniram com os outros lá da Rancharia, aí puseram fogo no curral, queimaram o curral. Aí eles vieram com a polícia perseguindo eles. Eles já pegaram o meu tio, quase matou, bateu tanto nele que ele ficou doente em vista de morrer. Bateu nele aí. Os outros, Salomé, Agostinho, desterrou daqui que a gente não sabe nem pra onde é que deu, esses nós não sabemos pra onde é que foi não. Aí foi começando a briga né, pra cá. Aí acabou. Aí passado muitos anos é que veio a RURALMINAS. Essa eu estou contando a história já que outro contou. Não é a minha história que eu conheci nada não, sou de 51. A RURALMINAS, que já foi de 60 pra cá eu já sei contar a historinha. Antes de 60 eu não lembro, era pequeno demais. (Narrativa do Senhor Emílio. OLIVEIRA, 2008, p. 39).

A derrubada do curral é marcada nas narrativas dos Xakriabá como momento

de primeira revolução, e segundo Oliveira (2008, p. 40) “como um ‘acontecimento irreduzível’ o episódio da queimada do curral de vara é reconhecido na memória social indígena como evento primeiro da luta no século XX”. Esse momento também é destacado “pela perseguição e desaparecimento do pessoal de Laurindo: Germano-avô e Augustinho-tio”, lideranças das comunidades. O momento é descrito como revolução, pois “está associado não só à ameaça territorial, mas também à perseguição às práticas e danças rituais dos caboclos, posteriormente denominadas de Toré, re-configuradas como ‘religião indígena’”.

A fase do tempo “a minha história que eu conheci”, narrativa do Senhor Emílio e apresentada por Oliveira (2008, p. 42), são memórias que permitem compreender a vivência de luta durante os processos de demarcação e reconhecimento do território indígena Xakriabá, pois o Senhor Emílio, “exerceu participação mais efetiva na segunda fase da luta da terra, em momento posterior à demarcação dos limites pela FUNAI, realizada em 1979”. A primeira parte do depoimento traz alguns acontecimentos para demarcação territorial junto a FUNAI.

A RURALMINAS chegou aqui fazendo um cadastro, uma taxa de ocupação do pessoal. Aí chegaram, cercaram e instalaram uns registros, picaram no pé dessa terra aqui todinha. Essa aqui foi fazendeiro que tomou de mim. Isso daqui o fazendeiro derrubou essa mata tudo em um ano, daqui lá mundo novo, mundo novo tá lá bem baixo. Aí Rodrigo, apareceu Rodrigo, Rodrigo ainda, ele foi criado lá no Paraná. Ele saiu daqui com sete anos, depois ele chegou. Aí quando chegou ele disse: “Nós vamos mexer com a terra”. Foi daí que nos começamos a brigar, mas antes desse cerco nós já vínhamos lutando. O Rodrigo ainda não estava aqui, depois que ele chegou. Ele tomou essa atitude de tomar, ele já era mais saído, ele já tinha andado. Aí o posto (P.I. da FUNAI) chegou, mas passou muitos anos ainda pra demarcar a terra. E moço, nós passamos sofrimento demais! Foi muito! Até chegou nessa data de demarcar essa reserva. Quando tava chegando perto que a gente tava pelejando com a FUNAI pra demarcar, era Rodrigo, nós não estávamos caminhando mais ele não, era só ele que tava indo à Brasília sozinho, sem ter uma liderança junto com ele, ele sozinho querendo arrumar as coisas. Aí felizmente a FUNAI mandou a equipe da Polícia Federal vim aqui fazer uma pesquisa. Aí a Polícia Federal veio, disse assim: “Ó Rodrigo você sozinho, você nunca vai levantar essa terra, só você sozinho querendo a terra não tem jeito, você tem que fazer umas lideranças e usar o nome do pessoal, usar o nome da família, da comunidade que tem aqui porque se não você sozinho não vai resolver esse problema não”. Aí ele foi e nos escolheu pra ser liderança. Aí foi nessa época que a FUNAI junto com a Polícia Federal tiveram essa idéia. Aí eu fui citado como liderança. Eu sou dessa época, que quitou pra ser liderança, aí era eu, João Didi, Vião,

já morreram tudo, João Ezequiel era. O próprio Rodrigo que ainda não era cacique, ele só tavaviajando mas não era cacique ainda. Aqui não tinha cacique, o tratamento era de chefe, depois que passou para cacique. O chefe nosso, o primeiro chefe aqui chamava Jerônimo, era avô dessa mulher minha. Era o outro cacique. Rodrigo só estava viajando, mas ainda não tinha posse de cacique não. (OLIVEIRA, 2008, p. 43).

A segunda parte do depoimento do Senhor Emílio traz a narrativa da viagem para Brasília – DF, para reivindicação de direitos e denunciar as constantes ameaças de mortes sofridas dentro do território indígena, e logo após o acontecimento inesperado do assassinato do Senhor Rosalino Gomes.

Aí nós começamos, criou essa liderança. Nós combinamos um grupo lá de umas seis pessoas, combinamos que ia meio-dia lá e saímos. No outro dia saímos assim adquirindo uns recursozinho em dinheiro, pessoa foi vender um bezerro que tinha e eu fui tomar dinheiro emprestado pra viajar. Arrumei lá cem conto naquele tempo, cem mirreis, setenta era cem conto hoje. Eu fugi, fugimos daqui à noite. Rodrigo não queria que nós fôssemos não. Mas nós fugimos, eu, finado Roso, Raimundo, Antônio de Zezão e Zé de Benvindo. Fugimos daqui e fomos pra Brasília. Aí chegando lá procuramos o Ministro do serviço. Chegando lá, o Ministro: “Nunca vi um Xakriabá na minha vida”. Eu disse: pois é, então está vendo um aqui agora! “O quê que está acontecendo com os Xakriabá?”. Aí nós contamos a história nossa, o sofrimento que nós passamos, as promessas de ser morto dentro da casa, de morrer queimado. “Moço, isso é novidade ué! Muito grande isso aí e foi beleza você chegar aqui, eu estou saindo amanhã pra arrumar minha papeleira pra entregar, mais ainda nós vamos fazer o trabalho seu”. Na hora, o Ministro ligou pra FUNAI em Brasília, ligou pra RURALMINAS, pro INCRA e pra FUNAI em Governador Valadares. A FUNAI assustou quando soube que nós estávamos lá: “o quê que esse povo está caçando aí uai?”. Nós estamos caçando é o direito. Aí passamos na RURALMINAS, no INCRA e fomos à delegacia de Governador Valadares mais foi à primeira vez, tudo foi a primeira vez. Aí nós começamos essa luta. Aí nós fomos fazer uma derrubada, mutirão, nós fomos tirando gente. Quando aconteceu isso com o finado Roso já tinha passado, já tinha demarcado a terra. Estava até sossegado ninguém esperava que ia acontecer um negócio daquele não. Os posseiros já tinham saído tudo daqui de dentro, só tinha esse povo do seu Amaro que ainda tava liquidando ainda lá. Eu mesmo não estava lá na hora dos tiros não. Eu cheguei depois que já tinha acontecido. Nós ainda convidamos o finado Roso pra vim pra cá, pra fica mais perto de nós, pra sair de lá e ele falou “não, não saio não”. Aí não levou dias, quando eu tô aqui mais Marcelino, Rodrigo chega aqui: “Moço, mataram o Rosalino”. “Que conversa é essa?”. “Com certeza. Eu vim aqui pra chamar vocês mode verifica lá e tomar umas providências, que Manoelinho tá baleado ele tá correndo risco de morte, pra você ficar lá”. (OLIVEIRA, 2008, p. 44).

Durante a década de 1970, o indígena Rodrigo foi o líder central no território, e de acordo relatos do Senhor Emílio, descritos por Oliveira (2008, p. 46), “operou as mudanças e estabeleceu hierarquias no sistema político indígena e na legitimação de representantes locais”. O autor além do relato também apresenta outras vertentes da história, descrevendo que “essa organização política capitaneada pelo cacique e seu grupo de lideranças regionais não seria o sistema de chefia corroborado pelos índios de forma integral”. A partir de outras narrativas, foi possível apresentar outro ponto de vista, de que “o cacique favorecia o seu grupo na redistribuição das terras e na concessão de recursos colocados à disposição pelo governo federal”.

Segundo Oliveira (2008, p. 47), “a posição central de Rodrigo só foi contrabalançada com a emergência e atuação de Rosalino Gomes de Oliveira, no início dos anos oitenta”, embora importante “a trajetória de Rosalino como líder foi bastante rápida”. Com o assassinato da liderança Xakriabá Rosalino Gomes, em 1987, a luta ganhou um símbolo ainda maior de resistência, sendo o acontecimento um marco, pois “ele se tornou através de sua luta e também com a sua morte a própria materialização da indianidade Xakriabá”, como é descrito por Oliveira (2008, p. 49), O acontecimento foi narrado por José Fiúza, liderança da aldeia Itapicuru:

Naquela noite, meu irmão saiu de casa pertinho para ir ver o que estava acontecendo. Mas já sabendo o que estava acontecendo na casa do meu cunhado. Meu cunhado foi morto, ele e o rapaz aleijado que estava morando com ele. Meu cunhado morreu dentro do quarto. Esse Zé Nunes que está aí tinha onze anos, foi quem arrastou ele de dentro do quarto para colocar lá na varanda, para eles olharem. Se ele não arrastasse, eles o matavam. Ele disse: “eu não agüento!”. “Se você não agüenta, você morre!”. E meteram as armas nele. A mãe dele já estava atirada no braço. Ela disse: “vai meu filho, que Deus te dá força”. Aí ele foi. Parece que quando ele pegou assim, estava levinho. Pegou. A gente daqui escutava o tiroteio. Falamos: “mataram o povo nosso!”. Oliveira (Depoimento de José Fiúza – liderança da aldeia Itapicuru – fev./2004. OLIVEIRA, 2008, p. 10).

O cacique Rodrigo foi uma figura importante na formação do território indígena Xakriabá, que liderou desde 1975, por meio de eleição, até o ano de 2003 quando houve seu falecimento. Segundo Oliveira (2008, p. 52) após a morte do cacique Rodrigo “instaurou-se o processo político de escolha do novo cacique para

ocupar a posição central na estrutura política Xakriabá”. Com a mudança de liderança também se tem a possibilidade de novas mudanças políticas e de organização social, e pensando nessa modificação, os Xakriabá sugeriram dois representantes do território para sucessores ao cargo de liderança, que deveriam ser votados para assumir a partir da eleição. Segundo o autor, “de um lado, o filho do cacique: José Gomes de Oliveira (ou Zé de Rodrigo). De outro, o filho mais velho de Rosalino: Domingos Nunes de Oliveira”. O novo processo de escolha também ocorreu devido o vice-cacique Arvelino não se dispor a assumir a liderança, abrindo o espaço para um novo líder. Dois aspectos a serem considerados na disputa são enfatizados pelo autor, “os aspectos da descendência como o papel das alianças na produção, e a atualização de afinidades sociopolíticas no decorrer do processo sucessório”.

“Geraizeiros dos sertões de Minas”

A região do Norte de Minas também abriga os povos conhecidos como Geraizeiros, populações tradicionais, que se localizam em áreas de cerrados e em transição para caatinga. Os povos geraizeiros se apropriam de seus territórios de várias maneiras, para plantio de várias culturas e para prática do extrativismo de frutos e plantas do cerrado. O estudo desses povos foi feito por Dayrell (1998), que apresentou de forma detalhada o modo de vida do povo, os processos de produção e manejo dos recursos, e de que forma a agroecologia e etnoecologia contribui com os agroecossistemas tradicionais, além de ser central a discussão da importância dos cerrados.

Um dos estudos sobre o povo Geraizeiro que influenciou e fundamentou os demais estudos na região, foi desenvolvido por Dayrell (1998). Pois em seu trabalho os cerrados são descritos e caracterizados como essenciais para a reprodução cultural desses povos e para a constituição da sua identidade, destacando a capacidade desses povos em exercer diferentes atividades em seus territórios. Segundo Anaya (2012, p. 56) esse autor “apresentou a forma singular de apropriação da natureza por esses grupos, regida por um sistema próprio de representações, códigos e mitos”. A base de produção desenvolvida pelos geraizeiros parte da “natureza ‘manejada’ de forma extensiva, articulando cultivos de

mandioca, cana, amendoim, diversas qualidades de feijões, milho e arroz realizados nas margens dos pequenos cursos d'água". Outras áreas também são apropriadas para uso comum, atendendo normas do grupo para sua utilização, onde na "chapada, tabuleiros e campinas", esses povos "criavam 'na solta' bovinos, aves, suínos, local onde também caçavam, realizavam o extrativismo de frutas nativas, madeiras, plantas medicinais e mel".

A conceituação de Dayrell (1998, p. 73) sobre os gerais é de que "são os planaltos, encostas e vales das regiões dominadas pelos cerrados, com solos normalmente ácidos e de baixa fertilidade natural". Dayrell (1998, p. 74) destaca ainda que "Geraizeiros, como cultural e contrastivamente são assim denominados, os habitantes dos gerais". Esses povos, por meio de sua interpretação "desenvolveram a habilidade de cultivar às margens dos pequenos cursos d'água uma diversidade de culturas como a mandioca, cana, amendoim, feijões diversos, milho e arroz". Apesar de usar as vazantes, esse elemento não é o mais central na cultura dos geraizeiros como é para os vazanteiros. O autor continua ainda descrevendo que "além das aves, o gado bovino e mesmo o suíno eram criados soltos, até em período muito recente, nas áreas de chapadas, tabuleiros e campinas de uso comunal".

Assim, os geraizeiros estabelecem a relação com os gerais, como defendido por Dayrell (1998, p. 74) "e são nestas áreas, denominadas genericamente como gerais, que vão buscar o suplemento para garantir a sua subsistência", por meio da "caça, frutos diversos, plantas medicinais, madeiras para diversos fins, mel silvestre, etc". Além da subsistência o comércio de alguns itens também é realizado, "farinha de mandioca, goma, rapadura, aguardente, frutas nativas, plantas medicinais, artesanato", sendo produtos que "refletem o ambiente, o modo de vida, as possibilidades e potencialidades dos agroecossistemas onde vivem". Em uma nota de rodapé bem esclarecedora, Dayrell (1998, p. 73) faz o seguinte apontamento que é necessário destacar, pois a partir de sua pesquisa chegou ao entendimento de "que os Gerais fazem referência ao bioma dos cerrados", isso significa que os "Gerais não é a vegetação dos cerrados, mas o ambiente em que os cerrados e suas diversas formações, inclusive, no caso específico de Riacho, as formações de transição para a caatinga e mata seca".

Pensando a territorialização dos povos dos gerais, Brito (2013, p. 159) entende que “o território da comunidade geraizeira e sua forma de ocupação dos espaços são consequências da sua experiência no cerrado, do seu modo de vida, que agrega costumes e práticas de várias origens”. Uma prática que se destaca é o extrativismo, pois como verificado nos estudos, “o extrativismo feito pelo geraizeiro não é coleta simples, mas com cuidado em relação às áreas onde colhe: um extrativismo conduzido, que pode ter referência na agricultura indígena”. Um exemplo é “a colheita do pequi, feita em família, momento de trabalho e de lazer ao mesmo tempo”, e que segue uma dinâmica tradicional, pois “o percurso da colheita não é aleatório, mas predeterminado a partir do conhecimento das plantas e do terreno, da vivência da terra de onde se tira o sustento”. Uma orientação entre a comunidade é que “o gado, em geral, não é solto na própria área de colheita, mas mais afastado; também não se solta gado em área de colheita de outras famílias”.

O pequi (*Caryocar brasiliense*) é um dos patrimônios do geraizeiro, um de seus alimentos prediletos, cozido e comido com farinha ou no arroz. Seu óleo é também muito apreciado. Além de alimento, o pequi é, para os geraizeiros, um símbolo de resistência, de fartura e de fertilidade. Além da coleta de frutos, produtos madeireiros e não madeireiros, a chapada era largamente utilizada para a criação de gado pelos moradores locais. Mesmo moradores que não possuíam terra criavam animais à solta, em meio a outros criadores que mantinham códigos tácitos de conduta e manejo da criação no território das comunidades. (BRITO, 2013, p. 59).

Dayrell (1998, p. 74) também descreve aspectos associados aos Catingueiros, que os habitantes das regiões “dominadas pela caatinga”. A partir das análises é evidenciada que na “caatinga os solos normalmente são mais férteis, mas, por outro lado, são maiores as dificuldades no acesso à água”, devido essas especificidades das áreas, “desenvolveram, os catingueiros, a habilidade de cultivar plantas mais resistentes à seca, como o algodão e uma infinidade de variedades locais de feijões, milho, amendoim, mamona, etc”. Essas práticas são formas de conhecimentos tradicionais que são construídos ao longo do tempo pelos povos, e passados em gerações. Da mesma forma “também desenvolveram a habilidade de criar o gado na caatinga e de manejar pastagens nativas e exóticas, adaptadas às condições de semi-aridez da região”.

De forma histórica sobre os povos geraizeiros, Dayrell (1998, p. 74) destaca o que outros pesquisadores ressaltaram sobre outros povos, de que “poucos estudos existem sobre a origem da agricultura geraizeira”. Ainda assim, afirma que a existência da “contribuição da agricultura indígena, da colonização portuguesa e a influência dos negros oriundos da África. Sobre a influência negra, Dayrell (1998, p. 75) destaca “elementos religiosos, musicais, língua, dança, e alimentar como o inhame, a cana, etc.”. Sobre a “colonização portuguesa”, ressalta a contribuição “a língua, a organização social, a religião, a arte e a vida em família”, podendo ser considerado “também arquitetura e construções como a casa, o barro, a taipa, a palha, a telha, o mobiliário, etc.”. Dos indígenas, “a alimentação como o queijo, farinha do reino, pimenta do reino”. Essas características são evidenciadas pelo autor a partir dos estudos de Diegues Júnior (1975) citado por ele. Um dos pontos centrais na dinâmica geraizeira, de acordo com Dayrell (1998, p. 153) é “a estratégia produtiva é baseada na diversificação de produtos e atividades”.

Desenvolveram, historicamente, diferentes estratégias produtivas para garantirem a sua sobrevivência. E entre estas estratégias, a mais evidente é a associação da diversidade de cultivos (milho, feijão, mandioca, cana, amendoim, etc) com a diversidade de variedades (genética) desenvolvidas e adaptadas para uma diversidade de agroambientes, reconhecidos em função da fertilidade, profundidade, textura dos solos, posição no relevo, proximidade do lençol freático, etc. Mais ainda, é no aproveitamento da biodiversidade presente na vegetação nativa que vão buscar o complemento mais seguro para a sua subsistência, uma vez que as adversidades climáticas afetam, com frequência, os seus cultivos anuais. (DAYRELL, 1998, p. 75).

Os geraizeiros que possibilitaram o estudo de campo feito por Dayrell (1998, p. 82) são pertencentes ao município de Riacho dos Machados, “localizado em um dos topos aplainados da Serra do Espinhaço, na microrregião homogênea da Serra Geral de Minas”, e que “tem altitudes que variam de 680 a 1060 metros em relação ao nível do mar”.

A descrição local é feita por Dayrell (1998, p. 81) ao contar que “saindo de Montes Claros em direção à Porteirinha, é visível a mudança da vegetação, principalmente se for no período do ano, fim da seca e início das primeiras chuvas”, se destacam pela estrada chegando no município de Porteirinha, “longas planícies levemente onduladas, situadas entre 500m a 650m de altitude dão lugar,

inicialmente, a morros suave-ondulados, com cotas que atingem os 700m". Seguindo caminho "a direção de Riacho dos Machados, os morros suave-ondulados dão lugar a um relevo movimentado, ondulado a fortemente ondulado".

De acordo Brito (2013, p. 17), "o reconhecimento jurídico formal dos geraizeiros, como comunidades tradicionais", é resultado das lutas e "das reivindicações de diferentes movimentos sociais, materializados na Constituição de 1988", refletidos por meio da "criação da Comissão de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais (2006) e da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – PNPCT (2007)". No caso dos "geraizeiros da região de Rio Pardo de Minas", grupo social estudado pela autora, são "comunidades rurais agroextrativistas-pastoris, que se estruturaram nos domínios do cerrado em contato com a caatinga". Assim como os grupos citados anteriormente, os geraizeiros são analisados nos estudos regionais a partir da categoria de "terras tradicionalmente ocupadas" utilizada por Almeida (2004).

As características apresentadas sobre a territorialidade desses povos, feita por Brito (2013, p. 51), levanta questões importantes no que se refere à percepção desse grupo sobre a terra enquanto recurso natural disponível. Por se tratar de um elemento essencial para a reprodução de sua dinâmica de produção, "a terra para as comunidades tradicionais também tem função econômica, pois um aspecto a se destacar do modo de vida geraizeiro é a não desvinculação da função econômica de outras funções; a interrelação entre elas". Ainda assim, o processo de interpretação ocorre de modo que "nem desmerecendo, nem supervalorizando, a função econômica se reinventa assim como a comunidade tradicional que dialoga com as sociedades envolventes", colocando como central, questões como "sustentabilidade, diversidade, biodiversidade e formas de sociabilidade, entre outras".

Assim como questões de sustentabilidade faz parte da dinâmica de produção geraizeira, outros elementos também compõem esse sistema produtivo tradicional, que por meio de algumas medidas coletivas estabelecem seu ordenamento. Essa organização se apresenta, por exemplo, como descreve Brito (2013, p. 159) em espaços coletivos, pois "áreas de solta e de coleta podem ser coincidentes, mas há uma tentativa de separação", e são "áreas onde se pressupõe liberdade delimitada por acordos estabelecidos pelo uso e pelo consentimento". Apesar de não possuir um código formal documentado, essas regras são de conhecimento e acordo entre a

comunidade, onde “o costume que determina e tem origem familiar: se o pai podia, o filho tem direito, que pode ser cedido, emprestado, dividido, de acordo com a necessidade”.

Apesar de se constituir uma sociedade com ordenamento compartilhado, “não há homogeneidade étnica que caracterize os geraizeiros, pois se trata de um modo de ser e de viver”. (BRITO, 2013, p. 54). É nesse modo de vida, constituído ao longo do tempo, que os códigos são passados de pai para filhos, e respeitados pela comunidade, o direito ao uso das áreas exercido pelo pai, pode ser atribuído ao filho, mas esse último também assume a responsabilidade dos deveres e respeito ao código. E assim, é possível verificar que “não havia cercas e nem proprietário, mas sim uma organização complexa”, como foi descrito por Brito (2013, p. 56), e nos dias atuais a tradição e ordenamento permanece.

Como ocorrido em outras comunidades de povos tradicionais no Norte de Minas Gerais, Brito (2013, p. 56) aponta para os conflitos vivenciados pelos geraizeiros para construção social de seu território, pois “conforme os relatos dos moradores das comunidades, não se deu de forma pacífica, como muitas vezes aparenta; foram ‘acomodações’ conflituosas, às vezes impregnadas de violência”. Esse histórico dos gerais habitados pelos geraizeiros se refere aos tempos passados, em que houve “extermínio de parte dos nativos indígenas, cuja cultura foi apropriada e reproduzida em nomes, costumes, técnicas de trabalho com a terra e modo de vida”.

Quando falamos em território também estamos falando da água enquanto um recurso necessário, seja para a pesca, para o plantio, para a criação de animais, para a sobrevivência dos povos dentro das comunidades. Nos Geraizeiros, “a malha hídrica (nascentes, rios e riachos) é a espinha dorsal das comunidades, a partir da qual se estruturam e se organizam os espaços domésticos, a casa, o quintal, as chácras de café”, e por meio da apropriação da água e da terra enquanto recursos, o “geraizeiro é agricultor, extrativista e criador de gado”, realizando diferentes atividades, garantindo a diversidade de saberes que caracteriza esse grupo. (BRITO, 2013, p. 57).

É considerando a essência das práticas dos geraizeiros que a existência dos cerrados se faz tão necessário, mas devido lógicas de apropriações diferenciadas, outros grupos externos passam a provocar mudanças nos gerais, configurando

conflitos em torno desses recursos, e que passou a ser caracterizado na literatura regional como conflito socioambiental. É a partir dessa realidade que Brito (2013, p. 97) considerou que “o crescimento da vulnerabilidade das populações locais do Norte de Minas é proporcional ao da degradação ambiental e da perda de seus territórios”. Uma lógica diferenciada que invade o território geraizeiro é a “monocultura de eucalipto”, se configurando “um dos principais vetores de conflitos socioambientais na região”, dando “origem a muitas disputas territoriais com comunidades tradicionais, principalmente as comunidades geraizeiras da região do Alto Rio Pardo”.

O território geraizeiro é marcado pelo cerrado, sua diversidade e suas diferentes formas de apropriação e uso, que de acordo com Brito (2013, p. 57), “o profundo conhecimento (vivência) dos diferentes componentes do seu território tem criado e recriado as formas de uso dos diferentes ambientes pelo geraizeiro”, sendo repassado por meio de suas tradições, garantindo a manutenção das normas do grupo e do território. Anaya (2012, p. 64) destaca o reconhecimento desses grupos enquanto “Povos do Cerrado”, e que por meio de articulações com organizações, movimentos sociais e entidades locais, “passaram a reivindicar a posição de ‘guardiões da biodiversidade’ e seus defensores, visto a estreita dependência que tinham com esse bioma e a relação identitária com ele estabelecida”.

É por meio da dissertação de mestrado de Dayrell (1998) que uma descrição densa dessas comunidades é inserida na literatura regional, tanto suas vivências, como forma de produção e apropriação do cerrado, sua organização entre áreas comuns e divisão de funções entre seu núcleo familiar. Esse modo de vida passa a ser comprometido pelos projetos desenvolvimentistas implementados na região após década de 1950, configurando conflitos em torno dos recursos do cerrado e dos territórios desses povos. Segundo Dayrell (1998, p. 3) “principalmente nas áreas de caatinga, programas especiais do governo federal e do estado estimularam a difusão da monocultura do algodão com a incorporação parcial de pacote tecnológico”, destacando assim a introdução “das premissas da revolução verde, estimulando a modernização de um setor da agricultura familiar”.

Para o autor, a identidade Geraizeira é “uma identidade em confronto com a modernidade”. Com a modernização do Norte de Minas Gerais, assim como vários outros povos da região, o povo geraizeiro teve seu modo de vida desestruturado,

tendo em vista um conjunto de medidas que reduziam cada vez mais as possibilidades de atuação e prática de vivência tradicional: “diminuição ou mesmo término da criação de gado bovino e eqüino, criados soltos”; “Degradação dos solos” que seriam utilizados para plantio; “impedimento de coleta” de “frutas e plantas medicinais”; “restrição da caça”; “secamento de nascentes, brejos e córregos” entre outros. (DAYRELL, 1998).

O estudo de campo realizada no município de Riacho dos Machados no Norte de Minas Gerais, a partir da escolha de três comunidades Geraizeiras, possibilitou a construção de narrativas por meio da história oral, que descreve ocupações antigas na região. De acordo com Dayrell (1998, p. 91), “o sr. Chico, negro, com 83 anos, morador mais antigo de uma comunidade do município, a Fazenda Tapera, afirma ter visto inscrições na pedra, provavelmente de índios”. Em depoimentos e por meio de aspectos culturais de uso dos recursos disponíveis no território, é possível evidenciar as características dos povos indígenas e povos negros escravizados no período de escravidão, e que habitaram a região desde os tempos antigos.

Sobre os tempos antigos, Dayrell (1998, p.92) destaca a existência de conflitos, “naqueles tempos, eram entre os grandes fazendeiros. Para eles, a terra representava o poder, e pela terra guerreavam entre si”. A percepção sobre a terra ocorre de forma diferente por esses grupos, pois “para os camponeses, as terras eram soltas, as pessoas podiam chegar, ocupar um terreno e plantar”, nos casos em que “quando um grande fazendeiro se dizia proprietário, solicitavam permissão para ocupar o terreno”. Sobre essa relação entre fazendeiros e camponeses, o autor apresenta o relato abaixo.

Os fazendeiros construíam as sedes de suas fazendas nas áreas mais abertas, onde a terra era melhor e com água abundante. Embora as casas fossem rústicas, eram amplas, paredes de adobe ou de enchimento e cobertas com telhas de barro. O quintal quase sempre com muitos pés de frutíferas - laranja, limão, banana, etc – e café. No terreiro, um galinheiro, engenho, casa de farinha, e um mangueiro para criação de suínos. Perto da casa, o curral, quase sempre em lasca de aroeira, com uma área coberta, muitas vezes um tronco para contenção dos animais. As roças de milho, feijão e mandioca sempre eram cultivadas por meeiros. Os agregados cuidavam do canavial. Os serviços eram pagos mais pelos préstimos do fazendeiro que lhes arrumava uma casa para morar, que não ficasse muito distante da sede, fornecia alimentos, medicamentos, vestuário, etc. Normalmente, a casa dos agregados tinha um quintal onde podiam plantar pequenas roças e criarem os animais. Eles

tinham prioridade no plantio das roças à meia. O vaqueiro era o agregado de maior confiança e tinha o direito de também criar algumas cabeças de gado bovino ou de eqüino. O vaqueiro contava com os seus ajudantes, também agregados. (DAYRELL, 1998, p. 93).

Desse modo, para Dayrell (1998, p.92) as apropriações se constituíam e organizavam a vivência desses povos, que por meio do conhecimento tradicional realizavam divisões de áreas para uso de acordo com sua possibilidade e recursos. Por exemplo, “nas áreas de gerais, a baixa fertilidade de suas terras era compensada pela existência de áreas embrejadas e úmidas e pela atividade extrativa que desempenhava um papel importante na economia familiar”. As famílias realizavam assim “extração da lenha, madeira, aproveitamento dos frutos nativos, plantas medicinais, látex da mangaba, e, principalmente, a forragem nativa na criação do gado bovino, eqüino e caprino”.

A ocupação dessas terras acontecia da seguinte forma, quando solicitada permissão para algum fazendeiro que se apresentava como dono, deslocava o camponês para nova categoria, “os posseiros, quando moravam em terrenos que o fazendeiro se dizia dono e dava permissão”. No caso do sitiante a condição era diferente, pois essa categoria se configurava “quando os terrenos onde moravam não tinha nenhum fazendeiro que se dizia dono”. Mas como para o posseiro existia a figura do fazendeiro, este último “procurava saber sobre a sua origem, discutia com ele onde que poderia situar a posse, normalmente numa área de pouco interesse para o fazendeiro”. Nessa relação entre posseiro e fazendeiro, era estabelecida “algumas pré-condições para colocar a posse, como por exemplo: o tamanho da área a cercar; retirada de madeira; número de cabeças de criação; ajudar o fazendeiro em algum serviço eventual, etc”. Assim era constituída uma proximidade onde “o fazendeiro, sua esposa e filhos apadrinhavam os filhos dos posseiros; em contrapartida, os posseiros poderiam ser jagunços na eventualidade de um conflito”. Existia uma relação de reciprocidade dentro dessa condição, mesmo que os posseiros estivessem subordinados aos fazendeiros. (DAYRELL, 1998, p. 93).

Apesar de condições diferentes, os posseiros e sitiante possuíam uma organização das áreas e plantações parecidas, pois se baseavam em conhecimentos tradicionais do território regional. De acordo com Dayrell (1998, p.94) ambos “escolhiam o terreno para construir suas casas em um local de meia

encosta, próximo a um córrego, vereda ou brejo, onde fosse fácil o acesso à água”, casas com características específicas com base nos recursos oferecidos pelo próprio território, como madeira, barro ou folhas. O quintal era cercado “onde também plantavam uma diversidade de frutíferas, café, corante, algodão arbóreo, andú’, mandioca, cana e algumas plantas medicinais”, ou criavam animais de pequeno porte como galinhas ou porco. Animais de grande porte como bovinos eram criados em “soltas”. Outras plantações, segundo Dayrell (1998, p. 95), como “o arroz no brejo, a cana, o milho ou mandioca”, atendia a possibilidade do terreno, que a partir do conhecimento tradicional era entendido como possível ou não. Já “os feijões plantavam consorciados com o milho, em alguns casos, com a mandioca ou solteiro no brejo”, essas culturas obedeciam determinados períodos do ano.

O início do conflito é descrito por Dayrell (1998, p. 98) “a partir da década de 60”, quando “os proprietários começaram a cercar suas propriedades”, mas as áreas de solta eram mantidas, pois “o gado, acostumado neste ambiente, era criado com facilidade”. A partir do final dos anos de 1970, de acordo com Dayrell (1998, p. 99), “as mudanças que estavam ocorrendo na agricultura brasileira começaram a ser percebidas pelos agricultores de Riacho”, e as terras começaram a receber uma valorização, assim como outras áreas da região. Um dos setores que ganhou força no Riacho foi a pecuária extensiva. Os incentivos governamentais auxiliaram o processo, e “alguns proprietários passaram a ter acesso a crédito subsidiado para modernizarem suas fazendas”, alguns dos investimentos foram em “implantação de pastagens melhoradas, construção de instalações, cercas, aquisição e/ou melhoramento dos rebanhos existentes”. Assim, o conflito passa a se configurar, quando “muitos fazendeiros, utilizando estes financiamentos subsidiados, cercaram suas propriedades e promoveram a retirada dos que aí moravam, na condição de agregados ou de posseiros”. Esse rompimento da relação entre agregados e fazendeiros foi descrita por Costa (1999).

Para garantia das terras, os fazendeiros utilizaram de algumas estratégias, uma delas se constituía como mecanismo legal, o Estatuto da Terra, que para Dayrell (1998, p. 100) “abria a possibilidade de garantir os posseiros na terra”, mas para evitar esse acontecimento, “alguns fazendeiros tomaram a providência de tentar caracterizar os moradores – posseiros e agregados - como parceiros, o que facilitava a sua expulsão posterior”. Essa expropriação acontecia de modos

diferentes, que segundo o autor, se dava pela expulsão violenta ou pela negociação que ocorria de forma forçada, possibilitada pela esperança de condições melhores em áreas urbanas do município e pela possibilidade de empregos nas chamadas “firmas”.

O ano de 1975 é destacado como momento da chegada das empresas de reflorestamento, chamadas de “firmas”, e que por meio do “desmatamento destas áreas para o plantio das monoculturas de eucalipto”, possibilitou o agravamento do desmatamento de outras áreas, como os cerrados. Empreendimento diferente das grandes fazendas, ou dos parques em compensação do projeto de irrigação, mas com mesma justificativa, a existência de espaços vazios de gente e de produção econômica, encurralando grupos tradicionais e comprometendo seus modos de vida. De acordo com Dayrell (1998, p. 101), “para os governos federal e estadual eram terras ‘inteiramente desocupadas e inaproveitadas’, situadas no domínio do Estado”, neste sentido, o Estado atuava nessa região com objetivo de desenvolvimento e modernização, “e o reflorestamento permitiria ‘o uso de áreas não apropriadas às explorações agrícolas ou pastoris’”. Como agentes de desenvolvimento de áreas do cerrado, o autor destaca, o POLOCENTRO – Programa de Desenvolvimento dos Cerrados, período de execução: (1975-1979); o PRODECER – Programa Cooperativo Nipo-Brasileiro para o Desenvolvimento dos Cerrados, e o Fiset, que no Norte de Minas teve a participação da SUDENE.

Os dados apresentados por Dayrell (1998, p. 102) demonstram que “em pouco tempo, 5 firmas se instalaram no município e os cerrados foram desmatados para o plantio de 10.296 ha da monocultura de eucalipto”. O desmatamento proposto “não ficou restrito apenas nas áreas destinadas aos reflorestamentos”, o impacto desse projeto refletiu no “estímulo ao desmatamento generalizado das matas nativas”. As terras para esse projeto, obtidas pelas mãos dos fazendeiros, que por meios legais acessavam a terra para destinar as implantações dos projetos. Duas formas de acesso a terra são citadas pelo autor. “Em Riacho dos Machados o Senado Federal, através da Resolução no 41 de 1976, e o Poder Legislativo de Minas Gerais, através da Lei Estadual no. 6.637 de 2/10/75”, permitia a autorização do Governo do Estado para a alienação de 25.000 ha à Metalur Ltda. “Outra forma de acesso à terra foi através da compra dos direitos de posse de um e de outro posseiro”.

Fazendeiros que tinham posseiros morando em suas terras aproveitaram o momento de euforia e as venderam para as empresas de reflorestamento. Os moradores dos terrenos, tanto dos que foram alienados pelo Estado quanto dos adquiridos através da compra de direitos de posse ou pela venda da terra pelos fazendeiros, foram chamados pelas empresas para negociar a saída das terras. Os que resistiam eram expulsos de forma violenta. (DAYRELL, 1998, p. 103).

Dayrell (1998) apresenta uma descrição sobre a constituição de três comunidades geraizeiras específicas, Fazenda Tapera, comunidade de Córregos e comunidade de Estivinha, reconstituindo por meio das entrevistas e dos conhecimentos locais elementos de sua formação histórica, lógica de ocupação da paisagem. Essa descrição nos permite pensar a modificação na região do Riacho dos Machados e o impacto nessas comunidades.

Sobre a Fazenda Tapera, Dayrell (1998, p. 117) destaca que “a produção nos terrenos dos geraizeiros aí residentes ainda mantém a lógica da ocupação tradicional: a produção agropecuária associada com o extrativismo”. No entanto, por meio dos processos de expropriações novas organizações ocorrem, como “a destinação privada, de caráter familiar, dos terrenos que antes eram de uso comunal”. Na comunidade de Córregos, Dayrell (1998, p. 121) ressalta que “os cerrados e a mata seca, no entorno da comunidade, ainda estão relativamente preservados”. Ainda assim, é possível notar que “as encostas, em diversos pontos das áreas de campo cerrado, apresentam sinais visíveis de degradação, fruto do pastoreio intensivo ou do desmatamento para formação de pastos ou mesmo de lavouras”. Apesar da produção na comunidade seguir lógica tradicional, “devido à restrição no acesso à novas terras, os solos apresentam sinais visíveis de degradação”. Com base nos relatos sobre a comunidade de Estivinha, Dayrell (1998, p. 124) reconhece que “os cerrados e a vegetação de veredas no entorno da comunidade foram totalmente alterados, substituídos pelo plantio da monocultura do eucalipto”. Além do desmatamento de encostas próximas às veredas “as remanescentes estão assoreadas e, em alguns locais, apresentam mais de um metro de profundidade de areia proveniente das áreas de Chapada”.

Sendo os cerrados essenciais para a reprodução dos modos de vida dos geraizeiros, Dayrell (1998, p. 57) faz uma descrição sobre esse bioma, considerado

o segundo de maior “importância da América Latina, após o da Amazônia”, pois “os especialistas consideram ser uma das formações vegetais mais antigas do Brasil”. Além de flora diversa, se destaca a variedade de animais “aves, mamíferos, répteis, roedores, peixes, insetos - co- habitam nos ecossistemas dos cerrados”. Outro fator favorável para a prática da diversidade de atividades geraizeiras se constitui no “ambiente aberto da vegetação, que facilitava a circulação e a abundância de nascentes, córregos e rios caudalosos”, de acordo com Dayrell (1998, p. 59)

São centenas as espécies de animais e plantas úteis que vêm sendo utilizados, extrativamente, há pelo menos 11 mil anos, pelas populações humanas que já ocuparam ou ainda estão ocupando os cerrados (Barbosa e Nascimento, 1990; Luz e Monção, 1995). Plantas com características alimentares, fornecedoras de óleo, fibras, forrageiras e medicinais. Frutíferas como o pequi (*CaryocarbrsilienteCamb.*), panam (*Annonacrassifora Mart.*) araçá (*Psidiumsp*), mangaba (*HaconiaspeciosaGomez*), mandapuça, côco buriti (*Mauritiavinifera Martius Spix*) e macaúba (*Acrocomiasclerocarpa*) são abundantes nos cerrados e, muito apreciadas, fazem parte da dieta de inúmeros povos que aí vivem (Sawyer et alii 1998). Também a caça e a pesca de dezenas de espécies animais contribuem com o fornecimento de proteína animal, fundamentais na nutrição das populações locais, principalmente as mais pobres e marginalizadas. Com exceção de alguns empreendimentos empresariais onde é possível registrar o movimento econômico-financeiro das empresas, os produtos nativos não madeireiros movimentam uma economia informal cuja crescente escala ainda não é possível precisar devido a falta de estudos e de registros oficiais com dados consistentes. (DAYRELL, 1998, p. 59).

Se apropriando da diversidade existente nos cerrados, os povos geraizeiros desenvolvem uma organização econômica diversa, que descrita por Dayrell (1998, p. 60) “estava baseada na caça, pesca e coleta generalizada”, oferecidos “num extremo, em regiões do semi-árido”, e que “faziam contato com a caatinga e, no outro extremo, com as matas amazônica e atlântica”. Essas possibilidades permitem uma diversidade de alternativas para economia geraizeira, o que começa a ser modificado a partir da década de 1970, como dito anteriormente, pelo processo desenvolvimentista. É após essas modificações que alguns conflitos emergem na região, sendo campo de pesquisa para outros estudos. Como o de Brito (2013) sobre conflito socioambiental na Comunidade de Vereda Funda, Comunidade de Raiz e Comunidade de Santana, reconhecidas como comunidades tradicionais geraizeiras no Alto Rio Pardo de Minas.

As comunidades no Alto Rio Pardo enfrentam a escassez de terra e de água que são provocadas pela monocultura de eucalipto. Segundo Brito (2013, p. 17) “a principal estratégia de enfrentamento estrutural desta situação foi a reapropriação territorial, com retomada de áreas comuns, inclusive a proposta de criação de uma Unidade de Conservação (UC) de uso sustentável”. A proposta e ação de reapropriação buscam “retomar as terras que faziam parte das comunidades antes da entrada da monocultura de eucalipto, terras de usufruto individual e coletivo (terras de uso comum)”. As estratégias vivenciadas pela comunidade como forma de resistência representam a luta contínua dos povos, que a partir de ações e articulações reivindicam direitos enquanto povos tradicionais, previstos constitucionalmente.

Ainda segundo Brito (2013, p. 18), “algumas comunidades da rede de geraizeiros pleitearam a criação de uma reserva extrativista - tipo de Unidade de Conservação - UC classificada como de uso sustentável - na região do Areião e Vale do Guará”. Com base na proposta feita pelos povos, a “unidade abrangeria 47.000 ha entre os municípios de Montezuma, Rio Pardo de Minas e Vargem Grande do Rio Pardo”, objetivando “resguardar uma das poucas áreas remanescentes de cerrado da região”. Essa estratégia é uma forma de manutenção das áreas importantes para reprodução social dos geraizeiros, que com a monocultura de eucalipto passa a ser comprometida, constituindo assim, como uma forma de enfrentamento aos projetos desenvolvimentistas e de modernização da região, que provoca o desmatamento das áreas a serem preservadas. A resistência dos povos ocorre de diferentes formas, como apresentado por Brito (2013, p. 40), “as resistências sociais dos camponeses ao processo modernizador, que se concentrou no aspecto econômico-produtivo, foram silenciosas”.

Outra forma de resistência realizada pelos geraizeiros e outros povos tradicionais no Norte de Minas Gerais é o acionamento de sua identidade, que por meio de suas características e elementos essenciais, reforçam seu papel na luta por direitos sociais previsto legalmente, a partir da institucionalização do conceito de ‘terras tradicionalmente ocupadas’, se tornando uma categoria jurídica. Por meio dos acionamentos das identidades tradicionais, os discursos hegemônicos são questionados, e novas narrativas emergem visibilizando a luta de um povo. Segundo Brito (2013, p. 50) a “identidade é um conceito que ajuda na compreensão do mundo

norte-mineiro e se associa à ideia de que cada sociedade é diferente de outra no tempo e no espaço e não pode ser explicada por qualquer lei geral”. Sendo assim, a identidade do povo geraizeiro representa um modo de vida específico, se referindo a um povo que habita e se apropria dos recursos do cerrado para sua reprodução social, cultural e econômica.

Os territórios geraizeiros passaram a ser comprimidos e restringidos, o que originou o conflito em relação ao território. A dominação pelas empresas das áreas apropriadas pelos geraizeiros secularmente pelo trabalho familiar na terra colocou o sistema de organização de vida do geraizeiro em crise. Apesar da restrição de área, da perda de grande parte das chapadas, os geraizeiros recriaram os espaços de diversidade e produção na nova conjuntura de “encurralamento” pela monocultura, referenciados na sua identidade. Identidade que é base de uma cosmologia que considera a terra mais do que um local de reprodução material; possuidora de valor simbólico, por ser um bem familiar e comunitário, uma dádiva divina. Apesar da força e do poder das empresas eucaliptocultoras, os geraizeiros resistiram e passam a disputar espaços com as empresas, gerando uma série de conflitos. (BRITO, 2013, p. 65).

Sobre a monocultura de eucalipto, Brito (2013, p. 65) faz uma descrição de sua constituição na região, a partir da sua implementação nas décadas de 1970 e 1980. O projeto se constituiu “a partir de um modelo de produção baseado na grande propriedade, ocupando as chapadas em áreas utilizadas tradicionalmente pelas comunidades”, sem considerar, no entanto, a utilização dessas comunidades aos territórios que passam a ser afetadas por esses empreendimentos. Ao longo da década de 2000 vários processos de resistência geraizeira foram se configurando, de modo que, como descrito por Brito (2013, p. 70) a reivindicação geraizeira das comunidades do Alto Rio Pardo diante da monocultura de eucalipto, ocorre “em torno das terras que foram consideradas devolutas, as terras de uso comum das comunidades geraizeiras, que não eram documentadas e foram cedidas pelo Estado de Minas Gerais às empresas”.

A insubordinação e subalternidade dos povos geraizeiros é representada e pode ser descrita pela articulação e resistência desses povos. Diante desses modelos de projetos, Brito (2013, p. 72) reconhece que os geraizeiros “se organizaram e se articularam a movimentos sociais existentes, como aconteceu com o movimento dos Encurralados pela Monocultura de Eucalipto”, buscando assim “dar visibilidade ao conflito e aos problemas” causados pela monocultura. Essa

articulação pode “conectar-se à Rede Alerta Contra o Deserto Verde, que atua em vários estados”. A expressão “encurralamento” faz parte dos relatos dos povos geraizeiros, “se tornou usual, demarca o contexto do conflito socioambiental, além de ter sido importante na construção da identidade desse movimento; e acabou se reproduzindo em outros conflitos socioambientais no Norte de Minas”, como nos vazanteiros encurralados pelos parques na região de Matias Cardoso e Manga.

Entre as demandas dos povos, Brito (2013, p. 73) destaca o objetivo do movimento em “empurrar a monocultura para fora de suas comunidades e livrar dela as áreas de nascente, para poder recuperá-las”; por meio das ações e articulações reivindicam “proteger suas áreas de solta, coleta e manutenção do sistema hídrico por meio da criação de uma Reserva Agroextrativista”. Um momento destacado por Brito (2013, p. 74) para a articulação dos povos, é o “encontro realizado na comunidade de Brejinho em 2003, quando aconteceu a 1ª Assembleia das comunidades atingidas pela monocultura do eucalipto de Rio Pardo de Minas”, essa atividade contou “com a participação de 26 comunidades de vários municípios”.

No ano seguinte, segundo Brito (2013, p. 75) ocorreu o “Encontro de comunidades encurraladas pela monocultura de eucalipto” e teve a presença da “Rede Alerta contra o Deserto Verde; nele estiveram presentes representantes de diversas comunidades de diferentes regiões do Brasil, também representantes do governo Estadual e Federal”. Entre os anos de 2006 a 2009 é o momento ocorreram “vários intercâmbios e reuniões de natureza político-organizativa e produtiva”, sendo destacado pela autora, “Il encontro de comunidades tradicionais do Norte de Minas”. Em 2009, foram realizados outros três seminários, com a participação e articulação das “comunidades de Vereda Funda; Raiz; Santana I; Santana II; Tapera; Cocos; Coruja; Travessa de Santana Buracão; Taquara e Riachinho, além de representantes de várias outras comunidades e regiões”, onde discutiram estratégias e questões relacionadas ao conflito ambiental enfrentado diante das monoculturas de eucalipto.

O conflito vivenciado pelas comunidades tradicionais geraizeiras no Alto Rio Pardo (Comunidade de Vereda Funda, Comunidade de Raiz, Comunidade de Santana), se enquadra na categoria analítica de conflitos socioambientais discutida por Acserald (2004) e entendidos como processos de injustiça ambiental, na perspectiva de Martinez-Alier (2007), relação esta construída pela autora Brito

(2013). No Alto Rio Pardo de Minas, Brito (2013, p. 114) descreveu em sua tese como “a eucaliptocultura representou um transtorno na vida dos moradores das localidades onde foi implantada, sobretudo nas comunidades que dependiam do Cerrado e da terra para sua reprodução social”, no caso estudado pela a autora os povos geraizeiros. Essa atividade de monocultura “causou degradação ambiental, desflorestamento e secagem de rios, afetando as comunidades mais pobres”. Como é denunciado pelas comunidades, a implementação da monocultura na região tem “levado à perda da biodiversidade, ao desregulamento dos regimes hídricos e à contaminação da água”, comprometendo assim os modos de vida dessas comunidades.

A constituição de articulação busca fortalecer a luta pelo território tradicional, como exemplo, a “rede dos geraizeiros”, que segundo Brito (2013, p. 168) “é composta por comunidades geraizeiras, associações formadas por essas comunidades e por seus associados”, entre as organizações se destacam, “sindicatos municipais de trabalhadores rurais, organizações não governamentais (ONG’s), setores de instituições públicas de pesquisa e redes de redes”.

De acordo com a Brito (2013, p. 172) o Sindicato de Trabalhadores Rurais de Rio Pardo de Minas é o elo mais importante da rede, mas outras também possuem destaques. Dentre as organizações não governamentais da rede, o Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas – CAA-NM que atua em parceria com Articulação Nacional de Agroecologia – ANA; Articulação do Semi-árido Brasileiro – ASA; Rede Cerrado; Rede Alerta Contra o Deserto Verde; Articulação Mineira de Agro-ecologia – AMA; Além da Comissão Pastoral da Terra – CPT, Via Campesina, Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST; o Movimento de Mulheres Camponesas – MMC e o Movimento dos Pequenos Agricultores – MPA, entre outros grupos que compõe toda a rede de articulação.

“O caminho Quilombola” no Norte de Minas Gerais

O uso do termo “O caminho Quilombola”, na literatura regional sobre quilombolas, foi utilizada em minha dissertação de Mestrado, Silva (2017), onde foi possível apropriar o sentido do termo utilizado por Figueiredo (2008), ao desenvolver seu estudo sobre o caminho percorrido pela comunidade de Alto da Serra no Rio de

Janeiro, para acessar o direito quilombola. A partir desse estudo, utilizei o termo descrito pelo autor para interpretar e descrever o processo de territorialização da luta agrária vivenciada pelos quilombolas Nativos do Arapuim, tendo em vista que a luta se inicia enquanto reforma agrária e se ressignifica a partir da identidade quilombola. Esse foi o processo descrito no caminho quilombola dessa comunidade, a luz dos estudos de Figueiredo (2008).

Aqui utilizarei o termo para descrever esse caminho de forma regional, fazendo referência não apenas aos Nativos do Arapuim (SILVA, 2017), mas ao Brejo dos Crioulos (COSTA, 1999), ao Quilombo do Gurutuba (COSTA FILHO, 2008) e ao Quilombo da Lapinha (ANAYA, 2012). Ao longo do processo de luta vivenciado por esses grupos, essas comunidades acionaram suas identidades quilombolas, tendo como referência as suas características históricas e sociais, presentes desde a formação de suas comunidades. Mas diante de um cenário de disputas agrárias, esses povos se encontraram em conflito com outros grupos sociais, e passaram a ter que reivindicar a legitimidade do seu território. O acionamento da identidade não se deu de forma automática nem instantânea, ela foi um processo, que aos poucos foi possibilitado, representando um processo de ruptura com as condições de subordinação que os grupos foram condicionados.

Um dos estudos mais importantes para a literatura do povo negro e quilombola no Norte de Minas Gerais é o de Costa (2005)⁶, que se torna referência para muitos outros trabalhos desenvolvidos sobre a região. Aspectos fundamentais para o debate sobre comunidades tradicionais podem ser evidenciados ao longo do estudo. Nesse sentido, Anaya (2012, p. 74), ao desenvolver sua tese juntamente com vazanteiros na região do São Francisco, destaca a identidade quilombola de uma das comunidades, sendo denominada de Quilombo da Lapinha. De acordo com a autora “a estratégia de positivação pela categoria dos ‘morenos’, de acordo com Costa (2006), obscurecia o passado quilombola, deixando de lado práticas sociais e características culturais específicas do grupo”. No entanto, como será visto mais adiante, “isso será revertido, de acordo com o autor, com o processo de visibilização de Brejo dos Crioulos como quilombo, na mídia em nível regional e nacional”, se tornando um resultado da atuação construída “pelo pesquisador e pelo apoio do

⁶ COSTA, João Batista de Almeida. **Cultura, natureza e populações tradicionais: o Norte de Minas como síntese da nação brasileira.** In: Revista Verde Grande. Montes Claros: Unimontes /SEMMA 1(3), p. 8-45, 2005.

movimento social emergente no Norte de Minas, que os incentivaram na reorganização social e política enquanto grupo”.

Ainda se referendo aos estudos de Costa (1999), para fundamentar o debate sobre as comunidades tradicionais em seu estudo, Anaya (2012, p. 74) destaca que, “nesse contexto, Brejo dos Crioulos criou sua própria Associação Quilombola e tomou conhecimento de seus direitos étnicos e territoriais previstos na Constituição de 1988”. A luta e o processo passam por grande disputa de poderes, mas “tal fato os levou a um processo de mobilização interna, negando a representação de ‘morenos’ construída por eles mesmos e assumindo sua representação externa de ‘crioulos”.

O estudo de Costa (1999, p. 13) sobre o Brejo dos Crioulos é desenvolvido por meio do acesso à “memória social do grupo que informa a existência de negros aquilombados no território onde se encontram situados desde meados do século dezenove”, o que permite que ele apresente descrição das “relações que a comunidade de Brejo dos Crioulos travou historicamente com outras localidades existentes no vale do rio Verde Grande”, assim como outras “povoações situadas ao longo do rio São Francisco, notadamente Brejo do Amparo, Morrinhos e Malhada, e nos altiplanos com Contendas, São José do Gorutuba, Porteirinha e Tremendal”.

Descrevendo a territorialização desses povos no Norte de Minas Gerais, Costa (1999, p. 13) apresenta a caracterização da Mata da Jaíba, onde em seus relatos se localizava “em área marginal à mineração, principal atividade produtiva do sistema colonial e, ao mesmo tempo, desvalorizada por sua insalubridade”, o que possibilitou que a Mata da Jaíba fosse “ocupada por negros que no seu interior se aquilombaram”. Apesar das condições insalubres, o autor destaca que a partir da “literatura que trata das comunidades negras originadas, como forma de resistência, no contexto de dominação escravocrata”, é possível verificar “a ocorrência de condições naturais e sociais favoráveis à sua localização em determinadas áreas territoriais”.

Obstáculos naturais, como as cachoeiras do rio Trombetas (O’Dwyer, 1993) ou os pântanos da baixada fluminense (Gomes, 1996) ou marginalidade econômica como em Vila Bela (Bandeira, 1988) constituíam-se fatores comuns propícios ao surgimento de áreas ocupadas por populações negras fugidas das senzalas. Price no estudo que faz dos quilombos da Jamaica e Suriname informa que

semelhante aos do Brasil, a localização geográfica sempre foi um importante fator de sobrevivência e autonomia das comunidades de escravos fugidos. (COSTA, 1999, p. 13).

Costa (1999, p. 15) cita os conflitos chamados de "motins do sertão", como sendo "marco divisor de água no tocante à documentação sobre a vida sertaneja", pois a "população regional dedicou-se à atividade agro-pastoril, para subsidiar com gêneros alimentícios – grãos e charque – a região mineradora", mas no início do século XVIII "devido a conflitos com a administração colonial" foram impedidas de manter esse abastecimento, "sendo então posta à margem da economia agro-exportadora nacional". Apesar da administração colonial na região, poucos são os arquivos ou "documentação que possibilite fundamentar, com o necessário critério de verificabilidade, a ocorrência do campo negro da Mata da Jaíba".

Embora reconhecendo a falta de registro, Costa (1999, p. 16) busca outros meios para fundamentar "a existência de um campo negro no território do vale do rio Verde Grande" que é feita por ele, uma delas foi utilizar informações de registros feitos por historiadores regionais, onde "informam a ocorrência de 'intensas fugas de escravos, para os afluentes pestilentos como o rio Verde Grande, Pequeno e Gorutuba, etc. (onde) criaram quilombos e eram imunes às maleitas'". Entre relatos de historiadores apresentados pelo autor, sobre a constituição de um território negro na região, se encontra a passagem a seguir.

Pelos seus redutos, como o Brejo dos Crioulos, jamais apareceu a temida figura do capitão do mato" (Pires, 1997:16, grifos meus). Ou como em Velloso, no seu plano de colonização da área, afirmando a presença de uma "gente que se descreve como semi-selvagem..., sustentando-se principalmente de caças, pesca, palmitos, e frutas silvestres... (sendo) os maiores dessas tribus, composta na totalidade de pretos e mestiços, que não são propriamente nômades, mas tem habitações regulares, cultivam a mandioca, de que fazem farinha para o próprio consumo, aboboras, melancias, e plantas tuberosas, criam algum gado vaccum, cavallar e suino" (1901: 1023). (COSTA, 1999, p. 16).

Ainda assim, Costa (1999, p. 17) lança mão de "informações mais gerais transmitidas por alguns dos viajantes europeus que percorreram a região no início do século XIX", citando "Burton (1843), Saint-Hilaire (1816) e Wells (1846) dentre outros que percorreram os altiplanos da Serra Geral ou o vale do São Francisco", pois dentro das descrições e relatos, consta "ser negra a maioria da população que

encontram nas povoações que percorreram, no entorno dessa área, notadamente Contendas, Pedras de Maria da Cruz, Brejo do Amparo e Morrinhos”. Outras visões são apresentadas por Costa (1999, p. 17), se mostrando divergentes sobre ao abordar “a questão da ocupação das terras do rio Verde Grande”. Uma é a perspectiva das oligarquias locais, que foi citada no Capítulo 3, ao contextualizar a formação do Norte de Minas gerais. Outra pelas camadas abastadas regionais. E claro, a interpretação das comunidades negras da área, que destacaremos a seguir.

Segundo Araújo (2009, p. 114) “na área da atual região do norte de Minas no interior do vale do rio Verde Grande diversos pequenos agrupamentos se localizaram às margens de lagoas”, sendo destacados “dois registros de fins do século XIX que nos permitem fazer inferências dos modos de vida desses agrupamentos”, os estudos de de Costa (1999) sobre quilombos de Brejo dos Crioulos e Costa Filho (2008) sobre os Gurutubanos, que se tornaram referência para demais estudos quilombolas da região, uma vez que apresentam “importantes fontes de informação sobre o modo de vida no interior da floresta que os bandeirantes denominaram mata da jahyba”.

Para a oligarquia a população “era constituída por seus escravos que, por serem imunes à malária, eram mandados para dar início ao afazendamento de terras que possuíam em áreas insalubres, notadamente no território da Jaíba”. De forma divergente, “membros das camadas abastadas da sociedade regional” apresentavam sua perspectiva, citando diálogo com Simeão Ribeiro, o autor destaca que “a população negra vivia solta e transitando pelas margens dos rios que formam a bacia do Verde Grande”, acrescentavam ainda a ideia de que “as terras às margens desse rio eram as mais desvalorizadas que existiam, por causa da malária, até meados deste século”. (COSTA, 1999, p. 17).

No entanto, é apresentado por Costa (1999, p. 18), que a partir dos relatos das comunidades negras pertencentes a região a interpretação é evidenciada, e “remete à trajetória familiar que informa o deslocamento de antepassados tanto no interior do território da Mata da Jaíba, quanto pelas terras baianas até se localizarem nas margens do ribeirão Arapuim”. Nessas interpretações várias localidades se tornam presentes, “por meio de relações de parentesco, compadrio, alianças matrimoniais, comerciais e políticas, estabelecidas no passado”. Com base no aprofundamento dessas interpretações o autor constrói teias, mostrando que as

“relações de parentesco se estendem para localidades espalhadas no interior dessa área, não apenas nas proximidades de Brejo dos Crioulos, mas de localidades situadas próximas a fronteira baiana”, sendo citado pelo mesmo, “Macacos, Brejo dos Mártires, Gurutuba, Lagoa Grande, Jacaré Grande, Mocambinho, Jatobá Torto”, localizados “a aproximadamente cerca de trezentos quilômetros de distância”.

Depois dos anos de 1940, Costa (1999, p. 38) relata uma ocorrência de um processo de domesticação do campo negro da Mata da Jaíba, que “começou a ser descortinado em cada uma das unidades que o constituíam, tornando-se sua totalidade, visível à sociedade regional”, fazendo com que intensificassem o conflito entre “fazendeiros e comunidades negras”. A esse exemplo se encontra o Brejo dos Crioulos, que assim “como as outras localidades componentes da grande unidade negra da Jaíba”, foi “um reduto onde conviviam índios e negros, conforme o mito de fundação retido na memória coletiva de seus moradores”.

É de acordo com esse processo de domesticação, que Costa (1999, p. 40), acredita ser possível pensar “não apenas como o processo de subordinação da comunidade negra à sociedade englobante, mas também a ação de subordinação das gerações de ex-escravos”, sendo estes considerados os povos “que viviam livremente no campo negro da Jaíba ao fugirem da propriedade do senhor”, ou os “ex-escravos que, libertos pela lei de 1888”, e que “se fixaram nas muitas localidades aí existentes”.

O impacto causado pela construção da ferrovia reflete esse confronto no Brejo dos Crioulos, quando a partir dos anos de 1956, ocorre a derrubada da mata que escondia a comunidade. O processo é descrito abaixo.

Nos anos quarenta, os trilhos da ferrovia que interligaram o Sul ao Nordeste, pelo interior de Minas Gerais e da Bahia, e que estavam paralisados desde 1926 em Montes Claros, começam a avançar pelo vale do rio Verde Grande, acompanhando seu curso e os contrafortes da Serra do Espinhaço, que cortam longitudinalmente a região no sentido Sudeste-Norte [...]. A mata que era muito alta e densa começou a ser derrubada para fornecimento de dormentes para a implantação dos trilhos, como lenha para o funcionamento das marias-fumaças e para o comércio de madeira de lei, abastecendo Montes Claros e Belo Horizonte, principalmente. Ao mesmo tempo, a mão-de-obra para os serviços braçais é basicamente de trabalhadores negros oriundos das localidades aí existente. [...] Em cinquenta e seis, homens a serviço do principal fornecedor de madeira para a construção da mesma chegam, pelas trilhas existentes, a Brejo dos Crioulos e desbastam a mata que a escondia.

As terras vão sendo afazendadas por membros das principais famílias de cidades da região. Trilhos e ocupação de terras seguem a derrubada da mata e avançam no mesmo ritmo que a estrada de ferro pelo território do sertão Norte do Gerais expulsando e expropriando as famílias negras que aí se encontravam, de suas terras e de seu gado. (COSTA, 1999, p. 56).

A condição de povos das comunidades que iam se constituindo ao longo da Mata Jaíba é descrita por Costa (1999, p. 40) que a partir de relatos históricos de nativos expõe uma série de dificuldades, caracterizando esses povos como “vindos de um lugar de penúria, fugindo de algo, mormente da fome”, e que ao chegar ao local “necessitavam estabelecer vínculos com os que aí já se encontravam”, ou como referido por eles, aqueles que “em momentos diferenciados chegaram fugindo da escravidão ou da fome”. As relações foram construídas “através de alianças”, que “organizaram a vida no território onde se fixaram e alocaram seu trabalho transformando a terra solta em seu patrimônio”. A cosmovisão desses povos entra em confronto com as interpretações de grupos como fazendeiros, que “expropriaram e subordinaram social e economicamente” o modo de vida das comunidades.

Mesma época na região é marcada pelo conflito em Cachoeirinha, no começo da década de 1960 a partir da “ação de grileiros”, essa comunidade “uma das unidades do campo negro da Mata da Jaíba”, é expropriada de forma violenta, pois quando realizada “jagunços armados forçam a retirada de famílias inteiras, que se revoltam”. A ação seguiu os comandos de pessoas ligadas ao poder local, que como ressalta Costa (1999, p. 58), que “por trás dos invasores, profissionais liberais e um membro do alto escalão da polícia mineira, residentes em Montes Claros”, que segundo os fatos, “havia comprado grandes extensões de terra em mãos de famílias partícipes do processo de divisão das fazendas, antigas sesmarias, que aí existiam”. Nos estudos de Santos (1985) os depoimentos dos lavradores, assim se denominavam na época, relatam com detalhes o ocorrido, atribuindo a ação ao chamado Coronel Georgino.

Com base nos estudos de Santos (1985), Silva (2017) descreve o início do conflito no mês de setembro em 1964, “onde os senhores Sebastião Alves da Silva e Manoelito Maciel de Salles, através do advogado Coronel Georgino Jorge de Souza, sendo também comandante do 10º Batalhão de Polícia Militar da cidade de Montes Claros”, diante de requerimentos solicitam “posse sobre uma área de

aproximadamente 6.400 hectares na região de Cachoeirinha”. O pedido é aceito e “pouco tempo depois é emitido pelo Juiz José Fernandes de Aguiar, Juiz de Direito da cidade de São João da Ponte, um mandado de desapropriação das terras ocupadas pelos lavradores”. A partir desses acontecimentos, “no dia 14 do mesmo mês”, os relatos descrevem o despejo de 32 famílias, que são expulsas por grupo de pistoleiros e militares usando da força, “sendo este o primeiro despejo dos lavradores” na antiga Cachoeirinha.

De acordo com Costa (1999, p. 60) “o conflito de terra nas comunidades negras do interior da mata da Jaíba, notadamente Cachoeirinha, forçou a vinda de diversas famílias para a área”, se deslocando de seus territórios expropriados “se instalaram nas terras de parentes ou na terra do santo, ampliando o número de casas no pequeno aglomerado que, aos poucos, vai se tornando um povoado”. No território Brejo dos Crioulos não foi diferente, Costa (1999, p. 59) afirma que “os que chegam transformaram a vida dos residentes”, e o processo de expropriação dos territórios reflete nas “condições de reprodução, subordinaram-nos, forçando-os a redefinirem sua concepção de mundo, para se adequarem àquela que aí se instalou”.

A condição de subordinação a qual foram condicionados provocava a interiorização dos discursos pelas famílias dentro do território, fazendo com o termo não fosse utilizado, se autodenominando de morenos. De acordo com Costa (1999, p. 80) “negativamente categorizada, a população morena foi tendo localmente uma imagem construída, como população marginalizada no interior da sociedade pontense”. Essa condição imposta pela relação de poder municipal estabelecida, de marginalidade e inferioridade, evidenciava a incorporação dos grupos dominantes da região. No entanto, com o processo de afirmação da luta quilombola, o grupo deixa de ser reconhecer enquanto moreno, assumindo o lugar de crioulo. Mais que uma mudança de termo é um posicionamento político, uma afirmação da identidade e do histórico de luta, desconstruindo a interiorização de inferioridade, se reconhecendo enquanto cidadão de direito. Para Costa (1999, p. 66) “a ampliação da conquista de direitos pode significar a restituição do orgulho a seus membros”, se configura como um processo de transição que permite aos mesmos “se considerarem cidadãos, plenamente, não mais seres inferiorizados, não mais submetidos a poderes que os fazem pensar-se como sub-homens”.

A luta por direito das comunidades negras no Brasil incorpora novas categorias, como é destacado pelos estudos de povos quilombolas o termo “remanescente de quilombos”, considerando como o “Artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição Federal promulgada em 1988”, como é destacado por Costa (1999, p. 22). Atualmente destacamos também o Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007.

Ao citar o conceito sobre povos e comunidades tradicionais do decreto acima, apresentado no item 3.1 do capítulo 3, foi mencionado que os estudos se apropriam de estudos antropológicos para sua conceituação, assim como narrativas dos povos. O debate teórico sobre essa conceituação é apresentada por Costa (1999, p. 22), que destaca os estudos de Arruti (1997) sobre a “emergência dos ‘remanescentes’, ao contrapor dialogicamente a trajetória de grupos indígenas para pensar os grupos negros”, a partir dessa análise o autor “afirma que a história do Brasil passa por momento privilegiado de gênese de categorias sociais, pela formação de grupos como ‘sujeitos políticos’”. No estudo de Arruti (1997), Costa (1999, p. 22) destaca que “novos sujeitos de interesses entraram em cena pela potencialização das lutas já existentes ou pela criação de novas figuras legais, os chamados ‘direitos insurgentes’”. A partir desse debate, se considera que a partir dos “direitos insurgentes”, “as ‘populações tradicionais’ referidas no Artigo 68 passaram a reivindicar a regularização fundiária de seu território como direito inerente ao fato de serem reconhecidas como ‘remanescentes’ de comunidades ‘tradicionais’”.

Além do Brejo dos Crioulos, os Gurutubanos também se inseriram na luta quilombola, citados em alguns estudos regionais e estudados por Costa Filho (2008) em sua tese de doutorado. Para contextualização desse grupo social, Costa Filho (2008, p. 10) descreve “os Gurutubanos, moradores do vale do rio Gorutuba, que conjugam uma territorialidade e agricultura peculiar”, região com várias comunidades locais, e continua “uma racionalidade própria na construção das relações sociais e econômicas, e uma religiosidade fruto de concepções e práticas do catolicismo popular associadas a ritos africanos”.

Segundo Costa Filho (2008, p. 11) “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”. A partir de seus estudos de campo, o autor faz a estimativa de

“aproximadamente 5.000 pessoas, 650 famílias, muitas das quais coabitando e ocupando exíguas frações de terra dos seus ancestrais, em meio a grandes fazendas de pecuária extensiva”. No entanto, processos de expropriação de terras e privatização das águas do rio Gorutuba, restringem o acesso aos recursos antes disponíveis e parte de seu modo de vida.

No contexto do Gurutuba, identifico como algumas das principais forças dissolventes: o processo de expropriação da terra e a reconfiguração da estrutura fundiária e agrária com a invasão das fazendas; a “privatização” das águas do rio Gorutuba, elemento constitutivo da unidade territorial e da própria identidade gurutubana; a decorrente exigüidade de recursos, com a necessidade de venda sazonal da mão-de-obra em áreas rurais de outros estados; a venda de pequenas parcelas daquilo que restou do território tradicional para atendimento de necessidades básicas ou situações emergenciais; a introdução e o estímulo ao agronegócio, inclusive com financiamento público; dentre outras. Estes constrangimentos histórico-conjunturais, por sua vez, se contrapõem às forças constituintes e mantenedoras, do plano da memória - o tempo das soltas, dos recursos abundantes - e do plano da sociabilidade e das práticas rituais que têm assegurado a reprodução social do grupo. (COSTA FILHO, 2008, p. 18).

A realidade encontrada por Costa Filho (2008, p. 62) e destacada é que os Gurutubanos, a partir de seus processos históricos de vivência na região foram “acostumados a lidar com a seca como fenômeno meteorológico e ambiental relativo ao semi-árido Norte-mineiro”. No entanto, a falta de água no território causada pelo “desmatamento e a ‘privatização’ das águas do rio”, se constitui “um fenômeno que embora tenha implicações sócioambientais, é de natureza política e econômica e está entre os constrangimentos causados pelos invasores”. De acordo com o autor, essa “privatização das águas do rio Gorutuba está intimamente associada à Barragem do Bico da Pedra, nas proximidades de Janaúba”. Configura-se então uma disputa por água e terra. De um lado, os recursos são interpretados enquanto essenciais para manutenção e reprodução de várias comunidades, de outro, recursos naturais disponíveis para o mercado de terras e projetos de privatizações.

Apesar de descrever os moradores do vale do rio Gorutuba como grupos sociais que ocupam “terra dos seus ancestrais”, Costa Filho (2008, p. 85) destaca um fato interessante, e que mais a frente se apresenta enquanto estratégia da comunidade para se distanciar de um passado de luta. O fato é que “os

Gurutubanos, não obstante a condição de raça e cultura, não guardam lembrança dos tempos dos escravos fugidos, dos tempos remotos da escravidão”, e quando perguntados, “nem mesmo dos embates que demarcaram a sua diferença e relativo isolamento”.

Sobre essa condição encontrada, Costa Filho (2008, p. 85) esclarece que pode ser estabelecida uma relação sobre “esta ‘amnésia’ ao que Rousso, 1989 (apud Woortmann E., 1998) entende por ‘memória enquadrada’”. A associação é feita partindo da perspectiva de que “a negação ou o silêncio é um esforço de justificação e evitação do estigma, isto é, um esforço de integração legítima dos descendentes daqueles homens numa ordem moral”.

A partir da análise de Costa Filho (2008, p. 72) dentro do “contexto regional conjugam-se pelo menos três categorias identitárias: os Gurutubanos, os Caatingueiros e os Geraizeiros, definidos a partir de unidades sócio-naturais”. Nesse sentido, de acordo com Costa Filho (2008, p. 71) “os Gurutubanos são também Caatingueiros; em termos de exclusão e discriminação”, e “aproximam-se dos Geraizeiros, embora se oponham aos mesmos por fatores raciais, culturais e histórico-conjunturais”. No que se refere a religião “são católicos, embora conjuguem catolicismo popular e práticas de origem africana”; no campo político e social, “têm ligação com os sindicatos de trabalhadores rurais; são parentes de moradores de Janaúba, Jaíba, Porteirinha e outras cidades da região”.

Essas relações descritas dentro das comunidades são entendidas por Costa Filho (2008, p. 71) como horizontais; existindo também “as relações com os fazendeiros, com os políticos, com os agentes econômicos, com os gestores públicos, que se estabelecem num plano societário vertical ou hierárquico”. Essa hierarquização existente no contexto social das comunidades é relatada por Costa Filho (2008, p. 80) ao descrever que “além dos estereótipos abordados, os Gurutubanos são majoritariamente analfabetos e semi-analfabetos, o que acaba por resultar em outros processos discriminatórios quando em cidades próximas”.

De forma legítima, Costa Filho (2008, p. 86) defende que ao se “estabelecer fronteiras entre identidades rurais distintas”, que no caso em questão foram destacadas por ele “a identidade geraizeira, a identidade caatingueira, a identidade gurutubana”, requer um esforço que “envolve explicitar situações e eventos relacionados e processos sociais”, de forma que seja possível “não somente

apreender aquilo que propriamente institui e conforma suas fronteiras”, mas que seja possível “também reconhecer o ‘grupo’ em processo de constante reformulação simbólica e política”. Nesse sentido, o autor esclarece, sobre a identidade quilombola emergida na luta dessas comunidades, por meio de um “processo de construção dos Gurutubanos como quilombolas pode ser entendido como escolha/alternativa de articular esta nova categoria identitária - a quilombola - em um novo projeto societário e político”. Ou seja, o acionamento parte da descoberta da definição de suas características específicas vinculadas a um grupo já reconhecido institucionalmente.

Além das comunidades do Brejo dos Crioulos e do Gurutuba, demais quilombos na região do Norte de Minas de Gerais representam a luta dos povos tradicionais. Dayrell (2019, p. 249) descreve os Quilombos Sanfranciscanos, como comunidades importantes para a construção do histórico de luta, pois são “municípios inseridos parcial ou totalmente nas planícies sanfranciscanas”. De forma mais ampla, são “25 municípios que ocupam uma área de 46.709,00 km²”, mas a área denominada nos estudos do autor, como “incidência dos Quilombos Sanfranciscanos abrange 17.718,00 km², ou cerca de 1.771.800,00 ha”. O autor destaca ainda os seguintes municípios, como locais onde residem comunidades quilombolas:

[...] Capitão Enéias, Catuti, Espinosa, Francisco Sá, Gameleiras, Icaraí de Minas, Itacarambi, Jaíba, Janaúba, Januária, Juvenília, Manga, Matias Cardoso, Monte Azul, Montes Claros, Nova Porteirinha, Pai Pedro, Pedras de Maria da Cruz, Pintópolis, Porteirinha, São Francisco, São João da Ponte, São Romão, Varzelândia, Verdelândia. (DAYRELL, 2019, p. 249).

De acordo com dados da CEDEFES (2013), descritos por Dayrell (2019, p. 259), é possível considerar a existência na “área de incidência dos Quilombos Sanfranciscanos 133 comunidades quilombolas [...] vinte e oito assentamentos de reforma agrária”. A partir desses dados podemos chamar atenção para algumas informações importantes acerca dos quilombos na região, o que nos permitirá questionar as condições no caminho quilombola do Norte de Minas Gerais. O primeiro ponto a ser destacado é que “em dezesseis comunidades quilombolas foram elaborados relatórios antropológicos, dentre eles o do Quilombo de Brejo dos

Crioulos”, também o do Gurutuba, mas o único quilombo “que teve parte do território entregue pelo INCRA à Associação representativa” foi o do Brejo dos Crioulos. Isso significa que as demais comunidades quilombolas na região ainda buscam pela regularização de seu território.

A partir dessas informações, Dayrell (2019) constrói tabelas descritivas sobre a realidade da luta dos diferentes quilombos regionais, deixando mais visível a condição de constante luta vivenciada pelos povos e comunidades tradicionais. Partindo dessas observações apresentarei três tabelas, com destaques em algumas informações, das quais entendo como fundamentais para esse momento de discussão. A primeira tabela a ser descrita é a que apresenta a relação das comunidades quilombolas que tiveram seu território autodemarcados e em seguida a relação dos que foram regularizados, nesse caso apenas o Brejo dos Crioulos. O destaque se encontra nos Quilombos Gurutuba, Nativos do Arapuim e Vazanteiro da Lapinha, que são aqueles discutidos ao longo do estudo.

FIGURA 1 – Lista de áreas (ha) dos territórios quilombolas autodemarcados – Quilombo Sanfranciscanos

Tabela 15 - Lista e área (ha) dos territórios quilombolas autodemarcados - Quilombos Sanfranciscanos.

Territórios Quilombolas Autodemarcados¹⁹⁵	Área (ha)
T1 - Quilombo Gurutuba	45.589,21
T2 - Quilombo Nativos do Arapuim	3.429,50
T4 - Quilombo Bom Jardim da Prata	63.167,81
T5 - Ilha da Capivara	233,58
T6 - Ilhas da Coruja e Balacero	155,21
T7 - Quilombo Pesqueiro Vazanteiro Caraibas	8.258,45
T8 - Quilombo Vazanteiro da Lapinha	11.253,96
T9 - Quilombo Puris	11.253,96
T10 - Quilombo Japoré	11.253,96
T11 - Quilombo Tabua	11.253,96
T12 - Quilombo Brejo São Caetano	11.253,96
T13 - Quilombo Vazanteiro da Ingazeira	11.253,96
T14 - Quilombo Croatá	3.255,48
T15 - Quilombo Sangradouro Grande/Capão Grosso	1.954,56
T16 - Quilombo Gameleira	2.268,65
Subtotal	195.836,19

Tabela 16 - Lista e área (ha) dos territórios quilombolas regularizados - Quilombos Sanfranciscanos.

Territórios Quilombolas Regularizados	Área (ha)
T3 - Quilombo Brejo dos Crioulos	17.302,49
Subtotal	17.302,49

FONTE: DAYRELL (2019, p. 260 e 261).

Com destaque feito pela autora (SILVA, 2022) para o debate do presente trabalho.

Na Figura abaixo, a tabela mostra a relação dos quilombos com Assentamentos de Reforma Agrária de modo convencional, dando destaque para os Nativos do Arapuim. Esse destaque é para lembrar o processo de luta desses

povos, que estudei e analisei em minha dissertação de mestrado, evidenciando os três Tempos de lutas e os cinco Atos de lutas das comunidades. No “Terceiro Ato de Luta”, ocorre a emergência da luta por terra na comunidade, buscando a regularização de seu território, via reforma agrária, modo convencional o único até então conhecido pelos Nativos do Arapuim. Após longo processo já relatado no estudo anterior, os Nativos se deparam com a possibilidade de regularização via Associação Quilombola, dando início ao processo de territorialização da luta. O ponto é que, assim como os Nativos do Arapuim, outras comunidades negras se inserem na luta por terra via reforma agrária, por desconhecerem os caminhos da luta quilombola.

FIGURA 2 – Lista e área (ha) dos assentamentos de reforma agrária – Quilombo Sanfranciscanos

Tabela 17 - Lista e área (ha) dos assentamentos de reforma agrária - Quilombos Sanfranciscanos.

Assentamentos de Reforma Agrária convencionais	Área (ha)
PA Alvorada	3.596,51
PA Arapuá	1.712,94
PA Arapuim	1.792,93
PA Betânia	4.508,56
PA Boa Esperança	2.303,79
PA Bom Sucesso	1.692,12
PA Califórnia	2.006,36
PA Conquista da Unidade	3.471,05
PA Darcy Ribeiro	1.151,23
PA Dom Mauro	1.846,31
PA dos Milagres	5.734,16
PA Ipe	2.450,05
PA Jacaré Grande	11.121,05
PA Lourival Boca da Caatinga	9.244,17
PA Macaúbas	1.608,91
PA Mocambinho	1.012,69
PA Modelo	1.488,21
PA Nova Nazareth	995,16
PA Novo Horizonte	3.604,74
PA Novo Plano	1.187,36
PA Orion	1.212,48
PA Ouro Verde	1.252,65
PA Poço da Vovó	3.151,39
PA São Francisco Ii	2.482,61
PA Trevo Agrário	15.107,84
PA Três Rios	1.830,39
PA União I	3.088,80
PA União II	334,40
Subtotal	90.988,87

FONTE: DAYRELL (2019, p. 261). Com destaque feito pela autora (SILVA, 2022).

Brejo dos Crioulos

No caso do Brejo dos Crioulos, Costa (1999) já havia deixado registrado a constituição do conceito “morenos”, diante de um cenário de estereótipos e discriminação, em que as características físicas desses povos eram usadas para discursos de inferiorização, e que eram incorporados pelos próprios membros dos grupos, se autodenominando assim de “morenos”. Se despir dessa visão e acionar o conceito de Crioulos foi um processo de subalternidade, que possivelmente pela mudança da própria percepção que os membros tinham de si mesmos. Essa nova condição é entendida por Costa (1999) como uma possibilidade de acesso ao território, como processo de deslocamento identitário de morenos para quilombola, em decorrência do direito constitucional.

Segundo descrições de Costa (1999, p. 34) “a maior luta que travam historicamente, é aquela contra a moderna sociedade que os encapsulou,

subordinando-os e estrangulando as condições de reprodução independente de sua vida material”. Realidade que fez parte de todo o processo de luta do Brejo dos Crioulos, onde “os latifundiários-fazendeiros tem lhes cerceado sonhos de um por vir melhor, mantendo-os atemorizados ante qualquer possibilidade do retorno de uma nova era de violência”, o que fundamenta o medo do grupo de que o retorno desse tempo “os exproprie das condições mínimas de sobrevivência atualmente vigentes”. O que o autor acredita que tem funcionado, pois “as ameaças de retaliação feitas por alguns fazendeiros da área”, criam uma condição de “camisa de força imaginada, imobilizando-os”. Ainda para Costa (1999, p. 36), esses povos “foram submetidos às relações de poder da sociedade regional, sofrendo processo de mudança comum às sociedades tradicionais brasileiras que se modernizavam”.

Não tem como não ressaltar essa passagem histórica, em que Costa (1999, p. 34) utiliza os escritos do autor Viana (1935) para entender “processo de ocupação, povoamento e desenvolvimento do sudoeste baiano e do sertão Norte dos Gerais”, sendo evidenciado que “a margem direita do rio São Francisco”, onde se localiza o território Brejo dos Crioulos, “teve sua ocupação, povoamento e estabelecimento de atividades produtivas, a partir da ação de apreensão de índios e extermínio de quilombos”. Se destacando o século XVI em que o governo atuava de forma violenta contra negros e índios.

No meado do Século XVI, ao mesmo tempo que o governo combatia os índios confederados que ameaçavam aniquilar o esforço colonizador, mormente no São Francisco, negros aquilombados, mamelucos e bandidos espalhados pelo interior da Bahia, infestavam as estradas, atacavam as fazendas, roubavam os gados, trazendo as populações em sobressalto; o que infelizmente continuou até que, por muito reclamado, se voltaram as vistas da Coroa para este estado anômalo... Afim de assegurar a ordem... foi nomeado Mestre de Campo e Regente do São Francisco, Antônio Guedes de Brito, dando-lhe cento e sessenta léguas de terras a serem contadas do Morro do Chapéu até as nascentes do rio das Velhas... Mas, infelizmente, morreu antes de finalizar a jornada e mal concluída a empresa. A dissolução de sua tropa deu ânimo a novas tropelias, porém, não se findava o século e Mathias Cardoso, terminada a campanha do Norte, vinha estabelecer-se próximo á foz do Verde Grande, levantando seu Arraial, que foi como a guarda avançada, a sentinela permanente da paz. (VIANA, 1935, pp. 49-50, *apud* COSTA, 1999, p. 34).

A constituição da mata Jaíba ocorre pelo encontro de negros e índios, como pode ser evidenciado em vários dos relatos e entrevistas, presentes em vários trabalhos sobre o Norte de Minas de Gerais, onde moradores antigos da região compartilham fatos históricos, passados por parentes e familiares, que possibilita uma reconstituição dos fatos. Costa (1999, p. 42) entre vários relatos, apresenta uma fala em que a formação do quilombo Brejo dos Crioulos se mistura com existência de modos de vida indígenas na região.

“No tempo dos pretos, aqui era um quilombo de crioulos. Aqui era desabitado, só tinha um índio velho. Um tal de Arapuim já vivia por aqui. Por sua causa tem o nome de Arapuim. Mas o nome é errado, porque o nome é Arapuí. Esse índio habitava aqui na margem desse rio, desde o rio Verde até as suas cabeceiras. Então, ficou o rio com esse nome. Agora, o povo foi chegando e pôs o nome próprio, primitivo daqui, Brejo dos Crioulos.... Aqui era um quilombo, veio preto da Bahia, de Espinosa, dessas cidades antigas, baianas, antiga Vila do Urubu, de Grão Mogol. Vieram, ninguém sabe. Então fugiam de casa, formavam aqueles quilombos de pretos e iam pra esses lugares onde tinha epidemia, que ninguém queria morar. Nesses desertos. Eles chegavam e ocupavam. Assim é que eles chegaram aqui, como chegaram nos lugares por aí fora, no meio da Mata da Jaíba. Meu pai veio do Gorutuba. Meu pai veio por aqui em 1890, mas já estava aqui um bocado de crioulos. Ele veio para cá porque tinha um irmão aqui, que tinha vindo muito antes.... Da Bahia vieram uns crioulos que habitaram aqui. Porque tinha uma tradição aí, desse povo da Bahia, de Espinosa, de Monte Alto, Monte Azul, de Malhada, para o centro da Bahia, desses filhos da Bahia. Já tinha alguns aqui” (Entrevista de Clemente Batista, Costa, 1999, p. 42).

O próprio relato nos permite entender o contexto de formação da região do rio Arapuim, onde no ano de 2007 novos processos de acionamento de identidade quilombola acontece, pela comunidade reconhecida por Nativos do Arapuim, que diante de ameaças de desapropriação de seu território, busca amparo do Decreto 6040 de 7 de fevereiro de 2007 para ter seus direitos reconhecidos. Essa comunidade reivindica seu território quilombola que faz parte da área de uma antiga fazenda chamada de Morro Preto, reconhecida por Costa (1999) como antiga sesmaria, será mencionada mais adiante.

De acordo com Costa (1999, p. 43) “nas margens do médio Arapuim, as condições favoráveis para a reprodução da vida, tradicionalmente organizada”, realidade que “possibilitou a homens e mulheres a instituição de uma comunidade”, que apresentam aspectos culturais e de trajetórias parecidas. Outra característica

importante desses povos é que eles são “fixados nesse território apropriável pelo trabalho, estabeleceram relações de troca, como na perspectiva levi-straussiana, trocando bens matrimoniais - as mulheres -, bens econômicos e bens simbólicos”.

A comunidade dos Nativos do Arapuim pertencia a antiga região de Cachoeirinha, atualmente município de Verdelândia. De todo modo, os municípios de Varzelândia, Verdelândia e São João da Ponte possuem comunidades negras com parentescos, e mesmos grupos familiares em diferentes unidades. Segundo Costa (1999, p. 43), “os vínculos instituidores da organização social, casamento e compadrio, propiciaram a integração dos diversos grupos familiares numa só unidade, Brejo dos Crioulos”, mas que podem ser verificadas “através das relações estabelecidas com outras unidades sociais, Limeira, Furadão, Cachoeirinha, Rio Verde, Lagoa Grande, Agreste, Morro Preto, Jatobá Torto, e tantos outros”.

Uma explicação histórica sobre “o universo desses morenos das margens do Arapuim”, Costa (1999, p. 52) explica que “entre 1925 e 1930, alguns agrimensores de Brasília de Minas e Montes Claros [...] ofereceram seus serviços às famílias mais abastadas e procederam à demarcação das terras”. Para fazer tal feito, “famílias, como as de Brejo dos Crioulos, foram procuradas por esses profissionais que, utilizando de estratégias de legalidade discutíveis, procederam à demarcação”.

Continuando a narrativa dos fatos, Costa (1999, p. 53) diz que “os tais agrimensores posteriormente venderam terras a pessoas abastadas de Montes Claros, que para aí mandaram empregados negros”. Essa explicação corrobora com a defesa de que na formação do Norte de Minas, os negros “sendo resistentes à malária podiam sobreviver com suas famílias nas terras insalubres adquiridas pelos patrões”. Segundo o autor, esse relato pode ser construído por meio da “informação pessoal de um descendente de fazendeiro que, nessa época, adquiriu terras em Lagoa Grande, uma das unidades do campo negro”.

Nesse processo, o território utilizado por esses povos começa a ser dividido diante da expropriação, e descrito por Costa (1999, p. 52) “na divisão, às famílias negras são comercializadas pequenas parcelas de terra, em torno de vinte alqueires, a troco de algumas cabeças de gado”. Na localidade se encontrava as fazendas Arapué e Morro Preto, essa última é citada como disputa no território dos Nativos do Arapuim alguns anos depois desses acontecimentos históricos. Essas duas fazendas segundo Costa (1999, p. 53) eram “antigas sesmarias que não tendo sido

registradas em 1850 dentro dos novos parâmetros determinados pela Lei de Terras, tornaram-se terras devolutas”, por essa condição passa a ser “solicitada divisão das mesmas por fazendeiros locais, que também ocupavam as terras”. Diante dos relatos e dos contextos descritos, Costa (1999, p. 54) confirma que o “momento é o divisor de águas, a partir da qual as condições para a expropriação das famílias residentes no interior do campo negro da Mata da Jaíba estavam dadas”.

Em um trabalho de 1999, um dos itens discutidos foi “Subordinação e resistência políticas, os conteúdos discursivos”, trabalho este que fundamentou a construção da literatura regional, principalmente no que se refere aos povos e comunidades tradicionais e o povo negro o Norte de Minas Gerais. A dissertação de Costa (1999, p. 68) é um estudo construído a partir dos processos de vivência e resistência da comunidade quilombola Brejo dos Crioulos, referência na luta negra regional. Ou seja, tanto o estudo quanto o processo são referenciais para a história regional, sendo citado em várias das pesquisas que constituem a literatura sobre comunidades tradicionais no Norte de Minas Gerais.

Ao apresentar uma “Subordinação e resistência políticas, os conteúdos discursivos”, Costa (1999, p. 68) evidencia o que estamos chamando de decolonialidade no Norte de Minas Gerais, mesmo que naquele momento os trabalhos sobre a região não fizessem análises por meio das teorias decoloniais, tendo em vista que na América Latina as teorias decoloniais começam a emergir no final da década de 1980. Os processos de resistências vivenciados pelas comunidades já eram uma realidade, a condição de subordinação e a luta diante de hegemonias faziam parte do cotidiano dos povos da região. A subordinação a qual os povos eram condicionados fazia parte dessa vivência, e a luta era diária, no caso dos “morenos” do Brejo dos Crioulos, Costa (1999, p. 71) enfatiza que estes tinham consciência que seu grupo ocupava lugar de uma “categoria social contraposta à uma outra categoria social, os fazendeiros ou os fortes”.

No sertão Norte do Gerais, as camadas superiores da hierarquia social, da qual os fazendeiros fazem parte, por terem se atualizado com membros das camadas dominantes ainda detém o poder, não mais apenas regionalmente. Estão presentes nas esferas políticas mais elevadas do país e no empresariado nacional. Há um deputado federal e um empresário paulista, também político – prefeito no interior do estado -, que são proprietários de latifúndios que fragmentaram o território moreno. Esta representação política e

empresarial subsumida à categoria fazendeiros, fundamenta o temor do grupo em se contrapor a eles. (COSTA, 1999, p. 71).

Existe ainda um “o confronto de lógicas diferenciadas” acerca da ideia de “Terra solta”. Nesse sentido segundo Costa (1999, p. 72), “terra solta é considerada na teoria social brasileira como sendo a terra que ainda não sofreu a ação humana transformadora”. No entanto é possível considerar a existência de outra interpretação feita pelo grupo em questão, onde Costa (1999, p. 73) destaca que “a terra é solta porque ninguém a possui documentalmente. No Sertão Norte dos Gerais essa categoria do seu regime agrário também recebe a denominação de terra largada, abandonada ou “larga”. Nesse sentido, é possível entender a concepção local de que “não sendo da propriedade de ninguém ela é de apropriação coletiva”, o que permite que “nela se solta o gado durante os meses secos do ano, se colhe frutos e ervas medicinais e se caça”. É por meio dessa concepção que a terra solta “constitui-se um bosque comunal para as comunidades de sua cercania”.

No entanto, como os grupos que se posicionam de forma contrária apresentam lógicas diferentes, “para os fazendeiros a terra é solta porque foi considerada legalmente devoluta por não ter sido registrada quando da reorganização fundiária do país pela Lei da Terra de 1850”. Essa interpretação permite que “os fazendeiros, utilizando-se de estratégias de legalidade discutíveis apropriaram-se dessas terras, abraçando-as. Mesmo que famílias camponesas nelas morassem”. Encontra-se aí um embate no que se refere à interpretação e concepção, mas que se reflete na prática e na vivência das comunidades, pois “estas não possuíam a propriedade legalizada, mas a posse ancestral. Foram desalojadas pelos fazendeiros com suas documentações forjadas após queima de arquivos cartoriais”. (COSTA, 1999, p. 73)

Como que os discursos eles atuam diretamente na vida das pessoas e de que modo interferem na reprodução dos povos e comunidades tradicionais. É importante considerar ainda, por meio de Costa (1999, p. 73), que “na prática camponesa, aos poucos a terra solta passa a ser patrimônio de uma unidade familiar e, enquanto tal, é transferida no tempo de uma geração a outra que, pelo trabalho nele alocado, atualiza o seu pertencimento”. Ainda assim, os discursos hegemônicos são representações de grupos hegemônicos, que por meio de dispositivos legais garantem a sua hegemonia. Sendo o caso da disputa entre os quilombolas e

fazendeiros, entre os vazanteiros e parques estaduais, geraizeiros e grandes projetos de reflorestamento, entre outros.

Em cenário municipal podemos resumir alguns a partir de Costa (1999). Ocorre a quebra de uma aliança existente entre os membros das comunidades e as famílias dos fazendeiros e famílias que obtinham o poder na região, e é percebido por esses membros no momento em quem várias expropriações acontecem, e famílias são expulsas de suas terras. A família Campos é destacada pelo autor, pois o Brejo dos Crioulos se posiciona em oposição no cenário político do município, o que é refletido nas eleições. “Estes passam a ter aí votação inexpressiva, quando em períodos eleitorais a maioria dos eleitores posicionam-se contrários aos mesmos e aos seus candidatos”, outra estratégia era transferir “seus títulos para votarem em Varzelândia, buscando junto ao poder local desse município a proteção política que em São João da Ponte não poderiam mais encontrar”. Após alguns anos, em 1974, o autor relata a “instalação das seções eleitorais no povoado de Araruba”, e a partir daí, “a oposição eleitoral ficou evidenciada pela perda contínua dos seus candidatos”. Podia ser verificado que “os votos dos eleitores votantes nas seções de Araruba constituem uma unidade mantida unida”, e segundo esse princípio de união, foi “capaz de impor derrotas eleitorais ao grupo que politicamente vem dominando o município desde a sua instituição”. (COSTA, 1999, p. 77).

De acordo com Costa (1999, p. 78) esse momento de ruptura que ocorre a emergência de uma identidade ressignificada “contrastiva e afirmativamente atribuída aos morenos que vivem e circundam Araruba, desde o confronto entre os grupos integrantes do campo negro da Mata da Jaíba e a sociedade regional vem sendo construída adscritivamente”. É nesse campo de posicionamentos que a identidade “emerge no cenário municipal, com nova roupagem após a ruptura da reciprocidade que instituiu a prática da oposição aos políticos aliados aos Campos”.

O posicionamento do grupo contrário ao poder local resultou em grandes ações dessa hegemonia política como forma de punição. Uma dessas foi a discriminação que foi intensificado, principalmente em torno da cor da pele. De acordo com Costa (1999, p. 92) “a discriminação internalizada por esses descendentes de africanos, colocados nas camadas mais inferiores da hierarquia social”, e que resulta em uma imobilização do grupo, “apóia-se em estereótipos elaborados em consonância com arquétipos que contem elementos positivos, mas

principalmente altamente negativos”.

A realidade descrita por Costa (1999, p. 93) era a de “aspecto biológico sobre o qual foram construídos estereótipos que os mantêm discriminados e inferiorizados”. E como consequência desses estereótipos, “as representações que fazem de sua cor expressam sobretudo exclusão social, marginalização e inferiorização”. A cor da pele se torna uma característica que os lembram constantemente a condição de subordinação, “ela é contudo a marca diacrítica que os distingue dos brancos, cuja hegemonia na sociedade nacional os coloca no pólo inferior da hierarquia social mais ampla”.

O ponto central colocado por Costa (1999, p. 94), é que “a prática da negritude, base de agregação de indivíduos e grupos na luta pela conquista social de direitos que lhes é negado, não foi ainda assumida como prática social pelo grupo e/ou por algum de seus membros”. É central porque a partir daí o autor mostra uma possibilidade de acesso ao território, e que depois é compreendida e incorporada pelo grupo, mas até então, “esta é uma estratégia não tornada”. Pensando bem nesse cenário, temos o exemplo de como os discursos ao serem reproduzidos ganham força, e como influenciam nossas percepções sobre a realidade, nosso grupo e nós mesmos. A colonização das mentes é tão devastadora quanto a colonização física, ambas se complementam e se possibilitam, como é tratado pelos estudos decoloniais. É por meio dessa colonização que grupos inteiros se percebem inferiores diante de outros grupos, sem condições de assumir as características que os possibilitam lutar porque em vários momentos foi reproduzido que essa característica era negativa.

A prática e a vivência do grupo e adaptada a esse discurso, assumindo a ideia de inferioridade, se mantendo na condição de não confronto, e negando suas características visíveis de subalterno. Assim, “em decorrência da discriminação vivenciada, social e racialmente, negam a cor da pele e internalizam a ideologia de miscigenação entre as raças”, mudando suas percepções, “buscando viabilizar práticas que possibilitem o embranquecimento dos descendentes do grupo”. Essa nova organização é representada pelos “casamentos interraciais de alguns crioulos com mulheres brancas das comunidades circunvizinhas”, em outros casos, “homens brancos que tendo realizado algum trabalho na região ou que deserdados da terra se fixaram na terra do santo”. (COSTA, 1999, p. 95).

No contexto do Brejo dos Crioulos, surge a categoria “moreno” para denominar a cor em negação a “nomiação genética – negro”. Costa (1999, p. 96) afirma que, “a categoria negro não é utilizada pelo grupo por seu conteúdo pejorativo e indicador de sua inferiorização na relação com outros e segregacionista na sua relação com os grupos com os quais convivem mais proximamente”. No entanto, “a categoria social crioulo, que desde o princípio do século foi usada para denominar a localidade onde moram, possui um sentido muito particular”. Nesse processo, ela também foi utilizada como sinônimo de inferioridade nos discursos dos grupos políticos dominantes, mesmo já tendo significado “descendentes de escravos africanos nascidos na diáspora”, assumiu um “sentido pejorativo passível de imputação de culpa quando pronunciado ofensivamente”.

É esperado uma condição favorável para que os povos da região de São João da Ponte, Varzelândia e margem do Arapuim “possam transpor o umbral que o Artigo 68 das Disposições Transitória da Constituição de 1988 proporciona aos descendentes dos africanos, que vêm se valorizando enquanto tais, em suas organizações próprias, por todo o território nacional. E assumir sua negritude ou morenidade como base estratégica para que, articulados com uma outra rede estruturada paralelamente àquela das grandes onças, possam constituírem-se como uma matilha capaz de defendê-los ante as onças e de se fazerem sentir não mais sozinhos, mas apoiados, por indivíduos que têm sido historicamente submetidos, no mundo urbano ou rural, ao mesmo processo de perdas e conflitos. Apoiados em sua tentativa de manter microsociologicamente atualizado o campo negro da Mata da Jaíba.” (COSTA, 1999, p. 101).

Em pesquisa mais recente, feita por outro pesquisador sobre o Brejo dos Crioulos, Costa (2015, p. 15) é possível acompanhar algumas atualizações sobre o processo de luta dos “morenos”. Na data de “29 de setembro de 2011, a seguinte notícia circulava em diversos sites e redes sociais [...] Tratava-se de descrição da manifestação realizada por quilombolas de Brejo dos Crioulos em Brasília”. Como forma de reivindicação “três moradores se acorrentaram em frente ao Palácio do Planalto”. O resultado do ato foi que no dia seguinte, ainda segundo Costa (2015, p. 16), os “quilombolas foram recebidos pela presidenta Dilma Rousseff e pelo ministro da Secretaria Geral da Presidência da República, Gilberto Carvalho”. Nesse momento a presidenta assina “o Decreto de 29 de Setembro de 2011, que reconhece o território como ‘remanescente de quilombo’”, a medida destina esse território “para fins de interesse social, desapropriações de imóveis rurais abrangidos

pelo território do quilombo”. O reconhecimento pela Fundação Cultural Palmares (FCP) enquanto “remanescente de quilombo” ocorre no ano de 2004, que naquele contexto configurava o Brejo dos Crioulos como possível “segunda comunidade negra rural do estado de Minas Gerais a ser titulada”.

A atualização da configuração territorial do território do Brejo dos Crioulos é descrita por Costa (2015, p. 34) entendendo que “núcleos de moradia foram constituídos onde atualmente vivem aproximadamente 3000 pessoas, cercadas e encurraladas pelas fazendas”, essa organização é possibilidade pela “decorrência dos sucessivos movimentos de expropriação territorial vivenciados pelos quilombolas desde meados de 1930”. As comunidades ao longo desse território são: “Araruba, Orion (Cabaceiros), Ribeirão do Arapuim, Caxambu I, Caxambu II, Furado Seco, Furado Modesto, Serra D’água e Tanquinho”.

A partir de um depoimento apresentado, Costa (2015, p. 78) afirma, “na comunidade os quilombolas narram que a pesquisa realizada pelo antropólogo João Batista foi um marco na luta pelos direitos territoriais”. O depoimento do “Ticão, Araruba, 2014” mostra o início da construção de mudança da percepção da própria comunidade, a partir do estudo realizado, de modo que novas estratégias de luta se mostraram possíveis. O depoimento na íntegra pode ser acompanhado a seguir.

Aí quando Joba faz esse estudo, ele volta para cá e traz a dissertação dele e fala para nós o que realmente é essa comunidade, o que consta no estudo dele. Aí ele foi na Fundação Palmares e também trouxe documentos de constituição de quilombolas, jornal de exemplos de outras comunidades quilombolas por aí para o lado de Mato Grosso e Maranhão que já tinham ganhado alguma coisa. Material sobre esse assunto didático, nessa área. A partir daí a gente já começou né? A fazer um trabalho na comunidade (depoimento pessoal, grifos meus, Ticão, Araruba, 2014, grifos meus). (COSTA, 2015, p. 78).

O destaque para essa passagem é enfatiza que depois de processos sociais, o Brejo dos Crioulos inicia uma luta pelo reconhecimento e direito quilombola, que se constitui possível a partir do estudo de Costa (1999). De fato, o estudo que mostra os motivos pelo qual a comunidade negava a sua negritude, também é aquele que começa a mudar a percepção da comunidade, iniciando um processo de luta quilombola que se torna referência para todo o estado, contribuindo com o

autoreconhecimento de outras comunidades negras quilombolas do Norte de Minas Gerais.

A atuação da construção da literatura regional também influenciou o fortalecimento das identidades de comunidades tradicionais, de modo que, muito além dos estudos, os pesquisadores se inserem nos campos de pesquisa, e por meio da escrita e diálogo, e até mesmo da atuação, acabam desenvolvendo articulações. Desse modo, para além de Costa (1999), agora sendo aqui referenciado por outra perspectiva, o antropólogo João Batista de Almeida Costa, que por meio dos seus estudos da comunidade Brejo dos Crioulos, construiu uma rede de articulações e mobilizações entre diferentes atores e instituições fundamentais para o processo de reconhecimento do território quilombola.

Ao longo do processo de titulação do território, Costa (2015, p. 82) destaca que “em 05 de julho de 1999, através do memorando de nº. 028/99/ASSEJUR/FCP/Minc”, documento citado no estudo do autor, “a chefe da assessoria jurídica da FCP solicita à abertura de processo referente à comunidade remanescente de quilombo de Brejo dos Crioulos”. Segundo o mesmo, é a partir da dissertação de Costa (1999) que o “Brejo dos Crioulos é inscrito em um universo de papéis, práticas jurídicas e saberes técnicos burocráticos, dando início às etapas do processo de regularização fundiária”, de forma que “a dissertação recebe o carimbo da FCP, sendo anexada ao processo”. O autor destaca ainda o período de 2002 a 2004, como momento de intensas articulações, sendo destacada a participação do MST, CPT e CAA/NM.

De acordo com Silva (2017, p. 113) “após o ano de 2003 vários processos para identificação e titulação de territórios quilombolas são abertos em todo o país, um deles é o processo do território Brejo dos Crioulos”. O processo de reivindicação para “identificação e titulação do seu território”, registrado “na Superintendência Regional de Minas Gerais tem o Nº de ordem: 1 e Nº do processo: 54170.008821/0203-12, sendo aberto em 2003”. É destacado ainda que o Brejo dos Crioulos, enquanto comunidade quilombola, “se constitui também como exemplo de luta para as demais comunidades do estado, que logo depois, também entram na luta para identificação e titulação de seus territórios”. No ano de 2007 a comunidade alcançou o reconhecimento do RTID.

Um momento importante para a luta, segundo Costa (2015, p. 115) foi em “14 de Abril de 2014”, quando “ocorreu na Comarca de São João da Ponte uma audiência da Vara de Conflitos Agrários para tratar da reintegração de posse da fazenda São Miguel, a pedido do fazendeiro”. Durante a audiência “participaram representantes dos quilombolas, órgãos governamentais, fazendeiros e operadores do direito”, e foi “o primeiro contato da antropóloga responsável pela elaboração do laudo de Brejo dos Crioulos”.

Gurutubanos

A luta dos Gurutubanos também emerge no Norte de Minas Gerais, dentro das vivências desses povos Costa Filho (2008, p. 96) ressalta que o “período-âncora ainda é vivido na memória dos Gurutubanos e corresponde a uma idealização do passado, ressaltando uma liberdade no domínio e uso do território”, esse período é descrito a partir de suas memórias como de “uma solidariedade, uma fartura quanto ao cultivo, criação, caça e extrativismo, uma série de práticas produtivas ecologicamente adaptadas que sempre asseguraram a reprodução social do grupo”. No entanto, existe uma diferenciação entre os tempos, onde “o ‘tempo das soltas’ ou ‘dos antigos’ é caracterizado por certa ambivalência entre o carrancismo e a fartura”. O tempo do “carrancismo”, que é descrito e vivenciado na memória do povo Gurutubano, “pode ser entendido como um período de acerbadas dificuldades quanto ao acesso a bens de consumo industrializados, aos centros político-administrativos, com utilização de precárias vias de acesso”, algumas das dificuldades descritas são “de acesso a serviços (atendimento médico-hospitalar, escolas, etc.) e à necessidade de trabalho de sol a sol para lavrar a terra bruta”. Esse período pode ser entendido também como “o início da violência sofrida pelos seus antepassados, quando da chegada dos primeiros invasores na região”.

Costa Filho (2008, p. 97) descreve ainda que “a ocupação do Gurutuba no tempo dos antigos era muito rarefeita, o que se coadunava com o regime das soltas e todo um modo de vida e produção. [...] situação de relativo isolamento”. Lembrando que a condição relativa de isolamento a qual o estudo sempre se refere, também é utilizada como uma referência para a estratégia de sobrevivência do grupo ao longo dos anos. No entanto, Costa Filho (2008, p. 105) chama atenção

para o fato de ser possível verificar que, “as feiras estão intimamente associadas ao passado memorial dos Gurutubanos, o que demonstra que o isolamento caracterizado pelas terras de refúgio do vale do Gorutuba nunca foi total”, um dos produtos mais comerciados pelos Gurutubanos seria o peixe seco.

A relação entre os tempos e a organização social do grupo pode ser percebida por meio dos depoimentos, levando Costa Filho (2008, p. 98) considerar que “este tempo de antigamente é lembrado até hoje como um tempo de respeito às regras locais, [...] aqui reconhecemos uma estreita relação entre criação-plantio no espaço territorial, ainda no que tange às soltas”. A partir da redução do território dos Gurutubanos a organização em relação criação-plantio é modificada, uma vez que antes esses povos “costumavam soltar o gado e cercar a roça”, após esse processo, “passaram a cercar o gado e liberar as roças”, considerando a “disponibilidade de terras agricultáveis, em grande medida transformadas em pastos e cercadas pelas fazendas”.

Apesar das descrições sobre o passado, o tempo das soltas e o tempo do carrancismo, foi informado por Costa Filho (2008, p. 99) que os Gurutubanos “não guardam lembrança dos tempos dos escravos fugidos, dos tempos remotos da escravidão, nem mesmo dos embates que demarcaram a sua diferença e relativo isolamento”. Segundo o autor, ao serem “questionados sobre a sua presumível relação com escravos fugidos, as expressões ‘eu não alcancei esse tempo’ e ‘eu ouvi falar’ foram recorrentes durante todo o trabalho de campo”. Ainda assim o autor entende esse processo como de “amnésia”, entendido como “memória enquadrada” de acordo com Rousso (1989). Para Costa Filho (2008) “nunca houve cativo no Gurutuba, região ou terra de refúgio historicamente relacionada à presença da malária, à não presença de brancos, a espaços de liberdade e autonomia”.

O isolamento e a não lembrança do tempo dos escravos fugidos, é explicado por Costa Filho (2008, p. 99), pois é entendido pelo mesmo que “durante mais de um século a memória da escravidão dos ancestrais dos Gurutubanos sofreu um processo de ‘silêncio’, pois tudo o que era ligado a ela tinha um sentido negativo, sentido este imposto pela ‘memória oficial’”. A partir do processo histórico vivenciado pelos povos, e com as reivindicações da luta pelo direito ao território quilombola, “o que era não-dito no passado por conter lembranças proibidas ou vergonhosas é dito

hoje por estar principalmente vinculado a direitos”, o que também foi evidenciado no processo de deslocamento da identidade do Brejo dos Crioulos.

Com base na pesquisa de campo realizada, Costa Filho (2008) destaca um depoimento que faz referência à recusa ou fuga da escravidão.

A referência mais explícita à recusa ou fuga da escravidão que obtive em campo foi a seguinte: “Quando forrou os negros, ficou livre. Muitos velhos voltou pra cá. Aqui mesmo, quando eu cheguei tinha uma morada velha de uns antigo, de Eduardo Teixeira. Mas tinha o Pimentel primeiro, depois o Eduardo Teixeira. O Pimentel velho esse aí eu não conheci não, mas o finado meu pai contava muito os casos dele. A casa dele era bem aqui nos fundos. Só tem os tijolo lá, tem forno de cozinhar, tá tudo aí. Nessa época vivia tudo como diz era só mesmo, só sabia que existia Deus, mas outras coisas não sabia não. Esse de Governo, de Presidente, ninguém sabia que tinha não. E aqui tudo era inocente. Só pegava com Deus e Deus ajudava tudo.” (Alberto José Cardoso, 81 anos, Lagoa dos Mártires; grifos meus). (COSTA FILHO, 2008, p. 100).

A invasão do território desse povo foi intensificada, segundo Costa Filho (2008, p. 101) “com o saneamento rural e a erradicação da malária na região”, aumentando assim os casos de expropriação entre os Gurutubanos, o que ocorre “quando as terras, compradas dos agrimensores que as tinham adjudicado em seu nome ou de grileiros e de grandes adquirentes, passaram a ser ocupadas”, ocupação realizada “principalmente por pessoas eminentes dos centros urbanos regionais”. Sobre o processo de “territorialização”, Costa Filho (2008, p. 108) apresenta “as localidades antigas, correspondentes aos ‘sítios familiares’ que posteriormente foram subtraídos pela grilagem das terras e pelo afazendamento”. São destacados:

Corrida de Pedra e Barriguda, nas proximidades de Jacaré Grande; Barreiro Vermelho e Juazeiro Velho, nas proximidades de Taperinha I; Camarão, Canto e Extrema, nas proximidades de Pé de Ladeira e Guerra; Empoeira e Limão Bravo, nas proximidades de Loreana e Barroca; Pedrinhas e Cruz, nas proximidades da Vila Sudário e Picada, dentre outras. (COSTA FILHO, 2008, p. 108).

A partir da lei de terras, que foi criticada por outros autores, Costa Filho (2008, p. 102) também observa que “as populações tradicionais teoricamente teriam as mesmas condições de aquisição, mas comumente não tinham dinheiro para adquirir

e nem conhecimento de leitura e leis”, vários mecanismos de acesso a terra condicionaram essas populações a “áreas de difícil acesso, insalubres ou de baixa produtividade”. Entendido pelo autor e por outros estudos como “processo de cartorização, ou a ‘corrida aos cartórios’, sempre serviu de prerrogativa das elites agrárias para a tomada de terras de povos e comunidades tradicionais”. Fato também destacado por Dayrell (1998).

A reprodução social dos Gurutubanos é considerada por Costa Filho (2008, p. 109) em um período de dois séculos, que são ressaltadas por meio dos tempos lembrados como épocas de fartura, “através da produção abundante, da criação na solta, da produção de pequenos excedentes e articulação com os mercados regionais”. Após o período de modernização do Norte de Minas Gerais, já descrita anteriormente, a condição de reprodução social é comprometida, que segundo Costa Filho (2008, p. 110) “com a chegada do homem branco, particularmente dos grileiros e, posteriormente, dos fazendeiros e do agronegócio, configurada no tempo a seguir, do ‘cercamento’”. Ainda segundo o autor, “para uma compreensão adequada do processo de desterritorialização no médio curso do rio Gurutuba, deve-se considerar o imbróglio das terras da fazenda Ramalhudo-Mártires e a ‘corrida aos cartórios’”. Com base nos relatos sobre essas terras, foi desencadeado disputas e mortes pelo direito de sua apropriação.

Costa Filho (2008, p. 111) relata que “além da violência do processo de expropriação das terras”, e da presença de jagunços, “na época da leitura da sentença sobre as terras do Ramalhudo-Mártires, foram enviados, para a região, destacamentos do 10º Batalhão de Polícia de Montes Claros”, além de “detetives da Coordenação Geral de Segurança e Agentes da Política Militar”. A presença desses agentes no contexto, “ilustram a desigualdade na correlação de forças no Gurutuba”. (COSTA FILHO, 2008, p. 116).

As terras do Ramalhudo-Mártires, desde a sua demarcação e mesmo antes foram motivo de disputas, brigas e mortes. As referidas terras foram objeto de Processo Civil s/n, relativo à Ação de Divisão e Demarcação da Fazenda denominada Ramalhudo-Mártires, que correu no Cartório do Primeiro Ofício da Comarca de Monte Azul-MG, requerido inicialmente por um grupo de 08 pretensos proprietários (Avelino de Freitas Barbosa e outros) em 08 de Junho de 1952, que consta de 18 volumes de aproximadamente 150 páginas cada. Castro (1982), ao abordar a criação do Distrito Agro-industrial da Jaíba, pelos governos estadual e federal, no início da

década de 1970, faz referência ao Processo Ramalhudo-Mártires. Segundo a autora, as terras “pertenciam” a Edmundo Eduardo Teixeira de Souza e Chaves, que em 1850 as registrou na Paróquia de Rio Pardo de Minas, Comarca de Jequitinhonha. A autora historia o processo, a negativa do Estado, alegando serem terras devolutas, até o seu arquivamento. Dos oito peticionários iniciais, ao seu término, as terras eram disputadas por mais de três mil posseiros, dezenas de grileiros e por grandes empresas. (COSTA FILHO, 2008, p. 111).

As terras de Ramalhudo-Mártires eram consideradas “terras de ninguém”, assim como outras áreas da região que as narrativas desenvolvimentistas descreviam como vazios de gente. Mais uma vez evidenciamos a prática do discurso construído sobre o Norte de Minas Gerais de grandes extensões de terras vazias, que desconsideram todos os povos e comunidades que reproduzem seu modo de vida na região. Segundo Costa Filho (2008, p. 112) “os gurutubanos permaneceram alheios ao processo jurídico-formal do Ramalhudo-Mártires, tendo sido este movido na sua maior parte por especuladores”. Ainda assim, em contexto histórico, “o período de vigência e trâmite do processo foi o mesmo em que se deu a invasão e o ‘cercamento’ das terras do Gurutuba”.

Apesar dos processos de expropriação nas terras no Gurutuba, Costa Filho (2008, p. 122) destaca os processos de resistências, pois “muitas famílias resistiram e acionaram estratégias para manter os seus domínios territoriais”. Segundo as pesquisas e entrevistas, “houve aquelas que tinham suas terras legalizadas e opuseram tenaz resistência à invasão; houve aquelas que se envolveram com os grileiros, assegurando seus domínios”, e diante das violências, ainda “houve quem lutou e não saiu da terra, vencendo pelo cansaço”.

Ao abordar outros estudos sobre disputas territoriais em várias outras localidades, Costa Filho (2008, p. 123) encontra e cita exemplos de outras comunidades que são analisadas a partir da perspectiva de Mignolo (2003), de “que as comunidades subalternas não apenas resistem, mas (re)existem no momento que se adaptam frente à exclusão, expropriação, silenciamento e outras formas de violência simbólica ou não”, que o autor compreende como uma interpretação para as estratégias de sobrevivência dos Gurutubanos. Continua ainda sobre esses exemplos com base em Mignolo (2003), “criando para tanto novas formas de vida que questionam a situação de subalternidade a que foram submetidas”, é nesse ponto que o autor apresenta depoimentos que o mesmo acredita representar as

diferentes formas de resistência utilizadas no Gurutuba para enfrentamento do processo de expropriação.

Alguns fatos históricos foram sintetizados por Costa Filho (2008, p. 126), onde “o processo de expropriação das terras no Gurutuba teve início na década de 50 e intensificou-se nas décadas de 60 e 70, chegando até recentemente, na década de 80 e início dos anos 90”. Outro fato destacado é “que enquanto corria o processo de reconhecimento de pretensos proprietários das glebas de terras da fazenda Ramalhudo-Mártires”, ocupada por Gurutubanos, “o processo de invasão, tomada e ocupação se realizava pela força, com respaldo dos cartórios de registro de terras das comarcas circunvizinhas e da força policial”. Apesar do uso da força e das intensas disputas a “resistência Gurutubana” fazia parte da vivência desses povos, buscando “preservar parte de seu território tradicional”.

Alguns dados sobre a divisão do território Gurutubano pode ser encontrado em Costa Filho (2008, p. 128) que apresenta que “com o levantamento cartorial dos títulos incidentes no Quilombo do Gurutuba”, com delimitação “em aproximadamente 47.000 hectares”, considera-se que “deste total apenas 3% encontra-se nas mãos dos Gurutubanos”, e no momento do desenvolvimento do trabalho de campo, “97% do território tradicional delimitado, portanto, é de propriedade de fazendeiros e especuladores”.

As figuras e personagens, entendidos por Dayrell (2019, p. 126) como insurgentes, representam a importância de agentes de lutas dos povos e comunidades tradicionais, e se tornam referências diante do contexto de resistência regional. Na luta dos Gurutuba, o Sr. Mariano é lembrado como um dos representantes “à frente do grupo que fez a retomada na terra que foi grilada pelos Pulú, família que se especializou na grilagem de terra no Norte de Minas, utilizando quase sempre a violência extrema”. De acordo com os relatos, ele “foi preso, na madrugada do dia 07 de junho de 2006, com mais três quilombolas, algemados, expostos ao fazendeiro e deixados em praça pública, em Porteirinha”, após esse ato de violência praticado contra os mesmos, foram “conduzidos para a cadeia da Polícia Civil”. Após assessoria jurídica, apoio e mobilização da Articulação Rosalino, os quilombolas foram soltos, apenas após a assessoria construir um processo alegando “crime contra esses atos discriminatórios”. No entanto, após alguns anos, “o caso foi julgado favorável às comunidades que fizeram a queixa, quando deu

trânsito em julgado seu Mariano já não estava vivo. O Estado ficou de pagar cinco milhões de indenização”, o que não aconteceu.

A realidade apresentada nos estudos é de que apesar das resistências, podem ser encontradas famílias de Gurutubanos sem acesso a terra. De acordo com Costa Filho (2008, p. 132) “muitos acabam cultivando pequenas parcelas em terras de parentes ou compadres, ou mesmo arrendando terras de chegantes, não obstante a inviabilidade econômica do arrendamento”. Em outros casos, é possível encontrar Gurutubanos que “acabam por se manter apenas com o trabalho sazonal em áreas rurais distantes”. De toda forma, a expropriação de seus territórios e modos de produção, da sua organização social, e de suas vivências configura uma situação de invisibilização social diante de direitos constitucionais de um grupo específico, nesse caso, os quilombolas do Gurutuba.

Quilombo da Lapinha

Os estudos realizados sobre os processos de luta das comunidades vazanteiras, incluindo o Quilombo da Lapinha, foram essenciais para fundamentação de outros estudos regionais sobre os povos tradicionais. As análises feitas por Oliveira (2005), Araújo (2009) e Anaya (2012) possibilitaram a construção e interpretação dessas categorias, assim como o entendimento sobre o ordenamento territorial das comunidades vazanteiras.

A descrição realizada por Araújo (2009, p. 35) destaca as práticas, modos de vida e produção vazanteira e quilombola, e que se constituem como elementos dessa etnicidade em relação ao rio São Francisco. Considerando ainda que “espaços sociais são construídos, costumes e saberes são transmitidos entre crianças, jovens e adultos, constituindo por assim dizer espaços de trabalho, de lazer e de socialização”. A partir desse ordenamento os saberes tradicionais são repassados, sobre os modos de vida, as formas de produção, a importância da relação com as águas, os papéis sociais e funções em meio familiar e comunitário. Ainda segundo Araújo (2009, p. 116) “as populações indígenas e as populações negras aquilombadas que viveram na região do curso médio do rio São Francisco mantiveram relações sociais que os vinculavam”, destacando os processos de

inclusão realizados “por meio de casamentos interétnicos e por penetrações esporádicas nos territórios uns dos outros”.

Reconstruindo fatos históricos sobre a formação das comunidades negras quilombadas, incluindo os estudos de Costa (1999) que se torna base para a maioria da literatura regional, Araújo (2009, p. 117) também reafirma que “a instituição de pequenos agrupamentos de escravos fugidos no período colonial ocorria em espaços não disputados por outros membros da sociedade naquela época”, ou seja, tinham como objetivo a ocupação de terras que não despertavam o interesse social, entendidas como locais vazios de gente e econômicos. Assim, “os negros quilombados tinham como estratégia básica a busca da invisibilização e a disputa por um espaço físico onde se localizar era consoante com esta perspectiva”, o que foi favorável para sua proteção durante algum tempo, permitindo aos grupos manter sua reprodução física, social e cultural.

Em decorrência das incursões indígenas articuladas com quilombolas contra a sociedade do Recôncavo Baiano em meados do século XVII, quando incendiavam os canaviais e atacavam as casas grandes, uma bandeira se deslocou da vila de São Paulo para a foz do rio Verde Grande com o objetivo de aprear índios e exterminar com os quilombos. (ARAÚJO, 2009, p. 118).

Com base na descrição do marco acima, Araújo (2009, p. 119) explica que “após se instalarem, os membros desta bandeira, ao mesmo tempo em que lutavam contra indígenas e contra quilombolas instituiu uma sociedade pastoril, constituindo na região com o criatório de gado bovino, equino e mular”, além da “implantação de agricultura e a produção de cachaça, rapadura e farinha que comercializavam com a sociedade baiana a partir dos chamados currais do São Francisco”. No entanto, o que ocorreu na região, com a modernização conservadora em meados do século XX, se mostrando como parte do projeto, foi a instituição de Sistema de Áreas Protegidas, que passaram a ser criadas como medida de compensação e mitigação dos danos ambientais gerados com os projetos produtivos, de forma que “empresas de engenharia que implantaram a infraestrutura da irrigação do projeto Jaíba, bem como por fazendeiros e empresários que se instalaram na área.” (ARAÚJO, 2009, p. 182).

Após os processos de ocupação da região pelos projetos econômicos, novos conflitos se instalaram encurralando as comunidades vazanteiras e quilombolas, o que implicou na emergência da luta dos quilombolas da Lapinha, que começa a ter “visibilidade política no cenário regional e estadual a partir da iniciativa de retomada de parte do território tradicional incorporada às terras da fazenda Casa Grande realizada em outubro de 2006”. (ARAÚJO, 2009, p. 183).

A busca por uma ação mais efetiva do INCRA levou a Associação do Quilombo da Lapinha a solicitar por meio de ofício datado de dezembro de 2008 o reconhecimento formal do domínio territorial sobre mais de dezoito mil hectares, distribuídos em seis glebas: 1) Fazenda Santa Idália – Agrosanta, com 6.389 hectares; 2) Unidade de Conservação Lagoa do Cajueiro, com 1.431,6 hectares; 3) Fazenda Santa Idália I, com 1.198,8 hectares; 4) Fazenda Santa Idália II, com 497,2 hectares; 5) Fazenda Palmeira, com 6.000 hectares; 6) Fazenda Casa Grande, com 2.600 hectares. (ARAÚJO, 2009, p. 185).

A comunidade de Quilombo da Lapinha, também vazanteira, aciona duas identidades tradicionais, quilombolas e vazanteiros, sendo o processo entendido por Anaya (2012, p. 46) na seguinte perspectiva, “as distintas identidades passarão a ser relativizadas e acionadas conjuntamente na experiência dos vazanteiros de Pau de Léguas, Pau Preto e Quilombo da Lapinha”, esse diálogo é fundamentado pela “categoria jurídica de ‘povos e comunidades tradicionais’, presente no campo das políticas sociais”. Esse acionamento do conjunto de identidades pelo Quilombo da Lapinha, assim como das outras comunidades enquanto vazanteiras, possibilitou “processo de ressignificação do ‘movimento dos encurralados pelos parques’ para ‘Vazanteiros em Movimento’”. De acordo com a autora, “esse movimento possibilitou reorganizarem-se em suas diferenças, pela afirmação identitária frente à sociedade e ao Estado e a denunciarem o processo de cercamento e expropriação de suas terras comunais”.

O que Oliveira (2005) veio destacando desde o início de seus estudos vazanteiros é que a dificuldade de reconhecimento da identidade vazanteira é imensa, a negação dos modos de vida desses povos ao buscarem direitos constitucionais nas instituições competentes é real, pois a partir de suas práticas de pescas ou de agricultura e de associações de práticas tradicionais que os caracterizam como vazanteiros ocorre o não reconhecimento enquanto sujeitos de

direitos, não sendo reconhecidos como pescadores, nem agricultores, e nem mesmo vazanteiros que se torna uma categoria desconhecida pelos órgãos competentes. A luta se torna ainda mais difícil com o não reconhecimento de sua categoria enquanto povos tradicionais. A comunidade de Quilombo da Lapinha não deixa de ser quilombola ao acionar sua identidade vazanteira, ela representa uma associação de vivências que são fundamentais em seus modos de vida. Desde práticas de agriculturas, realização da pesca, e batuques nos festejos religiosos.

O acionamento da identidade quilombola permite um novo caminho de luta, se tornando mais uma possibilidade de acesso aos direitos previstos no Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003 ou no Decreto 6040 de 7 de fevereiro de 2007, considerando a identidade e modo de vida tradicional historicamente vivenciado pela comunidade. A inserção dos povos no movimento geraizeiro não se torna apenas estratégia de luta, se trata de mais um modo de vida existente e vivenciado pelo povo no Quilombo da Lapinha, práticas que se associam e se complementam ao longo do tempo, permitindo a construção de um modo de vida e formação cultural específico.

De acordo com as entrevistas realizadas por Anaya (2012, p. 157) em sua pesquisa, os moradores relatam aspectos culturais essenciais da comunidade, ressaltando que “o batuque e o samba de roda, característicos dos quilombos do Norte de Minas Gerais, são muito executados nas festividades do Quilombo da Lapinha”, no âmbito da religião se destacam “os festejos de São Sebastião, no dia 10 de janeiro”, e que segundo depoimentos, “são realizados há mais de 100 anos”. Ainda de acordo com as narrativas dos moradores, “antigamente também haviam as festas do Divino Espírito Santo e de Nossa Senhora do Rosário”, mas “a festa de Reis era tradicional”. É nos relatos que se apresentam as recordações das tradições no território, e explicam que “o terno de Folia de Reis, que havia na Lapinha, iniciava o périplo de casa em casa no dia 25 de dezembro e ia até o dia 06 de janeiro”. A autora destaca a sua percepção ao ouvir os relatos dos moradores, pois com as narrativas contadas, ela destaca que “entristecem-se com o fim das festas tradicionais, pois ‘hoje não existe mais os festejos de folia de Reis’”. Outras festividades são comemoradas no território, “como festas juninas e festejos outros nos quais há batuque, quadrilhas e leilões”.

Em associação com a identidade vazanteira, a identidade quilombola constitui toda a formação da comunidade e dos modos de vida dos moradores. Mas o movimento vazanteiro se apresenta como uma inserção de reivindicação política no campo do debate ambiental. De acordo com Anaya (2012, p. 17) a “ambientalização” da luta desses povos se estrutura a partir da criação dos parques estaduais que incidem sobre seus territórios. No caso do Quilombo da Lapinha o Parque Estadual Lagoa do Cajueiro é o que se sobrepõe ao seu território, “que inclui em seus arredores as localidades de Vargem da Manga, Lapinha, Saco (também conhecida como Santa Efigênia) e Ilha da Ressaca”. A descrição territorial da comunidade é feita por Anaya (2012, p. 18), ressaltando a proximidade com o município de Matias Cardoso, “tais localidades são compostas por cerca de 170 famílias autorreconhecidas e certificadas pela Fundação Cultural Palmares desde o dia 12 de julho de 2005”.

A cultura vazanteira passa a se associar aos modos de vida desses povos no momento em que os mesmos utilizam a vazante para produção, o que ocorre historicamente na comunidade desde sua formação, de acordo com Anaya (2012, p. 18), “atualmente, vivem de pequenas plantações na vazante e no sequeiro do rio São Francisco; possuem pequena criação de bovinos, suínos e aves”, mas a partir da constituição dos parques, “devido às restrições territoriais, muitos migraram para os grandes centros urbanos em busca de trabalho e renda”. Nesse sentido a ambientalização da luta torna-se necessária para reivindicação diante da criação de Unidades de Conservação, e que impactaram diretamente o modo de vida dos vazanteiros de Pau Preto, Pau de Légua e Quilombo da Lapinha, parques possibilitados pela noção ambiental de compensação ao projeto de fruticultura no município de Jaíba no Norte de Minas Gerais, um dos maiores projetos de irrigação da América Latina.

Nativos do Arapuim

Os Nativos do Arapuim é um grupo social descendente dos posseiros e camponeses da antiga Cachoeirinha, que atualmente se constitui o município de Verdelândia no Norte de Minas Gerais. O histórico de luta desses camponeses inicia desde a década de 1960 com o emblemático conflito de Cachoeirinha, denominado

de Massacre na literatura regional, foi estudado por Santos (1985), e anos depois com a reemergência de novos conflitos agrários, foi objeto de estudo do meu trabalho de monografia Silva (2015) e Dissertação de mestrado Silva (2017). Os Nativos são nascidos e criados na região do rio Arapuim, que passa pelos municípios de Verdelândia, de São João da Ponte, e que já foi mencionado anteriormente quando descrito a caracterização territorial do Brejo dos Crioulos, pois o rio passa por esse território quilombola indo em direção ao Rio Verde Grande. O território Brejo dos Crioulos tem influência na luta dos Nativos, não apenas por se tratar de uma luta quilombola e pela proximidade territorial, mas pelo compartilhamento e graus de parentesco entre seus membros. Quando realizei a pesquisa para dissertação, foi comum ouvir em entrevistas os relatos de parentescos entre esses povos e as famílias entre as várias comunidades ao longo do rio Arapuim.

A luta por terra protagonizada pelos Nativos ocorre desde muitos anos com as terras de Cachoeirinha, mas a sua reemergência é iniciada em 2004 com a busca pela regularização de terras próximas a região do Arapuim. Primeiramente com a ocupação da “fazenda de Paulo Macedo” assim denominada por eles, e após impossibilidade de permanência nessa área, devida negociação das terras já iniciada com o INCRA e a comunidade Modelo apoiada pela Liga dos Camponeses Pobres do Norte de Minas. A ocupação muda para área próxima, fazenda Torta, que se encontra dentro grande fazenda Morro Preto, como é conhecida na região. A reivindicação é via reforma agrária, mas com o andar do processo os Nativos se deparam com o surgimento de um novo caminho e nova possibilidade para acessar o território. É a partir da ocupação da Fazenda Torta/Morro Preto que o corre a reemergência da luta por terra, e em seguida a territorialização da luta agrária dos povos, se constituindo uma luta quilombola.

Nesse processo de identificação de uma nova fazenda para reivindicação de assentamento de reforma agrária pelo INCRA, os Nativos relatam que se informaram sobre a venda da fazenda Torta, na grande fazenda Morro Preto, que pertencia até o momento aos proprietários Tania Maria Diniz Andrade e Juarez Geraldo Diniz, também administrador da fazenda. A fazenda foi ocupada pelas famílias em 2007, mesmo ano em que os Nativos procuraram o INCRA com a identificação da área e proposta de reforma agrária. No entanto, após procurarem o INCRA, os Nativos do

Arapuim recebem a notícia de que a então fazenda não era uma área que fosse possível criar projeto de assentamentos, pois não podia ser comprada para fins de reforma agrária, o território se tratava de uma área reconhecida pela FCP como pertencente à remanescentes de quilombo, ou seja, podendo ser acessada unicamente por remanescentes quilombolas. Ao deparar com essa impossibilidade e nova possibilidade a luta dos Nativos do Arapuim encontra um novo caminho, o caminho quilombola.

O fato de não ter acionado a sua identidade anteriormente não os impedem de se autodeclararem enquanto remanescentes quilombolas, a questão é que diante de lutas agrárias desde a década de 1960 os descendentes dos camponeses de Cachoeirinha conheciam a reforma agrária como a forma de acesso a terra, não sendo de conhecimento da comunidade os direitos quilombolas previstos no Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, que estabelece os procedimentos a serem seguidos “para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias”, nem mesmo o Decreto 6040 de 7 de fevereiro de 2007, de instituição da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais.

Após o Massacre de Cachoeirinha, anos depois Monção (2009) desenvolve um estudo mostrando a reconfiguração fundiária no município, com a formação de 14 assentamentos de reforma agrária e 4 acampamentos, se tornando um dos municípios do Norte de Minas Gerais, naquele momento, com um número significativo de áreas de reforma agrária. Essa constituição, não por coincidência, ocorre pelo histórico de luta agrária e pela descendência de camponeses do massacre, que após anos de expropriação permaneceram sem direito formal a terra, e com o passar dos anos foram lutando e conquistando esse acesso.

No dia 11 de novembro de 2007 a Associação Quilombola das Comunidades Nativas do Arapuim é constituída, segundo a Ata da Assembleia Geral de Constituição, “também é designada pela sigla AQC/NARA”, em sua descrição consta como característica “associação sem fins lucrativos, que terá duração por tempo indeterminado”, com sede no município de Verdelândia – MG e foro no município de Janaúba – MG. A Associação Quilombola é composta pelas seguintes comunidades: “Boa Vista, Limeira, Boa Sorte e Vista Alegre (também chamada de Nativos)”, a

associação se identifica como formada por “aproximadamente 300 famílias, ‘descendentes de escravos que se refugiaram às margens do rio Arapuim, nos municípios de Verdelândia (antiga Cachoeirinha), Varzelândia e São João da Ponte, no norte de Minas Gerais’.” (SILVA, 2017, p. 82).

O acionamento da identidade quilombola como estratégia de luta é válido no sentido de reivindicação no campo político, utilizando de dispositivos jurídicos para acessar ao território, e não é a primeira comunidade a se posicionar assim diante do conflito, não sendo um caso isolado e restrito aos Nativos do Arapuim. A utilização do termo caminho quilombola, como já explicado e referenciado, se trata do estudo de Figueiredo (2008), descrevendo o percurso vivenciado pela comunidade remanescente de quilombo de Alto da Serra, com as influências externas, instituições ou de atores individuais, necessitando assim nova forma de articulação e mudança de caminho. Sendo esse termo empregado no estudo dos Nativos para também descrever o seu caminho quilombola. (SILVA, 2017, p. 121).

O processo de territorialização da luta dos nativos do Arapuim pode ser analisado por meio de estratégia de resistência diante de processos de expropriações de seus territórios, e que são necessárias diante das impossibilidades vivenciadas no cotidiano das lutas das comunidades tradicionais, que ao terem seu direito negado buscam novos dispositivos legais que os possam amparar e garantir sua permanência no território. A realidade do Quilombo da Lapinha não é diferente, assim como das demais comunidades negras norte mineiras.

“Vazanteiros em movimento”

Dentro do Norte de Minas a diversidade de modos de vida vai se sobrepondo a falsa ideia de vazios de gente na região. Além dos povos citados acima, podemos destacar outra região. A descrição feita por Dayrell (1998, p. 74) nos conduz, “em direção às várzeas do rio São Francisco, encontramos os Barranqueiros ou Vazanteiros, habitantes que vivem nas margens do rio São Francisco”, esses povos são reconhecidos por “desenvolveram a habilidade da pesca associada com o aproveitamento das margens dos rios e ilhas, onde cultivam para o seu auto-sustento”, essa dinâmica é feita “de acordo com os movimentos cíclicos de cheia e

seca, diversas culturas e variedades locais de milho, feijão, abóboras, melancia, mandioca, etc”.

Esses são os povos estudados por Oliveira (2005), que descreve a sua organização social, dinâmica produtiva e elementos de territorialidade e identidade. Por Araújo (2009) com base na historicidade dos Vazanteiros do Pau de Léguas e do Quilombo da Lapinha. E a partir dessas constituições Anaya (2012) reafirma a organização social dos vazanteiros, acompanha o processo de luta e descreve a emergência do movimento vazanteiro.

Em seu estudo, Oliveira (2005, p. 55) descreve a identidade e as dinâmicas territoriais dos vazanteiros do Médio São Francisco, nos municípios de Januária, Itacarambi e Manga, região Norte de Minas Gerais. Para a autora, “o fato de os vazanteiros assim se autodenominarem evidencia o reconhecimento de uma identidade específica construída na interação com o ambiente e a partir da alteridade em relação ao outro”. Ainda assim, essa interação são invisibilizadas “pelos órgãos governamentais, na medida em que não se enquadram na categoria de beneficiários de políticas e programas direcionados para os trabalhadores rurais e agricultores familiares”, ao mesmo tempo em que não se tem “políticas diferenciadas para atendê-los”.

A denominação de vazanteiro, presente nas literaturas regionais sobre povos e comunidades tradicionais, compreende a autoafirmação presente nos relatos desses povos, dado pelo sentimento de reconhecimento enquanto pertencente a um grupo social diferenciado, que exerce um sistema de apropriação das vazantes ao longo do São Francisco. Alguns estudos fazem referência aos termos lameiros, outros vazanteiros, ou barranqueiro, mas a utilização das vazantes para a dinâmica social sempre se encontra presente, assim como a prática da agricultura ou a pesca.

É vazanteiro, sempre. Porque vazanteiro, que entende aqui, num é só o pessoal das ilhas não, todas as pessoa que trabalha na margem do rio... porque aqui tem terra - tem a vazante e tem a divisa que passa a sê a mata, a mata seca. A não ser mata, é vazante ou lagadiço, que diz, mas tudo é banhado, é área que é banhável, inundável, etc. Então essa gente toda é considerada, para nós aqui, vazanteiro, porque ele mora em lugar inundável, que qualquer hora, nessa época mesmo, o rio pode dá uma chuva bem... e matar gente lá em Belo Horizonte e vem aqui e inunda tudo aí e todo mundo. As vezes quem é da ilha ainda fica, mas quem mora nas margens muda, então é considerado vazanteiro, essa gente que mora aí nessa

margem do rio. (Antonio, Associação dos Vazanteiros, Itacarambi. Entrevistado em 14/11/2001)". (OLIVEIRA, 2005, p. 54).

O local de moradia da família de acordo com Oliveira (2005, p. 67) é definido pelo "sistema de trabalho dos vazanteiros e suas condições financeiras", e esses lugares podem ser "na ilha, na margem do rio ou nas cidades ribeirinhas". Uma característica essencial nesse sistema é que "a vida das famílias é sempre marcada pela mobilidade do local de trabalho e moradia, que se adapta aos ciclos do rio: seca, enchente, cheia e vazante". Ou seja, seu modo de vida é dinâmico e não fixo, e se movida de acordo com os ciclos vivenciados. Assim como agricultura, a pesca é essencial no sistema produtivo desses povos, pois além de fazer parte da alimentação familiar ainda pode ser comercializada. De acordo com Oliveira (2005, p. 77), "em determinadas comunidades, a pesca constitui a atividade principal, sendo secundário o plantio nos lameiros deixados pelo rio nas vazantes". Um exemplo apresentando no estudo é o de Januária, onde "é feita uma diferenciação entre as ilhas onde a pesca é a atividade principal e aquelas onde a lavoura de vazante é que cumpre esse papel".

O trabalho realizado entre os membros da família também exerce determinadas características, sendo feita uma divisão sexual das atividades, de modo que, como descrito por Oliveira (2005, p. 81) "as mulheres cuidam das tarefas domésticas e dos sistemas de quintais, buscam lenha, buscam água no rio, onde lavam vasilhas e roupas, trabalham no roçado nos períodos de plantio e colheita". Apesar dessas características compartilhadas com o modelo campesino, Oliveira (2005, p. 18) utiliza a categoria "populações tradicionais" para referência aos vazanteiros, pois em sua visão isso "permite discutir a situação atual dos vazanteiros num contexto onde a (auto)atribuição identitária implica uma (auto)atribuição de direitos especiais, principalmente sobre territórios tradicionais".

Assim como outros estudos realizados, o de Oliveira (2005) evidencia a falta de documentos e registros sobre determinadas questões das comunidades, o que talvez possa representar a invisibilização a qual as instituições condicionam essas comunidades. Ainda assim os trabalhos são desenvolvidos, e algumas informações são construídas a partir de levantamentos de outros estudos, entrevistas com os povos e trabalho de campo. Juntamente com as comunidades as informações com produzidas, desconstruindo o processo de invisibilização a qual foram submetidos.

Oliveira (2005, p. 19) destaca que “não existem levantamentos precisos sobre a população de vazanteiros ou dados sobre as ilhas nos municípios pesquisados”. Em seus levantamentos, pode constatar que “em Januária, os vazanteiros citam a existência de seis ilhas, e da Associação dos Vazanteiros do município, da qual participam moradores das margens do rio e das ilhas”. Por meio da FETAEMG a estimativa é “de 3 mil vazanteiros”, já na “Ilha da Capivara, existem 45 famílias”, sendo este o local de pesquisa no município. De acordo com a autora “em Itacarambi, também existe uma Associação dos Vazanteiros do município, com cerca de 900 associados”. Oliveira (2005, p. 20) também descreve sua pesquisa nas “ilhas da Curimatá, onde moram 25 famílias, do Coculo, com 80 famílias e da Ingazeira, 54 famílias”, no município de Manga.

Para caracterização do local a autora apresenta um “mapa elaborado pelos vazanteiros e Prefeitura Municipal”, apresentado a seguir, que permite identificar “nove ilhas principais, além de outras menores ou em formação”. Para além de identificação da região do São Francisco, a figura a seguir é apresentada aqui como um exemplo, tendo como objetivo, destacar as técnicas utilizadas pelas comunidades, juntamente com pesquisadores e instituições, para construir a sua narrativa e reconstruir as representações de suas territorialidades para que fiquem registradas, uma vez que ao longo dos processos as suas narrativas foram silenciadas e invisibilizadas.

FIGURA 3 – Desenho feito pelos vazanteiros, mapeando a ilhas do rio São Francisco – Itacarambi (MG) em 2001



Figura 5: Desenho feito pelos vazanteiros, mapeando as ilhas do rio São Francisco, Itacarambi (MG), em 2001.

Fonte: Associação de Vazanteiros e Prefeitura Municipal de Itacarambi.

FONTE: Oliveira (2005, p. 23)

Assim como o desenho acima, presente no estudo de Oliveira (2005), outros mapas mentais são apresentados no estudo de Anaya (2012). O estudo de Silva (2017) com os Quilombolas Nativos do Arapuim também utiliza desenhos mentais, em que os Nativos descrevem seus antepassados na fazenda Torta/Morro Preto, juntamente com o atual acampamento Santa Fé, ocupado por eles, uma imagem mostrando a relação entre passado e presente. O mapa mental construído tem como ponto central a existência do rio, pois é um dos elementos essenciais para a constituição da etnicidade dos vazanteiros e fundamental para a reprodução dos seus modos de vida. Como é descrito por Araújo (2009, p. 47), “a representação construída sobre o rio é transmitida no contato entre gerações”, construindo significância para todos envolvidos no processo, como por exemplo, para as crianças o rio se constitui local de brincadeiras, para as mulheres como local de realização de atividades domésticas, e para os homens locais de trabalho, assim, “o convívio com o rio, dinâmico e vivo, é regulado moralmente a partir de uma vivência respeitosa com os encantados e com os seres que vivem debaixo d’água”.

Nos processos de sociabilidade com o rio, também é possível apreender no cotidiano as práticas de transmissão de papéis sociais que os vazanteiros realizam ao longo de suas vidas. Como crianças elas aprendem o respeito ao rio e às ordens dos mais velhos, bem como, a gramática cultural sobre as dinâmicas da natureza em seus diversos ciclos e em seus diversos tempos. Como meninos, praticam e experimentam os fazeres masculinos por meio da observação das atividades desenvolvidas por seus pais, tios e avôs, enquanto as meninas, acompanhando as mães e outras mulheres da família, se apropriam do conhecimento tipicamente feminino para se tornarem aptas a serem mães de família. Como jovens, homens ou mulheres, que em bandos convivem com o rio, o aprendizado das práticas culturais vazanteiras vão sendo realizadas como trabalho sem, contudo perder o aspecto lúdico que o estar juntos propicia. Como homem adulto, a relação com o rio está conformada pelo trabalho e pelo respeito às suas dinâmicas, mas, sobretudo, aos seres que compõem o universo subaquático existentes. Como mulher adulta, os espaços e os fazeres na sociabilidade com o rio são muito mais demarcados, além de estarem conformados pelo trabalho e pelo respeito a este ser vivo que a todos garante a vida material, social e simbólica. (ARAÚJO, 2009, p. 50).

A década de 1970 foi um momento importante para a constituição de gerações vazanteiras, pois é quando ocorre, de acordo com os relatos de Araújo (2009, p. 51) “uma nova fase com a chegada de muitos novos moradores, alguns

oriundos de localidades próximas das ilhas e outros vindos de mais longe, de outras regiões das beiradas do rio São Francisco”, mas apesar dos diferentes lugares, compartilham de situações parecidas, uma vez que “passaram por processos de expropriação e buscavam um lugar para viver”. A chegada muda inclusive a dinâmica de produção e moradias vazanteiras, pois “as ilhas, que eram lugar de pequenos roçados, passam então a ter uma população residente”.

As formas de permanência desses novos moradores ocorreram de modos diferentes, enquanto “muitos se estabeleceram obtendo consentimento dos moradores antigos, outros o fizeram através da compra de direitos, ‘dos feitos do trabalho’”, segundo Araújo (2009, p. 51). Nem todos que se deslocaram para as ilhas permaneceram, alguns seguiram em direção a outros locais, uma das explicações para o acontecimento é que os mesmos “não se adaptaram com o convívio nas ilhas ou com as enchentes frequentes”. Por outro lado, as que permaneceram construíram laços sociais, entre parentescos e compadrio. Ainda de acordo com a autora, na atualidade os chegantes que não possuem relações sociais com os moradores já estabelecidos, precisam efetuar a compra dos direitos para alcançar o acesso à ilha. O que ocorre é que esses chegantes “não compram terra, compram um direito, ou seja, o trabalho investido pelo antigo morador, o que é acessível às famílias com poucos recursos”.

Entendido como “segundo processo de territorialização na região média da bacia do rio São Francisco”, Araújo (2009, p. 130) destaca o momento da criação da Lei de terras em 1850, pois se configura como o “tempo em que o território nacional brasileiro passa por uma regularização fundiária sob a coordenação do império”. Segundo as considerações da autora, que denomina esse momento como “tempo dos coronéis”, na emergência da nova Lei, “as terras ainda não ocupadas passavam a ser propriedade do Estado e só poderiam ser adquiridas através da compra nos leilões mediante pagamento à vista”, impedindo a ocupação pelas populações em busca de território. Por outro lado, “as terras já ocupadas, estas podiam ser regularizadas como propriedade privada”.

Gostaria de considerar novamente, como já foi dito no início do capítulo 3, que essa Lei não teve como objetivo nem como resultado a democratização do acesso a terra, mas o contrário. Objetivou e alcançou uma maior desigualdade de acesso no país, uma vez que instituiu um mercado de terras, que só poderia ser

acessada via compra. Essa mudança dificultou ainda mais o acesso a terra, não para as elites agrárias, mas para as parcelas mais vulneráveis da sociedade, como os negros escravizados, que sem recurso para realizarem a compra se viram impedidas de garantir a conquista ou manutenção de seus territórios.

Araújo (2009, p. 132) entende esse momento como “tempo dos coronéis”, porque “com a ascensão política dos Coronéis, o poder de mando de algumas famílias, donas de terras é exacerbado”, aumentando o controle e domínio em relação à terra, recursos e cenário político, “favorecendo interesses dos seus pares, ao mesmo tempo em que promove disputas entre grandes fazendas”. No entanto, é a partir do momento de criação da Lei de terras que emergem diferentes grupos étnicos, buscando reconhecimento e se autoidentificando enquanto possuidores de características contrárias às novas percepções sobre a terra. Araújo (2009, p. 214) destaca os “chamados de filhos da selva e que ocupam o interior da floresta de caatinga arbórea do vale do rio Verde Grande”, sendo eles, “os veredeiros, os geralistas ou geraizeiros, os caatingueiros, os barranqueiros, os vazanteiros, os mangabeiros e os lameiros. Tem-se também a reafirmação dos Xakriabá e dos quilombolas”.

Nesse momento, os processos de expropriação se intensificaram, segundo Araújo (2009, p. 133), ocorrendo uma “brutal violência com que o Território Negro da Jahyba foi embranquecido”, provocando o deslocamento de várias famílias negras “pelo território regional em busca de novas áreas passíveis de ocupação por estarem, ainda, ‘livres’ e pelo território nacional em busca de emprego”. Esse acontecimento se torna presente em vários dos relatos apresentados pelos vazanteiros da comunidade Pau de Légua e do Quilombo da Lapinha, descrevendo “uma vida passada, quando se deslocavam com facilidade, acessando as lagoas e lugares para plantar e viver com liberdade”. (ARAÚJO, 2009, p. 136).

Um elemento essencial nessa cultura, presente nas dinâmicas de produção e nos usos do cotidiano dos vazanteiros é a canoa. Segundo Oliveira (2005, p. 64) “o vazanteiro ou ‘lameiro’ utiliza a canoa para, no período de vazante, ir até as ilhas onde faz o plantio das roças”. Feito o plantio, ao chegar o “tempo de colheita, a canoa é utilizada para levar o produto à cidade para comercialização nos mercados e feiras”. Além da agricultura, a canoa é essencial na pesca, pois “o pescador, usa a canoa para levar seus instrumentos de trabalho até aqueles lugares mais propícios à

pesca: os pescadores”. E assim como na colheita, o pescador também usa a canoa para levar o pescado “para a cidade onde comercializa sua produção”.

Por ser central enquanto atividade entre os vazanteiros, Oliveira (2005, p. 79) lembra que “no período da piracema – dezembro a fevereiro – em que a atividade fica suspensa, os pescadores profissionais recebem do Governo Federal um salário mínimo mensal”. E com base na comercialização local, “os peixes mais comuns são Surubim, Dourado, Pocumã e Curimatá, sendo os dois primeiros mais valorizados e mais escassos atualmente”. Ainda sim, o pescador menor é usado para o consumo familiar, e “o peixe, frito ou ensopado, é sempre comido junto com um pirão, preparado com a cabeça do peixe cozida acrescentando-se farinha de mandioca ao caldo”. Importante destacar também a criação de animais de pequeno porte, como porcos e galinhas, ao redor da casa. Algumas áreas de “solta” também são encontrados animais de porte grande, como gado e cavalo.

Os anos de 1950 também são destacados no histórico de luta das comunidades vazanteiras e demais povos tradicionais na região, pois é o momento em que “ocorre uma primeira experiência de colonização com 200 famílias realizada pelo Instituto Nacional de Imigração e Colonização – INIC” no vale do São Francisco. A área onde houve a implementação do projeto de colonização, anos mais tarde “foi anexada ao Projeto de Irrigação do Jaíba”. Esse modelo político foi mantido nos “governos seguintes e se intensificou a partir de 1956, com Plano de Metas de Juscelino Kubitschek”. O contexto mundial de intenso debate sobre países subdesenvolvidos, incluindo o Brasil nessa categoria, justificava o fortalecimento dos programas desenvolvimentistas em todo país, considerando os processos industriais e a modernização agrícola e agrária como essenciais para conduzir o Brasil ao grupo de países desenvolvidos. (ARAÚJO, 2009, p. 143).

A modificação na estrutura agrária regional ocorre com intensidade a partir dos incentivos governamentais para instalação de projetos, que ao chegarem ao Norte de Minas Gerais, se constituem como grandes fazendas, incluindo em suas delimitações áreas ocupadas por moradores, utilizadas pelas comunidades vazanteiras e quilombolas ao longo do rio São Francisco. Os moradores utilizavam essas áreas de forma livre, coletivamente, para criação de gado na solta e a prática do extrativismo, mas essas práticas passam a ser dificultadas pela a incorporação das mesmas às demarcações das fazendas. Esses novos modelos implementados

promovem “a derrubada das matas nativas para produção de carvão, o cercamento e o fechamento das terras para a formação de extensas monoculturas com pastagens”, sempre com o apoio do governo, além da construção de “sistemas irrigados de produção, financiado e subsidiado por programas da SUDENE”. (ARAÚJO, 2009, p. 149).

Embora não sendo o objetivo de Oliveira (2005) estudar sobre os conflitos agrários ou ambientais na região, a realidade vivenciada pelos vazanteiros, assim como de outros povos tradicionais é ressaltada por ela, pois a configuração destes conflitos no Norte de Minas Gerais passa a ser algo recorrente e que percorre por muitos anos, com conflitos que duram até o presente momento. De acordo com Oliveira (2005, p. 103) “as ameaças e conflitos fundiários nessas áreas decorrem em grande parte das modalidades de apropriação dos recursos pelos atores envolvidos”. Na disputa vivenciada entre fazendeiros e vazanteiros, esses povos tradicionais “acionam um sistema de regulação externo, o sistema judiciário estatal, pois a lógica de apropriação mercantil da terra confronta diretamente com o sistema instituído por eles”. As estratégias utilizadas por esse grupo social é procurar a ação jurídica “através da Associação de Vazanteiros e do Sindicato de Trabalhadores Rurais”. Uma prática que descreve o início dos conflitos é o momento em que “o fazendeiro solta o gado para pastar” no período da seca, na parte em que a ilha se aproxima da “terra-firme”, sendo essa a “visão dos vazanteiros”, explicando que “o fazendeiro só tem esse direito se ali não tiver posseiro, ‘se tiver posseiro, ele não está no direito”.

Além da emergência da categoria de trabalhadores rurais, como consequência da vulnerabilidade a qual os moradores foram submetidos, e que será descrita a seguir, também é um momento em que a categoria vazanteiros é instituída legalmente. Segundo Araújo (2009, p. 160) esses povos passam a contar “com a criação de uma entidade que os representasse nas relações dos seus membros com a Marinha do Brasil e com os organismos de estados”. A partir da percepção da autora, e dos relatos apresentados, “as populações subalternas recorrem às redes de relações buscando amenizar o impacto sofrido pelas famílias com as expropriações e os despejos”.

Com a precarização a qual os moradores são submetidos, muitos buscam outras estratégias para o sustento familiar, uma vez que as práticas em áreas

expropriadas não podem mais ser realizadas. Muitos são absolvidos como mão de obra nas fazendas, se tornando lavradores, mas com o passar do tempo, a demanda para esses trabalhos começa a diminuir, “o que impôs aos moradores da redondeza a ampliação das distâncias em seus deslocamentos e a submissão a relações de trabalho cada vez mais precárias”. (ARAÚJO, 2009, p. 163).

Além da baixa remuneração, o predomínio se dá sobre a demanda por trabalho temporário com relações informais de trabalho, propiciando emergir no cenário regional a figura do bóia fria. [...] Como bóias frias, as populações negras tiveram suas estratégias familiares vulnerabilizadas ainda mais, em decorrência da instabilidade das ocupações, da falta de reconhecimento de seus direitos trabalhistas e da supressão dos vínculos com os patrões, que em suas estratégias de troca de favores, propiciavam acesso aos recursos necessários à reprodução familiar em melhores condições que as do período. (ARAÚJO, 2009, p. 164).

De acordo com Araújo (2009, p. 171) a partir dos processos de violação de direitos dos povos, “os grupos rurais expropriados territorialmente e desqualificados ambientalmente passaram a se organizar e a ocupar espaços públicos regionais para denunciar a exclusão social à que estão submetidos”. É a por meio dessa percepção de luta que a categoria de “encurralados” emerge, incorporando o significado de resistência diante de processos de opressão, reivindicando direitos e reconhecimento de sua etnicidade.

Apesar de toda essa dinâmica territorial, comunidades vazanteiras também vivenciam processos de expropriação do território, considerando as vazantes como parte essencial dele. Diante disso, as comunidades passam a organizar estratégias de resistência diante dos grupos opressores, sejam fazendeiros, empresas, ou projetos estaduais ou federais. É a partir dessas expropriações e estratégias que os casos das comunidades vazanteiras Pau Preto, Pau de Légua e Quilombo da Lapinha são analisados, pois a partir de um contexto de submissão em se denominavam “encurralados”, passam por uma modificação se constituindo “Vazanteiros em Movimento”. O “movimento dos encurralados”, organizado politicamente pelos geraizeiros, se torna referência para essas comunidades que também utilizam o termo “encurralados”.

Abaixo destaco em figura um dos mapas apresentados na dissertação de Araújo (2009), que exemplifica o processo de encurralamento das comunidades negras vazanteiras às margens do rio São Francisco. Podemos perceber as comunidades identificadas por seus nomes e por setas na cor vermelha. As comunidades se encontram em condição de encurralamento devido existência de fazendas localizadas no entorno das comunidades, além da localização de Áreas de Preservação Ambiental – APA e Parques Estaduais, implementados como medidas de compensação e mitigação aos danos ambientais, criados pelo modelo de produção exercido pelos empreendimentos.

FIGURA 4 – Mapa do encurralamento: projeto Jaíba, Sistemas de áreas protegidas, empresas agropecuárias e comunidades impactadas

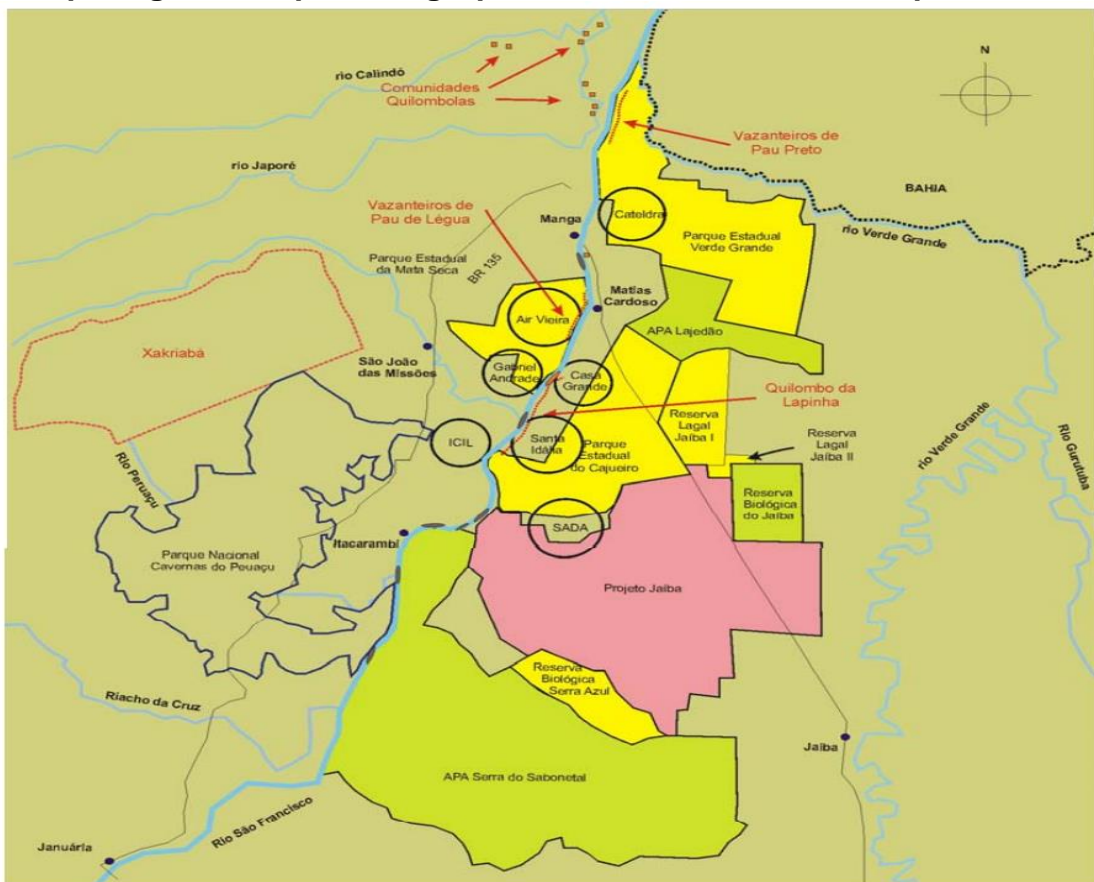


Figura 08: Mapa do *encurralamento*: Projeto Jaíba, Sistema de Áreas Protegidas, empresas agropecuárias e comunidades impactadas.

Fonte: Pesquisa de campo 2008, adaptado: do google e de mapa de Mapa de Unidades de Conservação do norte de Minas.

FONTE: ARAÚJO (2009, p. 171)

O Parque Estadual da Mata Seca é criado por meio do decreto 41.479 de 20 de dez./2000, mas com sua área se sobrepondo sobre territórios já ocupados, o que implicou na emergência do conflito e na expropriação das comunidades “de Imbari, Lagoa da Lavagem e Pau de Légua”. A ação do Instituto Estadual de Florestas – IEF sobre o reconhecimento da área se inicia por volta do ano de 2002, e em seguida, em 2004 é iniciado “o processo de regularização fundiária da área do Parque”. (ARAÚJO, 2009, p. 194).

A área destinada para o Parque Estadual da Mata Seca incidiu diretamente sobre as antigas localidades de Imbari, lagoa da Lavagem e Pau de Légua apropriadas pela fazenda de Air Viera e restringiu as dinâmicas sociais das famílias que mantiveram vínculos com a beira do rio e com a lagoa da Lavagem. O mesmo aconteceu com a criação do Parque Estadual da Lagoa do Cajueiro quando os grupos tradicionais do seu entorno, principalmente, as comunidades de Várzea da Manga, do Remanso, da Ilha do Capão e da ilha da Ressaca foram impedidos de manter sua relação com as lagoas e com as áreas que ficaram no interior do parque. Suas práticas, saberes e fazeres tradicionais estão proibidos de serem atualizados para manter a natureza intocada. (ARAÚJO, 2009, p. 174).

A ação de fiscalização promovida pelo IEF tem impactado o modo de vida das comunidades e de sua produção, pois práticas que são usadas como método para plantação, ou a área destinada para cultivo, passam a ser consideradas restritas. Não apenas em relação à terra, mas também ao uso da água, da pesca e do extrativismo. De acordo com Araújo (2009, p. 174) os vazanteiros negros estão “proibidos de exercerem suas práticas costumeiras nas vazantes da beira do rio e na abertura de roçados nas terras altas e nos baixios da beira das lagoas, bem como, de coletar produtos extrativos na região das lagoas e nos altos”.

As populações quilombola e vazanteira são, com frequência inquiridas pelos funcionários do IEF e pela polícia florestal, que vêem suas práticas tradicionais como degradantes das lagoas que são necessárias para o desenvolvimento da atividade de pesca artesanal no São Francisco, onde buscam alimento para a família, assim como nos períodos de escassez de peixe no rio. Também se encontra interdito o extrativismo de todo tipo de madeira, fibras, cipós, plantas medicinais ou qualquer outro produto de uso costumeiro nestes lugares. As restrições impostas com base na legislação ambiental, dão origem à penalidades materiais e constrangimentos morais por parte dos órgãos ambientais, suprimindo a liberdade e impondo a alteração de hábitos culturais com impacto sobre as

estratégias reprodutivas dos grupos sociais. E, também, sobre as subjetividades dessas populações que sofrem “desonras” por serem aprisionadas pela polícia. Para os grupos tradicionais da região, a prisão é lugar de ladrões e de assassinos, coisas que não são. Exercem, apenas, as práticas culturais construídas em séculos de convivência com o ambiente em que se encontram inseridos e que ajudaram a preservar. (ARAÚJO, 2009, p. 174).

A partir dessa constituição da identidade vazanteira e que se relaciona com a sua territorialidade, o processo é identificado por Oliveira (2005, p. 39) “de territorialização, desterritorialização e reterritorialização”. A condição a qual os vazanteiros estavam sendo condicionados, de invisibilização, é mencionada em vários momentos pela autora, tendo em vista que até mesmo a condição de sua identidade vazanteira se encontrava em confronto, e as disputas em torno do uso das ilhas em período de seca, entre vazanteiros e fazendeiros, não era reconhecida pelo Estado enquanto um conflito. Ainda segundo a autora, os “vazanteiros da Ilha da Ingazeira, em Manga”, relatam que “a ação de regularização da posse de terras, que vinha sendo implementada pelo Poder Público Estadual”, foi construída a partir de “reivindicação das Associações de Vazanteiros e dos Sindicatos de Trabalhadores Rurais de Manga e Itacarambi”, e buscava, por meio da “documentação das posses dos vazanteiros”, alcançar e garantir “o acesso aos direitos previdenciários previstos na Constituição de 1988, na condição de trabalhadores rurais, e o acesso a alguns benefícios sociais dos programas governamentais direcionados à agricultura familiar”. (OLIVEIRA, 2005, p. 20).

A partir dos estudos e levantamentos realizados, Oliveira (2005) sintetiza alguns pontos importantes sobre os povos vazanteiros.

- tal população é portadora de uma identidade cultural específica, construída a partir da forma de apropriação do território, que se expressa através de estratégias de uso e manejo dos recursos naturais, entrelaçadas com relações diversificadas de trabalho e posse da terra;
- as formas de apropriação do ambiente são reguladas por um sistema de direitos combinados, tendo em vista a característica de mobilidade do território;
- o território tradicionalmente utilizado por essa população engloba a terra-firme, as ilhas e o rio, sendo a situação atual de confinamento em pequenos lotes nas ilhas resultante de um processo histórico de expropriação;
- a relação do Estado com essa população é de “invisibilização” social e política e a sua proposta de regularização fundiária representa uma legitimação da expropriação territorial sofrida pelos vazanteiros;
- o reconhecimento da especificidade

cultural e territorial dos vazanteiros, englobando-os na categoria de populações tradicionais, possibilita a ampliação do seu poder de negociação com o Estado na luta por direitos territoriais. (OLIVEIRA, 2005, p. 23)

De acordo com Anaya (2012, p. 117), sobre o território vazanteiro, “não se vincula necessariamente à propriedade da terra, mas à sua apropriação, que diz respeito à relação complexa entre lugar, cultura e natureza, privilegiando os sentidos e simbolismos atribuídos a esse lugar”. É por meio do território, ainda segundo Anaya (2012, p. 118) que “a identidade é acionada contextualmente e associada a um ambiente natural, a um ofício ou uma etnia”. Para a autora, “a tradição das vazantes é ressaltada como elemento cultural diferenciador desses grupos em relação aos catingueiros e geraizeiros, que exercem também atividades de vazantes”, pois para os demais grupos, “não se constitui como elemento distintivo”, diferente dos vazanteiros.

Identificados historicamente como lameiros (PIERSON, 1972), varjeiros/varzeiros (DIEGUES; ARRUDA, 2001) e barranqueiros (MATAMACHADO, 1991; NEVES, 2004), essas comunidades possuem especificidades culturais e históricas próprias e são reconhecidas genericamente a partir das categorias jurídicas de “populações tradicionais”, no âmbito do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) e da Lei da Mata Atlântica e de “povos e comunidades tradicionais”, no âmbito das políticas sociais, através do Decreto Federal nº 6040, de 7 de fevereiro de 2007. Essas categorias se constituíram em torno dos debates sobre a presença humana em áreas protegidas e os conflitos ambientais advindos da concepção de preservação do ambiente sem gente. (ANAYA, 2012, p. 14).

E corroborando com os elementos de Oliveira (2005), e partindo dos novos dispositivos, como o Decreto 6040 de 7/2/2007, Anaya (2012, p. 15) destaca que “a forma de apropriação material e simbólica do ambiente, realizada pelos vazanteiros, é marcada pela existência de um regime agrário coletivo e familiar, que se baseia num conjunto de regras e valores consuetudinários”, esse regime e conjunto de regras “correspondentes à diversidade de modalidades de apropriação dos recursos naturais incluídos na categoria jurídica de ‘terras tradicionalmente ocupadas’”, conceito que se faz “presente na Constituição Brasileira de 1988, conforme disposto no artigo 231, ao conferir direitos aos povos indígenas”.

A categoria de “povos tradicionais”, presente nos estudos de Almeida (2008), é utilizada por Anaya (2012, p. 15) para caracterização de elementos das comunidades vazanteiras Pau Preto, Pau de Léngua e Quilombo da Lapinha. A apropriação do termo ocorre uma vez que “essa categoria reconhece modalidades distintas e combinadas de uso comum de florestas, recursos hídricos, campos e pastagens”, que por sua vez envolve “diferentes atividades produtivas exercidas por unidades de trabalho familiar, tais como o extrativismo, a agricultura, a pesca, a caça, o artesanato e a pecuária”.

A autora Oliveira (2005, p. 104) em sua dissertação, faz um cronograma com momentos específicos para reconstruir elementos importantes desse sistema de direitos dos povos vazanteiros. Essa construção ocorre a partir dos relatos dos entrevistados na comunidade e pertencentes à própria cultura, que permite a elaboração e definição de quatro fases. A primeira fase é denominada por eles de “a chegada dos posseiros véi” ou das primeiras famílias que foram morar nas ilhas; a segunda fase é identificada como “o enxame de gente” ou “a chegada dos novato”; a terceira fase é a da “vendição” e a fase recente é a de “documentação”.

Essa organização de momentos específicos, por um lado, mostra a forma que a comunidade vazanteira é apresentada no estudo da autora como um povo insubordinado aos processos de subordinação. As falas dos entrevistados e as perspectivas apresentadas a partir de uma vivência de campo, permite uma reflexão em que os próprios autores estão inseridos no processo de movimentação desse cenário. No caso dos vazanteiros, a relação entre desenvolvimento sustentável e práticas tradicionais se mostra sempre presente, considerando a forma de apropriação com os recursos disponíveis em seus territórios, como destacado por Oliveira (2005, p. 26) “saberes tradicionais e conservação da biodiversidade”.

De acordo com Oliveira (2005, p. 32) sobre as práticas e o modo de vida tradicional, “os cruzamentos socio-culturais em que o tradicional e o moderno se misturam num processo de hibridação”, o que possibilita para análise “a compreensão da especificidade das relações entre heterogeneidade cultural e a obliquidade dos poderes políticos na América Latina”, colocando em evidencia a condição de que “se encontram em transação formas arcaicas e modernas de autoritarismo e liberalismo, democracia e paternalismo”. Pensar o modo de vidas das comunidades tradicionais é perceber que a modernidade e o tradicional andam lado

a lado. Diferente do entendimento das hegemonias de que comunidades tradicionais são atrasadas, indo contra a modernidade, é possível verificar que a o tradicional se adapta a modernidade de forma a se reinventar diante das transformações sociais existentes, não permanecendo estático, mas conservando elementos importantes de sua cultura.

Sobre o histórico das famílias vazanteiras, Oliveira (2005, p. 59) apresenta “informações obtidas na pesquisa de campo”, que por meio das entrevistas e mapas mentais foi possível verificar que “parte delas veio dos municípios mineiros próximos à margem do rio e de cidades do Estado da Bahia, como Bom Jesus da Lapa, Remanso, Iuiú e Carinhanha”. Com base nos relatos, “outros estados, como Ceará, Pernambuco e Alagoas, aparecem em menor proporção”. De acordo com os entrevistados em seus depoimentos, um fator “de importância crucial para a vinda e permanência” desses povos na região do São Francisco, foi “a possibilidade de acesso à terra do interior das ilhas que, a partir da década de 1970”, se tornando “alternativa de vida para aqueles migrantes, que viviam anteriormente como trabalhadores temporários e agregados dentro das fazendas nas margens do rio ou nos municípios vizinhos”.

Ainda para Oliveira (2005, p. 62), “as barcas contribuíram, sobretudo no século passado, para a integração cultural da região, na medida em que serviam de meio de transporte de passageiros (migrantes)”, onde os remeiros desempenharam papel importante, pois ao se tornarem “força de trabalho nas barcas [...] divulgavam notícias de toda a região em cada porto, nas cidades, vilas e fazendas”. Se constituindo como população ao longo do médio São Francisco, esses povos apresentam uma característica importante para a reprodução do seu modo de vida entorno das vazantes, pois de acordo com Oliveira (2005, p. 63) “a fluidez, o nomadismo e a vida itinerante são os elementos constitutivos do modo de vida dos vazanteiros”.

Segundo os depoimentos dos povos e por meio de estudos de Mata-Machado (1991), é relatado por Oliveira (2005, p. 63) o sistema de trabalho nas comunidades, que é definido de acordo com ciclo do rio, considerando que “a agricultura, à semelhança da pecuária, era nômade: na época das cheias, o sertanejo se instalava no cerrado e, derrubando a mata, ali fazia a sua roça”; mas com a mudança do ciclo, a produção e a vida dos povos se reorganizam, “na estiagem ele se mudava para as

regiões ribeirinhas, onde a vazante das águas deixava terrenos semi-alagados e ilhas, áreas extremamente férteis, e cultivava a sua plantação até que as chuvas reiniciassem”. A forma como os vazanteiros se apropria dos seus territórios, seja em terra firme ou em água, se fundamenta nos conhecimentos tradicionais, respeitando o tempo da natureza, e se adaptando a ela, trabalhando de acordo com as possibilidades.

É por essa lógica que Oliveira (2005, p. 87) explica algumas afirmações, pois “quando os vazanteiros dizem que ‘tudo que tem no seco, tem na água’, eles estão se referindo a uma diversidade de seres, que se relacionam através de códigos morais que devem ser respeitados”, assim como a relação de compadrio estabelecida para uso dos recursos aos que são considerados de fora, nesse caso, “o ‘cumpadre’ funciona como referência para um código mítico de regulação que integra a cosmografia vazanteira e orienta sua relação com o rio, impedindo os excessos”. Ao entender esse sistema como cosmografia do povo vazanteiro, Oliveira (2005, p. 88) utiliza da conceituação de Little (2002) para definir a cosmografia “como os saberes ambientais, ideologias e identidades coletivamente criados e historicamente situados que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território”. Nesse sentido, ao pensar na especificidade desse povo é possível compreender que “a cosmografia de um grupo engloba o seu sistema de propriedade, os vínculos sentimentais com seu território, a memória histórica dos processos de apropriação e reafirmação e as formas de uso coletivo”, o que de fato se configura como uma cosmografia do povo vazanteiro.

Oliveira (2005, p. 94) também atribui o conceito de memória territorial como elemento importante a cosmografia vazanteira, utilizando o pensamento de Arruti (2002) para explicar que “o espaço físico, no caso dos vazanteiros, é utilizado como suporte à memorização”. Uma fala de um vazanteiro durante uma entrevista realizada pela autora, e apresentada em seu texto, nos permite entender como os relatos da história das pessoas, das famílias e das comunidades se misturam com o próprio espaço físico, com o território tradicional vazanteiro, de forma que a constituição do local se encontra presente na memorização da comunidade.

O pai dela [se referindo à Dona Sinhá, esposa dele] chegou na ilha em 1937, desbrotando esses calumbi [árvore nativa] que não tinha aquela ilha lá, mesmo assim ele foi desbrotando e a ilha foi criando...

criando... criando. A história da ilha...essa ilha aqui chamava Coculo, ela não era imendada com a da Boa Vista. Dali donde pertence o Véi Lapinha, tinha outro rio, chamava Ilha da Boa Vista. Esta aqui era do Coculo, então chamava Ilha do Coculo. Agora virou tudo, daqui pra baixo, virou tudo Ilha da Boa Vista com tudo do Coculo. Então, nesse murundu que eu morava aqui, que você está vendo, esse tanto de terra aí, o vapor [tipo de embarcação] passava aqui olha. Em 1949 o vapor passava aqui, descia aí, descia aí pra baixo ... essa ilha daqui pra baixo, não existia. Eu te mostrei o sangradô, de quando eu cheguei aqui em 1960. Ela veio a existir de 1962 pra cá. Pra aqui, pra aculá, agora tombou pra cá, agora virou tudo Coculo. E essa Boa Vista... ali onde Manoel mora, num tinha uma baixada? Ali tinha um sangradô, era outro rio, era outra ilha, agora imendou tudo, fez tudo Coculo. Tá entendendo como é que é? (Seu Chicado, Ilha do Coculo – Manga. Entrevistado em 11/11/2001). (OLIVEIRA, 2005, p. 94).

O sistema de organização vazanteiro é descrito por Oliveira (2005, p. 89) a partir de vários elementos, podendo ser destacada “as formas de apropriação do território”, que segundo estudo, são constituídas “através das estratégias de uso e manejo dos recursos naturais, formam um complexo sistema de exploração das potencialidades dos diversos ambientes classificados por eles como ‘terrafirme’, rio e ilhas”. A partir dessa organização a autora entende como “sistema de direitos combinados” segundo teoria de Godoi (1998), “que regula as formas de apropriação do território e o acesso aos recursos naturais”. Considerando as “mudanças nos ciclos naturais e nas condições ambientais” é importante entender que “este sistema tem se transformado ao longo do tempo”, além dessas mudanças, fatores como os “processos de desterritorialização e reterritorialização vividos pelos vazanteiros” tem influenciado também as mudanças das organizações sociais do grupo, assim como a “crescente exigência de condutas expressamente reguladas ou formalizadas através das leis da sociedade abrangente”. O que os processos modernizadores não consideram até o presente momento, e que é possível e importante considerar, como afirmado por Oliveira (2005, p. 90), que “se as formas de uso e apropriação desses ambientes estão relacionadas ao ciclo do rio – seca, enchente e vazante – a percepção dos vazanteiros sobre o rio é definidora de sua territorialidade”.

Os conhecimentos tradicionais dos vazanteiros se constituem ao longo do tempo, por meio das experiências e das práticas cotidianas em relação aos espaços e recurso utilizados, sendo passado de geração e possibilitando a reprodução social e cultural desse modo de vida. De acordo com Oliveira (2005, p. 92) “os vazanteiros, como agricultores e pescadores, são grandes conhecedores do rio, estudiosos da

intencionalidade que rege o comportamento do rio e dos peixes”. Nesse sentido a autora busca explicar que “podemos aqui utilizar uma comparação feita por Viveiros de Castro (1998) entre o conhecimento dos xamãs nas sociedades indígenas e o conhecimento científico na nossa sociedade”, de acordo com esse estudo, “para os xamãs, conhecer bem alguma coisa é ser capaz de atribuir o máximo de intencionalidade ao que se está conhecendo”; para esses povos, “o bom conhecimento é aquele capaz de interpretar todos os eventos do mundo como se fossem ações resultantes de algum tipo de intencionalidade do sujeito”, diferente da ciência que “explicar é reduzir a intencionalidade do seu objeto de conhecimento”.

O reconhecimento dos vazanteiros enquanto povos tradicionais, e a definição presente no estudo de Oliveira (2005, p. 97) são fundamentados nos “estudos antropológicos sobre territorialidade e populações tradicionais no Brasil”, a partir do qual a autora estabelece “semelhanças importantes entre a referência usada pelos vazanteiros e os diversos grupos retratados na literatura sob a denominação de povos ou populações tradicionais”. Uma das características essenciais desses povos é que “a concepção deles está baseada nos direitos de uso gerados pelo trabalho em oposição aos direitos de propriedade gerados pelo dinheiro”. É por meio dessa lógica que é possível desenvolver a relação vazanteira com o território e o rio, pois segundo Oliveira (2005, p. 98) “ter posse para eles é interagir com o meio e não impor-se ao ambiente”. É destacado ainda que “ao perguntar aos vazanteiros se as ilhas surgem e desaparecem, como eles definem os direitos sobre uma nova área”, uma resposta explicativa é dada pelo Sr. Edmundo a autora, sendo descrita abaixo, mas ressaltado que ao aparecer a “crôa” que cria um “marrote” e o pescador ao encontrar começa a plantar e de acordo for aumentando o território desse “marrote” a planatação vai aumentando, e quando chega algum amigo que deseja plantar também, um pedaço da área é passado para ele.

Sabe como é que acontece? É assim: vamos supor que tem uma crôa (coroa ou cume), então essa crôa as vezes cria um morrote, aqui no meio do rio. As vezes ele é pequeno, num é? Eu, como um pescador, vejo esse morrote este ano, vou lá e planto essa pontinha de terra aqui. Aí eu fico trabalhando ali. Quando chegar no outro ano, talvez ela vá crescendo pra lá e eu também vou descendo... vou trabalhando com um milho, um pé de abóbora, um pé dessa outra árvore, o mussambé... esse pessoal. Então, aquelas árvores vão juntando o aterro e ele vai sempre aumentando e eu vou trabalhando. Meu terreno aqui já está bastante grande, aparece um

amigo: “moço me dê um pedacinho para eu plantar umas covas de abóbora?”. Então eu dou pra ele aqui, bem na pontinha. Ele começa trabalhando e vai aumentando... sempre aumentando, daí a pouco ela forma uma ilha grande e aí o povo vai chegando, ficando, trabalhando e brigando também, porquê vazanteiro costuma ter uns mais treiteiro[traíçoeiro, esperto] que outros, que querem tomar o que é da gente. Se achar que ali não está bom, procura outro lugar e já dá pra outro. (Edmundo, Ilha da Capivara – Januária. Entrevistado em 15/11/2001). (OLIVEIRA, 2005, p. 98).

De acordo com Oliveira (2005, p. 101) foi possível verificar, a partir dos depoimentos que “apesar de existirem posseiros permanentes, mais antigos, o sistema de direitos que regula o acesso aos recursos é aberto aos chegantes, desde que adotem o sistema do lugar”. Algumas dessas regras estabelecidas no sistema vazanteiros é que “há uma combinação entre a noção de propriedade privada e de apossamento de uso comum, na medida em que, nas ilhas, todo mundo é dono ‘de boca’ – todo mundo sabe e respeita”, mesmo sem nenhum documento para registro do acordo feito entre eles. Nessa organização social “cada um tem seu pedacim, não tem cerca, só tem as marcas, eles dizem: ‘se for pra fazer cerca, nós não queremos””, e mesmo sem uma divisão física construída por eles, apenas demarcações existentes na área, como uma árvore, uma pedra, uma estrada, “quando algum dono da área sai e deixa a área lá, os outros respeitam, assim como ‘os de fora’ também respeitam”. Mas uma regra deve ser respeitada ao sair da sua terra, “tem que ficar com ‘cercado de animal, casa e alguma plantação, se ficar mais de dois anos sem nada, o pessoal posseia [tomar posse]””.

Os vazanteiros também ressaltam segundo Oliveira (2005, p. 101), que “quando ocorre enchente, que o rio lava a ilha, depois que o rio baixa, costuma ficar diferente a área de cada um”, mas eles afirmam que o direito continua o mesmo. A partir dessas organizações, entendemos que “o sistema é baseado na lei do respeito”, e ao se aproximar dos estudos de Thompson (1984) a autora reconhece que também se baseia “numa ética que compõe o que podemos chamar de ‘economia moral’,” enfatizando o conceito dessa economia como “conjunto de normas e obrigações recíprocas, ideias de justiça e bem-estar social, enfim uma ética a orientar as condutas dos indivíduos de comunidades relativamente pequenas”.

Essa organização começa a ser comprometida, segundo Oliveira (2005, p. 72) pelo “processo recente de ocupação da região por grandes fazendas”, pois,

“além de restringir o acesso dessa população, põe em risco as lagoas e a reprodução dos peixes”. Começa a se instalar conflitos pelo acesso aos recursos, e são “são inúmeros os casos de lagoas que foram drenadas para plantio de ‘bengo’ [tipo de capim] e capineiras”, se configurando processos que em sua prática tenta subalternizar os povos tradicionais, e apesar da resistência desses povos, em manter a pesca e preservação das áreas e espécies, “o que se registra é uma redução drástica da oferta de pescados em toda a região”.

A situação dos vazanteiros se torna ainda mais difíceis na medida em que alguns direitos básicos não são possíveis de acesso, devido o não reconhecimento da sua categoria enquanto povos tradicionais pelas instituições públicas. Exemplos de acessos negados são: Programa Nacional da Agricultura Familiar – PRONAF e benefício no INSS. Ao buscarem acessar essas políticas os vazanteiros se deparam com questionamentos sobre o que é vazanteiro, o desconhecimento ou o não reconhecimento impacta diretamente a possibilidade de inserção desses povos nos campos de políticas públicas e nos espaços de debate. O conflito vivenciado pelo povo vazanteiro é acompanhado por Anaya (2012) que descreve a modificação da luta e o deslocamento da condição dos vazanteiros, antes “encurralados” para depois “em movimento”.

Anaya (2012, p. 98) destaca momentos históricos na formação da região que influenciam a formação dos conflitos, como os anos de 1970, período em que “a baixada média do rio São Francisco será privilegiada pela implementação de grandes projetos de irrigação como o Jaíba, o Gortuba, o Pirapora e o Lagoa Grande”. O “Projeto de Colonização e Fruticultura Irrigada Jaíba, localizado nos municípios de Jaíba e Matias Cardoso”, se torna um dos modelos econômicos mais importantes para a política de desenvolvimento regional, a partir dele “que o vínculo do Norte de Minas Gerais ao mercado externo se efetivará, alterando suas dinâmicas sociais, suas características ambientais e a lógica produtiva vigente do lugar”. Esse projeto de acordo com Anaya (2012, p. 99) “foi concebido para ser o maior projeto de áreas irrigadas em terras contínuas da América Latina, no vale do São Francisco, às margens dos rios Verde e Grande”. Ao ser percebido como área pouco explorada economicamente, o projeto passa ser justificado.

Além da criação do projeto de irrigação, com grande concentração de terra, o projeto contou ainda de acordo com Anaya (2012, p. 109) com “as condicionantes

ambientais”, para redução dos impactos ambientais causados pelo projeto de fruticultura. Com base nas condicionantes “foram criados os Parques Estaduais ‘Verde Grande’ (1998), com 25.443,20 ha; ‘Lagoa do Cajueiro’ (1998), com 20.728,00 ha, no município de Matias Cardoso; e ‘Mata Seca’ (2000), com 15.360,06 ha, no município de Manga”, com a criação dos parques, “um total de 61.531,26 ha sobrepostos sobre os territórios das comunidades vazanteiras de Pau Preto, Quilombo da Lapinha e Pau de Légua”, comprometendo assim seus modos de vida e de apropriação dos recursos a partir dos modos tradicionais. Importante ainda ressaltar que a forma como esses projetos são implementados representam formas arbitrárias como as políticas são direcionadas no país, sem considerar as particularidades de grupos sociais diferenciados.

O processo de “encurralamento” das comunidades vazanteiras de Pau Preto, Pau de Légua e Quilombo da Lapinha, segundo Anaya (2012, p. 118), não se intensificaram com a criação dos “Parques Estaduais Verde Grande, Lagoa do Cajueiro e Mata Seca”, mesmo estando vivenciando “processo de reterritorialização de suas áreas de ‘terra firme’, desde a enchente de 1979”. A condição de “encurralamento” de acordo com a autora, “se deu com a operacionalização desses parques enquanto unidades restritivas”, que aconteceu “após a valorização dos remanescentes de Matas Secas nativas existentes na região, pelo Atlas da Biodiversidade de Minas Gerais”.

A categoria de “encurralados” é “uma expressão nativa genérica, utilizada anteriormente por diversos grupos étnicos norte mineiros” que para Anaya (2012, p. 18) “foi politizada em um processo de mobilização social, construção identitária e articulação de lutas territoriais no início dos anos 1990”. Mas em contexto da luta vazanteira, Anaya (2012, p. 46) contextualiza que “a mobilização social de resistência no Norte de Minas, que se organizou politicamente no ‘movimento dos encurralados’, teve como precursores os geraizeiros da Serra Geral, principalmente os da região do Alto Rio Pardo”, mesma vivência já descrita anteriormente e estudada por autores como Dayrel (1998) e Brito (2006), que eram descritos pelo contexto de “Encurralados” diante de uma extensa área de “eucalipto durante as décadas de 1970/80”. O movimento dos “encurralados” protagonizado pelos geraizeiros, “se tornou referência para os povos e comunidades tradicionais da região, ultrapassando a área dos ‘Gerais’ (cerrado) e indo ao encontro do Campo

negro da Jayhba”, se configurando como exemplo e denominação conceitual para uma condição de subordinação dos povos tradicionais no Norte de Minas, a luta dos geraizeiros influencia o processo de luta territorial dos diferentes grupos na região.

Para Anaya (2012, p. 130), “o encurralamento dos vazanteiros nas ilhas e margens do rio São Francisco é um processo histórico de cercamento e de restrições territoriais impostas inicialmente por grandes fazendeiros na década de 1970”, que a partir dos processos de desenvolvimento regional impulsionou as desapropriações sofridas pelos vazanteiros de seus territórios tradicionais. Mas diante da condição de “encurralados”, os povos construíram uma articulação dando início ao “Vazanteiros em movimento” contando com a participação de outros povos, como os quilombolas, e outras organizações de apoio em luta pelos direitos tradicionais das comunidades.

Essa articulação tem se mostrado um grupo de luta de forte atuação no Norte de Minas Gerais. De acordo com Anaya (2012, p. 72) é “a partir da experiência geraizeira que o ‘movimento dos encurralados’ vai incorporando outros grupos étnicos que sofreram processo político de expropriação semelhante”, essa identificação de causa de luta permitiu uma rede de forças que “foram se articulando na luta pela reapropriação territorial”. A autora cita ainda quilombolas de Brejo dos Crioulos e dos Gurutubanos que “foram também se articulando e compartilhando agendas comuns e específicas de ação política ao se inserirem na rede social de apoio da região”. O movimento vazanteiro, geraizeiro, veredeiro, indígena e quilombola são exemplos das articulações realizadas pelos povos tradicionais no Norte de Minas Gerais, que por meio de mobilização e ressignificação da luta se tornam exemplos na luta territorial.

No caso do quilombo de Brejo dos Crioulos e do Gurutuba, seus territórios passaram por intensa disputa com grandes latifundiários e essas comunidades foram obrigadas a se deslocarem ou a resistirem em um território recortado, sem acesso aos recursos naturais dos quais dispunham. Os Gurutubanos ainda tiveram seu quadro mais agravado pela construção da barragem Bico da Pedra, na década de 1970. Empurrados para as margens dos cursos de água e cercadas em áreas extremamente restritas, a criação da barragem, para beneficiar a exportação de fruticultura irrigada, alterou todo o ciclo hidrológico das cheias que fertilizavam os vales do território Gurutubano, deixando a comunidade sem acesso à água. Ou seja, com a diminuição da vazão das águas do rio Gurutuba, secaram os poços que permitiam a criação de gado na solta e as lagoas onde

eles mantinham a prática da pesca que garantia sua soberania alimentar. (ANAYA, 2012, p. 73).

É possível entender como um ato de insubordinação as estratégias acionadas pelos vazanteiros em movimento, pois por meio de ressignificações de processo de encurralamento, esses povos acionam outros grupos que também vivenciam desapropriações de seus territórios em uma luta coletiva. Anaya (2012, p. 20) destaca o ano de 2005, em que “os vazanteiros de Pau Preto, Pau de Léguas e os vazanteiros-quilombolas da Lapinha que, ao acionarem essa rede, iniciaram um processo de construção e de mobilização política”, permitindo a unificação de “suas lutas territoriais e se nomeando como ‘Movimento dos Encurralados pelos Parques’”. O discurso ambientalista também é ressignificado nesse movimento, sendo incorporados “a este suas próprias concepções e práticas tradicionais”. Diferente da visão ambiental em relação aos povos tradicionais, estes povos se autodenominam como “cuidadores da natureza”, se reconhecendo enquanto “portadores de práticas de manejo de vazantes constituídas de baixo impacto e contribuintes para a manutenção das lagoas e sobrevivência dos peixes de seus territórios”.

Importante ainda considerar que, ressaltado por Anaya (2012, p. 21), “o processo que culminou na ressignificação de ‘Movimento dos Encurralados’ para ‘Vazanteiros em Movimento’ não implica inferir que esses grupos deixaram de ser encurralados”, a condição de encurralamento permanece na medida em que os parques continuam a exercer sua denominação territorial, “mas remete ao desenvolvimento de uma luta em que os grupos redefiniram maneiras de agir, de reivindicar e de se relacionar com o Estado, praticando o jogo que se joga no campo ambiental”. Podemos entender esse cenário de ressignificação enquanto ato de insubordinação dos povos vazanteiros, juntamente com demais povos articulados em luta pelo território tradicional.

A condição de subordinado ou encurralado, vivenciado pelos “vazanteiros de Pau Preto, Pau de Léguas e Quilombo da Lapinha” passa a ser compreendido a partir “de uma série de restrições relacionadas ao seu território e práticas tradicionais, desde que os parques estaduais passaram a operar enquanto Unidades de Proteção Integral (UPI)”. (ANAYA, 2012, p. 41). Mas como enfrentam dificuldades de reconhecimento enquanto populações tradicionais segundo Decreto 6040 (07/02/2007), Anaya (2012, p. 45) explica que esses povos, “apoiados na noção de

‘população tradicional’, reivindicaram seus direitos a partir dessa categoria jurídica que passa a ser reconhecida no campo ambiental”, tendo como amparo o “Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) e da Lei da Mata Atlântica”. A mobilização e reorganização se constituem como movimento de insubordinação dos povos vazanteiros, pois em sua constituição fizeram emergir uma rede de relações, com a participação de povos não apenas vazanteiros, mas quilombolas e catingueiros e geraizeiros do Norte de Minas Gerais, que diante do reconhecimento entorno de uma luta comum, pelo seu território, passam a se apoiar e lutar de forma articulada, incorporando mais força na luta, ganhando mais visibilidade e representação inclusive na Comissão Nacional das Políticas para Povos e Comunidades Tradicionais.

Esse processo de incorporação da luta tem mostrado como que uma figura negativa de “encurralado” com significado específico e de condição de submissão possibilitou a ressignificação de uma luta de um povo, se constituindo enquanto movimento ativo. Na percepção de Anaya (2012, p. 47), é “nesse contexto, o ‘encurralamento’ se tornou símbolo comum da expropriação territorial e bandeira de luta dessas comunidades que passaram a incorporar elementos ecológicos em suas reivindicações territoriais”.

Nessa mesma linha de argumentação, em que existe um processo de expropriação generalizado dos povos e comunidades da região, os vazanteiros inseriram-se no movimento social dos “encurralados”. Expulsos da terra-firme pelos grandes fazendeiros, nas décadas de 1960/70, foram obrigados a adotar ilhas e beira-rio como únicos locais de moradia e trabalho. Esse período é identificado por Luz de Oliveira (2005) como a “chegada dos novato” ou do “enxame de gente”, quando há uma intensificação do uso das ilhas que, antes, eram somente lugar de trabalho e passaram a ser também lugar de morada. Araújo (2009) ressalta, nesse processo, que o tensionamento entre fazendeiros e vazanteiros teve a contribuição do “encurralamento” do rio São Francisco pelas Centrais Elétricas de Minas Gerais – CEMIG, uma vez que a construção da barragem de Três Marias, em 1953, passou a controlar o fluxo das águas, e administrar a vazão do rio, impondo ali outra dinâmica para as comunidades vazanteiras. Suas terras, que deixaram de ser inundadas pelo represamento da barragem, passaram a ser disputadas por grandes fazendeiros que avançaram sobre seus territórios, ampliando suas fazendas. Consequente a esse contexto, entretanto, já na década de 1980, Luz de Oliveira (2005) identificou uma desarticulação no sistema de direitos combinados de acesso ao território, estabelecidos pelos vazanteiros, em função da penetração

do modo mercantil de relação com a terra, identificado pela autora como fase da “vendição”. (ANAYA, 2012, p. 79).

De acordo com Anaya (2012, p. 17) “o Parque Estadual Verde Grande se sobrepôs ao território vazanteiro de Pau Preto, localizado no interflúvio dos rios Verde Grande e São Francisco”. Segundo a pesquisa realizada pela autora “a Ilha de Pau Preto tem aproximadamente 61 famílias que vivem do plantio de uma diversidade de cultivos alimentares em terra-firme e vazantes, destinados ao consumo próprio, direto ou indireto”. Outra dinâmica de produção apresentada pela comunidade, que complementa as plantações na vazante, é a criação de animais, “como porcos, galinhas e poucas cabeças de gado”, e como atividade principal a pesca. Ainda em seus estudos, foi possível evidenciar que “alguns moradores complementam a renda familiar com empregos temporários em Manga e Matias Cardoso”.

Com a criação do Parque Estadual da Mata Seca também houve sobreposição ao território vazanteiro, esse por sua vez ao da comunidade de Pau de Léguas, que segundo Anaya (2012, p. 17) “distante cerca de mil metros da cidade de Matias Cardoso, portanto, do outro lado do rio São Francisco, município de Manga”. A partir dos estudos de campo a autora apresenta que na comunidade “Pau de Léguas têm 52 grupos familiares que se dividem quase todos os dias entre a cidade de Matias Cardoso e a Ilha Pau de Léguas”, essas famílias atualmente baseiam sua dinâmica de produção na “agricultura da vazante e de terra-firme, da pesca e da criação de animais de pequeno porte”.

É a partir das sobreposições dos territórios vazanteiros pelos parques estaduais, formas de compensações ao projeto de irrigação Jaíba, que a luta das comunidades passam pelo processo de ambientalização, pois como descrito por Anaya (2012, p. 17) “ao tentarem garantir menor insustentabilidade para si, as comunidades vazanteiras de Pau Preto, Pau de Léguas e Quilombo da Lapinha inserem suas reivindicações no campo ambiental”, para que essa luta ocorra, ou seja, para que possam buscar mudanças nas estruturas sociais, é fundamental “compreender suas regras” e assim utilizar “dispositivos jurídicos pertencentes a ele, tais como a possibilidade de reconversão dessas unidades de proteção integral em modalidades menos restritivas como RESEX e RDS”.

De acordo com o estudo de Anaya (2012, p. 81) “a situação de encurralamento dos vazanteiros das comunidades” ao longo da região do São Francisco, foi intensificada “quando foram criados os Parque Estaduais Verde Grande (1998), Lagoa do Cajueiro (1998) e Mata Seca (2000) sobre seus territórios tradicionais”, a constituição do “processo de reterritorialização” incidem sobre esses grupos e seus “territórios ancestrais”. Não é apenas a criação dos parques que causa o conflito, mas o que é institucionalizado a partir de suas criações, que interferem nos modos de vida das comunidades. Assim, “a operacionalização dessas unidades de proteção integral, a partir de meados dos anos 2000, restringiu o uso comunal de seus territórios e coibiu suas práticas tradicionais em terra firme e áreas de vazante”, como por exemplo, a criação de animais em determinadas áreas, a pesca ou plantações. A realidade é que “criados sem consulta pública e impostos de forma autoritária, iniciaram uma série de conflitos entre vazanteiros, IEF e IBAMA”, sendo esses os agentes que disputam forças sobre os territórios em questão.

O conflito reconfigurou o modo de vida dos povos, “a pesca, praticada no rio e lagoas, é uma atividade central no depoimento dos três grupos vazanteiros”, segundo Anaya (2012, p. 174), mas com as unidades de conservação passam a ser restritas ou proibidas, sem considerar que a prática e manejo para pesca incluem conhecimentos tradicionais e regras do próprio grupo para a preservação das espécies na região, que por muito tempo, foram garantidas a partir do uso dos vazanteiros. Por esse motivo que esses povos se consideram guardiões da natureza, pois a sua forma de apropriação é feita a partir de conhecimentos e mecanismos que respeitam a capacidade de regeneração do próprio ambiente, garantindo sempre a preservação ambiental, uma vez que é a partir dessa preservação que a sua cultura e modo de vida se organiza e reproduz. Outra mudança provocada no ambiente, descrita por Anaya (2012, p. 161) é que “atualmente as moradias se encontram somente na beira do rio São Francisco”, uma vez que ao longo das disputas, “as que existiam na Lagoa da Lavagem foram destruídas com o processo de expropriação realizado pelo fazendeiro Air Vieira, na década de 1970”. Esse processo de expropriação ganhou continuidade com a criação dos parques, se tornando ainda mais intensa as disputas.

De acordo com Anaya (2012, p. 163) hoje as comunidades “vivem do plantio de pequenos roçados de feijão, abóbora, milho, mandioca, destinado ao consumo próprio”. Antes era possível a comercialização mais intensa de itens produzidos ou da pescaria, sendo o peixe salgado o mais comercializado, mas atualmente “o excedente bastante limitado é comercializado para compra de óleo, sal, macarrão ou outros alimentos e vestuário”. Em entrevistas, os vazanteiros “ressaltam a pesca como atividade central de sua produção material”, mas que com a criação dos parques, passa por “restrição de uso das lagoas e a escassez do rio não permitem o comércio como era realizado, o que compromete inclusive o consumo das famílias”. A realidade atual é que “as lagoas estão secando e os peixes morrendo pela não realização do manejo tradicional que realizavam nelas”.

Para reconstrução das imagens dos territórios das comunidades, foram construídos pelos próprios vazanteiros de Pau de Légua, Pau Preto e quilombolas da Lapinha mapas mentais, que de acordo com Anaya (2012, p. 166) “serviram não somente como instrumento gráfico que possibilitou trazer de volta o ‘tempo de liberto’, mas também reacender a memória desses grupos pela visualização de histórias, lugares e sujeitos ali projetados”. A dificuldade de acesso a mapas e informações descritivas dos territórios em espaços institucionais não se tornaram limitações para o estudo, pois a partir das narrativas e dos mapas mentais foi possível estabelecer e evidenciar “elementos de referência comum que estruturam suas identidades construídas no lugar a partir de um modo de vida e práticas culturais específicas, ratificadas no tempo presente e compreendidas a partir de um retrospecto”. Essa ação garante um protagonismo para a construção das narrativas dos povos e comunidades tradicionais no Norte de Minas, desconstruindo imaginários desenvolvimentistas de lugares vazios.

É importante considerar que essas disputas não são apenas por uma demarcação de terra, é uma disputa por território, por modos de vida, por continuidade de sua cultura, pelo reconhecimento enquanto cidadãos de direitos e povos tradicionais a serem respeitados. A disputa evidencia lógicas de apropriação e percepção diferenciadas sobre a natureza, de um lado o capital e grandes mercados financeiros, que expropriam para grandes projetos produtivos, áreas extensas de plantações ou criação de animais, e que devido grande impacto ambiental é necessário criar medidas de compensação ambiental, expropriando mais ainda as

comunidades tradicionais para criação de áreas de conservação. De outro lado, essas comunidades mantêm seus territórios com grande diversidade ambiental, entre fauna e flora, construída por meio de longo processo histórico de apropriação e cuidado. O que se pode considerar é que essas comunidades são punidas pelo Estado pela sua prática de conservação, pois não se cria áreas de conservação em locais degradados pelo capital, pelo contrário, depois do capital extrair a riqueza e diversidade ambiental dos territórios, eles institucionalmente são resguardados para expropriação das comunidades tradicionais, pois são locais de diversidade ambiental e assim vistas como possíveis medidas compensatórias.

Veredeiros e o tempo do “Carrancismo”

A realidade dos veredeiros se constitui uma vivência de luta territorial e ao mesmo tempo em conflito com o Parque Nacional Grande Sertão Veredas – PNGSV, desde sua criação em 1989, e assim como os vazanteiros, possuem como agente de oposição os Parques instituídos pelo código ambiental, pois apresentam em sua constituição a essência e defesa do conservacionismo, ocorrido no Brasil em dialética entre preservacionismo e o desenvolvimento. O caráter de conservacionista sobre as práticas do campo ambiental no Brasil, leva em consideração a sua formulação que prevê tanto a preservação absoluta de alguns ecossistemas, através da constituição de parques, se tornando medidas de compensação ou mitigação, e paralelamente permite e justifica a negociação de outras áreas para a utilização da natureza, desde que sejam realizadas de forma racional e “sustentável”. As comunidades em conflito com os parques enfrentam em seu cotidiano grande desestruturação de seus modos de vida tradicional, uma vez que as restrições e proibições desarticulam sua dinâmica produtiva e de manejo dos recursos.

O caso dos veredeiros é acompanhado nas dissertações de mestrado da autora Jacinto (1998), que busca a compreensão e análise das perspectivas dos moradores em relação ao PNGSV, a partir dos seus relatos e vivências; e do autor Correia (2002) mostrando por meio de entrevistas com os moradores os aspectos negativos da criação do PNGSV, ao mesmo tempo em que por meio de relatórios técnicos ambientais mostra a percepção dos conservacionistas diante do conflito com os moradores, buscando estratégias de realocação da comunidade para áreas

de assentamentos fora do parque, aumentando ainda mais a tensão entre os conservadores e os moradores – que se dividem entre gaúchos e mineiros. A reconstituição dos fatos para territorialização desses povos, feita pelo autor, começa com a discussão fundiária de sesmarias no Brasil, passa pela Lei de terras, pela criação de instituições como Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA e Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza – SNUC. Os povos veredeiros e seu movimento de luta, constam atualmente nos estudos do livro de Costa (2021) e na tese de doutorado de Dayrell (2019). Por meio de relatos e descrições de viajante como Burton e Saint-Hillaire, Jacinto (1998) faz reconstituições de fatos históricos, para fundamentar as explicações sobre a chegada e a existência desses povos na região dos Gerais e Noroeste de Minas, se instalando nos Planaltos Sanfranciscanos do Norte de Minas, antes da implementação do PNGSV.

Segundo a descrição de Jacinto (1998, p. 43), na região estudada encontram-se “pequenos agricultores, residindo próximos aos cursos de água, utilizando-se dos cerrados e suas várias formações como ‘áreas comunais’, onde se cria o gado solto, coletam-se frutos e plantas medicinais”, incluindo a prática de caça, atividades realizadas sem as restrições antes da chegada do PNGSV. Por se tratarem de agricultores, a constituição de sua economia tem a agricultura como central, sendo primeiramente destinada para consumo familiar, tendo destaque culturas produzidas em áreas descontínuas, como feijão, milho, mandioca, também a de arroz feita por meio da técnica de esgotos, que são “estreitos canais construídos a partir das veredas, para a irrigação das áreas cultivadas”.

A agricultura não era a única prática realizada, a pecuária também se constitui como uma atividade produtiva entre os veredeiros, com animais de porte grande, médio e pequeno. Mas diferente da agricultura, a pecuária não é algo acessível para todos os veredeiros, como é uma atividade que exige maior custo, e principalmente o gado ser um animal de valor mais alto, é algo que é praticado por aqueles que possuem um poder aquisitivo melhor, se mostrando uma forma de diferenciação entre famílias na região, e se constituindo como sinônimo de riqueza em relação às outras práticas. Os veredeiros se encontram nas regiões denominadas de Planaltos Sanfranciscanos do Norte de Minas, e de acordo com Dayrell (2019, p. 163) as

comunidades estão “concentradas, principalmente, nas extensas áreas de gerais da margem esquerda do rio São Francisco, onde predominam solos arenosos, profundos e, quase sempre, ácidos”. Além dos planaltos sanfranciscanos, em Minas Gerais as veredas também “estão distribuídas em extensas áreas nas regiões do Triângulo Mineiro, Noroeste e Norte de Minas”.

Sobre a organização social destes povos, e segundo os estudos de Costa (2021, p. 400) tem como princípio a articulação de aspectos que possibilitam o ordenamento das comunidades, “o mundo dessa ‘gente das veredas’, os vínculos entre parentes, a incorporação do estrangeiro pelo casamento e pelo compadrio e o sentimento de pertença a uma localidade”. A partir de estudos e discussões realizadas por Abreu (2000) e Prado Júnior (2000), Costa (2021, p. 394) defende que “as gentes das veredas compartilham com as populações do alto médio sanfranciscano, consideradas sertanejas, uma civilização comum”, considerando que a partir da “atividade pastoril extensiva, as gentes dessa região organizaram para si um modo de vida que articula a criação de gado, com a agricultura e o extrativismo, além da caça e pesca”.

Assim, o nome do rio é também de um conjunto mais próximo (distâncias relativas!) de casas e unidades domésticas, e é também, algumas vezes, o nome de uma fazenda. Por exemplo, entre esses conjuntos, há Carinhanha, Rio Preto, Mato Grande, Santa Rita, nomes que designam áreas banhadas pelos principais rios que cortam o Parque, e seus afluentes - galhos, ou veredas, como são chamados. É o caso também de outros nomes, que, junto com esses, compõem o conjunto de localidades inseridas nos limites do Parque: Barbatimão, Capim-puba, Batista, Maria Antônia, Costa, Matão, Boiada, Pau Grande. (JACINTO, 1998, p. 46).

A percepção temporal associada à espacialidade é uma característica fundamental entre o modo de vida veredeiro, a distinção entre momentos diferentes a partir da sua relação com o espaço constrói explicações sobre o passado e presente. Nessa distinção o PNGSV é um marco importante, mostrando um recorte temporal e na espacialidade regional, assim como nos processos de modificação dos modos de vida tradicionais veredeiros. A construção da concepção sobre um tempo diferente, no passado, denominado de tempo do carrancismo, e que muitos entendem como um tempo melhor, reforça características da etnicidade desse povo, em um momento em que o povo produzia quase tudo, não precisava buscar quase

nada fora de seus territórios. A constante relação entre os veredeiros e a natureza trazia equilíbrio para seus modos de vida. Já no novo tempo, um novo tempo do carrancismo, as relações são restruturadas, e muitas práticas fragmentadas a partir da implementação do modelo ambientalista que impõe a defesa da natureza intocada. O que faz com que os povos não consigam manter seus modos de produção tradicional, seja pela plantação, pecuária, caça, pesca ou extrativismo.

De acordo com Costa (2021, p. 430) “o tempo dos coronéis, ou tempo do carrancismo, é narrado como uma época de revoltas contra os processos de divisões de terra solicitados por algum fazendeiro”, momento em que ocorriam expropriações entre aqueles mais vulneráveis e de menos condições econômicas e sociais, mas também era “uma época de festas, como as de Santos Reis e de Santo Antônio na Serra das Araras em que se vivia festivamente a coletividade local e a coletividade micro-regional”.

As comunidades de veredas foram distribuídas em cinco grupos e os relatos apontaram para uma primeira aproximação sobre a história e as transformações que ocorreram nas últimas décadas, nos lugares em que vivem. Os grupos relataram que antigamente o alimento produzido era oriundo da produção desenvolvida por eles, que faziam muitas trocas de alimentos e de sementes e não precisavam de migrar em busca de renda. Eles tinham terra para plantar, criação e “o gado que usufruía da própria natureza”, com produção de leite, queijo e boas colheitas, alimentos que “levavam das roças para a cidade”. O povo não precisava comprar quase nada. O uso de alimentos e remédios caseiros oriundos da natureza era muito comum. Existiam muitas crenças e receitas para a cura de doenças. A água nas veredas e minadouros era farta e não precisavam de grandes desmatamentos para a produção. A natureza era preservada, encontravase muita caça, abelhas silvestres e muitas frutas nativas. A iluminação era através de candeeiros e o transporte era através de animais com cavalos e carros de bois. A comunicação era feita por carta. (DAYRELL, 2019, p. 173-174).

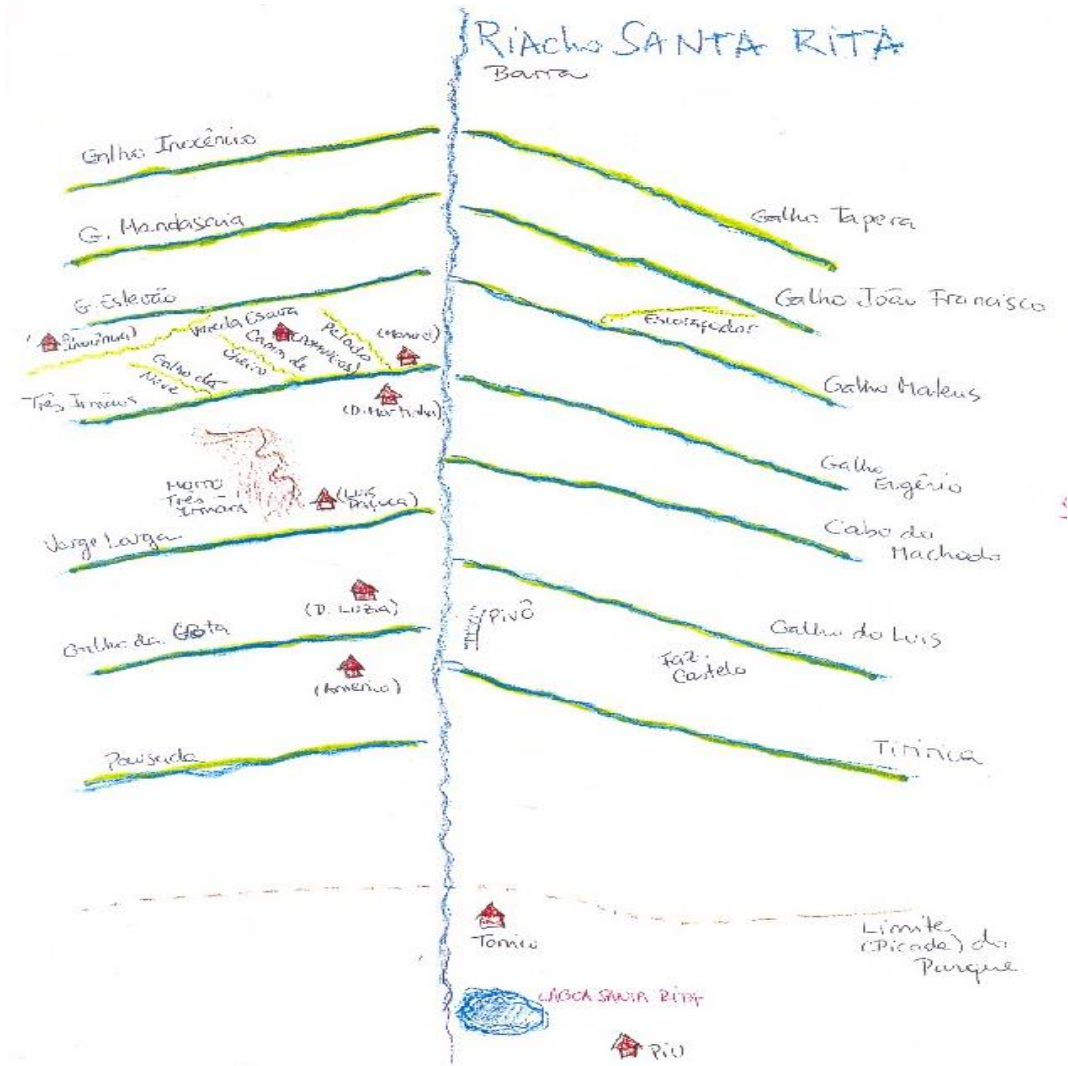
Sobre o tempo do carrancismo, Costa (2021, p. 418) descreve como “sistema produtivo tradicional, em que o manejo das veredas, com o ‘esgotamento’ e a queimada em tempo certo da seca, e a caçada necessária para suplementar a alimentação eram praticados por todos”. Nesse sentido, esta “categoria tempo do carrancismo operacionaliza-se como um referente a partir do qual o tempo presente é lido, por todos os valores acima mencionados”. Ainda de acordo com Costa (2021, p. 419), nesse tempo, a “articulação do sistema das populações tradicionais com as

grandes fazendas e seus proprietários”, marca significativamente os modos de vida “dos sertanejos norte mineiros, em geral”, levando a crer também na sua influência na vida social dos veredeiros.

No novo tempo, segundo Dayrell (2019, p. 174) em relação ao tempo antigo, “as transformações que avaliaram como negativas foram a ‘perca’ de terra, acabando com a produção, diminuição das águas, perseguição dos órgãos ambientais, grande presença de agrotóxicos, envenenamento dos seres vivos”. Essa modificação impacta os modos de vida e produção dos veredeiros, colocando em risco não apenas a manutenção da natureza, mas também das suas práticas tradicionais. Outra mudança que é descrita pelos veredeiros, é a “que ocorreu com o tempo (clima), a falta de chuva, as queimadas”, sendo destacadas pelo autor falas dos veredeiros que enfatizam que “pela falta de chuva plantamos, mas quase não colhemos como antes, porque a chuva diminuiu, muitos rios já secaram”, além de “hoje não podemos criar gado como antes, porque para criar tem que ter terra para plantar”. Ainda de acordo com o autor, ao analisar as características do tempo antigo aos relatos sobre o tempo atual vivenciado pelos veredeiros, entende que “o Carrancismo trata-se de uma categoria temporal por meio da qual os membros das comunidades sertanejas narram sua história”.

A comunidade de Santa Rita é destacada nos estudos de Jacinto (1998, p. 57), pois está “localizada na área sudeste do Parque, é a localidade mais próxima a um centro urbano, estando a cerca de 5 km do município recém-fundado da Chapada Gaúcha”. Um croqui da comunidade é apresentado por Jacinto (1998, p. 59) para descrever espacialmente a área a partir dos relatos e vivências dos veredeiros, mostrando “rios que cortam e atravessam o Parque, seus afluentes e veredas, sobre casas de moradores, sobre a dimensão geográfica e a vizinhança, as sobreposições e entrelaçamentos de limites, fronteiras e pontes”.

FIGURA 5 – Croqui Santa Rita



FONTE: JACINTO (1998, p. 58).

A questão ambiental assim como nas comunidades vazanteiras, reforçam as problemáticas envolvendo as percepções diferenciadas sobre a natureza ou recursos ambientais, dependendo da lógica a qual faz parte. Enquanto para os povos tradicionais a natureza representa um bem essencial para sua manutenção cultural, social, política e humana, para os ambientalistas se apresentam como recursos naturais que devem ser conservados ou preservados da ação humana. No entanto, visão contraditória, uma vez que no campo ambiental busca se a conservação e preservação, mas sua implementação afeta diretamente os povos que cuidam e sobrevivem da natureza, em benefício da atuação e manutenção de grandes empreendimentos geradores de impactos ambientais, como por exemplo, na região do projeto Jaíba, com projetos que encurralam os vazanteiros e

quilombolas, e também na região das veredas, com o agronegócio praticado a partir da década de 1970 com a chegada dos gaúchos.

A chegada dos Gaúchos na região é descrita por Costa (2021, p. 397), ocorrida “por meio de um projeto do governo federal, foram sendo deslocados de seu estado de origem e passando de pequenos agricultores para grandes latifundiários que se instalaram em grandes áreas”. Com o apoio do governo e a partir de “financiamentos federais, derrubaram a mata do cerrado e passaram a produzir soja, depois feijão e, agora, sementes de capim, devido ao rebaixamento do lençol freático”. Ainda de acordo com o autor, “a população veredeira em geral, apesar das distâncias entre uma localidade e outra, constitui-se como uma comunidade ampla, articulada por relações de parentesco e de compadrio”. E tem a reciprocidade como fundamental em suas relações, estando descrita no romance Grande Sertão: Veredas de João Guimarães Rosa, segundo o autor.

Uma categorização interessante descrita por Costa (2021), utilizada entre os veredeiros na região, é a percepção sobre famílias que são proprietárias de terras – fazendeiras, e das que não são proprietárias de terras – sem terra. Essa diferenciação, descrita abaixo, é construída a partir do conhecimento sobre as terras produtivas e as que são de baixa produtividade, de forma que, o grupo instalado na comunidade do Gentio que se dedica à atividade pastoril, e o grupo instalado em áreas de “terra fraca”, entendidas pelos moradores como “carrasco”, encontram dificuldades para se dedicarem à atividade agrícola.

Assim, a diferenciação existente em relação à terra estruturava-se pela existência de famílias proprietárias e de famílias não proprietárias das terras em que se reproduzia a vida de cada um. Nos tempos atuais, com os assentamentos pelo INCRA nas fazendas São Francisco e Gentio, todos os moradores da área onde se instalou o Parque Nacional Grande Sertão: Veredas são proprietários de glebas de terra. Entretanto, emerge no interior das relações sociais dessa coletividade uma hierarquização a partir da constituição de dois grupos distintos, um denominado de fazendeiros e outro de sem terra. Essas duas denominações informam a existência de um grupo, principalmente o que se instalou na área do Gentio, que, devido às condições do terreno, pode dedicar-se à atividade pastoril. Enquanto o outro grupo, por se situar em uma área de maior acilidade e declividade e em terra fraca, denominada por eles de carrasco, não pode se dedicar à atividade agrícola. (COSTA, 2021, p. 413).

É diante desses conflitos, provocados por processos de expropriação, não apenas dos territórios, mas também das práticas tradicionais, por meio da ação dos órgãos ambientalistas e da constante criminalização das práticas produtivas dos povos das veredas, é que o Movimento dos Veredeiros emerge, se posicionando no campo do conflito e reivindicando direitos territoriais. A figura abaixo, presente na tese de Dayrell (2019), mostra a área de incidência de comunidade de Veredas nas regiões sanfranciscanas na região do Norte de Minas Gerais.

FIGURA 6 – Área de incidência de comunidade de Veredas nas regiões sanfranciscanas, Norte de Minas Gerais

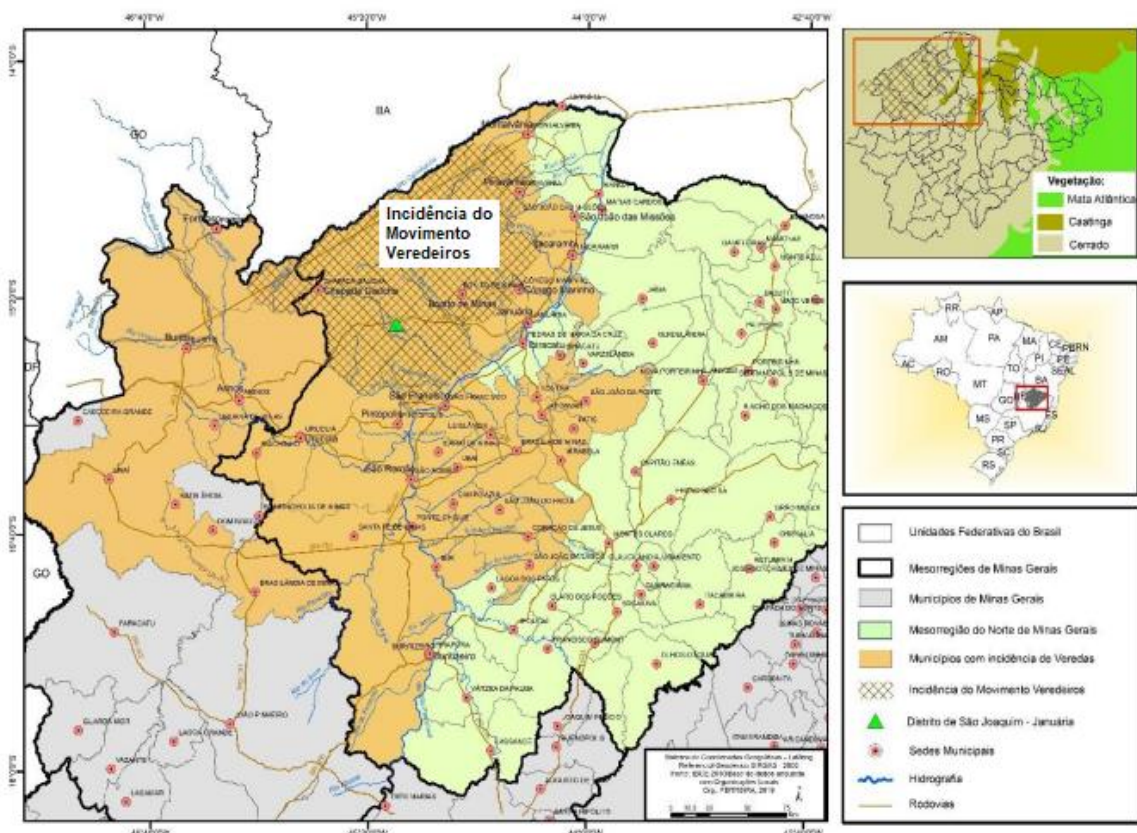


FIGURA 10 - Área de incidência de comunidade de veredas nas regiões dos planaltos sanfranciscanos, Norte de Minas Gerais.
Fonte: Dayrell, 2019.

FONTE: DAYRELL (2019, p. 166).

Segundo Dayrell (2019, p. 187) “o Movimento Veredeiros interage em algum tipo de articulação”, entre comunidades localizadas no Norte de Minas Gerais, tendo uma área de abrangência de cerca de 1.700.000 ha.

comunidades de veredas distribuídas nos municípios de Bonito de Minas, Chapada Gaúcha, Cônego Marinho, Formoso, Itacarambi, Januária, Miravânia, Montalvânia, São Francisco (9 municípios), todos localizados no Norte de Minas na margem esquerda do rio São Francisco, além de um município do Noroeste de Minas (Formoso). E que a área de incidência do movimento abrange cerca de 1.700.000 ha. (DAYRELL, 2019, p. 187).

Nos estudos de Correia (2002), assim como os demais sobre povos tradicionais no Norte de Minas Gerais, a Lei de terras se apresenta como momento de intensificação da desigualdade de acesso. De acordo com Correia (2002, p. 23) os entraves criados pela Lei de Terras, nº 601, de 18 de setembro de 1850, devem ser destacados, pois institui a compra para obtenção da terra, ou seja, coloca a terra como mercadoria para o sistema capitalista. O fato é que instituir a compra não amplia a possibilidade de acesso, reduz consideravelmente, tendo em vista que posseiros e camponeses, assim como ex escravizados após Lei Eusébio de Queiroz, não possuíam dinheiro para compra, mantendo-se desapropriados. Segundo o autor, a instituição da lei na realidade fundiária brasileira dificultava o “crescimento da pequena propriedade destinada à agricultura para produção de alimentos, ao tempo em que favoreceu o grande proprietário rural, pois somente ele tinha recursos financeiros para efetuar a compra de grandes áreas”.

Entre os entraves destacados por Correia (2002, p. 23) se destaca a “posse e da propriedade as áreas de uso comunal”, pois a partir dos “artigos 7º, 9º e 11º” da Lei de Terras, “para regularizar os ‘campos de uso commum’ ou as posses, o governo assumia as despesas com a medição e demarcação, e os posseiros ficavam com os custos referentes ao processo de titulação das mesmas”, a realidade é que “os valores para regularização das posses excediam as condições financeiras da maioria dos posseiros”. Para acessar a terra os trabalhadores passam a vender sua força de trabalho, em troca de moradia e possibilidade de produção, ficando “atrelados aos latifundiários”. Ainda de acordo com Correia (2002, p. 26) “a partir de 1971, passa-se a efetuar o pagamento em dinheiro para os casos de indenização de áreas por desapropriação com a finalidade social”, é uma mudança que faz “transparecer o compromisso do Estado com os grandes empresários”, pois essa indenização era “anteriormente efetuadas com Títulos da Dívida Pública, e não em espécie”. Outra mudança ocorrida no campo agrário brasileiro, segundo Correia (2002, p. 27) foi em 1980, quando “instituído o Usucapião Especial, pela limitada Lei

6.969, de 10 de dezembro de 1981, que favoreceu a aquisição da propriedade rural”, ao dispor sobre o usucapião especial de imóveis rurais.

Correia (2002, p. 30) reforça que “é importante considerar alguns estudos sobre a organização social e econômica presentes em teorias do campesinato”, construindo um debate sobre essa conceituação a partir dos autores: Wolf (1976), Mendras (1978), Velho (1982), e E. Woortmann e K. Woortmann (1997), sendo destacados características e elementos essenciais do modo de vida camponês, assim como a relação entre posse e propriedade, permitindo o entendimento sobre a constituição dos “mineiros” na região do alto rio Carinhanha. Entre as características do campesinato presente nos estudos citados, podemos destacar a tradicionalidade, a relação entre trabalho e terra na perspectiva da moralidade, a divisão do trabalho e hierarquia familiar, a reciprocidade entre territórios camponeses, entre outras, que fazem parte do processo de formação do território camponês dos mineiros segundo o autor. Na região do alto rio Carinhanha vários são os conflitos estabelecidos, tendo como motivo os diferentes agentes sociais e seus posicionamentos em relação às formas de apropriação dos recursos naturais, emergindo assim conflitos socioambientais na região a partir da construção do PNGSV.

Sobre o processo de ocupação da região, Correia (2002, p. 4) contextualiza que “grande parte daqueles atualmente (auto)denominados ‘mineiros’ deslocou-se para a margem direita do alto Carinhanha em meados do século XX”, é um período que marca intensa “levas migratórias inter-regionais, vindas da Bahia, Goiás e mesmo de outras regiões do Estado de Minas Gerais”. Após a sua instalação, os mineiros constituem seus modos de vida a partir de uma dinâmica de produção característica na região, “produzem para o autoconsumo e comercializam um pequeno excedente, em geral entre eles mesmos”, construindo “valores ligados à terra, à família e ao trabalho, compondo uma forma de organização social camponesa”. Até o momento de ocupação unicamente dos “Mineiros” a conceituação de posseiro e proprietário não fazia parte do cotidiano dos moradores, segundo Correia (2002, p. 28). No entanto, após a chegada dos “Gaúchos” e criação do PNGSV, essa conceituação passa a fazer parte do diálogo e modo de vida, uma vez que sentem a necessidade de reafirmação frente aos gaúchos e conservacionistas.

A chegada dos “Gaúchos” ocorre no final da “década de 1970”, de acordo com Correia (2002, p. 4), quando a região começa a ser “ocupada e apropriada por produtores agrícolas originários do sul do país, após a implementação pelo governo de Minas do assentamento “Colônia dos Gaúchos”. Autodenominados de “Gaúchos”, assim são reconhecidos na região, se constituindo grupo social “com outros valores sociais, voltaram suas atividades produtivas para grandes empreendimentos agrícolas, produzindo principalmente grãos para a exportação”. O choque entre culturas se estabelece na região, pois segundo o autor, por meio da “frente de expansão desenvolvimentista, as categorias nativas ‘mineiros’ e ‘gaúchos’ ficaram evidentes na região e as identidades deles foram postas em contraste, delimitando grupos sociais com organização produtiva e social diferenciadas”. Além dos grupos ocupantes, a chegada dos conservacionistas intensifica os conflitos a partir de 1989 com a criação do Parque Nacional Grande Sertão Veredas – PNGSV. Enquanto “formuladores e gestores do Parque”, os conservacionistas “assim se denominam por possuírem uma visão de mundo associada à conservação da natureza conciliada com o desenvolvimento econômico”. A criação do Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC), pela Lei nº 9.985, de 18.07.2000, representa essa percepção conservacionista e será apresentada com detalhes no capítulo 5, juntamente com os impactos sofridos pelas comunidades, localizadas à margem direita do alto rio Carinhanha.

Em sua pesquisa, Correia (2002) explica as percepções ao longo da entrevistas, que em alguns casos eram direcionadas pelos guardas dos parques, e esse encaminhamento ocorria direcionando o pesquisador para moradores que se aproximavam mais das crenças ambientalistas. No caso dos guardas dos parques são moradores da região, que são contratados para atuarem com fiscalização dentro do mesmo. A presença dos guardas muitas vezes dificultava a realização da entrevista, pois os moradores não respondiam todas as perguntas.

É importante abordar essa relação do pesquisador com os moradores do Parque porque ela reflete muito sobre os dados produzidos. O constante acompanhamento dos guardas e mesmo o direcionamento deles para meu contato com algumas famílias, em detrimento de outras, foi de grande valor etnográfico por explicitar parte das relações entre aqueles comprometidos com a ideologia ambientalista e os moradores locais. Mesmo sendo os guardas “moradores do Parque” e partilharem um universo de valores e

crenças locais, estão mais comprometidos com a postura política dos conservacionistas que com a dos mineiros. Devido à presença dos guardas, diversas entrevistas ficaram restritas a “superficialidades”, sem adentrar o complexo campo de críticas dos moradores em relação ao impacto gerado sobre eles com a criação da unidade. Outras entrevistas vieram a discutir essa questão mesmo com a presença dos guardas, pois aqueles que compreenderam minimamente o sentido de uma pesquisa antropológica procuravam “desabafar” com o pesquisador, supondo a possibilidade deste vir a entrar no cenário político em prol de um respeito ao modo de vida deles. (CORREIA, 2002, p. 9).

Uma das características que diferenciam os mineiros e os gaúchos se refere a demarcação dos limites dos territórios, pois a partir dos estudos apresentados por Correia (2002, p. 17) é possível perceber que “gaúchos e conservacionistas atuam com limites visíveis dos territórios, inclusive demarcando-os fisicamente em parques e propriedades”, para esses povos a demarcação física é necessária. Já no caso dos mineiros, primeiros ocupantes da região, “operam com limites nem sempre perceptíveis fisicamente por um estranho”, pois a ideia de propriedade só se torna comum a partir da criação do Parque, antes no tempo do carrancismo essa delimitação não se fazia necessária. Desse modo, a partir da organização social “entre os mineiros, os limites de uma área utilizada por uma família nuclear, ou aqueles de áreas comunais, são claramente definidos por eles e constituem-se em uma manifestação de poder sobre uma área precisa”. No entanto, as delimitações se fazem claras a partir do código do próprio grupo, não sendo perceptíveis para pessoas fora dessa organização, por exemplo, gaúchos e conservacionistas.

Essas formas de percepções não foram consideradas no planejamento do PNGSV, dificultando assim as relações locais entre mineiros e gaúchos, e dos dois grupos com os conservacionistas. É a partir da constituição do parque que os territórios dos mineiros e gaúchos na região do alto rio Carinhanha são sobrepostos, não apenas em limites territoriais, mas também em conceituação e percepção. Apesar do histórico de ocupação regional relatado desde período colonial, Correia (2002, p. 45) conceitua que a partir do “aumento da criação de gado na região de forma extensiva, a divisão das terras em fazendas e a formação de diversos povoados, fundados no noroeste mineiro em fins do século XVII”, houve a intensificação de “diversas levas migratórias para o norte de Minas”. Já no final do século XVIII e início do XIX, segundo Correia (2002, p. 46) houve um declínio da

mineração, de forma que “o noroeste mineiro adentrou um período de ‘isolamento’ dos centros consumidores e produtores do país”, mas que impulsionou as dinâmicas produtivas voltadas para produção e autoconsumo, pautadas principalmente “na utilização dos recursos naturais”. O autor também critica o termo isolamento, assim como demais autores na literatura sobre a formação do Norte de Minas Gerais.

É destacado por Correia (2002, p. 47) que “o termo ‘isolamento’ não significa falta de produtividade, nem mesmo ausência de comércio com outras regiões, e, sim, o fim da fase áurea do comércio entre o sertão e as regiões mineradoras”. Dentro da perspectiva do comércio local, pode se afirmar que “a comercialização de gado e peles de animais continuou sendo realizada com a Bahia e, em uma escala menor, com o Rio de Janeiro”. Em via de mão dupla, “o comércio inter-regional fortaleceu-se entre as localidades do médio São Francisco e entre estas e as províncias de Goiás e do Nordeste”, o que gerou na população local estratégias de produção mais autônomas. Segundo a reconstituição histórica feita pelo autor, partindo do entendimento inclusive do tempo do carrancismo, detalhado no capítulo seguinte, “os principais recursos naturais de origem vegetal utilizados e comercializados foram os frutos silvestres, as ervas medicinais, as madeiras de lei e as palmeiras, encontradas em grande quantidade nas veredas”.

No caso da pesca, também sendo uma atividade importante para as comunidades, algumas estratégias constituíam a dinâmica comunitária, pois a partir de Correia (2002, p. 48) fica caracterizado que “em relação ao comércio de produtos oriundos da pesca, deve ser destacado que essa atividade não ocorreu nos afluentes do rio São Francisco com a mesma intensidade que nas margens dele”. Ocorria uma separação entre locais para a prática, assim como o destino dado a produção de cada local, para autoconsumo o peixe vinha do rio Carinhanha, sendo sua comercialização quase inexistente, segundo o autor. A dinâmica era diferente quando o pescado era referente às margens do São Francisco, pois “o excedente da produção agrícola, que, predominantemente, estava voltada para o autoconsumo, permitia uma comercialização mais intensa”. Na parte de produção agrícola as dinâmicas de produção também se fazem importante, tanto o modo como o local, sendo destacados pelo autor os gerais, ribeirinhos e veredas. Assim como consumo familiar, os produtos agrícolas também eram destinados para comercialização local e

na “na cidade de Januária, sendo várias as rotas utilizadas para o comércio inter-regional a partir dessa cidade”.

Os locais de produção agrícola podem ser divididos em três: gerais, ribeirinhos e veredas. Os principais produtos produzidos eram o milho e o feijão, que se adaptavam aos três ambientes físicos mencionados. Nas regiões ribeirinhas plantavam-se melões, melancias e abóboras. Nos gerais, o plantio predominante era o da mandioca (base da alimentação regional), o do algodão (para a confecção dos tecidos) e da mamona (utilizada para óleo combustível). Nas veredas, eram cultivados o arroz, a cana-de-açúcar, o tabaco e as uvas. A mobilidade era uma característica da agricultura: na época das chuvas deixava-se de plantar nas proximidades dos rios para se plantar nos gerais e, durante o período das secas, desenvolvia-se a agricultura nas proximidades dos rios. Nas veredas, o cultivo era mais intenso, pois ofereciam terras úmidas durante todo o ano. (CORREIA, 2002, p. 48).

De acordo com Correia (2002, p. 50) “posteriormente à consolidação do PADSA, em 1986, a Funatura – Fundação Pró-Natureza iniciou uma série de estudos na região com o intuito de eleger uma área para criar um parque nacional”. O autor utiliza o significado de “Programa de Assentamento Dirigido Serra das Araras” para a sigla PADSA, uma vez que é a definição usada pela prefeitura do Município de Chapada Gaúcha. O Parque Nacional Grande Sertão Veredas – PNGSV é criado no ano de 1989. A partir da implementação do mesmo, dentro e entorno do Parque, ocorre uma intensificação de conflitos socioambientais, onde a sobreposição dos territórios tradicionais dos Mineiros e Gaúchos implica na modificação do modo de vida dos mesmos. Com a restrição e até mesmo proibição de algumas práticas historicamente utilizada, os moradores se encontram impedidos de manter a produção.

Com base nos relatos obtidos em pesquisa por Correia (2002, p. 51), e apresentado em seus estudos, a constituição territorial local se estruturava da seguinte forma, “das cabeceiras do Rio Preto, hoje no interior da área do PNGSV, rumo ao rio São Francisco, existiam grandes fazendas e muitos dos moradores eram agregados, meeiros, vaqueiros ou arrendatários dessas”. Além dessas formas atreladas ao trabalho em fazendas, “outros ocupavam áreas próximas a essas, áreas consideradas devolutas”, e que juntamente com a primeira organização, configurou “uma grande quantidade de ‘posseiros’ e ‘pequenos proprietários’ localizados na área do PNGSV e entorno”. Um esclarecimento é feito pelos

moradores, “no local onde foi criado o PADSA não havia nenhuma família residindo, por ser a Chapada inóspita, sem água e com uma vegetação de carrasco”.

Os tempos antigos, momento de ocupação e antes do PNGSV, era denominado pelos moradores “Mineiros” e “Gaúchos” de tempo do “Carrancismo”, que traz uma relação entre o passado em comparação e oposição com o presente, sendo uma categoria nativa, com seu entendimento compartilhado por todos que fazem parte do seu código social. De acordo com Correia (2002, p. 53) “o carrancismo é uma categoria que traz em si uma série de valores do passado quase não existentes mais nos dias atuais”, e a partir da constituição dos fatos de formação da comunidade, “é utilizada pelos primeiros ocupantes da região e pelos seus descendentes, a qual é usada na construção da história oral”. O autor ainda faz um esclarecimento sobre esse termo, estabelecendo diferenciação entre as práticas de uso de carrancas em barcos na região do Rio São Francisco, e que é descrita em nota de rodapé a partir dos estudos do historiador Paulo Bertran.

Segundo Correia (2002, p. 53) “a história contada com a utilização de categorias como a do carrancismo não se restringe a um tempo linear, e torna-se distinta da historiografia da região”. É relatada pelos moradores, ao longo da história oral, revoltas ocorridas no tempo do carrancismo, destacada a de Coluna Prestes. A partir do historiador Paulo Bertran (1999) o autor faz uma descrição desses ocorridos, que são afirmados pelos depoimentos dos moradores mais antigos. Com o depoimento de dona Binu, o autor apresenta que “é possível perceber que a ‘revolta’ era um turmão de gente, tudo a cavalo”, que quando “chegava aqui em casa o povo corria, já sabia da notícia, largavam a casa e eles tomavam conta dela”, fala de Dona Benedita, comunidade de Rio Preto, fornecida na data de 07/09/01. Em estudos históricos de Paulo Bertran, Correia (2002) destaca a seguinte passagem narrativa sobre essas revoltas.

[...] episódio pouco lembrado é a passagem pela região da Coluna Prestes, em 1925. No entanto o Sr. Pedro “Boca” Cardoso citou-nos a “Recoluta” - Recolhimento, pilhagem - dos homens do “Isidoro”. É um caso raro de citação do primeiro comandante da revolta, o general Isidoro Dias Lopes, que já não acompanhava os soldados rebelados nesta etapa, mas ainda deixava sua fama política pregressa no noroeste de Minas (Bertran, 1999: 37, *apud* CORREIA, 2002, p. 54).

De acordo com Correia (2002, p. 54) “no tempo do carrancismo, pouco depois de terem passado pela região os ‘revoltosos’, em fins da década de 1920, começam a freqüentar a região diversos jagunços comandados por Antônio Dó”. Essas narrativas são freqüentes em depoimentos sobre a constituição de comunidades tradicionais e camponesas no Brasil, tendo em vista que a concentração fundiária no país ocorre desde sua formação. A existência e manutenção dos latifúndios no Brasil, em período colonial, contou com a atuação de jagunços, capitães do mato, e outros agentes a serviço dos latifundistas. Mas ainda nos dias atuais existem casos de práticas de jagunços para expulsão violenta de grupos ocupantes em determinadas áreas, mantendo ainda conflito agrário no país. Para o autor, “a presença de jagunços a serviço dos fazendeiros e políticos locais é uma constante na história oral dos moradores da região”.

Outro aspecto presente no tempo do carrancismo e lembrado pelos moradores se encontra no campo da religiosidade, pois se constituía “uma época de forte envolvimento com as festas religiosas, em especial as Festas de Reis”. As festividades religiosas são elementos centrais nas culturas tradicionais, “essas festas evidenciam um evento tradicional que mantém um vínculo com o ‘território’ camponês”. Para as comunidades entorno do Parque, “a importância da Festa de Reis deve-se ao fato de ser um momento de interação social dos mineiros e por ser uma ocasião em que eles percorrem vastas áreas da região em grupo”, que além da religiosidade, o momento também era destinado para trocas e organização social do grupo. Os moradores mais antigos no tempo do carrancismo vivenciavam aquele momento de forma articulada, “trocando informações sobre o Cerrado e delimitando um território específico, ocupado por parentes e amigos”, dado a importância da realização das Festas de Reis, “os preparativos para a festa começam com um ano de antecedência, quando um excedente agrícola é produzido para o consumo durante as festas”. (CORREIA, 2002, p. 54).

Uma prática recorrente na cultura dos moradores mais antigos ocorridos no momento das Festas de Reis é a “catira”, que de acordo com Correia (2002, p. 54) é desenvolvida “entre os mineiros desde o tempo do carrancismo, ou mesmo antes deste: catira é desde o princípio do mundo”. Quem realiza a prática é denominado de “Catireiro”, que por meio dos relatos e conceituação do autor, “catira” pode ser entendida como “um tipo de comércio próximo ao escambo, calcado na troca de

bens sem envolver dinheiro”. Não se constitui uma atividade compra e venda, mas uma troca de um bem por outro. Segundo os relatos, alguns moradores “vivem dessa atividade, não plantam, não criam gado, apenas ‘catiram’”, buscando vantagem em todas as suas transações, e de acordo com o autor, “por isso nem sempre têm uma boa imagem social, mas também não são discriminados; são respeitados”.

Apesar das grandes modificações sofridas na comunidade após a constituição do PNGSV, das restrições e proibições, e de redução de práticas significativas da cultura dos “mineiros” na região, o autor explica em nota de rodapé que, “essas festas ocorrem ainda hoje no interior do PNGSV e nas suas proximidades”. Mesmo com a resistência da comunidade, em que a festa tenha “chegado no tempo dos direitos como atividades religiosas e econômicas de grande valor local, muitas mudanças ocorreram na forma como essas atividades são desenvolvidas atualmente”, tendo em vista a introdução de novas ideologias e crenças conservacionistas na região, e construção de “fronteira desenvolvimentista e, principalmente, por causa da fronteira ambientalista”.CORREIA, 2002, p. 54).

O modo de vida das comunidades com práticas tradicionais de produção e apropriação dos recursos naturais, ocorridas de forma diferente das ideologias conservacionistas, sofre grande repressão pelos gestores dos parques. Durante a época do carrancismo, segundo Correia (2002, p. 55), “além dos animais domésticos utilizados para obtenção de carne, tinha-se caça em abundância”, mas que passa a ser proibida após a implementação do Parque. Fazendo parte da cultura local, se tornando uma fonte de alimento da população, que complementava as demais produções, a caça era realizada pelos moradores, no entanto, “a carne de caça não é tão simples de ser adquirida como a dos animais domésticos, existindo, portanto, uma técnica elaborada para a atividade de caçar”. Assim como a caça as queimadas também passam a ser criminalizadas, sendo realizadas no tempo do carrancismo como técnicas para fazer a limpeza da área antes da plantação da roça, mas ao se tornar proibidas após o Parque novas estratégias para produção precisam ser adotadas pelos moradores. Descrevendo as queimadas como técnica agrícola, Correia (2002, p. 56) destaca que “o ‘tempo certo’ para a queima do pasto era no período da seca”, e a partir dos conhecimentos tradicionais das comunidades, “utilizava-se um procedimento que evitava a entrada do fogo na ‘vage’, no capim

próximo ao brejo, mantendo a abundância de água na vereda por não queimar sua vegetação”.

Sendo assim, de acordo com Correia (2002, p. 56) o carrancismo enquanto época vivenciada pelas comunidades pode ser entendida como “uma história marcada por revoltosos, jagunços, festas tradicionais, conhecimentos de caça, pesca e agricultura, etc”. Um das falas mais descritivas sobre o tempo do “carrancismo” é a do “seu Duarte, um dos moradores mais antigos”, e que é apresentada abaixo, na íntegra, como forma de caracterizar esse conceito nativo a partir da perspectiva de quem viveu o tempo.

O carrancismo, é por causa do tempo antigo que as coisas... que hoje o povo assim é civilizado muito né. Esse povo era sem civilização, de pouca leitura e, é carrancismo mesmo, era o tempo que ninguém ligava com nada. As coisa todas eram fáceis, as coisa todas não tinham dependência para nada. Só dependência para a cidade, mas as outras coisas eram fáceis. Você tinha a terra aí, quem tinha terra morava, quem não tinha morava. A terra de primeiro, aqui num tinha... Se tivesse depois algum fazendeiro, fazendeiro num importava com terra não. O pobre chegava arranchava lá, ele dava o pobre para morar lá, criava os filhos. E hoje não, tem esse negócio de posse. Para todo mundo ficou ruim, porque chega um com esse negócio de direito de posse, aí posa no lugar de uma fazenda, quando é para sair o dono tem que reprimir porque ele não quer saí se não for à força né. E de primeiro não tinha isso não. Eu mesmo não tinha terra, depois para cá foi que eu comprei posse, mas não o terreno, paguei né. Eu comprei, mas mesmo assim aqui era eu. Mas nunca fiz falta a ninguém e nunca faltou morada para mim. Eu morava, um fazendeiro me dava lugar para eu morar aí. Eu morava doze, dez anos, ali daqui um tempo eu criava o que eu queria, botava uma roça. Comia, sobrevivia daquilo. Sem pagar gente, sem pagamento, sem pagar nada. (João Duarte, 30.12.97, Passagem do Mato *apud* CORREIA, 2002, p. 56).

Outro elemento característico do tempo do carrancismo era a percepção dos moradores acerca das conceituações sobre as formas de posses, de forma jurídica, assim como suas delimitações físicas no caso dos “Mineiros”. Correia (2002, p. 57) ressalta que “no tempo do carrancismo, a idéia de posse em sua acepção jurídica não estava consolidada na região, permitindo a eles comparar o tempo passado, com fartura de terras para morar, plantar e criar os filhos”. Em relação às mudanças no campo fundiário, emerge a necessidade de delimitar os territórios, que no caso dos “Mineiros” não ocorria de forma física visível, já para os Gaúchos se constituía

uma prática comum, assim “com o tempo presente dos ‘direitos de posse’, como eles afirmam, quando a terra deve ser comprada e passa a ser escassa”.

Além da divisão territorial individual entre os moradores, com ou sem delimitações visíveis, algumas áreas eram destinadas para uso comum, sendo destacada por Correia (2002, p. 57) “a utilização coletiva das chapadas pelos camponeses e grandes proprietários no Norte de Minas”. Para os moradores da região, ocupantes desde o início da formação das comunidades, “as chapadas são ‘território coletivo’, ‘terra de ninguém’, e em geral eram de apropriação comum, constituindo-se em um local para complementação alimentar e para a aquisição de plantas medicinais”. Em cada área, individual ou coletiva, as regras de uso são aplicadas por meio da organização social do grupo, com os códigos estabelecidos entre os membros e reconhecidos pelos mesmos, “nessas chapadas eram desenvolvidas atividades de coleta e caça, bem como de criação de gado ‘na solta””. Na região da margem direita do alto Carinhanha, segundo Correia (2002, p. 58), “mesmo tendo as chapadas se configurado no tempo do carrancismo como terras comunais, elas nunca foram utilizadas para a criação de gado, especialmente devido à falta de cursos d’água nelas”.

A partir dos estudos de Diegues (1996), Correia (2002, p. 105) destaca que “os sistemas tradicionais de acesso a espaços e recursos de uso comum (comunitários) existentes no Brasil não são formas do passado”, as comunidades tradicionais são exemplos de resistência do modo de vida construído em gerações. No entanto, é possível analisarmos por meio dos diferentes conflitos entorno dos territórios que alguns desses sistemas passam por desestruturação diante dos processos desenvolvimentistas e expansão capitalista, mas ainda assim “existem exemplos que mostram a capacidade de reação dos ‘comunitários’ e o potencial de reorganização desses grupos”. Percebemos ao longo de todas as vivências das comunidades tradicionais norte mineiras que “o uso dos espaços comuns coexiste com a apropriação individual da habitação e do quintal”, considerando as regras construídas e interpretadas pelos membros do mesmo grupo.

Essa estruturação existente nas comunidades tradicionais, principalmente no que se refere a forma de apropriação da natureza, vivencia conflito com a lógica capitalista de exploração, sendo modos divergentes de percepção acerca dos recursos naturais. Ainda assim, Correia (2002) chama atenção para o fato de que

esses modos de vida contrariam, por exemplo, a “tragédia dos comuns” defendida por Hardin em 1968. Pela perspectiva da “tragédia dos comuns”, acredita-se que em uso de um espaço comum, cada membro exploraria o máximo dos recursos naturais, e logo o outro membro também buscaria aumentar o uso sobre os mesmos recursos, afim de não ficar em prejuízo, o que em longo prazo desencadearia uma grande pressão sobre os recursos naturais, gerando grande degradação ambiental. Mas como foi evidenciado pela literatura norte mineira, seja povos indígenas, geraizeiros, vazanteiros, quilombolas ou veredeiros, as formas de apropriação sobre os espaços comuns são organizadas por meio de regras sociais, estabelecidas, controladas e acompanhadas pelos próprios membros da comunidade, de forma que cada um possa usufruir dos seus direitos enquanto membro, desde que cumpra com seus deveres.

A “tragédia dos comuns” defendida por Hardin é criticada por Ostrom (1990), mesmo não sendo apresentada nos estudos sobre Veredeiros, a autora se faz fundamental para o debate sobre o compartilhamento dos recursos, a utilização de áreas comuns, que dentro das comunidades passa por um processo de gestão comum. De acordo com a autora, a própria comunidade desenvolve a gestão e governança para garantir a sustentabilidade dos recursos naturais em compartilhamento, tendo em vista que dependem da continuidade desses recursos, implicando assim na definição de limites, regras para uso e sanções aos infratores. Ostrom (1990) critica ainda os processos de privatização dos recursos naturais, assim como a elaboração de políticas voltadas para a gestão desses recursos, que ficam sob o controle do Estado, pautadas no discurso do desenvolvimento sustentável.

Segundo Correia (2002, p. 106), desconstruindo a tragédia dos comuns, “tratam-se de exemplos potenciais de experiências de ‘desenvolvimento sustentado’. O modo de vida dessas pessoas estaria garantindo a proteção ecológica de ecossistemas florestais ou aquáticos”. A partir da vivência cotidiana com a natureza e sua forma de apropriação, as populações “percebendo a ameaça sobre suas modalidades de apropriação dos recursos e de seus estilos de vida, conseguem reagir, vivenciando suas modalidades de reprodução material, social e simbólica”. Assim como foi apresentado no caso dos vazanteiros pelas autoras Oliveira (2005) e Anaya (2012) e de suas práticas de manejo, que após proibição e restrições

impostas pelos parques, não conseguem organizar sua dinâmica como da forma tradicional, ocasionando na redução das espécies inclusive de peixe, que era mantida devido a organização do manejo.

A noção de posse no tempo do Carrancismo não era algo significativo, como já foi evidenciado, não havia necessidade entre os Mineiros para delimitação física, todos sabiam o seu direito e o direito de uso do outro. Mas como descrito, mas a partir da implementação do Parque houve a emergência da necessidade de incorporação do direito legal de posse, frente às percepções desenvolvimentistas e conservacionistas na região, modificando a percepção acerca dos próprios territórios construída ao longo do tempo pelos moradores. Essa modificação já implica numa diferenciação entre os tempos, do carrancismo e do novo, em que a confiança na comunidade se abala, pois com a chegada dos conservacionistas na região, fazendo parte da vivência desses povos, não há garantia de que os limites de cada território seja respeitado, uma vez que as delimitações do parque se sobrepõem as das comunidades. Não apenas no que se refere às delimitações físicas, mas as próprias concepções sobre os modos de apropriação dos recursos são sobrepostos, onde a lógica conservacionista passa a ser a gestora do parque e entorno dele. Ocorre pelos povos, Mineiros e Gaúchos, a incorporação dos dispositivos jurídicos, noção de posse, de delimitações, de instituições responsáveis por determinadas atribuições e aspectos essenciais da legislação brasileira, principalmente voltada para a ambiental e criação do PNGSV, e órgão como IBAMA e SNUC.

Além dos aspectos positivos narrados pelos moradores, que os mesmo sentem falta, reciprocidade, organização social e delimitação territorial, práticas e manejos de recursos naturais e de produção, entre outros. Algumas dificuldades no tempo do Carrancismo também se apresentam em meio aos relatos, alguns deles se constituindo pela falta de transporte e acesso, como escola, hospitais, comércios. Nos relatos dos moradores, a região no tempo do carrancismo era considerada deserta, sem estabelecer muito contato com outras regiões, o que foi modificado com a construção de estradas e pavimentação, facilitando o acesso. Esses aspectos são ressaltados pelos moradores como algo positivo, uma vez que possibilitou o deslocamento das pessoas das comunidades para diferentes locais, aumentando os comércios e acesso a saúde e educação, retirando essa característica de deserto que muitos dos moradores destacaram em suas falas ao longo das entrevistas.

No tempo do carrancismo, a cidade que os mineiros mantinham maior vínculo era a de Januária. Naquela época, de acordo com os informantes, viajava-se 25 dias a carro de boi para comercializar na cidade parte do excedente produzido. Januária foi, até a década de 1970, o referencial urbano dos mineiros dessa região, onde a produção excedente de arroz, feijão, farinha de mandioca e rapadura era vendida para a compra de produtos inexistentes ali. [...] Mas a importância do comércio em Januária para os mineiros perdeu seu sentido com a chegada da “fronteira desenvolvimentista”. A proximidade da Vila dos Gaúchos, fundada após a expansão da fronteira desenvolvimentista no final da década de 70, encerrou o período de comércio com a cidade de Januária e trouxe alguns benefícios considerados pelos mineiros, como o comércio próximo, o transporte motorizado, as escolas e o posto de saúde. (CORREIA, 2002, p. 62).

De acordo com Correia (2002, p. 64) “devido à expansão da fronteira desenvolvimentista e ambientalista, houve uma diminuição dos animais para a caça e a pesca, que sempre complementaram a alimentação dos mineiros”. Essa é mais uma dimensão dos modos de vida dos moradores que modificou com a implementação do parque. Além de não ser mais suficiente, a caça como atividade se tornou restrita ou proibida pelas regras ambientais de gestão do parque, pois “a produção da roça restringiram-se muito para os mineiros que estão dentro dos limites do PNGSV e entorno”. Dentro da nova vivência instituída na região, “a fiscalização do IBAMA e da Funatura tem proibido essas atividades na área do Parque por causar danos à fauna e à flora”, o que condiciona os Mineiros a buscarem novas estratégias de sobrevivência, “a produção da roça que era complementada com a caça e a pesca é hoje complementada com a compra de alguns produtos nas cidades próximas, principalmente na Vila dos Gaúchos”. A partir dos relatos a preocupação dos Mineiros fica cada vez mais evidente, pois “muitos mineiros não têm produzido sequer arroz e feijão suficiente para o sustento familiar durante o ano, aumentando assim a dependência das cidades”, o que requer a compra desses produtos antes produzidos para autoconsumo, demandando novas formas de trabalho “em outras propriedades, geralmente dos gaúchos”. São destacadas áreas de monoculturas “de soja, milho ou arroz”, introduzidas na região pelos Gaúchos, e que absorvem grande fluxo de mão de obra.

A principal crítica presente no estudo e destacada por Correia (2002, p. 68) é a partir da elaboração de mapas para planejamento regional, “não levam em

consideração a representação espacial dos sujeitos sociais que têm morada habitual e produzem economicamente na ‘região’ enfocada”, o que provoca uma série de efeitos com a implementação de projetos que se sobrepõem sobre áreas já ocupadas historicamente, utilizadas produtivamente, e de importância cultural para os povos, resultando assim em conflitos, envolvendo não apenas demarcações territoriais, mas também modos de vida e percepções sobre o mundo. Segundo Correia (2002, p. 88) ao se compreender todos os elementos essenciais destacados pelos moradores sobre o tempo do carrancismo na região do alto rio Carinhanha, “ficou visível que essa região configurava em território mineiro, não limitado por uma ‘utilização’ da terra associada à produtividade, ou por uma ‘exploração’ estritamente econômica”, aquela época específica, narrada pelas comunidades dos Mineiros através dos depoimentos, “e mesmo após a expansão da fronteira desenvolvimentista, nesse território havia uma ‘utilização’ e uma ‘exploração’ múltipla, associada principalmente à organização camponesa”.

As comunidades destacadas no estudo em questão são: comunidade Rio Preto, comunidade Passaginha, comunidade Santa Rita, comunidade Rio do Ouro, comunidade Rio Claro, comunidade Mandu, e comunidade Batista, além do reconhecimento de outras entorno ou próxima ao PNGSV. (CORREIA, 2002, p. 96). Mas sobre o tempo do Carrancismo, o autor faz relato acerca da Fazenda Santa Rita, que já existia durante essa época na região, segundo narrativas. De acordo com Correia (2002, p. 59) “a fazenda Santa Rita provavelmente foi fundada no final do século passado, ou no início do século XX, pelo casal de finados Antônio e Flora, vindos do Município de Januária”. O destaque específico para a comunidade, é que ela se torna uma representação “de um período de ocupação da região baseado na lógica camponesa, que começa a ser alterada com a instalação de grandes projetos desenvolvimentistas”, fazendo parte da memória dos moradores mais antigos, que associam o modo de vida no tempo do carrancismo à ocupação e vivência na fazenda. A partir do projeto de implementação do PNGSV, parte da fazenda é vendida “para a empresa de reflorestamento Proarve”, se tornando o momento em que é iniciado o processo de modificação da organização social e local da região.

Correia (2002, p. 114) faz uma diferenciação no tempo do carrancismo e com a implementação do Parque. Se tratando do “tempo do carrancismo, poucos eram os problemas de vizinhança gerados pelo gado fugidio, e os poucos conflitos

existentes deviam-se aos estragos causados por esses animais na roça de um vizinho”. Mas a partir da implementação do parque e “com as áreas indenizadas pelo IBAMA, e uma diminuição na aceitação da invasão do gado nessas, aumenta ainda mais a tensão constante entre guardas e moradores”, dificultando assim a relação entre esses indivíduos nas comunidades. De acordo com o autor, com base na atuação e atividades de fiscalização desempenhadas pelos guardas no interior do Parque, “a fiscalização por eles realizada é mais intensa em áreas indenizadas pelo IBAMA, onde o gado dos moradores costuma pastar, principalmente quando ocorrem queimadas, que atraem o gado devido aos brotos da vegetação”.

CAPÍTULO 4

A DECOLONIALIDADE NORTE MINEIRA: UMA LEITURA ETNOGRÁFICA DA VIVÊNCIA DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS

A decolonialidade presente na vivência dos povos e comunidades tradicionais no Norte de Minas Gerais se constitui como processo de subalternidade ao longo das lutas por territórios tradicionais, descritos e acompanhados em estudos que compõe a literatura regional sobre essas comunidades, visibilizando a narrativa de desconstrução dos discursos hegemônicos.

Pensar no acionamento de identidades amparadas legalmente é entender que esses povos, em determinado momento, compreendem a importância de se apropriarem dos dispositivos que foram utilizados para suas expropriações, incorporando-os em suas práticas, ressignificados aos seus modos de vida e dialogando assim com as instituições na linguagem que eles utilizam. Ou seja, além do seu conhecimento tradicional, esses povos passam a conhecer os dispositivos legais, adquirindo propriedade no discurso jurídico no campo do debate, o que na visão de Bourdieu (2004b) seria a apropriação das regras do jogo para mudança das posições dos agentes em campo. Apenas conhecendo essas regras e linguagem é possível ir um campo em que as posições já estão marcadas, e tentar de alguma forma alterar esse jogo de forças dentro das estruturas sociais.

Como destacado por Anaya (2012, p. 90) e associamos a literatura regional, “os pesquisadores do Norte de Minas podem ser pensados como uma espécie de *broken* (COSTA, 2007) ao possibilitarem o rompimento da invisibilização desses grupos sociais frente ao Estado e à Sociedade”, que nos traz o objetivo do pesquisador destacado por Spivak (2010), de desafiar os discursos hegemônicos assim como as nossas próprias crenças, assim o pesquisador precisa pensar na teoria crítica como uma prática intervencionista. A literatura regional construída pelos estudos sobre povos e comunidades tradicionais no Norte de Minas Gerais consegue cumprir esse papel, de romper com as hegemonias, de trazer para visibilidade grupos subalternizados e assim influenciar no campo do debate e nas práticas do Estado.

Nos tópicos anteriores, os conflitos dos povos geraizeiros, quilombolas, vazanteiros, indígenas e veredeiros foram apenas introduzidos, pois a discussão realizada buscou a caracterização territorial desses povos, descrevendo sua constituição e modos de vida. Os conflitos, apenas citados e destacados superficialmente, nesse momento ganha uma abordagem mais direcionada, pois com base nos momentos específicos de luta dos povos tradicionais do Norte de Minas Gerais, assim como suas estratégias adotadas, é possível construir uma compreensão acerca da decolonialidade norte mineira, representada nas vivências dos povos e descrita na literatura regional.

Esse embate de ideias representa a divisão que se constitui mundialmente entre países, a partir de uma lógica desenvolvimentista, eurocêntrica e hierarquizada, enquadrando como primitivo todo modo de vida diferente do capitalista, criando a conceituação de sociedades de terceiro mundo. Visão adotada inclusive pelos próprios países pobres, que diante da sua imagem mundial de terceiro mundo, incorporavam essa condição marginal no sistema mundo como forma de justificativa para buscar estratégias para o nivelamento de suas economias aos demais países ricos, desconsiderando todo histórico de exploração vivenciado por esses países enquanto colônias.

O ponto é que, se apropriando dessa nova lógica mundial, de divisão entre ricos e pobre, desenvolvidos e subdesenvolvidos, o sistema mundo constrói uma espécie de corrida econômica pelo tão sonhado desenvolvimento, como se o caminho a ser percorrido fosse os mesmos para todos os países, sendo exemplo a

seguir os países europeus. Os países periféricos dentro desse sistema mundo aceitam esse discurso, ingressam em uma corrida com ganhadores já marcados, tendo em vista que as regras são feitas pelos próprios países ricos, e assim se inserem em um modelo mundial de novos modos de colonização moderna, em que os países pobres são condicionados a fornecerem matérias primas e mão de obra barata, sendo local de implementação de multinacionais devido a redução de impostos e baixos salários, continuando assim na marginalidade do sistema mundial, na condição de submissão econômica.

A elaboração do modelo de desenvolvimento do Norte de Minas Gerais, nada mais é que uma representação desses discursos em terras brasileiras. Que cria uma divisão e hierarquização dentro de seu próprio território, denominando regiões pobres de regiões ricas, e locais passíveis de implementação de programas colonizadores. Exemplo foi o que aconteceu na Amazônia na década de 1970, com a construção de grandes estradas com o objetivo de levar homens sem terras às entendidas terras sem homens, a partir da criação do Plano de Integração Nacional (PIN).

Vários conflitos territoriais se espalham pela região do Norte de Minas Gerais, processos de expropriações, encurralamentos, práticas de violência, opressão e criminalização dos modos de vida dos povos. Diante desse cenário várias articulações e movimentos emergem na luta pelos direitos ao território, assim como personagens de luta que se tornaram referência diante dos processos de resistência, se tornando inspiração para outros povos em contexto de conflito. Exemplos dessas representações são Antônio Dó, Saluzinho e Rosalino, figuras importantes na região.

O relato da luta dessas figuras importantes é feito por Dayrell (2019, p. 411), em sua tese sobre os sete povos tradicionais na região, os denominando de “insurgentes nativos”, entendidos enquanto “personagens que lutam contra os coronéis, cada um à sua época, que insistem na manutenção de gentes subordinadas, categorizadas em outras eras como carrancismo”. De acordo com o autor, a conceituação de insurgentes nativos representa a constituição de “personagens que fazem história se posicionando na defesa das pessoas do lugar, que figuram na memória e no imaginário social das comunidades”, se tornando símbolo de luta, promovendo o “enfrentamento aos poderes locais, à força policial e

às institucionalidades do Estado na luta pelo direito à terra, em particular daquelas que estavam sofrendo processos expropriatórios”. Ainda para o autor, “insurgentes nativos como os indivíduos que saem em defesa de sua etnicidade, em uma luta para a permanência sua ou da coletividade com a qual se identifica”, lutando pela manutenção de “um lugar de pertencimento, construído como território e ancorado na historicidade de suas gentes no enfrentamento que fazem a organismos do Estado, fazendeiros ou empresas capitalistas”.

Dayrell (2019, p. 47) destaca as figuras de “Antônio Dó (1878- 1929), Saluzinho (1919-1990) e Rosalino (1945-1987)”, entendidos como “marcos para analisar a resistência de populações rurais contra os processos expropriatórios promovidos contra as pessoas, famílias e comunidades que vivem no lugar”. O movimento articulador de povos e comunidades tradicionais norte mineiro leva em seu nome a representação de um dos mártires da luta por território na região, a Articulação Rosalino Gomes de Povos e Comunidades Tradicionais. Já destaquei no capítulo 3 alguns momentos históricos de luta do Cacique Rosalino Gomes, na defesa do território Xakriabá.

Antônio Dó era visto, principalmente, ao longo dos municípios ribeirinhos do rio São Francisco e conforme narra Saul Martins (1967), como um bandoleiro que insurgiu contra o mandonismo das elites locais e regionais que utilizavam da Força Pública, como era denominada o que seria hoje a Polícia Militar do Estado de Minas Gerais, e do sistema judiciário do estado contra as pessoas do lugar. A saga de Saluzinho, ocorrida em meados dos anos 1960, ou seja, cerca de 40 anos em seguida à morte de Antônio Dó, tornou-se emblemática pela Dayrell, DAYRELL (2019, p. 47) resistência contra fazendeiros na região do Jaíba³⁵, pelo enfrentamento à força policial do Estado de Minas Gerais e à perseguição política pelo DOPS, no contexto da Ditadura CivilMilitar de 1964. E Rosalino, assassinado em 1987 junto com mais três indígenas, pela relevância de sua contribuição na luta pela homologação de uma parcela da Terra Indígena Xakriabá, por desvendar a permanência no Norte de Minas de grupos indígenas até então tidos como extintos na região. Ou seja, histórias de pessoas do lugar que insurgiram contra a violência imposta pelas elites que acionaram o estado para garantir os processos expropriatórios de então. (DAYRELL, 2019, p. 48).

Dayrell (2019, p. 376) ressalta a importância da atuação da Articulação Rosalino em contexto de visibilização da luta por território no Norte de Minas Gerais. Segundo o autor, é essencial entender que esta articulação de povos “vem

construindo uma cartografia através das diversas ações territoriais empreendidas pelos movimentos sociais nativos que a compõem e envolve uma ampla rede de colaboração”, destacando entidades importantes em sua parceria, como “Sindicatos de Trabalhadores Rurais, pastorais, ONGs, movimentos de luta pela terra, de atingidos por barragens, professores, pesquisadores e grupos de pesquisa a eles vinculados, juristas populares, entre outros”. As comunidades que se encontram presentes na organização da Articulação Rosalino Gomes, segundo o autor, estão listadas abaixo.

Apanhadores de flores, Pescadores e pescadoras do São Francisco, Geraizeiros do Areião Vale do Guará, Xakriabás, Veredeiros - Januária, Geraizeiros do Alto Rio Pardo, Quilombo da Lapinha, Quilombo de Peixe Bravo e Brejo Grande, Vazanteiros Itacarambi, Geraizeiros Riacho dos Machados, Vazanteiros Pau Preto, Pau de Légua. Entraram na Articulação dois novos grupos: os Veredeiros, de Januária, e os Apanhadores de Flores, da região de Diamantina. Os pescadores e pescadoras do São Francisco. (DAYRELL, 2019, p. 127).

A Articulação Rosalino conta com representantes dos povos tradicionais da região, denominados de “antenas” por Dayrell (2019). A descrição da figura e da importância das antenas é construída pela fala do veredeiro Jaime, em entrevista fornecida a Dayrell (2019, p. 285). De acordo com o veredeiro, antena “é a pessoa que representa cada segmento”, ou seja, cada grupo de povos tradicionais no Norte de Minas Gerais, e “o papel das antenas é articular as famílias, as comunidades na região e levar as demandas e alguns problemas para dentro da Articulação Rosalino para poder sentar junto com os companheiros de luta”, buscando discutir e alcançar soluções. Desse modo, para Jaime veredeiro, “o papel das antenas é isso aí, estar atento sobre os problemas da própria região”. Uma das antenas destacadas pelo autor é o Sr. Brulino, representante e liderança dos geraizeiros, sendo um dos membros que contribuiu com a construção da Articulação regional.

Comunidade Indígena Xakriabá

Quando se fala em organização e engajamento político, os povos Xakriabá se tornam referência regional, sua participação inclusive nas tomadas de decisões municipais são contínuas, considerando a grande extensão de seu território e o

número considerável da população indígena em relação a população não-indígena. O envolvimento com a política do município, assim como do Estado, se tornou ao longo do tempo uma estratégia de participação política e representação indígena, levando para o debate político as demandas e reivindicações por direitos tradicionais. Segundo Dayrell (2019, p. 76) “desde o fim dos anos 1960 que os Xakriabá estavam sendo obrigados a novamente pôr em prática suas estratégias, que se pode dizer secular, de luta para não perderem o lugar onde sempre viveram”. Durante esse processo, duas revoluções são destacadas pelos xakriabá, a partir de 1920 ocorre a primeira, denominada de “Curral de Vara”, e a segunda no final dos anos de 1950, resultando na homologação do território.

Na primeira revolução, que foi arrastada até o desenrolar da segunda, “os índios se organizaram e botaram fogo no que ficou conhecido como ‘curral de vara’, em um enfrentamento a fazendeiros que se apossaram de uma área dentro de suas terras”. A ação indígena sofreu repressão, “forte violência promovida pelo fazendeiro e que contou com o apoio do poder local”, fazendo com que diversas lideranças do movimento fugissem de seus territórios. Já a segunda revolução teve a existência de seus fatos até a década de 1980. (DAYRELL, 2019, p. 77).

De acordo com Dayrell (2019, p. 78) a partir da segunda revolução, houve a “homologação do território Xakriabá [...] no final da década de 1950”, momento em que “os ‘sucessores dos índios de São João’ passaram uma procuração para que um advogado os representasse em processos de divisão que pudessem afetá-los”. Esse momento se constitui como outro marco importante no campo agrário no Brasil, pois é quando emergem diferentes lutas por terra na figura de camponeses em todo país, muitos desses conflitos envolvendo povos e comunidades tradicionais em defesa de seus territórios. Apesar de toda pressão construída contra a opressão dos fazendeiros, grandes empreendimentos e governo, muitos casos não foram solucionados até o presente momento, mantendo conflitos agrários e territoriais em diferentes regiões. Para continuarem na resistência, muitos povos passam por ressignificações da luta, construindo novas estratégias, alianças e diálogos ao longo do tempo.

Na região do Norte de Minas não é diferente, como consta em Dayrell (2019, p. 80), “demorou dois anos para ter início o trabalho da demarcação” em relação ao território indígena Xakriabá, e durante esse processo de resistência, “os Xakriabá

estavam abrindo uma nova fronteira na luta pelo reconhecimento de sua indianidade”, não apenas para efeitos legais na FUNAI, mas em diferentes “espaços institucionais”, ampliando um campo de discussão sobre a condição de “remanescentes da área seriam índios ou não”, considerando que nos relatórios da instituição era afirmado que não haviam encontrado índios na região. Após a demarcação também não houve o encerramento dos conflitos, a luta se convertia em buscas pela “regularizada individual dos lotes”.

No capítulo anterior destacamos a existência dos três tempos no histórico de luta dos xakriabá, apresentamos a descrição apenas do primeiro tempo, “o Tempo Dantes”, deixando para este momento a caracterização dos tempos seguinte, “o tempo dos antigos” e o “tempo D’agora: o Novo Toré”. Esses dois tempos estrutura discussões de processos mais atuais, com emergência de resistência e de luta indígena norte mineira, a formação do movimento indígena e a construção de novas articulações.

“O Tempo dos Antigo”, ou o tempo do “Toré Particular”, descrito por Santa Rosa (2017, p. 39) “é utilizado para indicar uma contraposição ao tempo d’agora e quase sempre se estabelece uma relação com as mudanças culturais”. Além dessa perspectiva, a entrevista com a indígena Célia Xakriabá, realizada pela autora, traz mais elementos para caracterização desse tempo, “na qual ela caracteriza o tempo dos antigo como o tempo lento da sabedoria em contraposição ao tempo d’agora como o tempo rápido das respostas, das lutas e dos projetos”. Essa conceituação do tempo lento representa “o tempo de maturação dos pensamentos e das ações, onde a sabedoria dos mais velhos olhava a sabedoria da natureza”. Santa Rosa (2017, p. 45) destaca ainda que, esse tempo se refere “aos conflitos por terra, marcando um período de intensas disputas entre Xakriabá e fazendeiros, que buscam impor sobre seu território novo ordenamento territorial e práticas de dominação e uso do ambiente”, que são constituições contrárias a “cosmovisão xacriabá”.

No “Tempo D’agora” ou “Novo Toré”, de acordo com Santa Rosa (2017, p. 48) “a luta pelo território e o acesso aos direitos são as principais marcas do Tempo D’agora”, podendo ser entendida “como o tempo do recurso”. Ainda para a autora, “este tempo de reafirmação também passa pela consolidação de sua organização interna e ampliação de alianças”, destacando os Xakriabá como “maior nação indígena do Estado de Minas Gerais”, estando “classificado como falante da língua

pertencente ao tronco Jê, da subdivisão Akwé, junto com a língua dos Xavantes, do Mato Grosso, e a dos Xerentes, de Tocantins”.

Sendo assim, “neste período também são fortalecidos processos de reafirmação identitária numa perspectiva de fortalecimento do Povo Xakriabá enquanto sujeito político”, construindo uma luta por reconhecimento e respeito a sua etnicidade. Fazendo uma leitura por meio dos estudos antropológicos brasileiros, a autora classifica os Xakriabá “como parte de um conjunto classificatório denominado ‘índios do Nordeste’, constituído por povos com semelhanças étnicas e históricas”, e que estão “adaptativamente relacionados à caatinga e historicamente associados às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII”. (SANTA ROSA, 2017, p. 49).

O município de São João das Missões foi emancipado no ano de 1997, mas no período anterior a esse acontecimento, os índios Xakriabá e seu território indígena estavam vinculados administrativamente ao município de Itacarambi, podendo ser ressaltado os conflitos com a gestão política a partir da oposição manifestada. A inserção dos Xakriabá na política é uma forma de resistência e luta, construindo uma decolonialidade indígena norte mineira, a partir da apropriação dos dispositivos que ao longo dos anos foram usados para subordiná-los. No momento em que os povos percebem que sua coletividade em números é algo expressivo para eleição ou derrota de candidatos políticos, são estabelecidas estratégias de unificação da luta política, com o objetivo de levar representatividade dos povos ao poder municipal.

A educação se mostra um dos campos de grande atuação dos povos. Em São João das Missões, Oliveira (2008, p. 85) descreve que “o processo de implantação da escola indígena entre os Xakriabá sofreu resistências de muitos lados”. Com base nos relatos encontrados, sendo destacados os professores indígenas Chiquinho Xakriabá e Emílio Gomes que contribuíram com suas narrativas, contando que “inicialmente, famílias de regiões limítrofes da T.I. com os outros municípios ficaram receosos em entregar a educação de seus filhos aos novos professores, muitos, ainda menores de idade”. Em outros casos houve a negação em matricular os filhos na escola indígena no território “em razão de terem sido preteridas no processo de escolha de quem seriam os professores em suas comunidades”.

Com o debate sobre a educação no território indígena, Oliveira (2008, p. 86) percebeu que a “posição da prefeitura foi entendida, por muitos índios, como subestimação da capacidade dos professores de colocar em prática e conduzir a educação dentro da T.I.”. Entre os confrontos ocorridos com gestões públicas anteriores, e com base na “resistência do poder municipal em contratar os professores indígenas para exercer as funções da educação dentro da comunidade, lideranças começaram a fazer pressão ao governo estadual”, a reivindicação era que houvesse “transferência da responsabilidade pelas escolas indígenas para a Secretaria Estadual de Educação”. A partir da luta do povo indígena pela educação que fosse pensada em sua cultura, houve a elaboração da “Resolução nº. 8037 de 30 de julho de 1997, publicada pelo Diário Oficial do Estado de Minas Gerais, onde Secretário de Estado da Educação dispõe sobre o atendimento escolar às populações indígenas”, contemplando ainda “a autonomia comunitária na escolha dos servidores para execução do trabalho”. Ainda para Oliveira (2008, p. 87), por meio da luta, “a educação foi abrindo espaço para outras áreas e promovendo uma reavaliação funcional da categoria liderança na ação política indígena frente ao cenário mais abrangente do indigenismo brasileiro”. Com os grandes entraves para aceitação das demandas indígenas, a representação política municipal se tornou um projeto para o povo Xakriabá em São João das Missões.

De acordo com Oliveira (2008, p. 90) a liderança José Nunes de Oliveira, conhecido como Zé de Rodrigo, filho do cacique Xakriabá Rodrigo entre 1975 e 2003, também concorreu ao lugar de cacique após falecimento de seu pai, disputando contra o filho mais velho de Rosalino Gomes, o Xakriabá Domingos Nunes, que hoje é o cacique geral do território após desistência de Zé de Rodrigo durante a disputa. Segundo o autor, com a mudança de centro administrativo de Itacarambi para São João das Missões então emancipado, “em 1996, o eleitorado indígena deixara de representar uma força política de peso relativo, para se converter em apoio decisivo na luta pelo poder no município recém- emancipado, respondendo por mais de 70% do eleitorado”. Uma das ocorrências seguintes relacionadas à mudança administrativa e maior força unificada do povo Xakriabá, foi “a eleição de Ivan de Sousa Correia para prefeito de São João das Missões nos dois mandatos subseqüentes à emancipação”, que teve como aliado o povo indígena e o cacique Rodrigo, “que ocupou o cargo de vice-prefeito nos dois primeiros mandatos”.

Além do cacique como vice-prefeito foram “eleitos dois vereadores para Câmara Municipal: Livino, liderança da aldeia Sumaré e Zé de Rodrigo, filho do cacique-geral”. Esse momento representa a emergência da força política dos povos indígenas Xakriabá na política municipal.

Para o ano de 2004, segundo Oliveira (2008, p. 58), Zé de Rodrigo anunciou sua candidatura como prefeito no município de São João das Missões, após derrota em candidatura anterior como vice-prefeito. Com o novo “projeto político colocado em prática por um grupo de professores indígenas com o objetivo de conquistar o poder executivo municipal e o maior número de cadeiras na Câmara Legislativa” o resultado foi alcançado. José Nunes de Oliveira (Zé de Rodrigo) “fez campanha com um discurso ‘para todos’, rebatendo as especulações de que caso fosse eleito faria um governo voltado apenas para os interesses da comunidade indígena”, após eleições o mesmo foi eleito no mês de outubro, assumindo em 2004. Outra vitória expressiva foi “na composição da Câmara Municipal, cinco vereadores indígenas também foram eleitos”, e segundo o autor, “nas nove vagas para a Câmara Municipal, a coalizão das lideranças conseguiu a adesão povo e cinco índios foram eleitos, sendo destes, quatro do Partido dos Trabalhadores – PT”. Na posse do novo prefeito e dos vereadores indígenas em janeiro de 2004, houve a realização do Toré.

De acordo com Oliveira (2008, p. 67) “o Toré se tornou elemento crucial na afirmação da distintividade cultural Xakriabá”. A partir do trabalho de campo e por meio das narrativas dos povos, foi possível verificar que no Toré Xakriabá o ritual pode “ser apreendido em duas dimensões: uma interna, secreta, que consiste nos encontros realizados nos terreiros do território, dos quais participam apenas a madrinha, determinadas lideranças e aqueles devidamente iniciados”. Já de forma mais pública, ocorre a outra dimensão do Toré, a externa, onde a prática ritualística “passa a ser representada pela performance, que reúne dança e cantigas de evocação à Onça Cabocla, personagem fundante do mito através do qual os índios organizam a história e o encantamento da terra”. A manifestação cultural dos povos Xakriabá por meio do Toré é um ato de resistência, reafirmando elementos essenciais e históricos do modo de vida de seu povo.

De acordo com Oliveira (2008, p. 105) no discurso de posse, o prefeito José Nunes “abriu o discurso saudando o povo indígena”, mas ao ler o telegrama recebido e que foi enviado pelo presidente Lula, destacou de forma clara para todos

“que naquele momento tornava-se prefeito do município de São João das Missões e, portanto, um representante de todos os seus cidadãos: tanto indígenas como não-indígenas”. O projeto criado no momento de campanha era uma política e gestão que fosse destinada a toda a população em geral. O reconhecimento dos povos indígenas Xakriabá se tornou não apenas municipal ou regional, recebeu uma atenção nacional, considerando a grande conquista de eleição de um prefeito e vereadores indígenas. Segundo Oliveira (2008, p. 80) “nas eleições municipais de 2004, segundo números do CIMI, foram eleitos 48 vereadores indígenas, dentre 180 candidatos, e nove candidatos a prefeito”.

Ao falar do contexto de resistência dos povos indígenas Xakriabá no Norte de Minas Gerais, e as estratégias políticas e sociais utilizadas para legitimar sua identidade e território, Oliveira (2008, p. 74) destaca a relação e vivência indígena no Brasil e na América Latina, considerando os movimentos indígenas na década de 1970. Com o uso das teorias decoloniais para contextualização da luta dos povos, o autor concorda com Quijano (2004), reconhecendo que a partir desse momento específico, “o ‘movimento indígena’ na região foi sendo incubado na mesma via de esgotamento do Estado oligárquico, desencadeada com o processo de neoliberalização-globalização da sociedade latino-americana”. O pensamento de Darcy Ribeiro também é ressaltado por Oliveira (2008, p. 76), na medida em que mostra os relatos de viajantes na região, descrevendo os povos como negros, indígenas ou mistura entre povos. Não foi apenas Pacheco (1998) que trouxe a condição de aculturação, Ribeiro (1979) usou o termo “índios genéricos” para descrever a realidade brasileira, explicando a relação entre “o ser indígena, uma espécie de ‘índio genérico’ e sua persistência apesar do processo de transfiguração étnica: as sucessivas alterações em seus substratos biológicos e culturais produzidas pelo contato”.

Com base na intensa movimentação da luta política e territorial, Oliveira (2008, p. 80) reconhece que “este retrato geral sobre o movimento indígena na América Latina e no Brasil serve como referência para situarmos este processo de politização da identidade e incursão do movimento indígena em escalas nacionais”. A inserção do povo indígenas nos espaços de debate mostra uma grande politização dos povos pelos seus direitos, assim como pela regras do campo de disputa que criam mecanismos para construção de desigualdades sociais, mas que podem ser

apropriados e acionados para reivindicações diante do poder público. Para Oliveira (2008, p. 120), apesar de inserirem no espaço político que historicamente foi ocupado por brancos, os indígenas se movimentam e articulam para abertura de novos espaços, mas “frente aos paradoxos e dilemas enfrentados pelo protagonismo indígena, os políticos indígenas são unânimes em defender o vínculo ideológico com o pensamento e a prática dos chefes antigos”, isso mostra que durante a ocupação nos cargos políticos ou administrativos, essas lideranças “procuram na experiência dos mais velhos o alicerce para fundamentar a prática política nos diversos espaços institucionais que lograram circular a partir das posições assumidas”.

A representação política conquistada pelos povos Xakriabá em âmbito municipal e o reconhecimento de sua luta e identidade em nível nacional, se tornou um exemplo de luta regional para os povos tradicionais no Norte de Minas Gerais. A organização social dos povos Xakriabá é uma construção social histórica, que mesmo implicando em disputas de pensamentos dentro do território indígena, ao se falar em liderança, como por exemplo, nas transições para o posto de cacique geral, são povos que articulam sua luta em sentido comum, reconhecendo sua identidade indígena Xakriabá em unificação nas diferentes comunidades e aldeias. Essa organização é um dos elementos centrais para a luta dos povos indígenas na região.

Comunidades Geraizeiras (Vereda Funda, Comunidade de Raiz, Comunidade de Santana)

As comunidades geraizeiras Vereda Funda, Comunidade de Raiz, Comunidade de Santana serão abordadas a partir de aspectos de suas lutas para pensarmos a decolonialidade em suas vivências. Foram comunidades acompanhadas por Brito (2013) e que levaram suas disputas para o campo dos conflitos socioambientais, ampliando sua abordagem de discussão e de reivindicação em relação às formas de apropriação da natureza. A disputa desses povos não é apenas entorno dos territórios enquanto parcelas de terras demarcadas, sua significação vai além de aspectos físicos, mas se relaciona com toda uma dinâmica e modo de vida, assim como visões de mundo acerca do uso e apropriação da natureza.

Sobre a identidade geraizeira, entendida por Dayrell (2019, p. 222) como “um nativo das regiões de planaltos e serras do Espinhaço Setentrional do Norte de Minas como uma identidade em movimento e que vai se resignificando”. O autor destaca o não engessamento das identidades, e nesse caso gostaria de ampliar aos demais povos tradicionais norte mineiros, a condição de “uma identidade em movimento”, uma vez que “ressignificações são vivenciadas pelas pessoas e pelas comunidades, como também ao abarcar outras gentes de outros lugares e a disputar o reconhecimento em outras escalas”. Citados também nos estudos do autor, a tese de Brito (2013) descreve processos de acionamentos da identidade geraizeira, diante de conflitos socioambientais e necessidade de resistência na região do Alto Rio Pardo, se mostrando “uma identidade crítica e politizada em confronto com o projeto de avanço do capital mundial camuflado como política desenvolvimentista”, e buscando “afirmação como sujeitos de direitos na luta que estabeleceu contra a subordinação ao complexo siderúrgico florestal”. (DAYRELL, 2019, p. 222).

De acordo com Dayrell (2019, p. 223), a atuação destes povos em defesa dos territórios, é também uma reafirmação da identidade e do histórico de luta, pois “nessas regiões vivem os geraizeiros que estão envolvidos na articulação e mobilização de comunidades que têm como uma de suas expressões o Movimento Geraizeiro ou o movimento de comunidades geraizeiras”. Esse movimento de luta se encontra, segundo o autor, “entre os quarenta e quatro municípios situados no domínio dos cerrados, a partir dos planaltos sanfranciscanos à margem direita do rio São Francisco”, também nos que se encontram localizados “nas áreas de serras e de chapadas da cadeia do Espinhaço que corta o Norte de Minas na direção Sul – Norte”. Uma das informações importantes trazidas no estudo dos sete povos, construído pelo autor, é que “em dezenove desses municípios existem comunidades que se afirmam como geraizeiras e estão de alguma maneira envolvidas com o movimento de comunidades geraizeiras”.

O movimento geraizeiro, assim como indígena, veredeiro, quilombola e os vazanteiros em movimento, estão em constante articulação com a Articulação Rosalino de povos tradicionais, e com demais organizações em defesa do território na região, como a Comissão dos Povos Tradicionais do São Francisco e a Rede Cerrado. De acordo com Dayrell (2019, p. 111) a Comissão dos Povos Tradicionais do São Francisco, tem como objetivo, “coordenar a elaboração e a implementação

de uma Política Nacional voltada para o desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais”, o que permite a construção e estabelecimento de “princípios e diretrizes para políticas públicas relevantes no âmbito do Governo Federal e dos demais níveis de Governo”. A partir das descrições de Dayrell (2019, p. 108), é possível compreender que “a Rede Cerrado foi ganhando corpo na caminhada pelas diversas regiões de cerrado no Brasil e um debate interno apontava a necessidade de ampliar a base social da Rede”.

A 1ª Conferência Geraizeira e o IV Encontro dos Povos do Cerrado, nessa última destacando “diversas regiões dos cerrados brasileiros”, na presença de povos “indígenas, quilombolas, geraizeiros, veredeiros, quebradeiras de coco, vazanteiros, chapadeiros, varjeiros, retireiros, pantaneiros e diversas outras identidades socioculturais”, segundo Dayrell (2019, p. 115). Esses dois eventos, além de outros realizados, são descritos em detalhes na tese do autor sobre a articulação dos sete povos, o ponto central que destaco, por meio do próprio estudo do autor, é o fato dessas articulações norte mineiras se tornarem fundamentais para a visibilização e força da luta territorial regional.

A figura abaixo, apresentada por Dayrell (2019), destaca a área de incidência do movimento geraizeiro no Norte de Minas Gerais, em divisa com a Bahia. No local se encontram assentamentos do Incra, acampamentos geraizeiros, territórios geraizeiros autodemarcados, territórios geraizeiros em construção, unidades de conservação, empresas de reflorestamento de eucalipto, entre outros.

FIGURA 7 – Dinâmicas territoriais nos municípios de incidência do Movimento Geraizeiro – Subárea 2

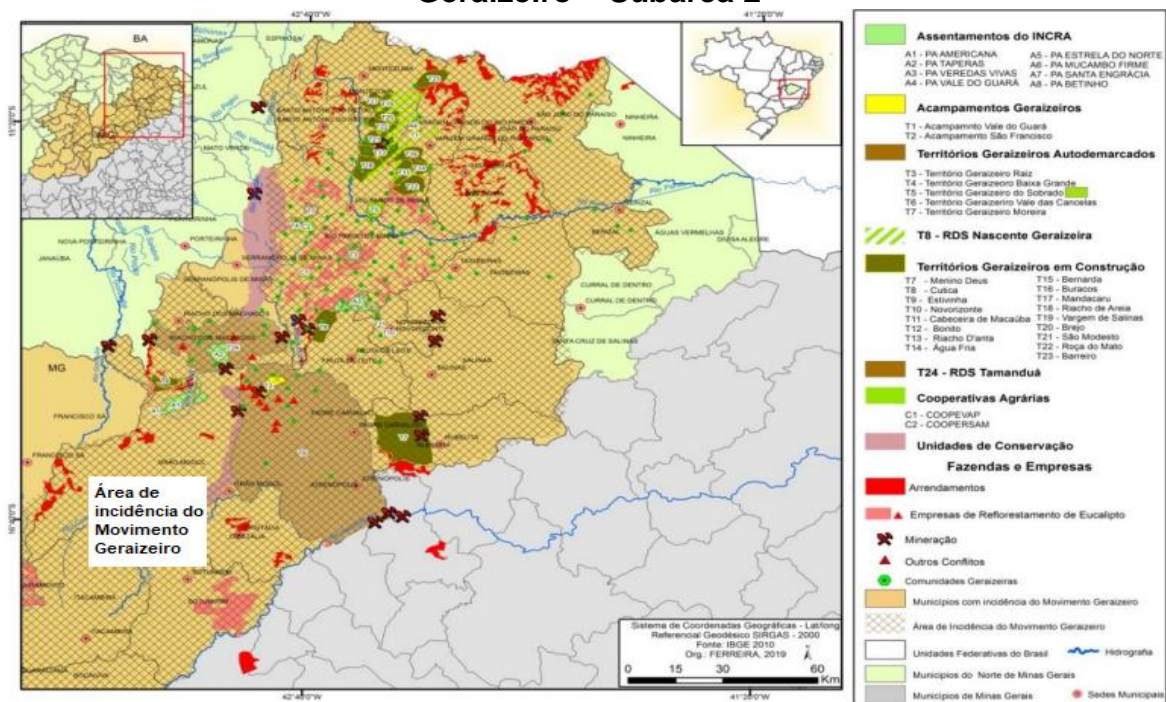


FIGURA 32- Dinâmicas territoriais nos municípios de incidência do Movimento Geraizeiro - Subárea 2.
Fonte: Dayrell, 2019.

FONTE: DAYRELL, 2019, p. 232.

O conflito se estabelece, entre outros fatores, quando essas percepções e as práticas se chocam, demonstrando que os discursos interferem na estruturação da realidade, o que faz com que as narrativas hegemônicas tenham força na implementação de projetos incidentes sobre territórios tradicionais, justificando processos de expropriação de toda uma comunidade. No caso das comunidades geraizeiras Vereda Funda, Comunidade de Raiz, Comunidade de Santana, no Alto Rio Pardo de Minas, o conflito foi estabelecido pela criação de grandes fazendas de monocultura de eucalipto e criação de gado, que afetou o seu modo de vida, tendo em vista que os Povos dos Gerais são povos agroextrativistas do cerrado, e vivem de criações e plantações.

Em forma de articulação, as comunidades geraizeiras do Norte de Minas Gerais constroem coletivamente uma carta denúncia destinada ao Governo do Estado, apresentando a sua realidade vivenciada a partir da implementação das grandes empresas de eucalipto e fazendas de gados nas décadas de 1970 e 1980. A partir da carta reivindicam ações para recuperação dos territórios e áreas do

cerrado, solicitando medidas para garantia e solução dos problemas sofridos pela falta de água.

A agroecologia surge como modelo crítico aos programas agrícolas desenvolvimentistas, e segundo Dayrell (1998, p. 26) pode ser destacado “sua ênfase na reprodução da família”, o planejamento e elaboração para “desenvolvimento de tecnologias a partir das necessidades e das circunstâncias de comunidades camponesas específicas”, a prática de “técnicas agrícolas regenerativas e com poucos insumos”, além de serem “socialmente ativadoras porque requerem um alto nível de participação popular;” sendo considerando ainda que as “técnicas agroecológicas são culturalmente compatíveis, pois não questionam a lógica dos camponeses”, de forma dialogada, essas técnicas são “construídas a partir do conhecimento tradicional, combinado com os elementos da ciência agrícola moderna”.

A agroecologia é uma prática que faz parte do modo de vida dos povos geraizeiros, de forma que segundo Brito (2013, p. 160) “as recriações geraizeiras de seu modo de vida permitiram traduções e relações que fortaleceram a tradição e sua transmissão de geração a geração”. O processo de construção desses conhecimentos implica em aprendizagem cotidiana, experiência ao longo do tempo, observação do próprio ambiente e suas potencialidades, “formatam uma produção de conhecimento tradicional diferente da produção de conhecimento da ciência ocidental nos seus pressupostos”.

Além das comunidades geraizeiras, outras comunidades tradicionais como o Povo Xakriabá e organizações como CAA/NM, Unimontes e UFMG assinam a carta, mostrando que a articulação de povos no Norte de Minas Gerais se organiza em apoio a luta territorial, acionando identidade tradicionais e tornando visíveis suas reivindicações, territórios e lutas.

FIGURA 8

CARTA DO POVO GERAIZEIRO AOS GOVERNOS DO ESTADO DE MINAS GERAIS E DO BRASIL

Muitos anos passaram, na história do Brasil, dos povos que desbravaram o sertão, muito se contou dos fazendeiros com suas boiadas, do poder dos coronéis, mas **muito pouco se contou dos povos do sertão**, dos que nos gerais sem fim, ali fincaram suas moradas, uma terra de pouca serventia: diziam que suas terras eram fracas e seu mato de madeira branca. Pois foi nestas terras, nestes Gerais de pouca serventia que fomos buscar refúgio. Ao longo dos séculos, com o **conhecimento que herdamos de nossos irmãos, índios, dos negros que fugiram do cativeiro em busca de liberdade, de camponeses pobres que vieram da Europa em busca de sossego, fomos aprendendo a cultivar estas terras, a viver do sustento do cerrado, de seus frutos, com os seus remédios, de sua caça, de seus peixes**. Mesmo com muitas dificuldades de acesso a terra, do jugo dos coronéis, com este aprendizado, nós fomos criando nossas famílias, desenvolvendo nossas comunidades, sustentando o movimento das feiras e dos mercados, alimentando uma grande população que dependia dos nossos produtos. **Nos chamavam de Geraizeiros, e outros de Geralistas, porque vínhamos dos Gerais, porque vivíamos nos Gerais. Com os Gerais aprendemos a conviver. Nós, o Povo Geraizeiro, somos um povo agroextrativista. Vivemos das roças, das criações, do extrativismo do cerrado.**

[...]

A Conferência Geraizeira propõe

Reunidos na Comunidade Vale do Guará, município de Vargem Grande do Rio Pardo, norte de Minas Gerais, 350 geraizeiros e geraizeiras oriundos de 40 comunidades e 16 municípios durante a II Conferência Geraizeira discutimos e apresentamos as nossas propostas.

- Cada comunidade discutir com o seu povo o seu território. Demarcar o seu território.
- Fiscalizar o território: não deixar que plantem mais a monocultura do eucalipto, que desmatem o cerrado, que degradem os recursos hídricos.
- **Fazer denúncias, fazer empates, buscar apoio das organizações parceiras e movimentos que estão do nosso lado.**
- Cobrar do Governo do Estado a devolução das terras que foram arrendadas para empresas reforestadoras. O movimento dos trabalhadores rurais do Alto Rio Pardo tem um projeto para estas áreas denominado: Programa de Reconversão da Monocultura para o Agro-extrativismo. Vamos exigir a sua implantação.
- Vamos exigir do Governo do Estado e da Assembléia Legislativa a Extinção da PEC sobre Terras Devolutas. O PEC é um Projeto de emenda constitucional elaborado por deputados entreguistas e pelo Governo Aécio que querem legitimar a doação de nossas terras para os empresários e fazendeiros.
- Vamos aprimorar as nossas propostas para o Território Geraizeiro e buscar o seu reconhecimento através da nossa participação na Comissão Nacional de Populações Tradicionais e em outros espaços de políticas públicas do município, do estado e da união.
- Vamos organizar as nossas propostas em um projeto regional camponês que vem sendo articulado pela Via Campesina de Minas Gerais.

Assinam esta carta:

Geraizeiros das comunidades de: Assentamento Tapera; Barreiro; Bem Finca; Boa Vista; Brejão; Brejo; Caatinga; Cachoeira Um; Caiçara; Catanduva; Cedelo; Corgo Verde; Córregos; Curral Novo de Muzelo; Fazenda Buracos; Fazenda Cercado; Fazenda Furnas; Fazenda Peri Peri; Fazenda Pindaíba; Fruta de Leite; Furna; Lagoa de Pedra; Lagoa Grande; Lagoinha; Mucambo; Mucambo da Onça; Mumuca; Muquém Um; Muselo; Onça do Mato; Padre Cândido; Raiz; Riachão; Ribeirão do Jequi; Roça do Mato; Salgueiro; Salina; São Bartolomeu; São João; São José das Contendas; Simão Guedes; Sítio Novo; Taboquinha; Tamburil; Tapera; Vale do Guará; Vargem da Salina; Vargem Grande; Vereda Funda; Organizações: Cáritas Janaúba; CAA; Cooperativa Grande Sertão; Estudantes UFMG, UNIMONTES, UFF, CEFET; FEAB; Grupo Teatral Pirraça em Praça; MAB; Mastro; MST; NAS-CER; Povo Xakriabá; STRs; Equipe do Território Alto Rio Pardo

Vale do Guará, 14 de janeiro de 2006. . (DAYRELL, 2008, p. 42).

FONTE: ANAYA, 2012, p. 69⁷

De acordo com Brito (2013, p. 126), para caracterização territorial, a “comunidade de Raiz situa-se na bacia hidrográfica do Riacho dos Cavalos”, já “as comunidades de Vereda Funda e de Santana na bacia hidrográfica do córrego Santana, ambos afluentes da margem direita do alto curso do rio Pardo, no município de Rio Pardo de Minas”. Embora comunidades geraizeiras, povos dos gerais, “cada comunidade, apesar de passar por processos semelhantes, vivenciou o conflito de forma diferente, em momentos diferentes e com suas especificidades”.

⁷ Anteriormente apresentado em: DAYRELL, Carlos Alberto. Povos e comunidades tradicionais movimentam os sertões de Minas Gerais: em cena novos sujeitos sociais. Revista Articulação Mineira de Agroecologia, ano 1, n. 1, Mar. 2008, p. 37-47.

Discutindo o modelo de produção e a relação entre hegemonias mundiais e comunidades tradicionais, Dayrell (1998, p. 21) destaca que “um primeiro modelo, hoje hegemônico e em plena expansão, denominado por uns e outros como moderno, industrial, agro-industrial ou capitalista, trata a produção e o meio ambiente como duas realidades distintas”. Mas é necessário considerar que esse não é a única maneira “de se fazer agricultura”, e as comunidades tradicionais desempenham esse papel. Destacando diversas populações como “indígenas e camponesas”, e podemos incluir vazanteiras, geraizeiras, quilombolas e veredeiros, “agrupadas genericamente no denominado modelo campesino, incorporam, em sua racionalidade, a produção e o meio ambiente como uma realidade uma”. Diferente do modelo industrial de produção, Dayrell (1998, p. 21) enfatiza que “nas sociedades camponesas, produção e natureza fazem parte do mesmo sistema”, e por isso a sua preservação durante o processo de apropriação se faz necessário, pois a reprodução do sistema depende da reprodução e manutenção da natureza. Sendo assim, “a relação que se estabelece entre elas é mediada pelo saber, pelo conhecimento acumulado ao longo de gerações, transmitidas e enriquecidas no tempo e no espaço, geração após geração”.

Ainda assim, mesmo com base em todo saber e conhecimento tradicional mantido por gerações, Dayrell (1998, p. 23) ressalta que “sistemas não ocidentais (ou tradicionais) de produção agrícola desenvolvidas por populações nativas, camponesas e indígenas”, e no caso do norte mineiro demais comunidades tradicionais, “foram taxados de atrasados e incapazes de dar suporte à demanda por alimentos requerida pela sociedade moderna”. Modelos entendidos como modernos foram impostos as comunidades na América Latina, tendo como objetivo potencializar a produção, mas não conseguiram alcançar esse objetivo, uma vez que aplicava técnicas gerais sem considerar as diferentes realidades, como destacado por Dayrell (1998, p. 25) “não levou em conta a diversidade de fatores climáticos, edáficos e biológicos”. Para o autor, o “desconhecimento ou preconceito contra o conhecimento agrônômico desenvolvido por grupos étnicos locais e sociedades não ocidentais”, que manteve comunidades tradicionais por décadas, “vem contribuindo na destruição dos meios de codificação, regulação e transmissão das práticas agrícolas tradicionais”.

Comunidade de Vereda Funda

Na comunidade de Vereda Funda, os anos de 2004 e 2005 são destacados por Brito (2013, p. 126) como momento em que “acirrou-se o enfrentamento com a empresa monocultora de eucalipto, que ocupou suas terras e abriu caminho para várias outras comunidades que viram, a partir dela, possibilidades de reação”. Essa comunidade contou com o apoio da comunidade de Raiz, que articularam no processo de ocupação e “em 2008 resolveu avançar na retomada de suas terras”. De forma diferente, “a comunidade de Santana não esteve inicialmente integrada na luta das outras comunidades. Só em 2008 começou a mobilizar-se para somente em 2009 investir no diagnóstico”. No entanto, a autora ressalta que “as três comunidades representam três estágios diferentes da caminhada, que podemos classificar como: começo, Santana; meio, Raiz e fim, Vereda Funda”.

O Histórico da comunidade é apresentado por Brito (2013, p. 128), construído a partir de entrevistas e pesquisa de campo, que destacam início em 1850. O nome da comunidade, “Vereda Funda, segundo os moradores, tem origem na vereda que existia em uma das entradas da comunidade, que é bem espalhada pelo território”. De acordo com relatos, “essa comunidade teve sua origem por volta de 1850; é típica de geraizeiros e afetada pela monocultura de eucalipto”, e as “famílias que a compõem na atualidade são descendentes das primeiras que ocuparam a localidade”. Apesar do histórico de ocupação e apropriação do território pelos geraizeiros, “parte de sua área foi considerada terra pública e arrendada para a empresa de reflorestamento Companhia Siderúrgica Guanabara-Cosigua, que passou seus direitos para a empresa Florestaminas S. A”. Consequentemente ao início do reflorestamento e das monoculturas de eucalipto, iniciadas na década de 1980, “os agricultores-extrativistas ficaram ilhados pelo eucalipto, além da grande restrição no espaço e no seu modo peculiar de vida”. Em 1986 ocorre a criação da Associação de Lavradores da Comunidade de Vereda Funda.

No ano de 2002 a comunidade se articulou com outras organizações e instituições apoiadoras na luta, citado por Brito (2013, p. 132) “o Sindicato de trabalhadores Rurais e com o Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas”, e no ano de 2004 após mobilizações, “a área arrendada pela empresa foi ocupada, período no qual a comunidade deu início ao processo de reapropriação de seu

território”. Segundo a autora, em 2004 ocorre “construção da primeira versão do projeto de reconversão agroextrativista da comunidade”, em 2005 até 2010 tem a intensificação do conflito com as empresas de eucalipto e realização de audiências públicas. No ano de 2011 a “área repassada ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA para implantação de Assentamento Agroextrativista”.

De acordo com Brito (2013, p. 133) “a reapropriação territorial de Vereda Funda é resultado de um processo vivido por esses grupos de famílias com sua história e identidade”, podendo ser destacadas as redes de articulação e organizado entorno da luta, que possibilitou “novas aprendizagens formuladas e reformuladas na luta pela terra”. Após grandes embates provocados pela ação das monoculturas de eucalipto, “a comunidade de Vereda Funda está em estágio de implantação do projeto sócioprodutivo de reconversão agroextrativista”, pensado e construído “a partir das diretrizes gerais do projeto idealizado coletivamente no encontro de Brejinho em 2004”, momento de articulação e evento “que reuniu comunidades atingidas pela monocultura de eucalipto da região de Rio Pardo de Minas”. Assim, segundo Brito (2013, p. 134) “os geraizeiros de Vereda Funda avançam numa experiência de regularização fundiária”, buscando diálogo institucional, “tentando conciliar suas tradições, necessidades e princípios com o que o Estado reconhece e aceita como propriedade”.

A articulação e elaboração de um projeto coletivo, que permite a manutenção de seu território corroboram com a compreensão de dinamismo das comunidades tradicionais, que diante de projetos modernizados se adaptam mantendo elementos de sua tradição, mas buscando mecanismos de se inserirem no contexto atual. Oliveira (2005, p. 34) apresenta uma relativização sobre “os limites rígidos que separam tradição e modernidade e que são a base da produção de diferenciações radicais na identificação de sociedades tradicionais e modernas”, pois é possível considerar que “se essa divisão/separação é ainda operante na sociedade em que vivemos e tem sido recolocada com ênfase no campo socio-ambiental”, como de fato percebemos que é, se faz “necessário entender os mecanismos de produção dessa diferença e a que interesses estão eles associados”. Podemos completar destacando que os interesses da modernidade, justificativa para programas de desenvolvimento, são reflexos de um discurso hegemônico economicista.

Nessa nova organização geraizeira da comunidade, Brito (2013, p. 134) resume que “o plano de uso do território da comunidade de Vereda Funda garante o direito à terra aos membros da comunidade, mas determina que não será emitido título individual de propriedade”. Nessa negociação, “a regularização fundiária se dará de forma coletiva, através de Contrato de Direito Real de Uso, firmado entre o INCRA e a Associação dos Moradores de Vereda Funda”, isso implica que “a venda e a compra de terras, sem a permissão da Associação dos Moradores e do INCRA, é proibida”.

A questão do espaço necessário para a reprodução social das famílias foi um dos aspectos que mudou com a ampliação do território. A área sob posse da comunidade em 2004, ou seja, a soma das áreas das famílias, era de 1.537 ha. Cerca de 45% das famílias tinham cinco hectares ou menos e 40% delas eram comodárias – categoria utilizada localmente para designar pessoas que moram na terra, mas não são dela proprietárias e nem pagam aluguel a quem elas pertencem, que são parentes ou amigos. Todas as famílias, hoje em dia, têm no mínimo dez hectares de terra, conforme previsto no projeto de reconversão agroextrativista, além de acesso à área de uso comunitário. (BRITO, 2013, p. 135).

Para organização da luta geraizeira da comunidade, Brito (2013, p. 138) reconhece que “uma das estratégias utilizadas foi a potencialização das redes de solidariedade, e as ações no período de disputa direta se deram sempre a partir do grupo, de mutirões”. A articulação entre redes de apoio tem se mostrado no Norte de Minas Gerais, tanto na luta geraizeira quanto nas demais lutas, como as vazanteiras e quilombolas. Não apenas na luta territorial, mas nas trocas de saberes e conhecimentos tradicionais, como formas de produção, técnicas, sementes crioulas, e outras práticas que garantem a tradicionalidade dos modos de vida renovada. Segundo Brito (2013, p. 137) “as perspectivas renovadas quanto à terra, à água e à produção deram origem a alguns projetos que estão sendo empreendidos pela comunidade, como o de beneficiamento do café de ‘chácra’ e de frutas do cerrado”.

Um elemento que se mostrou articulador na luta de Vereda Funda, de acordo com Brito (2013, p. 139) foi o religioso que contribuiu “na releitura dos direitos da comunidade e do pertencimento a ela”, pois “se iniciou como comunidade religiosa”, mas ao longo do processo “passou a ser comunidade religiosa de luta”. Houve uma reorganização entorno da religião, “os cultos que sempre existiram foram

dinamizados, assim como a Folia de Reis, as festas e as cirandas”, pois nesses momentos se constituíam encontros e reuniões, e “os problemas da comunidade são tratados também nas celebrações que, como um catalisador das reflexões, propicia momentos de comunhão”.

Brito (2013, p. 140) também apresenta que “com as restrições advindas da implantação da monocultura de eucalipto” ocorre uma modificação no “lugar de pertencimento do geraizeiro”, pois o “extrativismo, roça, quintal, criação de gado” se tornou mais complexo como forma de sustento, levando “o geraizeiro a fazer diversas traduções”, ou seja, adaptações diante das restrições. A condição diversificada e as possibilidades de práticas inerentes aos povos dos gerais, permite que em momentos de dificuldade outras atividades sejam executadas, contribuindo para a manutenção cultural geraizeira, pois para além do extrativismo, esses povos são agricultores e criadores de animais de grande e pequeno porte.

Comunidade de Raiz

Foi no ano de 2009 que Brito (2013, p. 142) realizou “o mapeamento e levantamento de dados sobre a comunidade de Raiz e seu histórico”, sendo construído “árvore de famílias, histórico da comunidade (linha do tempo), esboço do mapa da autodemarcação, calendários produtivos, entre outros”. Os relatos apontados por Brito (2013, p. 144) direcionam para a estruturação da comunidade entre os anos de 1910 e 1920, e que assim como atualmente, “tinha uma dinâmica produtiva com agricultura, e muita criação de gado”. Brito (2013, p. 146) aponta que “a comunidade de Raiz era composta em 2008 por cerca de quarenta famílias, das quais foram entrevistadas 38”, dessas entrevistas, “vinte e duas famílias tinham como origem a própria comunidade, duas vinham de comunidades vizinhas a Raiz, nove da sede do município”, outras cinco famílias vieram “de outros municípios próximos de Rio Pardo de Minas, como Montezuma-MG, Indaiabira-MG e Mortugaba-BA.

O elemento da religiosidade também se destaca nessa comunidade, pois a partir do histórico levantado por Brito (2013, p. 145) “a religiosidade do geraizeiro está no cotidiano das relações, das ações, da produção e da organização do grupo”, e os povos dos gerais deixam claro em seus relatos que “havia Festas Juninas, Folia

de Reis e rezas nas casas”, de forma que “as festas e as rezas estão ligadas”. Uma das festividades que reúne toda a comunidade é a festa do padroeiro, “São Sebastião, 20 de Janeiro”, que se torna “um momento de mobilização de toda a comunidade, quando se juntam devoção e festa”. Assim como Vereda Funda, apesar do histórico de ocupação e apropriação por gerações, seu território também foi afetado por monoculturas de eucalipto, que de acordo com Brito (2013, p. 146) “teve início na comunidade em 1976, com o desmatamento feito pela Usina Siderúrgica Itaguera – Usita”, e que foi substituída pela “empresa Replasa” no ano de 1980, “quando foram abertas estradas para dar acesso à plantação”.

A disputa não se focou apenas no território, mas nos recursos essenciais para manutenção dos mesmos, por exemplo, a água. Em 1992 segundo os depoimentos dos geraizeiros começa a secar “córregos, cabeceiras e minerações (nascentes)”, provocando a falta de água para uso dos moradores. A partir daí a comunidade começa a se mobilizar, criando estratégias para sua organização, entre elas a criação da associação que aconteceu tempo depois, em 2003, e tinha como objetivo “a busca de solução para a falta d’água e a possibilidade de fazer projetos para melhorar a comunidade”. (BRITO, 2013, p. 146).

A falta de água coloca em risco todo o modo de vida das populações tradicionais, não apenas pelo consumo que é essencial para todo indivíduo, mas porque as suas dinâmicas produtivas dependem do uso de água para sua manutenção, como criação de animais e plantações, além das plantas que permitem a prática do extrativismo. Segundo Brito (2013, p. 147) “além de serem fontes de alimentação, a agricultura e a pecuária, apesar da pouca terra disponível, têm papel importante na geração de renda na comunidade: 26% vêm delas”. Em 2009, Brito (2013, p. 148) descreve que “a comunidade de Raiz mobilizou-se para ocupar a área pleiteada, parou tratores para impedir o replantio na área”, houve a participação de outras comunidades juntamente com a comunidade Raiz, que “lançou um manifesto na defesa do seu território, apresentado em anexo”.

Brito (2013, p. 148) relata ainda que em 2010, “essa comunidade fez uma ocupação na área demandada pela empresa”, o que provocou a abertura de “um processo judicial que citava criminalmente alguns membros da comunidade”. Esse “processo, tramitado na justiça comum, ordenou a reintegração de posse à Replasa e a desocupação da área pelos moradores da comunidade”, promovendo assim uma

expropriando dos povos. O que foi verificado por meio da pesquisa é que “apesar de terem retirado os barracos de lona construídos na área, os moradores da comunidade continuaram com o “domínio” sobre a terra”, e continuaram atuando de forma a dificultar a ação de degradação da empresa, como não deixando “as máquinas da empresa entrar em área de Cerrado em regeneração, nem em área que consideram da comunidade”.

Comunidade de Santana

De acordo com Brito (2013, p. 149) “dentre as três comunidades”. Santana “foi a que mais tardiamente encampou o movimento dos atingidos pela monocultura de eucalipto”. Essa comunidade “situa-se no município de Rio Pardo de Minas, a aproximadamente quarenta e cinco quilômetros de sua sede”, o nome da comunidade é “referência, no catolicismo popular, a Santa Ana, mãe de Maria, avó de Jesus”, sendo a “padroeira da comunidade, cujo dia é comemorado com uma semana de festejos, em julho”. Segundo depoimentos apresentados a Brito (2013, p. 150) “Santana teria surgido a partir desses escravos e de famílias que chegaram e se fixaram ali”, com base na construção da “árvore genealógica de seus membros, desenvolvida durante o trabalho”, foi possível verificar que esta “aponta que o nome original da comunidade era ‘fazenda’”.

Segundo Brito (BRITO, 2013, p. 150) “Fazenda Santana deu origem, conforme indicado na pesquisa, ao que hoje corresponde a três comunidades: Santana I, Santana II e Travessa de Santana”, a pesquisa é realizada com a comunidade de Santana II. Essa comunidade, assim como as demais, segundo Brito (2013, p. 151) se apresenta com “produto híbrido da fazenda ancestral com a ‘comunidade religiosa’, noção forte nessa parte do Norte de Minas”, sendo “as celebrações são os compromissos semanais da comunidade”. E nesse sentido, os momentos de festividades se constituem “confraternizações entre as famílias, que envolvem rituais compartilhados na comunidade”. No caso da representação da padroeira, “a bandeira da santa tem significado de proteção e de domínio: a comunidade Santana é domínio de Santa Ana”. E são nessas festas religiosas que envolvem todas as famílias, que “as fogueiras e bandeiras das festas juninas de

Santo Antônio e de São João”, se tornam “manifestações de fé e momentos de festa que reforçam o sentido de pertencimento à comunidade”.

Sobre a dinâmica de produção dessa comunidade, Brito (2013, p. 151) descreve que “as culturas agrícolas eram de início, conforme relatado, de milho, feijão e arroz. Depois, com a chegada das novas famílias, na geração dos avós, passaram a ser cultivados também o café, a mandioca e a cana”, com a plantação da cana é verificado “a rapadura como principal produto, até o aparecimento dos alambiques”. Mas atualmente “a cana é plantada, sobretudo, para a fabricação de aguardente, mas também para complementar a alimentação do gado”. Com boa aceitação no mercado “a cachaça de Rio Pardo de Minas, produzida nessas pequenas comunidades de forma artesanal, com fermentação natural, é considerada uma das melhores de Minas Gerais”, sendo um “produto de tradição regional”, incluindo em Santana onde se encontram famílias produtoras.

De acordo com Brito (2013, p. 151) “Santana se difere das outras comunidades estudadas por ter uma maior dinâmica econômica, em função da produção de cachaça, de rapadura, de farinha de mandioca e de goma”, no caso do extrativismo, “o pequi servia para alimentação e extração de óleo”, além de comercialização do fruto que é tradicional na região. O café também representa uma atividade importante para a manutenção das famílias, pois de acordo com Brito (2013, p. 152) “um calendário das atividades produtivas em relação às culturas plantadas em Santana”, que foi elaborado pela própria comunidade, “a lista foi iniciada, não por acaso, pela ‘panha do café no sul’, que tem enorme importância” no que se refere à dinâmica de organização das famílias ao longo do ano, “a migração para a colheita do café, em geral no Sul de Minas, ocorre entre maio e agosto”.

O trabalho diversificado garante um maior dinamismo durante os diferentes períodos do ano, possibilitando um sustento familiar ao longo do ano, fora das atividades em território, as migrações para áreas de plantações de café complementam a renda. Mas nos calendários de suas produções, as culturas que se destacam são milho, feijão, arroz e mandioca, que além de servirem para consumo próprio, se tornam mercadorias para comercialização, a criação de gado também é uma atividade que respeita determinadas regras em relação às áreas de vegetação nativa. Segundo Brito (2013, p. 153) “a colheita e o manejo do gado são realizados em pequenos espaços remanescentes de cerrado”, assim como nas áreas que após

monocultura de eucalipto passam por regeneração. A cana também se torna uma cultura que ajuda na alimentação do gado, assim como o capim. A mandioca é essencial uma vez que sua produção é possibilitada o ano todo, sendo utilizada na “produção de farinha e de goma”, realizado pelas mulheres da comunidade, tornando Santana “conhecida na região como produtora de farinha e goma”.

Diferenciando Santana das comunidades de Raiz e Vereda Funda, Brito (2013, p. 154) reconhece que “é uma comunidade com mais terras e que tem a agricultura mais forte”, isso não significa que todos na comunidade possuem grandes áreas de terras, existem poucos agricultores com terras e ao mesmo tempo nas pequenas parcelas que ocupam são afetados pela falta de água provocada pela monocultura de eucalipto. De todo modo, Brito (2013, p. 155) destaca que “o diagnóstico só foi finalizado em 2010” e mesmo a comunidade fazendo parte e se articulando com “o movimento dos encurralados pela monocultura de eucalipto”, não houve nenhuma “continuidade imediata ao processo de retomada das terras”. Ainda é um conflito que se apresenta sem curso, considera a disputa não apenas pelo território, mas por modos de vidas, práticas do extrativismo e a utilização da água.

Comunidades Quilombolas (Brejo dos Crioulos, Quilombo do Gurutuba, Quilombo da Lapinha e Nativos do Arapuim)

A caracterização e conceituação de comunidade quilombolas já foram contempladas em diferentes formas, sendo exemplificada e relatada através dos modos de vidas das próprias comunidades em questão. Ainda assim destacaremos o conceito dessas comunidades previsto no Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, que estabelece os procedimentos a serem seguidos “para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias”. De acordo com o Art. 2º deste decreto, consta a seguinte descrição:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade

negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. (Art. 2º, Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003).

O Decreto ainda contempla, “§ 1º para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade”, ou seja, a autodefinição das comunidades é essencial para o reconhecimento legal das comunidades remanescentes de quilombo, mas apesar disso não é suficiente para a titulação de seus territórios, pois apesar da autodefinição as comunidades enfrentem longo período de espera. Algumas das dificuldades vivenciadas pelas comunidades de Brejo dos Crioulos serão descritas a seguir, juntamente com outros processos de luta das comunidades quilombolas do Gurutuba, Nativos do Arapuí e Quilombo da Lapinha, esta última caracterizada por Anaya (2012) juntamente com as comunidades vazanteiras, uma vez que também aciona essa identidade, mas deixa sempre em primeiro plano sua vivência quilombola que se concilia com a vazanteira.

A figura abaixo, presente na tese de Dayrell (2019, p. 262), apresenta informações importantes que eu gostaria de destacar, a “síntese de demandas territoriais na área de incidência dos quilombos sanfranciscanos”. O destaque que gostaria de enfatizar é o número de quilombos autodemarcados na região e de assentamentos de reforma agrária de modo convencional.

FIGURA 9 – Síntese de demandas territoriais na área de incidência dos Quilombos Sanfranciscanos

Tabela 19 - Síntese das demandas territoriais na área de incidência dos Quilombos Sanfranciscanos.

Síntese	Unidades	Área (há)	%
Territórios Quilombolas Autodemarcados	15	195.836,19	64
Territórios Quilombolas em Delimitação	0	0	-
Outros	1	670,58	0
Territórios Quilombolas Regularizados	1	17.302,49	6
Assentamentos de Reforma Agrária convencionais	28	90.988,87	30
Total	45	304.798,12	100

FONTE: DAYRELL (2019, p. 262). Com destaque feito pela autora (SILVA, 2022).

Essas informações são importantes para pensarmos nas formas de lutas que as comunidades se inserem em busca da regularização e reconhecimento de seus territórios. Muitas as áreas de assentamentos de reforma agrária norte mineiras são formadas por populações negras, remanescentes de negros que fugiam do regime escravocrata. O não reconhecimento de algumas dessas comunidades, enquanto

remanescentes de quilombos, não exclui suas características, mas reforça as dificuldades de reconhecimento dos territórios tradicionais e a busca pela sua regularização por modelos legais que se tornam possíveis.

Brejo dos Crioulos

Como já caracterizado anteriormente, o Brejo dos Crioulos se constitui como grupo social distribuído ao longo “das margens do médio Arapuim, afluente esquerdo do rio Verde Grande”, segundo estudo de Costa (1999, p. 9). Algumas comunidades se formam ao longo do território quilombola, a partir de “um conjunto de famílias articuladas em alguns grupos locais - Arapuim, Araruba, Cabaceiros, Caxambu, Conrado e Furado Seco - aglutinados em três bairros rurais nas divisas dos municípios de São João da Ponte e Varzelândia”. Segundo o autor, é possível considerar que nesse “território residem cerca de mil e quatrocentas pessoas”, que se organizam em dinâmicas produtivas para manutenção familiar, trabalhando “na terra que possuem”, mas em determinadas épocas “migram sazonalmente para outras regiões agrícolas do país, para captação de recursos financeiros necessários a sua reprodução material”.

Além das vivências dos quilombolas do Brejo dos Crioulos, Costa (1999, p. 11) constrói uma interpretação acerca da questão política regional naquele momento, e que influencia a própria política municipal entorno desse grupo social, pois “no embate de forças com a sociedade regional por um lado e com a sociedade municipal por outro, que a identidade do grupo emerge no cenário regional manifestando”, e que é possibilitado “por meio de seus traços e características peculiares, seu caráter social diferenciado”. A relação política vivenciada no município era de estigmatização dos povos desse grupo pelo próprio poder local, que construía um discurso de inferioridade acerca do modo de vida e da cor da pele dos membros das comunidades. Criando inclusive nos mesmo a sensação de inferioridade e submissão, negando então sua cor, símbolo de discriminação e adotando o termo “moreno”.

O deslocamento da percepção desses povos sobre a si mesmo, e o acionamento da identidade crioula, abandonando o uso do termo “moreno”, representa uma forma de resistência diante da opressão municipal sofrida

cotidianamente. De acordo com Costa (1999, p. 28), “a territorialidade de Brejo dos Crioulos”, primeiro elemento de referência para a construção da identidade quilombola, “conjuga a história de conflitos entre formas de apropriação e ocupação da terra, em que princípios organizativos diferenciados se chocaram”. Esse contraste existente nas diferentes sociedades é descrita por Costa (1999, p. 28) a partir da compreensão de que “nesse espaço, justapõem-se o território de famílias de trabalhadores rurais negros, que se aglutinam em pequenas propriedades”, e que se encontra em oposição ao “território de latifúndios especulativos em cujos pastos se encontram escassas cabeças de gado bovino”. Além dos latifúndios, “em seu entorno, encapsulados por esses enormes vazios produtivos, diversos outros grupos, pertencentes ao mesmo universo cultural, contrapõem-se adscritivamente aos morenos”, são grupos que possuem aspectos de vidas semelhantes, como a condição camponesa.

Para Costa (1999, p. 28) esse grupo social se fundamenta na cosmovisão camponesa, onde o direito é conquistado pela via do trabalho que está centrado na família, apresentando laços de parentescos e compadrio para organização da comunidade. Sendo assim “por serem membros dessa unidade social mais ampla, a terra de cada família constitui-se parte de um território comum, base material de sua identidade social”, é essa constituição coletiva “que possibilita a seus membros organizarem-se contrastivamente frente a outros grupos”. Com a condição de marginalização a qual esses povos foram submetidos, em relação ao contexto social e político local, Costa (1999, p. 11) percebe que “seus membros passam a reforçar as estratégias que lhes viabilizam a capacidade de originar e realizar os seus próprios fins”, e essas estratégias incluem “estabelecer alianças que desde o passado têm sido cruciais no processo histórico de sua construção social permanentemente”. É a partir dessa movimentação que a atualização do Brejo dos Crioulos ocorre, diante de “cada novo embate travado em sua história”, ao vivenciar contexto de “confronto com grupos sociais, econômicos e agências governamentais que procuram implementar novas formas de controle político e administrativo por meio da ação política do grupo com os quais estão em oposição”, como por exemplo, a “ação econômica dos latifúndios que fragmentam o seu território comum”.

Assim como as demais comunidades tradicionais descritas a partir de estudos existentes na literatura norte mineira, o Brejo dos Crioulos também enfrentou impactos com os processos de modernização implementados no Norte de Minas Gerais. Segundo Costa (1999, p. 12), o “Brejo dos Crioulos encontra-se localizada em área de expansão de fronteiras e desde os anos trinta deste século vem sofrendo os impactos decorrentes da vertente prática e desenvolvimentista da modernização”, que teve como principal objetivo modificar as práticas produtivas realizadas na região, implementando novas técnicas agrícolas e áreas de produção extensiva. Com base no contexto histórico desses povos e da região, Costa (1999) descreve uma formação negra na região da mata Jaíba, ao longo do rio Verde Grande e também as margens do São Francisco, que fundamenta os históricos das comunidades negras na região e os seus relatos e memórias.

Sua história nos aponta para a existência de um conjunto de grupos negros localizados em margens de lagoas e rios que formam a bacia do rio Verde Grande, afluente da margem direita do rio São Francisco e que aí se localizaram devido às condições que foram favoráveis a que instalassem formas alternativas de resistência no contexto de domínio escravocrata então vigente no país. Recorrendo ao conceito histórico de campo negro, criado para dar conta das relações estabelecidas entre negros aquilombados e a sociedade que os circundava, postulo a existência de um campo negro no interior das matas do vale do rio Verde Grande. (COSTA, 1999, p. 12).

De acordo com Costa (1999, p. 14), no que se refere ao caso específico dos quilombolas do Brejo dos Crioulos, “a presença constante do poder repressivo” passou a ocorrer diferentemente de outras áreas no Brasil “quando do início do povoamento em fins do século XVII”, ocorrendo a partir da “nomeação de Antônio Guedes de Brito, como Mestre de Campo e Regente do São Francisco para combater a negros aquilombados e apreensão de índio”. A partir da constituição histórica local, a literatura regional sobre povos e comunidades tradicionais, compreende e concorda que, como descrito em Costa (1999, p. 29), “a presença dessas famílias morenas, entre extensas áreas de muito pasto e pouco gado, chama a atenção e remete à uma trajetória histórica comum”, que compartilha elementos semelhantes, ao destacar questões como “escravidão, quilombos, igualitarismo, reciprocidade, comunidade, domesticação do sertão, conflitos, expulsões,

resistência, lutas e marginalização”, podendo entender assim que se trata de “trajetória comum às comunidades negras rurais espalhadas, enquanto organizações negras, em espaços sociais brancos”.

No caso dos “morenos”, ainda denominados assim, uma vez que nesse momento relatado por Costa (1999, p. 30) o deslocamento identitário ainda não havia acontecido, a dinâmica material de produção, “como em tantas outras comunidades de trabalhadores rurais, detentores de recursos escassos para uma mão-de-obra abundante”, era organizada de duas formas. Em alguns momentos a produção girava “em torno da produção de subsistência e a produção de feijão para comercialização no mercado regional”, quando era possibilitado pelo acesso a terra e pelo tempo de chuva. Quando não havia possibilidade de produção na terra, a dinâmica era de “oferecimento da força-de-trabalho no mercado agro-pecuário nacional entre março e setembro, ou regional, em períodos de curta duração, entre setembro e março”.

Sendo assim, é importante entender que o processo de migração ocorrido se torna, como explicado por Costa (1999, p. 31), um “mecanismo social necessário para a reprodução do grupo”, pois se torna uma forma de complementar a manutenção material familiar que não pode ser garantida para o ano todo com a produção realizada na terra. Como a migração se torna necessário, de acordo com Costa (1999, p. 32), “as mulheres passaram a desenvolver trabalhos tipicamente masculinos tanto no seu sítio quanto nos lugares para onde se deslocam, às vezes, sazonalmente”, apesar da divisão sexual das atividades familiares culturalmente estabelecida, onde “cabe ao homem o trabalho na roça e a criação dos animais – bovinos, equinos e suínos e à mulher a educação dos filhos, os cuidados com plantas no quintal e com as criações de pequeno porte, bem como a lide da casa”.

A dinâmica de produção na comunidade em trabalho com a terra se organizava da seguinte forma, agrícola, criação de animais e pesca. De acordo com Costa (1999, p. 44), pode se descrever a “criação de animais soltos nas encostas e na mata, bovinos, porcos e galinhas; a pesca nas lagoas e ribeirão e a caça nas matas que envolviam a localidade”. Já na “produção agrícola, basicamente, feijoa ou fava, arroz, milho, cana, mandioca e algodão plantados nas terras da vazante circundadas com cercas protetoras”, outras alternativas eram buscadas, pois “parte da produção agrícola era processada e transformada para a produção de rapadura,

cachaça, farinha de milho e de mandioca, bem como tecidos para confecção de mantas e roupas”. A vestimenta na região é destacada como atividade realizada pelos Gurutubanos, que o autor reconhece como “grupo de negros expropriados de sua terra para implantação de projeto estatal de irrigação e residentes atualmente na periferia de Janaúba”, e ressalta ainda que após confecção, as “vestimentas são comercializadas no mercado regional, sendo cobiçadas por sua qualidade e beleza”.

A plantação se organizava da seguinte forma, relatada por Costa (1999, p. 45), “o ciclo produtivo anual conjugava o cultivo de arroz no brejo no período chuvoso e o plantio de feijão nas terras da vazante no período seco”, este “era plantado a partir de maio”. No período da chuva além do arroz também “plantavam milho, mandioca, cana e algodão nas encostas”. Já nos meses de “junho e julho o engenho era colocado para cantar e a cana era transformada em rapadura e cachaça; com a mandioca e o milho produziam-se farinhas, beijus e goma para consumo familiar”. Toda a plantação era pensada e organizada a partir de momentos específicos segundo a possibilidade dada pela natureza, chuva ou seca, e assim os povos se adaptavam para sua produção, construído por meio de conhecimentos tradicionais e vivência. Quando a produção gerava excedente, os produtos eram com comerciantes e fazendeiros, em relação de compadres com os “morenos”.

O relato sobre Santo e Simão apresentado por Costa (1999, p. 49) é entendido como um “discurso enunciado para demonstrar a lealdade à memória de Simão Campos, permanentemente atualizada, mais de sessenta anos após o fato acontecido”, tendo em vista que Santo assume uma obrigação moral a partir da ajuda recebida para alimentar os filhos. Ainda sim, o autor chama a atenção para o fato de que “ante a fome das pessoas do grupo, este se subordina à sociedade englobante representada na pessoa de Simão Campos, ao mesmo tempo em que ao se tornarem protegidos deste, são inseridos nas lutas de poder da região”. Tendo como base o pensamento de Bourdieu (1982), Costa (1999, p. 50) diz que “o contrato moral estabelecido entre Santo e Simão, possuidores de honra equivalente, é transformado pela assimetria que o vínculo patrão-cliente estabelece”. Isso reafirma que “os dons postos em circulação, quando do período de escassez, nessa reciprocidade generalizada”, ou seja, “eram símbolos do contrato de mutualidade” segundo perspectiva de Costa (1999, p. 51).

No campo da festividade e religiosidade dos morenos, Costa (1999, p. 102) acompanha a realização das comemorações tradicionais no ano de 1998, “que constituem o ciclo festivo de Bom Jesus realizado na comunidade rural negra de Brejo dos Crioulos”, tendo em vista que nesse momento ocorre uma movimentação de várias comunidades, pois “o rito em apreciação consiste em uma festa dedicada ao santo padroeiro não apenas do povoado de Araruba, onde ocorre, mas de uma coletividade mais ampla”, sendo destacadas as comunidades vizinhas que se envolvem na festividade, “Arapuim, Cabaceiros, Caxambu, Conrado e Furado Seco”. A análise dessas práticas religiosas e coletivas, com vários aspectos importantes para as comunidades envolvidas, é realizada pelo autor a partir de Durkheim (1996), partindo do entendimento de que “as festas constituem-se um tipo de ação social coletiva que, no calendário anual de uma dada sociedade, é prevista, previsível e repetida”.

Entre os elementos das festividades, Costa (1999, p. 108) destaca a existência de “elementos da festa, caracteristicamente negros, que encontram seus fundamentos no tempo da escravidão”, pois “apesar de todo o aparelho repressivo instituído pelo Estado e pela Igreja” as comunidades negras buscavam manter suas tradições, de forma que “as festas negras nesse tempo, tinham duas características, as devocionais dirigidas aos chamados santos de preto em homenagem ao Rei de Congo” e com as rodas de batuques. Embora as festividades religiosas apresentassem elementos da cultura negra e da religião católica, existe nos territórios a presença de famílias vinculadas a Congregação Cristã do Brasil.

Não tendo a presença permanente de um pároco para assistir-lhe religiosamente, a comunidade de Brejo dos Crioulos instituiu, desde o século passado, como em muitas comunidades rurais de todo o país, o culto ao santo como núcleo fundamental de sua vida religiosa [...] Instituiu também, seus próprios agentes religiosos – o grupo de folia que simbolicamente inscreve a todos no espaço sacralizado por seu giro e o terno do terço, grupo compostos por homens e mulheres com coordenação masculina e responsável pelas atividades religiosas realizadas pelos diversos grupos familiares e pelo grupo como um todo. Também sincretizou o Rei de Congo em Santos Reis, perspectiva adotada pelos africanos no Brasil rural no período da escravidão. (COSTA, 1999, p. 113).

De acordo com Costa (1999, p. 114), “no caso dos morenos, os dois principais santos venerados expressam a inserção do grupo em redes de relações

sociais”, mostrando a adaptação dos processos culturais a qual os povos foram submetidos ao longo dos anos, pois “de um lado Bom Jesus da Lapa, santo venerado principalmente no sertão baiano e mineiro” enquanto que “de outro, Santo Rei – sincretização do Rei de Congo -, cuja imagem em outras localidades e reconhecida como São Gonçalo do Amarantes, santo de origem portuguesa”.

Assim como a carta geraizeira apresentada anteriormente, temos abaixo a carta construída pelos quilombolas do Brejo dos Crioulos, direcionada ao governo do Estado, destacando elementos históricos do povo negro na região, sua cultura e sua identidade amparada legalmente. Segundo Anaya (2012, p. 78) “o território ancestral é ressaltado como lugar de resistência à escravidão, espaço social de vida e de solidariedade entre os diversos grupos que foram ali se estabelecendo”. A partir dos apontamentos na I conferência Quilombola do Norte de Minas a realidade da comunidade é explicada e visibilizada na carta, buscando reivindicar e solicitar ações imediatas.

FIGURA 10 – Exigências quilombolas descritas na Carta dos quilombolas – Conferência Quilombola do Norte de Minas

CARTA DOS QUILOMBOS PARTICIPANTES DA I CONFERÊNCIA QUILOMBOLA DO NORTE DE MINAS

“Na época de 69 (1969) chegou um Zé Cido, que disse que Moacir tava vendendo umas terras aqui... ai, ai, ai! Não tinha terra de Moacir para

[...]

Diante deste quadro **exigimos:**

- O nosso reconhecimento como categoria jurídica de comunidades remanescentes de quilombo;
- Agilização imediata pelo INCRA de todos os processos de titulação demandados pelas comunidades quilombolas;
- Fiscalização imediata dos desmatamentos, carvoarias que estão funcionando ou sendo implantadas pelos fazendeiros e empresas agropecuárias nas áreas inseridas nos territórios quilombolas;
- Extinção definitiva da PEC das Terras Devolutas e elaboração de um instrumento jurídico no âmbito estadual que viabilize a titulação de nossos territórios.

Brejo dos Crioulos, aos vinte de janeiro de 2007. (DAYRELL, 2008, p. 43).

FONTE: Anaya (2012, p. 76)⁸

Após descrição de suas constituições históricas, modos de vida, identidade e contexto de luta, os quilombolas presentes no evento, finalizaram sua carta com a descrição de exigências realizadas ao estado de Minas Gerais, entre elas o reconhecimento das comunidades pela categoria jurídica de remanescentes de

⁸ Disponível originalmente em: DAYRELL, Carlos Alberto. Povos e comunidades tradicionais movimentam os sertões de Minas Gerais: em cena novos sujeitos sociais. Revista Articulação Mineira de Agroecologia, ano 1, n. 1, Mar. 2008, p. 37-47.

quilombo, e a agilidade dos processos de regularização fundiária diante do INCRA, dos processos de titulação que ainda estão em andamento.

Quilombo do Gurutuba

Influenciando as demais lutas negras na região do Norte de Minas Gerais, o Brejo dos Crioulos se tornou referência de luta quilombola para região e para todo o Estado. No caso de luta dos Gurutubanos também não foi diferente, podendo pensar em sua contribuição nos “avanços da luta gurutuba pelo reconhecimento da sua condição ‘quilombola’, pelo reconhecimento, delimitação e regularização do seu território tradicional, pela sua inclusão socio-política”, de acordo com Costa Filho (2008, p. 233).

Acredito que o primeiro momento importante para a luta quilombola do povo Gurutubano, e que é apenas mencionada no estudo de Costa Filho (2008), é a criação da Associação Quilombola do Gurutuba no ano de 2003. Importante não no sentido de legitimar a identidade do povo, esse processo ocorre por meio da autoidentificação, firmada na vivência, nos modos de vida e na existência histórica de um contexto de luta específica de um povo. A ênfase para a criação da Associação é do ponto de vista formal, jurídico, pois por meio dos mecanismos oferecidos pelo Estado, que são criados para dificultar o acesso a terra e território, os povos Gurutubanos se apropriam dos termos do debate para se inserirem na luta pela garantia de seus direitos. Ou seja, ressignificam todo um processo de invisibilização e estratégia de isolamento, se mostrando presentes enquanto povo quilombola.

Essa ação tem significado, assim como as lutas de outros povos tradicionais, a criação de associações quilombolas, de movimentos geraizeiros, movimento vazanteiros, de articulação de povos e comunidade tradicionais representa a emergência de novas perspectivas de luta. A mesma ferramenta utilizada para expropriar os povos de seus territórios, são incorporadas, ressignificadas, exemplificada na prática que antecede a própria lei, para garantirem seus direitos enquanto comunidade tradicionais. Segundo Costa Filho (2008, p. 234) “a capacidade de resposta dos Gurutubanos se traduz nos elementos de resistência

internos ao grupo, mas também na construção de sua alteridade frente a outros grupos etnicamente diferenciados”.

Em seu trabalho Costa Filho (2008, p. 234) relata que a partir de conversas realizadas no campo de estudo, das observações de apresentações de batuque, conseguiu identificar “que se tratava de uma comunidade passível de ser reconhecida como ‘quilombola’, dispondo de memória, práticas produtivas e sociais específicas”, foi possível evidenciar ainda a existência “de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida, e passível, portanto, de ser etnografada”. Diante dos processos de territorialização dessa comunidade negra, assim como de outras na região do Norte de Minas Gerais, “o auto-reconhecimento dos Gurutubanos como ‘remanescentes de quilombos’ tem implicado na apropriação dessa categoria na dimensão identitária, política, jurídica e administrativa”.

O processo de autoreconhecimento e o acionamento de uma identidade é algo construído, o fato de ser possibilitado em determinados momentos históricos não reduz a veracidade dos elementos culturais dos povos tradicionais, mas exemplifica um campo de luta e de disputa por definições e hegemonias no próprio campo do debate. O que para o campo jurídico ou acadêmico são apenas definições e conceitos, passíveis de análise, como Quilombola, Vazanteiro, Geraizeiro, Veredeiro, Indígena, para os povos tradicionais que vivenciam os modos de vida característicos de cada identidade, não se trata de apenas um conceito. São elementos culturais, sociais, políticos, territoriais, linguísticos, ambientais, entre outros, que representam o modo de vida e a cultura daquele povo. O acionamento das identidades são formas legítimas de estabelecer diálogos a partir de uma linguagem que possa ser reconhecida pelo outro agente em oposição, para que este não possa negar. É um jogo que segue regras, e conhecer essas regras é fundamental para se estabelecer mudanças dentro do campo, partindo da ideia de campo estabelecida por Bourdieu (2004b, p. 22), onde “todo campo, [...], é um campo de forças e um campo de lutas para conservar ou transformar esse campo de forças”.

Uma das conquistas e avanços na luta dos Gurutubanos, segundo Costa Filho (2008, p. 234), “diz respeito à regularização fundiária”, uma vez que o processo de “identificação e delimitação do Quilombo do Gurutuba foram realizadas a partir da

constituição de Grupo de Trabalho”, sendo fundamentados pelas “determinações da Portaria nº 36, de 27 de Dezembro de 2002, do Ministério da Cultura – Fundação Cultural Palmares”. Os estudos de Costa Filho (2008, p. 235), segundo o mesmo, “foram realizados com base nos dispositivos jurídico-formais de então: o art. 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal”, uma vez que confere aos povos que se autodeclaram remanescentes de quilombos, os direitos territoriais dos territórios ocupados pelos mesmos, devendo o Estado reconhecer e garantir a titulação dessas comunidades. O autor também destaca a sua fundamentação de estudo no “Decreto nº 3.912, de 10 de Setembro de 2001, que regulamentava as disposições relativas ao processo administrativo para identificação dos remanescentes de quilombos”, e que prevê em suas determinações os parâmetros legais para “o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a titulação e o registro imobiliário das terras por eles ocupadas”; que mais tarde passa a ser modificado “pelo Decreto nº 4.887 de 20 de Novembro de 2003”.

O ano de 2005 é destacado por Costa Filho (2008, p. 237) como momento de aproximação com os órgãos governamentais responsáveis pelas demarcações e regularizações dos territórios, juntamente com a emergência e atuação de momentos sociais “especialmente na luta pela reapropriação de territórios atingidos pela monocultura do eucalipto e quilombolas, notadamente os de Brejo dos Crioulos, estudados por Costa (1999) e dos Gurutubanos”. Uma das retomadas do território pelos Gurutubanos em mesmo ano é descrita por Costa Filho (2008, p. 238), onde 30 famílias “reocuparam uma das fazendas encravadas no território delimitado, construindo o Acampamento Novo Palmares, após o que o fazendeiro entrou com ação judicial de reintegração de posse”. A causa foi decidida em favor do fazendeiro sendo “expedindo mandato de reintegração de posse”. No ano de “2006, a ordem foi executada pela Polícia Militar do Estado: as famílias foram expulsas sem direito a colher o que haviam plantado, nove quilombolas foram presos”. Apesar das negociações ocorrerem de forma mais aproximada como defendida pelo autor, as famílias não se mantiveram nos territórios reocupados. O autor destaca ainda vários autores envolvidos no processo de organização da Associação Quilombola do Gurutuba.

Associação Casa de Ervas Barranco da Esperança e Vida - ACEBEV (com sede em Porteirinha), Pastoral da saúde de Porteirinha, Cáritas Diocesana de Janaúba, Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Porteirinha, Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas - CAA-NM, Cooperativa Grande Sertão, Comitê de solidariedade dos funcionários do Banco do Brasil da Serra Geral e de Belo Horizonte - SUPERMINAS, Fundação Banco do Brasil, Prefeitura Municipal de Porteirinha, Superintendência Regional de Ensino de Janaúba, Secretaria Especial de Promoção de Políticas de Igualdade Racial da Presidência da República – SEPPIR/PR, Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome - MDS, Ministério do Desenvolvimento Agrário - MDA, Fundação Cultural Palmares do Ministério da Cultura - MinC, Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República - SEDH/PR. (COSTA FILHO, 2008, p. 240).

Em 2006 No Gurutuba, segundo Costa Filho (2008, p. 241), “o INCRA iniciava lentamente o cadastramento das famílias”, e as comunidades quilombolas mantiveram suas articulações políticas, realizando no mesmo ano “I Encontro Norte Mineiro de Comunidades Quilombolas, em Montes Claros, com a presença de representantes de doze regiões remanescentes de quilombos”, a organização dessas comunidades entorno da luta territorial representa “um marco na articulação política regional, possibilitando interlocução, intercâmbio de experiência, estabelecimento de estratégias e planejamento conjunto de ações”. Ainda no mesmo ano ocorre a reformulação da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais pelo Decreto de 13 de julho de 2006. Outros momentos também são ressaltados pelo autor como importantes na luta.

A partir de sua mobilização, no ano de 2007, por meio do “Programa Gera Ação Quilombola” segundo Costa Filho (2008, p. 242), houve a instalação de “unidades multifuncionais de produção de farinha e uma casa de mel” no território Gurutubano. O ano também foi marcado pela “seqüência o programa BB Educar Quilombola” voltado para a educação, em “parceira com Instituição de Educação Superior em Montes Claros, para formação superior de 06 mulheres quilombolas em diferentes áreas do ensino (licenciaturas)”. Ainda de acordo com Costa Filho (2008, p. 243), também houve a inauguração do “Centro de Cultura do Quilombo do Gurutuba, com espaços para revitalização da medicina tradicional, cultura, sala de oficinas, biblioteca e escola”. Em nível territorial local para esses povos, esses acontecimentos se mostraram importantes, e para além do local, em âmbito nacional, é possível considerar “a instituição da Política Nacional de

Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais (Decreto 6040, de 7 de fevereiro de 2007)”.

A realidade dos Gurutubanos na atualidade, descrita por Costa Filho (2008, p. 254), destaca esses povos enquanto “sujeitos de direitos”, pois a partir dos processos vivenciados estabeleceram e “mantêm interlocução com o Ministério Público, no sentido de agilização do processo de regularização do seu território tradicional”, mesmo que ao longo do percurso se constituíram “réus em processo de reintegração de posse, o que denota medidas explícitas no sentido de reocupação do seu território”. Dentro desse novo quadro, após lutas e conquistas, os povos Gurutubanos alcançaram uma visibilização, e que o autor destaca por meio da condição de “beneficiados com projetos de vários Ministérios, envolvendo ações de segurança alimentar e nutricional, assistência social às famílias, assistência técnica e extensão rural”, que possibilitou ao território “fomento à produção agroalimentar, fortalecimento institucional, inclusão digital, alfabetização, dentre outras”.

Ainda de acordo com Costa Filho (2008, p. 254), além do papel do Estado, os povos se articulam para demandas e reivindicações, e que a partir da criação da Associação Quilombola do Gurutuba, em 2003, “promove assembleias periódicas, visitas comunitárias e capacitação permanente de lideranças para o diálogo e enfrentamento, seja com o poder público” ou demais atores envolvidos na disputa. O território Gurutubano se torna uma conquista coletiva, assim como demais comunidades tradicionais ao longo do Norte de Minas Gerais, que em articulação local buscam visibilidade e apoio para a luta. O movimento de luta dos povos tradicionais na região alcançou uma organização social de grande apoio aos grupos envolvidos, apesar de identidades diferentes numa luta comum, pelo território tradicional. Essa dinâmica de articulação permitiu uma maior visibilização da luta territorial.

Quilombo da Lapinha

A historicidade do Quilombo da Lapinha e dos Vazanteiros do Pau de Légua, se encontra presente nos estudos de Araújo (2009), que se tornou referência para a literatura norte mineira sobre povos e comunidades tradicionais. A autora destaca as comunidades de do Saco, Várzea da Manga e Lapinha para a formação do

Quilombo da Lapinha, e que são comunidades que passaram e ainda vivenciam processos de expropriações de seus territórios. As terras que são coletivas aos membros possuem dimensões insuficientes para o número de famílias que necessitam de sua utilização, diante desse cenário, de acordo com a autora, “como os terrenos são restritos, à medida que as famílias foram crescendo estas precisaram lançar mão de estratégias no sentido de garantir a reprodução social do grupo em consonância com a manutenção da terra em comum”. Essa realidade influencia nos processos de migração das comunidades, como forma de estratégia para manutenção do sustento de suas famílias. (ARAÚJO, 2009, p. 80).

Atualmente, “as comunidades de Saco, de Lapinha, de Várzea da Manga e da Ilha da Ressaca que em conjunto formam o Quilombo da Lapinha, vivem em áreas restritas e estão separadas entre si, pelas cercas das fazendas de gado”, realidade encontrada e descrita por Araújo (2009, p. 87). Essas fazendas são responsáveis por grande parte do encurralamento das comunidades vazanteiras e quilombolas da região, e construíram condições favoráveis para a destruição dos modos de vida das comunidades, restrições de áreas comuns, derrubada da mata, utilização da água para irrigação, proibição de práticas tradicionais a partir da criação de unidades de conservação. Com a criação de gado, grande parte do território se torna monocultura de capim, modificando inclusive aspectos físicos do território que são fundamentais para história e etnicidade destes povos.

Sobre a formação do Quilombo da Lapinha, Costa (2021, p. 440), descreve que “é formada pelos sete grupos locais ou grupos de vizinhança”, além da Lapinha, Várzea da Manga e Saco ou Santa Efigênia, já destacadas por Araújo (2009), são apresentadas as demais: “acampamento São Francisco, Barreiro da Onça, Bugi, Ilha da Ressaca”, estando sua população estimada em cerca de “trezentos e setenta e nove pessoas, articuladas em oitenta e oito famílias nucleares”. Importante destacar ainda, assim como já descrito nas outras comunidades quilombolas aqui apresentadas, que a população do Quilombo da Lapinha também está “vinculada por relações de parentesco, casamento e compadrio que fundamentam o pertencimento de cada um à coletividade por meio do qual se compreendem como um nós em contraposição aos de fora”.

Com base no levantamento da historicidade das comunidades, Araújo (2009, p. 151) destaca os processos de deslocamentos que ocorreram ao longo do tempo

com os ancestrais das famílias. Assim, esse conjunto de expropriações “não se deu de forma homogênea, apresentou especificidades relacionadas à organização social dos grupos”, de forma específica no Quilombo da Lapinha, foi evidenciado ou descrito pelos quilombolas que “o impacto sobre as famílias consideradas mais fortes e as consideradas mais fracas foi diferente”.

Essa percepção do impacto de forma desigual, em relação às famílias, é descrito abaixo pela autora.

Na vigência do Estatuto da Terra, o representante da família adquiriu parte das terras da antiga fazenda Vargem Grande, documentando-as como propriedade privada individual, apesar de em processo posterior se transformou em gleba indivisa. Muitas das pequenas parcelas de terra registradas como propriedade privada em meados do século XVIII se tornaram passíveis de serem vendidas. Na expansão das fazendas, se recorreu à estratégia da aquisição dessas pequenas parcelas de terras com o uso da violência ou não e posterior grilagem de áreas ao seu entorno. (ARAÚJO, 2009, p. 151).

Sobre o acionamento da identidade dos vazanteiros e quilombolas do Quilombo da Lapinha, Araújo (2009, p. 207), busca esclarecer esse processo identitário conjunto, onde os elementos de uma identidade não exclui a outra. A autora questiona então, como seria a apresentação desses povos: “como quilombola ou como vazanteiro?”, e destaca que “a pergunta trazia em si uma afirmativa importante, o reconhecimento de que os sujeitos sociais ali presente se sentem com possibilidades de acionar identidade de forma múltipla”, para além do reconhecimento, implica também na visibilização do “dilema vivido pelo grupo que frente os caminhos legais postos se sentem pressionados a tomar uma decisão que pode ser excludente”. A afirmação de duas etnicidade pelos vazanteiros e quilombolas do Quilombo da Lapinha é analisada pela autora a partir dos estudos de Barth (2000), entendendo esse processo por meio das fronteiras étnicas.

O Quilombo da Lapinha, comunidade vazanteira e também quilombola, como descrita por Anaya (2012), é um exemplo de como os povos na região norte mineira construíram uma rede sólida de apoio em processo de luta territorial. Enquanto comunidade negra e quilombola, o Quilombo da Lapinha aciona a sua identidade vazanteira, uma vez que sua condição identitária e de vivência quilombola não exclui as suas práticas culturais de comunidade vazanteira, sendo aspectos culturais que se complementam para reprodução e manutenção dessa comunidade. A construção

da territorialização dessa comunidade foi descritas anteriormente juntamente com as comunidades vazanteiras, tendo em vista a sua localização as margens do rio São Francisco e o processo de encurralamento pelos parques estaduais. Agora nesse momento, discutiremos os elementos de formação dessa comunidade enquanto quilombola, para entendermos a decolonialidade presente na vivência e prática desses povos, e descrita na literatura regional. É importante destacar que “o nome Lapinha significa pequena lapa, gruta que parecia um presépio”. (ANAYA, 2012, p. 150).

Para reconstrução da Memória e territorialidade local, Anaya (2012, p. 138) realiza oficina com a comunidade para o desenvolvimento de sua pesquisa, a “última oficina” foi destacada, sendo “realizada no Quilombo da Lapinha, mais precisamente no acampamento São Francisco, ocupação situada perto da fazenda Casa Grande, reivindicada como parte de seu território ancestral”. Houve a participação de aproximadamente quinze pessoas onde foi construído o mapa mental da comunidade, “um dos quilombolas da Lapinha e agente de saúde do município vai desenhando enquanto o líder inicia a história, acompanhado dos demais”.

Segundo Anaya (2012, p. 147), em relatos os participantes contam suas histórias a partir do rio São Francisco, e por isso o desenho começa por ele no município de Matias Cardoso, e reconstrói a memória de que “o território da Lapinha era constituído por Saco, Tapera, Lapinha e Várzea da Manga”. O passado da comunidade é reconstituído a partir de cada fala, sendo considerado que “antes da comunidade havia, mais próximo a Matias Cardoso, as fazendas de João Cardoso, dos Pacheco e Euzébio, mais à beira do rio”, sendo destacado no desenho “a lagoa do Erasmo, onde todos pescavam e criavam bode, porco, vaca e égua”.

O modo de vida no tempo passado era descrito por meio dos modos de produção que organizava socialmente as comunidades, pois de acordo com Anaya (2012, p. 148), é relatado nos depoimentos “que combinavam entre os moradores de ralar mandioca fazendo rodízio, ajudando uns aos outros”, com divisão de funções definidas, “as mulheres ajudavam a raspar a mandioca e por isso tiravam o polvilho para elas”, esse trabalho era feito pelo sistema de “meia com o dono da mandioca e o pagamento era com cachaça e um beijú bem grande”. Essa única atividade descrita já mostrava uma organização social por meio da formação de mutirão na comunidade. Além da farinha e da plantação, a criação de gado na solta também se

tornava uma atividade importante para os moradores, que atendia regras sociais no território, assim como a pesca. As produções eram comercializadas quando houvesse excedente, ou eram trocadas por outros produtos. De acordo com Anaya (2012, p. 153) “os quilombolas da Lapinha ressaltam a atividade de criar gado como uma das mais realizadas por eles”, não relatos é possível entender “que o gado criado na solta caminhava por todo território, percorrendo poções e lagoas, como a lagoa das Piranhas, da Caraíba e o furado da Jurema”. Outros comércios realizados pelo Quilombo da Lapinha e também pelas comunidades vazanteiras de Pau Preto, Pau de Légua foram o de peixe seco, lenha e algodão. Anaya (2012, p. 158) destaca “que o peixe salgado era somente para comércio, uma vez que eles consumiam o peixe fresco, pescado na hora, que não precisava ser transportado durante dias, conforme o seco.

Além das características vazanteiras, destacadas juntamente com as demais comunidades, o Quilombo da Lapinha apresenta suas raízes quilombolas, como descrito por Anaya (2012, p. 157), com “o batuque e o samba de roda, característicos dos quilombos do Norte de Minas Gerais, são muito executados nas festividades do Quilombo da Lapinha”. Entre seus festejos religiosos, se encontram as festas “de São Sebastião, no dia 10 de janeiro”, que é realizada na comunidade “há mais de 100 anos”. Ainda segundo os relatos, “antigamente também haviam as festas do Divino Espírito Santo e de Nossa Senhora do Rosário. Porém a festa de Reis era tradicional”. Outro momento religioso que representa as festividades dos moradores é “o terno de Folia de Reis, que havia na Lapinha, iniciava o périplo de casa em casa no dia 25 de dezembro e ia até o dia 06 de janeiro”.

Todos esses elementos se apresentam como essenciais na cultura desses povos, que diante de suas práticas tradicionais realizam um modo de vida e de vivência em dinâmica com a natureza, em que sua forma de apropriação ocorre com base nas capacidades da própria natureza, garantindo a manutenção e preservação da biodiversidade local. Essas práticas são realizadas tendo em vista que a reprodução da comunidade está vinculada a reprodução dos recursos naturais, que garantem sua sobrevivência e cultura.

A liberdade e a autonomia na apropriação e no uso dos recursos territoriais no “tempo de liberto” das comunidades vazanteiras de Pau Preto, Pau de Légua e de Quilombo da Lapinha vão se revelando

nas narrativas à medida que localizam as lagoas, onde pescavam e plantavam; o capão e o lagadiço, onde plantavam e criavam gado e animais de pequeno porte; os quintais trabalhados pelas mulheres; as vazantes no rio e nas lagoas e os lugares simbólicos habitados por “seres encantados”, como aparece nos relatos adiante, que regulavam as relações sociais e culturais dos vazanteiros de Pau de Léguas, Pau Preto e Quilombo da Lapinha, em sua dialética com a natureza. (ANAYA, 2012, p. 151).

Ainda assim, garantindo um manejo para manutenção da biodiversidade local, com a chegada dos parques ocorre um processo de restrição e criminalização das práticas tradicionais desses povos. Segundo depoimentos, “a restrição de acesso às lagoas comprometeu o plantio dos arrozais pelas famílias vazanteiras, que os dividia em suas margens, assim como o plantio de outros alimentos que faziam parte da cultura alimentar destes”. (ANAYA, 2012, p. 159). A imposição das lógicas ambientalistas dos parques, como medidas de mitigação, condiciona esses povos vazanteiros e quilombolas ao encurralamento, a subalternização, desconsiderando todas as suas práticas tradicionais de vivência ao longo dos anos, e que permitiram a conservação da natureza utilizada para construção dos parques.

A partir da referência de luta do quilombo de Brejo dos Crioulos e apoio do MST, segundo Anaya (2012, p. 210), os quilombolas do Quilombo da Lapinha “iniciaram um processo de retorno ao território do qual foram expropriados na década de 1960”, a prática de ocupação defendida e realizada pelo MST busca “visibilizar e fazer pressão junto ao Estado”, e que no Norte de Minas Gerais, a partir da luta do Brejo dos Crioulos, seguida pelos Gurutubanos e demais comunidades, “adquiriram sentido de resistência simbólica que resgata e reinscreve a ancestralidade do direito sobre a terra e a reivindicação territorial das famílias quilombolas expropriadas”. A partir dessa rede de apoio e de mobilização, é realizado o “I Encontro Regional de Quilombos do Norte de Minas”, em Montes Claros no ano de 2006. A ocupação realizada pelo Quilombo da Lapinha na Fazenda Casa Grande “culminou com uma ação, na justiça comum, de reintegração de posse promovida pelos proprietários da fazenda”, por meio da “intervenção de advogados do CAA, acionados pela CPT, foi transferida para a Vara Agrária do Estado de Minas Gerais, através do Processo nº. 002406271829-1”. Diante do processo, a os quilombolas “pleitearam junto ao INCRA a regularização fundiária

enquanto território quilombola, acionando o reconhecimento do grupo pela Fundação Cultural Palmares”.

Nativos do Arapuim

Para entender o processo de produção de territorialização da luta dos Nativos, primeiro é necessário compreender que a transformação da identidade é algo fundamental para a construção da luta quilombola desses povos, pois se trata de uma identidade coletiva, histórica e de vivência, que apesar de não ter sido acionada antes, estava lá. De acordo com as falas dos Nativos, apresentado em minha dissertação de mestrado, “[...] a gente não sabia que a gente era quilombola, até ai”, o conceito quilombola era usado pelos mais antigos, mas não representava uma categoria política de luta para essa comunidade. No entanto, com as dificuldades de acesso ao território por meio da criação de assentamentos rurais de reforma agrária, o conceito quilombola se apresenta como uma categoria política e jurídica, e a sua autodeclaração se tornava um dispositivo legal para acesso ao território tradicional dos mesmos. Assim, os Nativos do Arapuim se deparam com uma nova possibilidade de acesso, e para além do campo jurídico, mas passam a refletir coletivamente acerca de suas origens. Ainda por meio dos depoimentos dos Nativos, encontramos a fala, “nós era de uma nação de gente e que estava querendo conseguir a terra através de outras coisas, ai foi onde é que nós formou a associação”. Esse momento é essencial para a luta da comunidade, é a formalização da identidade por meio da criação da Associação Quilombola das Comunidades Nativas do Arapuim – AQC/NARA, ocorrido no ano de 2007. (SILVA, 2017, p. 101).

O histórico de luta da região se encontra presente em várias narrativas e depoimentos dos Nativos, pois relembram o massacre de Cachoeirinha da década de 1960 e explicam como essa expropriação deixou várias famílias sem direito a terra. A partir do histórico de luta compreendemos a configuração agrária do município entorno da criação de acampamentos ou assentamentos de reforma agrária, sendo antes a forma conhecida pelos Nativos para acessar a terra. A região de Cachoeirinha, atualmente município de Verdelândia, possui maior parte de sua área territorial como rural, e ainda com remanescentes do massacre ocorrido. Os

antigos moradores, que foram expulsos de suas terras, foram constituindo outras comunidades, ou passando a trabalhar em fazendas da região, mas mantendo o vínculo rural. Os Nativos do Arapuim, em sua maioria, constituíram as comunidades de Limeira, Boa Vista, Boa Sorte, Vista Alegre (Nativos), são locais com a presença de famílias com grau de parentesco com famílias de outras comunidades do município de Verdelândia, assim como famílias das comunidades do território Brejo dos Crioulos em São João da Ponte e Varzelândia.

Ao longo desse processo de luta os Nativos contaram com o apoio do Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas Gerais – CAA/NM, que com apoio jurídico os orientaram aos procedimentos de reivindicação do território tradicional. A Articulação Rosalino Gomes de Povos e Comunidades Tradicionais também fez parte da rede de apoio, se tornando uma organização importante, não apenas para a luta dos Nativos do Arapuim, mas para várias outras comunidades no Norte de Minas Gerais, uma vez que por meio da união dos diferentes povos tradicionais a luta recebe grande apoio, fortalecendo a reivindicação pelo reconhecimento e conquista do território. As organizações citadas, em parceria, fortaleceram a luta dos Nativos do Arapuim, uma vez que oferece assessoria jurídica e política, mostrando para as instituições governamentais, responsáveis pela resolução dessa questão, que a luta dos Nativos, e dos demais povos tradicionais na região, não é uma luta isolada, é uma luta política, social e coletiva.

Durante minha pesquisa para monografia de graduação e dissertação de mestrado, realizada no município de Verdelândia, é possível destacar a existência de características de tradicionalidade em outras comunidades que não se reconhecem enquanto quilombolas, ainda assim, os Nativos do Arapuim se constitui o primeiro e o único grupo até então autodeclarado quilombola dentro do município. A mesma questão levantada pelos Nativos pode ser o caso de outras comunidades, o conhecimento da reforma agrária como via de acesso a terra, e que de fato foi utilizada no município para constituição de assentamentos, regularizando a situação fundiária de várias famílias no município. Com a rede de parentesco em vários locais do município as famílias se instalavam em regiões diferentes, próximo aos parentes, não ficando restrito a um único local, mas ainda dentro da sua rede parentesco. Os Nativos do Arapuim se encontram em uma área, como já apresentado, próximo ao território do Brejo dos Crioulos e que já foi reconhecido pela Fundação Palmares

como território de remanescentes de quilombo, o que inviabilizou a constituição da reforma agrária, necessitando assim do acionamento de sua identidade quilombola.

É importante refletir que o processo de acionamento da identidade quilombola, está vinculado ao de autorreconhecimento, pois como é afirmado por Almeida (2008b, p. 48), a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, de junho de 1989, ratificada pelo Decreto Legislativo n. 143, “reconhece como critério fundamental os elementos de autoidentificação, reforçando, em certa medida, a lógica dos movimentos sociais”. É destacado pelo autor, referência na discussão sobre territórios tradicionalmente ocupados, a importância do Art. 2º, que dispõe “a consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá tida como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições desta Convenção”. (SILVA, 2017, p. 117).

O histórico de luta da comunidade pelo território é narrado em momentos específicos, um deles é o ano de 2010, com a chegada do fazendeiro Sr. João Fábio Dias “Joãozinho” (filho do Sr. João Evangelista Dias), informando a compra da fazenda Torta/Morro Preto, que pertencia aos senhores Juarez Diniz e Tania Maria Diniz. É no mesmo ano que ocorre a primeira expulsão dos Nativos da fazenda Torta, que segundo os depoimentos foi realizada pelo Sr. João Fábio Dias. Para tentar explicar a relação entre os proprietários da fazenda e o então comprador, foi necessário várias entrevistas e analisar alguns documentos fornecidos pelo advogado da comunidade, anexados ao processo, um deles o contrato de compra e venda da fazenda em questão. Algumas informações foram reunidas, buscando entender a relação entre os fazendeiros Sr. Juarez Diniz e Sr. João Evangelista Dias, e deste último com a grande fazenda Morro Preto, que era conhecida na região como “Dinizlândia”, fazendo referência aos proprietários da família Diniz. (SILVA, 2017, p. 124).

Segundo os depoimentos, a relação do Sr. João Evangelista Dias com a fazenda Morro Preto ocorre após o falecimento do Sr. Aquiles Diniz, que era o antigo proprietário de parte da fazenda. Depois da morte do Sr. Aquiles Diniz, sua esposa e filho realizaram a venda da propriedade para o Sr. João Evangelista Dias, que os Nativos descrevem como grande agropecuarista do Mato Grosso. Sendo assim, quando essa área passa a ser reivindicada pelos Nativos, a situação fundiária da fazenda era: Sr.^a Tania Maria Diniz Andrade e Sr. Juarez Diniz proprietários da

fazenda Torta que fica em parte da grande fazenda Morro Preto, e a outra parte da grande fazenda pertencente ao Sr. João Dias. (SILVA, 2017, p. 124). Após a reivindicação, a fazenda Torta é vendida pelo proprietário Sr. Juarez Diniz (o mesmo que tentou negociar a fazenda Torta com os Nativos por meio de reforma agrária) para outro fazendeiro, o Sr. João Evangelista Dias, que também era proprietário da outra parte da grande fazenda Morro Preto. Assim, é possível compreendermos melhor os acontecimentos que levaram ao primeiro despejo dos Nativos da fazenda Torta ocupada por eles. (SILVA, 2017, p. 124).

Apesar dos acontecimentos em 2010, o contrato de compra e venda, sob título Instrumento particular de promessa de compra e venda de imóvel rural, que foi disponibilizado em anexo ao processo movido contra o Sr. João Evangelista Dias, só foi assinado no dia 14 de fevereiro de 2012, sendo firmado entre o Sr. Juarez Geraldo Diniz (administrador do imóvel rural) e Tania Maria Diniz Andrade (promitente vendedora e legítima proprietária do imóvel) e o Sr. João Evangelista Dias (promissário comprador). Ao retornarem para a fazenda Torta em 2012, os Nativos voltam a realizar sua dinâmica de produção, com novas plantações, mas novamente são obrigados a sair da fazenda, uma vez que em 2013, uma Liminar Judicial solicitando a retirada de todos do local é apresentada aos Nativos. É relatado ainda pelos Nativos que em mesmo ano, suas plantações são destruídas por um grande número de cabeças de gado, levadas ao local pelo fazendeiro Sr. João Fábio Dias, se perdendo as plantações de milho, feijão, abóbora, entre outras.

Essa prática de destruição também foi utilizada no massacre de Cachoeirinha na década de 1960, que por meio da criação de impedimentos para manutenção dos meios e modos de produção, a elite agrária busca expropriar os povos de seus territórios.

A presente pesquisa, também teve acesso a um Memorial Descritivo, da propriedade "Fazenda Morro Preto", com ano de 2013 (um ano após o contrato de compra e venda), com área de 21.706,3167 hectares, em nome do Proprietário João Dias. A grande fazenda Morro Preto, segundo o Memorial Descritivo, apresenta duas divisões registradas no Cartório de Registro de Imóveis da Comarca de São João da Ponte – MG, com a matrícula: 1.114 (aproximadamente 9.977.225 ha) e matrícula: 1.115 (aproximadamente 11.729.091 ha), um total de 21.706,3167 hectares. A fazenda possui à sua volta várias outras fazendas e comunidades: Gameleira, Nova América, Furado Grande, Oriente, Vereda Viana, Taboquinha, Alvorada,

Planalto, 2 irmão, Povoado de Lagoa de São João, Boa Vista, assim como o Córrego Arapuim. (SILVA, 2017, p. 127).

Então foi feito um despejo em 2010, outro em 2013, e em 2014 a reocupação da fazenda pelas famílias dos Nativos, ocorrida no dia 18 de janeiro, mas no dia seguinte, 19 de janeiro de 2014, é relatado pelos Nativos a chegada de uma caminhonete no acampamento, com 10 homens encapuzados e armados, com o objetivo de retirar os Nativos do local. A expulsão ocorreu de forma violenta, com tiros e agressões contra crianças, mulheres, idosos e homens que estavam no local. Houve pânico no local, principalmente por crianças que ali estavam, muitos dos que estavam presentes tentaram fugir, mas alguns foram atingidos com disparos de tiros ou coronhadas de arma de fogo. Após o acontecimento, os feridos foram levados ao hospital da cidade de Janaúba. Todos se recuperaram, mas a reocupação ficou impossibilitada pelo medo e pelas constantes ameaças. Após o ocorrido, o Sr. João Fábio Dias (filho do Sr. João Evangelista Dias, comprador de parte da fazenda torta) passa a ser acusado no Processo nº.: 0002277- 35.2014.8.13.0624 / 0624.14.000227-7 Mandado: 2, e o contrato de compra e venda foi cancelado, e a fazenda Torta, parte da grande fazenda Morro Preto, retorna para posse legal da Sr.^a Tania Maria Diniz Andrade e Sr. Juarez Geraldo Diniz.

No dia 17 de abril de 2014, acontece o “I Mutirão de Povos e Comunidades Tradicionais no Território Xakriabá: Mobilização em Defesa dos Direitos Constitucionais”, com representantes de diferentes comunidades, houve a participação de representantes dos Nativos do Arapuim, que relataram o caso de violência sofrida, solicitando inclusão do acontecimento na Carta Denúncia elaborado pelos povos ao final do evento. Além da inclusão na carta denuncia, um abaixo-assinado foi feito e assinado pela Associação Quilombola das Comunidades Nativas do Arapuim – AQC/NARA, e no dia 29 de abril de 2015 encaminhada ao Ministério Público Federal do Estado de Minas Gerais, e buscou denunciar os atos de violência e relatar o Massacre sofrido pela comunidade no dia 19 de janeiro de 2014. Onde houve o novo massacre, denominação dada pelos Nativos fazendo referência ao antigo massacre da década de 1960, não se encontra mais barracos de lona nem plantações, o local recebeu uma cruz colocada pelos Nativos, sendo chamado de Cruzeiro, representando o ato do novo massacre.

Embora não retornando para a fazenda Torta, devido ao medo de novos ataques, os Nativos mantiveram acampamento próximo a fazenda. Foi montado um acampamento chamado de Santa Fé, em uma área pequena de terras devolutas, à margem do rio Arapuim na parte ao lado do município de Verdelândia, na estrada de acesso de Verdelândia-Varzelândia, se tornando a referência para os Nativos, local de reunião e de moradia para alguns. Outras famílias que tinham casas em outras comunidades próximas aos parentes voltaram para elas. No entanto, por ser uma área pequena não dispõe de terra suficiente para plantação, não possui água e o abastecimento é feito por caminhão pipa, não possui casas nem banheiros, apenas barracas de lonas, os moradores que permanecem no local, são, na maioria, idosos, em alguns casos aposentados.

Durante esses vários processos de ocupação e expropriação, houve uma ressignificação da luta e uma mudança de estratégia para obtenção do território, onde o reivindicado não é mais apenas uma terra, mas um território específico, sendo seus sujeitos, não unicamente demandantes de reforma agrária, mas remanescentes quilombolas. Não houve apenas uma mudança na luta, mas uma ressignificação da identidade e uma reflexão de seu modo de vida e história coletiva. A ressignificação da luta dos Nativos busca o reconhecimento de seu território e das práticas de uso comum, mas não se fundamenta na facilidade de resolução da questão, pois apesar da Constituição de 1988 reconhecer as terras das comunidades remanescentes de quilombos como propriedade definitiva dos quilombolas, entendendo-os como grupo culturalmente diferenciado, a efetivação desse direito não ocorre facilmente, é uma longa luta até a sua regularização territorial.

Comunidades Vazanteiras (Pau de Légua e Pau Preto)

Juntamente com o Quilombo da Lapinha, as comunidades Pau Preto e Pau de Légua protagonizam uma disputa territorial e ambiental, e que no processo de luta construiu redes de apoio e vivências de decolonialidade, ao ressignificarem sua condição de encurralados para Vazanteiros em Movimentos. É claro que a ressignificação não mudou a condição a qual foram submetidos pelos parques, mas emergiu um movimento de resistência as formas de opressão que as comunidades

passaram a sofrer com a implementação dos parques estaduais que incidiram seus territórios.

Essa sobreposição de território e de lógicas se fundamenta na concepção de imobilidade histórica e atraso econômico, construída sobre a região norte mineira, partindo de pressupostos desenvolvimentistas sem considerar os modos de apropriação tradicional dos povos. Segundo Anaya (2012, p. 87), “essas classificações são baseadas em uma visão determinista, cujas ideias de caráter evolutivo ou de caráter moral incidem sobre a percepção de determinados atores institucionais”. No entanto, essa concepção não permanece apenas no campo das ideias, ela se manifesta de forma prática no cotidiano e nas relações, “levando-os a denominarem esses grupos sociais como ‘isolados da civilização’ (CODEVASF, 1996, lauda nº 2) ou ‘de pouca cultura’ (CODEVASF: 1996, lauda nº 3)”, são conceituações descritas nos “relatórios técnicos sobre a comunidade vazanteira de Pau Preto”.

Além da historicidade do Quilombo da Lapinha, Araújo (2009, p. 110) acompanha os relatos dos Vazanteiros do Pau de Légua, onde consta que o processo de “exclusão se dá pela subjugação dos grupos à margem dos direitos”, processo que tenta obrigar os povos a se alinharem aos “capitais simbólicos, políticos e sociais de potentados, dos sesmeiros, dos coronéis, dos fazendeiros e das empresas” para garantir algum acesso. Como esse alinhamento quase nunca acontece, emerge o conflito. Nesse sentido, a autora entende que a partir desses “processos de restrição subalterna, em contrapartida, verificam-se novas formas de controle hegemônico que atuam tencionando usos e destinos para os lugares e para as gentes que os ocupam”.

Um momento marco na luta e na resistência dos vazanteiros é a criação e instalação de áreas de proteção ambiental, sobrepondo partes de seus territórios tradicionais. De acordo com Araújo (2009, p. 194), em “1995 o estado de Minas Gerais, através da lei 11.943, declara área de proteção ambiental as lagoas marginais do rio São Francisco, configurando um novo desenho territorial”, e que se sobrepõe ao já existente território vazanteiro, impactando seus modos e meios de vida, uma vez que impõe a soberania da lógica ambientalista em detrimento das comunidades. É a partir de grande luta, que se reproduz até os dias atuais, começa a se construir espaços de diálogos entre as comunidades e o poder judiciário do

Estado, sendo elaboração uma alternativa possível, que seria a criação de uma RESEX, alterando o perímetro da unidade de conservação que foi criada, o que segundo Araújo (2009, p. 198), reconheceria os “vazanteiros como população tradicional com direito territorial específico”.

O reconhecimento destas características leva os vazanteiros a se afirmarem politicamente como grupo diferenciado, o que permite também reivindicar direitos étnicos específicos e principalmente o reconhecimento do direito territorial. Neste processo, uma questão colocada como central é identificar o significado do território expropriado para as populações vazanteiras. A terra firme, que foi expropriada, é apontada como um lugar importante para a reprodução do modo de vida vazanteiro, dado que nela ocorrem as lagoas que são fundamentais para a atualização da cultura vazanteira e para revitalização do rio São Francisco. Os fazendeiros estão represando as lagoas e impedindo que os peixes voltem ao leito do rio no período da seca. São os vazanteiros que coletam os peixes se asfixiando e os transferem para além das represas de modo que voltem ao rio. (ARAÚJO, 2009, p. 203).

Como evidenciado a falta de interpretação adequada das instituições sobre as comunidades tradicionais, as pesquisas acadêmicas e de campo, juntamente com os movimentos sociais se fazem importantes para construção de uma rede de apoio, contribuindo com a visibilização da luta territorial. A construção dos estudos busca desconstruir esse imaginário determinista, as técnicas de pesquisas também cumprem esse papel, pois precisam suprir uma falta de informação existente dentro das próprias instituições, e que são competentes pelo processo de reconhecimento das terras tradicionais. A falta de informação não ocorre dentro dos territórios, pois as comunidades destacam suas histórias de luta ao longo de todo processo, no entanto, os órgãos competentes se negam a enxergar essa realidade, retirando essas narrativas de suas documentações.

Mapas mentais são utilizados por Anaya (2012) como estratégia para reconstruir e objetivar os conhecimentos históricos e territoriais, de forma a se contrapor ao convencional que foi até então utilizado, desconsiderando a existência desses povos tradicionais. Desse modo, a autora apresenta o protagonismo dos sujeitos para a construção do trabalho, pois “a elaboração desta tese parte de processos situacionais e históricos que possibilitaram a construção dos ‘Vazanteiros em Movimento’ protagonizada por esses sujeitos”. (ANAYA, 2012, p. 39). É

interessante considerar que o rio São Francisco representa um ponto de referência comum às comunidades vazanteiras, utilizadas para construção dos mapas mentais.

Eventos articuladores são realizados no território vazanteiro, contando com a presença de outros povos tradicionais parceiros na luta em defesa do território. O 1º Encontro dos Vazanteiros teve como resultado a escrita de uma carta em denúncia e reivindicação, expondo a historicidade e luta vazanteira. De acordo com Dayrell (2019, p. 117), “a Carta aborda como os vazanteiros se formaram, origem de interações complexas de etnias e grupos humanos originários como os indígenas, mas também com os afrodescendentes”. Segundo o histórico de formação das comunidades, também é possível destacar a existência de “muitas famílias de nordestinos que utilizaram do rio em sua migração, muitas delas vitimadas pela pobreza e expropriação de onde tinham sido expulsas”. Outro evento importante foi o I Primeiro Encontro Interestadual de Homens e Mulheres Vazanteiras do São Francisco, ocorrido em 2006, na Ilha da Ingazeira, onde houve o destaque de duas ondas de expropriação sofrida pelos povos.

A primeira onda de expropriação ocorreu nos anos de 1960, e de acordo com Dayrell (2019, p. 193), está relacionada com o “processo de modernização da agricultura instituída pelos governos militares que tomaram o poder em 1964”, sendo um momento em que “ocorreu a expropriação das terras comuns e a formação de latifúndios vinculados ao agronegócio”. Já a segunda onda de expropriação foi iniciada após os anos 2000, e segundo Dayrell (2019, p. 194), ocorreu “como resposta à pressão de organismos financiadores internacionais que passaram a exigir a compensação ambiental pela abertura de extensas áreas de mata seca pela implantação do Projeto de Irrigação do Jaíba”. A partir desse momento ocorre o “reordenamento ambiental que criminalizou as gentes vazanteiras”.

Os processos de expropriações sofridos pelas comunidades não ocorreram de forma pacífica, foram conduzidos por meio de atos violentos, físico, verbal e simbolicamente. De acordo com Araújo (2009, p. 97), “após o despejo ocorrido durante a formação da fazenda de Air Vieira em 1973, as famílias começaram a retornar e passaram a conviver com a fazenda”. Como forma de resistência e de permanência em seus territórios, buscando “manter o vínculo com o lugar, algumas famílias se submeteram ao contrato de trabalho com a fazenda, seja na forma de parceria ou na forma de assalariamento”. Essas estratégias duravam o tempo

necessário até que conseguissem se afastar dessa condição, alcançando novas formas de autonomia e posse em territórios na região do município de Matias Cardoso, do outro lado do rio. Segundo Araújo (2009, p. 98), essa mudança na realidade de vida das famílias implicou em novas configurações, como, “instituir novas posses, dado que as antigas moradias foram todas destruídas pelo fazendeiro, ao mesmo tempo em que as roças e os quintais foram impactados pela ação do gado e destruídos na enchente de 1979”. Após os ocorridos, houve o retorno das famílias, resultando em nova ocupação e em reorganização territorial pelas famílias.

As estratégias produtivas e reprodutivas dos grupos subalternos, em contraposição, passam a ser redesenhadas com maior complexidade e maior vulnerabilidade. O acesso aos recursos naturais passa a ser, ainda mais, restritos em decorrência da fiscalização, cada vez mais intensa, das áreas das fazendas e das áreas das unidades de proteção ambiental que começam a emergir no cenário. Há também a diminuição das oportunidades de trabalho junto às fazendas, que impôs o surgimento e a intensificação da migração sazonal. (ARAÚJO, 2009, p. 166).

Na comunidade de Pau de Léguas, segundo Anaya (2012, p. 137), “as oficinas foram realizadas nos dias 20, 21 e 23 de outubro de 2010, por intermédio das lideranças vazanteiras, que se encarregaram de organizar o encontro”, a escolha dos mapas mentais como técnicas de pesquisa, objetiva “compreender um pouco mais detalhadamente suas histórias, sobre o lugar que vem reivindicando e a importância deste para os vazanteiros”. A construção foi coletiva, com a presença de um “grupo de 15 a 20 pessoas, composto por um número mais ou menos equilibrado entre homens e mulheres e algumas crianças”, a partir dessas narrativas que os mais novos da comunidade “acompanhavam a história trazida pelos adultos e observavam os elementos gráficos como casas, animais, plantações, dentre, outros, desenhados sobre o papel”. Como consta o estudo de Anaya (2012, p. 161), “o nome da comunidade diz respeito à árvore de mesmo nome, que existia em abundância em seu território e que não se encontra mais por ali”.

É incluído no mapa os elementos essenciais para descrever a organização territorial das comunidades, locais de produção e quais itens seriam produzidos, como as plantações nas vazantes e a criação de gado em determinadas áreas. De acordo com Anaya (2012, p. 152), “o plantio de vazante era mais constante no rio,

com abóbora, melão, melancia, milho, batata, feijão. A mesma cultura do capão, porém em menor quantidade”. A organização de distribuição de áreas para plantação também ocorria seguindo algumas regras, pois “diferentemente do capão, que era um plantio coletivo, as vazantes do rio eram divididas por família, assim como as hortas nos quintais de cada casa”. Além das áreas as funções também são destinadas para os grupos, “cuidadas pelas mulheres, as hortas tinham tomate, cebola roxa e branca, alho, cebolinha, coentro, mostarda, alface, couve”. Na lagoa também existem divisões com locais destinados a pesca feita pelos homens, uso doméstico para as mulheres e parte para uso das crianças.

O Encontro vazanteiro da Ilha da Ressaca ocorreu com o objetivo de discutir a “necessidade de se construir referências de uma agenda comum voltada para as questões dos grupos vazanteiros”, buscando fortalecer as articulações de luta, e contou com a participação de diferentes comunidades, que apresentaram “experiências de regularização territorial de populações tradicionais em outras regiões com o objetivo de promover o debate entre as comunidades tradicionais dos vazanteiros e as instituições tecno-científicas”. Podem ser destacadas as participações e relatos dos “moradores das localidades de Pau Preto, do Capão, da Ressaca, do Jenipapo, do Curimatá, de Maria Preta, do Retiro, do Quilombo da Lapinha e do Pau de Légua”. (ARAÚJO, 2009, p. 199).

Com o processo de encurralamento sofrido pelas comunidades, várias modificações ocorreram a partir de restrições e regulamentos ambientais, que são criados a partir da criação das áreas de preservação ambiental. Destacamos a contradição na aplicação das imposições, como por exemplo, a proibição da água do rio para as práticas e uso dos moradores das comunidades, mas ao mesmo tempo, os fazendeiros fazem a utilização intensa para a irrigação de suas grandes áreas de plantios ou para a criação de gado. Sendo assim, é possível evidenciar a constituição de privilégios em relação às grandes fazendas, que a partir do uso desses recursos do Estado de Minas Gerais e da União se focam na geração de lucro para sócios e donos, construído a partir da exportação de produtos como grãos e frutas. No entanto enquanto, a realidade das comunidades não se constitui de privilégios, pelo contrário, as famílias que foram expropriadas de seus territórios tradicionais são condicionadas a vulnerabilidade social, encurraladas e destituídas

da riqueza que é produzida em detrimento de seus modos de vidas. (ARAÚJO, 2009, p. 20).

Na comunidade de Pau Preto também foi realizada oficina e construção de mapas mentais, ocorrida em “21 de outubro de 2010”, segundo Anaya (2012, p. 138), no espaço escolar, chamado pelos moradores de grupo escolar, que se apresenta como “uma estrutura institucional importante para a comunidade, convertendo se num espaço de reuniões e eventos”. Cerca de 20 pessoas no local, os adultos narraram vários acontecimentos e os jovens passam a fazer os desenhos descritos.

Assim como em Pau de Léguas, os marcos iniciais de referência para se pensar o território em Pau Preto é o rio São Francisco. Entretanto, aqui é acrescido do rio Verde Grande, um dos braços do São Francisco. A junção dos dois rios faz de Pau Preto uma imensa ilha formada por uma complexidade de lagoas em seu interior. Um dos moradores mais velhos é solicitado pelo líder da comunidade Zé Alagoano para auxiliá-lo na lembrança das pessoas que viviam nas localidades, indicações que ajudariam no desenho do mapa por um dos moradores. O descritor do mapa inicia pela localidade onde nasceu e que chamavam de Venda, expropriada na década de 1970 pela fazenda Catelda e vendida ao Instituto Estadual de Florestas (IEF) para ampliação do Parque Estadual Verde Grande. Zé Alagoano O referido líder diz que na Venda havia uma vila de casas que pertenciam às famílias dos Canudos, dos Rodrigues, entre outros. Mais adiante a Picada com outras casas. Explica que o nome Picada se refere à existência de “um estradão tipo um corredor”. Logo após, era Imbuzeirinho: marcam ali o cemitério e a escola. Continuam desenhando as vilas. Mostram que, após Imbuzeirinho, onde é a atual fazenda Vila Bela, era a vila da família de Tonho Preto: “os Gregórios”. O nome era Arraial do Meio. Recordam também da família dos Agostinhos e outros tantos. (ANAYA, 2012, p. 142).

Além da organização social e produtiva das comunidades a relação com os parque é relatada a partir do conflito vivenciado, pois suas regras e lógicas afetam diretamente o modo de vida tradicional desses povos, por exemplo, a pesca que Anaya (2012, p. 160) é “constitutiva da identidade vazanteira, uma vez que vazanteiros de Pau de Léguas, de Pau Preto e de Lapinha são também pescadores”. Por meio da “restrição no uso das lagoas propiciou uma desarticulação na organização social e alimentar dos vazanteiros de Pau de Léguas”, que historicamente construíram suas dinâmicas de produção por meio de atividades diversificadas, mas “relatam que na época da piracema, quando proibidos de

pescarem no rio São Francisco, são obrigados a comprar o peixe no mercado externo, assim como o arroz”.

A intensificação dos conflitos ocorre “à medida que suas áreas de vazantes se apresentam para eles, juridicamente, como Áreas de Preservação Permanente (APP)”, como foi descrito por Anaya (2012, p. 200), pois a área é uma “definição advinda do campo ambiental desde o ano de 1965, com o ‘Código Ambiental’ brasileiro, e que incidiu como impedimento à regularização fundiária das áreas de vazante desses grupos”. A associação das identidades vazanteira e quilombola do Quilombo da Lapinha é explicada por Anaya (2012, p. 211), pois “seu caráter contextual permitiu que quilombolas da Lapinha reivindicassem para si sua identidade vazanteira, evocada para negociar no campo agrário a criação do assentamento agro-extrativista”. Ao mesmo tempo, considerando seu modo de vida e sua autodeclaração, a identidade anterior “não os impediu posteriormente de acionarem sua identidade de remanescentes de quilombo, nesse mesmo campo, ao reivindicarem seu território ancestral, que lhes garantiria mais autonomia e domínio”.

Aí aparecem vazanteiros e quilombolas se autoidentificando como vazanteiros quilombolas, como no caso da Lapinha. Os direitos constitucionais que reconheceram os remanescentes de quilombo, enquanto povos com direito ao território, não contemplam de forma clara as comunidades tradicionais, o que será possibilitado pelo Decreto Federal nº 6040 de 2007, citado no texto. Esse Decreto legitima e regulamenta políticas para Povos e Comunidades Tradicionais e se tornou marco de consulta e deliberações de outros campos de poder, como o ambiental, o social e o da saúde. (ANAYA, 2012, p. 83).

Por meio do debate ambientalista e restrições impostas pelos parques estaduais, a luta desses povos “vão se ambientalizando, à medida que vão acionando os dispositivos jurídicos do campo ambiental e utilizando-os como estratégia de reapropriação, seja via projeto de RESEX e RDS”, sem perderem a sua tradicionalidade nos modos de vida. (ANAYA, 2012, p. 241). O campo ambiental se torna o espaço de disputa para os povos, pois por meio de suas lógicas instrumentalistas condicionam modos de vida tradicionais a relatórios técnicos e medidas de compensação, desconstruindo dinâmicas produtivas e sociais historicamente vivenciadas por esses povos, antes mesmo da existência dos parques. De acordo com Anaya (2012, p. 200) “apesar da condição de atingidos, ou

seja, ainda na situação de ‘encurralados pelos parques’, sempre estiveram em movimento no processo de suas lutas territoriais”.

A ideia de confronto e evitação como estratégias diante dos conflitos, é exemplificada na resistência silenciosa vivenciada por comunidades tradicionais. No caso dos vazanteiros Anaya (2012, p. 201) relaciona ao “sentido empregado por Scott (2000)”, entendendo como “movimentação que se caracteriza num primeiro momento como uma ‘resistência silenciosa’, [...] ao se constituir em uma luta cotidiana para permanecer no território”. Nessa perspectiva a autora entende que “apesar dos obstáculos à ação coletiva e organizada, a resistência silenciosa se constitui numa estratégia de luta importante para os vazanteiros”, e que foi descrita no estudo “pela reterritorialização realizada por essas comunidades e propiciada pela enchente de 1979”. O que essas ações demonstram é que a “resistência que não implica, nesse contexto, organização coletiva no sentido político”, se concretizam enquanto “oportunidade que se realiza no anonimato pelo não confronto aberto entre vazanteiros e fazendeiros”.


Após a resistência silenciosa enfrentada o ocorre a emergência do confronto, que no caso dos vazanteiros em movimento, segundo Anaya (2012, p. 201), “a partir do momento em que o ‘encurralamento’ desses grupos sociais os impeliu ao confronto direto, pela ‘intensificação da crise’ provocada pelas ações restritivas do IEF”, as mobilizações coletivas se tornaram mais efetivas no sentido de construir pautas e reivindicações que possibilitassem a visibilização da luta, “utilizando de estratégias como: ocupações territoriais, auto-demarcações, construção de cartas-propostas e projetos de RESEX e RDS”. Com a movimentação da luta vazanteira, Anaya (2012, p. 203) reconhece que “as estratégias de resistência das comunidades vazanteiras foram se transformando à medida que os conflitos fundiários entre grandes fazendeiros e vazanteiros foram sendo tensionados”, acionando novas estratégias de luta.

O que é possível considerar por meio dos estudos vazanteiros, assim como nos quilombolas, geraizeiros, veredeiros e indígenas no Norte de Minas Gerais, é que a apropriação do discurso hegemônico e ressignificação dos conceitos a partir das possibilidades legais, demonstram uma insubordinação dos povos, saindo da condição de subalternização, subordinação e subordinado, para a vivência da subalternidade e resistência. Assim como a carta geraizeira, a carta quilombola

construída pelo movimento geraizeiro e pelo Brejo dos Crioulos, respectivamente, os vazanteiros em movimentos estruturaram suas demandas em documento, como forma de visibilização de sua história e luta.

De acordo com Anaya (2012, p. 209) “ainda nesse documento, solicitam providências quanto às práticas de degradação ambiental provocadas pelos grandes empreendimentos capitalistas”, ao mesmo tempo em que reivindicam “a multiplicação de Reservas Extrativistas (RESEX) pela bacia do rio São Francisco, em prol das comunidades ribeirinhas e vazanteiras, geraizeiras e caatingueiras”. Segundo descrito pela autora, “essas RESEX’s foram inspiradas na experiência dos seringueiros do Acre, cujas notícias chegaram pela REDE CERRADO e CAA, na época de mobilização dos geraizeiros”, mostrando que a rede de articulação não se constituiu apenas regionalmente, mas também nacionalmente, e ao longo da caminhada internacionalmente com a participação e apoio de instituições de outros países, como exemplo a rede TROPI DRY. De acordo com Anaya (ANAYA, 2012, p. 83), os vazanteiros “reivindicam, ainda, suas áreas de vazantes junto à União e anterioridade ancestral das terras de quilombo”, além da “revitalização do rio São Francisco e reconhecimento do cerrado e da caatinga como biomas a serem considerados importantes para a preservação”.

FIGURA 11 – Carta da Ilha da Ressaca



CARTA DA ILHA DA RESSACA

Nós vazanteiros do médio São Francisco entre Januária e Carinhanha vivendo nas ilhas, vazantes e margens do rio da integração nacional, vimos a público afirmar a nossa etnicidade vazanteira que contribui para a formação da nacionalidade brasileira em sua diversidade. Temos uma história cuja raiz remonta aos povos indígenas que aqui viveram antes da chegada dos brancos. Com a vinda dos negros que se aquilombaram no interior do país e outras populações desclassificadas no período colonial-imperial, nossos antepassados instituíram um modo de vida alicerçado na convivência com os ecossistemas sanfranciscanos - cerrado, caatinga, mata seca e floresta tropical úmida - no estabelecimento de relações de reciprocidade e solidariedade com os seres humanos, os seres dos rios e matas.

Em nosso modo de vida construímos um sistema de produção que articula agricultura de vazante, sequeiro e lameiro, caça, pesca, extrativismo e a criação de animais de pequeno e grande porte. Nesse sistema manejamos um conjunto de ambientes na terra firme, nas ilhas e no rio. Na terra firme, o extrativismo vegetal e animal, criação de animais na solta e agricultura de sequeiro e vazante e a pesca artesanal nas lagoas criadeiras. Nas ilhas, praticamos agricultura de vazante nos lameiros, criação de pequenos animais e pesca nos baixios. E no rio, historicamente, realizamos a pesca. Temos como ética que norteia nossas relações a abertura para o chegante, ou seja, aquelas famílias que historicamente transitam pelos ambientes vazanteiros ao longo do rio São Francisco.

A nossa territorialidade inscreveu no espaço médio sanfranciscano múltiplas significações, diversos acontecimentos históricos que alimentam o nosso sentido de pertencimento a um lugar específico, onde se localizam nossas comunidades. O território de cada comunidade tradicional vazanteira se constitui no complexo: lagoas criadeiras - terra firme - rio pequeno - ilha - rio grande - terra firme.

Reunidos na Ilha da Ressaca, município de Matias Cardoso/MG, para discutirmos nossa realidade, afirmamos a nossa especificidade étnica, ética e territorial.

Sabedores de nossos direitos, conferidos pela Convenção 169 da OIT, pelos artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988 e artigo 68 do ADCT, pelo Sistema Nacional de Unidades de Conservação, pelo Decreto Federal 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, que regulamenta a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais, exigimos:

- o reconhecimento da anterioridade de direitos de domínio das comunidades quilombolas sobre os seus territórios;
- prioridade da concessão de uso das terras União nas margens do rio São Francisco às comunidades tradicionais vazanteiras;
- revitalização do rio com pleno acesso aos seus recursos para os pescadores artesanais que vivem em comunidades tradicionais vazanteiras;
- preservação do cerrado e caatinga por meio do seu reconhecimento como biomas nacionais (PEC 131/2003);

Ilha da Ressaca, Matias Cardoso/MG, 23 de setembro de 2008.

FONTE: Anaya (2012, p. 82)⁹

O documento de acordo com Anaya (2012, p. 83) “serviu como forma de visibilização e reafirmação de suas identidades étnicas assentadas no modo específico de se relacionar com o ambiente onde vivem”, se tornando um instrumento de denuncia e reivindicação, além de segundo perspectiva de Anaya (2012, p. 208) forma de “visibilização dos vazanteiros, que se apresentaram nesse documento como portadores de um saber específico construído na relação com o rio São Francisco”, o que traz para um debate ainda mais profundo acerca do papel desses atores para a preservação dos recursos naturais. O que a lógica capitalista e ambientalista não considera é que “as estratégias de convencimento se baseiam na

⁹ Disponível originalmente em: DAYRELL, Carlos Alberto. Povos e comunidades tradicionais movimentam os sertões de Minas Gerais: em cena novos sujeitos sociais. Revista Articulação Mineira de Agroecologia, ano 1, n. 1, Mar. 2008, p. 37-47.

constituição de suas práticas tradicionais de baixo impacto e o conhecimento acumulado sobre elas”. No entanto, apenas a sua vivência não se faz suficiente diante de um sistema de hierarquização construído por elites econômicas, diante desse cenário a postura dos povos também necessita de mudança, e “a incorporação da linguagem técnica-ambiental, trazida pela tradução dos mediadores, passa a fazer parte do vocabulário vazanteiro”. Ao longo da escrita do documento, de acordo com Anaya (2012, p. 209), se encontra presente o uso “de termos da biologia para dizer de seus territórios, como: ecologia, bioma, mata ciliar, ecossistema, entre outros”, e que ao ser incorporado também passa a ser utilizado para “questionamento do saber técnico de gabinete em oposição ao saber prático construído no local”.

Comunidades Veredeiras afetadas pelo Parque Nacional Grande Sertão Veredas – PNGSV

Apesar de seu estudo sobre os veredeiros e o PNGSV, Jacinto (1998) não tem como objetivo o estudo dos conflitos ocorridos a partir da construção do parque, a autora direciona sua pesquisa para as memórias e a historicidade da região onde residem os veredeiros antes e após a chegada do PNGSV. Os conflitos e mudanças impactantes aos modos de vida desses povos é o objetivo do estudo de Correia (2002). Sendo assim, cronologicamente podemos analisar esse contexto primeiro com Jacinto (1998) e em seguida Correia (2002), entendendo aspectos fundamentais da formação das comunidades, da memória e também dos conflitos e estratégias de luta dos veredeiros.

De acordo com Jacinto (1998, p. 42), o PNGSV possui uma área de aproximadamente 84.000 há, se encontra localizado “em áreas do Estado de Minas Gerais, limita-se ao norte com a Bahia, pelo rio Carinhanha, relativamente próximo ao limite do Estado de Goiás”, e está situado no “entroncamento de três municípios mineiros - Arinos, Januária e Formoso”, que a partir dos dados do IBAMA, a autora descreve a divisão da área em cada município “Formoso possui cerca de 70% da área do Parque; Arinos, cerca de 5%, e os 25% restantes fazem parte de Januária”.

O modelo sócio-econômico e cultural que sofre essas transformações - tanto quanto os ecossistemas - é descrito através

da análise dos sistemas de ocupação territorial e de produção antes predominantes. Tal modelo, na análise dos autores, começa a se configurar no que seria a terceira fase de ocupação espacial no norte de Minas, após a criação de grandes fazendas. Essa terceira fase é caracterizada pela alocação de camponeses às margens dos pequenos cursos d'água, e próximos às chapadas existentes na região. Uma das marcas dessa ocupação espacial é a existência de áreas comunais - as chapadas - que forneceriam um suplemento à reprodução Jacinto, (JACINTO, 1998, p. 28) familiar (baseada na agricultura de subsistência), permitindo a coleta de frutos e de plantas medicinais, a caça e áreas de pastagem. O gado era criado solto nessas áreas, funcionando nessa economia, sobretudo como reserva de valor. (JACINTO, 1998, p. 29).

Entre as memórias escritas por Jacinto (1998, p. 29), aparecem em várias passagens e nos relatos dos veredeiros, descrições do tempo antigo, sendo denominado de tempo do carrancismo e classificado como momento histórico melhor do que o atual. Uma das características desse tempo ressaltada pela autora, é que o “modelo reside na articulação desse sistema camponês com as grandes fazendas e seus proprietários”. No entanto, a justificativa apresentada pelos veredeiros, se caracteriza pela relação estabelecida, e pelas condições de trabalho existente. Isso devido ao fato de que “se por um lado há a constituição de relações verticalizadas e hierárquicas do ponto de vista econômico e político, haveria também a conjugação desses dois sistemas de reprodução”, baseado no processo de “trocas e solidariedade, por intermédio das relações de compadrio e vizinhança (onde a troca de favores também aparece como um dos principais instrumentos de obtenção de poder político pelos grandes proprietários)”.

Além da relação de solidariedade, naquele momento existia também uma maior autonomia para a organização produtiva exercida pelas comunidades, o que garantia a condição de autossustentação, com pouca demanda para produtos externos aos produzidos pelas famílias. Naquele modelo antigo de sociedade estabelecida, ocorre uma articulação dessas duas estruturas, segundo Jacinto (1998, p. 29), onde “a grande fazenda com seus agregados, e os camponeses com suas pequenas posses e utilização coletiva das chapadas, cada um, por seu lado, estruturando-se num todo econômico”. Outra argumentação para a defesa do tempo antigo, em questão de qualidade de vida, se refere às “manifestações culturais através dos inúmeros festejos (sobretudo religiosos), onde seriam estabelecidas relações horizontais”, proporcionando a integração desses dois segmentos sociais.

A partir da constituição do PNGSV e dos incentivos de modernização agrícola e agrária na região, se constituem na região veredeira três categorias que estão relacionadas de modo conflituoso, construído a partir da existência de percepções e lógicas diferenciadas no campo ambiental. Esses três grupos são os mineiros, os gaúchos e os conservacionistas. De forma resumida caracterizarei cada grupo separadamente, a partir dos estudos utilizados e com base em sua dinâmica de produção e lógicas defendidas.

Os gaúchos se instalam na região a partir dos programas governamentais de colonização e incentivo aos grandes empreendimentos, constituídos como forma de modernização da região. Esse grupo provoca um impacto negativo nas áreas do cerrado, causado pelo desmatamento e pastagem para criação de gado, o que resultou em normas de restrição ao uso de determinadas áreas e recursos por parte dos órgãos ambientais. Os mineiros, de forma diferenciada dos gaúchos, possuem um modo de vida e práticas produtivas que se relacionam diretamente com a manutenção dos recursos do cerrado, primeiramente para sustento familiar, baseado em uma economia diversificada, com pequenas criações de animais de grande e pequeno porte, plantações de diferentes culturas e o extrativismo de frutos do cerrado e plantas medicinais. Esse modelo de produção garantiu a conservação de variedades de espécies animais e vegetais no ecossistema, o que permitiu a instalação do PNGSV. Contraditoriamente, a implementação do parque expropria o grupo que mantinha a sua conservação. E por último, o grupo dos conservacionistas, formado por membros e órgãos ambientais, em defesa do PNGSV. Esse grupo defende a percepção ambientalista, criminalizando as práticas produtivas e modos de vidas dos gaúchos, mas que também impacta os mineiros.

A contextualização da criação do Parque Nacional Grande Sertão Veredas – PNGSV é realizada por Correia (2002, p. 71) a partir do histórico de formação do debate ambientalista, destacando seu caráter técnico e burocrático ao estabelecer políticas ambientais destinadas a criação de áreas protegidas. Para essa discussão o autor se apropria de argumentações realizadas por Pádua (1987), McCormick (1992), Viola (1992), Leis & Viola (1996), Pareschi (1997) e Barretto F^o (2001), citados em seu estudo. O campo ambiental no Brasil se torna nos dias de hoje uma crença, ideologia, que estabelece estratégias e mecanismos para a conciliação entre o desenvolvimento econômico e a manutenção dos recursos naturais, atuando de

forma mais intensa em áreas mais “afetados pelo desenvolvimento das cidades, das atividades industriais e agrícolas, além de surgir nos locais com atividades intensas de caça, comércio indiscriminado de animais e plantas silvestres”.

Conforme McCormick (1992), o ambientalismo na Grã-Bretanha estava associado ao movimento pela proteção da vida selvagem, que foi uma consequência tardia da reação vitoriana ao desenvolvimento. O movimento surge devido a um maior conhecimento de história natural, juntamente com um crescente interesse pela caça e coleta de animais para estudos, o que conscientizou segmentos da sociedade para o caráter limitado da natureza. A matança indiscriminada de animais selvagens, a poluição gerada pelas indústrias e as condições miseráveis da vida urbana geraram um novo impulso ao movimento ambientalista inglês. Esses fatores propiciaram a necessidade de uma reorientação nas relações do homem com a natureza. Na América do Norte, dois acontecimentos marcaram o surgimento do ambientalismo: 1) a publicação do livro de Marsh, onde a destruição e o desperdício são considerados fatores que estão tornando a terra inabitável, o qual influenciou especialistas florestais e escritores estrangeiros; e 2) o decreto de 1864, transferindo o vale do rio Yosemite e o bosque de sequóias gigantes denominado Mariposa para o Estado da Califórnia, estabelecendo assim espaços para a utilização pública, o lazer, a pesquisa e a recreação pública, sendo estes espaços inalienáveis (McCormick, 1992). Um outro marco, em geral mais destacado por aqueles que abordam o tema do surgimento do ambientalismo norte-americano, refere-se à criação, em 1872, do Parque Nacional de Yellowstone. Apesar de correntemente denominado como o primeiro parque nacional por diversos autores, Barretto F^o (2001a), com base nos termos das legislações da época, afirma ter sido consagrado naquele ano uma área, próxima às cabeceiras do rio Yellowstone, como “parque público”. (CORREIA, 2002, p. 72).

O campo ambiental no Brasil surge com as teorias da ecologia política, buscando conciliação entre os debates promovidos nos Estados Unidos e em países da Europa. De forma breve a ser destacado aqui, o histórico ambiental para compreensão da implementação do PNGSV é feito por Correia (2002, p. 75), sendo destacado o ano de 1934, em que por meio da criação do “Decreto nº 23.793, foi instituído o Código Florestal, marcando uma maior atuação do Estado na problemática ambiental, com a implantação de uma legislação específica para o controle da natureza”. É a partir desse momento, “no texto do decreto do Código Florestal, tem-se a primeira definição jurídica de parques nacionais, os quais são considerados monumentos públicos naturais, que perpetuam, em sua composição

florística primitiva”, sendo descrito ainda que “é rigorosamente proibido o exercício de qualquer espécie de atividade contra a flora e a fauna”.

Correia (2002), também destaca para o campo ambiental o Decreto-Lei nº 289, de 28 de fevereiro de 1967, com a criação do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal – IBDF, a criação da Secretaria Especial do Meio Ambiente – SEMA no início dos anos de 1970, da Funatura em 1986, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis – IBAMA em 1989, Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC em 2000, entre outros. De acordo com Correia (2002, p. 77), preservacionismo e o conservacionismo enquanto perspectivas se confrontam, ea partir da conceituação feita por Pareschi, pode se entender que o preservacionismo “considera que o homem não pode estar em contato com a natureza por destruí-la inevitavelmente. Ela precisa ser preservada de todo contato com o homem”. Já o conservacionismo segundo Correia (2002, p. 78), entendido “como um meio termo entre o preservacionismo e o desenvolvimento. Ela prevê tanto a preservação absoluta de alguns ecossistemas, quanto uma negociação para a utilização da natureza de forma ‘racional’ e ‘sustentável’”. A partir dessas lógicas, em 1986 é criado o Parque Grande Sertão Veredas – PNGSV, trazendo restrições aos modos de vida dos veredeiros, iniciando novo tempo para as famílias, denominado de neocarrancismo por Costa (2021).

A criação do PNGSV pelo Governo Federal foi proporcionada devido ao Programa Grande Sertão Veredas, implementado pela Funatura desde 1986. O Programa dessa ONG para a região do cerrado envolveu várias etapas: 1) a realização de estudo dos possíveis lugares convenientes na região dos “Gerais” para a criação do Parque, estudos estes financiados pelo WWF; 2) a criação do Parque, no ano de 1989, pelo IBAMA; o projeto “Manejo e Conservação da Região do Parque Nacional Grande Sertão Veredas” (ou Programa GSV), em convênio com o IBAMA, iniciado em 1990, para a manutenção do Parque; 4) a colaboração da TNC com o processo de conversão de títulos da dívida externa brasileira, desde 1993, para esse programa; e muitos outros projetos realizados no Parque, de capacitação e vivência, sobre plantas medicinais, sobre saúde e meio ambiente, entre outros, todos voltados para a “comunidade local”. (CORREIA, 2002, p. 81).

Entre os motivos apontados para a criação do Parque na região, segundo Correia (2002, p. 83) e com base nos estudos do planejamento do projeto, foi evidenciado “sua conseqüente degradação do meio ambiente, foi um dos fatores

que justificaram a criação”, além da “a expansão da fronteira agrícola ali na região e que estava rapidamente transformando áreas grandes de cerrado em monocultivos de soja”. A partir dos estudos desenvolvidos e mapeamento da região o parque é criado. No entanto, a demarcação não considera a existência de comunidades vivendo dentro da área delimitada, nem ao seu entorno, ou seus modos de vida. Sendo assim, Correia (2002, p. 86) entende como justificativa geral, que a criação do Parque ocorreu “para evitar o processo de degradação do cerrado, resultante do progresso dos empreendimentos agrícolas para exportação, o que implica controlar e, algumas vezes, inviabilizar esses empreendimentos”. O posto do IBAMA foi construído na Vila dos Gaúchos para fiscalização do Parque.

Apesar das argumentações positivas sobre a criação do Parque para a região, o que foi verificado por Correia (2002, p. 87) a partir dos discursos dos moradores, foi de que “os proprietários de terras e as comunidades rural e urbana dos mencionados municípios não obtiveram até o momento nenhum benefício com a criação do Parque, apenas malefícios”. Por meio da chegada dos conservacionistas todo o modo de vida das comunidades foram modificados, restritos ou proibidos, estabelecendo confronto sobre as formas de percepção dos recursos naturais, entre Mineiros e Gaúchos, e destes com os conservacionistas do Parque. A partir de 1992 houve a manifestação por parte de alguns proprietários em negociar suas terras, pois segundo Correia (2002, p. 88), “grande parte dos proprietários e posseiros, no interior do Parque, têm demonstrado considerável abertura para negociar suas terras”, o que pode ser constatado com os discursos dos moradores, apresentado pelo autor, é que esse interesse é justificado pela “forte fiscalização e à quase total inviabilização da manutenção da organização camponesa e dos grandes empreendimentos agrícolas dentro do Parque”.

Os moradores relataram em entrevista conduzida por Correia (2002, p. 89), que “os camponeses ‘posseiros’ e ‘proprietários’, mesmo demonstrando interesse nessas negociações, devido às dificuldades da reprodução do modelo camponês dentro do Parque”, tendo em vista a regulamentação ambiental sobre território do Parque e entorno dele, dificultando práticas de trabalho tradicionais às comunidades e se tornam proibidas. Os moradores a partir de suas narrativas “mencionam as dificuldades de se estabelecerem em outra localidade e abandonarem suas terras”, dificultando os projetos de realocação das comunidades propostos pela gestão do

Parque. Além das áreas sugeridas para realocação, que nos relatórios do projeto e avaliação feita pelo INCRA possuem condições favoráveis, a avaliação dos moradores é contraditória, pois em um depoimento apresentado por Correia (2002, p. 124), a Senhora Benedita da comunidade de Rio Preto explica a seguinte questão, “tem umas partezinhas que até serve. Mas tem umas que é só areão, só a chapadona seca e o areão. Eu digo: meu filho eu não vou não”. Essa percepção sobre a qualidade das terras apresentadas para realocação é compartilhada por outros moradores, dificultando a execução do projeto pelo INCRA.

A contratação de alguns posseiros moradores pela Funatura em 1992 “para atuarem como guardas-parques”, de acordo com Correia (2002, p. 89), possibilitou uma aproximação do discurso conservacionista com essas pessoas, que “cedidos ao IBAMA, para desenvolverem atividades de fiscalização do Parque” se tornam agentes e participante da gestão. Embora representantes dos órgãos ambientais tenham questionado a contratação, alegando prejuízo uma vez que seriam guardas ligados às comunidades locais e ao mesmo tempo responsáveis pela fiscalização do Parque, elas foram efetivadas, garantindo assim a inserção de pessoas locais na lógica ambiental.

A definição de “povos residentes” segundo Correia (2002, p. 102), é um conceito que faz referência “àqueles indivíduos, famílias e comunidades tradicionais, ou modernas, que ocupam, residem dentro ou fazem outro uso de um território específico dentro ou nas adjacências de uma área protegida”. Mas dentro dessa categoria se encontra a divisão entre os “que moram dentro dessas áreas ou nas vizinhanças delas”, e o “termo ‘povo local’ para aqueles moradores das adjacências das áreas protegidas”. Esses “povos residentes” ou “povos locais”, dentro do Parque ou entorno dele, são os que se encontram afetados pelas restrições e proibições, que impedem a sua produção e assim sua manutenção física e social, reduzindo as práticas camponesas. Mais uma das razões utilizadas pelos veredeiros para categorizar o tempo antigo como melhor que o tempo atual.

Outra preocupação relacionada com as áreas protegidas refere-se às implicações políticas delas para o desenvolvimento rural. Muitos povos têm sido impedidos, pela política de exclusão dos parques, de utilizarem os recursos naturais necessários para sua reprodução física e social, incluindo-se aqui principalmente os povos tribais e os camponeses. Como forma de compensação, programas

humanitários estão sendo desenvolvidos e visam propiciar à população “excluída”/impactada facilidades médicas, dinheiro para satisfazerem suas necessidades e exportação dos excedentes agrícolas. Segundo os autores, apesar dessa estratégia ser sedutora, ela é decepcionante, por confundir “modernização” com “desenvolvimento”. Essas propostas e programas, ao buscarem gerar benefícios, estão fracassando por criarem uma grande dependência da sociedade dominante. Para essas populações, a autosustentabilidade seria o ideal. (CORREIA, 2002, p. 103).

Como forma de minimizar os prejuízos, a proposta de solução do Parque é a realização de realocação dos povos residentes, mas para Correia (2002, p. 104), essa ação “configura-se em mais um impacto sobre eles advindo do processo de construção de um território conservacionista”, que a partir dos autores do campo ambiental citados por Correia (2002), o debate ambientalista ainda não foi capaz de introduzir em suas discussões os impactos sofridos pelas comunidades com as medidas ambientais. Mas pensando na literatura norte mineira, os autores e pesquisadores que acompanham casos de conflitos agrários e socioambientais, cumprem o papel de expor as realidades dos povos tradicionais no Norte de Minas Gerais. Ainda para o autor, no caso dos Veredeiros, “apesar das várias formas de compensação adotadas para minimizar esse impacto, como a participação dos povos residentes, a realocação pode ameaçar a integridade de uma organização social”, podendo ser considerado ainda o fato desses povos nem mesmo participarem dos processos de elaboração dos projetos. Assim é proposto pelo mesmo que “alguns fatores podem contribuir para minimizar os impactos, entre eles uma realocação na própria região, o fornecimento de terras mais agricultáveis, o envolvimento da população na realocação e o respeito pelas lideranças”.

Assim como os vazanteiros, o conflito dos veredeiros tem como agente de oposição os Parques instituídos pelo código ambiental, com fundamentação do conservacionismo, que se constitui no Brasil como meio termo entre o preservacionismo e o desenvolvimento. Conservacionista tendo em vista que prevê tanto a preservação absoluta de alguns ecossistemas, por meio dos parques, como medidas de compensação ou mitigação, quanto a negociação de outras áreas para a utilização da natureza de forma “racional” e “sustentável”. Dentro da visão técnica a exploração em uma área seria compensada pela preservação em outra, recaindo sobre áreas tradicionais com grande biodiversidade o custo pela exploração do capital. Com a criação do Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC,

pela Lei Federal nº 9.985, de 18 de julho no ano 2000, instituindo critérios e normas para a criação, implantação e gestão das unidades de conservação, ocorreu a inserção das comunidades tradicionais no debate ambiental. Segundo a mesma, o conceito de unidade de conservação e conservação da natureza pode ser entendido:

Art. 2º Para os fins previstos nesta Lei, entende-se por: I - unidade de conservação: espaço territorial e seus recursos ambientais, incluindo as águas jurisdicionais, com características naturais relevantes, legalmente instituído pelo Poder Público, com objetivos de conservação e limites definidos, sob regime especial de administração, ao qual se aplicam garantias adequadas de proteção; II - conservação da natureza: o manejo do uso humano da natureza, compreendendo a preservação, a manutenção, a utilização sustentável, a restauração e a recuperação do ambiente natural, para que possa produzir o maior benefício, em bases sustentáveis, às atuais gerações, mantendo seu potencial de satisfazer as necessidades e aspirações das gerações futuras, e garantindo a sobrevivência dos seres vivos em geral. (Lei Federal nº 9.985, de 18 de julho/ 2000. Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC).

Com a instituição de diferentes formas de unidades e Áreas de preservação ou conservação, a partir da criação do SNUC novos dispositivos jurídicos emergem para a luta das comunidades tradicionais em conflito com parques, como a criação de Reserva Extrativista ou Reserva de Desenvolvimento Sustentável. Segundo mesma Lei Federal, essas Reservas podem ser entendidas pela seguinte definição:

No Art. 18. A Reserva Extrativista é uma área utilizada por populações extrativistas tradicionais, cuja subsistência baseia-se no extrativismo e, complementarmente, na agricultura de subsistência e na criação de animais de pequeno porte, e tem como objetivos básicos proteger os meios de vida e a cultura dessas populações, e assegurar o uso sustentável dos recursos naturais da unidade. [...] Art. 20. A Reserva de Desenvolvimento Sustentável é uma área natural que abriga populações tradicionais, cuja existência baseia-se em sistemas sustentáveis de exploração dos recursos naturais, desenvolvidos ao longo de gerações e adaptados às condições ecológicas locais e que desempenham um papel fundamental na proteção da natureza e na manutenção da diversidade biológica. (Lei Federal nº 9.985, de 18 de julho/ 2000. Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC).

As comunidades de Rio Preto, Passaginha, Santa Rita, Rio do Ouro, Rio Claro, Mandu, Batista, são destacadas por Correia (2002, p. 96) como locais

afetados, áreas de “povos residentes”. A senhora Benedita, que segundo Correia (2002, p. 116), “tem uma pequena propriedade nas cabeceiras do Rio Preto”, em sua fala destaca as modificações e restrições sofridas pelos povos após a chegada do Parque, segundo ela “não pode roçar um mato seco, não pode roçar um brejo, não pode derrubar. Como é que a pessoa faz? Eu não sei, eu não sei não. Sempre falo. Mas uma Lei dessa. Como é que cria uma Lei dessa?”. A prática do fogo como técnica para limpar a área antes da plantação é uma das preocupações dos gestores do Parque, e também se constitui uma das técnicas utilizadas pelos povos residentes. Apesar do regulamento ambiental, Correia (2002, p. 117) chama atenção para o fato de que, “como o flagrante é determinado por lei, e os moradores não têm diminuído suas atividades com o uso do fogo, apenas tendo estado elas na clandestinidade, na ilegalidade”, o que faz com que os conservacionistas aumentem ainda mais a fiscalização no Parque, por meio das atividades dos Guardas, além de intensificar as justificativas suas para realocação das comunidades.

Descrevendo a prática do uso do fogo como técnica dos povos, Correia (2002, p. 119) considera que segundo os depoimentos dos moradores, “para os mineiros, as queimadas também estão sendo prejudiciais para o cerrado, mais precisamente por estarem contribuindo para a diminuição de água nas veredas”. Mas quando os moradores comparam com o tempo do carrancismo, a diferença é apresentada por eles, pois naquele tempo “as queimadas não atingiam as veredas, existiam técnicas de acero para isso, queimando a ‘vage’ antes do pasto”. Com a chegada do Parque e da lógica ambiental, “as queimadas estão submetidas a forte fiscalização”, fazendo com que reduzissem sua freqüência de uso, “elas são usadas apenas quando a queima de uma área é autorizada pelos conservacionistas”. E como forma de estratégia diante das autoridades do Parque responsáveis para resolução do conflito em questão, “o fogo começa a ser usado, cada vez mais, como um instrumento para exercer pressão sobre a lentidão do processo fundiário”. Segundo o autor, quando os moradores percebem a característica negativa do fogo aos olhos dos conservacionistas, ele passa “a ter um caráter simbólico de protesto ao Parque e à demora na regularização fundiária”. De forma prejudicial também a própria comunidade, o autor ressalta que “o uso do fogo, no entanto, acaba por destruir as veredas, pois não é possível mais fazer os aceiros do tempo do carrancismo e, com isso, diminuem as fontes de água na região”.

Um novo momento se inicia na região, de acordo com Correia (2002, p. 122), os levantamentos e pesquisas feitos pela Funatura em busca de possíveis fazendas para projetos de realocação, sendo incentivado pelo parque a organização dos moradores para a criação de um “associativismo comunitário”, como forma de auxiliar na agilidade do processo, que se tornava um interesse dos gestores. Após o INCRA analisar o relatório de vistoria das fazendas, elaborado em 2000 com base nas possibilidades de fazendas para realocação das comunidades, o relatório é colocado à disposição dos moradores. Dando continuidade ao processo, Correia (2002, p. 127) descreve que “em julho, o INCRA encaminhou para os moradores do Parque, agora denominados ‘Trabalhadores Rurais do Parque Nacional Grande Sertão Veredas’, as fichas das fazendas a serem desapropriadas”, para que pudessem manifestar seu interesse em ser realocados.

Cumprida essa primeira exigência legal, pelo Decreto s/nº, de 10 de novembro de 2000, publicado no Diário Oficial da União de 13 de novembro de 2000, os imóveis “Fazenda São Francisco ou Gentio”, com superfície de 3.470 ha, e “Fazenda São Francisco”, com 1.995 ha, foram desapropriados. Como consta na ficha técnica encaminhada aos moradores, da área do primeiro imóvel, 1.003 ha são considerados “inaproveitáveis” pelo INCRA, restando para “parcelamento” 2.467 ha. Para esse imóvel foi calculada uma divisão em 136 lotes pelos técnicos do INCRA. É possível concluir, dividindo a área do parcelamento pelo número de lotes, que eles terão cerca de 18 ha. No caso do segundo imóvel, 665 ha são desapropriados e 1.330 ha são para o parcelamento de 78 lotes. Nesse caso, os lotes terão cerca de 25,5 ha. Contudo, a Funatura tem alegado que o tamanho médio dos lotes é de 25 ha (tamanho similar ao que os posseiros diziam possuir na época do levantamento sócio-econômico feito pela Funatura entre 1997 e 1998 (Santo, 2001: 08). Esquece-se, apenas, que em uma das fazendas essa informação, baseada em tamanhos médios, procede, mas na outra não. Além do mais, fica desconsiderado nesse tipo de informação a forma de apropriação comunal dos moradores do Parque, não limitada a lotes. (CORREIA, 2002, p. 127).

Um grande processo entre idas e vindas ocorre na região para regularização fundiária e realocação dos moradores, mas o que se destacou ao final, é que algumas dificuldades são evidenciadas. Correia (2002, p. 130) destaca a possibilidade de financiamento governamental para construção de casas no assentamento de reforma agrária, assim como a produção e assistência técnica. Mas Correia (2002, p. 130) critica ainda a postura da Funatura diante da discussão

realizada com os posseiros, de que “a ideia é que a casa seja construída obedecendo o padrão da região, ou seja, com tijolos de adobe e telhas de barro feitos no próprio local, preservando as características culturais”, além de serem construídas por meio de mutirão, como tradicionalmente ocorria na região. A crítica que o autor realiza não é com base na mobilização comunitária para construção das casas, mas no sentido de que “a preocupação da Funatura em preservar as ‘características culturais’ dos moradores do Parque encontra-se relacionada apenas com a forma das casas”. O autor destaca que “não há menção a uma ‘preservação’ da organização social, do parentesco, do modelo produtivo, das festas tradicionais, da territorialidade, etc”.

Outro motivo para resistência dos moradores aos projetos de realocação, além da baixa qualidade das terras e de novas regras de assentamentos rurais e de convivência fora dos seus vínculos sociais, é o financiamento feito pelo INCRA. Os moradores, segundo Correia (2002, p. 133) “temem por se endividarem, ao passar a operar com outra lógica produtiva, incentivada por outra organização social, pertinente aos trabalhadores rurais envolvidos com a Reforma Agrária”. O autor explica ainda que “o valor do financiamento é considerado alto para quem se compromete com ele e baixo para as diversas necessidades em um assentamento”, o que os colocaria os moradores em situação complicada, uma vez que receberiam um valor insuficiente para solução de todos os problemas do novo território, e ao mesmo tempo uma dívida alta para assumir sem garantia de ganhos. É um dos motivos que dificultam a produção econômica das famílias, reduzindo sua autonomia para a autossustentação e aumentando sua dependência no mercado externo, fazendo com que saiam de seus territórios em busca de produtos que no tempo antigo eram produzidos por eles mesmos.

Mesmo sem solucionar os problemas socioambientais já existentes com a criação do PNGSV, segundo Correia (2002, p. 135), o projeto ainda busca revisão para a incorporação de novas áreas, consideradas pelos conservacionistas como importantes, “como as cabeceiras dos córregos Santa Rita e Mato Grande”. Correia (2002, p. 137) explica que “nessas áreas residem mineiros e gaúchos, mas os primeiros não estão buscando um diálogo mais institucionalizado com os conservacionistas”, os Mineiros são mais resistentes para as propostas dos gestores do Parque. No caso dos “gaúchos, ao contrário, têm inclusive procurado realizar

propostas diferentes para os limites da zona de amortecimento, os quais estão sendo definidos com Plano de Manejo”. Mesmo estando disponíveis para o diálogo, os Gaúchos estão “esclarecidos sobre o que vem a ser uma zona de amortecimento”, e por isso discordam dela, considerando os impactos “sobre suas atividades produtivas, sobre o direito de uso da propriedade”.

Outros mineiros, diante do desdobramento das áreas abrangidas indiretamente pelo Parque, procuram se organizar. Esses são os moradores do Vão dos Buracos, uma localidade próxima ao Parque, onde está sendo proposto, no Plano de Manejo, o Corredor Ecológico Vão dos Buracos. Esse corredor ligará, por uma faixa estreita, as cabeceiras do Santa Rita (parte delas deixada fora dos limites originais do Parque) à região dos Buracos, alargando-se até atingir o Parque Estadual da Serra das Araras. Uma considerável parte desse corredor encontra-se, segundo os conservacionistas, degradada. Por isso, será objeto de um intenso trabalho de recuperação. Outros dois corredores estão sendo propostos, o Corredor Ecológico da Tijução e o Corredor Ecológico Rio do Ouro. (CORREIA, 2002, p. 138).

Com base no esclarecimento dos Gaúchos, esses não se surpreenderam com a proposta, segundo Correia (2002, p. 139), “com a intenção de estabelecer uma área de amortecimento, o que não ameniza o descontentamento”. Por outro lado, os mineiros, “residentes no Vão dos Buracos, ficaram alarmados com a possibilidade do Parque aumentar ainda mais a sua área, a ponto de sobrepor-se a suas terras”. Segundo Correia (2002, p. 140), a preocupação dos mineiros se constitui pelo fato de que muitos “são parentes daqueles hoje considerados ‘posseiros’, ‘pequenos proprietários’, ‘moradores’, ‘futuros assentados’, ‘pequenos produtores rurais’, etc., do Parque Nacional Grande Sertão Veredas”, temendo o acontecimento do mesmo.

O conflito com o PNGSV vivenciado pelos moradores na região modificou toda a estrutura de vida das comunidades, que historicamente fez parte da construção cultural desses povos. O embate diante das diferentes formas de apropriação e percepção sobre os recursos naturais é o principal elemento de discórdia entre Mineiros, Gaúchos e Conservacionistas, mas a disputa de forças se mostra mais favorável aos gestores do parque, representantes diretos do desenvolvimento sustentável que permite negociação com o campo econômico. As propostas elaboradas de cima para baixo, as sugestões de transferência do problema com a realocação das comunidades, considerando as áreas destinadas

como locais com grande necessidade de investimentos financeiros não possuídos pelos moradores, entre outras sugestões dos gestores, são planejamentos que não implicam em resolução da realidade conflituosa.

A leitura realizada sobre as diferentes temporalidades, vivenciadas pelas comunidades, é uma forma de descrever os processos de mudanças ocorridos na vida dos veredeiros. No novo tempo, que se inicia após a chegada do PNGSV, a temporalidade é descrita como novo carrancismo, e interpretada pelos estudos regionais como construído a partir das lógicas ambientalistas e conservacionistas. De acordo com Costa (2021, p. 423), “se no tempo do carrancismo os aspectos que marcam essa temporalidade são revoltas isoladas dos subalternos, ocupação de áreas livres e apropriáveis, desmandos do coronel e festividades coletivas”, a leitura do tempo do neocarrancismo acontece por meio dos “acontecimentos que podem ser compreendidos como semelhantes aos aspectos que marcavam o carrancismo tradicional”.

A argumentação evidenciada neste capítulo baseia-se na existência de diversas temporalidades que marcam a trajetória das populações veredeiras que vêm sendo transformadas em chapadeiras. Há o tempo de origem, emergido a partir do abandono no tempo da divisão e do tenente Felão. Há o tempo do carrancismo, quando os coronéis da Guarda Nacional, usando de violências ou intermediando benefícios do Estado para as populações interioranas, mandavam e desmandavam no sertão. Há o tempo dos direitos emergidos após a Constituição de 1988, que propiciou tornarem-se cidadãos, pois passaram a deter o título de eleitor que lhes abriu a possibilidade de receberem benefícios dos governos municipal, estadual e federal. Nesse mesmo tempo, a implantação do Parque Nacional Grande Sertão: Veredas propiciou serem agraciados com alguns benefícios e direitos por meio da ação da FUNATURA, que se coloca como intermediária entre a população veredeira retirada do parque e os governos e suas políticas públicas. E, por fim, a temporalidade que atualiza em outra elipse do tempo, o tempo do carrancismo, quando os aspectos que o marcavam são revividos de outras formas. Resulta nesta trajetória o etnocídio dos veredeiros e a emergência de outra etnicidade, os chapadeiros federais, uma população vinculada ao governo federal por meio de uma entidade ambientalista que media a relação população e Estado. (COSTA, 2021, p. 247).

Além da denominação de neocarrancismo descrita por Costa (2021, p. 451), o termo carrancismo ambiental, para denominar o novo tempo também é utilizado, sendo um momento em que “há o encurralamento de muitas comunidades em pequenas glebas devido à terra não ser mais livre e apropriável”. Esse processo

provoca, como mencionado anteriormente, “perda da autonomia na organização dos sistemas produtivos por serem forçados a abandonarem o sistema tradicional que denominam agricultura de peão”, sendo obrigados a “incorporarem a agricultura de patrão, ou seja, o abandono do pouco manuseio de externalidades para a incorporação máxima das mesmas, como a assistência técnica, a moto-mecanização, os produtos agrícolas industrializados”, que só são alcançados mediante o financiamento bancário. Algumas comunidades veredeiras são ressaltadas pelo autor em seu livro, as comunidades de São Francisco, Gentio, Cabeceira de Forquilha, Poçãozinho, Capoeirão, Breijinho e o Quilombo Bom Jardim da Prata, que descreverei de forma breve, segundo relatos de Costa (2021).

Com a expropriação das famílias de seus territórios no Mato Grande e Rio Preto, após a implementação do parque, são formadas as comunidades rurais São Francisco e Gentio no município de Formoso. De acordo com Costa (2021, p. 435), “os membros dessas comunidades foram colocados em pequenos lotes em casas construídas com tijolos solo-cimento e cobertura de telhas de amianto, e foram impedidos de ter acesso às veredas”, o que provocou a necessidade de reorganização da produção, implicando na instalação de “seus sistemas produtivos familiares em arenosa terra de chapada, cujo solo, ínfimo, requer a introdução de insumos externos”. O resultado dessa nova estruturação construída pelas comunidades, foi o aumento do custo de produção, pois devido a baixa capacidade de produção da terra, se tornava necessária a utilização de “assistência técnica, gradeação, adubação, além de vinculação a financiamentos bancários”.

Poçãozinho, Capoeirão e Breijinho são comunidades do município de Bonito de Minas, constituídas por grupos familiares e de graus de parentescos ou compadrio, e estão localizadas “nas bacias do córrego Borrachudo e dos rios Alegre e Pandeiros”. (COSTA, 2021, p. 438). As comunidades são impactadas principalmente pelo plantio de eucalipto e a instalação de empresa silvicultora, que provocam grande desmatamento e redução da água na região. Esse modelo de exploração também integra a produção de carvão vegetal.

Localizada no município de Cônego Marinho, a comunidade rural de Cabeceira de Forquilha também se constitui por grupos familiares nucleares, e se encontra em uma região que, segundo Costa (2021, p. 437), “é dotada de um sistema hídrico formado por pequenos cursos d’água que drenam diversas veredas

e deságuam no córrego Borrachudo afluente do rio Pandeiros, cuja foz é o rio São Francisco”. A comunidade também é afetada, de acordo com Costa (2021, p. 438), pela “chegada da monocultura de eucalipto para a produção de carvão vegetal, cujo destino é a indústria siderúrgica instalada em áreas de chapadas próximas à comunidade”. Essa produção econômica “provocou o assoreamento das veredas e impossibilitou o pleno manejo das técnicas tradicionais dos veredeiros”, restringindo diversas atividades, como o extrativismo de frutos nativos, plantas medicinais e alimentares.

O Quilombo Bom Jardim da Prata, de acordo com Costa (2021, p. 444) é formado pelos grupos “Barreira dos Índios, Bom Jardim da Prata, Catinga Grande ou Pinhãozeirinho, Mandacaru, Saco, Junco, Traz-o-Mato ou Lajeado do Acari, Porto Velho ou Manga e São Francisco de Assis”. Também faz vizinhança com demais grupos, entre eles a comunidade de Santa Helena, que é impactada diretamente pelo conflito ambiental. Ainda para o autor, o quilombo é formado por “oitenta e duas famílias que construíram seu sistema produtivo pela utilização das veredas para o cultivo agrícola, as terras baixas para o cultivo de mandioca e as chapadas para a criação de gado solto e para o extrativismo”.

Como grande parte das famílias no Quilombo Jardim da Prata perderam integralmente suas terras, ou parte delas, como é descrito por Costa (2021, p. 444), elas foram condicionadas a viverem em territórios de parentes ou de outros membros da família. Além da transferência de suas moradias para outras áreas, os membros dessa comunidade tiveram a necessidade de buscar outras estratégias de sobrevivência, entre elas a migração sazonal para trabalhar fora, se submetendo a trabalhos precários, com condições análogas ao trabalho escravo.

CONCLUSÃO

A decolonialidade na vivência dos povos e comunidades tradicionais no Norte de Minas Gerais

A partir da leitura em estudos de autores que tiveram comunidades rurais existentes no Norte de Minas Gerais compreendi que vivências e das realidades de luta enfrentados pelos povos tradicionais norte mineiros, indígenas, geraizeiros, vazanteiros, quilombolas e veredeiros, acredito na existência de uma decolonialidade no Norte de Minas Gerais, construído por meio dos processos de subalternidade ao longo das lutas em defesa de seus territórios. Os diversos conflitos são objetos de estudos em diferentes trabalhos, descrevendo não apenas a formação e historicidade dessas comunidades, mas também suas lutas e conflitos, suas estratégias de articulações e resistências. As articulações políticas formadas pelos povos regionais buscam a visibilização das lutas tradicionais, as condições de retiradas de direitos, as práticas de violências sofridas nos processos de expropriações e na desconstrução de narrativas e discursos hegemônicos. As ações e estratégias de lutas desses povos, ressignificadas a partir de determinados elementos de condição de subordinação, evidencia a emergência de uma subalternidade e uma insubordinação aos processos de opressão e de dominação a qual essas comunidades foram condicionadas ao longo dos processos de expropriação.

A Articulação Rosalino de Povos e Comunidades Tradicionais, no Norte de Minas Gerais, representa a emergência de uma união das lutas, no fortalecimento das reivindicações, e se torna uma expressão da decolonialidade que é vivenciada ao longo do tempo, no cotidiano dos povos e nas resistências diárias. Como foi descrito por Dayrell (2019, p. 132), a Articulação Rosalino Gomes, é a “congregação de Povos e Comunidades Tradicionais do estado de Minas Gerais com diferentes tradições, culturas e etnias”. Sua criação tem como função, “representar e apoiar politicamente os diferentes povos junto às diferentes esferas do governo e entre os diferentes grupos sociais”, e seu objetivo central, a “unificação dos povos na busca pelo direito aos seus territórios tradicionais, à regularização fundiária, ao exercício de sua cultura diferenciada, à preservação do ambiente e à fala”.

Os povos tradicionais conseguem realizar essa dinâmica à medida que os processos de expropriação os encurralam, a ressignificação da condição de subordinado permite a emergência da subalternidade, mas de forma dialética, pois essas duas condições permanecem em disputa, uma vez que o conflito persiste. O acionamento da condição de “encurralados” pelos geraizeiros; a ressignificação dos “encurralados pelos parques” para “vazanteiros em movimento”, no caso das comunidades vazanteiras; o deslocamento da identidade “morena” do Brejo dos Crioulos, para a identidade crioula e quilombola; a “amnésia” ou “memória enquadrada” dos Gurutubanos, como negação ou o silêncio para evitar estigmas sociais, mas seguido do acionamento da identidade quilombola; todos esses processos representam a dinâmica de ressignificações das lutas dos povos tradicionais no Norte de Minas Gerais.

A literatura regional sobre conflitos em comunidades tradicionais no Norte de Minas Gerais é vasta, construindo um intenso campo de estudo com grande diversidade de modos de vida local, ganhando visibilidade cada vez maior em cenário nacional, sendo inspiração de luta e resistência para demais povos tradicionais em contexto de disputa territorial, possibilitando reorganizações políticas, culturais e sociais por parte dos grupos, articulando movimentos maiores de povos e comunidade tradicionais na região. A conceituação de “populações tradicionais” é ressignificado por meio da Organização Internacional do Trabalho (OIT) em 1988, quando passa a incorporar elementos culturais, identitários, de ancestralidade e de organização social, representa uma conquista de luta e subalternidade.

A tese que defendo sobre a construção da decolonialidade nos estudos sobre povos e comunidades tradicionais no Norte de Minas Gerais, pode ser entendida a partir das narrativas de vivências e condição de submissão, enfrentadas pelos povos tradicionais regionais, expressadas na emergência dos conflitos agrários, territoriais e ambientais que se configuram pela região. Seja disputa envolvendo grandes latifúndios, grandes projetos desenvolvimentistas, áreas de intensas monoculturas, ou até mesmo criação de parques como condicionantes para mitigação dos impactos gerados pela criação dos empreendimentos anteriores, as comunidades tradicionais são condicionadas ao encurralamento, vivenciando perdas de direitos sociais, culturais, ambientais e políticos. O não reconhecimento da existência dessas

comunidades tradicionais locais, no momento dos planejamentos por parte do poder público ou organizações privadas, para implementação de grandes projetos, fundamenta uma política de desenvolvimento regional autoritária, que ao ser proposta se contradiz com os modos de vida das comunidades ocupantes dos territórios.

Os exemplos dos conflitos vivenciados por alguns dos povos norte mineiros que apresentei e refleti a luz dos estudos decoloniais, são narrativas para além de condicionamento à submissão, são também de emergência de uma subalternidade, da resistência diante de processos repressivos e de expropriação amparados pelo Estado. No Norte de Minas Gerais fiz a escolha metodológica por analisar os seguintes povos: indígenas, quilombolas, geraizeiros, vazanteiros e veredeiros. Cada um desses povos vivencia uma luta específica com seus atores específicos de oposição, mas todos estão em disputa pela defesa de seus territórios tradicionais. Os indígenas Xakriabá, no município de São João das Missões, por meio da constituição de latifúndios entorno de seu Território Indígena se encontraram encurralados em vários momentos de sua trajetória, e tiveram como objetivo a busca pelo reconhecimento de sua identidade e território pelo Estado, de forma a garantir seus direitos constitucionais. Os quilombolas na região, como nos estudos de caso das comunidades de Brejo dos Crioulos, Quilombo do Gurutuba, Nativos do Arapuim e Quilombo da Lapinha que se insere na luta dos Vazanteiros em Movimentos, buscam seus reconhecimentos identitários e direito pelo território ancestral, em conflito com grandes latifúndios, e apesar de diferentes comunidades em municípios diferentes, possuem suas semelhanças em luta, em alguns casos possuem graus de parentescos, como o Brejo dos Crioulos e Nativos do Arapuim.

As comunidades vazanteiras na região do rio São Francisco, município de Manga e Matias Cardoso, que por questão de delimitação teórica foram destacadas aqui apenas as narrativas das comunidades Pau Preto, Pau de Légua e Quilombo da Lapinha, vivenciam seu conflito principalmente quando ocorre a transformação de grandes fazendas em empresas rurais, com a criação e implementação do projeto de Fruticultura Irrigada Jaíba e conseqüentemente a criação dos Parques Estaduais Verde Grande, Lagoa do Cajueiro e Mata Seca em seus territórios tradicionais. Os Veredeiros na região do alto rio Carinhanha, proximidades da Serra Gaúcha, também enfrentando a disputa pelo território com a partir da criação do Parque

Nacional Grande Sertão Veredas, que teve como objetivo a redução dos impactos e degradação do cerrado. E os povos Geraizeiros, na região do Alto Rio Pardo onde se localizam as comunidades de Vereda Funda, Raiz e Santana, em conflito com a monocultura de eucalipto, levando a disputa para o campo nacional de debate sobre conflitos socioambientais.

Apesar da diversidade de povos e modos de vida, a região do Norte de Minas Gerais foi representada pelos discursos hegemônicos como locais de vazios demográficos e econômicos, não sendo reconhecida a existência de povos e comunidades historicamente habitantes e responsáveis pela formação da região. Sendo assim, o papel da literatura regional para a desconstrução dessas narrativas se torna essencial, pois apresentam a existência de grupos sociais que foram invisibilizados ao longo do tempo pelos discursos hegemônicos, tendo excluído das narrativas os seus modos de vida, elementos culturais e históricos, assim como os processos de luta enfrentados para a manutenção de sua reprodução social. Os autores utilizados para a construção da minha tese sobre a decolonialidade norte mineira, assim como outros autores responsáveis por estudos sobre os povos tradicionais na região, contribuíram e continuam contribuindo para a construção de uma literatura regional da decolonialidade, da vivência e subalternidade dos povos e comunidades tradicionais no Norte de Minas Gerais. A resistência é contínua, pois a integração do Norte de Minas Gerais à realidade econômica do país ocorreu por meio de discursos desenvolvimentistas, com base na justificativa de necessidade de superação da pobreza que existia na região, não considerando as particularidades do modo de produção local, sendo estes entendidos como atrasados.

Um dos pontos centrais presentes na literatura regional sobre os povos tradicionais é de que a dinâmica produtiva e econômica das comunidades locais sempre foi praticada com base em um conhecimento tradicional e histórico, que garantiu a reprodução cultural desses povos por gerações. A partir da vivência é possível compreender que o conhecimento que os povos fazem de seus territórios são construídos a partir da noção de tempos, com base na percepção de tempos favoráveis para cada plantação e colheita, dos tempos das águas, do tempo da pesca, do tempo dos frutos do cerrado que são usados para consumo e comercialização. É por meio da construção desses conhecimentos que as comunidades desenvolvem seus ciclos de produção em associação com o tempo

dado pela natureza, assim reconhecido e respeitado pelos povos. Por meio de técnicas científicas e da distribuição de pacotes verdes para países “em desenvolvimento”, esses conhecimentos foram desqualificados e categorizados como primitivos, sem qualquer base científica, o que foi intensificado pela revolução verde e a modernização agrícola.

Essa disputa no campo de pensamento, refletivo na prática e nos rumos dos projetos políticos e econômicos, representa a divisão que se constitui mundialmente entre países, fundamentada pela lógica desenvolvimentista, eurocêntrica e hierarquizada, criando a conceituação de sociedades de terceiro mundo e enquadrando como primitivo todo modo de vida diferente do capitalista. No Norte de Minas Gerais, a reprodução dessa percepção eurocêntrica nas narrativas de cronistas coloniais se tornou base para projetos desenvolvimentistas, mas com a construção da literatura regional, fundamentada na emergência dos movimentos de luta dos povos tradicionais, aos pouco tem rompido com as narrativas hegemônicas. Como foi possível perceber ao longo de toda análise dos estudos, que ao apresentar as narrativas dos povos, mesmo não fazendo o uso de teorias decoloniais, os autores responsáveis pela construção da literatura regional de povos e comunidades tradicionais apresentam uma prática decolonial, pois assim como ressaltado pelos críticos da colonialidade, é fundamental na ciência e pesquisa o rompimento com os discursos hegemônicos colonialistas utilizados para a geopolítica do poder.

Defendo a minha tese de existência da decolonialidade na vivência dos povos tradicionais no Norte de Minas Gerais, pois acredito que a subalternidade e decolonialidade na literatura regional se apresentam pela própria construção dos estudos sobre os povos, desconstruindo um imaginário eurocêntrico sobre a região. Ao desenvolvermos os nossos estudos sobre os conflitos territoriais vivenciados pelos povos tradicionais regionais, nós autores nos colocamos na condição de rever todos os nossos procedimentos e posicionamento, tendo como princípio o pensamento reforçado por Spivak (2010), de que é necessário desafiar os discursos hegemônicos assim como nossas crenças. Sendo assim, os trabalhos realizados apresentam discursos capazes de influenciar a percepção da sociedade sobre as comunidades tradicionais na região.

As práticas de subalternidade e decolonialidade são realizadas pelos povos tradicionais na medida em que os processos de expropriação os encurralam,

exigindo uma ressignificação da condição de subordinado, possibilitando a emergência da subalternidade, embora de forma dialética, uma vez que essas duas condições permanecem em disputa. Enquanto o conflito persiste, a possibilidade de subalternidade só emerge diante da condição de subordinado. Como descrito anteriormente no início da Parte II da minha tese, o acionamento da condição de “encurralados” pelos geraizeiros; a ressignificação do conceito de “encurralados pelos parques”, transformando em “vazanteiros em movimento” no caso das comunidades vazanteiras; o deslocamento da identidade “morena” do Brejo dos Crioulos, para a identidade crioula e quilombola; a “amnésia” ou “memória enquadrada” dos Gurutubanos, como silêncio para evitar estigmas sociais, seguido do acionamento da identidade quilombola; são processos que representam a ressignificações das lutas dos povos tradicionais no Norte de Minas Gerais.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio – usocomum e conflito.** *In:* Terras de quilombo, terras de indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terrastradicionalmenteocupadas. 2ª Ed. Manaus: PGSCA- - UFAM, 2008a.

_____. **Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais.** *In:* Terras de quilombo, terras de indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terrastradicionalmenteocupadas. 2ª Ed. Manaus: PGSCA- - UFAM, 2008b.

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. **Prefácio.** *In:* SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar?. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2010.

ANAYA, Felisa Cançado. **De “encurralados pelos parques” a “vazanteiros em movimento”:** as reivindicações territoriais das comunidades vazanteiras de Pau Preto, Pau de Légua e Quilombo da Lapinha no campo ambiental. Tese de Doutorado. Programa de Pós- Graduação em Sociologia, da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, 2012.

ARAÚJO, Elisa Cotta. **Nas margens do São Francisco: sócio-dinâmicas ambientais, expropriação territorial e afirmação étnica do Quilombo da Lapinha e dos Vazanteiros do Pau de Légua.** (Dissertação de Mestrado, 252 folhas), Montes Claros, 2009.

BIELSCHOWSKY, Ricardo. **Evolución de las ideas de la CEPAL.** *In:* Revista de CEPAL, out. 1998.

BERTONCELO, Edison Ricardo Emiliano. **Revisitando os estudos do desenvolvimento.** BIB, São Paulo, nº 71, 1º semestre de 2011, pp. 95-122.

BOURDIEU, Pierre. **Espaço Social e Poder Simbólico.** *In:* Coisas Ditas. São Paulo: Brasiliense, 2004a.

BOURDIEU, Pierre. **Os Usos da Ciência: Por uma sociologia clínica do campo científico.** (Publicado oficialmente em 1997). Tradução: Denice Barbara Catani – São Paulo: Editora UNESP, 2004b.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura.** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BRITO, Isabel Cristina Barbosa de. **Ecologismo dos Gerais: conflitos socioambientais e comunidades tradicionais no Norte de Minas Gerais.** Tese de Doutorado. Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília – UnB, 2013.

CORONIL, Fernando. **Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo.** *In:* LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. 1ª ed. Consejo

Latino-Americano de Ciencias Sociales – CLACSO, Buenos Aires, 2005, pp. 105-132. ISBN: 987-1183-24-0

CORREIA, Claude de Souza. **Do Carrancismo ao Parque Nacional Grande Sertão Veredas: (des)organização fundiária e territorialidades**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília – UnB. 2002.

COSTA FILHO, Aderval. **Os Gurutubanos - territorialização, produção e sociabilidade em um quilombo norte mineiro**. Doutorado em Antropologia Social. Universidade de Brasília, UnB, 2008.

COSTA, João Batista de Almeida. **Cap. Conflitos ambientais no sertão roseano: a atualização do carrancismo contra vereadores e quilombolas em minas gerais**. *In:* Norte de Minas: cultura catrumana, suas gentes, razão liminar. Recurso eletrônico – Montes Claros: Editora Unimontes, 2021, p. 429 – 451.

COSTA, João Batista de Almeida. **Cap. Tempo reversivo e espaço transfigurado: etnocídio nas veredas do sertão**. *In:* Norte de Minas: cultura catrumana, suas gentes, razão liminar. Recurso eletrônico – Montes Claros: Editora Unimontes, 2021, p. 393 – 427.

COSTA, João Batista de Almeida. **Cultura, natureza e populações tradicionais: o Norte de Minas como síntese da nação brasileira**. *In:* Revista Verde Grande. Montes Claros: Unimontes /SEMMA 1(3), p. 8-45, 2005.

COSTA, João Batista de Almeida. **Do tempo da fatura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos: a identidade através de um rito em Brejo dos Crioulos (MG)**. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília – UnB, 1999.

COSTA, Pedro Henrique Mourthé de Araújo. **Entre os documentos e as retomadas: movimentos da luta pelo território em Brejo dos Crioulos (MG)**. Dissertação de Mestrado Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos-UFSCar, 2015.

DAYRELL, Carlos Alberto. **De nativos e de caboclos: reconfiguração do poder de representação de comunidades que lutam pelo lugar**. Tese DE Doutorado - Universidade Estadual de Montes Claros - UNIMONTES, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social /PPGDS, 456 f., 2019.

DAYRELL, Carlos Alberto. **Geraizeiros Y Biodiversidad en el Norte de Minas Gerais: la contribución de la Agroecología e la etnoecología en los estudios de los agroecosistemas**. Huelva: Universidade Internacional de Andalucía, 1998. (Dissertação de mestrado)

DECRETO nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

CHATTERJEE, Partha. **Colonialismo, Modernidade e Política**. Tradução do inglês: Fábio Baqueiro Figueiredo. Revisão da tradução e científica: Valdemir Zamparoni. Salvador: EDUFBA, CEAQ, 2004, 173p.

CORBISTER, Roland. *In*: MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Editora Paz e Terra LTDA, Rio de Janeiro, 1967.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e Eurocentrismo**. *In*: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. 1ª ed. Consejo Latino-Americano de Ciencias Sociales – CLACSO, Buenos Aires, 2005, pp. 55-70. ISBN: 987-1183-24-0

ESTEVA, Gustavo. **Development**. *In*: W. Sachs (org.) The development dictionary. A guide to knowledge and power. London: Zed Books, 1996. Traduzido pela editora Vozes, 2000. Pg 59-83.

FIGUEIREDO, André Luiz Videira de. **O “Caminho Quilombola”: interpretação constitucional e reconhecimento de direitos étnicos**. Rio de Janeiro: UCAM/ IUPERJ. Tese de Doutorado – Universidade Candido Mendes, Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro. 2008. 264 p.

FURTADO, Celso. **O subdesenvolvimento revisitado**. *In*: Economia e Sociedade – Revista do Instituto de Economia da UNICAMP. v. 1, agosto de 1992. P. 5-19.

IVO, Anete B.L. **O paradigma do desenvolvimento: do mitofundador ao novo desenvolvimento**. CADERNO CRH, Salvador, v. 25, n. 65, p. 187-210, Maio/Ago. 2012

JACINTO, Andrea Borghi Moreira. **Afluentes de Memória: Itinerários, Taperas e Histórias no Parque Nacional Grande Sertão Veredas**. Dissertação de Mestrado. Antropologia Social. Universidade Estadual de Campinas – Unicamp. 1998.

LANDER, Edgardo. **Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos**. *In*: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. 1ª ed. Consejo Latino-Americano de Ciencias Sociales – CLACSO, Buenos Aires, 2005, pp. 21-53. ISBN: 987-1183-24-0

LYNCH, John. **América Latina, entre colônia y nación**. Editora Crítica. Barcelona/Espanha. 2001.

MARINI, Ruy Mauro. **Dialética do desenvolvimento capitalista no Brasil**. *In*: Dialética da Dependência: Uma antropologia da obra de Ruy Mauro Marini. Organização e apresentação de Emir Sader. Petrópolis, RJ: Vozes, Buenos Aires: CLACSO, 2000.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Projetos de modernidade na América Latina**. *In*: América Latina hoje: conceitos e interpretações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. pp. 19-51.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Editora Paz e Terra LTDA, Rio de Janeiro, 1967.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias Locais / Perspectivas Globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: EdUFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter D. **La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad**. Disponível em: <http://waltermignolo.com/wp-content/uploads/2013/03/Lacolonialidad.pdf>

MIGNOLO, Walter D. **A colonialidade de cabo a rabo. O hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade**. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. 1ª ed. Consejo Latino-Americano de Ciencias Sociales – CLACSO, Buenos Aires, 2005, pp. 71-103. ISBN: 987-1183-24-0

NOGUEIRA, Mônica Celeida Rabelo. **Gerais a dentro e a fora: identidade e territorialidade entre Geraizeiros no Norte de Minas Gerais**. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília – UnB, 2009.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. **Política e Políticas indígenas: A experiência Xacriabá**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília – UnB. 2008

OLIVEIRA, Cláudia Luz de. **Vazanteiros do Rio São Francisco: um estudo sobre populações tradicionais e territorialidade no Norte de Minas**. Dissertação de Mestrado. Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, 2005.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. **A luta política é uma coisa, a indígena é a história do povo: Identidade e Fronteiras entre os índios Xacriabá e a sociedade regional**. Monografia de graduação apresentada ao Departamento de Política e Ciências Sociais, da Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes, 2004.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. **Política e Políticas indígenas: A experiência Xacriabá**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília – UnB. 2008

OSTROM, Elinor. Cap. 1 – Reflections on the Commons. Cap. 2 – An institutional approach to the study of self-organization and self-governance in CPR situations e Cap. 3 – Analyzing Long-Enduring, Self-organized, and Self-Governed CPRs. In: **“Governing the commons”**. New York, Cambridge University Press, 1990.

PRADO, Maria Lígia. PELLEGRINO, Gabriela. **História da América Latina**. 1ª ed. 3ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2018.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, cultura y conocimiento em América Latina**. Anuario Mariateguiano (Lima: Amauta), vol. XI, nº 9, 1997.

RIBEIRO, Darcy. **Dilema da América Latina: Estruturas de Poder e forças insurgentes**. Petrópolis: Vozes, 1978.

RIST, Gilbert. **El desarrollo: Historia de una creencia occidental**. 2002

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTA ROSA, Helen Dayane Rodrigues. **O governo da lua: relação natureza e cultura no contexto da política nacional de gestão ambiental e territorial nos Xakriabá**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Ambiente e Território – PPGSAT associado Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG / Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes, Montes Claros, 2017.

SANTOS, Sônia Nicolau. **À procura da terra perdida: para uma reconstituição do Conflito de Cachoeirinha**. 1985. 137 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Políticas) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1985.

SILVA, Greiciele Soares da. **A luta por terra e reforma agrária no município de Verdelândia no Norte de Minas Gerais**. Monografia apresentada ao curso de Ciências Sociais – Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES), 2015.

SILVA, Greiciele Soares da. **Terra e território: a territorialização da luta agrária dos nativos do Arapuim no Norte de Minas Gerais**. Dissertação de Mestrado ao Programa de Pós Graduação em Sociedade, Ambiente e Território – PPGSAT da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG / Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes, 2017. f.: 213.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2010.