

.....

## Territórios em disputa e a prática profissional do antropólogo

Eliane Cantarino O'Dwyer

Os direitos culturais protegidos pelo Estado brasileiro, no caso dos “indígenas” e dos “afro-brasileiros” e de outros “grupos”, com a “valorização da diversidade étnica e regional” (arts. 215 e 216 da Constituição Federal), têm sido interpretados em conexão com os direitos sobre as terras indígenas e o reconhecimento da propriedade das terras ocupadas pelos “remanescentes de quilombos”. Este termo, instituído pela Constituição de 1988, vem sendo utilizado pelos grupos para designar um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico.

O reconhecimento dos direitos territoriais, no caso dos “remanescentes de quilombos”, se dá por meio do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que disciplinam “situações concretas”, consideradas “análogas”, porém “distintas”, como no caso das terras indígenas, as quais passam a fazer parte integrante da Constituição.

A noção de terras tradicionalmente ocupadas pelos índios como as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, cos-

tumes e tradições, tem sido utilizada igualmente no reconhecimento de direitos constitucionais de ocupação territorial dos “remanescentes de quilombos” e outros grupos caracterizados pela legislação infraconstitucional como “povos” e “comunidades tradicionais” (Decreto 6040 de 2007). Segundo este decreto, constituem território tradicional “os espaços necessários à 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 ADCT e demais regulamentações”. Além disso, a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – PNPCT (criada pelo referido decreto, em seu artigo 3º, inciso XV), institui “o reconhecimento, a valorização e o respeito à diversidade socioambiental e cultural dos povos e comunidades tradicionais, levando-se em conta, dentre outros aspectos, os recortes etnia, raça, gênero, idade, religiosidade, ancestralidade”.

O reconhecimento de bens imateriais não implica ações como de tombamento, realizadas pelo Iphan, mesmo que outras formas de preservação – como o Registro e o Inventário – a cargo desta instituição, venham a ser utilizadas no contexto do reconhecimento de direitos territoriais em complementaridade à política de preservação do patrimônio cultural brasileiro. As possíveis ações de tombamento pelo Iphan dos territórios de ocupação tradicional foram questionadas pelos representantes das comunidades de quilombos, desde o início do processo de regulamentação do artigo 68 do ADCT, nos anos de 1990, até o Decreto 4887 de 2003, pois o tombamento, que tem por objetivo preservar bens de valor histórico, cultural, arquitetônico, ambiental e também de valor afetivo para a população, impedindo a destruição e/ou descaracterização de tais bens, “significa que o bem se encontra sob proteção legal, com a inscrição no Livro do Tombo e a comunicação formal do tombamento aos proprietários”. Diversamente da noção de tombamento, o texto cons-

titucional reza que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Art. 68 do ADCT da CF/1988), sendo que as terras tradicionalmente ocupadas compreendem os espaços de reprodução física, social e cultural dos grupos étnicos e sociais considerados formadores da sociedade brasileira, “portadores de referência à identidade, à ação e à memória” (Art. 216), que constituem bens de natureza material e imaterial do patrimônio cultural brasileiro.

As manifestações culturais afro-brasileiras, antes invisibilizadas social e culturalmente por formas tutelares de dominação do Estado e do exercício do poder fundiário, segundo novo preceito constitucional (Arts. 215 e 216 da Constituição Federal de 1988), são declaradas como parte do patrimônio nacional.

No campo de aplicação dos direitos constitucionais, os pesquisadores reunidos na Associação Brasileira de Antropologia têm questionado a utilização de formas de identificação e classificação estranhas aos próprios atores sociais, baseadas em critérios “historiográficos”, “arqueológicos”, “raciais” e/ou “culturais”, em busca do “sentido” considerado “correto”, “válido” e “verdadeiro”, ao insistirem na compreensão dos novos significados que o uso de termos, como “remanescentes de quilombos”, adquire nas ações sociais orientadas pela existência do dispositivo constitucional (O’Dwyer, 2011).

Na situação do reconhecimento das terras aos “remanescentes das comunidades de quilombos”, o emprego pela nova Carta Constitucional do termo quilombo, até então sem significação fora da ordem escravocrata, que designava “negros fugidos do cativo”, coloca na aplicação dessa norma, tanto para os legisladores, quanto para os operadores do direito, a questão de buscar a referência social do termo na atualidade.

No contexto dos debates sobre a aplicação do artigo 68 do ADCT, alguns travados no Congresso Nacional, e em diálogo com o Ministério Público Federal, a ABA, como associação científica, tem se manifestado

em virtude das posições disciplinares da antropologia e de um saber experiencial dos pesquisadores que a integram.

Deste modo, a existência legal de um grupo depende das ações e dos significados que são produzidos no campo de reconhecimento dos direitos diferenciados de cidadania, os quais só podem ser interpretados “quando se encontram situados em uma organização social e em uma práxis de comunicação” (Barth, 1987, p. 85). Assim, ao orientar suas ações e produzir significados nestes contextos, indivíduos e grupos são movidos por visões de mundo, representações e relações sociais que configuram e filtram suas experiências (Barth, 2002, p. 1).

Esta perspectiva, ao se contrapor a uma “ciência classificatória que enfatiza as diferenças entre os grupos” (L’Estoile et alii, 2002, p. 11), como praticada no antigo sistema de *apartheid* na África do Sul, afasta-se igualmente de uma “antropologia militante a serviço dos grupos” (p. 10) que legitima denominações legais e administrativas como novas identidades coletivas para conferir e atribuir direitos territoriais.

Todavia, os antropólogos e seus textos têm participado nas lutas concorrenciais que se travam na definição de políticas públicas e de Estado, como no caso da promulgação do Decreto 4887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por comunidades remanescentes de quilombos de que trata o Art. 68 do ADCT, contra o qual o Partido da Frente Liberal – PFL (atual DEM) entrou com uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI nº 3.239-9/600 – DF). Nos pareceres sobre a improcedência da ação emitidos pela Procuradoria Geral da República e pela Advocacia Geral da União, são citados artigos de antropólogos e o livro da ABA *Quilombos: identidade étnica e territorialidade* (O’Dwyer, 2002), assim como são utilizados seus argumentos na defesa do Decreto, principalmente no que diz respeito ao critério de autoatribuição, que tem orientado a elaboração dos relatórios de identificação ou os também chamados Laudos Antropológicos, no

contexto da aplicação dos direitos constitucionais aos “remanescentes de quilombos”.

Além disso, os estudos e os relatórios antropológicos estão previstos em portarias do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) como parte dos processos de reconhecimento territorial das comunidades remanescentes de quilombos, os quais têm sido realizados por pesquisadores em universidades, ONGs ou aqueles que fazem parte do seu quadro funcional.

Qual é então o papel do antropólogo na elaboração de relatórios sobre terras de quilombos visando ao reconhecimento de direitos territoriais? Tais relatórios são espécies de “atestados” que garantem aos grupos mobilizados a concessão de títulos de propriedade das terras tradicionalmente ocupadas para sua reprodução física, social e cultural?

O entendimento do papel desempenhado pelos relatórios antropológicos pode variar, mas não se deve esperar deles provas cabais que assinalem identidades substantivadas e territórios com fronteiras inequivocamente determinadas. O fazer antropológico que orienta a elaboração desses relatórios como parte de processos administrativos apresenta uma explicação sobre construções identitárias, formas de organização social, práticas culturais e processos de ocupação territorial dos grupos que pretendem o reconhecimento legal.

Tal tipo de “tradução etnográfica” nem sempre corresponde ao que se espera dos relatórios antropológicos pelas instâncias consideradas de avaliação e defesa dos interesses da administração pública. Assim, novos desafios se colocam ao trabalho do antropólogo em condições de elaboração de laudos e relatórios sobre terras de quilombo e na atuação da ABA com novos atores institucionais. Destacam-se aqui a ação da AGU, que normatiza os relatórios antropológicos segundo critérios estranhos à disciplina, e também do GSI, como instância de avaliação desses mesmos relatórios, que se manifesta sobre os estudos técnicos de acordo com o pressuposto de que na reivindicação pelo território sempre

prevalecerá o inato autointeresse dos seres humanos, desconsiderando a construção cultural de formas de vida humana. Como os antropólogos e a ABA poderão colocar as práticas culturais no centro do debate possível e (im)possível com o Direito, a Administração Pública e os órgãos de segurança institucional da Presidência da República, levando em conta a questão principal de que os grupos étnicos e sociais, “através do direito e da antropologia”, como diz Geertz (1999, p. 356), poderão reproduzir e recriar formas organizacionais e padrões culturais que possam na prática ser por eles vividos?

### Relatório de identificação de terra de quilombo e experiência etnográfica

Neste contexto de reconhecimento de direitos culturais e territoriais pela nova Carta Constitucional, os trabalhos de campo etnográficos, considerados a base do fazer antropológico, tanto na situação de pesquisas acadêmicas quanto na elaboração de laudos e relatórios antropológicos, têm produzido formas de conhecimento que, ao privilegiarem a experiência, possibilitam introduzir-se em domínios do social e do cultural vividos por indivíduos e grupos.

Este é o caso da nossa experiência de pesquisa e produção de relatório antropológico no Território do Aiaiaí, onde fica a Fazenda Taperinha (Baixo Amazonas). No município de Santarém, no Pará, uma das principais propriedades escravistas era o engenho Taperinha, pertencente a um português com a insígnia de Barão de Santarém, ao qual se associou o norte-americano Rhome, radicado naquela região, juntamente com outros que para ali imigraram a partir de 1867, logo após o término da guerra civil nos EUA, em 1865.

Uma das evidências etnográficas desta relação escravocrata inscrita no espaço territorial são os cavados. Trata-se de escavações manuais realizadas pelos escravos que, segundo os moradores, persistem desde o tempo da escravidão e permitem os fluxos de água entre o rio Ituqui

e o paraná do Maic, possibilitando igualmente o transporte de barcos e de mercadorias na região. Os cavados simbólica e significativamente condensam o “sacrifício” do trabalho ancestral e demarcam a relao desses grupos com o território, inclusive na produo da paisagem incorporada às relaoes sociais, designada como território do Aiaia. Assim, o “cavado” pode ser considerado uma evidência do processo de ocupao que compo a memória social das formas de relaoes estabelecidas.

No século XIX a fazenda Taperinha foi palco de intensas atividades ligadas tanto  explorao dos recursos da várzea e terra firme quanto às pesquisas científicas. Por sua vez, esse período foi registrado por visitantes, comumente chamados de naturalistas, e no caso da região em estudo, os registros são profundamente marcados por algumas personalidades, dentre as mais importantes temos Charles F. Hartt, Joseph B. Steere e João Barbosa Rodrigues. Constam dos relatos que esses pesquisadores foram acolhidos pela família americana Rhome, sendo que em Taperinha e arredores foram coletadas diversas espécimes de fauna e flora que se tornaram holtipos em coleoes brasileiras e estrangeiras. Nos artigos e nos relatos dessa época, a fazenda Taperinha  descrita como um local próspero, onde era cultivado tabaco e cana-de-aocar, além de praticada a colheita do cacau. Seus moradores eram os integrantes da família de Romulus Rhome (dono do engenho), seus escravos e os ndios (Papavero; Overall, 2011).

Nessa região do Aiaia, assim denominada tanto por moradores ribeirinhos quanto por fazendeiros de Santarém, as comunidades remanescentes de quilombo que formam o Território Quilombola Maria Valentina diferenciam-se e invocam seus direitos constitucionais usando como critério prevalente de pertencimento a descendência dos membros do grupo de uma ancestral comum chamada Maria Valentina Ramos, que vivia nas imediaoes da Fazenda Taperinha.

Segundo disse para os pesquisadores Tia G (88 anos), neta da Maria Valentina, que nos recebeu em 2010 na sua casa, nas margens

do rio Ituqui, “sou quilombola”, sua avó era uma velha brava, capaz de enfrentar inclusive os homens. Na casa dela, onde foi criada, havia muita plantação, variedade de frutas e nos fundos do terreno ficava o gado. Portanto, a memória social refere-se à Maria Valentina como uma escrava liberta pela sua resistência e valentia.

No contexto do trabalho de campo, nas reuniões de apresentação da equipe de antropólogos, como no caso das comunidades de São Raimundo, São José e Nova Vista, que formam o Território da Valentina, os membros das comunidades presentes se disseram receosos de que, devido ao processo de miscigenação racial entre eles, os pesquisadores colocassem em questão o uso de termos como quilombo e a autodefinição de quilombola, frequentemente relacionados às pessoas de origem escrava negra.

Na perspectiva antropológica, a raça existe como uma “construção cultural” e as “noções nativas de raça são (consideradas) cruciais para a compreensão da etnicidade [...], e podem ser importantes na extensão que informam as ações das pessoas” (Eriksen, 1993, p. 141). A etnicidade, como sentimento e condição de pertencer a um grupo étnico, pode assim assumir muitas formas, e as ideologias étnicas tendem a acentuar descendência comum entre seus membros. Este é o caso das comunidades de quilombos que formam o Território Maria Valentina.

Durante o trabalho etnográfico realizado em 2010, ouvimos, através da memória social – cuja importância é fundamental na pesquisa antropológica, pois “poder compartilhar do passado do outro é poder participar da sua vida presente” (Fabian, 2010, p. 19) –, relatos nos quais a origem comum dos membros das comunidades da região do Ituqui, autoidentificados como descendentes de Maria Valentina, fundamenta pelo parentesco, mais do que o fenótipo caracterizado pela cor da pele, a reivindicação de um território coletivo.

De acordo com as narrativas, Maria Valentina manteve relação com muitos homens e com eles teve diversos filhos, inclusive em termos de cor, sendo este fato acionado constantemente na construção da origem

comum e do pertencimento étnico. Mas a relativa diversidade “étnica” (leia-se fenotípica) do contexto em questão foi também vinculada a fatos históricos ocorridos na região, principalmente o movimento da Cabanagem<sup>1</sup> nos anos 30 do século XIX.

A grande diversificação encontrada entre os integrantes do movimento, denominados cabanos, envolvia indivíduos considerados “brancos”, de origem europeia, “negros”, de origem africana, trazidos como escravos, indígenas, e outros considerados mestiços, “caboclos” (mestiços de branco com índio), “cafuzos” (mestiços de índios e negros), “mulatos” (mestiços de branco com negros). Assim, a discussão sobre a construção da identidade quilombola na situação de trabalho de campo é compreendida e referenciada a esta origem histórica das comunidades e à descendência comum de Maria Valentina, uma mulher considerada “valente” e “braba” como os insurgentes cabanos.

Esta teoria nativa da miscigenação pode dialogar com o pensamento social brasileiro, como no livro *O Negro no Pará*, de Vicente Salles (1971), segundo o qual “a miscigenação se processou intensamente na Amazônia e na capitania<sup>2</sup> do Pará, onde a massa da população escrava não mais será exclusivamente negra em meados do século XIX, com exceção dos africanos natos, apresentando o ‘crioulo’, termo utilizado no Brasil para se referir a qualquer pessoa negra, múltiplas combinações étnicas”. Os mestiços que formavam a chamada “população de cor” também eram escravos, conforme anúncio publicado na imprensa da capitania do Pará

- 1 A Cabanagem ocorreu na província do Pará, de 1835 a 1840. Embora por causas diferentes, os cabanos (índios e mestiços, na maioria) e os integrantes da elite local (comerciantes e fazendeiros) se uniram contra o governo regencial nesta revolta. O objetivo principal era a conquista da independência da província do Grão-Pará. Os cabanos pretendiam obter melhores condições de vida, já os fazendeiros e comerciantes, que lideraram a revolta, pretendiam obter maior participação nas decisões administrativas e políticas da província. Em: <http://www.historiadigital.org/historia-do-brasil/brasil-imperio/periodo-regencial/4-revoltas-do-periodo-regencial-brasileiro/>
- 2 As capitânicas são divisões administrativas dos antigos territórios ultramarinos do Império Espanhol e do Império Português.

sobre a fuga de um “mulato atapuiado”, isto é, com características fenotípicas também indígenas.

As políticas da metrópole portuguesa forçaram os casamentos interétnicos e o caldeamento intenso foi também o resultado da política migratória do século XIX, que “forçou” a colonização de americanos em Santarém e de italianos em Óbidos e Santarém (Salles, 1971, p. 83).

A mestiçagem não significou a eliminação do preconceito, que foi considerado a principal causa “que colocou a massa ‘cabocla’ em pé de guerra durante a cabanagem contra os reinóis” (Salles, 1971, p. 138), assim chamados os naturais do reino português, designação esta que se estende também aos não especificamente portugueses, “que se identificaram através de interesses econômicos e posições sociais comuns” (p. 138). Alguns autores chegaram a entender a “cabanagem como uma espécie de luta racial” contra o preconceito (p. 138).

De acordo com Vicente Salles, na cabanagem, “o negro que até então fugia para os mocambos [refúgio, geralmente no mato, de escravos fugidos] distantes aderiu em massa ao movimento, pretendendo alcançar a liberdade” (p. 212). Mas esta não lhe foi concedida e após a cabanagem os mocambos se multiplicaram em quase toda a Amazônia.

Nos estudos de etnogênese, os antropólogos têm mostrado os modos pelos quais narrativas históricas são usadas como instrumentos na criação contemporânea de identidades políticas (Eriksen, 1993, p. 72). Segundo relatos coligidos em trabalho de campo, Maria Valentina chegou a ser escrava na infância e o levantamento genealógico indica seu nascimento entre os anos de 1860-1865, tendo sido ela contemporânea da chegada dos confederados depois da guerra civil americana em Santarém.

De acordo com o livro *O sul mais distante*, de Gerald Horne (2010), sobre os confederados no Brasil, depois da guerra civil americana (1867) o *New York Times* publicou que vários fazendeiros sulistas se mudaram para o Brasil e aí se estabeleceram.

A persistência da escravidão africana na América Latina, principalmente no Brasil, mesmo depois de extinta na América do Norte, continuou a oferecer uma base para os remanescentes dos confederados do sul escravista e seus aliados.

Duas décadas depois (1885), antes da Abolição da Escravatura em 1888, o cônsul dos EUA no Pará notou a desilusão dos seus antigos compatriotas com a miscigenação no Brasil. O projeto dos confederados no Brasil foi considerado uma desgraça devido justamente às relações inter-raciais prevalentes no trópico. Assim, muitos confederados americanos defensores da ideologia da segregação voltaram a viver nos EUA.

Hoje, os autodenominados quilombolas em Santarém, afrodescendentes que se dizem miscigenados, lutam pela autonomia e a sustentabilidade camponesa em contraposição ao fazendeiro descendente dos confederados escravocratas na região do baixo Amazonas.

Os que se autoidentificam como descendentes de Maria Valentina atualmente constroem o projeto político de titulação coletiva dos territórios que ocupam como meio de luta pela autonomia dos modos de fazer, criar e viver, contra outros modelos de organização do espaço e exercício do poder.

“Nation Building”? Estamos ainda nas fronteiras nacionais da antropologia, mas nessa mudança na escala de análise podemos considerar as comunidades étnicas no nível local enquanto “comunidades imaginadas”, tal como Benedict Anderson (2008) propõe para a definição de nação.

Sobre a formação, consciente ou não, dessas identidades coletivas na atualidade, como a de remanescentes de quilombo ou quilombolas que reivindicam a titulação coletiva de suas terras, podemos dizer, segundo Eriksen (2001, p. 50), “que nada surge do nada”. Por isso, de nada adianta situar essas identidades políticas em um constructo universalista, pois elas mudam historicamente e variam geograficamente; nem tão pouco adianta situá-las na soberania do Estado pela imposição de categorias

étnicas, mas sim na vida social em que indivíduos e grupos atribuem significado ao mundo (p. 66).

Mas a diversidade dessas identidades situacionalmente definidas, como populações seringueiras extrativistas, ribeirinhos, remanescentes de quilombos, e suas diferentes tradições de conhecimento não são produzidas e se movem unicamente segundo os parâmetros delineados pelo Estado-nação. Assim,

a trajetória de uma tradição de conhecimento será em grande medida endogenamente determinada. Isto implica [...] que podemos demonstrar como pensamentos já estabelecidos, representações e relações sociais em larga extensão configuram e filtram nossas experiências humanas de mundo e também geram diversas visões de mundo culturalmente (Barth, 2002, p. 1).

### Profetismos e práticas de cura

Este é o caso das comunidades negras rurais “remanescentes de quilombo” dos rios Trombetas e Erepecuru, em Oriximiná, Pará. Tais comunidades diferenciam-se e invocam seus direitos constitucionais pela procedência comum, o uso da terra, dos recursos ambientais e a ancianidade da ocupação de um território de uso comum. Também o domínio que exercem sobre o território é simbolizado através dos relatos sobre os dois mais famosos e reconhecidos curadores, ou “sacacas”, conforme o termo que usam, ambos do rio Erepecuru: o primeiro de nome Balduíno, viveu até os anos 70, e o segundo, Chico Melo, que o sucedeu nesses últimos vinte anos, também já faleceu.

Balduíno é citado por seus feitos notáveis, relatos de cura, de posseção e previsões desconcertantes sobre o futuro, como o surgimento de uma grande cidade iluminada dentro da floresta, que é hoje Porto Trombetas, cidade industrial construída pela Mineração Rio do Norte –

MRN para exploração da bauxita. Tinha também o dom da onipresença, sendo visto por eles e até pelas suas crianças nos locais mais distantes, dentro das matas, no fundo dos rios, sentado em cima de uma sucuriçu (cobra grande), como se fosse um trono, onde passava dias sem aparecer na superfície. Dizem que ele se apresentava ao mesmo tempo na Serriinha – comunidade onde vivia, situada no início do curso do Erepecuru – e no Lago do Encantado – localizado atrás da comunidade do Jauari, quilômetros acima.

Os sacacas aprenderam a curar com as ervas, a natureza que conheciam, durante dias e dias que passavam, como que desorientados, embrenhados na floresta, e nas viagens ao fundo dos rios. Chico Melo contou à sua mulher que foi levado ao fundo do rio para conhecer um hospital onde os peixes lhe ensinaram a prescrever remédios, sem a ajuda dos doutores brancos da cidade. Dizia para a mulher: “Maria, o outro mundo é muito bonito. Só que a gente não pode ficar lá, só se criar guelra” – e assim consideram que aprendeu sobre remédios para a lepra, para o câncer e uma série de enfermidades. Era famoso também por descobrir o paradeiro das pessoas e agir para que mudassem seus destinos e voltassem para o convívio das famílias.

Desse modo, este “imbricado complexo de terras e direitos” (Revel, 1989, p. 103) é simbolicamente construído como um território unificado sob o controle de uma população e através dos curadores ou “sacacas”. Pode-se dizer que este tipo de conhecimento que eles têm do território, dos seus bens e seres naturais, atribuídos pelos membros dos grupos “remanescentes de quilombo”, assim como os grandes deslocamentos espaciais dos “sacacas” (Balduino era visto cravando os pés nas águas do rio na velocidade atual das chamadas lanchas a motor) e sua prática itinerante permitem, ao mesmo tempo, a produção de um único território pertencente às comunidades remanescentes de quilombos dos rios Trombetas e Erepecuru-Cuminá e a legitimidade do domínio que sobre eles reivindicam e que, de fato, exercem. As referências relativas a um tempo histórico e mítico da fuga para os quilombos fazem de imponentes

paredões altos e talhados a pique na beira do rio Erepecuru, no caso do Barracão de Pedra, onde dançaram e comemoraram a Abolição da Escravatura, em 1888, um monumento do passado, marco memorial inscrito no espaço, que os define como “comunidades territoriais fortemente enraizadas” (p. 165).

Deste modo, a crença nativa em mundos paralelos habitados por seres sobrenaturais e o domínio desse espaço adquirido pelos sacacas – inclusive no aprendizado sobre o uso dos recursos naturais e das potências que os ultrapassam em suas práticas terapêuticas – possibilitam a construção do território que ocupam como uma totalidade simbólica, que define as fronteiras do grupo. Tais potências sobrenaturais podem ainda se manifestar indiretamente e de diversas maneiras no cotidiano do grupo, causando infortúnio e doenças. Devem por isso ser domesticadas e esconjuradas pelas rezas e pelos poderes divinatórios e de cura que se manifestam em alguns deles.

Assim, os profetismos e as práticas de cura dos *sacacas* dos rios Trombetas e Erepecuru e sua farmacopeia nativa foram reconhecidos como “conhecimento tradicional associado” pelo Conselho de Gestão do Patrimônio Genético – CGEN do Ministério do Meio Ambiente – MMA e tratados como fonte de inspiração para o projeto de bioprospecção e desenvolvimento tecnológico do conhecimento tradicional. Este fato torna os membros das comunidades remanescentes de quilombo depositários locais desse saber tradicional, ao permitir que os conhecimentos terapêuticos deles próprios e de seus antepassados possam ser utilizados pelos demais brasileiros, mediante conversão de medicamentos tradicionais em remédios industrialmente desenvolvidos. No entanto, tal colaboração entre estudiosos de farmacologia e populações tradicionais remanescentes de quilombos, que utilizam plantas medicinais na Amazônia brasileira mediante práticas de cura, não deve ser compreendida como uma equivalência entre saberes, nem uma oposição de especificidades culturais irredutíveis.

“A produção de medicamentos de tipo moderno a partir de plantas” (Amselle, 2001, p. 136) nativas, nas quais os sacacas e os curadores são considerados especialistas, tem sido avaliada pela direção da Associação dos Remanescentes de Quilombos de Oriximiná – ARQMO e pelos membros das comunidades que entrevistamos como uma possível “fonte de renda (prospectiva) apreciável” (p. 136) para eles próprios e suas próximas gerações e, assim, representa a luta dessas populações não apenas por ganhos materiais, mas também pela cidadania, traduzida como busca de respeitabilidade por si mesmo, para seus valores e formas de ver e viver no mundo.

### Para concluir

A antropologia como disciplina está em uma situação privilegiada para estudar as dinâmicas das identidades sociais e políticas, precisamente porque o seu foco está no constante fluxo de interação social. Os processos de fusão e fissão entre comunidades locais (Eriksen, 2001) e outros interesses econômicos na organização do espaço e formas (in) sustentáveis de manejo dos recursos ambientais, caso do território Maria Valentina, sobretudo nos contextos de reivindicação de direitos culturais e territoriais em face do Estado brasileiro, criam formas de identificação étnica, como quilombolas, apropriadas em arenas públicas locais, regionais e em escala nacional.

No entanto, a formação de comunidades imaginadas maiores do que as localidades onde se organizam, mas menores do que o Estado-nação, implicam igualmente, mediante os casos apresentados, o compartilhamento de uma chamada cosmologia amazônica e suas práticas de cura, o que tem resultado no surgimento de redes religiosas e na construção de novas fronteiras étnicas e sociais, com uma enorme expansão das relações intra e intergrupos, abrangendo os municípios de Santarém (por exemplo, comunidades de Murumuru e Murumurutuba), Oriximiná e Óbidos, além de outros estados da região Norte e suas capitais, como Belém e Manaus.

No caso dessa tradição de conhecimento reconhecida como uma “cosmologia amazônica” é possível assumir, seguindo outros autores (Barth, 1989), que há um “mundo real” formado pelos espaços socioambientais produzidos pela ação humana pretérita e presente. Mas seus habitantes, que constituem grupos étnicos e atores sociais, objetos de nossas investigações, criam e aplicam suas próprias construções culturais no esforço para compreender o mundo, relacionar-se com ele e manipulá-lo através de conceitos, conhecimentos e atos.

Durante nosso trabalho de campo no rio Ituqui ocorreu um evento inesperado que foi traduzido imediatamente pela equipe presente na situação de pesquisa como uma manifestação “simbólica” de crenças próprias da cosmologia amazônica. Reunidos no convés da embarcação que nos conduzia pelos meandros do rio, já no entardecer, após um dia de intensas visitas aos ribeirinhos, avistamos no horizonte um foco de luz brilhante que submergiu nas águas do rio, o que gerou imediato estranhamento e perplexidade pela evocação das histórias cosmológicas que acabáramos de gravar sobre a cobra grande.

Após essa experiência etnográfica, podemos considerar que eventos deste tipo terminam sendo significados e entendidos dentro de outras construções culturais e o “mundo real”, no caso, o habitat passa a ser compreendido por outros modos de representação e formas de engajamento no mundo (Barth, 1989). Assim, são representativos de como na situação de pesquisa nosso próprio conhecimento utilizado na prática científica pode ser afetado por outros modos de conhecimento, isto é, por outras culturas.

### Referências

AMSELLE, Jean-Loup. *Branchements: Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion, 2001.

ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas – reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BARTH, Fredrik. An Anthropology of Knowledge. *Current Anthropology*, v. 43, n. 1, p. 1-18, February, 2002.

\_\_\_\_\_. *Cosmologies in the making*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*, 1988. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em: <[www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao.htm#adct](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao.htm#adct)>. Acesso em 25/08/2013.

\_\_\_\_\_. Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007. *Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais*. Brasília, DF, 08/02/2007.

\_\_\_\_\_. Ministério da Justiça. Portaria nº 373, de 27 de julho de 1992. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, Poder Executivo. Brasília, DF, 29/07/1992. Seção 1. Disponível em: <<http://www.in.gov.br/visualiza/index.jsp?data=29/07/1992&jornal=n1&pagina=4&totalArquivos=96>>. Acesso em 26/08/2013.

ERIKSEN, Thomas. *Social identity, intergroup conflict and conflict reduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

HORNE, Gerald. *O sul mais distante*. Os Estados Unidos, o Brasil e o tráfico de escravos africanos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

REVEL, Jacques. *A Invenção da Sociedade*. Lisboa: Difusão Editorial Ltda, 1989.