

O Estado e suas margens: O processo de formação das fronteiras no Quilombo de Bom Jardim da Prata no município São Francisco, Minas Gerais. ¹

Autora: Maria Tereza Rocha - UFMG²

Coautora: Fernanda Fernandes Magalhães - UFMG³

Coautor: Fábio Jota Cabral - UFMG⁴

Palavras chaves: “*Estado*”, Fronteiras, Quilombo

A violência intrínseca à dominação está embutida nas práticas cotidianas de casta, o capitalismo e do patriarcado. Sua onipresença é compensada pela sua intangibilidade; ele está em todos os lugares, experimentar ainda é tão difícil de capturar em análise. Violência deixa a sua marca. Está escrito nos corpos de mulheres tribais e homens. Está escrito na terra que já tinha uma cultura do sorgo (...), ou encontra-se sob a água. As cicatrizes nos corpos (...) e sobre a face da terra são apenas um lembrete das histórias sedimentadas de exploração e luta, dos esforços para re-esculpir relações sociais. Essas cicatrizes nos corpos particulares, marca mais uns do que outros, o adivasi em vez do não-adivasi, mais mulheres do que homens. O poder do Estado é sempre desigual exercida. (BRAVISKAR, 2001:15)

Pensar o “*Estado*” é expor-se a assumir um pensamento de “*Estado*”, nas palavras de Bourdieu (2013), é correr o risco de aplicar categorias de pensamentos impostas pelo próprio “*Estado*”. Por isso, não adentrar meios alternativos para pensá-lo fora de sua racionalidade, em outras lógicas, e assim problematizar um processo de desconstrução do mesmo como um corpo monolítico, impermeável e abstrato de poder. Portanto, pensá-lo não é uma tarefa fácil, pois este impõe e produz as categorias de pensamento que utilizamos. Neste artigo, a forma de se pensar o “*Estado*” vai para além do “*Estado*”, direcionando para as suas margens, do ponto de vista da fronteira. Primeiramente, como enfoca Bourdieu (2013), para se pensar o “*Estado*” é preciso conhecer sua gênese, que permite analisar a construção do seu monopólio, ampliando-se para Quijano (2002), como esse se impôs e impõem a outras lógicas de mundo, no tocante a colonização. Assim, pensar as várias formas de resistência dessas outras lógicas ao monopólio

¹ Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.

² Mestranda pela Universidade Federal de Minas Gerais e participante do Projeto Mapeamento de Povos e Comunidades Tradicionais: visibilização e inclusão sociopolítica – UFMG. theterocha@yahoo.com.br

³ Mestranda Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais e participante do Projeto Mapeamento de Povos e Comunidades Tradicionais: visibilização e inclusão sociopolítica – UFMG. ffmagalhaes@gmail.com

⁴ Graduando em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais e bolsista do Projeto Mapeamento de Povos e Comunidades Tradicionais: visibilização e inclusão sociopolítica – UFMG fabiocabralj@hotmail.com

homogeneizador do mesmo e suas constantes estratégias para impelir o corpo do “*Estado*”.

Para Bourdieu (2013 :99), a análise da gênese do “*Estado*” como funcionamento de seu monopólio é um resultado de um processo de concentração de diferentes tipos de capitais, como da força física, econômico, cultural, informação e simbólico, que constitui o “*Estado*” como detentor de um metacapital, que dispõem de poder sobre os outros capitais e seus detentores. Aqui, encontramos o conflito como um jogo, em que os detentores de diferentes tipos de capitais disputam o poder sobre o capital estatal, que ao mesmo tempo, tem poder sobre diferentes tipos de capitais e sua reprodução. Assim, para o autor, ele se constitui como uma doxa, como uma verdade inquestionável, dominante, ou seja, seria um ponto de vista particular, ponto de vista dos dominantes que se impõem como universal, “o ponto de vista daqueles que dominam dominando o Estado e que constituíram seu ponto de vista em ponto de vista universal ao criarem o Estado.” (Idem :120)

Essa dominância hegemônica deu-se de forma universal, através do processo de colonização em que os projetos globais da história local da Europa invadiram a diversidade das histórias locais do planeta. E sua forma legitimadora foi a formação dos novos Estados-nação, que consistem na formação de um território único, com uma língua única, uma composição étnico-cultural coesa, quase homogênea. Para Aníbal Quijano (1998), as relações entre “*Estado*” e nação são antigas, mas o modelo de Estado-nação é bem específico e não pode ser entendido a não ser por análise teórica e histórica sobre a questão do poder.

Do ponto de vista dessa perspectiva, as relações sociais podem ser envolvidas, segundo Quijano (2002), por três elementos de poder: o da dominação, exploração e conflito. Estes por sua vez, afetam e disputam o controle da existência social em suas quatro áreas básicas: o trabalho, seus recursos e seus produtos; o sexo, seus recursos e seus produtos; a autoridade, seus recursos e seus produtos e a subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e seus produtos. Que por sua vez, estão articulados com as relações de poder modernas, que se desenvolveram a partir da colonialidade do poder, que inaugura a ideia de raça como classificação; do capitalismo, como capital financeiro e padrão universal de exploração e o “*Estado*” e sua forma moderna e hegemônica, como controle da autoridade coletiva.

Para Appadurai (1997:44), no tocante a contradição do Estado-nação, também se estende na produção do território como “espaço liso, contíguo e homogêneo de nacionalidade e simultaneamente um conjunto de lugares e espaços”, para sua vigilância e disciplina, até mesmo pelo uso da força. Aqui, um ponto importante para o sucesso da dominação na legitimação da colonialidade do poder.

Estes são também os espaços e lugares que criam e perpetuam as distinções entre governantes e governados, criminosos e agentes da ordem, multidões e líderes, actores e observadores vastos. Os modos de localização mais próprios do Estado-nação têm características disciplinares: na saúde pública e limpeza de ruas, nas prisões e regeneração de bairros da lata, nos campos de refugiados e repartições de todo o tipo, o Estado-nação localiza por ordem, por decreto e por vezes com recurso ao uso declarado da força.

Isto, segundo o autor, de alguma forma gera obstáculos à produção de contextos pelas localidades na tentativa abrupta do contexto em determinar localidade. Assim, como coloca Baviskar (2010), a violência do “*Estado*” é rotineira legitimando quem pode usar e aqueles que podem sofrer a violência. Defini assim, o contexto em que essa violência é justificada. Ao mesmo tempo, essa união da política com a violência é a origem do mito do “*Estado*”, constituída pela parte incoerente, brutal e banal, com os bens e qualidades atribuídas ao mesmo, contradição que cria uma ilusão e legitima o uso da força. Mas, é nas próprias contradições que são criadas as possibilidades de resistências e de negociação com o “*Estado*”.

Estamos lidando com a chamada crise do Estado-nação, que tem por base o território, onde a relação entre o “*Estado*” e a nação é conflitiva. Nesse ponto, forma-se um lugar do encontro de diferentes concepções de vida e visões de mundo e do desencontro de temporalidades históricas diversas (MARTINS, 2009: 27). Pois, o “*Estado*” e a nação são constituídos em temporalidades diferentes, um é fruto de um processo histórico de formação homogeneizadora e universalizante que impõem-se sobre outros tempos históricos. Além disso, é importante ressaltar que o “*Estado*”, não é constituído como um bloco monolítico, pelo o contrário, o seu poder interno é disputado por vários agentes internos com diferentes visões de mundo e interesses, é nessa instabilidade que é formado as brechas de sua penetração. O seu capital é disputado por outros agentes do poder privado, que se articulam com “*Estado*” disputando hegemonia dentro dele. Nessa articulação temos vários tipos de agentes com temporalidades históricas diferentes (MARTINS, 2009) na margem da legalidade e ilegalidade, como as

autoras Veena Das e Deborah Poole (2008) assinalam ao comentar sobre figuras de autoridade local que:

[...] representan simultáneamente formas de poder privado altamente personalizadas y la supuesta autoridad neutral e impersonal del estado. Es precisamente por el hecho de que actúan como representantes del estado que pueden atravesar —y aquí lo turbio— la aparentemente clara separación entre formas de imposición y castigo legales y extralegales. (DAS; POOLE, 2008: 29)

Assim, o “*Estado*” realiza seu poder sobre vários níveis, à partir de vários atores locais, que podem ou não serem efetivamente membros da burocracia estatal (e mesmo quando o são, isso não totaliza suas intencionalidades e ações).

Braviskar (2001), chama atenção para a estrutura rural que faz das elites locais um aliado natural do “*Estado*”. Veena Das e Deborah Poole (2008), coloca que essa autoridade local, estende-se como força do mesmo, através de formas de violência ilegal. Por outro lado, os que estão à margem também se constituem como grupos composto por visões de mundo e temporalidades históricas diferentes. Apesar desses diversos agentes estarem em temporalidades diferentes, o primeiro grupo, constituído pelo “*Estado*” e o capital privado, nas suas bases desenvolvimentistas, tende a sobrepor sobre essas outras visões de mundo e expropriarem seus territórios. Entendo esse processo como um tempo de fronteira, que assim como Martins (2009: 40) interpreta, é o lugar da alteridade permeada pelo conflito, sendo que “essas “faixas” se mesclam, se interpenetram, pondo em contato conflitivo populações cujos antagonismos incluem o desencontro dos tempos históricos em que vivem.”

Para além do encontro de visões de mundo e do desencontro e tempos históricos problematizado por Martins (2009), Veena Das e Deborah Poole (2008), enfatizam que “*Estado*” é sempre um projeto incompleto, por isso a fronteira deve ser pensada como margens que se deslocam e se multiplicam para centro tanto para periferia constituindo o próprio “*Estado*”. “Los margenes no son simplemente espacios periféricos” (Das & Poole, 2008: 34), elas são formadas cotidianamente nesses lugares onde a ação estatal é contraditória e efetuada numa negociação constante que não se conforma no ideal racional e abstrato do “*Estado*” moderno. Assim, os estudos das margens é um convite para repensar as fronteiras em uma perspectiva da compreensão do “*Estado*” e o moderno Estado-nação. A abordagem para se pensar a margem vai para além dos espaços físicos, mesmo que o controle do território geográfico pelo “*Estado*” também afetam os corpos. Centra-se, como ressalta Veena Das e Deborah Poole (2008), na formação de fronteiras

que estabelece o “*Estado*” como uma margem para o corpo dos cidadãos, e que ao mesmo tempo permite estratégias para os corpos impelirem o corpo do Estado.

A margem aqui é posta pelas autoras, a partir da noção de soberania e do biopoder, que designa outros tipos de sociabilidades para se referir a novas maneiras de enfrentar o poder. É oferecer as margens, além desse olhar de espaços amostrais que só devem ser administrados, uma conotação de espaços de vida, vida controlada e gerenciada pelo “*Estado*”, mas que também flui para fora desse controle. Não podemos pensar as margens para fora do Estado e nem o Estado fora das margens. Estão relacionados e em constante negociação, criando e reformulando as fronteiras e os limites dessas fronteiras.

Ao mesmo tempo, a partir dessa perspectiva pode-se pensar as formas de resistências. Como já expus, a disputa dentro do próprio corpo do “*Estado*”, ainda como acrescenta Braviskar (2001:3), e a necessidade de manter a legitimidade em diferentes níveis, cria a oportunidade para jogar um conjunto de atores contra outros. É nessas falhas genealógicas no interior do “*Estado*” e nas tensões inerentes a ele, juntamente com a pressão de forças opostas, que segundo autora, permitem as mudanças políticas contra o interesse do “*Estado*”. Esse é um fator importante, as brechas do corpo do “*Estado*” e as diversas formas de penetra-lo, e como enfatiza Braviskar (2001:3), quando os movimentos sociais “se envolvem com o Estado em diferentes níveis tente escolher uma arena para a ação que se adapte à sua ideologia e capacidade, mesmo que o Estado tenta antecipar-se essa escolha.” Ao mesmo tempo, como colocar a autora, a reação do “*Estado*” em relação aos diversas formas de resistências também é múltipla.

Embora ambas as lutas desafio estabelecessem linhas de repressão, eles se encontram com muito diferentes respostas do Estado. Em ambos os casos, o Estado procura controlar a resistência popular à violência-patológica através de seus aparatos de repressão, e uma escalada em mais violência patológica, mas a capacidade do Estado para explicar, absorver e neutralizar a patologia varia. (BRAVISKAR, 2001:16)

É partir dessa perspectiva, que estabeleço e direciono as relações das fronteiras no Quilombo de Bom Jardim da Prata, ligadas de maneira direta e indireta ao “*Estado*” como uma margem para o corpo dos cidadãos, o que evidencia as estratégias para impelir no corpo do “*Estado*” como uma espécie de resistência e luta pelo seu território, através da categoria de comunidade quilombola e comunidades tradicionais. Antes disso, um breve análise sobre a categoria de povos e comunidades tradicionais.

Povos e Comunidades Tradicionais

No Brasil, a categoria de povos e comunidades tradicionais identifica essas comunidades como grupos sociais culturalmente diferenciados, com formas próprias de organização econômica, política e de transmissão de conhecimentos. Segundo Barreto Filho (2002), essa categoria, foi cunhada nos moldes do conservacionismo internacional como forma de contraposição às correntes ambientalistas que defendem a criação de unidades de conservação como estratégia de proteção da “natureza intocada” e toda ação humana ou antrópica sobre o meio é considerada predatória. Dessa forma, as comunidades locais são vistas como ameaças ao meio ambiente e devem ser retiradas de dentro das áreas protegidas. Esta categoria, identifica as comunidades como grupos sociais culturalmente diferenciados, com formas próprias de organização econômica, política e de transmissão de conhecimentos ligadas a uma corrente ambientalista que procura desconstruir o “mito moderno da natureza intocada”.

Barreto Filho (2002), dirigiu uma crítica sobre a criação da categoria “populações tradicionais”, que se refere à categoria população tradicional como um termo criado sob o prisma ambientalista, como forma de garantir a esses grupos sociais o direito aos seus territórios, mas se pensado pela ótica do conceito de cultura como um processo dinâmico, pode inviabilizar a autonomia desses grupos em definir sobre seu futuro.

Por outro lado, como salienta Cunha e Almeida (2001: 184) “o emprego do termo populações tradicionais é propositalmente abrangente. Contudo, essa abrangência não deve ser confundida com confusão conceitual”. Ou seja, abrangência do termo foi propositalmente empregada, com o objetivo de garantir os direitos, primeiramente territoriais de todas as comunidades rurais que tem situação semelhante de ameaça de seus territórios pela expansão de fronteiras, pelas reservas e outras. E que também possuem modo de vida peculiar pautado em uma lógica cosmológica diferenciada da nossa sociedade. Por isso, para Cunha e Almeida (2001 :184) os povos por si só, começando a habitar “essas categorias pela força que tenham sido capazes de apossar-se delas, convertem termos carregados de preconceito em bandeiras mobilizadoras” na luta em defesa dos seus territórios.

Para Cunha e Almeida (2001), a conservação ambiental é uma prática vivenciada há tempos por essas comunidades, na medida em que a cultura desses grupos resulta em práticas menos degradantes ao meio ambiente, envolvidas por uma cosmologia, mitos e tabus que regulam técnicas e práticas de baixo impacto sobre a natureza. Assim, na

negociação com o “*Estado*” esses grupos, para garantir seus direitos territoriais, desenvolveram uma consciência ambiental, comprometendo-se a prestarem serviços ambientais que já fazem parte da sua prática social. No primeiro momento a categoria encaixar-se em correntes ambientalistas, como meio para desviar-se da violência do “*Estado*” e dos grupos dominantes e tirar vantagens dela, como a permanência no seu território. Como coloca Braviskar (2001), em relação ao movimento anti-barragem indiano, este tornou-se capaz de transformar a violência do “*Estado*” em vantagem por se encaixar dentro do discurso ambientalista, nacional e internacional.

Little (2002), também defende a validade da categoria povos tradicionais, uma vez que essa possibilita mostrar as semelhanças no processo histórico de luta pelo território, ao mesmo tempo que possibilita mostrar as diversidades socioculturais nas formas de uso e apropriação desses territórios. Assim, sua perspectiva destaca as territorialidades específicas dentro do território brasileiro, confrontando a razão instrumental do “*Estado*” e a razão histórica comumente referida a essas comunidades. Os conflitos em decorrência da confrontação dessas duas razões se devem às lógicas diferenciadas de uso e apropriação do território. O território das comunidades tradicionais é caracterizado pela propriedade comum e regido por leis consuetudinárias, tendo uma origem histórica. Isso difere da visão cartesiana e instrumental dominante na sociedade e que orienta a ação do “*Estado*”.

Para Little (2002: 22) a sociogênese do conceito de povos tradicionais se refere a três contextos. Primeiramente, a expansão das fronteiras da economia capitalista, englobando grupos sociais em situação de expropriação territorial. Em segundo lugar, se refere ao contexto ambiental que surgiu como forma de lidar com as comunidades locais frente às pretensões do conservacionismo. E por último, surge em meio ao debate sobre autonomia territorial endossado pela Convenção 169 da OIT, que tem como pano de fundo a discussão sobre os direitos dos povos. O autor coloca que a opção pela palavra “tradicional” gera certas dificuldades, pela sua forte tendência de associá-la com a imagem de imobilidade e atraso. Mas, para Little (2002: 22), o termo tradicional deve ser analisado do ponto de vista da dinâmica e das transformações das culturas tradicionais “provocadas pelos processos seculares de fronteiras em expansão e aos múltiplos tipos de territórios sociais que produziram”, o que indica que o uso do termo tradicional atualmente se refere claramente a realidades fundiárias modernas.

Uma questão importante a respeito das categorias, como salientar Bourdieu (2003: 107), é a forma que todo tipo de capital assume quando é percebido através das categorias de percepção, das incorporações e das divisões na distribuição desse tipo de capital. Ou seja, o “*Estado*” impondo visão e divisão do mundo como rico/pobre, culto/inculto, grande/pequeno, humano/não humano, selvagem/civilizado. Com isso, o autor coloca, que o “*Estado*” tem um poder criador, quase divino e a questão da luta aparentemente dirigida contra “*Estado*”, “reconhece, de fato, esse poder ao lhe pedir que autorize uma categoria de agentes determinados - as mulheres, os homossexuais...” (Idem:114). Braviskar (2001:15-16), enfatiza que como a violência está embutida nas categorias, uma vez que, muitas destas foram construídas pela relação de dominância de quem estar no poder. Em relação a designação do uso da terra ou de desenvolvimento, estes são criados principalmente “pelo Estado, mas uma vez criados, os formulários, bem como o conteúdo dessas categorias são contestados por meio da prática cotidiana e através eventos extraordinários.” (idem)

Outra questão, como salientar Paula Monteiro (1997), é como o processo de formação étnica que no primeiro momento veio a serviço da colonização é reformulada no contexto atual. Essa categoria construída exteriormente, principalmente pela antropologia, criou realidades e “um modo particular de consciência de si que legitima, a partir do uso simbólico de elementos culturais, reivindicações de direitos coletivos”. Muitas dessas categorias exógenas no Brasil, como por exemplo quilombo, índio entre outras, no primeiro momento, estavam ligadas a formas de violência simbólica e física de exclusão, mas é notável que hoje muitas constituem como categorias políticas de luta, reinventando assim o seu conteúdo. É importante enfatizar, que a luta no primeiro instante pode conotar como um pedido de autorização de reconhecimento do “*Estado*”, é uma luta por reconhecimento, não no sentido de submissão, mas no sentido de estratégias de impelir o “*Estado*”. No caso dos povos e comunidades tradicionais, essa estratégia é viável para a proteção e recuperação dos seus territórios, contra o poder dominante e contra o próprio “*Estado*”, ou seja, são os grupos cobrando do próprio “*Estado*” proteção em relação as próprias práticas do “*Estado*”.

Em relação a categoria de povos e comunidades tradicionais, compactuo da colocação de Little (2002) e Cunha e Almeida (2001), considero a dificuldade de fugir do poder categorizador e homogeneizador do “*Estado*”, uma vez que, essa categoria é reconhecida por lei. No entanto, como salienta os autores, ela foi reinventada na

dinamicidade da cultural e da identidade e por ser habitada por indivíduos culturais e identidades múltiplas, ela é dinâmica. As lutas por reconhecimento e visibilidade é um exemplo daquilo que Das e Poole (2008) chama de “criatividade das margens”, àquela resistência na fronteira, onde as categorias do “*Estado*” são subvertidas e reconstruídas pelos atores sociais de forma imprevisível. Do mesmo modo que este não é inacabável, aquela também estará sempre se reformulando para atingir seus interesses e garantir seus territórios. Não é uma luta fácil, as correlações de forças são muito desiguais. Porém, como dizem as autoras, sugerir que a luta seja marcada pela criatividade desses atores marginais não quer dizer que ela não esteja carregada “de terribles peligros (...) aunque ciertas poblaciones son patologizadas a través de varios tipos de prácticas de poder/saber, ellas no se someten pasivamente a estas condiciones” (2008: 34-35).

Hoje, segundo Costa Filho (2014), o conceito engloba um leque considerável de grupos indígenas e não-indígenas como: seringueiros, ribeirinhos, pescadores artesanais, quebradeiras de coco babaçu, indígenas, quilombolas, ciganos, pomeranos, geraizeiros, povos de terreiro, comunidades de fundo e fechos de pasto, faxinais, pantaneiros, dentre outros grupos sociais tradicionais. Para o autor, no estado de Minas Gerais, temos os povos indígenas, os povos ciganos, os povos de terreiro, as comunidades quilombolas, os geraizeiros, os vazanteiros, os caatingueiros, os veredeiros, os apanhadores de flores sempre vivas, os faiscaadores, a família circense, dentre outras categorias identitárias objetivadas em movimento social. E cada vez mais, o limite dessa categoria se amplia e se modifica para atender as diversidades desses grupos, o território além de rural é urbano, (como nos casos do indígenas urbanos, povos de terreiros urbanos e quilombos urbanos) além fixo é nômade (como os povos ciganos e família circense).

As fronteiras no Quilombo de Bom Jardim da Prata

A comunidade quilombola de Bom Jardim da Prata, situa-se no distrito de Santa Isabel município de São Francisco, ficando a 5 km da balsa e a 15 km da sede, seguindo a estrada em direção a Serra das Araras. A população dedica-se as atividades agrícolas nos diversos ambientes de seu território, nas vazantes da margem do rio São Francisco, nas proximidades das veredas da Lagoa da Prata e nas chapadas de Lajeado. A dinâmica social está intimamente relacionada aos ciclos do rio, assim como as secas, cheias e vazantes, essa comunidade quilombola, cria e recria modos próprios de manejo do ambiente e convivência com o Velho Chico.

Por isso, o compartilhamento de uma origem comum, a constituição de um lugar de referência em um território, os laços de parentesco, as relações sociais pautadas na reciprocidade e na interdependência econômica são alguns elementos imprescindíveis para se pensar à comunidade tradicional e, em especial a comunidade de Bom Jardim. E para compreender a formação das fronteiras e autoidentificação dessa comunidade como quilombola e os rearranjos provindos dessa identidade, necessita-se de uma breve análise do “*Estado*” e sua forma moderna, como as relações de dominação, exploração e de conflito. Para no segundo momento descrever a formação das fronteiras como as relações simbólicas, definindo e redefinindo sujeitos, posicionando agentes sociais em campos de disputas que envolvem a questão da diferença na afirmação das identidades, tendo em vista o conceito de margem como fronteira entre o “*Estado*” e o corpo dos cidadãos.

A comunidade quilombola de Bom Jardim da Prata tem sua origem relacionada a famílias vindas da região do Gurutuba⁵. Em que, a partir do século XIX ocorreu a vinda de quilombolas fugidos das agitações sociais, da violência do cangaço e da disputa de terras para a cidade de São Francisco. Os mais velhos contam que no Gurutuba as famílias sofreram com perseguições, assassinatos e destruição de suas casas. Estas famílias fugiram buscando paz e sossego, tendo a invisibilidade social como estratégia em áreas de difícil acesso, como a margem esquerda do rio São Francisco. Bom Jardim da Prata é formado hoje por seis localidades: Bom Jardim da Prata, Barra dos Caldeirões, Lagoa da Prata (Barreira dos índios), Lajeado (Lajedo), Porto Velho e Pinhãozeiro.

As narrativas dos seus moradores estabelecem periodizações sobre sua própria história como: O *tempo antigo*, ou “os tempos da fartura”, *tempo das fazendas* ou “tempo das terras cercadas” e o *tempo de hoje* ou “o tempo da seca”.

O *tempo antigo* caracteriza-se como o “tempo da fartura” ou tempos bons, isso devido à grande abundância e riqueza de recursos naturais, principalmente em relação à água do rio São Francisco. As relações sociais eram pautadas principalmente no parentesco, o que lhes conferiam como característica, a agricultura em terra comum ou solta. Existia um grande território de uso fruto coletivo e as fronteiras não tão bem delimitadas entre as seis localidades.

Com as transformações no espaço rural, houve expansão das fronteiras agrícolas dando início a usurpação e grilagens das terras das comunidades rurais, a incorporação

⁵ Segundo dados do CEDEFES (2008), o grande quilombo dos Gurutubanos, com cerca de 600 famílias, surgiu desde o século XVIII, ocupa terras distribuídas pelos municípios norte-mineiros de Porteirinha, Pai Pedro, Catuti, Janaúba, Jaíba, Monte Azul e Gameleiras

da lógica cartesiana de controle da terra em detrimento da lógica consuetudinária regida nessas comunidades. O processo histórico de conformação da estrutura fundiária brasileira, explicita a ambivalência de leis que marcaram apropriação das terras no país e ao mesmo tempo ocasionaram a expropriação das terras e dos recursos dos povos e comunidades tradicionais. A primeira destas foi a Lei de Terras (Lei n 601 de 18 de dezembro de 1850), que impõe a terras devolutas do Império a necessidade de compra e venda e registro no cartório, para configurar dominialidade. O reconhecimento das terras possuídas até a data de publicação da Lei 601/1850, mais do que ao posseiro pobre, beneficiou as oligarquias possuidoras de sesmaria irregulares ou que ocupavam terras sem título legal. Esses se tornaram proprietários, e os primeiros permaneceram na condição de posseiros.

O Estado de Minas Gerais, pela Lei nº 27, de junho de 1892, foi o primeiro a disciplinar a compra e venda de Terras Devolutas, determinando que a medição e demarcação dessas terras seriam custeadas pelos requerentes, com isso, a posse torna-se propriedade. Ainda, no ano de 1966, foi criada a Fundação Rural Mineira - Colonização e Desenvolvimento Agrário - RURALMINAS. A Fundação era encarregada de organizar e legitimar a propriedade privada da terra no Estado de Minas Gerais. Além disso, estavam sobre a sua jurisdição os projetos de assentamentos. Aos novos assentamentos a serem implantados e aos já consolidados a Fundação deveria também oferecer a assistência técnica e financeira. Como era a responsável pela organização fundiária, as terras devolutas passaram a pertencer à Fundação, cabendo a ela legitimar a posse. Segundo Felisa (2013:4), a regularização fundiária realizada pela Fundação Rural Mineira se tornou um dos principais mecanismos políticos de concentração de renda e grilagem de terra na região do norte de Minas, beneficiando grandes empresas e latifundiários de São Paulo, Montes Claros e arredores.

Em 1930 os legisladores mineiros aprovaram a Lei nº 1.144, de 5 de setembro, concedendo vantagens aos ocupantes de terras públicas que houvessem pago durante dez anos a Taxa de Ocupação. Essa lei fragilizou o direito de posse e criou uma condição não prevista na Constituição, cuja exigência para confirmar a posse era a moradia mansa e pacífica no terreno e o cultivo da terra. Assim, as vantagens concedidas aos que pagavam a taxa de ocupação visavam aumentar as rendas do estado, na prática serviram como meios para se proceder a uma “grilagem legalizada”. O posseiro se tornava, por esse

mecanismo, um invasor de terras particulares. Isso acontecia porque o fazendeiro, depois de conseguir o título de propriedade, movia uma ação de reintegração de posse.

Esse processo culminou na expropriação das terras de muitas comunidades, favorecendo os indivíduos que se encontravam em melhor posição de poder na estrutura social e tinham melhor conhecimento da legislação e recursos para contratar agrimensores e advogados. Algumas das estratégias utilizadas nesse contexto de expropriação impulsionada pela formação de fronteiras agrícolas, foram e ainda são: ameaças e pressões para entrega das terras; cercamentos; aquisição e vendas das terras por preços irrisórios; adjunção de terras; obras e empreendimentos entre outros.

Um fator agravante nesse processo é o desconhecimento das leis e do processo de cartorialização por essas comunidades, que são agravadas pela desigualdade na correlação de forças entre invasores e comunidades tradicionais, como no caso, da lógica da oralidade *versus* letramento. Aqui, é importante entender o conflito existente em relação às formas de apropriação da terra no Brasil e, particularmente, no Estado de Minas Gerais. Existem duas categorias censitárias frequentemente usadas para definir a situação fundiária no país, que são a de imóveis rurais e a de estabelecimentos rurais, pautadas numa forma cartesiana e individualista de demarcação da propriedade rural, na qual não se enquadram as formas de uso comunal praticadas por diversas comunidades tradicionais. Essas “ocupações especiais”, segundo Almeida (2002) correspondem a:

Uma constelação de situações de apropriação de recursos naturais (solos, hídricos, e florestais), utilizados segundo uma diversidade de formas e de inúmeras combinações diferenciadas entre uso e propriedade e entre o caráter privado e comum, perpassadas por fatores étnicos, de parentesco e sucessão, por fatores históricos, por elementos identitários peculiares e por critérios político-organizativos e econômicos, consoante práticas e representações próprias. (ALMEIDA, 2002 : 45)

Nessas comunidades, o território é marcado pelo uso do grupo familiar, relacionado a terras particulares e o uso coletivo, relacionado a terras de uso comum, conhecidas como soltas.

Essas mudanças nacionais tiveram suas consequências em Bom Jardim, com a chegada dos de “fora”, atraídos pelas terras, a partir dos meados do século XX dá-se início ao *tempo das fazendas* ou “tempo das terras cercadas”. Em primeiro momento, as relações com os fazendeiros estabeleceram-se pelo compadrio e pelo trabalho nas fazendas, estas relações servem como estratégias para a continuação no território expropriado. A partir

desse momento, o território antes comum a todas as seis localidades, dividiu-se entre fazendas e o que conferiu o surgimento das fronteiras físicas.

Outro fato de impacto em 1970, no norte de Minas, foi o processo de modernização do campo, que caracterizou-se com a expropriação de muitas comunidades pela criação de grandes projetos, programas e empresas rurais. Segundo Dayrell (1998), foram implementados no intuito de “integrar a região na dinâmica da economia nacional, eliminar os bolsões de pobreza e combater os efeitos maléficos da seca”. A SUDENE - Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste –, segundo o autor, planejou e executa as políticas governamentais de estímulos financeiros e fiscais, enquanto o governo do Estado realizou investimentos públicos em infraestrutura básica: estradas, energia e telecomunicações. Teve como consequência expansão das formas capitalistas de controle transformando as fazendas em empresas rurais, aumentando expropriação das terras e suas vendas a preços irrisórios, o que levou as seis localidades do quilombo de Bom Jardim, que possuem na maioria uma distância considerável entre si, ao encurralamento, impulsionando o processo de migração, especialmente a sazonal. É notável no momento, a escassez de água, com a poluição do rio, a falta da terra e da vazante como o principal meio de sobrevivência. Temos então, a chegada do *tempo de hoje* ou o “tempo da seca”, que marca o início das tensões e conflitos exógenos, principalmente com os fazendeiros e órgãos ambientais do governo, a reelaboração de fronteiras e a emergência da identidade de comunidade remanescente de quilombo.

Aqui, encontra-se a presença do “*Estado*” como uma margem para o corpo dos cidadãos, que por outrora culminou na resistência indígena, quilombola e, posteriormente, das comunidades tradicionais, como estratégias para adentrarem no corpo do “*Estado*”. A insurgência das lutas no campo brasileiro, foram marcadas pela violência entre essas comunidades e o poder dominante, o que estendeu-se na usurpação dos territórios das mesmas e na sua invisibilidade, mas essas resistiram e ainda resistem, se organizaram nas suas margens numa estratégia de enfretamento, marcando em vários conflitos, no que consisti o rural brasileiro. Assim, o contexto de redemocratização pós-ditadura, na década de 1980, desenhou um novo panorama rural no país. Costa Filho (2014) mostra, que a Constituição de 1988 foi um marco crucial para essas comunidades com o reconhecimento dos direitos indígenas e quilombolas, particularmente nos seus artigos 215, 216, 231, 232 e 68, este último, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT. Os artigos 215 determina que o “*Estado*” proteja as manifestações culturais

populares, indígenas e afro-brasileiras, e de outros grupos participantes do processo civilizacional brasileiro; o artigo 216 afirma constituir-se patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material ou imaterial portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. Já os artigos 231 e 232 definem direitos específicos aos povos indígenas. O artigo 68 do ADCT garante a regularização dos territórios quilombolas.

Outro marco significativo, para Costa Filho (2014), foram as Convenções Internacionais ratificadas pelo Estado brasileiro, com ênfase na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT. Em 2004, por meio de Decreto, o governo brasileiro promulga a Convenção 169, que reconhece como critério fundamental os elementos de autoidentificação dos “povos e comunidades tradicionais”. O item 2 do Art. 1. afirma que a “consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições da presente. Convenção”. Segundo o autor, a Convenção reforça a lógica de atuação dos movimentos sociais e aplica o conceito de “terras tradicionalmente ocupadas”, orientada principalmente por fatores étnicos e pelo advento de novas identidades coletivas

Em Decreto Presidencial em 13 de julho de 2006, foi criada a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, bem como na Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, promulgada aos 7 de fevereiro de 2007, no decreto nº 6.040. Já entre os anos de 2008 e 2010, foi construído e implementado o Plano Prioritário de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com pactuação, segundo Costa Filho (2014), entre os diversos órgãos federais e entes federativos. Também estão em execução pelas diversas pastas governamentais envolvidas, várias ações e programas nos Planos Plurianuais 2012-2015, como também já foram criadas várias instâncias governamentais e de controle social nas diversas unidades da federação voltadas ao atendimento de Povos e Comunidades Tradicionais. Em trâmite na Câmara dos Deputados, está o Projeto de Lei (PL) 7.447, que “estabelece diretrizes e objetivos para as políticas públicas de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais”.

Costa Filho (2014) enfatiza, que em âmbito estadual, em janeiro de 2014 foi promulgada a Lei n 21.147, que cria a Política Estadual para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais, tendo esta sido discutida como um novo patamar na escala de conquistas pelo reconhecimento e garantia

de direitos no âmbito estadual. Já em 2015, foi criada a comissão estadual de povos e comunidades tradicionais de Minas.

Em relação às comunidades quilombolas, outro principal marco nesse processo foi o Decreto 4887, de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento 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, em seu art. 2º, estabelece:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-definição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Através do conhecimento desses marcos legais, principalmente, pela Constituição de 1988 e pelo Decreto 4887, em 2005, José Raimundo Gomes, prefeito da Chapada Gaúcha, município vizinho de São Francisco, juntamente com os representantes da Cáritas, Diocese de Januária, em uma ida à Bom Jardim, enfatizaram a semelhança desta em relação às comunidades quilombolas. Então, a figura do mediador, individual e institucional foi em Bom Jardim, de grande relevância no processo de (des) invisibilidade da identidade (COSTA, 2010) e do seu reconhecimento, no sentido de possibilitar-lhes o acesso às informações que, pelo contexto das relações de poder e dos interesses políticos e econômicos locais são inviabilizadas. O acesso a esse conhecimento sobre “direitos étnicos” tem possibilitado o estabelecimento de diálogo com instâncias do governo e o estabelecimento de articulações entre os movimentos sociais na defesa desses direitos, sobretudo dos direitos territoriais. A possibilidade de luta pela terra e pela titulação da mesma, assim como outros direitos, emerge através da invocação e reconhecimento da identidade de “povos e comunidades tradicionais”. A identidade incorpora aspectos políticos e passa a se expressar no campo das relações de poder, pressionando por mudanças na sociedade brasileira.

A identidade quilombola, primeiramente, teve sua imagem ligada à ideia de isolamento e reminiscência de um passado histórico. Imagem esta, decorrente de um processo de invisibilidade social e estigmatização racial, como consequência da história da escravidão no Brasil. A problemática fundiária é de extrema importância para se entender o processo de invisibilidade, de exclusão e expropriação que essas comunidades sofreram e ainda sofrem. Principalmente quando confrontam os grupos de poder econômico da sociedade nacional e a racionalidade instrumental do “Estado”. Os

conflitos territoriais surgem como demarcação de fronteiras, não só no sentido do espaço físico, mas também simbólico, cosmológico, de lógicas diferenciadas de conceber e se apropriar do território.

Historicamente essas áreas de apropriação comunal têm sido denominadas como terras de santo, terras de irmandade, terras de herança, terras de ausente, terras de índio e terra de preto. Essas denominações remetem às especificidades e diferenciações em cada umas delas, mas mantém como característica comum as formas de apropriação dos recursos baseadas na articulação entre uso coletivo e uso individualizado do grupo familiar.

O processo de formação dos quilombos não está sempre marcado pelo isolamento, o que tem sido evidenciado pela existência de muitos quilombos formados a poucos metros da casa grande, quando não em contextos urbanos e periurbanos, ou ainda em terras posseadas por núcleos familiares ancestrais, ou ainda em glebas de terras adquiridas por famílias negras e constituição de espaços de autonomia e liberdade, enfim, os quilombos têm sido conformados de várias maneiras. A formação deste é também consequência da decadência das grandes propriedades, na medida em que o poder dos grandes fazendeiros enfraquece e aumentava a autonomia dos agregados.

A denominação “remanescentes de comunidades de quilombo”, é um termo que remete ao passado, à sobrevivência. Mas, na verdade, o que a história dessas comunidades revela é a construção de uma autonomia que se encontrou ameaçada pela expropriação das suas terras. Sendo reconhecidos como remanescentes de quilombos, esses sujeitos se voltam para o passado, para sua historicidade, num processo de rearranjos sociais e reafirmação cultural e para a construção de projetos de futuro. O termo “remanescentes” é complicado, como analisa Almeida (2002), pois deixa de lado fatores como a construção da autonomia desses grupos e suas dinâmicas culturais.

Reconhece-se o que sobrou, o que é visto como residual aquilo que restou, ou seja, aceita-se o que já foi. O referido autor julga que, ao contrário, se deveria trabalhar com o conceito de quilombo considerando o que ele é no presente. “Não é discutir o que foi, e sim discutir o que é e como essa autonomia foi sendo construída historicamente.” (ALMEIDA, 2002: 53)

Mas, como coloca Arruti (1997), o termo quilombola assume uma positividade, ao mesmo tempo em que assume um caráter político de luta pelo reconhecimento dos direitos territoriais. Com efeito, o uso da noção em ambos os casos, implica, para a

população que assume (indígena ou negra), a possibilidade de ocupar um novo lugar na relação com seus vizinhos, na política local, diante dos órgãos e políticas governamentais, no imaginário nacional e, finalmente, no seu próprio imaginário. (ARRUTI, 1997: 21).

A identificação da comunidade como quilombola, primeiramente, pode expressar uma adaptação da mesma ao modo de ver da sociedade nacional, como forma de integrá-la do modo e do jeito em que esta determina, no entanto é mais do que isso, é uma estratégia de resistência, que expressa a afirmação do seu direito territorial através da única via que legitima atualmente o reconhecimento desse direito para a manutenção de suas lógicas de mundo. Aqui, o estigma torna-se positivo, como os termos negro, preto, como reconhecimento de uma identidade política. Arruti (1997) refere a isso como “plasticidade identitária”.

A emergência das “comunidades remanescentes de quilombos” nos permite descrevê-las como etnicidades, uma vez que são grupos que através do processo de interação, classificam e constroem oposições sociais e simbólicas, diferenciando-se do outro ou criando fronteiras identitárias.

A questão da etnicidade em Bom Jardim passa pelo reconhecimento da identidade de remanescentes de quilombo pela comunidade, buscando a sua tradição cultural e sua historicidade, provocando um rearranjo dentro do grupo, sua modificação e o surgimento de novas fronteiras simbólicas. A comunidade assume novas características, (re)elabora as suas representações coletivas sociais e se modifica perante a si mesmos e aos outros, transformando o estigma em algo positivo. Nas falas de algumas moradoras de Bom Jardim, elas enfatizam: “sou quilombola”, o que indica a conexão entre a identidade e a etnicidade do grupo. Assim, a partir do momento em que rememoram a história da origem da comunidade, dos seus antepassados, vinculam ao seu território, às suas práticas culturais e às suas instituições um conteúdo étnico. Essa autoconsciência cultural é a uma ação política de reivindicação de direitos, principalmente territoriais.

Em Bom Jardim da Prata, nota-se como o processo de politização da identidade está presente, ao afirmar: “eu sou quilombola”, essa comunidade assume uma identidade política, adotando uma categoria externamente construída, mas agora apropriada e habitada por pessoas concretas, conforme discute Cunha e Almeida (2001), que dão significado específicos próprio ao “ser quilombola”. Essa afirmação de si vem carregada

de um *habitus*⁶ no campo da política e do direito, o que implica em uma mudança na forma como essa comunidade se relaciona com os fazendeiros, com os órgãos ambientais e com as lideranças políticas regionais e nacionais, pois ao conhecerem e lutarem pelos seus direitos, ocupam agora outra posição nesse campo de disputas com o “Estado”.

E: E a questão do quilombo?

Comadre Bidú: A gente reunido, né? Trabalhando junto, todo mundo aceita trabalhar junto, ser quilombo. Aqui nunca apareceu ninguém que não aceita ser, o que acontece, de vez em quando, é que aparece aqueles que não sabem. Mas, todo mundo aceita, a não ser aqueles novatos que não sabem e não aceita. Aqui tem a associação, quase todo mundo é da associação. (Comadre Bidú, moradora do quilombo de Bom Jardim da Prata, abril de 2010)

Assim, todo esse processo é percebido através das experiências locais em Bom Jardim. E primeiramente, observa-se as fronteiras físicas e simbólicas como controle da existência social pela dominação, exploração e conflito, lembrando Quijano (2002), em que o atual padrão de poder articula-se na classificação da raça, na expansão das relações de mercado capitalistas e na presença do “Estado” como força legitimadora desse processo. É notável, que esse aparato de certa forma, não coloca essa comunidade fora dessa relação, pelo contrário, afetam os corpos de maneira que esses se reposicionam em fronteiras simbólicas de luta, como por exemplo, o reconhecimento da identidade quilombola.

Assim, a formação do reconhecimento quilombola pode ser visto como uma interpelação com o “Estado”, em meio ao encurralamento da comunidade pelas fronteiras capitalista. Da mesma forma que para Baviskar (2010), é pela própria contradição do “Estado” que são criadas as possibilidades de resistência e negociação. Por isso, as identidades fluidas dão lugar a categorias unitárias como uma estratégia de negociação com “Estado”, pela brecha do próprio “Estado”, ou seja, o que acontece com a lei que rege o reconhecimento dos territórios de remanescente de quilombo. Então, a formação do quilombo de Bom Jardim da Prata, unifica essas localidades, para recoloca-las nas margens do “Estado”.

⁶ O *habitus* é caracterizado como "sistemas de posições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, quer dizer, enquanto princípio de geração e de estruturação de práticas e de representações que podem ser objetivamente 'reguladas' e 'regulares', sem que, por isso, sejam o produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu objetivo sem supor a visada consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-las e, por serem tudo isso, coletivamente orquestradas sem serem o produto da ação combinada de um maestro" (BOURDIEU *apud* MICELI, 1987: XL)

Por fim, acho interessante explicar, mas não problematizar, a dificuldade de impeli o “Estado”, pelas comunidades quilombolas, como chama atenção O’Dwyer, (2015: 2), no texto sobre os dez anos da promulgação do Decreto 4887 de 20 de novembro de 2003. Em relação a morosidade do mesmo, no processo de reconhecimento e titulação abertos no INCRA. A autora, chama atenção, para a incerteza e indecisão vividos atualmente pelos quilombolas no tocante ao seu território e “que atualmente o Estado tem sido tanto experimentado quanto desfeito na ilegalidade de suas próprias práticas administrativas.” Como no caso da condução dos processos de regularização de territórios quilombolas dentro do INCRA, “na incerteza de normas legais (Instrução Normativa e/ou preenchimento de “ficha”, a autoridade da lei busca certeza impondo-se desde fora.” (O'DWYER , 2015: 82). O “Estado”, no projeto desenvolvimentista e na composição de linhas políticas do interesse da bancada ruralistas no congresso e de empresas privadas, tem sido tanto experimentado, quando refeito de acordo com os interesses.

Podemos perguntar agora (...) se as margens começam a impregnar o Estado de Direito? E, nesse contexto, quais são as novas (im) possibilidades que se abrem na reconfiguração do próprio Estado brasileiro?

Em contraposição aos dois mais importantes poderes que organizam esse espaço hoje, o estado brasileiro e empreendimentos capitalistas, incluso o agronegócio, as comunidades de quilombo, segundo disposições constitucionais, constroem o projeto político de titulação coletiva dos seus territórios como meio de luta pela autonomia dos modos próprios de fazer, criar e viver. (O'DWYER, 2014 : 85)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALMEIDA, A. W. B. Os Quilombos e as novas etnias. In: O’Dwyer, E. C. (org.). *Quilombos, Identidade Étnica e Territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2002. p. 43-82.

APPADURAI, Arjun. *Soberania sem territorialidade: notas para uma geografia pós-nacional*. Novos Estudos Cebrap. n. 49, novembro 1997. pp 7-32.

ARRUTI, José Maurício Andion. *A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e Quilombolas*. *Mana*, n. 3/2, Rio de Janeiro, n. 3/2, p. 7-38, out. 1997.

ARRUTI, José Maurício. 2002. *Mocambo: antropologia e história no processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc.

BARRETTO FILHO, Henyo T. *Populações Tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção*. Palestra apresentada no Workshop “Sociedades Caboclas Amazônicas: Modernidade e Invisibilidade”, São Paulo, 19 a 23 de maio de 2002.

BAVISKAR, Amita. *Written on the body, written on the land. Violence and environmental struggles in Central India*. Working papers 02, 2010. Berkeley Workshop on environmental politics.

BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas. Sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 2003. Cap. 4 "Espíritos de Estado": gêneses e estrutura do campo burocrático, pp. 91-124.

BOURDIEU, Pierre. *A identidade e a representação*. Elementos para um reflexão crítica sobre a idéia de região. In: *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989, pp. 107-132.

COSTA FILHO, Aderval. *Os Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil*. NEAD/MDA. No prelo 2014.

COSTA, João Batista de Almeida. *A (des)invisibilidade dos povos e das comunidades tradicionais: a produção da identidade, do pertencimento e do modo de vida como estratégia para efetivação de direito coletivo*. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Cerrado, Gerais, Sertão: comunidades tradicionais dos sertões roseanos*. Relatório final do Projeto Opará: 'Tradição, Identidades, Territorialidades e Mudanças entre Populações Rurais e Ribeirinhas no Sertão Roseano. Montes Claros: Unimontes, 2010.

CUNHA, M. C. e ALMEIDA, M. *Populações Tradicionais e Conservação Ambiental*. In: CAPOBIANCO, João P. R. et alli (orgs.), *Biodiversidade na Amazônia Brasileira: Avaliação e Ações Prioritárias para a Conservação, Uso Sustentável e Repartição de Benefícios*. ISA/Estação Liberdade, 2001, p. 299-305.

DAS, Veena & POOLE, Deborah - *El Estado y sus márgens*. Revista Académica de Relaciones Internacionales, núm. 8 junio de 2008, GERI-UAM.

LITTLE, Paul E. *Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade*. Trabalho apresentado no SIMPÓSIO "NATUREZA E SOCIEDADE: DESAFIOS EPISTEMOLÓGICOS E METODOLÓGICOS PARA A ANTROPOLOGIA", na 23ª Reunião Brasileira de Antropologia, Gramado, RS, 19 de junho de 2002.

MARTINS, José de Souza. *Fronteira. A degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: Contexto, 2009.

MONTEIRO, Paula. "*Globalização, Identidade e Diferença*". *Novos Estudos CEBRAP*, 49, nov. 1997.

O'DWYER, Eliane Cantarino . *Estratégias de redefinição do Estado no contexto de reconhecimento das Terras de Quilombo no Brasil*. *Novos Debates* , v. 1, p. 80-86, 2014.

QUIJANO, Anibal - *Colonialidade, Poder, Globalização e democracia*. *Revista Novos Rumos*, No. 37, Ano 17, 2002.

QUIJANO, Aníbal 1988a "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina" em Sonntag, Heinz (ed.) *Nuevos temas, nuevos contenidos* (Caracas: UNESCO/Nueva Sociedad). *Teorías sin disciplina* (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate). Edición de Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998. Cap. *Manifiesto Inaugural*".