

# Raízes

v.31, n.1, jan-jun / 2011

Dossiê: Povos e Comunidades Tradicionais  
(Carlos Guilherme Octaviano do Valle, Rodrigo de Azeredo Grunewald - Orgs.)

## ILHA DE ARITINGUI: SOCIOGÊNESE E TERRITORIALIZAÇÃO DE UMA COMUNIDADE TRADICIONAL RIBEIRINHA

---

Rodrigo de Azeredo Grunewald

---

### RESUMO

Este artigo trata da sociogênese e da territorialização da comunidade tradicional ribeirinha da Ilha de Aratingui, situada no município de Rio Tinto (PB), examinadas a partir de uma perspectiva diacrônica e a partir de conflitos com empresas do ramo do agronegócio açucareiro e, mais recentemente, da carcinicultura. Fica aqui em evidência como, a partir de um alinhamento com os órgãos ambientalistas, a identidade de comunidade “tradicional” se alavanca como uma alternativa política e social no meio rural do litoral da Paraíba.

**Palavras-chave:** Sociogênese, Territorialização, Comunidade Tradicional

ARITINGUI ISLAND: SOCIOGENESIS AND TERRITORIALIZATION OF A RIVERSIDE COMMUNITY.

### ABSTRACT

This article deals with sociogenesis and the territorialization of the traditional riverside community of Aratingui Island, sited at the city of Rio Tinto (PB), viewed from a diachronic perspective as well as from conflicts with companies in the fields of sugar agribusiness and, more recently, shrimp farming. It is hereby discussed how, from an alignment with environmental agencies, the identity of the “indigenous” community levers itself into a political and social alternative within the rural areas of the Paraíba coast.

**Key words:** Sociogenesis, Territorialization, Indigenous Community.

---

Rodrigo de Azeredo Grunewald. Doutor em Antropologia Social (UFRJ), Professor Associado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS/UFCG). Email: grunewald@ufcg.edu.br.

---

## INTRODUÇÃO

Este texto apresenta o caso da sociogênese e territorialização de uma comunidade tradicional. Ao fazer isso não se alavancam aqui novas posturas teóricas, mas toma-se por objetivo fornecer um background empírico (um exemplo) a se somar a outros, possivelmente semelhantes, a fim de se refletir veios interpretativos (ou epistemológicos) para nuances (formais e informais) que processos judiciais como o aqui descrito possam assumir.

Trata-se aqui, mais especificamente, de um processo de mudança permanente de moradores de um *sítio* para uma área, até então utilizada apenas para exploração temporária dos recursos naturais e que não era considerada viável para moradia. Tal mudança se dá de maneira conflituosa, como conflituosas têm sido também as relações com as empresas vizinhas que continuamente ameaçam uma territorialidade conquistada, quer tentando se apossar de parte do território, quer poluindo o meio ambiente.

Aqui estarão em evidência, numa perspectiva diacrônica, desde a ocupação da região para o agronegócio, passando pelo alinhamento político dos moradores aos órgãos ambientalistas, optando por se constituírem como “comunidade tradicional”, até uma disputa judicial presente sobre uma porção de terras no interior da territorialidade da comunidade.

Antes de partirmos para a descrição em pauta, vale indicar pontualmente a compreensão de algumas categorias que serão usadas no curso da narrativa para que o leitor tenha referências mínimas sobre nosso entendimento delas.

Primeiramente, vale destacar a formulação oficial de “comunidade tradicional” no Brasil. Em 2007 é instituída, através do Decreto nº 6040, a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável

dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), que considera como 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*” (Brasil, 2007). Mas vejamos nosso background específico.

Entendemos *comunidade*, seguindo a perspectiva de Weber (1991), tanto em termos de sua conformação subjetiva quanto pela ação política. Por *etnicidade* ou *identidade*, nos alinhamos a uma ênfase na interação social entre entidades sociais distintas (BARTH, 1969). Embora não estejamos tratando aqui especificamente da gênese de um grupo étnico, as considerações de Gallagher (1974), Goldstein (1975) e Santos (2003) formam um importante *background* para nossa compreensão do processo em pauta, uma vez que temos aqui também uma *formação de alternativa política* de um segmento rural que se encapsula numa sociedade mais ampla. Especificamente, usamos então o conceito de *sociogênese*, tendo por escopo as diretrizes de Bourdieu (1989a; 1989b). Já nosso entendimento de *territorialidade* se vincula inicialmente à perspectiva enunciada por Pacheco de Oliveira (1999), ao percebê-la como um instrumento adequado para lidar com a reorganização social de um grupo social (rural) num território a partir da atribuição da identidade de comunidade tradicional. Servem-nos ainda, para pensarmos tal noção – e sua ligação à ideia de *lugar* (dispensando uma orientação para questões de “ancianidade”, “originariedade” ou “imemoriabilidade”) –, as formulações de Little (2002) e de Gusmão (1999).

Nessa direção, seguimos Almeida (2008), ao afirmar que “a noção de ‘tradicional’ não se re-

duz à história, nem tão pouco a laços primordiais que amparam unidades afetivas”, pois “incorpora as identidades coletivas redefinidas situacionalmente” enquanto “unidades de mobilização. O critério político-organizativo sobressai combinado com uma ‘política de identidades’, da qual lançam mão os agentes sociais objetivados em movimento para fazer frente aos seus antagonistas e aos aparatos de estado” (ALMEIDA, 2008, p. 30). O autor ressalta ainda que, desde 1988, a categoria “populações tradicionais” se afastou do “quadro natural e do domínio dos ‘sujeitos biologicizados’” para se referir a “agentes sociais, que assim se autodefinem, isto é, que manifestam consciência de sua própria condição”, emergindo como sujeitos sociais que acionam sua identidade “pelo critério político-organizativo” (Ibid).

Do mesmo modo, a Constituição Federal Brasileira de 1988, no seu parágrafo 1º do Art, 231, desloca a “imemoriabilidade” da noção de “terras tradicionalmente ocupadas”, cujo “sentido historicista, remontando ao período pré-colombiano, permitiria identificar os chamados ‘povos autóctones’ com direitos apoiados tão somente numa naturalidade ou numa ‘origem’ que não poderia ser datada com exatidão”. Temos na Carta Magna que “*terras tradicionalmente ocupadas pelos índios*” são “*as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem estar-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições*”. É assim que, segundo Almeida, a “ocupação permanente de terras e suas formas intrínsecas de uso caracterizam o sentido peculiar de ‘tradicional’” (Ibid: 39).

Se o sentido historicista (ou o “imemorial”) é afastado da definição de territórios indígenas, então ele o é, da mesma forma (ou conseqüentemente), afastado da caracterização de outros grupos tradicionais. Segundo Almeida:

O processo de territorialização é resultante de uma conjunção de fatores, que envolvem a capacidade mobilizatória, em torno de uma política de identidade, e um certo jogo de forças em que os agentes sociais, através de suas expressões organizadas, travam lutas e reivindicam direitos face ao Estado. As relações comunitárias neste processo também se encontram em transformação, descrevendo a passagem de uma unidade afetiva para uma unidade política de mobilização ou de uma existência atomizada para uma existência coletiva. A chamada ‘comunidade tradicional’ se constitui nesta passagem. O significado de ‘tradicional’ mostra-se, deste modo, dinâmico e como um fato do presente, rompendo com a visão essencialista e de fixidez de um território, explicado principalmente por fatores históricos ou pelo quadro natural, como se a cada bioma correspondesse necessariamente uma certa identidade. A construção política de uma identidade coletiva, coadunada com a percepção dos agentes sociais de que é possível assegurar de maneira estável o acesso a recursos básicos, resulta, deste modo, numa territorialidade específica que é produto de reivindicações e de lutas. Tal territorialidade consiste numa forma de interlocução com antagonistas e com o poder do estado. (Ibid, p. 117-118).

Soma-se a isso - em consonância com perspectiva também enunciada por Gusmão (1999) - nossa apreensão da luta por *liberdade (ou independência)* no território através da figura jurídica da *Associação*; luta esta que torna evidente a capacidade de mobilização e o potencial de conflito presente na realidade vivida por um grupo tradicional que, assim organizado, requer o direito legal da posse da terra que partilham em comum.

Por fim, ao pensar o caso das comunidades tradicionais no Brasil, uma relação de territorialidade e sustentabilidade socioambiental é destacável. Segundo Santilli (2002),

“Cunha e Almeida salientam que todos esses grupos possuem em comum o fato de terem, ao menos parcialmente, uma história de baixo impacto ambiental e estarem interessados em manter ou recuperar o controle sobre o território que exploram. Acima de tudo, estão dispostos a negociar: em troca do controle sobre o território, comprometem-se a prestar serviços ambientais” (Santilli, 2002, p. 86).

Passemos, com essas orientações básicas iniciais, ao caso que queremos expor.

## 1. O CONTEXTO

A Ilha de Aratingui situa-se no estuário do rio Mamanguape, localizado nos municípios de Rio Tinto e Lucena, no litoral norte do Estado da Paraíba, constituindo uma área de 14.640 ha que faz parte da Área de Proteção Ambiental (APA) de Barra de Mamanguape, criada pelo Decreto Federal nº 924, de 10 de setembro de 1993 e com objetivo de: (I) garantir a conservação do *habitat* do Peixe-Boi Marinho (*Trichechus manatus*); (II) garantir a conservação de expressivos remanescentes de manguezal, mata atlântica e dos recursos hídricos ali existentes; (III) proteger o Peixe-Boi Marinho (*Trichechus manatus*) e outras espécies, ameaçadas de extinção no âmbito regional; (IV) melhorar a qualidade de vida das populações resi-

dentos, mediante orientação e disciplina das atividades econômicas locais; (V) fomentar o turismo ecológico e a educação ambiental.

A maior área de mangue do estado da Paraíba, com 6000 ha, está inserida na porção estuarina da APA, onde se encontram também ilhas, croas, cambôas, apicuns e uma barreira de recifes. Segundo Mourão (2002), 32 vilas ou povoados (caracterizados pela pobreza) dependem, para sua sustentabilidade, desse sistema ecológico, constantemente ameaçado pela monocultura canavieira e pelo avanço da carcinicultura. A comunidade ribeirinha da Ilha de Aratingui, atualmente com uma população total de pouco mais que cem habitantes - e com trinta unidades residenciais ativas -, é um desses conjuntos populacionais.

Os laços de parentesco entre os membros dessas unidades em Aratingui são muito próximos e os casamentos na comunidade são preferencialmente endogâmicos<sup>1</sup>, na medida em que são poucos os que casam com pessoas de fora da comunidade, que, nesses casos, passam a morar ali. Alguns poucos deles são indígenas Potiguara por nascimento e outros têm ascendência Potiguara<sup>2</sup>. Em geral, as pessoas mais idosas da comunidade têm ascendentes provenientes também de várias comunidades rurais da região do litoral norte da Paraíba, mas também de outras localidades no mesmo estado e ainda em Pernambuco ou Rio Grande do Norte.

Na literatura especializada em gestão ambiental, encontramos nos trabalhos de Paludo e Klonowski (1999), e, recentemente, em plano de “gestão ambiental das atividades rurais na APA” (Rodrigues et al., 2008), a Ilha de Aratingui qualificada como “comunidade extrativista” e importante parceira dos órgãos ambientalistas. Mais propriamente dentro da perspectiva antropológica, tanto

1. Inclusive não é raro o caso de pessoas se descasarem e arrumarem outro cônjuge na própria comunidade.

2. Vale notar que a APA se sobrepõe também sobre terras indígenas Potiguara, a partir da margem oposta da de Aratingui do Rio Mamanguape. Sobre a questão dos conflitos socioambientais na APA envolvendo os indígenas Potiguara, ver Moreira (2008).

um relatório técnico de Palitot e Barbosa Júnior (2005) quanto o artigo de Barbosa, Liedke e Palitot (2010), igualmente qualificam a comunidade como “tradicional”, levando em conta principalmente suas relações com os recursos naturais.

Contudo, no ano de 2001 os presidentes das associações de moradores das três localidades vizinhas de Ilha de Aritingui, Tavares e Cravaçu se uniram para pedir, em vão, ajuda contra a empresa Foco Gestão e Negócios S/A (pertencente à Destilataria Miriri S/A), que avançou sobre o mangue de Tavares e implantou, sem licença ambiental, um viveiro de camarões<sup>3</sup>. Logo em seguida, no ano de 2002, a Miriri avança ainda mais e, através de um *Instrumento Particular de Troca*, consegue obter algumas posses em um setor da Ilha de Aritingui, vizinho a Tavares, onde pretendia instalar outro viveiro para a criação de camarões. No ano de 2003, a Usina Miriri se ocupou de se apossar de parte do território da comunidade da Ilha de Aritingui (inclusive de áreas de plantio comunitário), mas não logrou seguir no seu intento mercantil, uma vez que a Associação de Moradores da Ilha de Aritingui (AMIA) passou a não permitir mais a venda (ou permuta) de posses no território da comunidade para pessoas de fora.

Diante dessa resistência, a empresa Miriri ingressou, em abril de 2005, na Justiça Estadual com uma ação de reintegração de posse contra alguns moradores daquele setor da comunidade (alegando esbulho contra sua pretensa propriedade, denominada Fazenda Santa Emília I) e, após liminar emitida pelo juiz de Rio Tinto, avançou efetivamente sobre a área de ocupação tradicional da comunidade com homens armados, tratores, cercas etc. Isso levou a AMIA a recorrer ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Rio Tinto, ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Natu-

rais Renováveis (IBAMA) e ao Ministério Público Federal (MPF) para verem seus direitos territoriais assegurados. Com isso, o MPF, a União e o IBAMA postularam intervenção no feito, com o seu consequente deslocamento para a Justiça Federal.

Destaca-se entre a argumentação do MPF a alegação de que os réus da referida ação são integrantes de uma “comunidade tradicional”, além do fato de serem, as terras demandadas pela autora, terras da União. Após uma primeira negativa do Juiz Federal para tal transposição da ação para a Justiça Federal, houve, em dezembro de 2005, um forte protesto dos moradores de Aritingui contra o avanço da Miriri sobre áreas de trabalho comunitárias e contando com a presença de vários aliados (de órgãos ambientais, indígenas Potiguara, moradores de outras comunidades da região, entidades religiosas, setores universitários etc), que acabaram se mobilizando em diversas agências para dar visibilidade às irregularidades cometidas pela empresa. Com isso, no ano de 2006 a Justiça Federal acata o pleito do MPF.

Com o processo em andamento na Justiça Federal, em 2009, a Destilataria Miriri requereu a realização de uma perícia “étnico antropológica”, considerando a alegação do MPF de que os réus seriam, em verdade, integrantes de uma comunidade tradicional. No ano de 2010, a Juíza Federal que assumiu o caso notificou a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT) para que se pronunciasse sobre a possibilidade de a Comunidade da Ilha do Aritingui ser inserida no conceito “Comunidade Tradicional” e, em caso positivo, que se esclarecessem quais os benefícios que seriam a ela estendidos no contexto da Política Nacional do Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Atendendo à solici-

---

3. Esse documento representava, na época, as vinte e três famílias da Ilha de Aritingui e mais cento e cinquenta de Tavares e Cravaçu. Tratava-se de uma luta coletiva pela preservação do mangue do qual eles dependem para sobreviver.

tação do Juízo, a CNPCT, por meio de comissão interministerial, constatou que a Comunidade da Ilha de Aratingui é uma Comunidade Tradicional e recomendou o aprofundamento do estudo da situação fundiária do território que ocupam para que fossem apresentadas, posteriormente, formas de regularização fundiária em nome da comunidade, evitando, assim, que moradores pudessem ser expulsos do seu território.

Mesmo com o parecer da CNPCT, a Destilaria Miriri insistiu na necessidade de uma perícia técnica “étnico antropológica”, solicitação esta acatada pela Juíza, que contrata um antropólogo como perito judicial para elaborar um relatório sobre o conflito em questão. A parte autora (Destilaria Miriri) também contrata uma antropóloga para defender seus interesses e, por fim, o MPF me contrata como antropólogo assistente pericial. O trabalho de pesquisa para elaboração do laudo pericial e os subsequentes pareceres dos antropólogos contratados pelas partes conflitantes teve início em agosto de 2011, com término em dezembro do mesmo ano.

É interessante notar que, ao requerer uma perícia antropológica para lidar com o processo, o escritório de advocacia representante da Destilaria Miriri (assessorado pela antropóloga que para eles trabalha) queria alegar que os moradores de Aratingui não formam uma comunidade tradicional por conta da ausência de alguns traços substantivos que, segundo ele, estariam ausentes na área em foco. De fato, a estratégia utilizada era a de direcionar, equivocadamente, o entendimento tanto do que seja uma comunidade tradicional quanto sua territorialidade em termos de uma “ancianidade” das atividades desenvolvidas pelos moradores de uma área, a fim de que (não) fosse aferido um caráter “imemorial” à territorialidade. Soma-se a isso

uma insistência por parte da Destilaria em afirmar que não há “sinais diacríticos” evidentes que poderiam diferenciar a comunidade de Aratingui de seus vizinhos (especialmente os moradores de Tavares e Cravaçu) e que, dessa forma, a caracterizasse como “comunidade tradicional”.

Contra esses argumentos, lançamos mão de um vasto conjunto bibliográfico antropológico acerca da conceituação de comunidade tradicional e territorialização, a fim de sustentar a invalidez desse direcionamento e recolocar a discussão sobre outras vias epistemológicas<sup>4</sup>. Contudo, as páginas que se seguem trazem ao leitor somente uma etnografia histórica sobre a sociogênese da comunidade tradicional da Ilha de Aratingui e sua territorialização, com base em informações coletadas tanto na comunidade quanto entre atores sociais que presenciaram tal processo em diferentes momentos. Nosso objetivo não é, portanto, teórico, mas ilustrativo. Queremos salientar um processo social concreto e, com ele, reforçar algumas tendências interpretativas para a avaliação de alinhamentos políticos legítimos que desembocam em alternativas de vida no universo rural brasileiro.

## 2. A COMUNIDADE DA ILHA DE ARITINGUI: HISTÓRIA E SOCIOGÊNESE

Em 1534, por determinação do rei de Portugal, D. João III, foram criadas no Brasil as capitanias hereditárias, com objetivo de acelerar o povoamento e exploração mercantil (voltada para o mercado externo) das terras recém-ocupadas. Na primeira metade do século XVI, toda a ocupação desenvolveu-se no litoral, com a exploração do pau-brasil e, posteriormente, com a monocultura da cana-de-açúcar, desenvolvida com mão de obra

4. Ver Grünewald, 2011.

escrava. Pode-se também afirmar que o sistema sesmarial aqui implantado teria sido o responsável pela existência de grandes propriedades rurais no Brasil, pois o mesmo colono poderia não apenas receber enormes, como também sucessivas extensões de terra, em diferentes épocas e lugares. Ao lado do sistema sesmarial, o escravismo seria fundamental para suportar a estrutura socioeconômica.

Ainda, já ao final do período colonial na segunda metade do século XIX, podemos destacar o surgimento da categoria de *morador* no âmbito da estrutura produtiva da região canvieira. Segundo Fortes (2008), *moradores* seriam “trabalhadores-moradores” que tinham “o direito de explorar pequenos ‘sítios’ com lavouras de subsistência e eram obrigados a trabalhar a serviço do proprietário um certo número de dias por semana” (FORTES, 2008,p:32). Este novo sistema, que desobrigava o grande proprietário rural da manutenção dos seus trabalhadores, se justapôs ao do trabalho escravo nos engenhos e outras unidades produtivas até a abolição, depois de muitos ex-escravos terem se somado aos moradores, como *agregados*, engrossando essa forma servil de trabalho “sob sujeição”, ou seja, dependente de grandes proprietários com poder de coerção política e ideológica e que ainda promoviam o paternalismo como contrapartida para essa dependência. Essa forma de relação de trabalho se estendeu para muito depois da escravidão, perdurando no século XX (e ainda no XXI) na Paraíba e se institucionalizando sob a forma do *coronelismo*, onde “as massas rurais eram formalmente livres, no entanto estavam sujeitas aos proprietários de terras, uma vez que o latifúndio constituía a forma de organização e monopolização das terras nas mãos dos coronéis. A autoridade absoluta dos coronéis predominava, controlando todos os setores da vida social” (Ibid, p. 33).

A sociogênese de que trataremos a seguir situa-se no contexto de busca, por parte de *mo-*

*radores* de grandes propriedades da região do litoral norte da Paraíba, por um espaço de liberdade onde pudessem, de forma independente dos grandes proprietários, promover a subsistência de suas famílias de forma sustentável. Trata-se de um processo de territorialização de uma comunidade que se forma a partir de expectativas confluentes e coerentes de famílias que se estabeleceram na Ilha de Aritingui.

#### *A sociogênese da Comunidade Tradicional Ribeirinha da Ilha de Aritingui*

Possivelmente a área da Barra do Rio Mamanguape deve ter passado por várias e sucessivas formas de ocupação, especialmente provisórias e caracteristicamente de coleta de crustáceos, por indígenas e depois outros atores tradicionais durante os séculos de ocupação desse setor costeiro do nordeste brasileiro; afinal a área onde se insere a Ilha de Aritingui trata-se de um estuário rico utilizado cotidianamente também pelos indígenas da etnia Potiguara.

Além disso, segundo Barbosa, Liedke e Palitot (2010):

Mamanguape foi o primeiro aldeamento missionário de índios na região, ainda no século XVII. Depois transferido para os altos do rio da Preguiça foi, posteriormente, denominado Vila de Nossa Senhora dos Prazeres de Monte-Mór. A Vila seguiu habitada pelos indígenas até a primeira metade do século XX, quando estes se viram forçados a abandonar o local com a chegada dos irmãos Frederico e Arthur Lundgren, que eram proprietários da Companhia de Tecidos Paulista, em Pernambuco e buscavam expandir seus investimentos industriais com a cons-

trução de uma segunda fábrica na Paraíba. Estes, em 1918 deram início ao processo de drenagem das águas, abertura de caminhos e aplainamento do terreno para a construção da fábrica. Em 1924, a Companhia de Tecidos Rio Tinto CTRT iniciou suas atividades fabris. (Ibid,p:321).

Ainda,

A construção da fábrica e da cidade criou uma estrutura de poder que enfeixou todos os aspectos da vida social nesta região durante mais de cinco décadas. A cidade de Rio Tinto é produto da fábrica, que com sua crescente demanda por terras, madeira e mão-de-obra transformou completamente o cenário do Vale do Mamanguape e da antiga sesmaria dos índios de Monte-Mór a partir da década de 1920. Interessada na produção de tecidos e necessitando de combustível para as suas caldeiras, a CTRT estimulou a ocupação de diversas áreas rurais por caboclos da região e por famílias de trabalhadores vindos do interior da Paraíba, Rio Grande do Norte e Pernambuco. A Companhia exercia o controle dos recursos fundiários, das oportunidades econômicas, do mandato político e do aparelho repressor, assim como da habitação, da vida religiosa e do lazer (cf. PanetetAlli., 2002). As zonas agrícolas e madeireiras ao redor da cidade eram o espaço onde a CTRT impunha um regime de dominação patronal. Sob esse regime viviam muitas famílias de caboclos misturadas aos *sertanejos* que eram trazidos para trabalhar (Ibid,p:321-2).

Já na década de 1970, a CTRT começou a entrar em falência até fechar suas portas na década seguinte, quando “as terras foram vendidas para grupos empresariais que investiram no desmatamento das áreas remanescentes de florestas e dos eucaliptais plantados, com o objetivo de expandirem a produção canavieira estimulada com recursos oficiais do Pró-álcool” (Programa Nacional do Álcool).

Por fim, destacamos que a essa época o “sítio Aritingui” se constituía de cinco casas estabelecidas nas matas de terras altas e a ilha e o manguezal eram utilizados para cultivo de vazante e pesca por moradores de várias localidades e se configurava, no entendimento dos seus usuários, como um terreno de marinha (da União). Com a chegada das usinas canavieiras, os moradores de Aritingui foram obrigados a descer para viver na ilha.

É nesse contexto - um período conflituoso de mudança forçada dos moradores de Aritingui para a Ilha de Aritingui - que visualizamos a geração de uma comunidade tradicional na Ilha de Aritingui. De fato, se indicamos que durante os séculos coloniais até a reordenação econômica da região com a expansão da CTRT e depois com as usinas canavieiras, reorganizações étnicas, culturais, socioeconômicas sobrevieram à região e a rica área do estuário em foco deve ter sido explorada diversamente, mas prioritariamente por indígenas, caboclos litorâneos, certo é que a memória social dos mais velhos de Aritingui atinge o tempo da CTRT e, *dramaticamente*, da passagem dessas terras para as usinas, que os expulsaram de sua área de morada, de sua mata e de parte dos seus cultivos.

Podemos, assim, remontar a história<sup>5</sup> da Comunidade Tradicional da Ilha de Aritingui a partir da ocupação em caráter permanente na área

---

5. Aqui, a escolha de um dos “antigos de Aritingui”, como porta-voz legitimado e detentor de uma memória autorizada pela comunidade, nos basta para extrair os elementos necessários à compreensão do processo de territorialização de maneira geral.

do pai (Severino Domingo) do Sr. José Severino Alves (Deca) e do pai de sua mulher Cleonice Rita da Silva (Inácio Pereira da Silva). Além destes, Milton Martins do Nascimento (Milton Bamba) é também referido como um importante fundador da comunidade por ter sido o primeiro a estabelecer residência fixa na Ilha de Aritingui - mas a partir de contato e autorização do Severino Domingo – alimentinha roçados e realizava outras atividades auto-sustentáveis. De fato, Milton Bamba se muda para a Ilha de Aritingui em fins da década de 1970, e imediatamente após, as famílias de Severino Domingo e de Inácio Pereira da Silva e sua esposa Rita Jovelina da Conceição também se estabelecem ali, sendo a diferença de tempo “apenas a de fazer a casa”.

Seguindo o relato de Deca, seu avô (Ricardo) e seu tio-avô (Santino) nasceram indígenas Potiguara e cresceram caçando lagosta, tendo se mudado para Itamaracá (PE). Seu pai também pescou lagosta em Itamaracá, mas foi nascido em Queimadas (PE) e se mudou para Baía da Traição<sup>6</sup> em meados do século XX. Com a morte do avô nessa localidade, o pai se mudou para Tramataia e Cumurupim (também aldeias indígenas Potiguara), de onde vivia mais da extração da madeira da mata e do mangue. Então foi trabalhar para Arthur Lundgren tanto em Paulista (PE) quanto em Rio Tinto, acabando por se mudar definitivamente para o Sítio Aritingui, um lugar seco e de mata fechada ao lado do Sítio Maria Angélica<sup>7</sup>. Em Aritingui, aos 3 de agosto de 1956 nasceu o Deca.

Segundo este informante, as terras (secas) pertenciam à família Lundgren. Por sua memória, quando seu cunhado (Severino Márcio - mais conhecido como Abiró -, que se mudou para Aritingui com dois anos de idade) “era bem novinho”, um

certo Dr. Dirceu teria sido autorizado pelo “Coronel Arthur Lundgren” a iniciar o desmatamento da área que pegava os sítios de Maria Angélica, Aritingui, Cravaçu e Tavares. Segundo Deca, esses sítios eram formados por “moradores<sup>8</sup>” das terras dos Lundgren. O pai de Deca trabalhava para os Lundgren (tanto em Paulista como em Rio Tinto) plantando mudas de eucalipto e, além disso, ele trabalhava ainda na agricultura. Segundo Deca, a “área era desocupada” e o “Coronel Arthur... plantava inhame” e “a gente trabalhava nela direto... plantando inhame, feijão, horta, abacaxi...”. Em “todos os sítios de Praia de Campina, Aritingui, Tavares”, entre outros, “tinha um pouco de inhame na época do Coronel Arthur”. E toda essa área posteriormente “foi ocupada pela zona canavieira”.

Assim, eles moravam na parte alta e seca (“tabuleiro”) de matas e mantinham algumas poucas roças (sítios). Mas, como não tinham permissão de “roçar o mato”, exploravam as ilhas e os pauls para roças temporárias e com colheita de curta duração - inclusive porque são terras alagáveis e só podiam plantar no verão. Se não podiam, por exemplo, explorar os pauls para plantarem inhame (colheita de longa duração), plantavam então o feijão ou a batata, com colheita de noventa dias. Além das roças, exploravam também o manguezal de diversas maneiras.

Cinco unidades familiares formavam o Sítio de Aritingui: eram as casas do Severino Domingo (pai de Deca), Inácio Pereira da Silva (sogro de Deca), Rita Jovelina da Conceição (sogra de Deca, mas que se separou de Inácio e tinha sua própria casa), a casa do próprio Deca e, por fim, a de Márcio Indô. Mas, além deles, outras pessoas também utilizaram a Ilha de Aritingui com a finalidade de subsistência, mas sem se fixar na localidade. Des-

6. Área Potiguara e um município ao norte de Rio Tinto.

7. Maria Angélica hoje é “um povoado com três casas, mas muito antigas... é um povo diferente da gente”.

8. Como sabemos, os “moradores” tem acesso limitado aos bens de produção de uma fazenda ou usina.

de aquela época (e antes, possivelmente) a Ilha de Aratingui se caracterizava por regime de uso comum dos recursos naturais, dividido tanto entre esse conjunto de pessoas de diversas localidades que para lá também se deslocavam temporária ou sazonalmente, quanto entre indígenas Potiguara que também compartilhavam o mangue com eles.

Segundo Deca, “quando o Coronel Arthur Lundgren... já tinha liberado as nossas áreas lá né... quando liberou as propriedades para os usineiros... Com a chegada deles... a gente procurou a associação dos trabalhador”, pois o desmatamento da floresta - onde se inseriam os sítios de Aratingui, Maria Angélica, Cravaçu e Tavares – se acirra com a venda das terras da CTRT para as duas grandes usinas de cana-de-açúcar (a Japungu e a Miriri), tornando a condição de trabalho independente ainda mais difícil para os moradores da região. Além disso, a dificuldade do estabelecimento permanente de pessoas para viver na Ilha de Aratingui se deve ao fato de esta estar espremida entre o mangue e terras pertencentes a grandes empresas e ali eles não terem contado com a presença efetiva do Estado e não terem tido condições dignas de subsistir independentemente, sendo mais fácil se submeter ao trabalho como moradores de grandes proprietários de terras.

Mas, mesmo assim, como as áreas residenciais - e também exploradas para cultivo - (e retirada de madeira) situadas nas terras secas e de mata foram vendidas à Usina Japungu, a empresa, para plantar cana, os expulsou dali - queimando o resto da mata e depois fazendo queimadas na própria cana que avançava sobre suas moradias e por cuja possível queima a usina se eximia de qualquer responsabilidade. Isso os obrigou a descer definitivamente para morar na Ilha de Aratingui (no entorno do “alagadiço” - área que, no inverno, ficava completamente alagada, quando inapropriada ao cultivo) –, que era uma “terra de trabalho independente” e local pouco apropriado à moradia também

por conta dos mosquitos e outros insetos – além de morcegos hematófagos. Assim, na virada para os anos 1980, essas famílias se estabelecem permanentemente na Ilha, que ainda era usada por outras pessoas e famílias de forma temporária, pois para lá se mudavam e logo iam embora sem fixar residência. Ou seja, a ilha, na época, era lugar de trabalho e raramente usada para moradia: algumas pessoas tinham “casinhas de trabalho” nas quais guardavam suas ferramentas, panelas, covo (armadilha de pesca) e que eles identificavam também como “sítios”. Essas famílias usaram os setores secos e alagados (nas ilhas e pauls) para diversas atividades econômicas de forma independente (tradicional) – tanto pescando quanto plantando urucum, macaxeira, coco, banana, batata, feijão etc.

Ao nos debruçarmos sobre algumas impressões externas sobre a vida da comunidade depois de terem se estabelecido na Ilha em caráter permanente, destacamos que, na virada para os anos 1990, as famílias moradoras da Ilha de Aratingui foram contatadas por Maria Claudia Mibiel-Kohler, que, como técnica do Projeto Peixe-Boi Marinho (Barra do Rio Mamanguape), propôs que se realizasse um estudo para tornar aquela área uma Reserva Extrativista, incluindo todas as comunidades no projeto. Aratingui era uma delas. Seguindo ela, os moradores da comunidade viviam da “agricultura de subsistência” e do mangue. Eram “pessoas extremamente humildes” e pediam sempre permissão para “tirar meia dúzia de paus do mangue” para fazer suas casas, mas que as pessoas de Aratingui “não causavam o menor impacto” no mangue. Maria Claudia lembra que eles “sempre contavam” do drama de terem sido violentamente “expulsos das terras” altas e terem sido obrigados a se confinarem ali e ainda viver sob a ameaça de um avanço ainda maior das empresas canavieiras.

Em seguida, a oceanógrafa, Danielle Paludo, e seu marido, Vicente Stanislaw Klonowski, firmaram um contato intenso com a comunidade

no início da década de 1990. Danielle estava lotada no Projeto do Peixe-Boi na Barra de Mamanguape e teve que assumir a APA. Segundo ela, as famílias de Aritingui viviam em extremo isolamento e pobreza, com algumas crianças sem roupa para vestir (andando nuas, até mesmo algumas pré-adolescentes), sem qualquer hábito ou traquejo de comunicação com o exterior. Eles sobreviviam como pescadores e coletores de crustáceos, agricultores e alguns poucos “tinham que” se empregar nas usinas para sobreviver.

Na medida em que as comunidades do local, especialmente Aritingui, não podiam contar com madeira dura da floresta, pois a mesma já havia sido extinta pelos usineiros, havia a necessidade da retirada da madeira do mangue para a construção das casas de taipa. A chegada do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), entretanto, foi muito bem recebida em Aritingui, pois, como eram completamente desassistidos pelo Estado (ou qualquer setor dos poderes públicos) e “tinham medo das usinas”, viram nos representantes do órgão um apoio às suas dificuldades.

O IBAMA, à época, pretendia um manejo experimental de madeira do mangue e partiu para a alternativa de plantar semente de sabiá (*Mimosa caesalpiniaefolia*), numa área de manejo (hoje um orgulho para a comunidade de Aritingui), e bambu nos arredores das casas de algumas pessoas (no entanto algumas plantações teriam sido destruídas pelos tratores da Miriri na primeira metade dos anos 2000) em regime de mutirão. A agricultura dos moradores da Ilha de Aritingui, nessa época, se espalhava por todo território da comunidade desde o Rio das Pedras até os limites com os canaviais e o mangue. Inclusive plantavam nos pauls,

que era uma terra fértil por ser alagada na estação do inverno (quando imprópria ao cultivo).

Segundo Danielle, ainda na primeira metade da década de 1990, plantar nos pauls era algo temível na região por conta da proibição da Usina Miriri de que as comunidades cultivassem tais terras. Foi com a presença na localidade do procurador do MPF/PB, Dr. Luciano Maia, que se consolidou o entendimento de que os pauls eram áreas influenciadas pelas marés e que, portanto, deveriam ser considerados como áreas da União a serem administradas pelo Governo Federal, não sendo pertencentes às usinas, mesmo que cercados por plantações de cana-de-açúcar.

Em Aritingui, a esta época, não tinha Associação, e Danielle e Vicente então recomendaram a organização deles em Associação para que se fortalecessem e enfrentassem as adversidades locais e as colocadas pelas usinas, poderes públicos e até pelo isolamento e dificuldades de relacionamento nas cidades. A partir da organização em sistemas de mutirão teriam plantado frutíferas e várias outras ações para melhorias da comunidade ainda na época.

Segundo Danielle, nesse momento se iniciou um forte elemento de colaboração entre o órgão ambiental e os moradores de Aritingui. Estes tinham muito medo das usinas e passaram a se sentir apoiados. Em troca, se esforçaram para entender as questões ambientais e ajudavam o IBAMA<sup>9</sup> até a fiscalizar o mangue. Tal parceria ajudou bastante a comunidade. A AMIA (Associação dos Moradores da Ilha de Aritingui) foi fundada em 1997. Com a fundação desta, os membros da comunidade colocaram ordem com relação, também, ao estabelecimento e à moradia de pessoas no local, o que ajudou a consolidar as famílias de moradores definitivos da comunidade até sua feição atual.

9. O IBAMA passa a ser tal referência que hoje podemos observar até os meninos se policiando e advertindo uns aos outros com a ameaça de chamar o IBAMA caso façam algo prejudicial ao meio-ambiente. Por exemplo, uma vez que nos dirigíamos ao mangue, um menino disse para o outro: “não faz isso com o bicho, se não eu chamo o IBAMA!”, querendo, assim, que o outro menino soltasse um pequeno caranguejo. Em outra ocasião, um menino previa: “quando eu for fiscal do IBAMA...”.

Foi assim que entraram, na segunda metade da década de 1990, territorializados na Ilha de Aritingui. A atual presidente da AMIA, Maria Aparecida Gerônimo (Cida), afirma que depois que criaram a Associação, os “que estavam dentro ficaram e quem saiu não entra mais”. Assim, quando se referem aos antigos moradores daquela localidade, se remetem exclusivamente aos que “criaram família”, pois “os que iam embora e voltavam” (exploravam os recursos locais sazonal ou temporariamente) eles não consideram como “antigos” fundadores da Comunidade de Aritingui.

O técnico ambiental (e “fiscal por portaria”) da APA da Barra do Rio Mamanguape, Sr. Francisco de Assis Galvão Maia, começou a trabalhar na região em 1995 e lembra que, entre 1998 e 2000, começou o avanço da carcinicultura vinda do Rio Grande do Norte e encontrando, inicialmente, receptividade em aldeias dos índios Potiguara. A “empresa FOCO, pertencente à Miriri”, começou então a avançar com a carcinicultura pelo mangue do Mamanguape objetivando a criação de camarões em setores do território da comunidade da Ilha de Aritingui. Como já vimos, em 2001 os presidentes das comunidades de Aritingui, Tavares e Cravaçu, se uniram para pedir ajuda contra um viveiro de camarões da Usina Miriri em Tavares. É nesse período que se registra também o início do avanço da Usina Miriri sobre o território da comunidade. Em Aritingui, como observamos, entende-se que a venda de algumas posses à Miriri se processou porque as pessoas “tinham medo da Usina” e perceberam que, em conflito com ela, a vida na comunidade não teria futuro. Em dezembro de 2003, a Sra. Mary Karla Marcon Neves assumiu a chefia da APA. Diante de “graves problemas” que enfrentou por conta da carcinicultura ilegal, percebeu que em Aritingui, embora “pau-pérrimos” e vivendo da subsistência no mangue e da agricultura (sendo pouquíssimos produtos vendidos diretamente na feira), eram “obedientes” e

se destacavam como “parceiros” para as questões ambientais.

Se no ano de 2003 a Usina Miriri se ocupava de se apossar de parte do território da comunidade da Ilha de Aritingui, é no ano de 2005 que se registra “a maior tristeza na história da comunidade”, pois a Usina avança efetivamente sobre a área de ocupação tradicional da comunidade da Ilha de Aritingui com homens armados, tratores, cercas etc. Mas, de fato, ao contrário de Tavares ou Cravaçu, os moradores de Aritingui não queriam ser “moradores” de fazendas ou outras unidades produtivas empresariais, mas se afirmar como “comunidade tradicional independente”, vivendo da agricultura e do extrativismo do mangue em área da União e em consonância com as diretrizes ambientais a partir de entendimentos com o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), APA da Barra do Rio Mamanguape ou IBAMA. Como afirma Galvão: “as outras comunidades estão vivendo como a usina quer e por isso não são molestadas pela usina”. Isso é uma importante diferença que faz uma comunidade ser tradicional: liberdade!

Assim, sucintamente, registramos a visibilização da comunidade tradicional da Ilha de Aritingui a partir de uma situação de conflito, quando seus recursos (tradicional) passam a ser ameaçados pela Usina Miriri, que ingressou na Justiça Estadual em abril de 2005 com uma ação de reintegração de posse contra moradores da localidade, recaindo sobre uma parcela significativa do território da comunidade – o que os fez recorrer ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Rio Tinto, ao IBAMA e ao MPF para verem seus direitos assegurados. Destacam-se aí o sentimento de pertencimento ao *lugar* e o papel político da Associação de normatizar, tanto a organização social e política da comunidade, quanto o acesso aos recursos naturais do seu território.

Atualmente, o chefe da APA, Sandro Roberto da Silva Pereira, afirma que “Aritingui é a comunidade que mais se aproxima da Unidade de Conservação” (APA) e que a APA tem Aritingui “como parceiro da Unidade”. Sandro destaca que em todas as atividades que vão realizar em Aritingui, vão “até a APA para conversar e ver como realizar”. Assim, se vêem mutuamente como “parceiros”.

Além disso, com os índios Potiguara (principalmente os das aldeias Jaraguá, Brejinho, Três Rios e Tramataia) compartilham o mangue, rios e camboas, pacífica e respeitosamente, mantendo laços solidários e de amizade – de modo, inclusive aos índios apoiarem suas demandas políticas (por os reconhecerem como uma “comunidade tradicional” em luta por independência) e os visitarem com certa regularidade. Da mesma forma como alguns moradores de Aritingui participam das festividades indígenas e os apoiaram em suas lutas territoriais.

Há, portanto, fortes laços de amizade, parentesco e de aliança política ao ponto de alguns (poucos) manifestarem a intenção de se alinharem socialmente enquanto comunidade indígena Potiguara, com apoio declarado de importantes lideranças indígenas que os visitam eventualmente. Apesar desses laços, segundo Deca, “a gente somo independente dos índios porque nossa família já vem daqui de dentro né”, indicando que eles – há poucas gerações, mas com vitalidade social – já se reproduzem socialmente como comunidade de forma preponderantemente endogâmica.

Inclusive, em setembro de 2011, presenciamos índios Potiguara visitando a Ilha de Aritingui<sup>10</sup>. Segundo contaram os Potiguara, eles reconhecem

que, desde o tempo dos seus avôs, sempre dividiram o mangue e pescaram nos rios e camboas onde pesca também o pessoal de Aritingui, compartilhando do “mesmo tijuco”. Os Potiguara ainda afirmam compartilhar com o pessoal de Aritingui de uma mesma cultura, no sentido do uso dos recursos naturais, visto que, “como os índios Potiguara faz.. em Aritingui também faz”, se referindo às canoas, instrumentos de pesca, maneiras de pescar e lidar com o mangue etc. Afirmam, ainda, que “a luta para a Usina não tomar o território de Aritingui” deveria ser de todas as comunidades que usufruem do estuário, pois “o mangue é um só”. Por fim, concordam que a “única diferença” entre os Potiguara e o pessoal de Aritingui seria a tradição da dança atual, uma vez que os índios da região recentemente aprenderam o Toré. Tendo em vista que, quanto aos modos de vida, “são iguais”. De fato, no passado, ambos (Potiguara e Aritingui - e ainda outras comunidades locais) tinham as tradições da ciranda e do coco, mas com o movimento indígena, os Potiguara começaram a dançar o toré<sup>11</sup>. E ainda, se os moradores de Aritingui entrarem no movimento indígena com toré, os Potiguara presentes os apoiariam para reivindicarem uma indianidade, haja vista que são “todos caboclos” e “as terras são todas dos caboclos” da região, que foram reduzidos pelo avanço das empresas. Mas, se alguns moradores de Aritingui sinalizam para essa união formal com os Potiguara para reivindicarem sua indianidade, a maioria, entretanto, se pensa como uma “comunidade tradicional... de ribeirinho”.

Além dos Potiguara, moradores de Cravaçu e, principalmente de Tavares, também dividem o mangue com eles em modos similares de vida.

10. Estavam presentes o Cacique Bel (José Roberto Jesus Silva) da aldeia de Três Rios no município de Marcação, Luiz Rômulo de Araujo Neto; Josecy Soares da Silva da aldeia de Três Rios (Vice-Cacique), Anibal Sobreira Campos (Cacique Anibal), da aldeia Jaraguá no município de Rio Tinto; e vários moradores de Aritingui e outros índios que chegaram depois (Adailton Cordeiro Campos - Vice-Cacique de Monte-Mór - e Francisco Lourenço Martins, com sua filha Antonia Lourenço Martins, da mesma aldeia).

11. Por seu turno, os moradores de Aritingui, por terem se convertido em sua maioria como evangélicos, deixaram paulatinamente de lado as antigas festas com ciranda, coco ou forró.

A diferença, com relação a essas comunidades, repousa na independência reivindicada pelos membros da comunidade de Aritingui, que reconhecem sua territorialidade própria e não a concebem como de propriedade de uma empresa canavieira, carcinicultora ou de qualquer outra. Inclusive com independência também das agências eleitorais dos políticos locais. Como dizem recorrentemente: “aqui todo mundo é independente de político, por isso a comunidade é esquecida”.

Por outro lado, como afirmam em Aritingui, uma diferença básica com relação a Tavares ou Cravaçu é que eles tem um “lado forte”, que é a “comunidade com todo mundo junto” e “independente” das empresas circundantes. *A memória social* (HALBWACHS, 2006; POLLAK, 1992) que se constrói em Aritingui fundando a *comunidade tradicional* é uma *memória de independência*, pois *optaram* que “a gente não quer viver dependente dos outros... nem ser sujeito a ninguém”. Para tanto, se ajudam mutuamente com diversas formas de colaboração e organizados, enquanto “comunidade tradicional”, através da AMIA. Esta regula, inclusive, a distribuição das terras de uso comum (ou mesmo para uso individual por parte de algum grupo familiar) periodicamente conforme as necessidades de membros da comunidade (tanto para roças, quanto para pastos etc), bem como quando novas famílias surgem por casamento e não há lugar nos terrenos dos pais para o jovem casal construir casa e roçados. Sem falar na gestão dos recursos naturais de uso coletivo disponível a todos da comunidade (inclusive determinando áreas de reflorestamento ou de proteção ambiental), para qual têm assegurado uma *ética de sustentabilidade* própria e em consonância com as diretrizes das políticas ambientalistas (públicas e não-governamentais). Os membros da comunidade inclusive reclamam constantemente dos prejuízos ambientais, sociais e econômicos causados

pela vizinhança ligada aos usineiros – tanto em se tratando dos viveiros de camarões, quanto do cultivo da cana-de açúcar (ambas atividades que degradam e “envenenam” os recursos da comunidade).

Em função dessa vizinhança, caberia ainda à Associação um papel de fiscalização inicial para, em parceria com a APA, cuidar do meio-ambiente em sua territorialidade (e áreas que possam os prejudicar). Portanto, não só para gerir o território (e outras ações mais pontuais) deveria servir a Associação, mas também fiscalizar e atuar efetivamente na busca por projetos sustentáveis de desenvolvimento da coletividade e sintonizados com as políticas públicas em todos os setores, incluindo a parte cultural. Pois há os que fazem artesanato (como o Sr. Gilvan Benevenuto da Silva, mais conhecido como Dida) e que gostariam de “oficinas de artesanato para as crianças”. Há também a ideia do resgate das antigas tradições regionais na comunidade - embora reconheçam os benefícios trazidos pela introdução dos cultos evangélicos, quando começaram a regularizar casamentos e ainda registra-se a diminuição do número de alcoólatras (pessoas embriagadas) e o estabelecimento da “escola dominical”, onde se desenvolvem práticas de alfabetização das crianças e aulas de desenho e de história. Ainda, tanto nos intervalos quanto ao final dos cultos, abrem espaços para se discutir questões políticas da comunidade, agendar reuniões, dar informes sobre mutirões etc. Isso se aplica tanto aos evangélicos quanto a não-evangélicos, que também usam esses espaços com essas finalidades.

### 3. CONCLUSÃO

É assim, como uma comunidade de agricultores familiares e extrativistas do manguezal, que vive essa população ribeirinha em regime co-

munitário e tradicional, preservando o meio-ambiente, como parceiros tradicionais dos órgãos ambientais e cada vez mais com uma *agência* (ação social e política) para lograr um desenvolvimento sustentável autônomo e se manter, com liberdade, sob o signo da independência.

Como vimos, tem se questionado no processo judicial aqui enunciado uma “ancianidade” das atividades desenvolvidas pelos moradores de Aritingui na área objeto do litígio. Esta questão da “ancianidade” não é necessariamente crucial quando se trata de processos de etnicidade, tradicionalidade ou territorialidade, pois, como sustentamos, a conjugação da identidade social de um grupo com um lugar específico se dá na ação política e na construção cognitiva dessa relação numa história que se reelabora periódica e conjunturalmente em *situações históricas* (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988) específicas. Da mesma forma, ao se questionar uma posse “imemorial” por parte dos moradores de Aritingui sobre o local em discussão, não se leva em conta que a questão não é a de evocar um possível caráter “imemorial”, mas de apresentar a *memória social* da comunidade (no caso em análise, em termos de sua territorialidade).

Também, embora afirmando não interessar para esta “ação possessória” se “a comunidade de Aritingui é ou não comunidade tradicional”, a Destilaria Miriri tem insistido, por outro lado, em afirmar que não há “sinais diacríticos” evidentes que poderiam diferenciar a comunidade de Aritingui de seus vizinhos (especialmente os moradores de Tavares e Cravaçu) e que, dessa forma, a caracterizasse como “comunidade tradicional”. Em primeiro lugar *sinais diacríticos* não são necessariamente uma elaboração para as identidades das comunidades tradicionais. E eles são encontrados nas etnicidades, não em termos de uma expectativa exterior (do observador externo ou dos vizinhos), mas a partir de nexos cognitivos (e da ação políti-

ca) próprios da sociedade em exame. Identidades e fronteiras sociais (ou étnicas) são construções coletivas e não elementos substantivos pressupostos por agentes individuais externos. Em segundo lugar, cultura não se reduz a uma expressão material e nem mesmo a elementos performáticos substantivados (em termos de supostas tradições, por exemplo), mas deve ser alcançada pelos seus elementos cognitivos e pragmáticos (*praxiológicos*, conforme Bourdieu [1983]). Ora, mesmo assim, uma observação fácil, mas livre de prenoções do que possa emergir como sinal diacrítico em Aritingui, logo nos leva a perceber os elementos de cultura (*sinais*) que diferenciam esta comunidade das localidades vizinhas com quem compartilham até certos recursos naturais.

Destacamos como primeiro *sinal diacrítico* a ser levado em consideração, a *relação* dos moradores de Aritingui *com o meio ambiente*. De fato, ao contrário dos moradores das outras localidades, os membros da *comunidade tradicional de Aritingui* estão em total sintonia com as diretrizes ambientais dos órgãos ambientalistas, sendo parceiros destes em fóruns de discussões e *agências* no âmbito da comunidade. Ainda mais, os moradores da Ilha de Aritingui manifestam sua incorporação da identidade tradicional por meio de atitude de respeito em relação ao meio ambiente (recursos naturais) do qual se consideram parte e com o qual se comunicam em suas vidas cotidianas, entendendo os *sinais* das marés, dos ventos, dos animais e sendo recíprocos a isso. Como uma ideia de fundo, inclusive, temos que comunidades tradicionais são as que, lançando mão de múltiplas estratégias adaptativas, tentam construir uma sociabilidade e um projeto de futuro calcados em sua peculiar relação com o meio ambiente (recursos naturais).

Em segundo lugar, mas não menos importante (muito pelo contrário), há um *senso de independência* (*liberdade, autonomia*) elabora-

do discursivamente (como sinal diacrítico) pelos moradores de Aritingui e que não é compartilhado pelos vizinhos de Tavares e Cravaçu. Os moradores de Aritingui lutam para levar uma vida livre da sujeição (“escravidão”) que as usinas de cana-de-açúcar poderiam lhes impor. Assim, *sob o signo da independência* (ou da liberdade) próprio às comunidades tradicionais, os moradores da Ilha de Aritingui se organizam solidariamente a partir de uma Associação (AMIA) e, através de sua ação política, se articulam *como sujeitos de direitos diferenciados* e legítimos pelo contexto da Carta Constitucional Brasileira de 1988 e dos Decretos que posteriormente foram emitidos no Brasil, tanto respaldando a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), quanto outros<sup>12</sup> que, em geral, tratam dos Povos e Comunidades Tradicionais.

Nesse sentido, seria ainda incerto considerar a comunidade de Aritingui apenas pelo seu passado (histórico) socioeconômico e cultural que a tornaria *objeto* de políticas públicas, quando ela deve ser considerada pelos seus projetos voltados para o futuro que a promove enquanto um *sujeito de direitos específicos* e para os quais uma série de políticas públicas foram criadas para prestar assistência e as quais devem necessariamente se fazer presentes em Aritingui.

Ainda, o território de Aritingui não deve igualmente ser pensado a partir de uma lógica exterior aos nexos cognitivos e pragmáticos dos membros da comunidade, mas percebido em termos de um projeto coletivo desses membros em termos de sua reprodutividade (capacidade contínua de se reproduzir) social enquanto comunidade tradicional. A apreensão do *território* deve partir da concepção interna que os próprios atores sociais fazem dele a partir de sua sociabilidade no

local (e não de mapas convencionais traçados a partir dos proprietários de terras vizinhas, interessados em expandir seus negócios sobre uma área que nunca utilizaram para fins produtivos e nem para qualquer outro fim).

Vale lembrar, ainda, que, sem *empoderamento* das comunidades tradicionais, não se concretizam projetos de sustentabilidade em quaisquer dos setores do desenvolvimento. Com isso, quero dizer, em sintonia com Sofield (2003), que o desenvolvimento sustentável dessas comunidades só se concretiza, de fato, quando a elas se outorga o poder das tomadas de decisões, pois isso as torna sujeitos de seus destinos e não comunidades administrativamente tuteladas mesmo pelos mais bem intencionados agentes externos. Os operadores das políticas públicas devem, assim, ter a essas sociedades como sujeitos detentores de intencionalidades objetivas e legítimas (e mutáveis no curso da história), a quem devem servir (pois têm o dever de contemplar seus direitos específicos) com a aplicação (nesse sentido são objeto das políticas públicas) de tais políticas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, ALFREDO W. B. “Terras Tradicionalmente Ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum”. In: Terra de Quilombo, Terras Indígenas, “Babaçuais Livre”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto: terras tradicionalmente ocupadas. Coleção “Tradição e ordenamento jurídico”, vol. 2. Manaus: PGSCA – UFAM, 2008

BARBOSA, FERNANDO; LIEDKE, Alice R. & PALITOT, Estêvão. “Conflitos Sócio-Ambientais

12. Ver, por exemplo, Shiraishi Neto (2007).

- e Construção de Identidades no Vale do Mamanguape - PB: A Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór e a Comunidade Tradicional de Aritingui”. In: BATISTA, G. B. de M. et al. (Orgs). *Direitos Humanos em uma Época de Insegurança*. João Pessoa: Tomo Editorial, 2010
- BARTH, FREDRIK. “Introduction”. In: *Ethnic Groups and Boundaries*. London: George Allen and Unwin. 1969.
- BOURDIEU, PIERRE. “Esboço de uma Teoria da Prática”. In: Ortiz, R. (Org.). *Bourdieu*. São Paulo: Ática (Coleção Grandes Cientistas Sociais). 1983
- BOURDIEU, PIERRE. “A Identidade e a Representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região”. In: *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel. 1989a.
- BOURDIEU, PIERRE. “Espaço Social e Gênese de ‘Classes’”. In: *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel. 1989b.
- BRASIL. Decreto N. 6.040, de 7 de Fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília: Presidência da República - Casa Civil – Subchefia para Assuntos Jurídicos. 2007.
- FORTES, MARIA ESTER PEREIRA. *Comunidade Urbana de Serra do Talhado. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – INCRA – SR 18 – PB*. João Pessoa. 2008
- GALLAGHER, JOSEPH T. “The Emergence of an African Ethnic Group: the Case of the Nden-deuli”. In: *The International Journal of American Historical Studies*. 7 (1), 1974.
- GOLDSTEIN, MELWIN C “Ethnogenesis and Resource Competition among Tibetan Refugees in South India”. In: Despres, L. (Ed.). *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. Paris: Mouton Publishers. 1975.
- GRÜNEWALD, RODRIGO DE A. Relatório Antropológico. Relatório apresentado ao Ministério Público Federal (João Pessoa) como peça deste parquet para o processo de reintegração de posse nº 2005.82.00.009202-9 (0009202-87.2005.4.05.8200) em curso na Justiça Federal, 2011
- GUSMÃO, NEUSA. M. M. “Herança Quilombola: Negros, Terras e Direito” In: Bacelar, J. & Caroso, C. (Orgs.) *Brasil: um País de Negros?* Rio de Janeiro: Pallas, 1999
- HALBWACHS, MAURICE. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.
- LITTLE, P. E. *Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma Antropologia da Territorialidade*. Série Antropologia nº 322. Brasília, 2002.
- MOREIRA, JULIANA F. *Legislação Ambiental e Conflitos Sócio-Ambientais: o caso da atividade de carcinicultura na APA da Barra do Rio Mamanguape-PB*. João Pessoa: Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente defendida no PRODEMA. 2008.
- MOURÃO, JOSÉ DA S. “Principais Critérios Utilizados por Pescadores Artesanais na Taxonomia Folk dos Peixes do Estuário do Rio Mamanguape, Paraíba-Brasil”. In: *INCI*, 27 (11). Caracas. 2002.
- PACHECO DE OLIVEIRA, JOÃO. “O Nosso Governo”: Os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero. 1988

- PACHECO DE OLIVEIRA, JOÃO. “Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados’? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais” In: *A Viagem de Volta. Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 1999.
- PALITOT, ESTÊVÃO M. & BARBOSA JÚNIOR, Fernando de S. Relatório Preliminar de Caracterização da Comunidade Tradicional de Aritingui. João Pessoa: Digitado. . 2005
- PALUDO, DANIELLE & KLONOWSKI, VICENTE S. “Barra de Mamanguape-PB: Estudo do impacto do uso de madeira de manguezal pela população extrativista e da possibilidade de reflorestamento e manejo dos recursos madeireiros”. In: *Cadernos da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica – Cadernos Nº 16*. São Paulo. 1999
- POLLAK, MICHAEL. “Memória, Esquecimento, Silêncio”. In: *Revista Estudos Históricos*, 2 (3). Rio de Janeiro: CDDOC- FGV. 1989.
- RODRIGUES, GERALDO S. et al. “Gestão Ambiental Territorial na Área de Proteção Ambiental da Barra do Rio Mamanguape (PB)”. In: *Boletim de Pesquisa e Desenvolvimento Nº 50*. Jaguariúna: EMBRAPA – Meio Ambiente; 2008.
- SANTILLI, JULIANA. “Biodiversidade e Conhecimentos Tradicionais Associados: novos avanços e impasses na criação de regimes legais de proteção”. In: Souza Lima, A. C. e Barroso-Hoffmann, M. (Orgs.). *Além da Tutela: bases para uma política indigenista III*. Rio de Janeiro: Contra Capa; 2002
- SANTOS, ANA FLAVIA M. “A História ‘tá é ali’: sítios arqueológicos e etnicidade”. In: Santos, A. F. M. & Oliveira, J. P. (Orgs.). *Reconhecimento Étnico em Exame. Dois Estudos sobre os Caxixó*. Rio de Janeiro, Contra Capa. 2003.
- SHIRAISHI NETO, JOAQUIM (Org). *Direito dos Povos e das Comunidades Tradicionais no Brasil: Declarações, Convenções Internacionais e Dispositivos Jurídicos definidores de uma Política Nacional*. Manaus: UEA. .);2007
- SOFIELD, TREVOR. *Empowerment for Sustainable Tourism Development*. Kidlington: Pergamon; 2003.
- WEBER, MAX. “Relações Comunitárias Étnicas”. In: *Economia e Sociedade*, 1. Brasília: Unb; 1991.