

E-ISSN 2674-5968 // v.6, n.1, 2023

Das Amazôniaas

REVISTA DISCENTE DE HISTÓRIA DA UFAC

**POVOS E COMUNIDADES INDÍGENAS E TRADICIONAIS:
(RE)EXISTÊNCIAS, SABERES E LUTA POR DIREITOS**



Edufac

FICHA TÉCNICA

EDITORA CHEFE

Nedy Bianca M. de Albuquerque

EDITOR ADJUNTO

José Sávio da Costa Maia

EDITOR GERENTE

Jardel Silva França

ORGANIZADORES

Ana Manoela Primo dos Santos

Ravena Araújo Paiva

Tadeu Lopes Machado

David Junior e Souza Silva

AVALIADORES(AS)

Arielson Teixeira do Carmo

Augusto Rodrigues de Sousa

Daniel da Silva Klein

Danilo Rodrigues do Nascimento

David Junior e Souza Silva

Francisco Cândido Firmiano Júnior

Geórgia Pereira Lima

Joely Coelho Santiago

Lediane Fani Felzke

Lorran Lima de Almeida

Luciano Mendes Saraiva

Marcos Vinicius de Freitas Reis

Nedy Bianca M. de Albuquerque

Poliana de Melo Nogueira

Ramon Nere de Lima

Samuel Correa Duarte

Simone Garcia Almeida

Teresa Almeida Cruz

Wálisson Clister Lima Martins

Wladimyr Sena Araújo

EDITORES/AS DE ARTE

David de Lima Damasceno

Geovanna Moraes de Almeida

EDITORES(AS) DE TEXTO

Andréia Souza de Araújo

Bianca Cardoso Magalhães

Camila da Silva Reis

Jaidesson Oliveira Paes

Julierme Rabello de Souza

Laianny Martins Silva Efel

Luciano Mendes Saraiva

Maria de Fátima Bandeira de Souza

Márcio Brandão de Mendonça

Marilsa Aparecida Alberto

Risonete Gomes Amorim

Rovílio de Lima Nicácio

EDITORES(AS) TÉCNICOS(AS) –

Editores/as de seção e diagramadores/as

Geovanna Moraes de Almeida

Jardel Silva França

Karolaine da Silva Oliveira

Lucas Nascimento Assef de Carvalho

Ramon Nere de Lima

REVISORES DE ABSTRACT

Camila da Silva Reis

João Marcos Vaz Luckner

REVISORES DE RESUMEN

Ian Cosa Paiva

Jucileide Souza da Silva

EDITOR DE INDEXAÇÃO

Lucas Nascimento Assef de Carvalho

SUMÁRIO

Editorial	08
<i>Ana Manoela Primo dos Santos Soares, Ravena Araujo Paiva, Tadeu Lopes Machado e David Junior de Souza Silva</i>	

ARTIGOS

Indigenismo e movimento indígena no Brasil	16
<i>Ivan Rodrigues dos Santos</i>	

O Brasil contemporâneo em “Não se come dinheiro” de Ailton Krenak	40
<i>Indirah Natali Silva Soares</i>	

Mulheres Apinajé: protagonismo na esfera política	55
<i>Carina Alves Torres, Sheila Baxy Pereira de Castro Apinajé e Laylson Mota Machado</i>	

Na margem da visibilidade: indígenas Potiguaras LGBTQIAPN+ da Paraíba no contexto do aldeamento e da cidade	66
<i>José Marcos Nascimento Pontes e Dayane Nascimento Sobreira</i>	

A diversidade da vida nos territórios amazônicos: onde a figura mítica da cobra se multiplica em diferentes sentidos de mundo(s)	86
<i>Pâmela Damilano dos Santos</i>	

Povos indígenas e suas lutas por direito a educação de qualidade e meio ambiente saudável: o caso da Aldeia Açaizal, região do Planalto Santareno, Pará-Brasil	99
<i>Hellen Regina Martins Rocha e Claudio Emidio-Silva</i>	

Lei 11.645/2008: o que dizem os projetos políticos pedagógicos de ensino do município de Ouro Preto do Oeste - Rondônia?	122
<i>Valéria Rocha dos Santos, Nilson Barros da Silva e Flávio da Silva Dutka</i>	

Negros e indígenas na fronteira entre Brasil e Guiana Francesa: o caso da comunidade “misturada” quilombola Kulumbu do Patuazinho	138
<i>Jelly Juliane Souza de Lima</i>	

A narrativa dos silenciados, garantias constitucionais e as alterações nos territórios quilombolas titulados	165
<i>Flávia Silva dos Santos e Amilton Bitencourt Azevedo</i>	

Procissões e representações: cosmologias afroindígena nos festejos de santos na Amazônia brasileira e uma abordagem decolonial	176
<i>Aldeci da Silva Dias</i>	

Luto e luta pela terra: uma revisita ao campo maranhense a partir das memórias de uma viúva camponesa	194
<i>Aline Souza Nascimento</i>	

Da vazante para roças de toco: os conflitos da UHE de Estreito (MA) na Comunidade Ribeirinha do Acampamento Coragem	213
<i>Lucas Moreira Amario e Laylson Mota Machado</i>	

A fronteira amazônica brasileira como espaço de desenvolvimento, conflitos e resistência	234
<i>Maria Ferreira de Sousa</i>	

Racismo ambiental e comunidades caiçaras no Brasil: entre o “mito moderno da natureza intocada” e o ecoturismo.....249
Cassiana Sare Maciel

Uma análise teórica do conceito de identidade a partir dos estudos culturais.....262
Juliana Cristina Sousa da Silva

“O Araguaia que corre na minha aldeia”: a relação identitária dos moradores de Conceição do Araguaia/PA com o rio.....276
Ester Brito Parente e Anelino Francisco da Silva

Sozinhos, mas nem tanto: memórias e lutas contra o isolamento numa comunidade pesqueira no litoral Nordeste da Amazônia paraense (1960-2020).....299
Elida Moura Figueiredo

Uma interpretação histórico-geográfica sobre o município de Guajará-Mirim (RO).....330
Joely Coelho Santiago

Quebradeiras de Coco Babaçu: representação cultural no Povoado Piaçava-Nazaré/TO.....345
Lavina Pereira da Silva, Rejane Cleide Medeiros de Almeida e Carina Alves Torres

Plantas ancestrais e a pesquisa interdisciplinar em diálogo com a perspectiva antropológica.....356
Denise Machado Cardoso e Gabriel Silva Braga

ENTREVISTA

Tytãn Fi Vãsãn Rike Han - lute como uma mulher indígena.....373
Flávia Gisele Nascimento

EDITORIAL

O dossiê “Povos e comunidades indígenas e tradicionais: (Re)existências, saberes e luta por direitos,” surge de um Grupo de Trabalho (GT) homônimo coordenado pelos organizadores desta edição, no evento I Simpósio Amazônico de Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará (UFPA), que ocorreu em setembro de 2022. A proposta inicial do GT era receber pesquisas sobre a região Amazônica, que pensassem as relações dos povos indígenas, das comunidades quilombolas e tradicionais com os territórios diante de mudanças sociais hostis impostas pelo capital na região. Os questionamentos colocados em debate no GT foram: Como nas Amazônias povos tradicionais desenvolvem suas identidades, ciências e educações? Quais as diversas violências e os conflitos socioambientais que enfrentam? Quais são suas articulações para as lutas e garantias de preservação de seus territórios e efetivação de seus direitos? Quais são seus protagonismos e memórias? Devido ao intenso número de pesquisas que o GT recebeu, decidimos continuar com a proposta que havíamos pensado para ele, em um outro formato. Assim, articulamos juntos a Revista Das Amazônias esta edição especial. A maioria dos artigos aceitos debatem a Amazônia, alguns poucos voltam-se para outras regiões do Brasil, todavia, sempre dentro do debate proposto.

É importante evidenciar que o Grupo de Trabalho e este dossiê nascem e se desenvolvem em meio ao final do governo Bolsonaro, transição e posse para o terceiro mandato do atual presidente, Luís Inácio Lula da Silva. O primeiro governo mencionado, marcado por retrocessos nas políticas voltadas para os povos indígenas, quilombolas e questões socioambientais. O segundo governo, marcado pela esperança de reestruturação e melhora de planos de governo voltados para estas comunidades. Mas, em meio ao atual cenário político, os aliados do bolsonarismo continuam na tentativa de enfraquecer as populações mais vulnerabilizadas. As imagens que formam a capa do dossiê, tem por objetivo evocar os protestos contra o Marco Temporal, uma tese que defende que os povos indígenas somente podem reivindicar os territórios em que estavam na data de 5 de outubro de 1988, dia da promulgação da Constituição Federal. A tese não leva em consideração os processos de expulsão dos povos e invasões aos territórios, que datam de cinco séculos atrás. Voltando a ser votada em junho deste ano e na eminência de ser julgada antes do final do ano de 2023; por conseguinte, mesmo vencido o bolsonarismo no poder executivo, ele continua atuante no legislativo, demandando igual oposição das comunidades tradicionais e de seus aliados, na luta contra o genocídio. Os artigos que se articulam

ao debate da capa, são os que abrem o dossiê. A seguir organizamos uma breve apresentação dos conteúdos que o formam.

POVOS INDÍGENAS

O artigo INDIGENISMO E MOVIMENTO INDÍGENA NO BRASIL de autoria de Ivan Rodrigues dos Santos, desenvolve reflexão sobre o processo de criação, construção de identidade e consolidação do movimento indígena no Brasil durante as décadas de 1970 e 1980. Em sua pesquisa, o autor busca discutir as políticas apresentadas pelo movimento indígena durante este período, pensando também, o protagonismo durante o processo de Assembleia Nacional Constituinte e a construção da Constituição Federal de 1988. Considerando, ainda que, o jornal *Porantim* foi uma importante fonte da pesquisa para Rodrigues. A leitura do texto, nos leva a compreender as raízes da atual configuração do movimento indígena no Brasil.

A pesquisa O BRASIL CONTEMPORÂNEO EM “NÃO SE COME DINHEIRO” DE AILTON KRENAK de Indirah Natali Silva Soares, é definida pela autora, como uma contribuição para a história indígena. Nele, apresenta a trajetória de Ailton Krenak, seus conhecimentos e os mundos pelos quais transita. Ao mesmo tempo, em que seu foco é o debate sobre a interpretação do Brasil contemporâneo existente em sua obra “Não se come dinheiro”. Soares, leva em consideração as percepções críticas acerca dos temas: ambiental, social, pandemia de COVID-19 e visões sobre o futuro do planeta em meio aos avanços das práticas capitalistas. A leitura de Soares, nos faz refletir sobre as narrativas de fim do mundo, que são impulsionadas pelo capitaloceno. Assim, como sobre as possibilidades de se adiar este fim, a partir dos pensamentos e práticas dos povos originários. O texto de Soares é caminho para entranhar-se no pensamento e obras de Krenak. Mas, também é possibilidade de instigação, para enveredar-se pelas falas e obras de outras e outros autores indígenas.

O artigo MULHERES APINAJÉ: PROTAGONISMO NA ESFERA POLÍTICA, escrito por Carina Alves Torres, Sheila Baxy Pereira de Castro Apinajé e Laylson Mota Machado, é apresentado pelos autores como uma discussão do protagonismo das mulheres do povo Apinajé, frente às demandas políticas, através do histórico de luta e inserção destas na chefia de aldeias, reuniões e eventos políticos. O protagonismo das mulheres indígenas em movimento, ganha uma primeira projeção midiática no Brasil com o episódio em que Tuire Kayapó passa por uma fileira de homens e encosta o facão no rosto do então presidente da Eletronorte, em um ato de protesto contra a

construção da hidrelétrica de Kararaô, atual Belo Monte. Desde as décadas de 1970 e 1980 as indígenas mulheres vêm se organizando em assembleias, associações e articulações, em que debatem as especificidades de seu gênero, povos e territórios. Em projeção nacional, hoje temos a Associação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), as edições das Marchas das Mulheres Indígenas, Joenia Wapichana como primeira presidenta indígena da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) e Sônia Guajajara como Ministra dos Povos Indígenas (MPI). Pensando na crescente demanda de pesquisas bibliográficas com mulheres originárias, o artigo de Torres, Apinajé e Machado, é contribuição valiosa para a história do movimento indígena e de mulheres no país, fazendo isto partir das especificidades das parentas Apinajé.

Ainda no debate com as mulheres indígenas, temos a entrevista TYTĀN FI VĀSĀN RIKE HAN - LUTE COMO UMA MULHER INDÍGENA de Flávia Gisele Nascimento com Camila MigSá, mulher Kanhgág do clã Kamé. O diálogo entre as duas, tem por objetivo apresentar a trajetória de MigSá, colaboradora da Mídia Índia Oficial e artista plástica, que já participou de exposições, tais como “Véxoa: Nós sabemos” realizada em 2020, na Pinacoteca de São Paulo. As perguntas motivadoras desta conversa, também circularam em torno do debate sobre os protagonismos e lutas das mulheres Kaingang. Nisto Nascimento, percebe as exclusões sociopolíticas que as mulheres indígenas sofrem e conclui a importância de se criar espaços de escuta e de se mostrar uma outra perspectiva do feminismo. A entrevista com MigSá, amplia as possibilidades de se pensar os processos de luta das mulheres indígenas, suas relações com a arte e com os museus. Aliás, pensar as mulheres indígenas nos museus brasileiros é um debate fundamental na contemporaneidade.

Para melhor compreender como se constituem as sociabilidades das sexualidades indígenas, é necessário escutar e ler o que pesquisadores originários, têm a dizer sobre o tema dentro de suas próprias cosmologias e transitoriedades pelos territórios e mundos. O artigo NA MARGEM DA VISIBILIDADE: INDÍGENAS POTIGUARAS LGBTQIAPN+ DA PARAÍBA NO CONTEXTO DO ALDEAMENTO E DA CIDADE de autoria de José Marcos Nascimento Pontes e Dayane Nascimento Sobreira, tem como primeiro autor o pesquisador indígena potiguara gay, “que escreve sobre os enfrentamentos frente à homofobia e discriminações tanto dentro das aldeias quanto na cidade – e mesmo na Academia”. Os autores definem o objetivo da pesquisa como “sinalizar a existência dos Indígenas Potiguaras LGBTQIAPN+ dos aldeamentos e núcleos urbanos do Litoral Norte Paraibano”. Através desta sinalização, buscando ampliar os debates sobre as sexualidades indígenas e as múltiplas violências que potiguaras LGBTQIAPN+ podem sofrer dentro e fora dos

territórios. Mas, também, ampliam-se os debates que traçam estratégias de acolhimento, visibilidade e respeito.

O artigo *A DIVERSIDADE DA VIDA NOS TERRITÓRIOS AMAZÔNICOS: ONDE A FIGURA MÍTICA DA COBRA SE MULTIPLICA EM DIFERENTES SENTIDOS DE MUNDO(S)* de autoria de Pâmela Damilano dos Santos, reúne narrativas de origem sobre as tradições culturais que coexistem Amazônia. Partindo-se da cobra, para se pensar a diversidade cultural e a biodiversidade dos territórios. Santos debate sobre a origem da vida, rituais de cura, psicologia indígena e arte feminina. As narrativas da cobra como figura encantada, que protegem os rios e os territórios, que fazem acordos com as pessoas e com os pajés, das cobras que se assemelham e se relacionam com as mulheres originárias, são algo de amplo alcance nas Amazônias.

A pesquisa *POVOS INDÍGENAS E SUAS LUTAS POR DIREITO A EDUCAÇÃO DE QUALIDADE E MEIO AMBIENTE SAUDÁVEL: O CASO DA ALDEIA AÇAIZAL, REGIÃO DO PLANALTO SANTARENO, PARÁ-BRASIL* de autoria de Hellen Regina Martins Rocha e Claudio Emidio-Silva é artigo que apresenta a aldeia Açaizal do povo indígena Munduruku, contextualizando a realidade deste povo e aldeia em plena ocupação da região por plantadores de soja e milho em formato de monoculturas que empobrece a biodiversidade local. A partir de relatos dos indígenas surgem no texto as violações dos direitos fundamentais da comunidade, por parte do Estado. Além das violações de direitos ambientais, os autores apresentam a organização do movimento indígena no Baixo Tapajós-Arapiuns e o porquê de a educação escolar indígenas não se estabelecer plenamente.

Os/as autores/as Valéria Rocha dos Santos, Nilson Barros da Silva e Flávio da Silva Dutka trazem uma discussão sobre a implementação da lei 11.645/2008 em estabelecimentos de ensino de um município do estado de Rondônia. Intitulado *LEI 11.645/2008: O QUE DIZEM OS PROJETOS POLÍTICOS PEDAGÓGICOS DE ENSINO DO MUNICÍPIO DE OURO PRETO DO OESTE - RONDÔNIA?* o texto garante um olhar qualificado de como a pauta da implementação do ensino de história e cultura dos povos indígenas nas escola vem sendo garantido. Ao final, é diagnosticado que há muito a ser construído para que a letra da lei seja construída no cotidiano da prática escolar naquele município.

COMUNIDADES QUILOMBOLAS

A pesquisa de Jelly Juliane Souza de Lima intitulada *NEGROS E INDÍGENAS NA FRONTEIRA ENTRE BRASIL E GUIANA FRANCESA: O CASO DA COMUNIDADE “MISTURADA” QUILOMBOLA KULUMBU DO PATUAZINHO* garante uma percepção sobre as relações de negros e indígenas estabelecidas na fronteira entre Brasil e Guiana Francesa. A autora ressalta que há muito a ser desnudado nesse contexto de múltiplos contatos e aproximações entre atores sociais diferentes. Ao propor uma metodologia de construção da pesquisa com a comunidade local, a autora apresenta em seu artigo a formação do quilombo como uma consequência das diferentes relações estabelecidas entre os grupos originários. Torna-se necessário enfatizar que os estudos dessas relações no contexto da fronteira do Brasil com a Guiana Francesa ainda são incipientes, o que torna o artigo de Lima um reforço importante para avançar nesse debate.

O artigo *A NARRATIVA DOS SILENCIADOS, GARANTIAS CONSTITUCIONAIS E AS ALTERAÇÕES NOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS TITULADOS*, de autoria de Flávia Silva dos Santos e Amilton Bitencourt Azevedo, apresenta uma reflexão a partir de um estudo de caso do processo de titulação da comunidade quilombola Sagrado Coração de Jesus, que é a comunidade de origem dos autores do artigo. A partir desse estudo é pontuada a importância da titulação dos territórios quilombolas para a vivência da comunidade. Desse estudo resultou o detalhamento do caminho para a titulação, a partir da propositura de um organograma contendo os passos a serem alcançados, o que pode ajudar outras comunidades a conquistarem seu direito ao território.

O texto *PROCISSÕES E REPRESENTAÇÕES: COSMOLOGIAS AFROINDÍGENA NOS FESTEJOS DE SANTOS NA AMAZÔNIA BRASILEIRA E UMA ABORDAGEM DECOLONIAL*, Aldeci da Silva Dias constrói um estudo em que apresenta uma discussão a respeito das festas de santos na Amazônia a partir de uma análise da Nova História Cultural e decolonial. Ao longo do texto o autor expõe a criatividade dos grupos amazônidas que constroem as festas de santo para reafirmar o sentido e a luta por sua identidade religiosa, fazendo valer o sentido de grupo e buscando perpetuar suas práticas ancestrais.

RACISMO AMBIENTAL, CONFLITOS, DESENVOLVIMENTISMO

O trabalho intitulado LUTO E LUTA PELA TERRA: UMA REVISITA AO CAMPO MARANHENSE A PARTIR DAS MEMÓRIAS DE UMA VIÚVA CAMPONESA, de autoria de Aline Souza Nascimento traz uma interessante reflexão ao abordar o tema da luta pela terra e memória, partindo do estudo de caso que coloca a análise desse tipo de conflito dentro de uma perspectiva diversa: ao presenciar a morte do seu companheiro, uma mulher trabalhadora rural mata seu algoz. A partir de suas memórias, a autora constrói ainda uma análise dos conflitos agrários no campo maranhense, evidenciando o papel das mulheres nesse processo.

As consequências socioambientais dos denominados grandes projetos de desenvolvimento é objeto de reflexão do artigo DA VAZANTE PARA ROÇAS DE TOCO: OS CONFLITOS DA UHE DE ESTREITO (MA) NA COMUNIDADE RIBEIRINHA DO ACAMPAMENTO CORAGEM, dos autores Lucas Moreira Amario e Laylson Mota Machado. A partir do estudo da instalação de uma hidrelétrica no estado do Maranhão os autores demonstram as mudanças sociais impostas por esse tipo de projeto às comunidades rurais impactadas, demonstrando os conflitos gerados e a mudança na relação com o território. O trabalho demonstra ainda a resistência da comunidade atingida em manter seus modos de vida mesmo no contexto de deslocamento, utilizando a memória como ferramenta.

O artigo A FRONTEIRA AMAZÔNICA BRASILEIRA COMO ESPAÇO DE DESENVOLVIMENTO, CONFLITOS E RESISTÊNCIA de Maria Ferreira de Sousa traz o debate sobre a Amazônia como lugar a ser desenvolvido, sendo alvo historicamente de inúmeros projetos de dominação. Ao demonstrar a dinâmica de ocupação e desenvolvimento desse território, a autora reflete sobre os impactos ambientais e sociais do modelo imposto, sobretudo, para os povos tradicionais locais inseridos em conflitos pela defesa de seus territórios.

O debate sobre o campo ambiental como um campo de disputas é objeto de reflexão do texto RACISMO AMBIENTAL E COMUNIDADES CAIÇARAS NO BRASIL: ENTRE O “MITO MODERNO DA NATUREZA INTOCADA” E O ECOTURISMO, de Cassiana Sare Maciel. A autora reflete sobre a relação entre a legislação ambiental restritiva e as comunidades tradicionais que fazem parte dos territórios alvos da legislação. A partir do estudo dos caiçaras da Mata Atlântica, a autora reflete sobre a aplicação de políticas ambientais que desconsideram a presença humana e se orientam por uma concepção da natureza alheia as dinâmicas sociais, desconsiderando a presença das denominadas comunidades tradicionais como parte do processo de preservação dessas áreas.

IDENTIDADES, ORALIDADE, MEMÓRIAS E TERRITÓRIOS

No texto UMA ANÁLISE TEÓRICA DO CONCEITO DE IDENTIDADE A PARTIR DOS ESTUDOS CULTURAIS, Juliana Cristina Sousa da Silva realiza um cotejamento entre as conceituações de identidade entre os estudos culturais britânicos e os estudos culturais latinoamericanos. A autora conclui que a identidade é uma apropriação por parte do indivíduo ou grupo, de representações presentes na cultura. Estas representações das quais pode-se extrair traços de identidade podem ser devires ou tradições e laços comunitários, complexificadas pelos mosaicos culturais componentes da sociedade contemporânea.

O artigo “O ARAGUAIA QUE CORRE NA MINHA ALDEIA”: A RELAÇÃO IDENTITÁRIA DOS MORADORES DE CONCEIÇÃO DO ARAGUAIA/PA COM O RIO, de autoria de Ester Brito Parente e Anelino Francisco da Silva, aborda o rio Araguaia como um geossímbolo, ou seja, um elemento natural com significado simbólico. A pesquisa textualiza como os diversos moradores passados e contemporâneos do entorno do rio: povos indígenas, sertanejos, extrativistas, missionários, exploradores representaram o rio com simbolismos diferentes e estabeleceram cada diversas relações identitárias com o rio Araguaia.

De autoria de Elida Moura Figueiredo, o artigo SOZINHOS, MAS NEM TANTO: MEMÓRIAS E LUTAS CONTRA O ISOLAMENTO NUMA COMUNIDADE PESQUEIRA NO LITORAL NORDESTE DA AMAZÔNIA PARAENSE (1960-2020) tematiza o modo de vida da comunidade de pescadores Quarenta do Mocooca, no município de Maracanã, estado do Pará. A construção de uma estrada é divisor de águas na história da comunidade, instituindo um espaço de intercâmbios culturais e de conflitos, alterando o cotidiano da comunidade. A conclusão da autora é de a comunidade tem um presente marcado pela ambientação ao mesmo tempo no campo e na cidade, na modernização e na tradição, na natureza e na cidade, algo que se reflete na atual organização econômica entre a pesca tradicional e o turismo, que insere o cotidiano da comunidade na sociedade globalizada.

Intitulado UMA INTERPRETAÇÃO HISTÓRICO-GEOGRÁFICA SOBRE O MUNICÍPIO DE GUAJARÁ-MIRIM (RO), de Joely Coelho Santiago, este texto investiga a história e a cultura de da cidade de Guajará-Mirim, fronteira Brasil-Bolívia, a partir das memórias e narrativas orais de moradores antigos e idosos da cidade. Os testemunhos coletados por meio das narrativas orais

permitiram evidenciar aspectos da história e modo de vida de populações do município silenciadas pela história oficial.

De autoria de Lavina Pereira da Silva, Rejane Cleide Medeiros de Almeida e Carina Alves Torres, o artigo QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU: REPRESENTAÇÃO CULTURAL NO POVOADO PIAÇAVA-NAZARÉ/TO, narra a experiência social das quebradeiras de coco do povoado Piaçava, descrevendo seu trabalho de extrativismo e vendas de carvão e azeite, ao mesmo tempo, evidenciando o pensamento das parteiras sobre fatos simbólicos e históricos que constituem o território e suas percepções sobre as mudanças ambientais que ocorrem em seu município e como afetam seus meios de sobrevivência.

De autoria de Denise Machado Cardoso e Gabriel Silva Braga, o artigo intitulado PLANTAS ANCESTRAIS E A PESQUISA INTERDISCIPLINAR EM DIÁLOGO COM A PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA, se insere no campo de estudos dos conhecimentos tradicionais sobre a biodiversidade amazônica. Os autores realizam levantamento reflexivo da literatura científica sobre plantas medicinais produzida na Universidade Federal do Pará. Concluem que as pesquisas nas áreas de ciências exatas e das ciências da saúde focam na produção de medicamentos, enquanto as pesquisas na área de ciências humanas focam no significado social destes conhecimento e plantas na vida das comunidades tradicionais.

INDIGENISMO E MOVIMENTO INDÍGENA NO BRASIL

Ivan Pereira Rodrigues dos Santos¹

RESUMO

Neste artigo, buscamos desenvolver uma breve reflexão sobre o processo de criação e consolidação do movimento indígena no Brasil durante as décadas de 1970 e 1980. Para isso, analisamos quem foram as lideranças indígenas de diferentes etnias e regiões do Brasil que o formaram, bem como a identidade supraétnica que construíram, responsável por dar coesão a este movimento social. Também buscamos inserir estas reflexões na linha historiográfica denominada Nova História Indígena, dialogando com outras áreas do conhecimento, principalmente a antropologia e o direito. Utilizamos algumas compilações produzidas por juristas que nos auxiliaram na compreensão da legislação brasileira e de suas transformações ao longo do século XX. Construímos o objeto de pesquisa por meio da análise de publicações periódicas do jornal *Porantim*, além de outros documentos produzidos por organizações indigenistas e indígenas.

PALAVRAS-CHAVE: Assembleia Nacional Constituinte. Constituição de 1988. Movimento indígena. Lideranças indígenas. Entidades indigenistas.

INDIGENISM AND INDIGENOUS MOVEMENT IN BRAZIL

ABSTRACT

This article aimed to analyze the construction of the indigenous identity and the policies undertaken by the indigenous movement in Brazil during the 1970s and the 1980s. We seek to understand who were the leaders that formed this movement; indigenous leaders from different ethnicities and regions of Brazil, responsible for building a supra-ethnic identity that gave cohesion to that social movement. Besides, placing this study in the historiographical line called New Indigenous History was one of the objectives. That led to inserting theoretical elements from other areas, particularly anthropology and law. In addition, compilations produced by jurists helped us to understand Brazilian laws and their transformations through the 20th century. The analysis of periodical publications from *Porantim* newspaper built the object of this investigation. Besides, other documents produced by indigenous and indigenist organizations were also analyzed.

KEYWORDS: Brazilian National Constituent Assembly. 1988 Constitution of Brazil. Indigenous movement. Indigenous leaders. Indigenist organizations.

¹ Possui mestrado em História Social (2021), pós-graduação em História, sociedade e cultura (2019) e graduação em História (2011), ambos pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Atualmente, professor de educação básica II - História - Secretaria de Educação do Estado de São Paulo. E-mail: ivan.rsantos@hotmail.com

1. INTRODUÇÃO

No Brasil, os povos indígenas sempre foram abordados como sujeitos do passado, sem que tivessem direito nem ao presente, nem ao futuro. Eram bons ou maus selvagens desde o século XVI, e passam a ser interpretados, a partir do século XIX, como obstáculos ao progresso da civilização. Por muito tempo, foram “algo como fósseis vivos que testemunhavam o passado das sociedades ocidentais”. Lembremo-nos da famosa frase de Varnhagen, que nos traz uma amostra clara dessa certeza oitocentista: “[...] de tais povos na infância não há história: há só etnografia” (CUNHA, 2012, p. 11).

Aos povos indígenas, foi negado o direito ao futuro, mas foi-lhes constantemente confirmada a iminência do extermínio ou da extinção total. A ideia de que os povos indígenas passariam inevitavelmente por um processo de incorporação à *comunhão nacional*, deixando de ser indígenas, ganhou um espaço considerável em diversos segmentos da sociedade brasileira. Essa linha de interpretação gerou grandes prejuízos para os povos indígenas, que passaram a ser ameaçados pelos agentes do progresso. Nessa transição cultural em que supostamente seriam integrados à comunhão nacional, deixando de ser índios, deixariam de ter o direito às suas terras, bem como os direitos a qualquer tipo de proteção especial.

Maria Regina Celestino de Almeida apresenta algumas das “imagens do índio” que foram construídas no Brasil durante o século XIX pelos discursos literários, históricos e políticos que tinham como objetivo inserir os povos indígenas na história da nação brasileira. Essas imagens perpetuaram-se significativamente dentro da prática historiográfica. A imagem do índio heroico, idealizado, sempre aderindo aos objetivos civilizatórios dos europeus, leal aos princípios cristãos, aparece em obras literárias de grande expressão, como em *O Guarani*, de José de Alencar. Por outro lado, a imagem do bárbaro, visto como tal por ser entendido como obstáculo ao progresso por resistir à tomada de suas terras, ou simplesmente por habitar terras que se constituem como objeto de interesse alheio; ou ainda aqueles que, naquela época, eram chamados de *degradados*, vistos como “misturados, minoritários, miseráveis e preguiçosos”, pelo fato de ainda se identificarem como índios, mesmo após longos esforços para integrá-los – juntamente com suas terras – à sociedade nacional (ALMEIDA, 2010).

A Nova História Indígena, como passou a ser chamada desde os estudos de John Manuel Monteiro no final da década de 1990 (MONTEIRO, 1995), traz novas propostas para uma historiografia na qual se busca compreender os povos indígenas como sujeitos que forjam a todo momento seus próprios destinos. Sujeitos que passam a ter direito ao presente, e não somente ao

passado, cristalizado em imagens idealizadas de um primeiro contato entre os índios e os brancos, geralmente ligado ao momento da chegada dos europeus às Américas no século XVI. Uma nova óptica está sendo lançada sobre as análises das relações estabelecidas entre esses povos, o Estado e a sociedade envolvente.

Nessa nova óptica, busca-se reconhecer o protagonismo dos povos indígenas frente à colonização, exercido de diferentes formas, no qual se inclui um amplo leque de rompimentos e alianças a partir de suas situações e interesses.

Nesta linha de interpretação pretendemos produzir reflexões acerca das políticas construídas pelas lideranças e grupos que formaram o movimento indígena em diferentes regiões do Brasil durante as décadas de 1970 e 1980.²

Com esta investigação, pretendemos contribuir para o conjunto de estudos que constituem esta linha historiográfica, além de que ela também se insere em um campo mais amplo, que são os estudos sobre os chamados novos movimentos sociais, que se constituem entre as décadas de 1970 e 1990. Esses movimentos foram construídos por diferentes sujeitos sociais que aparecem no cenário político brasileiro como opositores da ditadura vigente naquele momento, em busca de direitos coletivos e uma sociedade mais democrática.

Buscamos compreender a constituição do movimento indígena no Brasil por meio da análise de um jornal chamado *Porantim*, produzido e veiculado pelo CIMI – Conselho Indigenista Missionário.

O jornal *Porantim* nasce como um tipo de boletim missionário criado pelo CIMI em 1978, voltado inicialmente à divulgação das situações vividas pelos povos da Amazônia, com sede em Manaus. Com poucos anos de existência, o boletim passou a ser enviado para as diversas capitais do País e vai-se estabelecendo como um jornal de alcance nacional, principalmente após a transferência do secretariado nacional do CIMI para Brasília, em 1982.

O jornal *Porantim* esteve presente, registrou e publicou grande parte do processo de transformação e consolidação do CIMI e do movimento indígena. Cruzando uma análise mais atenta desse periódico com a bibliografia utilizada, revelaram-se as perspectivas, estratégias e projetos do CIMI como uma entidade de apoio à causa indígena e sua especial relevância no processo de construção do movimento indígena.

² Partimos da ideia de movimentos sociais (sobre a qual discorreremos melhor adiante) apresentada por Gohn: GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo: Loyola, 2011 [1. ed., 1997]. Além de nos apoiarmos na definição de autores indígenas, como Daniel Munduruku, Ailton Krenak e outros(as) que citamos nesta dissertação.

Os referenciais teórico-metodológicos aqui utilizados para leitura do *Porantim* partem do preceito de que a imprensa se configura como força social ativa que “articula uma compreensão da temporalidade, com diagnósticos do presente, e afirma memórias que pretendem articular as relações presente/passado e as perspectivas de futuro” (CRUZ, 2013, p. 5). Portanto, compreende-se que a imprensa é uma parte constituinte da história social, produzida por sujeitos que nela imprimem seus projetos e leituras de mundo, mas que também passam a se constituir no próprio processo de produção e desenvolvimento desses meios de comunicação. Dessa forma, a imprensa é entendida como um dos ingredientes do processo histórico, muito mais que apenas registros da realidade (DARNTON e ROCHE, 1996).

2. TUTELA, EXTERMÍNIO E INTEGRAÇÃO

Para iniciarmos esta breve análise da história dos direitos indígenas na legislação brasileira desde o século XIX, partimos da ideia de que, por ação ou omissão, o indigenismo oficial existente no Brasil e no restante da América Latina buscou impor a aproximação entre os povos indígenas e a sociedade envolvente para a implantação do capitalismo, em detrimento dos interesses e necessidades desses povos – assegurando-lhes, no máximo, que sua integração ocorresse de forma gradual e sob o manto da tutela.

Em meados do século XIX, já se esboçava a ideia de que, gradualmente, os povos indígenas se incorporariam naturalmente à *civilização*. Isso fica claro na Decisão nº 92 de 21 de outubro de 1850, na qual o Ministério do Império “manda incorporar aos Próprios Nacionais as terras dos índios, que já não vivem aldeados, mas sim, dispersos e confundidos na massa da população civilizada; e dá providências sobre as que se acham ocupadas” (LACERDA, 2009, p. 269). Dessa forma, inicia-se um processo de confisco das terras indígenas pelo Estado, que as distribuiria à iniciativa privada por meio de diversos dispositivos legais.

Em 1850, a Lei de Terras foi implementada em um momento no qual se iniciava o processo de expansão da economia cafeeira em algumas regiões do Brasil, que, aliado à exploração da borracha e de outros itens, contribuiu para o início de um processo de industrialização que contaria com a instalação das linhas férreas, do telégrafo e a criação de colônias agrícolas que adentravam os interiores do País, considerados “espaços vazios” a serem explorados em nome do crescimento da nação.

A partir daquele momento, os dispositivos legais que, até então, garantiam aos povos indígenas algum direito sobre suas terras – como o Alvará Régio de 1º de abril de 1680, que, apesar de prever

uma tutela orfanológica, reconhecia os índios como “primários e naturais senhores” de suas terras (LACERDA, 2009, p. 265) – seriam totalmente anulados em prol da ocupação utilitária destas. As terras tornam-se, definitivamente, mercadorias, e tudo que fugisse a essa lógica não era mais interessante nem para o Estado, nem para os latifundiários que buscavam desenvolver suas atividades econômicas em sua capacidade máxima de produção. Logo, a compreensão que os povos indígenas tinham do que eram e para que serviam suas terras ia de encontro aos interesses mercadológicos apresentados pelo Estado e pelos latifundiários.

Os resultados foram desastrosos, uma vez que qualquer grupo indígena que não fosse considerado *aldeado* seria subitamente desapropriado de suas terras. Isso significava que o Estado tinha o poder de decidir quais eram os grupos indígenas que mantinham suas características étnicas, estando estas relacionadas aos aldeamentos. Em outras palavras, ou o grupo estava, de alguma forma, sob o controle do Estado, ou poderia deixar de ser considerado como um povo indígena, perdendo seus direitos especiais sobre as terras que ocupavam. Com o decorrer das décadas, essa lógica de controle e incorporação das terras indígenas se aperfeiçoaria na legislação brasileira, tendo sempre como fio condutor a prática da tutela.

Em 1910, é fundado o SPI – Serviço de Proteção aos Índios, inicialmente chamado Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais. O primeiro órgão indigenista oficial do Brasil era destinado a mediar a *incorporação* dos indígenas à sociedade nacional, entendendo-os como obstáculos que faziam frente à civilização e ao progresso. A proteção à integridade física dos indivíduos e grupos indígenas, oferecida pelo órgão, já era considerada um grande avanço para a época, uma vez que se buscava a diminuição da violência dispensada aos diferentes grupos indígenas contatados pela primeira vez, ou mesmo a diminuição das doenças que devastavam populações inteiras. O próprio diretor do Museu Paulista à época, Hermann Von Ihering, propunha o “extermínio total” desses povos, considerados “uma inutilidade à civilização e um obstáculo ao projeto de colonização da região sul pelos imigrantes europeus” (LACERDA, 2009, p. 130).

O SPI, que era representado por seu grande patrono, Marechal Cândido Rondon, era o exemplo prático das teorias positivistas no campo indigenista. Formado sob os postulados de Auguste Comte, Rondon buscava imprimir em suas tropas a ideia de que os indígenas eram perfeitamente aptos à civilização e que podiam ser conduzidos pacificamente à integração, sem uso de armas, ao contrário do que ocorria até então – e, em muitas situações, continuaria ocorrendo. Esses ideais, inclusive, apresentavam-se na famosa frase “morrer se preciso for, matar, nunca”. Dessa forma, suprimia-se o

uso da violência nas práticas sertanistas, mesmo contra aqueles que eram chamados “índios arredios” (RIBEIRO, 1986), e se instaurava o princípio da incorporação.

O Código Civil de 1916 segue a mesma linha do SPI quando decreta o status de incapaz dos “silvícolas”.³ Esse dispositivo impôs uma limitação severa à autonomia dos povos indígenas durante a maior parte do século XX, introduzindo, na legislação oficial, a ideia de incapacidade desses indivíduos e grupos diante de questões que envolvessem seus interesses, de forma que somente o Estado podia representá-los. No entanto, essa imposição que, legalmente, garantiria a proteção à integridade física dos tutelados também consistia no controle das ações exercidas sobre e por essas populações. A classificação imposta aos indígenas ainda seria complementada com outros dispositivos legais nas décadas seguintes.

Mesmo que a lógica da tutela sobre os povos indígenas já existisse, foi no ano de 1928, pela Lei nº 5.484, de iniciativa do SPI, que o Estado passa a exercê-la diretamente, por intermédio desse órgão, com o objetivo de os integrar progressivamente à sociedade nacional até que se tornassem plenos em direitos e deveres do “cidadão brasileiro comum” (RIBEIRO, 1986, p. 204).

Darcy Ribeiro comenta sobre esta “imprecisa situação jurídica” dos indígenas durante a década de 1960, quando indivíduos Xavante haviam conquistado o direito ao voto, mas, exatamente por essa razão, estavam sujeitos a serem classificados como indivíduos “emancipados” ou aculturados, pelo fato de serem alfabetizados. Aliás, alguns dos grupos Terena de Mato Grosso do Sul, considerados um tanto aculturados pelo fato de buscarem a condição de alfabetizados, reservistas e eleitores, em muitos casos, tiveram o direito ao voto negado por funcionários do SPI, que declaravam que “não sendo obrigados a serviço militar, não poderiam ser eleitores”. Na realidade, temiam que estes se tornassem “objeto de disputa dos políticos locais, ocasionando conflitos e dificuldades” (RIBEIRO, 1986, p. 205).

Além do assistencialismo, Lacerda aponta outras características comuns ao SPI e à Funai, como a interferência nas relações políticas internas dos povos indígenas, nas relações interétnicas entre diferentes grupos e, também, nas relações entre estes e a sociedade envolvente. Como exemplo dessas interferências praticadas por ambos os órgãos, é citada a “inserção da autoridade artificial” do Capitão dos Postos Indígenas. Essa figura, imposta pelo SPI em muitos casos, não era, de fato, uma liderança reconhecida pelo grupo (LACERDA, 2009, p. 160-161).

³ BRASIL. Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916. Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, Poder Legislativo, 5 jan. 1916. art. 6º. cap. I: Das Pessoas Naturais. título I: Da Divisão das Pessoas. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 11 jul. 2021.

A Constituição de 1934, além de classificar os grupos indígenas, previa a “incorporação dos silvícolas à comunhão nacional” em seu artigo 5º, item XIX das Disposições Preliminares.⁴ Pela primeira vez, a legislação brasileira apresenta de forma expressa a certeza de que, mais cedo ou mais tarde, os diferentes grupos indígenas perderiam suas culturas, consideradas selvagens ou atrasadas, em um caminho de mão única no qual a incorporação à sociedade envolvente era inevitável. Esse projeto de incorporação compulsória dos povos indígenas à comunidade nacional ainda seria aprimorado durante o período da ditadura iniciada em 1964.

Em 1965, uma CPI – Comissão Parlamentar de Inquérito que investigava supostos atos ilícitos relacionados ao SPI chegava à conclusão de que uma grande parcela de seus funcionários esteve envolvida em diferentes tipos de crimes contra os próprios povos indígenas, como genocídios, escravização de grupos indígenas, violação de seus direitos às terras, entre outras irregularidades apuradas, inclusive, a “prática de delitos contra a Fazenda Nacional e o Patrimônio Indígena” (LACERDA, 2009, p. 162).

Em meio a esses “tão aberrantes atos de corrupção, desmandos e injustiças”, e sob “pressão da sociedade civil e da comunidade científica nacional e internacional” (SOUZA FILHO, 2010, p. 112-113), seria extinto o SPI e, com ele, outros instrumentos de opressão, como as prisões indígenas que viriam a ser conhecidas muitos anos depois.⁵

A busca pela desapropriação das terras indígenas era constante. Sempre considerando o potencial produtivo dessas terras, esperava-se que os indígenas se convertessem, gradativamente, em pequenos agricultores, de forma que não mais necessitassem da garantia a sua posse especial, incorporando-se à uma massa de trabalhadores rurais. Dessa forma, quando deixam de ser tratados legalmente como indígenas, passando a ser considerados *emancipados* e “desaparecem assim os sujeitos de direitos territoriais” (CUNHA, 1987, p. 22).

Seguindo essa lógica incorporacionista, a legislação brasileira relativa aos direitos indígenas seria complementada durante o período da ditadura com o Estatuto do Índio, promulgado em dezembro de 1973. Nele, novos elementos ditariam o caminho da integração a ser percorrido pelos indígenas,

⁴ BRASIL. [Constituição (1934)]. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Brasília, DF: Presidência da República, 2021. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao34.htm. Acesso em: 11 jul. 2021.

⁵ Para uma análise mais aprofundada de duas dessas prisões indígenas, ver: DIAS FILHO, Antonio Jonas. **Sobre os viventes do Rio Doce e da Fazenda Guarany**: dois presídios federais para índios durante a ditadura militar. 2015. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2015. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/3611>. Acesso em: 11 jul. 2021.

que além de terem suas características predefinidas, passariam a ser classificados em três categorias, conforme seu grau de integração à sociedade nacional.

O Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/73) definiu os indígenas, individual e coletivamente, conforme os interesses e projetos do Estado. No âmbito individual, os chamados *índios* ou *silvícolas* (termo referente a um indivíduo proveniente da selva) foram descritos como indivíduos “de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional”. No âmbito coletivo, o que se denominou *comunidade indígena* ou *grupo tribal* era descrito como um “conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em Estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem, contudo, estarem neles integrados.” (CUNHA, 1987, p. 22).

Ao defini-los individualmente como portadores de características que, necessariamente, os distinguem da sociedade nacional, já se exclui uma enorme quantidade de indivíduos que têm características diversas das que se decreta no documento oficial, ou que se espera de um *índio* ideal. Os critérios biológicos ancorados no conceito de raça já eram amplamente contestados naquele momento, além do fato de que diversos grupos indígenas já apresentavam características físicas muito diferentes daquelas que apresentavam quando entraram em contato com grupos não indígenas, devido principalmente ao longo processo de colonização. Essa formulação do Estatuto do Índio, portanto, era tão incoerente quanto querer ouvir de um português os mesmos termos e expressões faladas por Pedro Álvares Cabral em 1500.

No âmbito coletivo, seguia-se a mesma linha. Classificavam-se como comunidades indígenas aqueles grupos que mantinham características consideradas tradicionais, desconsiderando as transformações culturais ocorridas ao longo dos séculos. Além do uso do termo *tribais*, que evidencia uma inferiorização daqueles grupos com relação à sociedade envolvente, o Estatuto considerava que a *indianidade* de cada grupo se dava pelo seu nível de isolamento. Dessa forma, quanto mais inserido nas lógicas e relações da sociedade envolvente, menos indígena seria o grupo. Essa interpretação esteve intimamente relacionada ao projeto de integração compulsória desses grupos à *comunhão nacional*, no qual se classificavam os grupos, arbitrariamente, em três categorias: isolados, em via de integração e integrados.

A categoria denominada *isolados* era atribuída aos grupos considerados “desconhecidos”, ou que tivessem “poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão

nacional”. Na categoria denominada *em via de integração*, estavam aqueles grupos que mantinham “contato intermitente ou permanente com grupos estranhos”, conservando “menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento”. Por fim, a categoria denominada *integrados* era atribuída aos grupos considerados “incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis”, ainda que conservassem “usos, costumes e tradições característicos da sua cultura” (CUNHA, 1987, p. 23).

Essas definições e categorias, atribuídas de forma completamente alheia aos interesses dos povos indígenas, atendiam diretamente aos projetos governamentais criados durante o período da ditadura, como a criação de colônias agrícolas que transformariam os meios de produção e a vida nas terras indígenas, com a inserção de grandes contingentes de trabalhadores rurais não indígenas, a construção de estradas que cortaram diversos territórios indígenas em diferentes regiões do País em nome do progresso ou o Projeto Calha Norte, proposto pelo CSN – Conselho de Segurança Nacional, que tinha como objetivo o que os militares chamavam *integração do território nacional*, com a súbita desocupação de terras indígenas na faixa de fronteira com outros países, alegando que se tratava de uma questão de segurança nacional.

3. O INDIGENISMO MISSIONÁRIO RENOVADO NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX

Até o início do século XX, as práticas indigenistas no Brasil partiam unicamente dos missionários de diversas ordens e entidades cristãs, que, desde os primeiros contatos com os povos indígenas, tinham como objetivos principais a catequização e a integração desses povos à sociedade nacional. Esse trabalho desenvolvido pelas missões sempre se consolidou por meio da prática da tutela orfanológica sobre os povos indígenas.

Essas diferentes ordens missionárias buscavam catequizar os povos indígenas de forma tradicional, consolidando a prática da tutela para alcançar seus propósitos. Na prática da catequização, eram impostos os elementos culturais ocidentais em detrimento dos elementos culturais indígenas, como o único caminho para a evangelização. Portanto, as missões religiosas também foram, por muito tempo, responsáveis pelo etnocídio entre as populações indígenas no Brasil e na América Latina. Como apontou Prezlia, “a catequese era, na realidade, sinônimo de *ocidentalização*, e o trabalho missionário

levava inevitavelmente esses povos a se integrarem à nossa sociedade. Mas a *integração* era sinônimo de extermínio cultural e, muitas vezes, de extermínio físico.” (PREZIA, 2003, p. 32).

Dessa forma, a Igreja acabava por auxiliar o Estado com o projeto incorporacionista e, por vezes, assumia o protagonismo nessa empreitada. O próprio presidente Juscelino Kubitschek, durante a Assembleia dos Bispos e Prelados da Amazônia, realizada em Belém, no ano de 1960, elogiou a “benemerência pública e o caráter nacional da obra missionária”, naquela ocasião em que sancionava a Lei nº 45.748/57, que destinava, anualmente, “3% da Receita Pública Tributária às obras culturais e assistenciais das dioceses e prelazias da Amazônia” (PREZIA, 2003, p. 31).

Um grande exemplo dessa aliança Estado-Igreja pode ser constatado nas práticas dos missionários salesianos, que atuavam no alto Rio Negro e no leste do Mato Grosso. Em suas missões, utilizavam métodos tradicionais e conservadores como “oficinas e internatos para meninos e meninas indígenas”, além da imposição de um sistema educacional etnocêntrico e etnocida, no qual se omitiam os elementos culturais indígenas (PREZIA, 2003, p. 33-34).

No entanto, a Igreja Católica passou por um processo de transformação iniciado na década de 1960, que levaria à criação de uma entidade que se revelaria como uma das maiores aliadas do movimento indígena.

O Concílio Vaticano II propunha, de forma inédita, o *diálogo* com outras culturas e, portanto, com outras religiões dentro das práticas missionárias. Esse princípio seria amplamente discutido nos seguintes encontros entre os missionários latino-americanos.

O encontro realizado em Melgar, na Colômbia, entre os dias 20 e 27 de abril do ano de 1968, parece ter sido um momento-chave nessa transição pela qual passavam os missionários indigenistas. Ali, os antropólogos, teólogos e sociólogos, além de 30 missionários de base, discutiriam temas fundamentais relacionados às práticas indigenistas e seus impactos na vida dos povos indígenas contatados. Esses pontos também estariam na pauta da II Conferência do Episcopado Latino-Americano, ocorrida no ano de 1968, em Medellín. A partir daquele momento, diferentes entidades ligadas à Igreja Católica passariam a imprimir em suas práticas o conceito de “*inculturação*”, ou de diálogo inculturado, em completa oposição ao conceito de incorporação (PREZIA, 2003, p. 53).

Diversos encontros foram realizados durante a década de 1970 em diferentes lugares da América Latina entre missionários, antropólogos e outros agentes indigenistas. Entre estes, os dois grandes simpósios ocorridos na Ilha de Barbados (1971 e 1977) também evidenciariam a nova face da Igreja missionária indigenista.

Foi em meio a esse cenário apresentado no início da década de 1970, que seria criado o CIMI – Conselho Indigenista Missionário durante o 3º Encontro de Estudos sobre a Pastoral Indígena organizado pela CNBB. Nesse encontro ocorrido em Brasília, em abril de 1972, diversos bispos e missionários de diferentes regiões do Brasil fundavam o CIMI, que surgia como uma resposta ao Estatuto do Índio que tramitava no Congresso e traria uma postura integracionista extremamente retrógrada. Entre os fundadores, estavam presentes nomes que ficariam conhecidos por defenderem a causa indígena, como “Dom Pedro Casaldáliga” (bispo de São Félix do Araguaia, MT), “Dom Erwin Krautler” (bispo do Xingu, PA), “Dom Tomás Balduino” (bispo de Goiás) e o padre jesuíta “Thomaz de Aquino Lisboa” (PREZIA, 2003, p. 60).

Em março de 1974, um documento-denúncia produzido por um grupo de bispos e missionários, com a coordenação do padre Iasi, causaria impacto diante da comunidade nacional e internacional, estabelecendo claramente uma oposição ao Estatuto do Índio, promulgado no mês de dezembro do ano anterior. Este documento, denominado *Y-Juca-Pirama*, trazia duras críticas às práticas missionárias tradicionais e seus impactos sobre a vida dos povos indígenas, e às políticas oficiais adotadas até aquele momento pelo Estado por meio da Funai. Com essas críticas e posicionamentos que ganhavam espaço no CIMI, logo se instaurou a repressão do Estado sobre esse grupo de bispos mais progressistas, principalmente o padre Egydio Schwade, o padre Antônio Iasi e Dom Pedro Casaldáliga, que foram “proibidos de entrar em áreas indígenas” durante um certo período (PREZIA, 2003, p. 63).

No mês de maio do ano de 1978, o CIMI criava o *Porantim*,⁶ que, no início, funcionou como um boletim informativo, com sede em Manaus. Acompanhando as transformações do CIMI, o *Porantim* estabeleceu um canal de comunicação que manteve os povos indígenas, missionários e outras entidades de apoio presentes nas grandes capitais informados dos conflitos, necessidades e reivindicações daqueles que se localizavam na região amazônica.

Durante a década de 1980, o periódico passou a ser enviado para as diversas capitais do País, consolidando um alcance nacional, principalmente após a transferência do secretariado nacional do CIMI para a capital federal, em 1982. Nesse momento, o indigenismo missionário renovado consolidava-se no Brasil, principalmente no que dizia respeito à atuação do CIMI – e, nesse cenário,

⁶ Segundo a descrição do próprio periódico, o termo *Porantim* é proveniente da língua Sateré-Mawé e tem diferentes significados. Pode ser traduzido como remo, ou também pode ser compreendido como um tipo de arma, ou ainda um termo relacionado à memória.

também surgiram organizações indígenas que buscavam representar diferentes povos e grupos em diferentes regiões do País.

Por meio da análise do *Porantim*, aos poucos, podemos perceber a crescente presença indígena em suas páginas. Estas vozes que são apresentadas no *Porantim* também se constituem como força social que estabelece, inevitavelmente, certa influência sobre o que é produzido pelo veículo, já que são suas realidades o objeto principal dessas publicações. Dessa forma, compreendemos que aquelas lideranças indígenas vão-se constituindo como movimento organizado dentro do jogo comunicativo de ocupação desses espaços e busca da visibilidade para suas questões. Essas vozes indígenas aparecem em cartas, entrevistas, documentos assinados por lideranças em assembleias indígenas, entre outros materiais.

4. A ANTROPOLOGIA E O INDIGENISMO NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX

No início da década de 1970, os antropólogos já apontavam para a necessidade de uma linha teórica que pudesse servir de base para novas práticas indigenistas. Uma nova linha teórica que considerasse as especificidades e necessidades de cada grupo, ao contrário da linha que se seguia até então. O indigenismo oficial que se criticava naquele momento, fundava-se “em modelos conceituais externos à realidade indígena, não deixava de ser outra forma, talvez mais sutil e mais perigosa, de etnocídio” (BARTOLOMÉ e ROBINSON, 1981).

Essas novas abordagens teóricas e práticas também encontraram espaço entre os antropólogos no Brasil, uma vez que o indigenismo oficial vigente até então, também seguia os ideais integracionistas que haviam sido instituídos com o problemático SPI, posteriormente substituído pela Funai em 1967 devido a constatações de envolvimento do órgão em práticas ilegais que lesavam diretamente o patrimônio e a vida de diversos povos indígenas no Brasil.

Darcy Ribeiro desenvolveu um extenso trabalho sobre a integração das populações indígenas no Brasil. Em seus textos, denunciava a violência, o desrespeito e o etnocídio que ameaçava a existência dos povos indígenas, apresentando, em muitos momentos, um olhar pessimista diante do processo de integração imposto a esses grupos. Devido aos números que visualizava naquele momento, ou às situações nas quais se encontravam diversos povos indígenas por todo o País, o autor parecia apontar para uma possível extinção dessas populações se tudo continuasse como estava. Por outro lado, também criticava a “atitude romântica, preservacionista”, considerando a fluidez da cultura e as inevitáveis transformações impostas pelas relações étnicas (RIBEIRO, 1993).

Durante a década de 1970, esses posicionamentos seriam explicitados nos primeiros grandes simpósios realizados por antropólogos que reconheciam os povos indígenas como sujeitos autônomos, detentores de diferentes identidades e direitos específicos. Esses simpósios aconteceram na ilha de Barbados e deram origem a dois dos documentos mais importantes desse período de transição dos antropólogos com relação às práticas indigenistas: a *Declaração de Barbados*, em 1971, assinada por intelectuais de renome como Darcy Ribeiro – que foi o único a assinar o documento pelo fato de que estava exilado, o que diminuía o risco de represálias, tão temidas por outros intelectuais que viviam no Brasil naquele momento; e a *Declaração de Barbados II*, em 1977. O 1º e o 2º Simpósio sobre a Fricção Interétnica na América do Sul, como foram chamados, trariam à tona o posicionamento dos antropólogos e de outros intelectuais sobre as políticas indigenistas que vinham sendo implementadas e apresentariam as ideias e linhas de ação consideradas adequadas para que se garantisse o direito dos povos indígenas à terra, à saúde, à diversidade e à autodeterminação. A ideia principal deste documento era “apresentá-lo à opinião pública, com a esperança de que contribua para o esclarecimento deste grave problema continental e para a luta de libertação dos indígenas.” (LACERDA, 2009, p. 379).

Algumas organizações como a ABA – Associação Brasileira de Antropologia, que já existia desde a década de 1950; a CPI-SP – Comissão Pró-Índio de São Paulo, criada em 1978; a Anai – Associação Nacional de Apoio ao Índio, criada em 1979, entre outras, surgiam nesse processo no qual os antropólogos assumiam a necessidade de se desenvolverem novas linhas teóricas que considerassem novas práticas indigenistas. Essas entidades se tornaram grandes aliadas do movimento indígena na luta pelos direitos indígenas durante a Assembleia Nacional Constituinte, entre 1987 e 1988.

Essas organizações participaram da elaboração de importantes documentos submetidos à Assembleia Nacional Constituinte, como a Proposta de Programa Mínimo para os direitos indígenas na Constituinte, em maio de 1986 – aliadas à União das Nações Indígenas –, e compuseram as assinaturas de Propostas de Emendas Populares entregues às comissões e subcomissões temáticas, como a encabeçada pela UNI em abril de 1987.

5. MOVIMENTO INDÍGENA

Uma das preocupações centrais nesta análise do movimento indígena reside na compreensão das transformações culturais e identitárias pelas quais aquelas lideranças e grupos passaram desde suas primeiras experiências políticas no movimento, dentro e fora das aldeias, quando passaram a se

relacionar com lideranças de outros povos,⁷ com missionários, com representantes das entidades de apoio, com parlamentares e outros sujeitos que ora apoiavam, ora se opunham, ou ainda negociavam com as lideranças indígenas ou com aqueles que apoiavam a luta pelos direitos indígenas.

Buscamos localizar e reconstituir a história desse processo étnico utilizando um referencial teórico formado por conceitos e discussões provenientes da historiografia recente sobre o tema, da sociologia, da antropologia e do direito.

Utilizamos a abordagem apresentada por Fredrik Barth (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1988) para compreender as relações entre diferentes grupos étnicos e a importância das dinâmicas que envolvem suas fronteiras. Sobre estas relações, Guillermo Bonfil Batalla também apresenta um esquema metodológico com o qual busca definir o fenômeno étnico como um processo relacional no qual o grupo busca a exclusividade sobre as decisões a serem tomadas dentro de um universo específico de elementos culturais considerados próprios. Dessa relação do grupo com os elementos culturais, resultaria a identidade étnica (BATALLA, 1988).

Utilizando esses referenciais teóricos na análise do contexto do Brasil durante as décadas de 1970 e 1980, passamos a atribuir fundamental relevância ao movimento indígena enquanto força social que levou a outro nível a disputa entre indígenas e não indígenas sobre as narrativas históricas que prevaleceriam a respeito da definição de *índio* e da condição dos povos indígenas enquanto sujeitos de direito culturalmente diferenciados dentro da sociedade brasileira.

O movimento indígena demonstrou uma enorme capacidade criativa para apropriar-se de alguns dos elementos culturais dominantes, mesclando-os com elementos culturais autônomos provenientes de diferentes povos, dada a diversidade étnica existente entre as diversas lideranças. Como resultado desse processo de disputa pela exclusividade das decisões sobre os elementos culturais autônomos, aquelas lideranças construíram uma identidade *pan-indígena*, de caráter supraétnico, que buscou articular-se de maneira inédita para viabilizar um novo diálogo com o Estado e com a sociedade brasileira, no qual fosse possível reivindicar direitos fundamentais a todos os povos indígenas presentes no território nacional.

Daniel Munduruku apresenta uma interessante análise do surgimento do movimento indígena, na qual desenvolve a ideia de que o movimento foi capaz de, a seu modo, unir diferentes visões de

⁷ Tanto aquelas lideranças que mantinham um diálogo dentro do movimento quanto as lideranças tradicionais que mantiveram menos contato com esses representantes ou com a sociedade branca.

realidade, referente às lideranças – provenientes de diferentes etnias indígenas – que iniciaram esse processo de construção (MUNDURUKU, 2012).

O autor utiliza um esquema conceitual no qual um grupo se identifica, organiza-se e cria uma coesão por meio de três elementos: “memória, identidade e projeto”, basicamente fundamentados em compreensões do passado, presente e futuro desses grupos. Munduruku considera a memória como um elemento que ganha uma importância particular na constituição das identidades indígenas e desenvolve a ideia de memória social existente entre os povos indígenas (MUNDURUKU, 2012, p. 47).

A partir dessa concepção de memória e de sua importância para os povos indígenas, a análise do movimento indígena ganha um outro grau de complexidade. As lideranças que o formaram eram provenientes de diferentes povos de diferentes regiões do Brasil. Cada uma dessas lideranças trazia a memória social construída juntamente ao seu povo, constituindo um espaço de diálogo, solidariedade e cooperação no qual essas diferentes visões de realidade geralmente buscaram alinhar seus objetivos. Nesse processo, a memória de cada um desses indivíduos e grupos passou por uma reelaboração que possibilitou a construção de uma identidade comum que seria a base do movimento indígena naquele momento.

O conceito de identidade pan-indígena desenvolvido por Maria Helena Ortolan conduz-nos por um caminho interessante na análise do movimento indígena enquanto movimento social que foi capaz de articular interesses diversos em âmbito nacional a partir desta identidade supraétnica (ORTOLAN MATOS, 1997).

Um dos elementos utilizados pelas lideranças indígenas era o termo *índio*, algo inédito. As lideranças indígenas perceberam que, além de suas identidades étnicas, também poderiam fazer parte de outra categoria mais ampla que comportasse ou unisse os interesses de diferentes povos indígenas do Brasil, algo que foi extremamente útil no momento da disputa pela escrita do texto constitucional de 1988.

Com uma participação crescente em assembleias, reuniões diversas, atos políticos em diferentes situações, deslocamentos constantes para outras aldeias, para diversas capitais, para Brasília, nos encontros com lideranças de diferentes povos, antropólogos, missionários, parlamentares e outros sujeitos, essas lideranças desenvolveram um projeto que lançava bases para novas relações e representações indígenas. Esse projeto seria fundamental para que se definissem as ações do

movimento indígena, que, principalmente a partir da metade da década de 1980, passa a traçar estratégias para participar da construção de uma nova Constituição.

Segundo Poliene Bicalho, “apenas a partir da década de 1970 é que se pode falar em luta social indígena coletiva e conscientemente formada, em condições de dar lugar a um movimento social indígena no Brasil” (BICALHO, 2010, p. 81).

Maria da Glória Gohn apresenta um panorama das discussões teóricas desenvolvidas nos Estados Unidos, na Europa e na América Latina em torno dos movimentos sociais e os paradigmas que os envolvem. Nessa análise, o movimento indígena aparece inserido em um conjunto mais amplo, dos chamados *novos movimentos sociais*. As principais correntes teóricas dos Novos Movimentos Sociais, apresentadas pela autora, passam pelos estudos de Alain Touraine, Alberto Melucci e Claus Offe (GOHN, 2011).

O movimento indígena constituiu-se como um dos diversos movimentos que reivindicavam a igualdade de direitos em relação aos demais cidadãos brasileiros, mas que também reivindicava o direito de permanecerem como sujeitos diferentes dos demais brasileiros. As reivindicações por igualdade de direitos, nesse caso, implicam “direito à diferença cultural, que é peculiar à sua sobrevivência” (BICALHO, 2010, p. 85).

Além do surgimento de organizações locais e regionais como o CGTT – Conselho Geral da Tribo Ticuna, fundado ainda em 1982; a FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, fundada em 1987; ou o CIR – Conselho Indígena de Roraima, fundado em 1987, o movimento indígena despenderia esforços que levariam a articulações a nível nacional. Aqui, analisamos, com maior atenção, aquela que foi a organização indígena com maior participação no processo constituinte, representada por lideranças de todo o Brasil: a UNI – União das Nações Indígenas.

A UNI fez-se presente de forma significativa no jogo político da Assembleia Nacional Constituinte, inserindo-se em importantes acordos e negociações com diferentes personagens políticos, além de assinar documentos oficiais que influenciariam a construção do texto constitucional, como a Proposta de Programa Mínimo para a Constituinte, ou as Propostas de Emendas entregues à Comissão de Sistematização.

Podemos dizer que o movimento indígena foi construído por lideranças de diferentes perfis. Mais jovens, mais velhos, mais inseridos na sociedade do branco ou mais ligado às práticas tradicionais de seus povos. Essas diferenças evidenciam a pluralidade existente no movimento indígena e apontam

para um árduo trabalho de construção de uma unidade que se buscou por meio de organizações indígenas como a UNI.

6. AS ASSEMBLEIAS INDÍGENAS

As assembleias de lideranças indígenas foram eventos que contribuíram fundamentalmente para o surgimento do movimento indígena. Nessas assembleias, as lideranças indígenas assumiram novas demandas que incluíam os diferentes povos indígenas do Brasil. As reivindicações passaram do âmbito local para o nacional, o que também está relacionado com o uso de termos como *índio*, *parente*, *irmão*, entre outros. Portanto, as articulações e novas demandas assumidas nessas assembleias e a linguagem e os símbolos utilizados pelas lideranças constituíram-se como estratégias bastante eficientes para a construção de um diálogo com o qual o movimento indígena seria capaz de exercer influência fundamental sobre a redação da Constituição de 1988.

Inicialmente, as chamadas Assembleias de Chefes Indígenas foram idealizadas pelo CIMI – Conselho Indigenista Missionário, órgão ligado à CNBB. A articulação inicial necessária para que se realizasse estes eventos deu-se, em grande parte, pela atuação do CIMI, que se estendia por todo o território brasileiro.

Com suas unidades regionais e um secretariado nacional que, a partir de 1982 passou a ser sediado em Brasília, o CIMI contava com uma estrutura capaz de articular lideranças indígenas e indigenistas de todo o Brasil, mantendo-os informados do que ocorria em todos os cantos do País e próximos de tudo o que ocorria na capital federal.

A primeira assembleia aconteceu em Mato Grosso, “em Diamantino, na sede da Missão Anchieta, em 19 de abril de 1974”. No ano seguinte, mais três assembleias ocorreriam em diferentes regiões do País: em “Cururu (PA), na Missão Franciscana, em maio”; “Meruri (MT), na Missão Salesiana, em setembro”; e em outubro, na cidade de Frederico Westphalen, no Rio Grande do Sul (PREZIA, 2003, p. 64-65). Daquele momento em diante, não apenas o número de assembleias passa a aumentar a cada ano, mas elas passam a ser organizadas pelas próprias lideranças indígenas e sediadas nas próprias aldeias.

Maria Helena Ortolan analisa a participação do CIMI nestas primeiras assembleias indígenas. Sobre a primeira assembleia indígena, a autora diz que “a ideia partiu do padre Tomás Aquino Lisboa”, em uma das reuniões do Conselho. Esta assembleia contou com a coordenação do padre Antônio Iasi, padre Rodolfo Lunkenbein, padre Adalberto (cujo sobrenome, segundo a autora, não foi citado no

documento analisado), Dom Tomás Balduino, Luis Gouveia e por dois indígenas: o “Capito Bororo Aídji e o Xavante Uiroçu” (ORTOLAN MATOS, 1997, p. 130). Além desses, outros missionários do CIMI são citados pela autora como personagens que estiveram presentes na maioria das assembleias, estando, entre eles, Dom Pedro Casaldáliga, padre João Bosco Burnier e padre Egydio Schwade, entre outros que participariam de todo o processo.

As próprias lideranças passaram a organizar essas assembleias em diferentes regiões do Brasil, passando a visitar outros povos e a recebê-los em suas terras. Nestas primeiras assembleias “os primeiros líderes perceberam que a apropriação de códigos impostos era de fundamental importância para afirmar a diferença e lutar pelos interesses, não mais de um único povo, mas de todos os povos indígenas” (PREZIA, 2003, p. 45) do Brasil. Sobre a representatividade dessas lideranças, mesmo que o CIMI tenha reconhecido os líderes tradicionais como representantes dos povos indígenas nas primeiras assembleias – portanto, um reconhecimento externo ao grupo – um outro perfil de liderança passa a assumir estes espaços com muita eficiência e a se destacar nas novas dinâmicas interétnicas.

Os novos líderes indígenas passaram a assumir funções que iam além da autoridade estabelecida de forma interna pelos seus grupos, estabelecendo um trânsito entre o universo cultural indígena, ou de um grupo étnico específico, e o universo não indígena. Diante desse processo – que, por vezes, envolveu disputas entre diferentes perfis de lideranças, com diferentes idades ou posicionamentos – que se consolidou o papel da liderança indígena, que assume essa identidade supraétnica, além da identidade relacionada a uma etnia específica. Seriam os sujeitos chamados por Guillermo Bonfil Batalla de *intermediários*, como já citado anteriormente. Segundo Ortolan, estes sujeitos:

[...] articulam o mundo das comunidades indígenas com o mundo da sociedade nacional. Por atuar na esfera política do contato, exige-se deles um perfil ambíguo distinto dos chefes das aldeias, como, por exemplo, um certo conhecimento sobre a estrutura da sociedade nacional (ORTOLAN MATOS, 1997, p. 125).

Ainda segundo a autora, essas novas lideranças indígenas estavam iniciando um *movimento duplo*, no qual, por um lado, assumiam a identidade pan-indígena e se inseriam na categoria índio; e, por outro lado, mantinham, reformulavam e, de certa forma, fortaleciam a identidade étnica específica.

Analisando a tabela apresentada por Rosane Freire Lacerda, podemos perceber que, entre os anos de 1974 e 1984, o número de assembleias indígenas ocorridas no Brasil aumentou

significativamente, chegando a 10 assembleias realizadas em 1979 e 13 assembleias realizadas em diferentes regiões do País em 1980, com a participação de lideranças de dezenas de povos.⁸

A partir do início do ano de 1985 até o final do ano de 1987, praticamente todos os números do jornal *Porantim* trazem informações sobre conselhos, reuniões, assembleias e decisões tomadas pelo movimento indígena organizado nas diferentes regiões do Brasil.

Compreendemos que a UNI surge como uma necessidade, uma demanda do movimento indígena naquele contexto de abertura política gradual, fim da ditadura, surgimento de diversos movimentos sociais e consolidação de um cenário pré-constituente. Naquele momento, a criação de uma organização de caráter nacional era considerada fundamental para que a voz do movimento indígena fosse ouvida, principalmente na Assembleia Nacional Constituinte. Contudo, não podemos afirmar que a fragmentação do movimento indígena, ou a mudança dos polos de atuação para o contexto local e regional – que foi o que, de forma geral, ocorreu após o processo constituinte – significa um enfraquecimento ou mesmo uma dispersão do movimento. Diferentes contextos podem gerar diferentes demandas.

A criação da União das Nações Indígenas não ocorreu de forma alheia a todo o processo étnico que envolveu a criação e a consolidação do movimento indígena. A organização teria a complexa função de representar todos os povos indígenas do Brasil, o que demandaria grande esforço de todas as lideranças envolvidas, dada a diversidade étnica existente no País, que por vezes gerou conflitos, disputas, rivalidades e distanciamentos existentes entre estes povos e lideranças.

Os principais temas que vinham sendo discutidos nas assembleias indígenas pelas diversas lideranças e grupos indígenas, pela UNI e com outras entidades de apoio à causa indígena, centrais sindicais e associações profissionais e científicas, foram organizados na proposta de Programa Mínimo, desenvolvido durante uma assembleia realizada em São Paulo entre os dias 9 e 10 de maio de 1986.⁹

As lideranças indígenas e seus aliados continuaram a organizar assembleias por todas as regiões do Brasil, e a presença de representantes da UNI era uma constante. No final da década de 1980, o movimento indígena já possuía uma organização considerável, a nível regional e nacional.

⁸ Ver Anexo A, p. 175, em LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade**: o mito da tutela indígena. São Paulo: Baraúna, 2009.

⁹ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Porantim*, Brasília, DF, ano VIII, n. 87, p. 4, jun. 1986. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>. Acesso em: 15 jul. 2018.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com esta pesquisa, buscamos apresentar uma análise historiográfica do processo de construção da identidade e das políticas apresentadas pelo movimento indígena no Brasil durante as décadas de 1970 e 1980, tendo em vista seu protagonismo durante o processo que envolveu a Assembleia Nacional Constituinte e a construção da Constituição Federal de 1988.

Naquele contexto de abertura política, principalmente a partir do final da década de 1970, o movimento indígena surgia em meio a outros movimentos sociais que também faziam oposição ao regime vigente, como o movimento operário, movimento negro, os movimentos ligados à área da educação, saúde ou pessoas com deficiência, como citado anteriormente.

Por meio da análise sistemática do jornal *Porantim*, elucidamos parte desse processo de construção identitária. A leitura sequenciada desse periódico, durante o período supracitado – principalmente, dos números publicados entre os anos de 1985 e 1988 –, possibilitou o levantamento de inúmeros registros da agência indígena naquele processo constituinte. Pudemos compreender como se deu o processo de consolidação das lideranças e grupos indígenas, bem como alguns dos elementos culturais e identitários apresentados por eles.

Durante a pesquisa, nós nos deparamos com o desafio de compreender a natureza da identidade e das políticas indígenas que se desenvolviam naquele momento – e localizá-las na narrativa apresentada pelo jornal *Porantim* ao longo do que chamamos de processo constituinte.

Para realizar tal levantamento, consideramos que alguns dos fatores que permearam a construção dessas políticas indígenas estiveram intimamente ligados à aquisição, apropriação e, também, à resistência aos elementos culturais provenientes dos sujeitos não indígenas. Portanto, localizar e mapear a agência indígena nas páginas do *Porantim* foi um processo de aprendizado e de compreensão das características culturais e identitárias apresentadas por aquelas lideranças.

Dessa forma, pudemos compreender como se dá a análise da imprensa enquanto sujeito social, bem como a análise de documentos seriados, o que possibilitou um avanço nos estudos desse periódico.

Com este trabalho, evidenciamos o protagonismo dessas lideranças e grupos indígenas no processo de construção de uma identidade supraétnica que viabilizou a criação de entidades indígenas em diferentes contextos e níveis de atuação e, conseqüentemente, a consolidação de alianças locais, regionais e nacionais.

Também pudemos compreender alguns detalhes inerentes à construção da maioria dos movimentos sociais, como as dificuldades, as divergências ou disputas internas, convergências e alianças que permeiam esse processo. Em meio a essas relações, são construídas as memórias, identidades e projetos que dão sentido aos movimentos sociais.

A análise do contexto histórico abordado na pesquisa leva-nos a compreender o movimento indígena como um dos chamados *Novos Movimentos Sociais* – categoria teórica abordada ao longo desta dissertação. Contudo, ainda que seja inserido nessa categoria, o movimento indígena apresenta características particulares que extrapolam esses limites teóricos, trazendo o elemento étnico como fundamental para sua existência. Esse elemento étnico ainda ganha um outro nível de complexidade quando consideramos a diversidade existente entre as lideranças. Portanto, o movimento indígena constituiu-se como uma força social que foi capaz de aglutinar diferentes indivíduos e grupos étnicos com diferentes visões de mundo em torno de interesses comuns, construindo uma identidade indígena, como já nos referimos, supraétnica.

Essa identidade construída pelo movimento indígena foi capaz de incluir as diferentes etnias indígenas em uma única categoria que atendia a todas aquelas demandas. As diversas lideranças passavam a adotar essa identidade e a se reconhecerem como indígenas, tomando para si as demandas comuns aos diferentes povos, sem que deixassem de se reconhecer como Kayapó, Yanomami, Guarani, Terena etc. A identidade étnica específica de cada liderança não entrou em contradição com a identidade indígena supraétnica. Pelo contrário, integrou-se a ela, de forma que uma passou a validar a outra.

Pudemos perceber que muitas das características do movimento indígena no Brasil assemelham-se aos processos vividos por outros movimentos indígenas da América Latina, como o movimento indígena da região do Cauca, na Colômbia, que também surge durante as décadas de 1970 e 1980 (ARCHILA NEIRA; GONZÁLEZ PIÑEROS, 2010).

Em ambos os casos, observa-se o surgimento de uma identidade supraétnica fundamentada nas demandas e condições compartilhadas por diferentes grupos. Essa identidade – que, além dos elementos culturais próprios, apropria-se estrategicamente dos elementos culturais do branco – constituiu-se como a expressão política desses grupos ou lideranças.

Nos dois contextos ora citados, essas identidades foram capazes de garantir certa unidade e coesão entre diferentes visões de mundo, o que garantiu a consolidação desses movimentos indígenas,

que chegaram a criar entidades regionais e nacionais que os representassem diante dos desafios, ameaças e retrocessos que, lamentavelmente, ainda assombram os povos originários.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

ARCHILA NEIRA, Mauricio; GONZÁLEZ PIÑEROS, Nidia Catherine. **Movimiento indígena caucano: historia y política**. Tunja: Sello Editorial Universidad Santo Tomás, 2010.

BARTOLOMÉ, Miguel A.; ROBINSON, Scott S. Indigenismo, dialética e consciência étnica. Trad. Edson Passeti. In: JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de A. (org.). **Antropologia e indigenismo na América Latina**. São Paulo: Cortez, 1981.

BATALLA, Guillermo Bonfil. Do indigenismo da Revolução à antropologia crítica. Tradução: Evaldo Sintoni. In: JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de A. (org.). **Antropologia e indigenismo na América Latina**. São Paulo: Cortez, 1981.

BATALLA, Guillermo Bonfil. **La teoría del control cultural en los estudios de los procesos étnicos**. Anuário Antropológico. Brasília: UnB; Tempo Brasileiro, 1988.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970/2009)**. 2010. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

BRASIL. [Constituição (1934)]. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Brasília, DF: Presidência da República, 2021. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao34.htm. Acesso em: 11 jul. 2021.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, 2021. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 12 jul. 2021.

BRASIL. Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916. Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, Poder Legislativo, 5 jan. 1916. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 11 jul. 2021.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim**, Brasília, DF, 1978-1988. Anos V-X. Disponíveis em:

<http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>. Acesso em: 15 jul. 2018.

CRUZ, Heloisa de Faria. Comunicação popular e trabalhadores: redes de comunicação e impressos dos movimentos sindicais e populares de São Paulo – 1970/1990. **Projeto História**, São Paulo, n. 48, dez. 2013. 28p.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil**: histórias, direitos e cidadania. 1. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os direitos do índio**: ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DARNTON, Robert; ROCHE, Daniel. **A revolução impressa**: a imprensa na França, 1775-1800. São Paulo: EDUSP, 1996.

Declaração de Barbados I (Declaração do “Simpósio sobre a Fricção Interétnica na América do Sul”) – Barbados, 25 – 30 de janeiro de 1971. *In*: LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade**: o mito da tutela indígena. São Paulo: Baraúna, 2009, p. 379.

Declaração de Barbados II – Barbados, 28 de julho de 1977. *In*: LACERDA, 2009, *op. cit.*, p. 386.

DEPARTAMENTO INTERSINDICAL DE ASSESSORIA PARLAMENTAR [DIAP]. **Quem foi quem na Constituinte**: nas questões de interesse dos trabalhadores. São Paulo: Cortez, 1988.

DIAS FILHO, Antonio Jonas. **Sobre os viventes do Rio Doce e da Fazenda Guarany**: dois presídios federais para índios durante a ditadura militar. 2015. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2015. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/3611>. Acesso em: 11 jul. 2021.

GOHN, Maria da Glória. (org.). **Movimentos sociais no início do século XXI**: antigos e novos atores sociais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos movimentos sociais**: paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 2011.

JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de A. (org.). **Antropologia e indigenismo na América Latina**. São Paulo: Cortez, 1981.

LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade**: o mito da tutela indígena. São Paulo: Baraúna, 2009.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. *In*: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. **A temática indígena na escola**: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC; MARI; UNESCO, 1995.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970–1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção Educação em Foco. Série Educação, História e Cultura).

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. **O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970 – 1980)**. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução: Elcio Fernandes. São Paulo: Unesp, 1988.

PREZIA, Benedito. **Caminhando na luta e na esperança**: retrospectiva dos últimos 60 anos da pastoral indigenista e dos 30 anos do CIMI. São Paulo: Loyola, 2003.

SOUZA FILHO, Carlos F. Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o Direito**. 1. ed. 7. reimpr. Curitiba: Juruá, 2010.

Data de submissão: 23/02/2023

Data de aprovação: 10/05/2023

O BRASIL CONTEMPORÂNEO EM “NÃO SE COME DINHEIRO” DE AILTON KRENAK

Indirah Natali Silva Soares¹

RESUMO

O presente artigo apresenta e discute a interpretação do Brasil contemporâneo por Ailton Krenak no texto "Não se come dinheiro". Sua linguagem objetiva, sensível e irônica possibilita o exercício que instiga refletir sobre a percepção crítica do líder indígena acerca dos temas: ambiental, social, pandemia de COVID-19, visões sobre o futuro do planeta em meio aos avanços das práticas capitalistas das quais se perpetuam e condicionam tal conjuntura caótica. Pensar um Brasil, a partir das perspectivas dos povos originários que ergueram trajetórias anticolonialistas e anticapitalistas, são questões pertinentes que serão detalhadas ao decurso deste escrito. Do ponto de vista metodológico, esta pesquisa irá efetuar seleção e análise crítica de livros, artigos e fontes digitais (vídeos dispostos na plataforma Youtube). Contamos com quantidades significativas de artigos disponíveis na Internet, como também os vídeos, que devido ao período Pandêmico ocasionou o crescimento das produções audiovisuais. Segundo Almeida (2011) os recursos digitais, apresentam-se como tipologia documental para o desenvolvimento das investigações sobre o estudo da história no tempo presente, podendo ser válidas enquanto fontes primárias. Na primeira seção do artigo será apontado parte da trajetória de Ailton Krenak como um intelectual indígena, na segunda o foco é sua narrativa do Brasil contemporâneo. Ler e analisar autores indígenas nos possibilitará entrar em contato com seus conhecimentos, suas formas de ver o mundo, suas lutas. Essa pesquisa será mais uma contribuição para a História Indígena que dialoga com perspectivas trazidas pela História do Tempo Presente.

PALAVRAS-CHAVE: Ailton Krenak. Narrativa. Brasil contemporâneo.

CONTEMPORARY BRAZIL IN "NÃO SE COME DINHEIRO" BY AILTON KRENAK

ABSTRACT

This article presents and discusses Ailton Krenak interpretation of contemporary Brazil in the text "Não se come dinheiro" (One does not eat money). His objective, sensitive and ironic language enables the exercise that instigates reflection on the critical perception of the indigenous leader about the themes: environment, society, the COVID-19 pandemic, visions about the future of the planet amid the advances of capitalist practices that perpetuate and condition this chaotic situation. Thinking about a Brazil from the perspective of the native people who have built anti-colonialist and anti-capitalist trajectories, they are pertinent issues that will be detailed in the course of this writing. From the methodological point of view, this research will carry out a selection and critical analysis of books, articles and digital sources (videos available on the Youtube platform). We have significant amounts of articles available on the internet, as well as videos, which due to the pandemic period caused the growth of audiovisual productions. According to Almeida (2011), the digital resources are presented as documentary typology for the development of investigations on the study of history in the present time, and they can be valid as primary sources. In the first section of the article, we will point out part of Ailton Krenak's trajectory as an indigenous intellectual, and in the second section we will focus on his narrative of contemporary Brazil. Reading and analysing indigenous authors will enable us to get in touch with their knowledge, their ways

¹ Licenciada em História pela Universidade do Estado da Bahia – Campus XIV Conceição do Coité. Bolsista de Iniciação Científica – PICIN/ UNEB. E-mail: dirahnaty12@gmail.com.

of seeing the world and their struggles. This research will be another contribution to the Indigenous History that dialogues with perspectives brought by the History of Present Time.

KEYWORDS: Ailton Krenak. Narrative. Contemporary Brazil.

1. INTRODUÇÃO

O texto “Não se come dinheiro” é parte do livro *A vida não é útil* publicado em 2020. Trata-se de uma adaptação de três narrativas de Ailton Alves Lacerda Krenak²: uma fala em 2017, uma entrevista de 2019 e de uma live 2020. Rita Carelli é a responsável pela pesquisa e organização do escrito. O segundo livro do autor lançado no mercado por uma das prestigiadas editoras do país, a Companhia das Letras.

Krenak é um importante líder indígena brasileiro da atualidade, se tornou um intelectual muito procurado, sobretudo a partir da publicação da obra “Ideias para adiar o fim do mundo” em 2019. Além de livros, ele se apresenta em programas televisivos, faz palestras em universidades, participa de lives, dessa forma, contamos com muitos vídeos disponíveis no Youtube, em redes sociais etc. Nas falas ele discute temáticas como: o futuro do planeta, o respeito às diversidades e a exploração dos recursos naturais no sistema capitalista.

Apesar da visibilidade agora, devemos destacar que este líder iniciou a sua atuação no movimento indígena desde as décadas de 1970 e 1980, quando participou ativamente das articulações em prol dos direitos dos povos indígenas, contribuindo com a conquista do “Capítulo dos índios” na Constituição de 1988. Krenak pintou o seu rosto, com a tinta preta de jenipapo, no plenário da Câmara, como símbolo de luta e resistência às diversas formas de repressão aos povos originários, que continuam perpetuando até os nossos dias atuais.

Ailton Krenak argumenta que a História, durante muito tempo, silenciou diversos povos nas narrativas da construção do Brasil, contribuindo para o apagamento de várias populações indígenas no afã de fortalecer a narrativa de povos integrados à nação brasileira, que deixaram de ter uma suposta “pureza” étnica, ou seja, deixaram de existir (SILVA, 2004; 2017).

Krenak, inclusive, afirma em suas falas que traz consigo, muitos intérpretes, os ancestrais de sua etnia, seus parentes, artistas, rios, montanhas... Todos influenciam na construção de sua prosa.

² Não se come dinheiro- Texto elaborado a partir da live de Ailton Krenak e Leandro Demori para The Intercept Brasil, 8 abr. 2020; fala de Ailton Krenak no evento Plante Rio, na Fundação Progresso, Rio de Janeiro, nov. 2017; e entrevista a Amanda Massuela e Bruno Weis, “O tradutor do pensamento mágico”, Cult, 4 nov. 2019.

Desse modo, estudar pensadores como Krenak possibilita o contato com debates e visões de mundo que destoam das leituras de Brasil produzidas por elites do país.

As fontes digitais foram a base para o desenvolvimento da pesquisa. Consultamos e analisamos artigos, livros, vídeos disponíveis na plataforma YouTube. Trata-se de uma apreciação qualitativa de dados que partiu da seleção e cruzamento dessas fontes, no intuito de aprender sobre a interpretação do Brasil contemporâneo construída pelo autor. Destacamos a internet como elemento de extrema importância para o engajamento e emersão de diversas narrativas que tiveram suas pautas silenciadas ao longo dos séculos, dentre estas, as indígenas.

Segundo Maia (2018), a internet vem sendo um veículo mais democrático e amplo para exposição de opiniões. A rede é para as populações excluídas, uma ferramenta ideal de proporcionar diálogos com o seu meio, o autor afirma que

Desse modo, a internet é entendida como um espaço muito menos burocrático de comunicação e, por conseguinte, de compartilhamento de conteúdo. Esse fator, é claro, favorece demais a veiculação de enunciados e de narrativas por parte de qualquer usuário, mas se torna ainda mais interessante no caso daqueles que tiveram historicamente poucas oportunidades de terem suas pautas abordadas pelas grandes corporações de mídia, agentes históricos de monopolização no mercado de circulação de informações. (MAIA, 2018, p. 955).

Os recursos digitais apresentam-se como uma nova tipologia documental para o desenvolvimento de pesquisas historiográficas no tempo presente. Com o apogeu da internet, os pesquisadores detêm de um aporte abundante de fontes. Todavia, muitos ainda resistem em utilizar a Web como fonte primária para suas investigações. Segundo o autor Fábio Chang de Almeida:

[...] Para os historiadores que buscam compreender o presente, negligenciar as fontes digitais e a Internet significa fechar os olhos para todo um novo conjunto de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que vêm se desenvolvendo juntamente com o crescimento e popularização da rede mundial de computadores. (ALMEIDA, 2011, p. 12).

Esse distanciamento é explicado por Almeida (2011), o mesmo aponta que, por numerosos séculos, a historiografia reformulou suas análises e validação das fontes a partir do suporte de documentos oficiais, ou seja, os textos registrados em papel. Apesar das inseguranças, quanto a veracidade dos sites, as dificuldades no uso das tecnologias e o receio da perda de determinados dados, encontrados no meio virtual, a internet é um dos principais espaços de produção e divulgação de informações na contemporaneidade. É importante salientar que construímos um banco de dados com os vídeos e textos oriundos da internet, baixamos, gravamos e fizemos as devidas referências. Consideramos este aspecto fundamental na execução da pesquisa.

Krenak adverte que “se durante um tempo éramos nós, os povos indígenas, que estávamos ameaçados de ruptura ou de extinção do sentido de nossa vida. Hoje estamos todos diante da iminência de a terra não suportar a nossa demanda” (KRENAK, 2020 p. 79). Seu objetivo é compartilhar mensagens de um outro mundo possível, pois não podemos continuar banalizando vidas.

2. VOZ DA RESISTÊNCIA: O INTELLECTUAL INDÍGENA AILTON KRENAK

Ailton Alves Lacerda Krenak (1953), nascido em Minas Gerais, na região do Médio Rio Doce, é um ativista, ambientalista, escritor e líder indígena brasileiro (de algum povo específico?). Aos dezessete anos se mudou para o Paraná, aos vinte se alfabetizou e tornou-se jornalista. Por volta da década de 1980, o mineiro passou a se dedicar intensamente ao ativismo e ao movimento indígena, articulando e organizando juntamente com seus “parentes” a luta em prol de direito dos povos indígenas. Krenak teve uma participação bastante expressiva na Assembleia Nacional Constituinte, que ocorreu em setembro de 1987. O líder indígena também contribuiu para a fundação da União das Nações Indígenas (UNI) e a Aliança dos Povos da Floresta, ambos projetos que visam a proteção de povos originários e das florestas. Além disso, foi homenageado comendador da Ordem de Mérito Cultural da Presidência da República e ganhou o título de doutor honoris causa pela Universidade Federal de Juiz de Fora, em Minas Gerais.³

Na contemporaneidade, principalmente com o advento da pandemia do covid-19, Krenak passou a ser compreendido como uma voz sensata em meio as crises do planeta. Apesar desse importante líder ser bastante mencionado e se fazer presente em diversos espaços na contemporaneidade, é importante frisar que o escritor indígena não fala sozinho, ele não partiu para a ação política do nada e o seu ativismo não surgiu agora. Segundo o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, na apresentação do livro *Encontros: Ailton Krenak o líder indígena* é “um dos maiores líderes políticos e intelectuais surgidos durante o grande despertar dos povos indígenas no Brasil, ocorrido a partir do final dos anos de 1970.” (CASTRO, 2015, p. 8). E acrescenta que

[...]. Ailton fala principalmente do país (com eventuais incursões mais ambiciosas), a partir de sua absorção impressionantemente rápida de uma grande quantidade de informação, seja escrita, fruto de sua convivência com o meio do ativismo pró-indígena em São Paulo e outras cidades, seja a partir de sua decisão de peregrinar pelo Brasil e conhecer toda a diversidade desses que chamará seus “parentes”, bem como de seu contato formativo com alguns pensadores e ativistas nativos- como

³ Disponível em: <https://guiadoestudante.abril.com.br/atualidades/quem-e-ailton-krenak-escritor-indigena-que-entrou-para-a-lista>. Acessado em: 23 de fev. 2023.

Álvaro Tukano, importante liderança nacional nos anos 1980. (CASTRO, 2015, p. 22)

Nesse sentido, podemos estabelecer relações da afirmação citada acima por Viveiros de Castro com as narrções de Ailton Krenak em diálogo com o apresentador Pedro Bial para exibição do *Conversa com Bial* (TV Globo, 19/04/2022). Segundo Krenak, a região do Rio Doce, durante as décadas de 70 e 80, passaram por momentos de instabilidades, os seus territórios foram disputados com muita violência, tanto o escritor indígena quanto os seus demais parentes foram obrigados a se exilarem em outro local. Esse refúgio significava para eles um momento passageiro e que logo se ajuntariam novamente. Essas andanças por outros lugares do país proporcionaram ao jovem Krenak formas de interação com outras culturas, conhecimentos, contatos com outros povos indígenas e com a sociedade brasileira como um todo. E isso está relacionado com o que Viveiros de Castro citou no começo sobre a decisão de Krenak “peregrinar pelo Brasil” e “conhecer toda diversidade”. Dessa forma, nessa entrevista concedida a Pedro Bial, o escritor indígena compreende esse distanciamento das terras envolta do Rio Doce como “uma geração inteira que a gente chama de geração do exílio. É um exílio, não é uma diáspora, depois a gente volta para casa.” Ademais, o autor já acrescentou em outra entrevista com Sergio Cohn em 2010 que

[...]. Estamos com duas ou três gerações de indivíduos que saíram do contexto de uma comunidade tribal e indígena e começam a interagir com a cultura e com a política do Brasil como um todo. São gerações que passaram a ter certa autonomia e liberdade para transitar no meio de outras pessoas e espaços, sempre trocando e interagindo sem medo de se perder⁴.

Assim como Viveiros de Castro, outros intelectuais e personalidades da mídia brasileira fomentam a importância do líder indígena para a história do Brasil, da maneira como os pensamentos do intelectual podem contribuir com narrativas sobre o país, juntamente com outros pensadores. Pois, por muito tempo, a elite branca acreditava que só ela tinha a ensinar e apenas as suas leituras de mundo poderiam ser reconhecidas como a verdadeira história. Em consonância com esse pensamento, Maria Aparecida Bergamaschi chama a atenção em seu texto, *Intelectuais indígenas, interculturalidade* e educação, para a expressão *Intelectuais indígena*, que começou a ganhar espaço no meio acadêmico e nos movimentos indígenas, tal termo refere-se aos estudantes indígenas que passaram a frequentar os espaços acadêmicos. A pesquisadora observa que, os conhecimentos indígenas e não indígenas são passíveis de haver uma conexão intercultural. Entende-se, também, que o movimento de intelectuais

⁴ Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/100/100135/tde-27112017-103623/publico/ProducaoCulturalnoBrasilLivro5.pdf>. Acessado em 01 out. 2022

indígenas nas universidades possibilitou ao indígena a oportunidade de mostrar-se autônomos e livres em um país que condiciona aos povos originários um local de invisibilidade. Segundo a estudiosa “Em geral, os intelectuais indígenas se revelam na luta pelo reconhecimento, pela autodeterminação, pelo direito a relações simétricas com outras sociedades, pela afirmação de seus valores, seus conhecimentos, seus direitos políticos e sociais, [...]”. (BERGAMASCHI 2014, p. 12-13).

E acrescenta que

Esses processos de troca não os tornam menos indígenas, como se chegou a acreditar por muito tempo, pois continuam afirmando identidades étnicas e conhecimentos originários. O que ocorre é uma desvantagem dos povos originários que, devido a uma relação assimétrica engendrada no processo colonizador, veem seus conhecimentos depreciados, e inúmeras aprendizagens que as sociedades não indígenas constituem nesses encontros não são reconhecidas [...] (BERGAMASCHI, 2015, p. 15).

Ademais, o pensamento de Ailton Krenak, inserido na sua entrevista a Sergio Cohn no dia 24 de junho 2010, em São Paulo, também contribui com essa ideia discutida por Bergamaschi. O escritor indígena considera positivo o sujeito ir além daquele espaço de convívio com os seus, mas evidenciando sobre a importância de manter um vínculo com sua cultura local e não se esquecer das suas origens. Nesse aspecto, o escritor indígena aborda que

[...]. Talvez as gerações anteriores à nossa não tenham permitido que os sujeitos de dentro saíssem pelo mundo afora com medo de que eles não tivessem estrutura para circular e voltar para casa íntegros. Existia muito uma ideia de que se o índio saiu de sua terra, de sua reserva, não é mais índio, pois estava se misturando com a cultura do mundo inteiro. Essa crítica que parece simples é um preconceito ofensivo para caramba. [...]⁵

Conforme as discussões expostas aqui, é notório que os temas dos indígenas enquanto sujeitos que possuem história e que ressignificam seus valores e culturas se complementam, pois durante muito tempo os diversos povos indígenas foram estigmatizados como povos vencidos e dominados na narrativa histórica. De acordo com Maria Regina Celestino de Almeida (2017), os indígenas sempre estiveram na história do Brasil, contudo foram condicionados como força de trabalho durante o período colonial e, depois dessa fase, desapareceriam ou sofreriam um processo de assimilação com a sociedade brasileira. Contudo, a autora destaca que essas concepções embaladas na construção histórica do Brasil por bastante tempo, já não se sustentam. Diversas investigações deram conta sobre

⁵ Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/100/100135/tde-27112017-103623/publico/ProducaoCulturalnoBrasilLivro5.pdf>. Acessado em: 01 out.2022.

o fato de que as ações e as escolhas dos indígenas influenciaram em todo o processo de conquista e colonização do país.

Devemos destacar a importância de Ailton Krenak na atualidade, as suas produções orais transformadas em livros escritos promovem novas configurações de produtos formativos, que rompe com a cultura dominante. Contudo, devemos destacar que a relevância do líder indígena no momento do agora não corresponde a toda trajetória de engajamento político iniciada nas décadas de 70 e 80, uma voz que era emitida há muito tempo de repente foi escutada como se fosse uma novidade. Em diversos momentos, quando Ailton Krenak é perguntado sobre a repercussão do seu pensamento durante a crise da Covid-19, o escritor indígena explica que ele já se pronunciava, outras pessoas que viveram antes dele já falavam. No diálogo com Pedro Bial, o escritor pontua “O tataravô falava, o bisavô falava, aí de repente aparece esse camarada falando como se fosse uma descoberta. Eu não tô descobrindo nada, os nossos antepassados sempre disseram isso: pisa suavemente na Terra.”⁶

Os escritos de Krenak também guardam particularidades em comum com os pensamentos do líder quilombola Antônio Bispo dos Santos, conhecido por Nego Bispo. Em um bate-papo realizado pelo canal do Youtube *MUDA Outras Economias* há um momento da fala de Nego Bispo muito sensível, reflexiva e descontraída, quando ele diz que o que aconteceu neste território que veio a ser o Brasil, apesar de todas as adversidades cometidas pela invasão e o processo de colonização, ocorreu aqui um processo de confluência e envolvimento dos povos originários desta terra e os africanos que foram desterrados da África para cá. Como bem disse Nego Bispo para Ailton Krenak:

“Então, olha só, está aqui eu e o Ailton Krenak. Ailton que muito nos anima, nos faz festejar com as narrativas da trajetória de seu povo e da sua própria trajetória. Nós nunca tínhamos nos vistos, mas ao nos encontrarmos ao invés de conflitarmos, confluímos. Nos entendemos através do vento, das árvores, das sementes, através dos cosmos. Isso fez com que até hoje o dinheiro o não nos separe. Até hoje o dinheiro não consegue ser um elemento conflitante entre afro confluentes e povos indígenas.”⁷

Lilia Schwarcz (2020), historiadora e antropóloga brasileira, destaca a grande potência que é Ailton Krenak. Para Schwarcz, o escritor indígena tem sido como “um líder para todos nós”, “um grande filósofo”, “é um grande intérprete do Brasil”. Não muito diferente, o apresentador da TV

⁶ A respeito da fala de Ailton Krenak em bate papo com Pedro Bial, para exibição do programa *Conversa com Bial* da TV Globo, em 19/04/2022 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pzmMgRkGc8Q&t=29s> Acessado em: 27 abr. 2022.

⁷ Sobre o diálogo entre Nego Bispo, líder quilombola, piauiense, em conversa com Ailton Krenak pela plataforma Youtube, publicado em 18/05/2021 Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ueQAV_4fWbY&t=29s Acessado em: 28 ago. 2022.

Globo, Pedro Bial, descreve no bate papo com Ailton Krenak, em seu programa *Conversa com Bial* (19/04/22), que a participação do escritor indígena na Assembleia Nacional da Constituinte “entrou para a história”. Sublinhou Pedro Bial que, naquele momento, Krenak não falava somente através das palavras, mas com os gestos, com os símbolos. Em muitos momentos de fala, o escritor enfatiza que prefere o bate papo, a interação do diálogo, do que a escrita. No canal do Youtube *Sempre um papo* sob mediação de Afonso Borges, para o lançamento do livro “Encontros Ailton Krenak”, o líder indígena se reconhece desse modo “Eu não me acho um camarada literário, eu sou do papo mesmo.”.

3. “NÃO SE COME DINHEIRO” E O BRASIL CONTEMPORÂNEO

“Quando o último peixe estiver nas águas e a última árvore for removida da terra, só então o homem perceberá que ele não é capaz de comer o seu dinheiro”. (Proverbo indígena)

O livro *A vida não é útil* foi dividido em cinco capítulos: “Não se come dinheiro”, “Sonhos para adiar o fim do mundo”, “A máquina de fazer coisas”, “O amanhã não está à venda” e “A vida não é útil”, todos adaptados de palestras, entrevistas e lives realizadas entre novembro de 2017 e junho de 2020. A pesquisa e organização dos textos foi elaborada pela escritora Rita Carelli, que também é atriz, diretora teatral, crítica de arte, autora e ilustradora de livros infantis, muitos desses com temática indígena⁸. Em entrevista Carelli afirma que seu “amor pelas histórias certamente vem da minha infância com os povos indígenas, para quem as histórias estão no centro da vida. São contadas e recontadas o tempo todo. Elas organizam as relações, os comportamentos e mesmo a forma de estar no mundo”.

Em uma linguagem clara, direta e fluida, Ailton Krenak tece reflexões contundentes acerca da pandemia de covid-19 que parou o mundo. O pensador indígena dirige suas críticas às ideias destrutivas e predatórias que foram disseminadas em prol de uma suposta “civilização”: o consumismo exagerado, a destruição ambiental e uma visão unilateral do que é a humanidade. O livro tem uma importância relevante, pois tem como finalidade deixar um recado importante sobre o impacto do desenvolvimento acima das variadas biodiversidades. Rompe também com as leituras centradas na cientificidade colonialista que desconsideram a sabedoria anticolonial.

⁸ Informações disponíveis em <https://www.ritacarelli.com/>. Acesso em 20 fev. 2023.

O título deste texto “Não se come dinheiro” é bem relevante e provocativo, pois surge a partir de um provérbio ancestral indígena ⁹ mencionado pelo autor no capítulo, no qual o escritor critica a ideia de que a economia não pode parar. O líder indígena explica: “Nós poderíamos colocar todos os dirigentes do Banco Central em um cofre gigante e deixá-los vivendo lá, com a economia deles. Ninguém come dinheiro.” (KRENAK, 2020, p. 12).

O pensador indígena argumenta, em suas falas presentes adaptadas para o capítulo, que mesmo os humanos percebendo os recados da Terra continuam com os mesmos projetos “civilizatórios”. De acordo com o autor, tudo isso vem acontecendo porque continuamos a persistir na manutenção de um sistema brutal que opera na maioria dos países do globo – o modelo capitalista-, por isso não existe, por parte dos agentes governamentais, a preocupação com os recentes fenômenos naturais que estão apenas dando uma resposta biológica da nossa agressão contra a Terra. Krenak exemplifica essas tendências “civilizatórias” neste texto, como os acontecimentos trágicos que ocorreram na região em que ele vive, conforme o escritor “[...] Duas barragens, uma em Mariana e outra em Brumadinho, derramaram ferro em cima da gente. O longo processo de desenvolvimento dessas tecnologias que nos enchem de orgulho também encheu os rios de veneno.”(KRENAK, 2020, p.27).

O autor direciona críticas a capacidade incrível que essa nata de gente extremamente rica tivera em transformar cada crise em oportunidade para ficarem mais ricos. Quando ocorrem tragédias ambientais, como em Mariana e Brumadinho, ambas em Minas Gerais, os agentes que dominam e controlam a nação possuem a capacidade de regenerar as suas invenções que foram engolidas pelos fenômenos naturais e de criarem outros artefatos. Apesar de continuarem persistindo nesse projeto, em algum momento a conta chega e todos os grupos humanos estarão no mesmo patamar. Ailton Krenak escreveu:

Alguns críticos dizem que não, que esses caras sempre tiveram uma capacidade incrível de transformar a crise em oportunidade para ficarem mais concentrados e mais ricos, mas isso também tem limite. Até uma lei da física mostra que nada pode se concentrar tanto assim, por isso alguns reatores nucleares vazam- ou explodem. (KRENAK, 2020, p. 17).

Para melhor exemplificar essa questão, Krenak argumenta com José Aravena- Reyes no texto “*O cuidado como base epistemológica da produção técnica do antropoceno*”, em que abordam como a produção técnica na era do Antropoceno tem afetado o atual contexto global, argumentando, a partir disso, sobre

⁹ “Quando o último peixe estiver nas águas e a última árvore for removida da terra, só então o homem perceberá que ele não é capaz de comer seu dinheiro”. Provérbio indígena presente na p.13 do livro *A vida não é útil*, 2020

a necessidade de existir uma mudança de pensamento, de reflexão sobre os fundamentos da tecnologia que foram empossadas pelo modelo econômico vigente, conforme os autores:

O Antropoceno se apresenta como um desafio filosófico para a comunidade tecnológica; se algo não for feito, a produção técnica inevitavelmente continuará a degradar o planeta ao ponto de consolidar mudanças geológicas tão severas que podem vir acabar com a vida humana no planeta (ou pior, com o próprio planeta e todas suas vidas). (ARAVENA-REYES; KRENAK, 2018, p. 131).

Desta forma, compreende-se que os desígnios do sistema capitalista contemplam as tragédias para depois lucrar com elas, preferem vender os bens produzidos do que reduzir com as atividades humanas que violam as partes da Terra. Ademais, podemos exemplificar essa ganância humana, em favor do progresso com base na exploração da mãe terra, a partir das advertências realizadas por Ailton Krenak (2020) no texto em análise:

Aqui na minha região, a Vale está parecendo a bolsa de valores: nervosa. Desde que o mundo parou, ela acelerou. Os trens dela passam a trezentos, quinhentos metros da minha casa. Apenas um rio em coma nos separa da estrada de ferro. E a composição dos trens é gigante: a terra treme quando eles passam. O vaivém não para a noite inteira, o dia inteiro, eu até fiquei pensando: será que estão fazendo o último assalto? Estão piores que antes, a febre deles subiu. [...] (KRENAK, 2020, p. 23).

Neste contexto, Krenak tece críticas acerca da concentração de riquezas, que estão bem-sinalizadas no texto “Não se come dinheiro”. Para o autor, os governos e as revoluções deixaram de existir, não há mais separação entre política e mercado financeiro, somos administrados por grandes corporações. O acúmulo de poder e dinheiro deixou os humanos se comportarem como se tivessem acima dos outros seres, -os quilombolas, os indígenas, os ribeirinhos que são classificadas enquanto “sub-humanidade”, como também a fauna e a flora são excluídas da amplitude que é a humanidade. Os humanos, uma minoria deles, acreditam que são uma espécie inatingível e que jamais teriam suas estruturas abaladas. Para melhor exemplificar essa questão, Krenak enfatiza em seu texto que

O poder, hoje, é uma abstração concentrada em marcas aglutinadas em corporações e representada por alguns humanoides. Não tenho dúvida de que esses humanoides, focados no poder da grana, também vão sofrer uma saturação. Estamos experimentando uma gradual mudança na condição de vida no planeta e seremos todos postos no mesmo patamar. Um cara que tem trezentos trilhões e eu e você vamos ficar todos na mesma. (KRENAK, 2020, p. 10-11).

O intelectual indígena, também, direciona críticas contundentes a maneira que nós dependemos de algum agente - seja ele os governantes, as marcas, as indústrias - para nos mantermos vivos. No mesmo texto “*Não se come dinheiro*”, o autor chama a atenção, sobretudo, sobre nosso

comportamento em relação aos alimentos que comemos, pois para Krenak estamos consumindo comidas processadas pelas indústrias, as quais não fazemos ideia de como elas são criadas. O autor destaca que:

Não podemos ficar esperando o governo mandar suprimentos, ou o supermercado, ou qualquer uma dessas fábricas que empacotam tudo. A maioria das pessoas não só come coisas aparentemente envenenadas, tipo morangos e tomates, como também consome muita coisa que nem sabem o que é. Tem uma composição lá qualquer, cheia de nomes que não sabemos o que significam. Ora, como é que você vai acreditar naquilo? Podem ter processado qualquer lixo e estarem te dando para comer. Por isso, seria muito melhor a gente cuidar da nossa sementinha, ver ela brotar, acompanhá-la, para então colher. Só assim você vai saber de onde vem o que come. (KRENAK, 2020, p. 20-21)

Ele destaca que há uma relação complexa da Vale mineração e outras empresas do agronegócio no país, no qual ambicionam o acúmulo de dinheiro a partir de um ideal “civilizatório” e de “progresso” que deve ser alcançado sobrecarregando a Terra. Conforme as explanações do pensador, no capítulo em questão, há uma campanha publicitária divulgada por um dos principais veículos de comunicação do país que afirma que “o agro é tech, o agro é pop, o agro é tudo”. Krenak direciona críticas de que tudo virou agro, todo o projeto de industrialização se tornou pop. Ele argumenta que a continuidade desse projeto pelas elites econômicas condicionara ao planeta uma transformação negativa, e que para podermos continuarmos fazendo parte do mundo teremos que parar de caminhar em direção ao “progresso”, essa ideia de um suposto ponto de chegada, que para o autor não existe.

De acordo com as falas do escritor, a humanidade precisa enfrentar a era do Antropoceno que nega as diversas formas de existência, pois existe outros seres além da espécie humana. Analisando as informações da vasta documentação existente por meio de seus livros, participações em lives, programas de TV, palestras, podemos perceber que ele retira alguns grupos humanos que não são coniventes com a destruição do espaço natural, são eles: os povos indígenas, os quilombolas, as caiçaras, os aborígenes espalhados pelo planeta, são essas minorias que ainda mantêm relações orgânicas com a Terra.

Para além disso, Krenak tece críticas contundentes a chamada “modernidade”, isto porque fomos instigados a nos sentirmos como seres emancipados, superiores e racionais, ou seja, que estamos a frente de outras vidas. O pensamento do escritor, ao lado de outros intérpretes, vem enfatizando com veemência uma visão de mundo que enxerga a Terra como a grande mãe que nos nutre de tudo que precisamos. As suas reflexões analisam as contradições que foram vigorosas para chegarmos à condição do planeta que temos hoje. Para Krenak, as invenções de artefatos modernos foram geradas

com o intuito de nos fazer acreditar que continuaremos existindo, a invenção das coisas produziu em nosso comportamento a necessidade de consumir e nos entreter a cada novidade imposta pelo mercado, no entanto, provocou em nós um distanciamento do organismo vivo que é a Terra.

Por diversas vezes, Ailton Krenak enfatiza que tudo é natureza, somos parte integrante dela. Em bate-papo com o apresentador Pedro Bial, para exibição do *Conversa com Bial* no dia 19/04/22, o autor reitera críticas a ideia de separação entre os humanos e a natureza, o escritor afirma que “Quando instituí o corte entre humano e natureza tudo vale, a ideia de recurso, a ideia de patrimônio, todas essas ideias que têm a ver com o jeito dos humanos administrar o mundo que é uma pretensão escandalosa, porque os humanos não administram mundo nenhum.”

O líder indígena avalia o sucateamento dos recursos naturais das Minas Gerais fazendo análises com as poesias de Carlos Drummond de Andrade, a quem Krenak se refere enquanto um paraquedas colorido em *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019). Drummond, poeta e mineiro, assim como Ailton Krenak, ilustrava em suas poesias muitas assertivas no modo que o homem trata a natureza e seu meio social, de sua intensa relação com a região onde nasceu e que assim como o pensador indígena compartilham do mesmo afeto pelo lugar. Ailton Krenak, é um sobrevivente da região da Vale do Rio Doce, em Minas Gerais, a sua aldeia fica às margens do rio Doce, o Watu é como os Krenak se referem ao rio, onde rompeu-se uma barragem de rejeitos de mineração, controlada pela mineradora Samarco/BHP Billiton, da Vale. Segundo Krenak, o crime deixou o rio, que para ele e seus parentes é um avô, morto.

Ademais, devemos atentar para a história do Brasil contada por um intelectual e líder indígena. No documentário *Guerras do Brasil.doc* (2019), o autor apresenta uma diferente versão da história do Brasil, de maneira oposta a narrativa hegemônica. Quando ele diz na cena 1º *As guerras da conquista*: “O Brasil não existiu, o Brasil é uma invenção, e a invenção do Brasil ela nasce exatamente da invasão [...]”. O episódio de estreia conta com os depoimentos de Ailton Krenak, intelectuais da educação e com a participação da também ativista indígena e deputada federal eleita pelo estado São Paulo em 2022, Sônia Guajajara. Essa edição conta a história da invasão portuguesa nas praias brasileiras, o processo de colonização e sua relação com os índios, de certa maneira, a série documental contribuiu em apresentar diferentes versões da história do Brasil vista sobre a compreensão de dois importantes líderes indígenas.

As abordagens expostas pelos narradores do documentário nos revelam mitos sobre a fundação do país, que nos embalaram com a narrativa de que nossos formadores estavam numa mesma

poesia para a construção da nação. A criação do Brasil não é romântica, é uma negação de um histórico de violências que deixaram marcas profundas em nós. No tocante a essa discussão, trago uma crítica que Ailton Krenak sugere em bate papo com Jailson de Souza e Silva sobre a ideia de pertencimento a nação brasileira, segundo o intelectual a nossa gente só cria uma união, enxerga uns aos outros, quando passa por períodos difíceis e critica que nós temos vivido juntos essas experiências trágicas e muitas vezes temos lutado separados. Krenak enfatiza que devemos criar uma memória continuada de quem nós somos, somente os povos indígenas e afrodescendentes comungam dessa ideia, conforme o autor nessa entrevista

“Esse acampamento tem toda essa multidão, toda essa gente e mundos aqui dentro. Nesse breve relance de olhar uns nos outros fazemos um “Diretas já”, fazemos uma campanha da constituinte, mas volta o acampamento para o escuro de novo e recomeça a pancadaria doméstica. Só quando acende a luz de novo que você olha e vê uns aos outros meios esfolados, quebrados”¹⁰

Em outro momento de fala, na live de comemoração dos 35 anos da editora Companhia das Letras publicado no Youtube, aconteceu “O encontro Ailton Krenak e Davi Kopenawa”, no qual Krenak sublinha sobre essa questão de sermos um povo brasileiro, trazendo a abordagem de outro intérprete do Brasil, o sábio da cultura quilombola, Nego Bispo. Afirmou Krenak:

“Não imagino que vai haver nos termos que diz o nosso querido Nego Bispo (...), eu não acho que vai haver uma confluência suficiente para fazer essa mudança se ela for só na perspectiva indígena e afrodescendente ela precisa ser plural, porque nós nos tornamos um país complexo, então a gente precisa convocar todo mundo.”¹¹

Krenak defende na narrativa *Não se come dinheiro* que precisamos entender que nós somos parte da natureza, que a epidemia do coronavírus surgiu para abalar as estruturas criadas pela alta casta da humanidade, que ao seu ver, tem sido como verdadeiras pragas do planeta. O escritor questiona que para aqueles que pediam por uma “volta” da vida normal antes da pandemia, estão cometendo um erro, ele escreve: “Tomara que não voltemos à normalidade, pois, se voltarmos, é porque não valeu nada a morte de milhares de pessoas no mundo inteiro (KRENAK, 2020, p.49).

Diante disso, Krenak sublinha sobre o privilégio de estar vivo, todavia a nossa cultura ressignifica o sentido de existência, a partir de atividades mecânicas do mundo moderno. Nos fazendo acreditar na realização pessoal por meio da produção e do consumo, com isso acabamos com a

¹⁰ Disponível em: <http://periferiasedita.com.br/materia/ailton-krenak-a-potencia-do-sujeito-coletivo-parte-ii/>. Acessado em: 01 out. 2022

¹¹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ywf8FEKQuWQ> Acesso em: 25 abr. 2022

possibilidade de vivenciar a vida em comunhão com a mãe natureza. Ailton Krenak traz a sacralidade da vida e nos convida para esse modo de viver:

Em vez de ficarmos pensando no organismo da Terra respirando, o que é muito difícil, pensemos na vida atravessando montanhas, galerias, rios, florestas. A vida que a gente banalizou, que as pessoas nem sabem o que é e pensam que é só uma palavra. Assim como existem as palavras “vento”, “fogo”, “água”, as pessoas acham que pode haver a palavra “vida”, mas não. Vida é transcendência, está para além do dicionário, não tem uma definição. (KRENAK, 2020, p. 28-29).

Levando-se em consideração esses aspectos percebe-se o quão necessário é a forma que vivem os povos indígenas, pois não se enxergam separados da natureza, mas se sentem parte dela. Que possamos desfrutar dessa proposta ancestral de harmonia e reciprocidade entre a natureza e todos os seres que dela são integrantes, contestando aos princípios capitalistas de competitividade e consumo.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse trabalho analisou a leitura do Brasil contemporâneo destacadas pelo escritor indígena, Ailton Krenak, no texto "Não se come dinheiro". A partir da análise das fontes, propomos fazer uma crítica desses documentos e o cruzamento desses materiais para a construção da pesquisa. Para atingir uma maior percepção de leitura do Brasil atual segundo o autor, define-se a utilização de levantamento bibliográfico dos textos que discutem a pauta da história indígena.

O texto "Não se come dinheiro" apresenta críticas ao modo de vida que a humanidade persiste em prosseguir, o mesmo aponta ainda, tendências destrutivas contra a natureza e a própria humanidade. Enquanto os humanos estão se distanciando das interações com a nossa mãe, a Terra, várias corporações se apropriaram do planeta, transformando-a em mercadoria. A natureza se manifestou de uma forma surpreendente, com o aparecimento do novo vírus, que pode ter se cansado da humanidade e tentou de algum modo nos desligar do ambiente artificial que foi desenvolvido. O autor expõe, a partir de seus saberes tradicionais que a pandemia foi uma resposta as nossas atitudes, a Terra está comunicando isso para a humanidade. O líder indígena defende que os humanos se conectem com os sonhos e a vida cotidiana, invista em menos desenvolvimento e mais envolvimento.

Nesse sentido, de Minas Gerais para o mundo, proleia Ailton Krenak orientando-nos em suas produções orais que se tornaram escritas, sobre a respectiva necessidade de nós seres humanos compreendermos que a Terra é um organismo vivo. Partindo da cosmovisão indígena, líderes como Ailton Krenak, vozes ancestrais anteriores a dele e contemporâneos, são como uma fonte de sabedoria antiga que resiste em meio as crises do mundo moderno.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, F. **O historiador e as fontes digitais**: uma visão acerca da internet como fonte primária para pesquisas históricas. AEDOS. n .8, vol. 3, janeiro- junho 2011.

ALMEIDA, M. **A atuação dos indígenas na História do Brasil**: revisões historiográficas. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 37, nº 75, 2017.

ARAVENA-REYES, J; KRENAK, A. **O Cuidado Como Base Epistemológica da Produção Técnica do Antropoceno**. Epistemologias do Sul, UNILA, Paraná, Vol.1, n.2, p.129-163, 2018a.

BERGAMASHI, Maria A. **Intelectuais indígenas, interculturalidade e educação**. Tellus, ano 14, n.26, p.11-29, jan./jul. 2014.

CASTRO, Eduardo V. Alguma coisa vai acontecer. In: COHN, Sérgio (Org.). **Ailton Krenak**. Série Encontros. Rio de Janeiro: Azougue, 2015

CICLO OUTRAS ECONOMIAS- COSMOLOGIA DO DINHEIRO/ NEGO BISPO E AILTON KRENAK. MUDA outras economias. Youtube, 18 de mai 2021. 1 h 31min 57s. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ueQAV_4fWbY. Acesso em: 20 set de 2022

KRENAK, A. **A vida não é útil**. São Paulo: Cia das Letras, 2020

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2ª edição. São Paulo. Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, A. "A NATUREZA NÃO É UMA FONTE INESGOTÁVEL" Sempre um papo. Youtube. 14 ago de 2015. 46 min 31 s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OzV5xFWZdy0>. Acesso em: 28 set de 2022.

LILI ENTREVISTA AILTON KRENAK. Lili entrevista. Youtube. 02 de jul 2020. 28 min 23s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GIz0hRuRXqc>. Acesso em: 28 set de 2022.

MAIA, J. **Letramentos de sobrevivência em redes digitais**: caminhos possíveis na luta por direitos humanos. Trabalhos de Linguística Aplicada, Campinas, n (57.2): 954-974, mai./ago. 2018.

SILVA, E. **“Os caboclos” que são índios**: História e Resistência indígena no Nordeste (publicado in Portal do São Francisco Revista do Centro de Ensino Superior do Vale do São Francisco/CESVASF. Belém de São Francisco, ano III, nº. 3, 2004, pp. 127-137).

SILVA, E. **ÍNDIOS NO NORDESTE: POR UMA HISTÓRIA SOCIOAMBIENTAL REGIONAL**. Cadernos do CEAS: Revista crítica de humanidades, [S.l.], n. 240, p. 117-136, jul. 2017. ISSN 2447-861X. Disponível em: <https://cadernosdoceas.ucsul.br/index.php/cadernosdoceas/article/view/297>. Acesso em: 02 maio 2023. doi:http://dx.doi.org/10.25247/2447-861X.2017.n240.p117-136.

Data de submissão: 27/02/2023.

Data de aprovação: 22/05/2023.

MULHERES APINAJÉ: PROTAGONISMO NA ESFERA POLÍTICA

Carina Alves Torres¹

Sheila Baxy Pereira de Castro Apinajé²

Laylson Mota Machado³

RESUMO

O presente artigo discutirá o protagonismo das mulheres Apinajé, frente às demandas políticas, através do histórico de luta e inserção destas na chefia de aldeias, reuniões e eventos políticos. O fato observado é a participação recorrente das mulheres na esfera política, organizando eventos, reuniões e movimentos nas últimas décadas, delineando as trajetórias e espacialidades no território materno. A pesquisa foi realizada através do método bibliográfico por meio das dissertações de mestrado “A questão de gênero na etnologia Jê: A partir de um estudo sobre os Apinajé” de Raquel Pereira Rocha (2001) e Mulheres Apinajé: Trajetórias Socioespaciais em Tocantinópolis de Carina Alves Torres (2020), o Trabalho de conclusão de Curso (TCC) A vida de Nhiro: Etnobiografia de uma cacica Apinajé da pesquisadora Welitânia Pereira Rocha (2016) e as notícias do Blog Associação União das aldeias *Pempxá* sobre a participação das mulheres na esfera política no recorte temporal de 2001 a 2022. Através da revisão bibliográfica se constatou o crescimento das mulheres na esfera política, fundando e chefiando aldeias, além de atuarem frente às demandas políticas, educacionais e culturais, exercendo diversas funções no território, além de construírem trajetórias socioespaciais em outras cidades e estados do Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Mulher. Indígena. Política.

MUJERES APINAJÉ: PROTAGONISMO EN LA ESFERA POLÍTICA

RESUMEN

Este artículo discutirá el protagonismo de las mujeres Apinajé, frente a las demandas políticas, a través de su historia de lucha e inserción en la dirección de los pueblos, reuniones y eventos políticos. El hecho observado es la participación recurrente de las mujeres en la esfera política, organizando eventos, encuentros y movimientos en las últimas décadas, delineando las trayectorias y espacialidades en el territorio materno. La investigación se llevó a cabo a través de la búsqueda bibliográfica a través de las disertaciones de maestría "La cuestión de género en la etnología Jê: A partir de un estudio sobre el Apinajé" de Raquel Pereira Rocha (2001) y Mujeres Apinajé: Trayectorias socio-espaciales en Tocantinópolis de Carina Alves Torres (2020), el Trabajo de Finalización de Curso (TCC) La vida de Nhiro: Etnobiografía de un jefe Apinajé de la investigadora Welitânia Pereira Rocha (2016) y las noticias del Blog Associação União das Pempxá aldeas sobre la participación de las mujeres en la esfera política en la marco temporal de 2001 a 2022. A través de la revisión bibliográfica, se constató el crecimiento de la mujer en el ámbito político, fundando y dirigiendo pueblos, además de actuar frente a las demandas políticas, educativas y culturales, ejerciendo diversas en el territorio, además de construir trayectorias socioespaciales en otras ciudades y estados de Brasil.

¹Doutoranda em Educação pela Universidade Federal de Pelotas(UFPEL). E-mail: carinatorres123alves@gmail.com

².Mestranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: maxyapinaje@gmail.com

³ Doutorando em Sociologia Pela Universidade Federal de Pelotas, E-mail: laylsonmmm@gmail.com

PALABRAS CLAVE: Mujer. Indígena. Política.

1. INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas as mulheres estão ocupando os diversos espaços político na sociedade, delineando as mudanças sociais nas instâncias que demarcam as estruturas de poder, como a política. Na realidade das populações indígenas se nota a abrangência da participação das mulheres nos espaços políticos de seus territórios, como aborda Rocha (2012) ao situar que as mulheres da etnia kaingang. [...] “exercem um papel central na agência de fatos e eventos políticos.” (ROCHA,2012, p.123), assim como no contexto do território Apinajé. A partir da citação das pesquisadoras Welitânia Rocha (2016) e Lidiane Alves (2016) “[...] a mulher Apinajé participa efetivamente da esfera social e política de seu povo. São líderes de aldeias, professoras, merendeiras, auxiliares de serviços gerais, agentes de saúde, brigadistas etc.” (ALVES; ROCHA, 2016, p. 72). É perceptível a inserção das mulheres na estrutura política, representando novas dinâmicas, sociabilidades e protagonismos.

No cenário nacional temos a referência do protagonismo frente às questões políticas à ministra dos povos originários Sônia Guajajara, empossada no dia 11 de Janeiro de 2023 no governo atual do presidente Inácio Lula da Silva (2023-2026). Sônia é ativista da articulação dos povos Indígenas no Brasil (APIB), com trajetória de vida marcada por atuações nas demandas dos povos indígenas na esfera nacional. É importante situar que outras mulheres indígenas são referências de protagonismo na esfera política como a ex-deputada federal Joênia Wapichana (Rede-RR), sendo a primeira mulher indígena a ocupar o cargo de deputada Federal, no qual assumiu recentemente a presidência da Fundação dos povos Indígenas (FUNAI). Na realidade da etnia Apinajé é perceptível à inserção das mulheres na esfera política, assim como no espaço educacional e saúde. Outro fator recorrente são os movimentos e mobilizações que as mulheres vêm organizando nos últimos anos além de participarem de eventos no âmbito nacional.

Outro evento que as mulheres Apinajé participaram foi o acampamento da II Marcha Nacional das Mulheres Indígenas que ocorreu em Brasília, reunindo mais de cinco mulheres indígenas de 172 etnias com temática “Mulheres originárias: Reflorestando mentes para a cura da Terra” entre as pautas estava a reivindicação contra o marco temporal”. (TORRES;MOTA, 2021, p.345).

As trajetórias socioespaciais representam o movimento de luta, articulação e união do coletivo de mulheres, além de situar as mudanças estruturais na política ao longo das décadas. Partimos da pesquisa bibliográfica, para analisar as mudanças históricas da participação feminina na estrutura

política, seguindo os preceitos de Severino (2007) ao discorrer que a pesquisa “bibliográfica é aquela que se realiza a partir do registro disponível, decorrente de pesquisas anteriores, em documentos impressos, como livros, artigos, teses etc. [...]” (SEVERINO, 2007 p.122), nessa perspectiva analisamos a dissertação de mestrado: A questão de gênero na etnologia Jê: A partir de um estudo sobre os Apinajé de Raquel Pereira Rocha (2001), A vida de Nhiro: Etnobiografia de uma cacica Apinajé da pesquisadora Welitânia Pereira Rocha (2016) e a dissertação de mestrado Mulheres Apinajé: Trajetórias Socioespaciais em Tocantinópolis (2020) de Carina Alves Torres e análise do Blog Associação União das aldeias *Pempxá*, sendo o principal veículo de exposição das notícias do território.

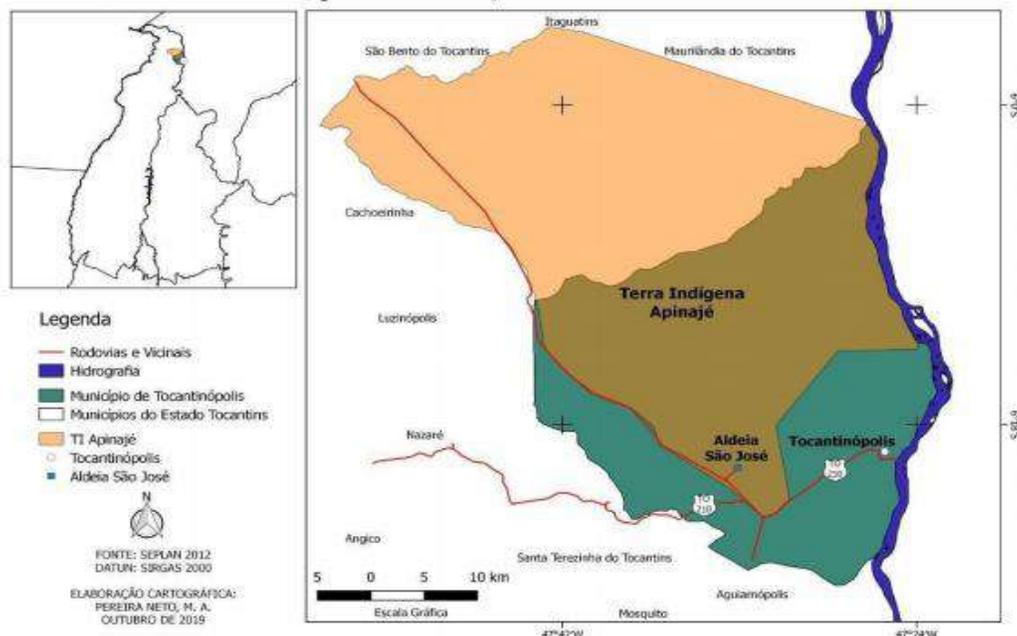
2. CONTEXUALIZAÇÃO HISTÓRICA, CULTURAL E TERRITORIAL DOS POVOS INDÍGENAS APINAJÉ

A etnia Apinajé está localizada na região conhecida como bico do papagaio⁴, região norte do estado do Tocantins, nos territórios municipais: Cachoerinha-TO, Maurilândia-TO, Luzinópolis-TO, São Bento-TO e Tocantinópolis (TO), o território é de 142 mil hectares de acordo com o Instituto Socioambiental (ISA), com uma população de 2.342 pessoas e 46 aldeias segundo os dados da Secretaria de Saúde Indígena (SIASI/SESAI) de 2014. São pertencentes ao tronco linguístico macro-jê, classificado por Curt Nimuendajú (1983) e a língua materna é o Apinajé. Esse povo cultua os rituais, festas e culinária, como a festa da Tora Grande⁵, que é a finalização do luto nessa etnia. No mapa a seguir fica explícito o território indígena Apinajé e a aldeia São José, principal aldeia do território, por realizar as principais reuniões e rituais culturais.

⁴ Bico do papagaio por ter formato de um bico do papagaio no mapa territorial.

⁵ Pàrkapê é um ritual de tora grande que representa o término do luto. É uma grande representação do comportamento social de algum familiar que já faleceu. Também é feito no ritual Ôhô, demonstrando o comportamento social e hábitos de animais da chapada/cerrado, cujos principais são: ema, veado-catingueiro e outros animais. (APINAJÉ, 2019, p.81)

Mapa 1: Localização da área de estudo.



Fonte: Pereira Neto (outubro/2019).

Os Apinajé têm uma rede de relação das aldeias através da associação *Pempxá*- União das aldeias, que tem o intuito de fortalecer este povo politicamente, culturalmente e socialmente. São várias demandas debatidas nas reuniões, como educacionais e territoriais. O número de aldeias é bastante representativo e a tendência é aumentar, principalmente para evitar invasões e exploração dos recursos naturais. No território existem duas escolas estaduais, localizadas nas aldeias Mariazinha e São José, além de escolas municipais circundadas em outras aldeias.

As mulheres cacas dessa etnia estão territorializadas em várias aldeias, ocupando o cacicado a partir dos anos 2002, como situa Rocha, (2012), ao discorrer sobre a inserção da liderança Joanita no cacicado da aldeia Areia Branca.

Torres (2020) destaca que no contexto atual, as mulheres indígenas Apinajé estão saindo com frequência no território materno, para cursar faculdade em Tocantinópolis-TO, Araguaína-TO e Goiânia –GO:

[...] O número de mulheres é maior que o número de homens na unidade escolar da Escola Estadual indígena *Matúke* mostrando que elas estão buscando por meio da educação se especializar para estarem atuando na unidade escolar, Posto de Saúde e outros espaços do território. (TORRES, 2020, p. 65).

Um dos anseios das mulheres que buscam o ensino superior é trabalhar nas aldeias atuando na unidade escolar e no posto de saúde.

No que tange as questões culturais na atualidade, Torres (2020) destaca as festas culturais, como a corrida de Tora, encontro das mulheres quebradeiras de coco babaçu, trocas de sementes, campeonato de futebol, festas de forró, casamentos e aniversários. São eventos que estão ocorrendo nos últimos anos, movimentando a população, pesquisadores e moradores dos povoados da cidade de Tocantinópolis.

A perpetuação dos conhecimentos tradicionais é guiada pela oralidade dos mais velhos/as para a população mais jovem. No aspecto educacional é importante situar que a educação não escolar é marcada pelas atividades cotidianas na aldeia, onde as mulheres são as principais detentoras desses conhecimentos, apresentando e ensinando as crianças desde pequenas os traços culturais. A educação escolar apresenta algumas características coloniais, como as fileiras em salas de aula, quadro e arquitetura. Boaventura de Sousa Santos e Maria de Paula Meneses (2009) apresentam a descolonização do saber, como meio de desconstruir a colonialidade estruturada na sociedade: “[...] buscam contribuir para a descolonização do saber, articulando, de forma consistente, diferentes perspectivas críticas a epistemologia moderna, elaboradas a partir de diferentes lugares e disciplinas.” (SANTOS; MENEZES, 2010, p.18).

São perceptíveis as mudanças socioculturais na etnia Apinajé, fatos marcados pelos contatos interétnicos e as trajetórias socioespaciais dessa população a cidade de Tocantinópolis, principalmente para realizar compras nos comércios.

3. A PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES APINAJÉ NA POLÍTICA

A antropóloga Vanessa Lea foi uma das primeiras pesquisadoras a realizar trabalhos criticando o princípio dualístico dos povos Jê na organização social de gênero, pois segundo Raquel Rocha, há um consenso literatura Jê Central e Setentrional ao se pensar na organização social a partir da dualidade, no qual a construção de gênero segue esse princípio: “a construção social dos gênero dicotomizada em esferas opostas complementares entre sim. Mulheres e homens são através do princípio dual, classificados entre os domínios públicos e doméstico, central e periférico, natural e cultural.” (ROCHA, 2001, p. 04).

A partir dessa constatação, Raquel Rocha, observou que a gestão de gênero na etnologia Jê foi pouco abordada de forma direta, sendo que era importante considerar a forma como a “sociedade constrói os gêneros masculinos e femininos e a maneira como processa a dinâmica das relações entre

esses gêneros”. [...] (ROCHA, 2001, p.04). Nesse sentido a dissertação de mestrado de sua autoria “A questão de gênero etnologia Jê: A partir de um estudo sobre os Apinajé, (2001) aborda a construção social dos gêneros masculinos e femininos na sociedade Apinajé. Durante a pesquisa de campo no território a pesquisadora Raquel Rocha foi recebida pela matriarca Maria Irepxi, moradora da aldeia São José onde naquele contexto essa população era de aproximadamente 1.014 pessoas, vivendo nas seguintes aldeias: São José, Mariazinha, Cocalinho, Patizal, Botica, Bonito e Riachinho, com várias pessoas comprando nos comércios da cidade de Tocantinópolis, após a inserção dos programas sociais na etnia, se constituindo um dos mecanismo de trajetos a cidade.

A pesquisadora situa que os dados colhidos anteriormente demonstram que a participação feminina nos eventos cotidianos e históricos, [...] “em nada de constitui a margem da sociedade”. (ROCHA, 2001, p.10). As mulheres Apinajé vêm exercendo várias performances em ocasiões particulares e coletivos, além de deterem a maior parte dos conhecimentos sobre a cultura Apinajé, Giraldin (2000).

A matriarca Maria Barbosa (Irepxi) se tornou madrinha de Raquel Pereira Rocha, a recebendo em sua casa, além de apresentá-la aos outros moradores da aldeia. Raquel Rocha situa que durante sua estadia na aldeia São José, Maria Barbosa relatara, a atuação no processo de demarcação territorial, através de narrativas dos eventos que participara além de apresentar suas filhas e netas. Cleuza é uma das filhas que a acompanha em reuniões fora da cidade de Tocantinópolis e outras regiões, como evento de comemoração dos 500 anos do Brasil no estado da Bahia. Na ocasião, “Cleuza disse-me que os assuntos discutidos na reunião abordavam problemas como demarcação de terra, construção de barragens etc. [...]” (ROCHA, 2001, p.53). Cleuza ressaltou o sentimento de decepção ao cacique da aldeia São José por não se posicionar durante a reunião, após esse episódio, ela apresentou a situação aos mais velho/as e influente da aldeia, no qual decidiu substituir o cacique por outro. O evento mostrou que as discussões não se limitam apenas aos homens Apinajé, no qual as mulheres participavam ativamente de debates políticos fora do território no início dos anos 2000.

Na segunda visita de Raquel Pereira Rocha, constatou acontecimentos importantes acerca da atuação política da família de Maria Barbosa e suas filhas, no qual estava construindo uma nova aldeia:

Maria Barbosa e boa parte de sua parentela estavam de mudança, provavelmente por motivos políticos, pois a decisão de construir uma nova aldeia coincidiu com a troca de cacique. Saiu Abilio, e Quirino foi colocado em seu lugar. Esse evento contou com a participação importante de um grupo de mulheres liderado por Irepxi, juntamente com Augustinho. (ROCHA, 2001, p. 71).

A nova aldeia é há 1000 km da aldeia São José, em um território conhecido como veredão, no qual as filhas e netos se mudaram. Maria Barbosa sempre ressaltava que se as mulheres quisessem exercer a função de cacique e vice-cacique. A líder Maria Barbosa, era vista como uma das detentoras dos conhecimentos tradicionais da cultura, além de possuir o status de “guerreira” por atuar politicamente junto com suas filhas demandas políticas e territoriais do seu povo.

O trabalho de conclusão (TCC), A vida de Bhiro: Etnobiografia de uma cacica Apinajé da pesquisadora Welitânia de Oliveira Rocha, (2016), disserta sobre uma liderança feminina do povo Apianjé através de uma etnobiografia, situando o processo de formação dessas cacicas, por meio da trajetória de vida da cacica Creuza Barbosa Apinajé, moradora da aldeia Irepxi. A autora cita, o interesse em pesquisar

O fato de existir entre os Apinajé 7 aldeias chefiadas por mulheres, despertou o meu interesse em pesquisa sobre as lideranças femininas, buscando perceber como ocorre o processo de formação dessas lideranças femininas entre o povo Apinajé, evidenciando como é transmitida a chefia. (ROCHA, 2016, p.11).

No ano de 2016, o número de aldeias, chefiadas por mulheres era representativo, situando a participação mais ativa destas na política. Ângela Sacchi (2006), aborda a representação política das mulheres indígenas, através das mudanças sociais de gênero, dando ênfase a participação política no âmbito público, como a chefia de aldeias e participação de demandas em outros territórios, eventos, mobilizações e manifestações.

A cacica Nhiro é filha da matriarca e liderança Maria Barbosa, citada anteriormente por Rocha (2001). Ela desde criança acompanhava a mãe nas demandas políticas, sociais, territoriais e culturais do seu povo, no qual a impulsionou a fundar a aldeia Irepxi, em homenagem a mãe e chefiar a aldeia. Nhiro exerce várias funções no território, tais, como pintora, cantora, parteira, cacica e quebradeira de coco babaçu, no qual incentiva suas filhas e netas a participarem ativamente das demandas políticas, através de eventos dentro e fora do território. Por meio da etnobiografia de Nhiro, o prestígio que as lideranças femininas possuem ao participar das decisões políticas de suas aldeias, além de possuírem trajetórias em outros territórios, frente às demandas territoriais no âmbito nacional.

A dissertação de mestrado Mulheres Apinajé: Trajetórias Socioespaciais em Tocantinópolis (2020) de Carina Alves Torres situa as trajetórias socioespaciais das mulheres da matriarca Itelvina⁶, por ser patrimônio imaterial dessa etnia, com perpetuação dos saberes e conhecimentos tradicionais,

⁶ esta falecera no dia 22 de Setembro de 2022 aos 98 anos de idade.

além de possuir a trajetória de vida marcada por participação política nas demandas territoriais, como no processo de demarcação territorial na década de 1980. As filhas e netas da matriarca exercem várias funções no território, com professoras, merendeiras, pintoras, artesãs, parteiras e cantora. Estas participam das reuniões políticas no território e outras cidades. Outro fato notável é o ingresso das mulheres na educação superior, como a neta de Itelvina, Delma, aluna do curso de Educação do Campo da Universidade Federal do Tocantins (UFT) da cidade de Tocantinópolis, no qual relatara a importância do nível superior nas resoluções de demandas políticas de sua aldeia e do movimento indígena brasileiro. Atualmente ela é professora na Escola Estadual indígena *Matyke* lecionando na disciplina de ensino da língua materna, no qual participa de todas as reuniões que demarcam as pautas educacionais.

Torres (2020) aponta que as mulheres dessa etnia, estão mais engajadas nas demandas políticas, participando das reuniões da Associação União das aldeias (Pempxá), além de atuarem em diversas funções do território nas últimas décadas.

O blog pempxá-União das aldeias, é o principal meio comunicação dessa etnia, no qual traz informações que ocorrem no território, como eventos, festas, manifestações, educação, reuniões e cultura. Um das notícias que o blog trouxe foi o 1º Encontro das Mulheres Timbira, na aldeia Prata, nos dias 28 de Novembro de 2022 ao dia 02 de Novembro do mesmo ano. O encontro reuniu mulheres da etnia, Krikati, Catiji, Gavião, Apinajé, Krahô, Apanjekrá – Canela, Krenyê, Memortumré- Canela e Krepym. Na ocasião foram debatidas as pautas sobre as práticas educacionais, saúde, meio ambiente, cultura os saberes tradicionais dos povos Timbiras.

Durante o encontro, as mulheres realizaram troca de saberes, cantaram, e fizeram danças no pátio da aldeia. Na fotografia 1, demonstra a coletividade das trocas de saberes no pátio da aldeia.

Fotografia1: Mulheres no pátio da aldeia.



Fonte: (acervo CTI. Nov/Dez 2022).

Outro fato discutido no encontro foi a gestão e proteção dos territórios Timbiras e participação das mulheres em organizações voltadas para o bem viver da comunidade, na efetiva defesa dos seus direitos.

Outra notícia abordada pelo blog foi à participação das mulheres Apinajé na segunda brigada voluntária feminina, no qual quarenta mulheres participaram no Centro Nacional de Prevenção e Combate aos Incêndios Florestais do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Prevfogo/Ibama). Dentre as mulheres que participaram se destaca a brigadista Salma, no qual vem exercendo a função de brigadista há dois anos. A brigadista Maria Aparecida Apinajé relata sua participação e protagonismo das mulheres Apinajé na brigada:

A Brigada veio somar e dar protagonismo às mulheres Apinajé. Nosso espaço de liderança é recente. Culturalmente as mulheres cuidam da roça, da casa e das crianças. Mas já temos sete caciques mulheres no nosso território”, afirma Maria Aparecida Apinajé, a Cida, uma das lideranças que buscou a parceria para levar o curso até a comunidade com intuito de garantir a preservação dos territórios e da cultura para as futuras gerações. (BLOG PEXPMXÁ, 2 de Dezembro de 2022).

A brigada voluntária feminina representa uns dos espaços de protagonismo que amulheres vem ocupando nos últimos anos, no qual se constitui uns dos espaços políticos de discussões e debates acerca da questão ambiental de seus territórios.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sem dúvida a participação, protagonismo e inserção das mulheres indígenas na esfera política de seus territórios vêm crescendo nos últimos anos, impulsionado pelo movimento de coletividade nacional e das alianças dentro da aldeia. No âmbito nacional se destaca o Movimento ANMIGA- Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade, se constituindo uns dos movimentos de comunicação e empoderamento das mulheres indígenas. Outro ponto notável nas obras analisadas é a questão da geração e parentesco na inserção das mulheres na esfera política, pois as cacicas e lideranças da etnia Apinajé, são influenciadas pelas mulheres anciãs e parentas a inserção da vida política, além de participarem ativamente de eventos e reuniões fora do território.

REFERÊNCIAS

ALVES, Lidiane da Conceição; ROCHA, Welitânia de Oliveira. As Mulheres Apinajé e a Escola: um relato etnográfico. In: **Cultura e Histórias dos Povos Indígenas: formação, direitos e conhecimento Antropológico**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2016.

APINAJÉ, Júlio Kamêr Ribeiro. **Mê ixpapxà mê ixàhpumunh mê ixujahkrexà: território, saberes e ancestralidade nos processos de educação escolar Panhã**. 2019. 130 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019.

BLOG PEMPXÁ. Disponível em: <http://uniaodasaldeiasapinaje.blogspot.com/>. Acesso: 25 nov. 2022.

ROCHA, C. C.; SACCHI, A. (Org.) ; GRAMKOW, M. (Org.) . **Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o 'Fazendo Gênero 9' e para a '27a. Reunião Brasileira de Antropologia'**. 1. ed. Rio de Janeiro; Brasília: Curt Nimuendaju, 2012.

ROCHA, Raquel Pereira. **O “Tempo do primeiro” e o “tempo de agora” transformação social e etnodesenvolvimento entre os Apinajé/TO**. 2012. 327f. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.

ROCHA, Welitânia de Oliveira. **O movimento das mulheres indígenas Apinajé: Tempo, Política e chefia feminina**. 2018. 128f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de Brasília. DF: Brasília, 2018.

ROCHA., Welitânia de Oliveira. **A vida de Nhiro: etnobiografia de uma cacica Apinajé**. 58f. TCC (Graduação) - Curso de Ciências Sociais, Universidade Federal do Tocantins, UFT: Tocantinópolis, 2016.

SACCHI, Ângela, GRAMKOW, Márcia Maria. (Orgs.) **Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero " e para a "27ª Reunião Brasileira de Antropologia"**. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/ GIZ/FUNAI, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo; Editora Cortez. 2010.

SECRETÁRIA DE SAÚDE INDÍGENA. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/sesai>. Acesso: 25 nov. 2022.

SEVERINO, Antônio, Joaquim. **Metodologia do Trabalho Científico**. 23.ed. re. e. Atual, - São Paulo; Cortez, 2007.

TORRES, Carina Alves *et al.* Atuação das mulheres do norte na luta pela terra: práticas educacionais em contextos de resistência. **D'Generus**: Revista de Estudos Feministas e de Gênero,, Pelotas., v. 1, p. 337-354, 2022.

TORRES, Carina, Alves. **Mulheres indígenas Apinajé**: Trajetórias socioespaciais em Tocantinópolis. Dissertação (Mestrado acadêmico)- Universidade Federal do Tocantins. Curso de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território, 2020.

Data de submissão: 25/02/2023

Data de aprovação: 20/03/2023

NA MARGEM DA VISIBILIDADE: INDÍGENAS POTIGUARAS LGBTQIAPN+ DA PARAÍBA NO CONTEXTO DO ALDEAMENTO E DA CIDADE

José Marcos Nascimento Pontes¹

Dayane Nascimento Sobreira²

RESUMO

O objetivo dessa pesquisa é sinalizar a existência dos Indígenas Potiguaras LGBTQIAPN+ dos aldeamentos e núcleos urbanos do Litoral Norte Paraibano, bem como na necessidade de ampliar as concepções frente à discussão sobre sexualidade nas terras indígenas. Por vez, a metodologia utilizada parte do relato de experiência enquanto indígena potiguara gay, bem como a escrita em primeira pessoa, destacando os enfrentamentos frente à homofobia e discriminações tanto dentro das aldeias quanto na cidade – e mesmo na Academia. Além disso, com ênfase no compromisso ético dessa pesquisa de trabalho de conclusão de curso, ora em andamento, os resultados pairam através dos discursos de ódio, violências físicas, verbais e psicológicas contra os Potiguaras LGBTQIAPN+ na cidade e principalmente dentro do aldeamento, sendo fortemente influenciada pela presença da fé cristã nesses espaços de terra indígena (TI), e o aumento expressivo da perda das tradições originárias, assim como também o preconceito, afeito sob diversas óticas: são indígenas paraibanos/as/es, racializados/as/es e LGBTQIAPN+. Conclui-se que pouco se fala sobre os povos originários na perspectiva de sexualidade, aflorando ainda mais o olhar colonizador sobre esses corpos, que são alvos constantes do apagamento e do silenciamento. Logo, são urgentes os debates para que se possa haver visibilidade, acolhimento e principalmente respeito, no âmbito da escrita da História – e para além dela.

PALAVRAS-CHAVE: Sexualidade. Indígenas Potiguaras. LGBTQIAPN+. Discriminação.

AL MARGEN DE LA VISIBILIDAD: POTIGUARA INDÍGENA LGBTQIAPN+ DE PARAÍBA EN EL CONTEXTO DEL PUEBLO Y LA CIUDAD

RESUMEN

El objetivo de esta investigación es señalar la existencia de indígenas potiguara LGBTQIAPN+ de los asentamientos y centros urbanos de la Costa Norte de Paraíba, así como la necesidad de ampliar las concepciones sobre la discusión acerca de la sexualidad en tierras indígenas. A su vez, la metodología utilizada parte del relato de experiencia como indígena potiguara gay, además de escribir en primera persona, destacando los enfrentamientos contra la homofobia y la discriminación tanto al interior de los pueblos como en la ciudad -e incluso en la Academia. Además, con énfasis el compromiso ético de este trabajo de conclusión de curso de investigación, ahora en curso, los resultados rondan a través del discurso de odio, la violencia física, verbal y

¹ Licenciado em História pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). E-mail: j.marcoxs@gmail.com

² (Orientadora) Doutora em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo (PPGNEIM). Docente da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). E-mail: dayanesobreira26@gmail.com

psicológica contra Potiguaras LGBTQIAPN+ en la ciudad y principalmente dentro del pueblo, siendo fuertemente influenciados por la presencia de la fe cristiana estos espacios de tierra indígena (TI), y el aumento significativo de la pérdida de las tradiciones originarias, así como de los prejuicios, afectados desde diferentes perspectivas: son paraíba/as/es/es, indígenas, racializados/as/es y LGBTQIAPN+. Se concluye que poco se habla de los pueblos originarios desde la perspectiva de la sexualidad, enfatizando aún más la mirada colonizadora sobre estos cuerpos, que son víctimas constante de borrado y silenciamiento. Por tanto, urgen los debates para que haya visibilidad, aceptación y, sobre todo, respeto, en el ámbito de la escritura de la Historia – y más allá de ella.

PALABRAS-CLAVE: Sexualidad. Pueblo Indígena Potiguara. LGBTQIAPN+. Discriminación.

1. INTRODUÇÃO

No Big Brother Brasil (BBB), um dos *realitys show* mais famosos do Brasil, em sua vigésima primeira temporada, o participante Gilberto Nogueira (Gil do Vigor), confirmou em rede nacional que não sabia da existência de uma liderança indígena gay – ficou surpreso, afirmando: “não sabia que tinha pajé gay.”. O pensamento de Gil não é diferente de grande parte da população não indígena, visto que no decorrer dos movimentos sociais em que sujeitos tidos à margem da sociedade, estão reverberando suas vozes através de coletivos e das lutas, suas existências e suas identidades, a sociedade, por vez, vislumbra o estranhamento tido pelo “diferente”.

Para proceder a essa questão, balizo os protagonismos indígenas dentro dos espaços conflituosos – em contexto urbano e de aldeamento (TI)³, que emanam constrangimentos e repressão para que as transformações no cotidiano das múltiplas etnias dos povos indígenas, em destaque a etnia Potiguara do estado da Paraíba, a qual estou inserido. Pensando a respeito disso, aqui tem-se uma tentativa de visibilizar não apenas sujeitos/as/es⁴ que estão subordinados às exclusões, preconceitos e discriminações, mas também na construção de (nos) lhes assegurar conquistas em espaços que são de

³ Aqui, utilizaremos em grande escala a sigla TI (Terra Indígena). A vista de que, conforme a Constituição Cidadã de 1988 assegura em seu Art. 231 no § 1º que: são terras tradicionalmente ocupadas pelos índios 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 e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (BRASIL, 1988).

⁴ Opta-se, aqui, pelo uso do pronome neutro para acolhermos pessoas que não se identificam com o gênero feminino e masculino.

suma importância, respaldando ainda mais o debate acerca das demarcações, representatividades e discussões no tocante à saúde e sexualidade indígena, por exemplo.

Com o advento da tecnologia, presenciamos o protagonismo indígena ganhando força nas redes sociais, principalmente na visibilidade de escritores/as indígenas, artesões/as, cantores/as, pintores/as e lideranças indígenas LGBTQIAPN+, exercendo voz e narrando saberes e vivências que por um longo contexto foram excluídos e invisibilizados. A pesquisadora Cecilia McCallum (2012) diz que “não se concebem como acorrentados por uma “cultura” objetificada e estagnada no tempo, para cuja constatação existe farta documentação na literatura antropológica das últimas décadas” (MCCALLUM, 2013, p. 55). Contudo, ainda assim, no campo acadêmico é um processo mais lento, visto que segundo o antropólogo Estevão Rafael Fernandes (2017), ainda há resistências de setores hegemônicos nesse lugar de produção científica. Evidentemente, a Academia ainda é constituída em grande parte por uma camada branca e economicamente dominante.

Como consequência disso, são ainda raros os textos escritos pelos próprios indígenas sobre (homos)sexualidade. Isso nos leva à última dificuldade apontada acima (resistência de setores hegemônico na academia): espera-se sempre, que alguns cânones de estudos sobre gênero e sexualidade sejam usados em textos relativos a este campo, independente da temática. (FERNANDES, 2017, p. 117).

Sob esse viés, pensando na contribuição de influenciar a escrita de pesquisadores/as indígenas frente à retomada dos temas relacionados à sexualidade, identidade de gênero, “homossexualidade”⁵, e toda a sigla LGBTQIAPN+, evidencia-se o compromisso ético dessa pesquisa de trabalho de conclusão de curso, ora em andamento, sendo a escrita de si (e eu sendo um potiguará gay), fator primordial na importância da perspectiva indígena indo ao contraponto de uma história tradicional.

Na tentativa de sinalizar a existência desses/assujeitos/as/es indígenas Potiguaras do Litoral Norte Paraibano, sobretudo, silenciados/as/es, suas resistências cotidianas e plurais – e porque não dizer coloridas –, observa-se que pouco se fala sobre os povos originários na perspectiva de sexualidade, aflorando ainda mais o olhar colonizador sobre esses corpos, que são alvos constantes do apagamento e do silenciamento.

⁵Estevão Fernandes (2017) em “O que a Homossexualidade Indígena pode ensinar sobre Colonialismo – e como Resistir a ele”, destaca que “o uso da expressão guarda, em si, um aspecto político Gay e ‘Homossexual’ são categorias que surgem em contextos não indígenas, ocidentais e modernos. Quando um indígena é visto por outro, ou pela sociedade envolvente, como “Gay”, isso significa que toda a carga estigmatizante e preconceituosa do termo é também impregnada. Assumi-la é enfrentá-la” (FERNANDES, 2017, p. 114).

Em uma entrevista, o antropólogo ouviu que: “[...] de um alto funcionário do governo, que “os indígenas aprenderam a ser gays com funcionários da saúde não-índios, que levaram também drogas até as aldeias, fazendo orgias com os indígenas e daí surgindo o homossexualismo (*sic*)” (FERNANDES, 2017, p. 117). Apesar desse absurdo relato, são infelizes discursos que (nós) indígenas temos ouvido cotidianamente. O que, infelizmente, não surpreende no cotidiano, pois tais circunscritos são mazelas trazidas da colonização que incidem diante do controle sobre esses corpos.

Antes da chegada do colonizador em 1500 não existia “homossexualidade”, nem tampouco práticas pecaminosas entre os indígenas. Nesse sentido, o enraizamento da colonização nesses corpos são permanências de práticas em contextos históricos, abarcando o controle da Igreja Católica na Inquisição, na qual proclamou “práticas pecaminosas” entre os povos indígenas. Apesar da violenta homofobia capitaneada pela Inquisição, o certo é que desde os primórdios da colonização, sodomitas europeus encontraram no Novo Mundo espaço privilegiado para a prática do homoerotismo (MOTT, 1994).

Na atualidade, nota-se o controle partindo dos discursos de ódio, violências físicas, verbais e psicológicas contra os potiguaras LGBTQIAPN+ tanto na cidade quanto dentro do aldeamento. A pesquisadora Isabella Alves (2021) já nos conta que:

O processo colonizador imposto aos povos originários trata-se de um “plano de civilização”, baseando na negação e extermínio de suas cosmovisões e epistemes, incluindo hábitos linguísticos, alimentares, educativos, sexuais e religiosos e suas demais formas de socialização comunitária, processo e projeto esse ainda hoje em repercussão. (ALVES, 2021, p. 112).

Na dominação desse processo colonizador, a presença da fé cristã é fortemente enraizada no contexto de TI Potiguara, noto, por vez, a influência do aumento expressivo da perda das tradições originárias, como também o preconceito afeito sob diversas óticas: são paraibanos/as/es, indígenas, racializados/as/es e LGBTQIAPN+.

O fato é que a existência dos Potiguaras são vestígios de uma longa e duradora história sangrenta de batalhas que acarretou a morte de inúmeros indígenas. Entretanto, nesse contexto histórico traçado desde o século XVII, repleto de violência e disputa territorial, moldou-se na atualidade, em pleno século XXI, os reflexos do sangue dos excluídos que percorrem pelas greves e manifestações reivindicando os seus direitos de existir e vivenciar os saberes tradicionais que a todo o momento é bombardeado pelas forças políticas do Brasil, por sua vez conservadoras e com raízes autoritárias fincadas no racismo, no patriarcado, definidas pelo nada pacífico “encontro colonial”.

2. DE DENTRO PRA FORA: INDÍGENA POTIGUARA GAY NO CONTEXTO DA ALDEIA, CIDADE E ACADEMIA

Escrever sobre si muita das vezes requer coragem e determinação para transpassar em linhas acontecimentos que possam abrir feridas. Na verdade, nesse olhar de dentro pra fora, carregar tamanha força nunca foi novidade, afinal, ser indígena gay no contexto urbano e TI é meramente estar sobre adrenalina, visto que a qualquer momento sua vida está entre altos e baixos – e com ênfase em baixos!

A dor é tamanha. É o desconforto de andar e ter olhares, apontamentos, piadas e conversas a seu respeito. É o desconforto sentido no momento em que mais nos ligamos com os nossos ancestrais: no Toré⁶. Como também, é impregnado em falas infelizes de alguns potiguaras de que só é indígena “legítimo” quem mora em aldeias. Por vez, essas falas atravessam em meus ouvidos quando transito por entre a aldeia em visitas, na participação de projetos educacionais ou nos rituais de Toré, visto que para alguns deles estar morando na cidade me torna menos potiguara.

Minha avó – dona Marilene, me liga intensivamente com nossa ancestralidade, de alguma maneira, seja através das danças de lapinha com seus vestidos coloridos em que ela sempre fora a cigana na roda, dos rituais do Toré, dos cocos de roda no quintal do meu bisavô, vô Toin-Toin (*A benção meu vô*), na vila Regina em Rio Tinto-PB; de saber a hora certa de aguar as plantas se baseando no lugar em que o sol está no céu, do manuseio do artesanato, como também ao afirmar com orgulho e pertencimento que é filha de um grande índio potiguara, guerreiro e trabalhador.

Na retomada do exposto acima, o que quero deixar claro apresentando minha avó é que penso, além disso, não apenas na ausência da residência na aldeia que me faz ser menos potiguara, mas também na questão da sexualidade. É ser menos potiguara por ser gay, e ser gay vai contra a “conduta” de masculinidade de um indígena potiguara que é fortemente construída. Então, sem dúvidas estou indo contra o ciclo do meu bisavô de ser “forte, másculo e valente”, como vovó costuma falar.

Nesse sentido, meu corpo enquanto “desviante” rompe mais um ciclo, descontrói a sequência dessas “masculinidades” em que meus avós, tios e primos fazem parte. No outro lado dessa face,

⁶ “O Toré é aberto com o discurso do cacique afirmando a importância daquele ritual para a tradição. Em seguida, todos ficam de joelhos e cabeça baixa fazendo uma oração silenciosa (rezam o pai-nosso cristão), nesse momento as pessoas se posicionam em três círculos: o menor, no centro, ficam os “tocadores” de zabumba e de gaita e o que “puxa as cantiga”; no outro círculo, um pouco maior, ficam as crianças e os adolescentes participando com a dança; e no terceiro, o maior todos, os índios (homens e mulheres), vestidos ou não com trajes do Toré, participam da dança cantando, dançando e tocando o maracá” (VIEIRA, 2006, online).

desconstruir é difícil, é o andarilho que se arrisca sozinho, é o suportar piadas, xingamentos, apontamentos e por suportar tudo isso que talvez possamos reverter os papéis do ser “forte e valente”. De fato, sejam características de sujeitos como eu (você), (elxs) que sofrem cotidianamente as violências, exclusões, preconceitos e discriminações seja na rua, praça, no mercado da cidade, sejam nas aldeias, nos interiores, sertões, nas comunidades ribeirinhas; como também nas periferias.

O plural “masculinidades” nos remete tanto às concepções variadas dos grupos étnicos da Amazônia indígena, como ao modo subjetivo de viver em cada contexto. Os padrões de masculinidade elaborado no arcabouço cultural de cada grupo e dentro de contextos históricos são úteis para estruturar a identidade do ser homem, oferecendo e modelando atitudes, modo de se comportar e até as emoções que são permitidas de expressar. (CASTRO, 2018, p. 57).

O másculo no contexto da Terra Indígena (TI) Potiguara é o pai de família, aquele que anda, se comporta como “homem”, aquele que começa os afetos sexuais desde jovem. É o homem que não demonstra sentimentos, o bruto com voz grossa. O namorador. É o trabalhador que está na labuta diária, seja na plantação, nos comércios públicos em torno dos municípios vizinhos, ou nas grandes usinas industriais atuando em grande parte na mão de obra para o corte da cana de açúcar.

Por seguinte, atuar nesse espaço enquanto indígena LGBTQIAPN+ é estar preparado/a/e para receber olhares e julgamentos. Afinal: “você tem que se dar o respeito”. Dessa maneira, o respeito que deveria partir do outro frente à sua sexualidade é convertida na sua responsabilidade em se auto respeitar para que, assim, a sociedade no contexto da cidade e aldeia possa lhes estender o respeito, que em direitos previstos pelas políticas públicas, é apenas efetivado na teoria, principalmente nas terras indígenas.

Ao propor a retomada do tema “*Sexualidade Indígena*” em uma conversa informal com amigos e familiares na aldeia Ybykuara em Marcação-PB para trocarmos opiniões e debates acerca dos preconceitos recorrentes nas aldeias e nos encontros dos Toré (claro, sem nenhum aporte acadêmico), dos questionamentos que mais ouvi foi: “você tem cada ideia, uns assuntos estranhos”. A proposta foi acolhida e discutida apenas por um amigo potiguara gay que relatou ser alvo de muitos preconceitos na aldeia e principalmente na cidade. Considerando de que “falar sobre homossexualidade, em si, já sinalizaria para que, apesar do tabu e interdição em se admitir que há indígenas homossexuais, el@s existem” (FILHO, 2015, p. 159).

Mesmo que Isabelle Alves (2021) aponte sobre colonização das sexualidades indígenas e a história da educação (sexual) no Brasil, o que autora disserta sobre “Pedagogia da sexualidade”, a

retomada de uma pedagogia silenciada pode dialogar com o acontecimento anterior visto que: “essa pedagogia, ao nosso ver, também pode ser chamada de pedagogia da sexualidade silenciada, pois falar do corpo, do desejo, do erotismo e suas práticas não é aceitável no ambiente escolar” (ALVES, 2021, p. 12). A qual se silencia, não apenas na escola mais também no próprio território indígena.

Nesse sentido, dissertando sobre esse corpo indígena “homossexual”, é mais que preciso ressaltar onde estão inseridos os povos indígenas da região Nordeste, mais em específico, no litoral norte do estado paraibano, uma vez que:

O Nordeste é uma região emblemática para que se entendam hoje os meandros do que foi o processo colonizador enfrentado pelos povos indígenas. Por estar localizada ao longo do litoral brasileiro, a região foi alvo primeiro da ocupação colonial pelos portugueses. Essa ocupação violenta resultou em profundas perdas territoriais e na submissão, por absoluta necessidade de sobrevivência, aos poderes econômicos coloniais, marca dos diversos povos da região, como os Xucuru, os Fulniô, os Cariri-Xocó, os Tuxá, os Aticum, os Tapeba, os Potiguara, entre outros. (LUCIANO, 2006, p. 42).

Conforme Luciano (2006), devido aos indígenas do Nordeste terem sofrido esse primeiro “choque” das ocupações violentas e das diversas vidas que foram silenciadas pelos tiros, pela escravização e pelas imposições, ainda hoje as novas roupagens são transformadas em acusações frente às identidades enquanto sujeitos originários, tornando-se o fazer prático de que: “você não parece muito indígena, há poucos traços em você”, ou, não é possível a existência de um indígena gay, afinal, me faria ser menos originário, primitivo e selvagem que fora tão construída na sociedade, sendo esquecida, portanto, a miscigenação étnica, marca da nossa colonização.

Ou seja, dona Marilene – vovó – nascida na beira da maré, foi e é mais uma vítima do sistema capitalista que impulsiona cada vez mais (nós) indígenas a ter que migrar das aldeias, sítios e o meio rural para transitar no meio urbano para a sobrevivência, como a avó de Eliane Potiguara vivenciou, o que foi descrito pela autora em sua obra “Metade cara, Metade Máscara” (2018), ou seja, percebemos o quanto essa história se repete, a partir da qual a colonização coopera fortemente na vida desses sujeitos, abarcando a construção do preconceito, da discriminação e do racismo.

Para a autora, é preciso estudos que abarquem novas possibilidades de investigar e problematizar essas consequências da migração dos povos indígenas e do quanto que essas circunstâncias são fruto do silêncio. São apenas jogados dados que apresentem o aumento das deslocamentos dos povos indígenas, mas não necessariamente aprofundamentos frente os contextos históricos e que estão diretamente ligados à realidade do presente. Consequentemente:

Esse tipo de violência e racismo e a migração dos povos indígenas de suas áreas tradicionais merecem estudos, pois essas situações não têm visibilidade no país, assim com a situação das mulheres indígenas que sofrem abuso, assédio, violência sexual, que se tornam objeto de tráfico nas mãos de avaros e degradados nacionais e internacionais não é divulgada. Essa é a causa que estamos levantando! (POTIGUARA, 2018, p. 29).

Até este momento, descrever algumas vivências e saberes de vovó é perceber que estão ligadas com o racismo estrutural que Eliane Potiguara apresenta, visto que é mais que necessário romper os silêncios, é mostrar que, por exemplo, escrever sobre isso é um ato de resistência. É também no escrever que damos visibilidade à memória para os/as/es esquecidos/as/es na história, destaco os indígenas, sertanejos, quilombolas, comunidades ribeirinhas, ciganos, povos de terreiro, comunidade LGBTQIAPN+ e outros. Considerando de que “a memória para ser efetiva necessita ser transmitida através de processos sociais autônomos através dos quais os seus referentes específicos ganhem sentido e coerência e estes podem ser identificados nos domínios da vida cotidiana dos Potiguaras” (PALITOT, 2020, p. 123).

Destarte, isso lembra o que Ailton Krenak (2019) reflete:

A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade. (KRENAK, 2019, p. 13).

Nisso tudo, a força ancestral sempre me direcionava ir para o ensino superior, pois lá teria respostas. Com os direcionamentos para minhas escolhas teórico-metodológicas na Academia, compreendi através das teorias decoloniais apresentadas pela professora Dayane Sobreira em sala de aula, que os saberes e viveres decorrentes de minha avó Marilene não era apenas conhecimentos que adquirimos em conversas informais, mas do quanto esses saberes fazem parte de nossa ancestralidade, tendo em vista que, ao longo dos séculos nossas práticas foram silenciadas e apagadas.

Entretanto, “nosso povo sabe de onde veio. Sabe para onde vai. Tudo isso está escrito na tradição de nossa gente desde o começo dos tempos. Não precisamos saber ler as letras escritas da cidade. Tudo está escrito na natureza. É preciso apenas saber ouvir” (MUNDURUKU, 2015, n. p).

Com isso, após adentrar na Universidade pública, ao afirmarem que seria um “novo universo”, repleto de pessoas “intelectuais” e “mentes abertas”, ousei, de fato, criar expectativa frente ao encontro de novas construções e barrar esses estereótipos e preconceitos que aos poucos iam adentrando em meu imaginário por ser constantemente reproduzido diariamente, traçando linhas de confronto teórico e subjetivo nesse espaço (VEIGA, 2022).

Os meus pensamentos encontram-se iguais aos escritos de Gersem Luciano (2006), visto que ao adentrar neste “universo” acadêmico, de certa maneira, voltaria para minhas origens para contribuir de alguma forma, em razão de que “sabemos que hoje existem muitos jovens indígenas que estão saindo de suas comunidades e aldeias para estudar, principalmente no âmbito da formação universitária, o que é muito salutar para seus locais de origem” (LUCIANO, 2006, p. 25).

Porém, a frustração veio de início. No ambiente acadêmico as surpresas e dúvidas sobre ser indígena foram maiores do que na escola. Surpresos por ter um colega indígena, surpresos por ter um aluno Potiguara, os mesmos construíam em seus discursos, ainda de maneira não intuitiva (claramente), que o lugar do indígena é na aldeia e não no espaço acadêmico.

Dos questionamentos levantados por todos/as/es ressurgia nas construções do quão é difícil ter um indígena dividindo os corredores das Universidades Públicas e Privadas, do quanto que essa consequência é reflexo das exclusões e das desigualdades sociais existentes no Brasil, fruto das complexas disparidades governamentais, oriundas das permanências colonizadoras nos diversos espaços sociais, sobretudo, no ambiente educacional. Por isso, a importância das cotas raciais nos vestibulares para que grupos minoritários possam ingressar na Academia, visto que majoritariamente permanece fincado por base economicamente dominante.

Nessa perspectiva, não é fácil (e não foi) ser gay e LGBTQIAPN+ no contexto da aldeia e principalmente na cidade, nem tampouco no espaço acadêmico. Afinal, emana muita confusão na população não indígena ao saber que além de indígena se é também gay, ou seja, ainda hoje no contexto da cidade e aldeamento, ouço em conversas informais que: “todos notam que você é diferente dos outros rapazes”.

Nesse ínterim, pude perceber que tanto na cidade quanto na aldeia é impregnado fortemente que os modos de se impor, vestir, calçar, pentear, perfumar, andar, falar e expressar caracterizam manifestações dessa “diferença” em que cada sujeito/as/es possui dentro da aldeia e fora dela. Nesse olhar de dentro, sinto ainda o receio de transitar plenamente entre as aldeias, em específico na Ybykuara em Marcação-PB, em que alguns de meus parentes e amigos residem.

Ainda nessa perspectiva, há também o empreguismo do não se falar na aldeia sobre essas práticas. Não se é bem-vindo. Não é aceitável. Não é assunto importante nem tampouco relevante. O preconceito é apenas “frescura” dos sujeitos/as/es que sofrem, pois são apenas “brincadeiras” e

“piadas”. Não haviamá motivos para haver palestras sobre isso, conquanto na aldeia não existam “gays, bissexuais, lésbicas, transexuais, travestis, não bináries, pansexuais”, etc.

Por vez, na Academia não me interessava os estudos sobre a Europa, nem tampouco os grandes feitos dos colonizadores. Não me interessava às cartas das províncias da Bahia no século XVII. O que me interessava, na verdade, eram os saberes, as medicinas, e, o fazer científico dos ensinamentos de minha avó e dos pajés. Interessava, por vez, como funcionavam as rezas das benzedeiças que cresci sendo rezado por elas – em que muitas das rezas acabei aprendendo, como as de olhado e espinhela caída. Interessa-me a magia de observar o céu e pela localização do sol, poder saber a hora sem sequer olhar o ponteiro do relógio.

E foi nesse momento que pude, enquanto indígena, ter em mente que poderia pesquisar sobre pessoas que sofrem constantemente violência em diversos espaços, discriminações, xingamentos, preconceito e homofobia dentro de casa, conquanto, se ao descrever narrativas sobre esses sujeitos/as/es é um passo fundamental para mudanças na visibilidade ao meu redor, por que – também – não sobre mim mesmo enquanto indígena gay?

3. O ROMPIMENTO DO SILÊNCIO: ECO DOS POTIGUARAS LGBTQTIAPN+

Diante dos inúmeros avanços na escrita da história, com as novas perspectivas e metodologias do fazer historiográfico, principalmente após o movimento de historiadores da escola dos Annales no século XX, nota-se, por outro lado, o silêncio em que grande parte dos sujeitos que estão subordinados à margem sofrem. No campo da história é escasso o encontro de escritas frente esse rompimento do silêncio.

Com base nisso, construindo diálogos entre áreas do conhecimento, percebe-se grande influência dos estudos da antropologia em específico nos estudos antropológicos da sexualidade. Sendo assim, à medida que se foi elaborando esse trabalho, percebe-se fortemente a influência dos pensamentos do antropólogo Estevão Fernandes (2017), não indígena, principalmente ao dizer que, como o nosso, o seu texto acabou sendo “um grande desabafo sobre questões que me angustiam e, espero, venham a motivar outras pessoas a pensá-las e enfrentá-las” (FERNANDES, 2017, p. 107).

Pesquisar sobre sexualidade indígena é desafiante, visto que esse campo é minado por inúmeras questões que devemos ter cuidado, tendo em vista a importância de desconstruir os entendimentos sobre “homossexualidade indígena” em que Filho (2015) denomina:

Há um grande tabu e interdição na cidade ao que é entendido como homossexualidade indígena (e os fluxos de gênero costumam, como ocorre na sociedade em geral, se [con]fundidos com homossexualidade), e, em casos em que a pessoa indígena é (re)conhecida como alguém que se veste ou tem costumes entendidos como do sexo/gênero oposto, elas são muitas vezes vítimas de violência não só simbólica como física. (FILHO, 2015, p. 164).

Os caminhos são minados, principalmente quando esses indígenas são representados nas mídias, como também nos livros didáticos e no ambiente educacional. Essas construções do que seria o “índio(a)”⁷ são fortemente construídas em nosso imaginário popular e social. Em razão de que os espantos e atenções que ressurgem é fruto do lugar do pertencimento: indígenas nas aldeias, não indígenas nas cidades.

Ainda nessa perspectiva, nota-se que ao transitar nesses espaços urbanos, principalmente destacando os que estão no sufoco da margem: indígenas travestis, transexuais e transgêneros⁸; são sucateadas a todo o momento pela sociedade, seja no meio urbano, rural e nas aldeias, acrescentando a dificuldade de legitimar seus direitos que são (ainda de forma lenta, infelizmente) assegurados pelas bases jurídicas do Brasil atual. Ademais, “são populações descendentes de grupos sociais que foram controlados por diversos regimes jurídicos desde o período colonial, o que interferiu profundamente em suas formas de organização e em seus sistemas classificatórios e simbólicos” (PALITOT, 2005, p. 10).

Os contextos que coincidem com as dificuldades enfrentadas pelos indígenas Potiguaras são vastos desde a chegada do colonizador. Entretanto, buscando sintetizar os apagamentos da existência dos Potiguaras, buscou-se aqui discutir acerca de uma (grande) parcela de indígenas que ao se afirmarem LGBTQIAPN+ nos espaços de aldeamento e nas cidades são alvo de inúmeras violências - assim como também fui.

⁷ Luciano (2006) ressalta que “a denominação índio ou indígena, segundo os dicionários da língua portuguesa, significa nativo, natural de um lugar. É também o nome dado aos primeiros habitantes (habitantes nativos) do continente americano, os chamados povos indígenas. Mas esta denominação é o resultado de um mero erro náutico” (BANIWA, 2006, p. 29). Portanto, prefere-se aqui, utilizar “Indígenas” ao invés de “índio”, para reforçar as multiplicidades culturais dos povos originários e, não reproduzir as ideias dos navegantes.

⁸ Existem diferenças entre transexual, transgênero e travesti, todavia, entendemos que é a pessoa que define o que é, como quer ser reconhecida: “Que um homem não te define. Sua casa não te define. Sua carne não te define. Você é seu próprio lar”, como nos diz a letra da canção Triste, louca ou má, de Francisco, El Hombre. Ou ainda: “Não se nasce mulher, torna-se mulher”, na assertiva de Simone de Beauvoir, mundialmente conhecida. (ROCHA; COELHO; ARARIPE, 2020, p. 119).

Em princípio, um dos maiores fatores que dificultam a vivência dos Potiguaras de forma plena é a discrepância da mentalidade da população “não indígena” ao reproduzir entendimentos do pertencimento que não há indígenas não-heteronormativos nos dias atuais, como também desde os primórdios, e que acabam ocorrendo inúmeras tentativas de separar ambas as ligações: Indígena x LGBTQIAPN+, por ingerir confusões, indagando: afinal, você é índio e também é gay +? Isso é possível?

[...] à colonização das sexualidades indígenas, isso significa que as políticas de miscigenação forçada, a imposição de nomes “de branco” aos indígenas, a divisão no trabalho e no espaço escolar, os cortes de cabelo, a distribuição de roupas e outras tantas ações nas quais historicamente a ação indigenista da sociedade envolvente se pauta\pautou são baseadas em – ao mesmo tempo que sustentam – um sistema discursivo de sexualidade do colonizador. (FERNANDES, 2017, p. 107).

Diante dessas indagações frente ao sistema discursivo de sexualidade do colonizador apresentada pelo autor, foi que cheguei a refletir a respeito do que seria um indígena para a sociedade nos dias atuais. Visto que ao construir essas representações, os mecanismos que desviam desses moldes impostos pelo colonizador são tidos como desviantes de uma estrutura concreta do “ser índio”. Os fenótipos e estereótipos primeiramente surgiram de um lugar: do imaginário dos navegantes.

Essa visão criada por cronistas, romancistas e intelectuais, desde a chegada de Pedro Álvares Cabral em 1500, perdura até os dias de hoje e tem fundamentado toda a relação tutelar e paternalista entre os índios e a sociedade nacional, institucionalizada pelas políticas indigenistas do último século, inicialmente, por meio do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e, atualmente, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). (LUCIANO, 2006, p. 35).

Destas visões, Gersem Luciano (2005) nos diz que:

A primeira diz respeito à antiga visão romântica sobre os índios, presente desde a chegada dos primeiros europeus ao Brasil. É a visão que concebe o índio como ligado à natureza, protetor das florestas, ingênuo, pouco capaz ou incapaz de compreender o mundo branco com suas regras e valores. (LUCIANO, 2006, p. 35).

Os discursos do contexto histórico do Brasil colonial se repetem na contemporaneidade (claro, com novas construções), aos notarmos que essas indagações são tão presentes em todos os cenários que se possa imaginar e vivenciar, uma vez que acabam deslegitimando os direitos destes povos originários ao construir que os espaços deles estão apenas destinados à natureza/aldeia. O preconceito em que os Potiguaras sofrem no espaço urbano é destinado às mazelas dessa desinformação estrutural que é contínua. Segundo Estevão Palitot (2020) ao não corresponderem às ideias preconcebidas do que deva ser “um índio” para quem os vê de fora, são logo tachados como

“falsos índios” ou “remanescentes”, imponderáveis em sua existência atual e complexa, nos meios urbanos, rurais e ribeirinhos (PALITOT, 2020, p. 118).

A colonização é instrumento de poder que, além de nos moldar, ou moldar nossas ações, oprime hierarquizando e provocando distanciamentos em relações, ocorre que alguns sujeitos são mais afetados negativamente que outros quando essa colonização impõe certas noções como as de raça, de gênero e de povo/nação, manejando as relações de poder e mantendo-as no controle. (SILVA, 2020, p. 48).

A construção de subalternizado parte das mazelas trazidas pela colonização desde o Brasil Colonial em que, na atualidade, enraíza ainda fortemente, tornando-se prática as exclusões, como também, sexualizando os indígenas potiguaras para serem vítimas de um sistema que coopera a todo o momento para o seu apagamento. Como Fernandes (2017, p. 108) diz: “[...] sofreram e sofrem com as dinâmicas impostas pelos setores hegemônicos do colonialismo”.

A tomada dessa invisibilidade da existência do indígena na cidade é apenas discutida em espaços de estudos acadêmicos. Ademais, desmitificar essas interligações do espaço em que o “índio” deve exercer é ainda desconstruída lentamente.

Os índios aldeados vivem dos recursos oferecidos pela natureza, enquanto os índios que moram em centros urbanos vivem geralmente de prestações de serviços e como mão-de-obra do mercado de trabalho. Disso resulta que a perspectiva dos índios aldeados estará mais focada para a valorização dos seus conhecimentos tradicionais de produção, consumo e distribuição de bens, enquanto os índios de centros urbanos estarão propensos a apostar na qualificação profissional e na capacidade de inserção no mercado local e global. O fato demonstra, por exemplo, a necessidade de se pensarem projetos de escolas e de formação diferenciada para as duas realidades indígenas distintas. (LUCIANO, 2006, p. 24).

Nessa esfera, uma das possibilidades para futuras transformações é como esses povos indígenas são apresentados e caracterizados dentro do ambiente escolar, pois notamos que retratar a respeito disto está apenas destinado ao “dia do índio”, em 19 de abril, em que os alunos/as/es são pintados, usam cocares coloridos e fazem movimentos “primitivos” em prol dessas representações.

Recorrente a isso, é fundamental que esse debate seja estabelecido nas escolas, pois quando o alunado se forma e parte para conhecer de fato o aldeamento e como esses povos vivem, acabam se frustrando e totalizando surpresas, pois aquela realidade não condiz com o índio do livro didático, dos olhinhos puxados e cabelos lisinhos em formato de cuia, e sim indígenas com diversos traços físicos, culturais, sexuais e de gênero.

Erroneamente, notamos que os estereótipos construídos dentro dos espaços educacionais reforçam duramente a construção de uma imagem “absoluta” frente os povos originários. Em outra

instância, a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (2002) em seu art.1º, destaca que “a cultura adquire formas diversas através do tempo e do espaço. Essa diversidade se manifesta na originalidade e na pluralidade de identidades que caracterizam os grupos e as sociedades que compõem a humanidade”.

É preciso lembrar que a LGBTfobia acontece diariamente no Brasil, em que inúmeras vítimas são expostas às diversas crueldades que ocorrem na sociedade. Espancadas, humilhadas, excluídas, apontadas, perseguidas e mortas, esse fato, ainda que infelizmente seja realista na sociedade brasileira, vemos cotidianamente nas manchetes de jornais, nos sites de busca, nos anúncios nas redes sociais; mas que antes disso, presenciamos no dia a dia as manifestações de ódio frente às “diferenças” que compõem a plural comunidade LGBTQIAPN+ nas cidades, nos sertões, interiores – e nas aldeias. Conforme destaca Renata Souza (2022), pelo menos 316 pessoas LGBTI+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Intersexuais e outros) morreram no Brasil por causas violentas em 2021, segundo um levantamento do “Observatório de Mortes e Violências contra LGBTI+” – que reúne organizações da sociedade civil.

Diante disso, por onde anda: “Dos filhos deste solo, és mãe gentil, Pátria amada, Brasil⁹?” Pátria essa que é reconhecida por ser o país que mais mata LGBTQIAPN+ no mundo! Relatório do Grupo Gay da Bahia (2021) informa que “nestas sangrentas e covardes execuções, 28% foram perpetradas com armas brancas (faca, facão, tesoura, enxada – chegando até a 95 facadas!), em seguida, 24% com armas de fogo, 21% de espancamento e estrangulamento, incluindo asfixia, tortura, atropelamento doloso”.

Certamente, essa dura realidade que ocorre no Brasil é preocupante, vemos que os dados apontam para pessoas que foram vítimas de discursos de ódio, do manuseamento para às execuções, da ausência do respeito contra sua liberdade de viver como se deseja e identifica-se, perdendo, assim, suas vidas pelo ódio que parte do outro.

A discriminação gerada pela orientação e identidade sexual é um problema que atravessa séculos, mas não pode ser negligenciada, uma vez que se trata de pessoas sujeitas de direitos, que apesar de representar uma minoria, merecem o mesmo respeito e tratamento que qualquer outro cidadão. (ROCHA; NETO; PIO, 2021, p. 02).

⁹ Trecho retirado do Hino do Brasil.

Evidentemente, na busca por dados que efetivassem a discussão da homofobia aos indígenas potiguaras LGBTQIAPN+ nas aldeias ou na região litorânea como um todo, não encontrei meramente registros específicos, mas a problemática está justamente na prática desse silêncio. Não há notícias porque não tiveram tais atrocidades, pelo contrário, são os mecanismos que cooperam no controle em que é constituído no espaço TI como certo e errado. É preciso refletir do quanto que as violências, preconceitos e discriminações se intensificaram no isolamento social por conta da pandemia do coronavírus.

Contudo, as minorias LGBTQIA+ conhecem perfeitamente o que é o isolamento social bem antes da COVID-19 surgir no mundo, uma vez que a homofobia pandêmica tem mantido há séculos, pessoas escondidas, isoladas ou proibidas de se manifestar como queira no que tange a sua identidade e orientação sexual. Neste contexto, essas minorias sofrem um duplo isolamento, gerado pela crise sanitária e pelo preconceito, discriminação e homofobia. (ROCHA; NETO, PIO, 2021, p. 11).

Os conflitos que ocorrem dentro das aldeias muitas das vezes são perpetuados não apenas por embates corporais, mas também se acentua nos discursos sobre sua maneira de ser e viver. É no bater no/as/es filhos as/es para que se tenha jeito. É no dizer: “se comporte como homem”, “como mulher”, “com uma surra você vira gente”. São situações como essas que acontecem cotidianamente e do quanto o silêncio desses acontecimentos partem da ideia de que na criação dos filhos, vizinho algum deve se meter.

No isolamento social é indiscutível o aumento de agressões físicas e verbais que a comunidade LGBTQIAPN+ sofreu dentro de casa “[...], pois os lares ortodoxos, preconceituosos e violentos são lugares propensos para ataques e violências de todos as formas: dos pais contra os filhos, entre irmãos, parentes diversos e até vizinhos”. (ROCHA; NETO; PIO; 2021, p. 11).

A discriminação, preconceito e homofobia não ocorrem apenas nos núcleos urbanos, infelizmente também está enraizada fortemente na aldeia, visto que: “é só dá uma surra que ele/a se ajeita”. Então, de quantos/as/es potiguaras foram vítimas dessa violência que acontece diariamente dentro de casa, mas não há espaço para se discutir isso? O silêncio que aprisiona, fere e machuca, portanto a partir de falas, como: “na minha casa quem manda é eu”; “no meu filho (a) quem manda é eu”; “ou você tem jeito de “homem ou de mulher ou eu te bato e mato, etc.”.

[...] o simples fato de um indígena se assumir como “gay” e “indígena” significa um duplo ato de resistência, tanto do ponto de vista de sua sexualidade quanto de sua etnicidade – quando se fala em “homossexualidade indígena”, por mais problemático que seja problemático do ponto de vista analítico, isso subverte uma dupla camada

de preconceito. Sua própria existência é, em si, um ato de resistência (FERNANDES, 2017, p. 115).

Em princípio, os corpos de indígenas LGBTQIAPN+ são alvo de constante preconceito e discriminação, sobretudo, na luta pelos direitos que se torna em múltiplas jornadas a serem enfrentadas, principalmente quanto à existência de Potiguaras que resistem cotidianamente, entendendo que o preconceito para essa etnia é mirado sob diversas óticas: são paraibanos/as/es, indígenas, racializados/as/es e LGBTQIAPN+.

Diante de tudo isso, é de suma importância apresentar essas discussões para visibilizar pautas que não são discutidas dentro da própria comunidade LGBTQIAPN+, para irmos além do gay, branco, padrão que sempre é apresentado na mídia. Nesse sentido, desponta, também, em primeiro contato o preconceito velado pela comunidade LGBTQIAPN+, por não levantar a bandeira dos indígenas da comunidade, apesar de felizmente os coletivos indígenas nas redes sociais estarem levantando discussões sobre sexualidade e racismo, ganhando cada vez mais visibilidades e espaços.

A exemplo disso, temos o Coletivo Tibira, “considerada a primeira mídia do Brasil especialmente voltada à pauta indígena LGBT, ele é composto por jovens de diversas etnias, como Tuxá, Boe Bororo, Guajajara, Tupinikim e Terena e tem como objetivo dar visibilidade às narrativas de indígenas gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transgêneros de todo o país”. (COLETIVO TIBIRA, 2022, s/p).¹⁰

Tendo em vista os espaços que os coletivos nas redes sociais estão conquistando, reverberando vozes de indígenas LGBTQIAPN+ das diversas etnias do país, à qual atuam:

Como forma de resistência e manifestação contra os ataques colonizadores, articulam-se grupos de ativistas indígenas que passam a habitar o ambiente virtual e conviver com as comunidades conectadas em rede, buscando a visibilidade massiva para sua causa e operando no que é conceituado como ativismo digital. (SILVA, 2022, p. 156).

Coletivos como o Tibira navegam contra as mazelas de uma sociedade que veste a roupagem do discurso de ódio, da exclusão e do apagamento da existência desses povos. Para os sujeitos brancos, heteronormativos e cristãos, não é admissível esses sujeitos (minorias) estarem ocupando espaços e elevando nos palanques suas vozes e resistências. Vale lembrar que no pensamento da extrema direita (é notável) que o lugar do indígena é estar submetido apenas em fantasias e representações.

¹⁰@indigenaslgbtq. Coletivo TYBYRA. **Instagram**, 2022. Disponível em: <https://www.instagram.com/indigenaslgbtq/?hl=pt-br>. Acesso em: 23 nov. 2022.

Em suma, é estranho que mesmo relatar essa contextualização de tantos indígenas potiguaras e de outras etnias que passam por isso em casa, na escola, na faculdade, na cidade, na aldeia, no shopping, na rua, na feira, etc. Vejo-me na espreita escrevendo sobre o meu viver como mais uma “bicha” sendo alvo desse horrível preconceito. Desse mal que é a discriminação. Dessas mazelas trazidas, deixadas, impregnadas pela colonização, que coopera cotidianamente no fortalecimento de manipular, controlar, discriminar as vivências e transvivências de tantos/as/es.

4. NA TENTATIVA DAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, na tentativa de encontrar respaldos para considerações finais, encontro-me em constante pensamento para descrever em linhas os conflitos constantes de ser indígena potiguara LGBTQIAPN+ no contexto da aldeia e da cidade. O preconceito, discriminação e violências ainda são enraizados fortemente em nossa sociedade brasileira e, principalmente, nas terras indígenas. Lutar contra elas é lutar por vidas que importam, por vidas que infelizmente ainda são estatísticas do apagamento e do grau de morte.

Pensar sobre os indígenas potiguaras LGBTQIAPN+ é alçar a tentativa de dar visibilidade para aqueles que estão na margem da margem. É descrever vivências próprias em narrativas que a todo o momento é bombardeada pela exclusão. Torna-se desafiante atuar enquanto indígena no espaço acadêmico, que por vez, ainda é um espaço destinado para os grupos “dominantes”, brancos, elitista e heteronormativo. Espaço este destinado em bases fincadas estruturais da colonização e do racismo sobre esses corpos tidos como “desviantes”, na qual não se espera um/a indígena pesquisador/a nem tampouco, um/a indígena “homossexual”.

Em virtude do movimento das criações dos coletivos, na participação de projetos sociais, na implantação de fóruns educacionais, na monitoria de combater a perda das tradições originárias, como também, no gingado do dançar, no batuque do tambor, do saber falar, ouvir, respeitar e lutar por melhorias nas Secretarias de Educação e Saúde dos municípios em torno das aldeias; no ensino em sala de aula, nas oficinas dentro das aldeias, é que, hoje, em passos lentos, mas de suma importância; que a discussão sobre sexualidade indígena vem ganhando espaço e pauta.

Logo, são em tentativas como essas que podemos ir contra a imposição sobre os corpos de tantos/as/es que estão subordinados às mazelas da colonização. Hoje, vemos todos/as/es em movimentos sociais para reivindicar suas lutas e suas tentativas de um espaço melhor, de melhorias

para a comunidade LGBTQIAPN+, quanto seus direitos de existir e resistir nessa “pátria proclamada Brasil”, colonizado pela força da branquitude que constantemente tenta nos silenciar, seja através da imposição da fé contra nossas práticas tradicionais, seja na mudança de nossos hábitos, seja na modificação de nossos trejeitos, quanto de nosso modo de vestir e falar.

Portanto, são urgentes debates para que se possa haver visibilidade, acolhimento e principalmente respeito, no âmbito da escrita da História – e para além dela. Aqui a escrita reverbera um lugar de fala, e fala essa que dá memória para tantos/as/es que foram excluídos na história. Sejamos, pois, resistência.

REFERÊNCIAS

ALVES, Isabella Nara Costa. A colonização das sexualidades indígenas e a história da educação (sexual) no Brasil. **Web Revista Linguagem, Educação e Memória**, [S. l.], v.1 n.20, p. 10 –132, [s.d], 2021.

BRASIL. Constituição. **República Federativa do Brasil de 1988**. Art.231. Brasília, DF. Senado Federal, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/ConstituicaoCompilado.htm. Acesso em: 20 set. 2022.

CASTRO, Ricardo Gonçalves. **Redimindo Masculinidades**: Representações e significados de masculinidades e violência na perspectiva de uma teologia pastoral Amazônica. p. 13-258. (Doutorado em Teologia), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Fevereiro de 2018.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL SOBRE A DIVERSIDADE CULTURAL. Unesco, 2002. [s.l: s.n.]. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/2001%20Declara%C3%A7%C3%A3o%20Universal%20sobre%20a%20Diversidade%20Cultural%20da%20UNESCO.pdf>. Acesso em 23 de nov. 2022.

FERNANDES, Estevão. O que a homossexualidade indígena pode ensinar sobre colonialismo e como resistir a ele.. **Somanlu**, [S. l.], n. 01, p. 104-118, jan./jun. 2017.

FILHO, Eduardo M. de A. M. A Pomba-gira Lady Gaga e a travesti indígena: (Re/des) fazendo gênero no Alto Rio Negro, Amazonas. **MOUSEION**, Canoas, n. 22, p. 151-175, dez. 2015.

GGB, Grupo Gay da Bahia. **Mortes violentas de LGBT+ no Brasil**. Relatório 2021. Aliança Nacional LGBTI+. Disponível em: <https://grupogaydabahia.files.wordpress.com/2022/02/mortes-violentas-de-lgbt-2021-versao-final.pdf>. Acesso em 22 de nov. 2022.

HYPENESS, R. **Coletivo Tibira**: indígenas LGBTQIAP+ criam rede de resistência, acolhimento e informação. Disponível em: <https://www.hypeness.com.br/2021/11/coletivo-tibira-indigenas-lgbtqiap-criam-rede-de-resistencia-acolhimento-e-informacao/>. Acesso em 23 de nov. 2022.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Editora: Companhia das Letras, 2019.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, (Coleção Educação Para Todos. Série Vias dos Saberes n. 1), 2006. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/indio_brasileiro.pdf. Acesso em 20 de out. 2022.

MCCALLUM, Cecília. Nota sobre as categorias “gênero” e “sexualidade” e os povos indígenas. [S. l], **Cadernos pagu** n. 41, p. 53-61, Julho – Dezembro, 2013.

MOTT, Luiz. Etno-história da homossexualidade na América Latina. In: SEMINÁRIO - TALLER DE HISTÓRIA DE LAS MENTALIDADES Y LOS IMAGINARIOS, 1994, Bogotá. **Comunicação**. Bogotá: Universidad Javerina de Bogotá, p. 1-15, 1994.

MUNDURUKU, Daniel. A história de uma vez: Um olhar sobre o contador de histórias indígena. In: MEDEIROS, Fabio Nunes Medeiros; MORAES, Rauen Taiza Mara. **Contações de histórias**: tradição, poéticas e interfaces. São Paulo: Editora: Sesc São Paulo, 2015. Disponível em: <https://pluriverso.online/wp-content/uploads/2021/02/A-historia-de-uma-vez-Daniel-Munduruku.pdf>. Acesso em 17 de nov. 2022.

PALITOT, Estevão Martins. **Os Potiguara da Baía da Traição e Montea-Mór**: história, etnicidade e cultura. p. 01- 220. (Mestrado em Sociologia), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, Fevereiro de 2005.

PALITOT, Estevão Martins. A territorialidade dos Potiguara de Monte-Mór: Regimes de memória, cosmologia e tradições de conhecimento. **Revista Mundaú**, Alagoas, n. 8, p. 115-138, fevereiro/junho, 2020.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, Metade Mascará**. Rio de Janeiro: Editora: Grumin, 2018.

ROCHA, Damião. COELHO, Marcos Irondes. ARARIPE, Alexandre. Experiências de/com uma “pessoa t” indígena entre-gêneros do/no cotidiano tocantinense. **Revista Teias**, ProPed. UERJ, Rio de Janeiro, v. 21, n. 61, p. 117-126, abril/junho. 2020.

SILVA, Caroline Soares da. **HixôLoKurê**: percepções sobre sexualidades diferenciadas entre os Apinajé/Panhi. p. 15-98. (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Maio de 2020.

SILVA, Marcelo Rodrigo da. Movimento LGBT Indígena No Instagram: Net-Ativismo, Visibilidade e Articulação. In: MILHOMENS, Lucas (Orgs). **Comunicação, Questão Indígena e Movimentos Sociais Reflexões Necessárias**. Manaus: EDUA, 2022. (p. 153-165).

VEIGA, Ana Maria. Entre linhas de confronto teórico e linhas de confronto subjetivo: descolonizar a partir das sertanidades. In: VEIGA, Ana Maria; VASCONCELOS, Vânia Nara Pereira; BANDEIRA, Andréa (Orgs.). **Das margens: lugares de rebeldias, saberes e afetos**. Salvador: EDUFBA, 2022. (p. 99-116).

VIEIRA, José Glebson. Toré. **Verbete, Povos Indígenas no Brasil-ISA**. [S. l.], Outubro. 2006. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Potiguara>. Acesso em 18 de set. 2022.

Data de submissão: 28/11/2022
Data de aprovação: 21/02/2023

A DIVERSIDADE DA VIDA NOS TERRITÓRIOS AMAZÔNICOS: ONDE A FIGURA MÍTICA DA COBRA SE MULTIPLICA EM DIFERENTES SENTIDOS DE MUNDO(S)

Pâmela Damilano dos Santos¹

RESUMO

O artigo reúne alguns mitos de origem de diferentes tradições culturais que coexistem nos territórios amazônicos, em um esforço arqueológico que tem como objetivo amplificar a visibilidade das narrativas míticas enquanto potências criativas que manifestam a diversidade cultural que permeia a biodiversidade dos territórios amazônicos. A riqueza da biodiversidade amazônica é mundialmente valorizada, no entanto, pouco se reconhece que é resultado do modo de ser, pensar e agir no mundo dos diversos povos originários que coabitam e compõem os territórios amazônicos (NEVES, 2020). Tomando como base metodológica a noção de Multiplicação Dialógica (GUIMARÃES, 2022; 2021; 2020; 2017) que aponta para princípios de uma Psicologia Indígena implicada com a abertura para a diversidade, partimos da figura mitológica da cobra enquanto critério de recorte, operando uma multiplicação de sentidos desde diferentes perspectivas culturais que cada mito de origem manifesta. O trabalho explicita o contraste entre a perspectiva dos missionários e colonizadores com os povos originários e afro-diaspóricos. A figura mitológica da cobra é demonizada no mito bíblico do Gênesis enquanto origem do mal, pecado e traição, ao passo que, por sua vez, nos diferentes mitos de origem indígenas e afro-diaspóricos, aparecem outros sentidos possíveis, exaltando potências criativas e transformadoras, associada ao arco-íris que une céu e terra, a capacidade de trânsito entre diferentes pólos, bem como em rituais de cura (LINDOSO, 2007), associada também à *Ayahuasca* e a arte feminina do *Kene*, em seu potencial transformador de cura e percepção visionária (BELAUNDE, 2013; LAGROU, 2013); bem como à própria origem da vida em sua diversidade e dos rios que entrecortam os territórios amazônicos (PĀRÖKUMU & KĒHIRI, 1995; PACHECO, 2009).

PALAVRAS-CHAVE: Biodiversidade. Cobra. Mitos de origem. Psicologia Indígena. Territórios Amazônicos.

THE DIVERSITY OF LIFE IN AMAZONIAN TERRITORIES: WHERE THE MYTHICAL FIGURE OF THE SNAKE MULTIPLIES ITSELF IN DIFFERENT SENSES OF WORLD(S)

ABSTRACT

The article brings together some origin myths from different cultural traditions that coexist in Amazonian territories, in an archaeological effort that aims to show the potency of mythical narratives as manifestation of cultural diversity that permeates biodiversity of Amazonian territories. The richness of Amazonian

¹ Doutoranda em Psicologia Experimental sob orientação do Prof. Dr. Danilo Silva Guimarães, no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. E-mail: pamela.damilano.santos@usp.br

biodiversidade é globalmente valorizada, no entanto, não é amplamente reconhecido que ela é o resultado da maneira de ser, pensar e agir no mundo de diversos povos indígenas que coabitam e compõem os territórios amazônicos (NEVES, 2020). Tomando como base metodológica a noção de Multiplicação Dialogal (GUIMARÃES, 2022; 2021; 2020; 2017) que aponta para princípios de uma Psicologia Indígena implicada com abertura à diversidade, partimos da figura mitológica da cobra como critério de corte, operando uma multiplicação de sentidos a partir de diferentes perspectivas culturais que cada origem mítica manifesta. O artigo destaca o contraste entre as perspectivas dos missionários e colonizadores com as dos povos indígenas e afro-brasileiros. A figura mitológica da cobra é demonizada no mito bíblico de Gênesis como a origem do mal, do pecado e da traição, enquanto em diferentes origens indígenas e afro-brasileiras, outros sentidos aparecem, exaltando capacidades criativas e transformadoras, associadas ao arco-íris que une céu e terra em sua capacidade de trânsito entre polos diferentes, assim como em rituais de cura (LINDOSO, 2007), também associados à Ayahuasca e ao artefato Kene, em seu potencial transformador para a cura e percepção visionária (BELAUNDE, 2013; LAGROU, 2013); e até mesmo a origem da vida em sua diversidade e dos rios que interligam os territórios amazônicos (PÄRÖKUMU & KĒHĪRI, 1995; PACHECO, 2009).

KEYWORDS: Territórios amazônicos. Biodiversidade. Psicologia Indígena. Cobra. Mitos de origem.

1. INTRODUÇÃO

O presente artigo² reúne narrativas de mitos de origem de diferentes tradições culturais que coexistem nos territórios amazônicos, em um esforço arqueológico que tem como objetivo ampliar a visibilidade das narrativas míticas enquanto potências criativas que manifestam a diversidade cultural que permeia a biodiversidade dos territórios amazônicos. A importância de nossa biodiversidade é mundialmente reconhecida e valorizada, no entanto, pouco se reconhece que esta biodiversidade é resultado de um certo modo de ser e habitar o mundo próprio dos diferentes povos originários que coabitam e compõem os territórios amazônicos.

Neste recorte de alguns mitos de origem de diferentes perspectivas culturais, temos uma pequena amostra da vasta diversidade de modos de ser, pensar e se relacionar com o mundo praticados nos territórios amazônicos. Esse recorte parte do entendimento de que cada contexto cultural compartilha um *ethos* próprio, ou seja, cada grupo étnico compartilha de uma certa ética, certos valores e hábitos, compondo assim as “instalações do humano” (FIGUEIREDO, 1996/2013) que caracterizam as diferentes formas humanas de ser e habitar o mundo (GUIMARÃES, 2021) com as quais temos muito o que aprender, pois esses mitos de origem veiculam uma sabedoria milenar a partir de suas respectivas cosmologias que orientam um modo próprio de existir e estabelecer relações no (e com o) território.

Em um esforço arqueológico diante da profunda complexidade dos territórios amazônicos, busca-se dar maior enfoque às narrativas historicamente invisibilizadas dentre as narrativas

² A escrita do artigo durante o período de vigência do Mestrado contou com apoio da FAPESP (2019/22742-3).

hegemônicas, como é o caso das cosmologias indígenas e afro-brasileiras apresentadas no presente artigo, que partem de saberes milenares que permeiam os territórios amazônicos. Orientado pela sistematização metodológica da Multiplicação Dialógica (GUIMARÃES, 2022; 2021; 2020; 2017) que aponta princípios para uma Psicologia Indígena implicada com a abertura para a diversidade, o trabalho opera uma multiplicação de sentidos possíveis a respeito da figura mítica da cobra, presente em diversos mitos de origem, amplificando as diversas vozes que coexistem na (e compõem a) heterogeneidade cultural dos territórios amazônicos. Essa multiplicação de sentidos em torno da figura mítica da cobra nos convida a pensar sobre as muitas outras possibilidades de ser e pensar em relação ao mundo, diante dos diferentes valores atribuídos à cobra, que, se em algumas perspectivas culturais inspira medo e repulsa enquanto representante do mal, do pecado e da traição; em outras, por sua vez, manifesta-se também a possibilidade de uma relação de respeito e reverência à figura mítica da cobra, que é inclusive cultuada em alguns contextos culturais, associada às potências transformadoras, criativas e curativas da vida em suas origens.

2. A PROFUNDEZA DOS TERRITÓRIOS AMAZÔNICOS

A arqueologia contemporânea (NEVES, 2000) já discute como a biodiversidade própria dos territórios amazônicos não se trata de uma floresta de pureza originária a ser preservada da presença humana, esta última, usualmente tomada enquanto sinônimo da ação predatória e colonizadora do Homem na Natureza. No entanto, partindo de princípios para uma Psicologia Indígena (GUIMARÃES, 2020; 2021), é importante reconhecer a diversidade de formas humanas de habitar o mundo e, nos abrindo para a possibilidade de dialogar e aprender com diferentes perspectivas culturais, outras relações entre humanidade e natureza são possíveis, ampliando os horizontes de possibilidades de existência no (e com o) mundo. Nesse sentido de pensarmos para além da ação predatória ou danosa da presença humana na natureza, as diversas formas humanas de habitar um território se manifestam, por exemplo, em estudos arqueológicos contemporâneos (NEVES, 2000) que propõem que a biodiversidade característica dos territórios amazônicos é, justamente, o resultado da ação cultural dos povos originários e seus modos próprios de habitar o território.

Evidências arqueológicas revelam marcas de uma história (até então subterrânea) de intensas trocas e transformações decorrentes da ação criativa dos povos originários em interação intensiva com o ambiente ao longo do tempo. Ao analisar os processos de sedimentação de terra preta na região, altamente fértil e composta pela ação humana, foi encontrada uma alta densidade de restos de cerâmica entre outros vestígios humanos que evidenciam uma ocupação densa, estável e milenar no

território, que co-participaram na formação e proliferação da complexa biodiversidade da região (NEVES, 2000).

Trata-se de um modo de existência que transforma criativamente a formação da paisagem (TSING, 2019) amazônica a partir de como se dá a habitação do território e as relações estabelecidas com o mundo. Em vez de ser predatório, é justamente o que incrementa a biodiversidade do território. Assim, entendemos que a cultura própria dos povos originários que coabitam os territórios amazônicos influenciaram profundamente na constituição dessa vasta biodiversidade amazônica em sua pluralidade e heterogeneidade, complexa e profunda, tanto em sua dimensão cultural simbólica quanto material, visto que a cultura milenar desses povos se reflete materialmente em uma biodiversidade característica do território que, longe de ser uma natureza “dada” desde sempre, é fruto de intensas e complexas trocas culturais criativas entre os povos originários que o habitam há milênios (NEVES, 2000).

Assim, podemos entender que essa vasta biodiversidade é fruto da ação cultural de povos originários que, por se orientarem desde suas cosmologias de tradição milenar de conhecimento, trazem outras formas de habitar o mundo que não a naturalizada ação predatória da presença do “Homem” na “Natureza”, pois esses povos, orientados por suas próprias cosmologias milenares, se furtaram a operar o corte profundo entre Natureza e Cultura que inaugura uma forma de construir conhecimento própria da tradição ocidental moderna trazida pelos colonizadores. Essa herança epistêmica hegemônica se fundamenta em uma ontologia naturalista (DESCOLA&SCARSO, 2016), ou seja: que pressupõe que exista uma Natureza “dada” enquanto objeto, sem agentividade própria, e portanto passível de ser manipulada e dominada pela dita “Cultura”, enquanto marcador de humanidade, uma visão de mundo própria das tradições ocidentais modernas de pensamento que, ainda hoje, predominam em padrões hegemônicos de entender o mundo e de como habitá-lo, herdados historicamente desde as invasões dos colonizadores. Por outro lado, as cosmologias próprias das tradições milenares dos povos originários e afro-diaspóricos se furtaram a operar esse corte existencial tão profundo, que divide o mundo entre Natureza e Cultura – uma ferida aberta pelo logocentrismo cartesiano próprio das preocupações epistêmicas ocidentais modernas, lógica esta que fundamentava as operações de colonização dos territórios e extermínio dos corpos e saberes divergentes dos pressupostos de hegemonia do Ocidente moderno em ascensão (GROSGOUEL, 2016).

Diferente dessa lógica de extermínio das diferenças ao redor do mundo, as cosmologias dos povos originários nos apresentam outras possibilidades éticas de relação com a diferença em seus

modos próprios de habitar o território e suas reflexões expressas pelos mitos de origem orientados por outras perspectivas ontológicas possíveis. A figura ambígua da cobra aparece em vários mitos de origem de diferentes contextos culturais, cada qual com suas próprias elaborações decorrente de uma perspectiva cosmológica específica. A cobra, enquanto figura de enfoque escolhida ao visitar diversos mitos de origem próprios da região amazônica, dá a ver a singularidade dos processos de construção de sentido e a diversidade cultural que coexistem nos territórios amazônicos.

3. MULTIPLICAÇÃO DE SENTIDOS NOS TERRITÓRIOS AMAZÔNICOS

Tomando a noção de Multiplicação Dialógica enquanto referencial teórico-metodológico que aponta princípios para uma Psicologia Indígena (GUIMARÃES, 2022; 2021; 2020; 2017), parte-se da compreensão de que a cultura é plural e heterogênea em sua diversidade, assim, é importante reconhecer os limites de conceitos universalizantes diante da singularidade de cada contexto cultural, recusando tendências de apagamento das diferenças e homogeneização dos sentidos possíveis na construção de conhecimento. Bem como, é importante reconhecer que *todo* conhecimento (inclusive o científico) é um fazer culturalmente situado (SIMÃO, 2015) e derivado dos seus próprios mitos e ritos que cada contexto cultural proporciona, ou seja, deriva das experiências compartilhadas cotidianamente e das imagens e narrativas que emergem a partir dessas experiências vividas em um determinado contexto cultural específico (GUIMARÃES, 2017).

Isso coloca certos limites e possibilidades de construção de sentido que é balizado pelo contexto cultural, ou seja, as rotas de elaboração de sentido e conhecimento são traçadas em uma determinada direção em detrimento de outras possíveis, sempre a partir de um contexto de experiências que a cultura possibilita ou limita (GUIMARÃES, 2017). A partir desta perspectiva teórico-metodológica, a figura da cobra deixa de ser supostamente a “mesma”, enquanto uma natureza “dada” para todos, e se multiplica em diferentes rotas de sentidos culturalmente situados que os diversos mitos de origem expressam, aqui sucintamente apresentados a partir de um recorte específico: como as cobras aparecem nos diferentes mitos de origem nos territórios amazônicos.

A concepção de mito a partir da qual esse trabalho se baseia busca subverter, ressignificar e retomar esse termo que, infelizmente, seu uso pejorativo tem sido naturalizado tanto entre o senso comum quanto entre a comunidade científica, que usualmente pressupõe que mito seria um conhecimento menor a ser superado ou esclarecido pelo discurso científico. A partir de uma perspectiva dialógica em Psicologia (MARKOVÁ, 2016), a relação entre “Mito” e “Logos” não é hierarquizada em uma suposta linha evolutiva do conhecimento, mas sim, interessa pensar sua

coexistência enquanto aspectos complementares e indissociáveis na construção de conhecimento. O “Mito” proporciona uma linguagem de acesso privilegiado às dimensões imagéticas, afetivas, sensoriais e até mesmo oníricas da experiência, enquanto a linguagem do “Logos” privilegiaria o acesso às dimensões simbólicas, lógicas e racionais da experiência. Podemos entender “Mito” e “Logos” enquanto diferentes modos de acessar a experiência e organizar algum sentido possível, cada qual com suas possibilidades e limites, nem melhores nem piores, mas complementares. Em uma perspectiva dialógica, “Mito” e “Logos” se articulam na construção de conhecimento, de modo que é possível reconhecer uma lógica na narrativa mítica assim como uma base intuitiva na argumentação científica.

O convite aqui é de suspender os pressupostos de uma certa natureza “dada”, próprio de uma ontologia naturalista, ao nos aventurarmos na multiplicação de diferentes rotas afetivo-cognitivas de construção de sentido sobre a vida, ensinadas pelos diversos mitos de origem que coexistem nos territórios amazônicos. Ao dar a ver as múltiplas facetas da figura mítica da cobra, em certa medida, as narrativas proporcionadas pelos mitos de origem nos abrem a possibilidade de concebermos um certo “multinaturalismo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004), ou seja, conceber a coexistência de múltiplas naturezas potencialmente transformativas que a cobra abrigaria em si mesma. Estar diante de tamanho potencial de transmutação e coexistência de múltiplas naturezas pode ser uma experiência radical de indeterminação, que se para uns é fonte de profunda angústia a ser evitada e temida, para outros é fonte de fascínio e atração.

A(s) cobra(s) que se multiplicam em diferentes sentidos de mundo(s)

As maçãs envolvem os corpos nus
Nesse rio que corre
Em veias mansas
Dentro de mim
Anjos e arcanjos
Não pousam nesse Éden infernal
E a flecha do selvagem
Matou mil aves no ar
Quieta, a serpente
Se enrola nos seus pés
É Lúcifer da floresta
Que tenta me abraçar
(Ave, Lúcifer – Rita Lee, Arnaldo Baptista e Élcio Decário)

Orixá é rei, da antiga Daomé
É o dono da vidência
É meu pai Oxumaré

É o Deus da terra
Vem em forma de serpente
Ele é cobra, ele é gente
É o início e o fim da fé
Orixá encantado
Ele é a dualidade
Serpenteando toda terra
Traz com ele a saudade
(As cores e as dores de Oxumaré – Marluci Teodora Ferreira)

Os trechos musicais supracitados dialogam com diferentes sentidos atribuídos à figura mítica da cobra a depender do contexto cultural. Se para uns a cobra, em sua ambiguidade, é o pecado e a traição; para outros, é poder de transmutação e criação da vida, sendo reverenciada. Recordemos dos mitos de origem bíblicos, por exemplo, em Genesis, a Serpente do Jardim do Éden convence Eva - a primeira mulher - a provar o fruto proibido junto com Adão - o primeiro homem - marcando a origem do pecado. A figura da cobra, associada à mulher, parece permear o imaginário ocidental cristão pela demonização do prazer e da sedução, relacionada à tentação, à traição, e ao próprio Diabo no mito de origem bíblico. No período histórico de “caça às bruxas”, mulheres que detinham profundos conhecimentos sobre seus próprios corpos e sua relação com a natureza foram perseguidas e violentamente exterminadas sob a acusação de terem pacto com o Diabo, uma narrativa que demonizava seus conhecimentos e seus próprios corpos, queimadas vivas na fogueira da Santa Inquisição. O Ocidente moderno emerge às custas das cinzas dessas “bruxas”. Essa passagem para o mundo moderno ocidental só foi possível pela expropriação das terras comunais e seus conhecimentos, que na época centralizavam-se nessas mulheres que detinham profundo conhecimento derivado de sua relação com a natureza e eram verdadeiras articuladoras da comunidade em dimensões sociais, políticas e espirituais (FEDERICI; 2014). Essas mulheres, verdadeiras bibliotecas corporificadas, foram queimadas vivas. A demonização dessas mulheres promovida pela Santa Inquisição, que levou às últimas conseqüências esse genocídio e epistemicídio - ou seja, o extermínio de conhecimentos decorrente do extermínio de pessoas - possibilitou e favoreceu (direta ou indiretamente) o surgimento da propriedade privada e do capital, (FEDERICI; 2014) marco do Ocidente moderno, fundado em valores inquisitórios e de violento extermínio que foi levado além-mares pelas ditas “expansões marítimas”, marcando violentamente os territórios invadidos com valores colonialistas que ecoam até hoje em questões contemporâneas (GROSGUÉL, 2016).

Já na perspectiva das estéticas amazônicas, a figura da cobra (mais especificamente a sucuri ou anaconda) está presente em diversos mitos de origem dos povos originários relacionados às origens da vida e dos rios. Na amazônia marajoara, as origens do rio Arari entre muitos outros rios que se emaranham na região, se devem às cobras, segundo a cosmologia de seus povos originários. No início não haviam aqueles rios, mas sim, uma infinidade de cobras que, por causa das secas, iam buscar água se deslocando do centro para a costa. Por serem tão grandes e pesadas, seus corpos deixavam rastros na terra em direção ao mar, formavam fendas tortuosas que iam se preenchendo com as águas das chuvas até se transformar em rio: tortuoso como os rastros dessas grandes cobras, mães dos rios ou Mãe D'água (PACHECO, 2009). As sucuris ou anacondas que viviam nos leitos dos rios marajoaras eram fonte de terror para os missionários católicos, representantes dos ideais colonizadores nos territórios amazônicos. A mentalidade desses missionários, provavelmente, era fundamentada em afetos e concepções a respeito da cobra que toma como referencial os mitos de origem bíblicos, em que a cobra é representante do próprio Diabo no Jardim do Éden, instigando a tentação, o pecado e a traição; em decorrência disso, seria incontestavelmente pura fonte de terror a ser combatido. No entanto, como destaca o autor, para os caboclos da região, na concepção marajoara, essas gigantescas criaturas das águas são guardiãs e mães dos rios, é a Cobra Grande, símbolo de vida, fertilidade e abundância. A Cobra Grande das cosmologias dos povos originários e das concepções marajoaras está ligada aos Encantados, aos seres das águas, ao mundo encantado no fundo do rio (PACHECO, 2009).

Na região do Alto Rio Negro, há o mito de origem da Cobra-canoa na perspectiva cosmológica dos Dessana. Na sabedoria desses povos originários, a humanidade se originou a partir da Cobra-canoa que ia percorrendo o rio, e ao longo de cada parada no percurso do rio, cada gente/povo ia desembarcando e se transformando no que é hoje, em sua vasta diversidade (PÃRÕKUMU & KĒHÍRI, 1995). A cobra é conceito chave e fio condutor que articula os múltiplos universos artísticos e cosmológicos de diversos povos originários nos territórios amazônicos. Entre os Wauja, Huni Kuin ou Kaxinawa, Shipibo-Konibo e Ashaninka, todos remetem à cobra nos mitos de origem da tecelagem, grafismos e cantos. A figura da serpente une em sua forma e na decoração de sua pele todas as possibilidades da figuração, sendo o princípio gerativo das formas e do gênero (SEVERI & LAGROU, 2013).

Entre os Huni Kuin ou Kaxinawa, a sabedoria dos “povos com desenho” nos ensina que “o desenho da cobra contém o mundo. Cada mancha na sua pele pode se abrir e mostrar a porta para entrar em novas formas” (Edivaldo Domingos Kaxinawa *apud* LAGROU, 2013, p.76). “Povos com

desenho” é uma autodenominação utilizada por alguns grupos pano da Amazônia Ocidental na fronteira entre o Peru e o Brasil como os Huni Kuin ou Kaxinawa, Shipibo-Konibo e Marubo, entre os quais a cobra está relacionada ao desenho e à origem de todas as formas do mundo. Os “povos com desenho” partilham de alguns entendimentos semelhantes sobre a cobra: é dona dos desenhos, origem de todas as formas e está relacionada ao mundo encantado das águas. Nos mitos de origem, pode ser Yube, dono(a) do mundo aquático, que deu origem à Ayahuasca, que dá a capacidade de conexão com o mundo das imagens (“*damí*”) e dos espíritos (“*yuxin*”). Assim como a arte do desenho (“*kené*”) é uma dádiva do espírito da sucuri, que ensinou os dons do desenho às mulheres Huni Kuin ou Kaxinawa (LAGROU, 2013). O uso ritual da Ayahuasca é uma das muitas técnicas indígenas de acesso a um estado de percepção visionário capaz de promover curas e aprendizados, ou seja, é um modo próprio de construção de conhecimento a partir da experiência ritual. Outra dessas técnicas que participam dos rituais xamânicos é o “*kené*” (desenho) que se forma, ao ser ativado pelo canto e pela Ayahuasca, operando um deslocamento entre uma percepção visual comum para acessar um estado de percepção visionária. O “*kené*” (desenho) é uma composição de linhas labirínticas que atrai o engajamento ativo do olhar do observador, que vai sendo direcionado a percorrer com o olhar pelas linhas e curvas do desenho tal qual um hipnotismo, abrindo a visão para outro plano de percepção além do desenho material, é uma abertura para um estado visionário (BELAUNDE, 2013; LAGROU, 2013). Parafraseando a sabedoria Huni Kuin (ou Kaxinawa), o desenho revelado durante esses estados visionários é como “a sombra do corpo. Você vê, mas você não segura” (Agostinho Manduca Kaxinawa *apud* LAGROU, 2013, p.76).

Entre os Shipibo-Konibo e os Huni Kuin (ou Kaxinawa), há uma relação entre se apaixonar e os estados hipnóticos dos desenhos capazes de revelar uma percepção visionária. Os caminhos labirínticos presente na natureza, como observamos nos rios, raízes, galhos e folhas das árvores, estão também em dimensões cósmicas invisíveis, e que se revelam através dos desenhos (“*kené*”), pela força e ensinamento da cobra às “mulheres de pensamento forte” que, inspiradas por essa força, são capazes de revelar os desenhos ao tecer, fazer cestarias ou grafismos corporais (BELAUNDE, 2013). O “*kené*” (desenho) é uma arte feminina entre estes povos originários, cuja capacidade de seduzir, de atrair o olhar para dentro do desenho, causando um efeito hipnótico e visionário, é frequentemente comparada ao apaixonamento e à sedução, pois o “*kené*” (desenho) é uma arte da sugestão/sedução do olhar. Entre estes “povos com desenho”, há uma valorização da sedução assim como da vulnerabilidade proporcionada pelos estados hipnóticos. O uso ritual da Ayahuasca e o engajamento ativo do olhar nos desenhos revelados colocam a pessoa em um estado hipnótico de

vulnerabilidade, só assim se alcança uma percepção visionária, se deixando envolver pelo abraço da serpente. Os mesmos artifícios que possibilitam uma percepção visionária derivam do modo como a dona dos desenhos, a anaconda, ataca suas presas: hipnotizando e envolvendo. Assim, tais atributos de sedução e hipnotismo próprios da cobra são valorizados, motivo de muito orgulho das “mulheres de pensamento forte” capazes de receber a inspiração em seus desenhos (“*kene*”) que promovem estados visionários (BELAUNDE, 2013). Temos aqui uma outra qualidade na relação entre a imagem da serpente e do feminino nas cosmologias indígenas, bem como um outra outra concepção de construção de conhecimento que valoriza a afetação e a vulnerabilidade enquanto experiências propiciadoras de um estado visionário, que aponta para outras rotas afetivo-cognitivas de construção de conhecimento, que valoriza as afetações da experiência ritual vividas no corpo enquanto fonte verdadeira do saber.

A figura mítica da cobra também é cultuada nos chamados “Brinquedos de cura” ou “Toque de maracá”, práticas de Cura e Pajelança realizados nos terreiros do Maranhão que, por motivos históricos de intensa repressão policial, foram se articulando aos Tambores de Mina, um culto afro-brasileiro que, por ser reconhecido como religião, oferecia abrigo mais seguro das perseguições. Nas sessões, o curador recebe espíritos auxiliares, os Encantados, que podem ser espíritos animais, entre eles, a cobra. Nas religiosidades afro-brasileiras, a cobra também é respeitada e venerada, simboliza transformação e renovação dos ciclos de vida, interligando espaços separados ou polarizados, e por isso está relacionada ao arco-íris que articula os patamares entre céu e terra. Representa o Orixá Oxumaré nos cultos iorubanos, assim como nos cultos jeje daomeanos, há o culto das serpentes, Dangbe, que são Voduns muito venerados, relacionados aos ciclos de renovação e transformação da vida, como por exemplo o Vodun Bessém, representado pela cobra (Dan) que habita o espaço onde aparece o arco íris (LINDOSO, 2007).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através de alguns (dos tantos) mitos de origem cultivados nos territórios amazônicos, este artigo buscou dar a ver algumas perspectivas ontológicas – infelizmente muito menos conhecidas do que os mitos de origem bíblicos – que coexistem nos territórios amazônicos. Esse enfoque buscou servir enquanto contraponto às perspectivas ocidentais hegemônicas legadas pelas mentalidades missionárias e colonizadoras que, historicamente, buscaram “desbravar” este território, mas no encontro com este(s) outro(s) mundo(s) de possibilidades existenciais alargadas, demonizaram o desconhecido, como por exemplo, quando diante de naturezas desconhecidas como a da Sucuri, se

horrilizavam com a possibilidade de existência de seres gigantes habitando os leitos dos rios-estradas que interconectam o território amazônico, essa encruzilhada de múltiplos sentidos e mundos possíveis que se abrem para aqueles que estejam abertos a enxergar sua complexidade.

Tendo como fio condutor a imagem da cobra que se multiplica em diferentes sentidos a partir de cada cosmologia própria, as perspectivas indígenas e afro-brasileiras se expressam enquanto contrapontos importantes às concepções ocidentais hegemônicas, nos chamando atenção para outros modos de relação com a diferença e o desconhecido diante da vastidão do(s) mundo(s) em que e com o qual (com)vivemos. Longe de esgotar um tema tão amplo e complexo, os esforços criativos de alinhar aqui uma diversidade de narrativas cosmológicas não pretendeu, com isso, propor nenhuma equiparação ou interpretação conclusiva, tampouco pretendeu dar conta de tamanha densidade do tema. As costuras aqui tecidas buscaram proporcionar um convite singelo a um olhar mais aprofundado para as múltiplas camadas existenciais dos territórios amazônicos, mostrando um pequeno recorte da sua vasta (bio)diversidade e complexidade cultural, que entre tantas maneiras, se expressa também nas narrativas míticas enquanto fonte de conhecimento ancestral milenar deste território. Nos dias de hoje, em meio às tendências a polarizações sociais em diversas dimensões da vida pessoal e comunitária, essas sabedorias nos ensinam (ou melhor, relembram) outras chaves de entendimento de mundo(s) possíveis (e urgentemente necessárias) para se pensar sobre a relação com a diferença e o desconhecido diante da diversidade da vida e da complexidade do(s) mundo(s) em que (com)vivemos.

REFERÊNCIAS

BELAUNDE, Luisa Elvira. Movimento e profundidade no kene shipibo-konibo da Amazônia Peruana. **Quimeras em diálogo**. Grafismo e figuração na arte indígena. Rio de Janeiro: 7 Letras. 2013.

DESCOLA, Philippe; SCARSO, Davide. A ontologia dos outros. Entrevista com Philippe Descola. **Revista de Filosofia Aurora**, [S.l.], v. 28, n. 43, p. 251-276, abr. 2016. ISSN 1980-5934. DOI:<http://dx.doi.org/10.7213/aurora.28.043.EN01>.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FIGUEIREDO, Luis Cláudio Mendonça Figueiredo. **Revisitando as psicologias: Da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos**. Petropolis: Vozes. [1996] 2013.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**. [online]. 2016, vol.31, n.1, pp.25-49.

GUIMARÃES, Danilo Silva. A Tarefa Histórica da Psicologia Indígena diante dos 60 anos da Regulamentação da Psicologia no Brasil. **Psicologia: Ciência e Profissão**. 2022, v. 42 (n.spe), e263587, pp.1-14. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003263587>

GUIMARÃES, Danilo Silva. Uma Introdução à Noção de Multiplicação Dialógica para Compreensão de Processos de Construção de Conhecimento em Psicologia. In: MADUREIRA & BIZERRIL (Orgs.), **Psicologia & Cultura: Teoria, pesquisa e prática profissional** (pp.120-145). São Paulo: Cortez Editora, 2021.

GUIMARÃES, Danilo Silva. **Dialogical multiplication: principles for an indigenous psychology**. Cham: Springer International Publishing, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-26702-5>

GUIMARÃES, Danilo Silva. **“Multiplicação Dialógica: Ensaios de Psicologia Cultural”**. Tese de Livre Docência. São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. 2017.

LAGROU, Els. **Podem os grafismos ameríndios ser considerados quimeras abstratas?** Uma reflexão sobre uma arte perspectivista. Quimeras em diálogo. Grafismo e figuração na arte indígena. Rio de Janeiro: 7 Letras. 2013.

LINDOSO, Gerson Carlos Pereira. **Pluralismos e diversidade afro-religiosa em terreiros de Mina no Maranhão: um estudo etnográfico do modelo ritual do Ilê Ashé Ogum Sogbô**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Universidade Federal do Maranhão-UFMA. 2007.

MARKOVÁ, Ivana. **The Dialogical Mind: Common Sense and Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press.

NEVES, Eduardo Góes. O velho e o novo na arqueologia amazônica. **Revista USP**, n.44, pp. 86-111, 2000.

PACHECO, Agenor Sarraf. **En el corazón de la Amazonia: Identidades, Saberes e Religiosidades no Regime das Águas**. Tese de Doutorado em História Social. PUC-SP. São Paulo. 2009.

PÃRÕKUMU, Umusi & KĚHÍRI, Tõrãmã. **Segunda parte: A origem da humanidade. Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana-Kêhíripõrã**. 2. ed. São João Batista do Rio Tiquié:UNIRT; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro; v.1). 1995.

SEVERI, Carlos; LAGROU, Els. **Introdução**. Quimeras em diálogo. Grafismo e figuração na arte indígena. Rio de Janeiro: 7 Letras. 2013.

SIMÃO, Livia Mathias. The contemporary perspective of semiotic cultural constructivism: For a hermeneutical reflexivity in psychology. *In*: MARSICO, RUGGIERI, & SALVATORE (Orgs.), **Reflexivity and psychology** (pp. 65-85). Charlotte: Information Age Publishing, 2015.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no Antropoceno. Edição Thiago Mota Cardoso, Rafael Victorino Devos. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 14, n. 18, p. 225-254, sep. 2004. ISSN 0104-6675.

Data de submissão: 30/09/2022

Data de aprovação: 23/02/2023

POVOS INDÍGENAS E SUAS LUTAS POR DIREITO A EDUCAÇÃO DE QUALIDADE E MEIO AMBIENTE SAUDÁVEL: O CASO DA ALDEIA AÇAIZAL, REGIÃO DO PLANALTO SANTARENO, PARÁ-BRASIL

Hellen Regina Martins Rocha¹

Claudio Emídio-Silva²

RESUMO

Este artigo trata de apresentar a aldeia Açaizal do povo indígena Munduruku, contextualizando sua realidade em plena ocupação da região por plantadores de soja e milho em formato de monoculturas que além de empobrecer a biodiversidade local contribuem, sobremaneira, com a poluição de recursos naturais imprescindíveis as populações tradicionais locais. A partir de relatos dos próprios moradores da aldeia Açaizal tecemos os significados da violação dos direitos fundamentais da comunidade, por parte do Estado, que além de se omitir frente aquela realidade contribui de várias formas para que os direitos a uma educação escolar indígena não se estabeleçam plenamente. Nesse contexto há também uma violação dos direitos ambientais, que podemos aqui tratar como racismo ambiental trazido pelos imigrantes que destroem o meio ambiente e os recursos necessários ao bem viver das pessoas da aldeia Açaizal. A luta por uma educação escolar na comunidade remonta a década de 70, quando conseguiram materializar a primeira escola. Nas últimas duas décadas do século XXI as agressões a pessoa indígena e aos seus territórios tem causado grandes perdas materiais e culturais ao povo Munduruku da Aldeia Açaizal. Nosso estudo denuncia a realidade de opressão em que vive esse povo, procura ajudar na visibilização de suas lutas e discute como podemos superar algumas dessas dificuldades. Apesar de ainda terem uma grande luta pela frente reivindicam uma condição de bem-viver, naquele território, com educação escolar de qualidade e um meio ambiente sustentável.

PALAVRAS-CHAVE: Educação. Interculturalidade. Meio Ambiente.

INDIGENOUS PEOPLE AND THEIR STRUGGLES FOR THE RIGHT TO QUALITY EDUCATION AND A HEALTHY ENVIRONMENT: THE CASE OF VILLAGE AÇAIZAL, PLANALTO SANTARENO REGION, PARÁ-BRAZIL

ABSTRACT

This article presents the Açaizal village of the Munduruku indigenous people, contextualizing their reality in the full occupation of the region by soy and corn planters in the form of monocultures that, besides impoverishing the local biodiversity, they contribute greatly to the pollution of essential natural resources for the local traditional populations. Based on reports of the residents of Açaizal village, we weave the meanings of the violation of fundamental rights of the community, by the State, which, in addition to omitting itself in that reality, contributes in several ways to the rights to an indigenous school education are not fully established. In

¹ Doutoranda em Antropologia; Universidade Federal do Pará. E-mail: hellenreginamartinsrocha@gmail.com.

² Doutor em Educação; Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. E-mail: emidiosilva@yahoo.com.br.

this context there is also a violation of environmental rights, which we can treat here as environmental racism brought by immigrants who destroy the environment and the resources necessary for the well-being of the people of Açaizal village. The fight for school education in the community dates back to the 1970s, when they managed to materialize the first school. In the last two decades of the 21st century, aggression against indigenous people and their territories has caused great material and cultural losses to the Munduruku people of Aldeia Açaizal. Our study denounces the reality of oppression in which these people live, seeks to help make their struggles visible and discusses how we can overcome some of these difficulties. Despite still having a great fight ahead, they claim a condition of well-being in that territory, with quality school education and a sustainable environment.

KEYWORDS: Education. Interculturality. Environment.

1. INTRODUÇÃO

Os povos indígenas do Brasil têm realizado um longo percurso em busca por seus direitos a uma educação de qualidade e que atenda a suas especificidades desde antes da Constituição Federal de 1988 (CF-88). Embora a CF-88, tenha assegurado uma série de direitos aos povos indígenas, tanto no que diz respeito a educação, como outros como a saúde, a vida, a proteção do seu território etc., esses, muitas vezes precisam ser “lembrados” as autoridades/pessoas que se apresentam no poder nas diversas instâncias, desde o nível mais local, como nas secretarias municipais e estaduais de educação, quanto em níveis mais amplos como no MEC e outras instituições de governo. Nesses últimos quatro anos (2019-2022), foi muito pior, pois além dos direitos indígenas não estarem na pauta do dia do governo, especialmente do governo federal, ainda abriu espaço para que direitos consagrados em outros tempos serem vilipendiados. Claro que nesse governo a CF-88 foi aviltada de muitas formas, mas não podemos deixar de mencionar que em outros tempos esses direitos já vinham também sendo lesados, como mencionado por Emidio-Silva (2017):

- A não obediência a OIT no que diz respeito à consulta prévia para construção de grandes obras nos territórios indígenas, como construção de hidrelétricas, linhas de transmissão, estradas, mineração, entre outras;
- A “operação tartaruga” para a demarcação das terras indígenas no País³ e pouca verba para a realização de estudos para identificação de novas terras indígenas;

³ “Em 2013, as áreas a serem demarcadas somavam quase dois milhões de hectares e incluíam terras em Mato Grosso do Sul, Rio Grande do Sul e Santa Catarina, onde a demanda pelas demarcações é urgente. O governo federal mantém parados 21 processos de demarcação de Terras Indígenas (TI): 14 aguardam a assinatura de decreto de homologação pela presidenta Dilma Rousseff e outros sete a portaria declaratória do ministro da Justiça, José Eduardo Cardozo. As informações são oficiais e foram divulgadas, no dia 19/8, pela Fundação Nacional do Índio (Funai), em uma reunião da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), em Brasília. Os dados são de maio deste ano. O governo de Dilma Rousseff tem o pior desempenho, desde a democratização do País, na regularização de TIs”. <https://www.socioambiental.org/pt-br/node/2356>.

- Invasão às terras indígenas (Parakanã do Xingu e Tembê do Alto Rio Guamá, no Estado do Pará) e invasão aos territórios tradicionais indígenas que, por alguma razão, não foram demarcados como TI, mas que os povos indígenas reivindicam como seus (Waimiri Atroari nos Estados do Amazonas e Roraima);
- O agronegócio aumentando e ocupando antigos territórios indígenas em todo Brasil, mais especialmente na região amazônica;
- A violência contra os povos indígenas materializada em diversas formas, sendo a mais contundente a morte de indígenas por fazendeiros e/ou capangas ao seu mando, constituindo ameaças ao modo de viver indígena e mesmo à sua sobrevivência física, em muitos locais no Brasil, de norte a sul (EMIDIO-SILVA, 2017, p. 92-93).

Tudo isso nos leva a pensar o quanto é difícil a luta dos povos indígenas em assegurar uma educação escolar indígena de qualidade, além de enfrentarem verdadeiras lutas na formação dos professores indígenas, nas universidades, e as dificuldades de estabelecerem as especificidades da EEI nas escolas das aldeias, como currículo diferenciado, tempos escolares diferentes do não indígenas, apoio aos professores indígenas, o reconhecimento das escolas indígenas nas aldeias pelos Conselhos de Educação, descaso com direitos já conquistados, praticado pelos dirigentes das Secretarias Municipais de Educação como o não reconhecimento da escolaridade dos professores ou tratamento desigual para aqueles que ministram disciplinas ligadas a cultura e língua indígena, entre muitos outros. Tudo isso nos leva a pensar que existe sim uma intencionalidade em não implementar os direitos dos povos indígenas já conquistados, e definidos tanto na constituição quanto nas Diretrizes Curriculares Nacionais, haja vista a não implementação de diretrizes importantes na Educação Escolar Indígena a partir do que foi decidido, pelos representantes indígenas, nas conferências estaduais e nacionais de educação escolar indígena, realizadas no país.

Neste artigo vamos apresentar a escola da aldeia Açaizal do povo Munduruku localizada na região do Baixo Tapajós, no Planalto Santareno, região Oeste do Pará, Amazônia Oriental, Brasil. Naquela realidade encontramos um Povo que luta por seus direitos sendo confrontados por projetos de monoculturas, desmatamento ilegal e poluição de seu meio ambiente pela sociedade não indígena. Existe naquele espaço uma verdadeira agressão aos Munduruku e a sua existência. Isto reflete na negação de uma escola que atenda os princípios da educação escolar indígena, uma vez que quem está no poder coaduna com o pensamento da grande massa de pessoas que chegam na região em décadas recentes trazendo uma tecnologia estrangeira e um uso da terra totalmente impróprio para aquela realidade amazônica comprometendo os ecossistemas locais e a sobrevivência dos povos tradicionais que ali já viviam.

Até a década de 60, do século passado, a educação escolar indígena foi sempre direcionada para a conversão dos povos indígenas à sociedade envolvente para que pudessem atuar como escravos, ou

no máximo como mão de obra barata na sociedade colonial-capitalista. A partir dos anos 60 do século passado isso começa a se modificar, pois a escola começa a ser discutida sobre outras bases. Cada povo indígena do Brasil, começa a entender que apesar de não poderem renunciar à escola, existe a necessidade de modificação na realidade escolar. Foram muitos encontros nacionais e internacionais na Amazônia, pois esse movimento estava sendo feito por muitos povos indígenas da América latina, para discutir a temática. A compreensão da opressão em uma sociedade capitalista estava se expandindo e a escola teria que deixar de ser um simples aparelho ideológico do Estado (ASSIS, 1981), para ser algo diferente. É claro que isso não se deu de uma hora para outra e nem em todos os contextos em que a escola estava presente. Mas cada vez mais havia essa discussão e uma vontade dos povos indígenas de assumirem para si, essa escola. Essa luta e discussão caminhou até culminar na materialização oficial de direitos na constituição de 1988. Mas estabelecidos esses direitos na constituição, também não foi de uma hora para outra que a escola mudou. E ainda atualmente estamos em busca de uma escola que trabalhe a favor dos povos indígenas, que seja regida pelos princípios da Educação Escolar Indígena e interculturalidade e que tenha a marca de cada um dos povos.

Na atualidade a luta para o estabelecimento da interculturalidade é ainda um grande desafio. A interculturalidade crítica (Wash, 2009) ainda precisa ser vivenciada plenamente. Embora essa seja a discussão vigente e tanto os povos indígenas como seus assessores desejam que essa se constitua como principal referência na escola, ainda existe uma grande luta a ser travada, tanto do ponto de vista político quanto pedagógico e epistêmico. Especialmente porque a interculturalidade crítica não depende única e exclusivamente dos povos indígenas, mas de um entendimento político que envolve várias esferas de poder. Poder esse que muitas vezes é totalmente contrário as pautas reivindicatórias das populações indígenas. Mas a cada dia os povos indígenas estão cientes de seus direitos, e estão experimentando possibilidades interculturais em suas escolas, exigindo responsabilidades e cumprimento do dever pelo Estado.

Em seu trabalho sobre os direitos dos povos indígenas Emidio-Silva e Furtado (2019), realizando um levantamento sobre o assunto na segunda década do século XXI encontraram o seguinte:

Após duas décadas, o Estado, através da promulgação da CF/88, incorporou as questões reivindicadas pelos movimentos indígenas. O Estado foi forçado, por pressão pública nacional e internacional, a reconhecer os avanços e as conquistas das experiências dos povos indígenas. As experiências dos povos tradicionais sempre se caracterizaram como um contraponto aos projetos colonialistas que tendiam a homogeneizá-los e integrá-los à sociedade nacional. Em termos conceituais, jurídicos

e políticos, a CF/88 é um marco para as políticas indigenistas oficiais (SILVA; FURTADO, 2019, p.908).

Os autores Silva e Furtado (2019) a partir de sua pesquisa em teses e dissertações sobre o assunto, encontraram que o conflito é o centrado na relação entre as sociedades indígenas e a sociedade não indígena e que a Educação Escolar Indígena só pode se materializar mediante o movimento social indígena que luta em prol de sua existência.

É possível considerar que a educação escolar e os direitos indígenas são questões dialéticas e tensionadas. O conflito político é axial na sociedade nacional, haja vista que o espectro da colonialidade está presente nas instituições sociais, ou seja, a lógica perversa da exploração e marginalização social dos não brancos é um fenômeno estrutural historicamente imposto e consolidado no país. É por essa razão que os movimentos indígenas são egrégios. Não existe educação escolar indígena sem movimentos indígenas. O movimento está imbricado com a educação, e por isso o movimento é educativo, é pedagógico, é formativo. O movimento é o modus operandi de resistência e de luta contra os retrocessos políticos que surgiram a partir do Golpe de Estado de 2016 e, sobretudo, contra as manobras imorais impostas e avigoradas pelo atual governo, a saber: PEC/2015, que propõe a alteração da Constituição para transferir ao Congresso o poder de decisão final sobre a questão de demarcação de terras indígenas, territórios Quilombolas e unidades de conservação no Brasil, impactando em todas as terras que estão no processo de reconhecimento e demarcação e possibilitando a ampliação do poderio do agronegócio (SILVA; FURTADO, 2019, p. 917).

Percebe-se claramente que os povos indígenas são vítimas de preconceito materializados de diversas formas: no apagamento de sua cultura, na invisibilização da pessoa indígenas, na negação de sua história, na negação de seus direitos, nas estruturas das agências de governo, entre muitas outras. É um sistema que propõe a não existência dos povos indígenas enquanto sujeitos de direitos. Nesse trabalho nos propomos a apresentar a aldeia Açaizal, do povo Munduruku do Planalto Santareno e discutir um pouco a sua realidade, mostrando as suas lutas enquanto sujeitos de direitos que existem no mundo e que precisam da atenção do Estado, para uma pauta reivindicatória imensa, mas especialmente que sua educação escolar seja assegurada em todas as formas da lei e não apenas como mais uma forma de colonização.

2. O MOVIMENTO INDÍGENA DA REGIÃO DO BAIXO TAPAJÓS-ARAPIUNS

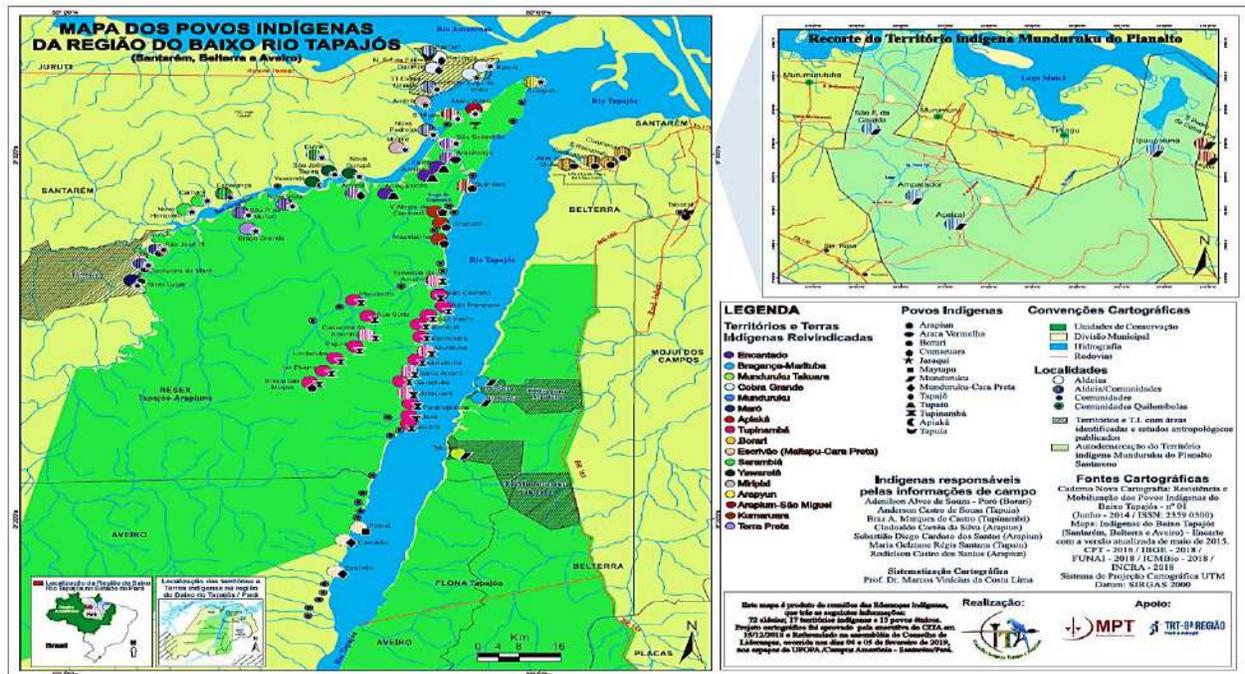
Antes de prosseguir, precisamos falar um pouco sobre o movimento indígena da região do Baixo Tapajós-Arapiuns, contextualizando quem são e como se organizaram para tratar de suas pautas diversas, mas especialmente a da educação, da saúde e do território.

O Conselho Indígena do Tapajós e do Arapiuns (CITA) é uma organização representante das questões sociais e políticas de alguns povos da região do Baixo rio Tapajós e do rio Arapiuns, dentre os quais: Apiaka, Arara Vermelha, Arapyun, Borari, Munduruku Cara Preta, Kumaruara, Munduruku, Maytapú, Jaraqui, Tapuia, Tapajó, Tupaiú e Tupinambá.

Esta organização foi fundada em 23 de maio de 2000, com atuação nas sub-regiões da Flona Tapajós, Arapiuns, Maró, Lago Grande do Curuai e Planalto, presentes nos municípios de Santarém, Belterra e Aveiro, no Estado do Pará. A Figura 1 mostra a localização dos povos citados acima, no Baixo Tapajós e ao longo dos rios Arapiuns e Tapajós.

O CITA tem como finalidade principal a promoção dos direitos civis, de modo a garantir o bem-estar social, político, econômico, cultural dos povos do Baixo Amazonas (região de Santarém e adjacências), partindo do pressuposto de fortalecimento da organização, que busca, ao mesmo tempo, articular e integrar as lutas dos movimentos indígenas nos contextos local, regional e nacional, visando a formação, capacitação e instrução dos jovens, mulheres e demais lideranças, na luta em defesa dos patrimônios material e imaterial dos povos indígenas do Baixo Tapajós. A Figura 1 mostra a região do Baixo Tapajós-Arapiuns com a localização dos povos indígenas que ali vivem.

Figura 1: Mapa de localização dos Povos indígenas da região do Baixo Tapajós e Arapiuns, na Região do Oeste do Estado do Pará



Fonte: Conselho Indígena do Tapajós e do Arapiuns - CITA, 2021.

O CITA procura dialogar com as principais organizações que representam os povos indígenas no Brasil, como: FEPIPA (Federação dos Povos Indígenas do Estado Pará), COIAB (Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira), APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil) e com organizações indígenas internacionais como a COICA (Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazônica).

Atualmente, o diálogo existente entre as organizações indígenas, seja em nível local ou internacional, tem como desafio o direito à consulta prévia, livre, informada e consentida acerca de assuntos que afetam os territórios sagrados em todos os sentidos, dos povos que essas organizações representam. Nesse contexto, as organizações têm realizado monitoramento de forma coletiva, com a participação de muitas pessoas e comunidades. Entre as atividades está a distribuição organizada das cestas básicas durante a Pandemia do Corona Vírus, uma vez que muitas comunidades ficaram com dificuldades de acessarem suas formas tradicionais de alimento, ou outras formas. A Figura 2, a seguir, mostra um desses momentos de distribuição de cestas básicas nas comunidades indígenas do Baixo Tapajós e adjacências.

Figura 2: Entrega de cestas básicas para as comunidades do Baixo Tapajós em 19 de outubro de 2021.



Fonte: Acervo do CITA, 2021.

Nesta conjuntura, há diversos mecanismos que englobam os desafios da prática de defesa das terras indígenas, como: 1) Aquisição de recursos financeiros e de equipamentos para proteção

territorial indígena na região do Baixo Tapajós, Pará, Brasil; 2) Formações de lideranças; 3) Parcerias entre o CITA e Territórios indígenas que compõem a entidade nesta região; 4) Formação e aperfeiçoamento do manuseio de ferramentas tecnológicas que registrem as violações de direitos nas terras indígenas; 5) Criação de um canal de comunicação web (etnomídia) para os territórios e povos indígenas divulgarem suas atividades culturais e de denúncias sobre as violações de direitos; 6) Capacitar indígenas para alimentarem a plataforma web-etnomídia; 7) A longo prazo, pretende-se fortalecer vínculos de troca de experiências por meio de intercâmbios nacionais e internacionais entre os povos indígenas; 8) Registrar relatórios e documentários que possam servir como base e atrativo para que acadêmicos indígenas e não indígenas desenvolverem suas pesquisas sobre a importância das ações de vigilância territorial dos povos indígenas do baixo Tapajós, respeitando seus protocolos próprios de consulta; 9) Criar meios de integração da juventude indígena para dar continuidade nos trabalhos em defesa da terra; 10) Ajudar na formação de consciência sobre a importância das terras indígenas, bem como sua não comercialização para não indígenas; 11) Valorizar a cultura e os saberes ancestrais de cada povo, considerando seus jeitos próprios de ser e viver.

3. ORIGENS DO MOVIMENTO INDÍGENA DO BAIXO TAPAJÓS

O movimento indígena no Brasil teve seu início na década de 1970, surgindo como organização política, na qual ocorriam diversos encontros e mobilizações por todo o país, lutando pelos seus direitos na extinta Assembleia Nacional Constituinte em meados dos anos 1980 (LUCIANO, 2006).

A Constituição Federal de 1988 impactou positivamente a vida dos indígenas, pois permitiu que fossem tidos como capazes, reconheceu os direitos à diversidade étnica e cultural, ao uso das terras tradicionais, conferindo-lhes a necessidade de demarcação e de sua defesa pelo Estado, contra, especialmente, a sociedade maior que deseja ocupar seus territórios ancestrais e/ou explorar os seus recursos naturais.

Entre o final de 1999 e início de 2000, passaram a ser realizadas mobilizações que se referiam aos 500 anos da chegada dos portugueses no Brasil, o que implicou em divulgações importantíssimas sobre os povos indígenas, além de servirem de incentivo para que estes se organizassem em conselhos ou associações, para que pudessem dialogar com outras entidades e com o próprio Estado. Isto teve como consequência a identificação de camponeses como indígenas, fazendo com que houvesse reivindicação da demarcação de suas terras, contra o Estado.

Na década de 1980, moradores da margem esquerda e direita do Rio Tapajós associaram-se ao Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR) e descobriram que suas terras haviam sido vendidas para uma madeireira, que posteriormente, os expulsaria do local. Os diretores do sindicato explicaram sobre as implicações que ocorreriam, fazendo surgir uma mobilização indígena no município de Santarém, que os fez vitoriosos do movimento (ALLOGGIO, 2004). Mais tarde, enfrentaram pescadores ilegais, em defesa das águas e dos peixes, tomando-lhes as redes e devolvendo um ano depois, após negociações.

Após a luta dos moradores dos rios Tapajós e Arapiuns contra as madeireiras no ano de 1996, houve estímulo para lutarem pela demarcação das terras tradicionais, surgindo como opção judicial a criação de uma Reserva Extrativista (Resex)⁴, que abrange o uso coletivo e pequenos usos dentro da floresta, porém ninguém havia se autodenominado indígena. Com grupos a favor e contrários, surgiu um morador que lembrou, e foi descrito em ata, sobre a Cabanagem, movimento indígena que lutava pela posse da terra, o que acrescentava o fato a criação da Resex, vindo este indivíduo a se tornar, posteriormente, o primeiro presidente da Associação Tapajoara da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns.

Segundo Rodrigues (2016) que trata mais especificamente do movimento indígena Maró:

Portanto, para que o conceito de reafirmação étnica possa ser empregado coerentemente para compreensão do movimento real, deve abarcar elementos internos e externos ao sistema social sobre o qual é empregado. Nesse sentido, é inapropriado seu emprego como instrumento de análise do real considerando apenas elementos internos ou externos aos grupos sociais. De modo similar, também não pode ser entendido considerando apenas os elementos externos que estimulam o processo. Ao contrário, a força motriz dos processos de etnogêneses estaria na interação entre os elementos internos e os externos ao sistema. Os dois fatores não podem ser separados (embora o possa no campo analítico-epistêmico, mas não no campo ontológico) e isolados atribuindo a um deles o causador da etnogênese e, consequentemente, usado como fator de deslegitimação desses processos [...]. (RODRIGUES, 2016, p.98).

Observa-se que os povos indígenas não precisam se posicionar como indígenas enquanto o conflito não existe. Mas a partir do momento que seu território começa a ser ocupado pela sociedade não indígena e que existe uma intenção clara em deslegitimar a pessoa indígena, estes precisam se organizar na forma em que o Estado entenda, para terem os seus direitos garantidos. Mas ainda assim,

⁴ A definição de RESEX segundo a Lei Federal 9.985, de 18 de julho de 2000, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), define em seu artigo 18 como sendo “uma área utilizada por populações extrativistas tradicionais, cuja subsistência baseia-se no extrativismo e, complementarmente, na agricultura de subsistência e na criação de animais de pequeno porte, e tem como objetivos básicos proteger os meios de vida e a cultura dessas populações, e assegurar o uso sustentável dos recursos naturais da unidade”.

muito mais lutas precisam ser travadas e em tempos atuais as ameaças sobre as lideranças indígenas não cessam.

4. A ALDEIA AÇAIZAL DO POVO MUNDURUKU, NO BAIXO TAPAJÓS: OS CONFLITOS E AS RELAÇÕES COM O TERRITÓRIO A PARTIR DOS SEUS MORADORES

As lutas do Povo Munduruku da aldeia Açaizal são estratégias contra o avanço do sistema de monocultura, especialmente a soja e o milho, pois produzem fortes impactos como desterritorialização, poluição ambiental e desqualificação da pessoa indígena. Ressalta-se que a luta por sua escola e uma educação diferenciada está associada também a luta por seu território e vice-versa. Essa imbricação de objetivos na luta dos povos indígenas faz com que atuem em muitas “frentes de batalha”, pois todos são necessários à sua existência. A luta por território, por educação escolarizada, por saúde por apoio a sua produção material, dentre outros, são lutas que esses povos foram obrigados a encampar, pois tudo isso é necessário à sua sobrevivência e reprodução física e cultural, na atualidade.

A Aldeia Açaizal tem esse nome por conter em seu interior um igarapé rodeado de palmeiras de açaí, fazendo com que seja mantida a identidade do povo que habita a comunidade. O igarapé é considerado um lugar sagrado e no passado recente ainda abrigava, além da palmeira, variadas espécies de frutíferas, que atraíam diferentes animais, sendo então o ponto certo para onde os caçadores iam atrás de suas presas, fato este comprovado historicamente pelos antepassados dos residentes da aldeia.

Segundo entrevistas realizadas com os moradores da Aldeia Açaizal⁵, o lugar antes apresentava fartura e diversidade de espécies de peixes, animais, além de frutíferas, agrícolas, florestais, que não exigiam nenhum tipo de tratamento do solo. As plantas germinavam e frutificavam com facilidade na terra preta. Não tinham nenhum tipo de doença. Além disso, os corpos d’água eram extensos e apresentavam ótima qualidade, devido a presença das matas ciliares e a preservação de outras áreas de floresta, importantes para a infiltração e absorção da água da chuva pelas raízes e folhas e galhos caídos.

Até a poucos anos, havia extensas plantações de feijão, arroz e outras variedades usadas para a subsistência e venda de excedente, para uma renda extra. Os plantios eram realizados de forma coletiva, tanto entre membros de uma mesma família quanto em um grupo que abrigava todas as famílias da localidade.

⁵ O período de realização das entrevistas foi de fevereiro a outubro de 2021:

Antigamente, conforme foi relatado durante o processo de pesquisa, por vários entrevistados, não havia estudo para as crianças e adultos. A atividade cotidiana consistia em equipar-se com a flecha e ir à floresta para caçar, podendo ser feita a lavagem da presa ou não, e em seguida, levava à fogueira para assar e alimentar a comunidade. Com poucos produtos externos, a comunidade tinha uma alimentação muito sadia e poucos adoeciam.

Após a vinda dos “sojeiros”⁶ para a região do Planalto Santareno no ano de 2008, não há mais água de qualidade. O igarapé está contaminado pelos agrotóxicos e embalagens jogados em seu leito. Não é possível tomar banho ou preparar alimentos, pois provoca doenças de pele, respiratórias e quedas intensas de cabelo. As pragas das lavouras têm afetado drasticamente os plantios dos comunitários. Os efeitos incluem a baixa produtividade, qualidade e risco a saúde dos indígenas e dos animais. É preciso sublinhar que os animais foram mortos devido ao desmatamento e contato com o “veneno” empregado pelos monocultores. Outro problema recorrente é o assoreamento das lagoas que existiam na aldeia, devido, principalmente, a aragem e demais tratamentos do solo para plantio da soja e milho, influenciando na lixiviação de sedimentos para esses corpos d’água. No ano de 2016, houve seca do igarapé, fazendo com que os moradores fossem obrigados a cavar poços para terem água para sobreviver.

O conflito existente entre indígenas e sojeiros tem gerado ameaças constantes, principalmente para quem atua como liderança dentro do território indígena. Houve situações em que os indígenas conseguiram a retirada das máquinas para desmatar, embasados pelo fato de os donos do agronegócio ser permitidos a supressão da mata, mas eles, enquanto povos tradicionais, não poderem retirar uma única árvore.

Nesse contexto atual e levando em consideração a existência da comunidade há alguns anos, já realizaram reuniões dentro e fora da aldeia, para que seja feito o reconhecimento e demarcação da área. Em algumas situações já conseguiram adquirir alguns direitos como a energia elétrica, a linha de transporte coletivo e a educação básica para crianças e adolescentes dos ensinos fundamental e médio. Apesar da perseguição sofrida, esse povo encontra fortalecimento nos órgãos da Comissão Pastoral da Terra (CPT), Terra de Direito, Conselho Indígena Tapajós Arapiuns (CITA) e Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e com o Ministério Público. Infelizmente a Funai que era para defender os direitos indígenas tem se constituído em um órgão justamente para permitir que os grandes empreendimentos

⁶ Plantadores da monocultura de soja, que chegaram à região nas últimas décadas, após o ano de 2000.

na Amazônia sejam autorizados a se estabelecerem em territórios indígenas e isso ficou muito forte e presente nos últimos quatro anos, quando a gestão federal não priorizou os territórios e os povos indígenas.

Dentre os muitos fatores da ameaça ao ambiente e a questão territorial indígena, a monocultura da soja e do milho, na região amazônica, tem destaque relevante, assim como o avanço da pecuária em extensões de floresta nativa. O cultivo do grão foi intensificado nos últimos dez anos, tendo como consequências a descaracterização da paisagem da floresta, além de danos aos ecossistemas da região. A ocupação do Planalto Santareno vem se intensificando sem nenhum cuidado como meio ambiente local e com suas populações tradicionais, que há tempos habita aquela região. Apesar da exuberância apresentada pelas plantações, a maioria dos solos nos quais está fixada não possuem grandes riquezas de nutrientes, pois a maior parte dos solos amazônicos, possuem uma restrita camada de matéria-orgânica encontrada na superfície, conhecida como húmus. Ou seja, essa fertilidade foi desenvolvida graças a floresta nativa e a ciclagem de nutrientes. Com a retirada da floresta e subsequente implantação de monocultura e gado é previsto que em poucas décadas essa fertilidade venha a diminuir drasticamente, necessitando de insumos externos.

Segundo a fala dos moradores da aldeia Açaizal o plantio da soja é um evento recente, que traz uma série de problemas a comunidade:

Bom, meu nome é Josenildo dos Santos da Cruz sou cacique aqui da aldeia Açaizal; as modificações que a soja trouxe foi de cunho logo paisagístico; alterou totalmente a paisagem a geográfica da aldeia e com isso trouxe inúmeros problemas ambientais porque antes da chegada da soja toda essa área que hoje é ocupado por essa monocultura ele tinha várias plantações, sítios, antigos; sítios, onde as pessoas colhiam a jaca, colhiam laranja; tinham pés de coco, várias frutas que as pessoas utilizam para o sustento e depois que a soja entrou, os proprietários derrubaram e desmataram todas essas áreas; tinha grandes áreas, tinha castanheira nessas áreas, tinha piquizeiro, tinha grande quantidade de mangueiras e tudo isso servia de alimento para o pessoal da aldeia e logo veio o desmatamento e mudou totalmente; além de mudar a situação da paisagem trouxe essa dificuldade na questão da alimentação. [Entrevista de Josenildo dos Santos da Cruz, morador da aldeia Açaizal].

O cenário constatado a partir da introdução do cultivo da soja na região, mostra modificações na paisagem, além de apontar divergências intensas entre moradores e monocultores sobre o novo modelo de plantação. Até a chegada dos imigrantes da Região Sul, a agricultura de subsistência era a principal atividade das comunidades, demonstrando também herança cultural indígena no modo de tratar a terra e dela sobreviver. Contudo boa parte dessa cultura se perdeu gradualmente desde a chegada do não indígena, que sobrepôs sua cultura sobre a dos nativos.

Com o passar dos tempos, o sojeiro ele vai, começa a fazer seu plantio, e ai começa a jogar o veneno pra poder evitar algum tipo de inseto; começa a jogar inseticida e ai esses insetos eles não tendo outra plantaçoão eles partem para plantaçoão do pequeno produtor, então todos os insetos que iriam para aquela plantaçoão vem para a plantaçoão do pequeno produtor; hoje o pequeno produtor aqui não pode plantar um roçado de feijão porque enche de pragas vindos dessas grandes áreas; como eles colocam o veneno para afastar, elas vão pra onde não tem; então hoje o produtor, ele não consegue produzir porque ele tem grande dificuldade nesse sentido, então essas foram as grandes mudanças que mudaram de fato a realidade do povo que é um povo que vinha tendo contato muito intimo com a produçoão; tudo que a natureza lhe oferecia num dado momento essa produçoão é cortada; então isso gerou um impacto muito grande tanto para a questão da alimentaçoão do povo da aldeia com outra questão da própria saúde; porque ai vários até animais já foram mortos como porcos, galinhas lá desse pessoal que mora mais próximo das áreas; então todos esses animais foram mortos, essas produçoões... então isso gerou e vem gerando grande transtorno para a aldeia, pra comunidade; é por que o uso de máquinas, até na questão da poluição sonora também que é dia e noite às vezes eles passam até altas horas da noite; os tratores colhendo soja e passando a arado para poder colher para poder plantar; quando é no período da colheita muito mais se intensifica a questão dos caminhões em que eles fazem praticamente uso particular da estrada; percebe que a estrada é bem estreita... eles colocam grandes caminhões e dificulta até a passagem dos outros transportes. [Entrevista de Josenildo dos Santos da Cruz, morador da aldeia Açaizal].

O enfrentamento do problema socioambiental provocado pelo desmatamento e o avanço da fronteira agrícola é, pois, necessário e urgente. Isto nos leva a perceber a responsabilidade da escola indígena de forma estratégica para atender o que está disposto nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena no Brasil (BRASIL, 2014). Como essa responsabilidade fica difícil de ser correspondida devido à falta de políticas públicas que ajudem nessa efetivação, os próprios povos indígenas estão encontrando formas de lutar por seu espaço e por uma escola que seja passível de atender as suas necessidades. Dona Sebastiana, educadora das tradições indígenas da aldeia Açaizal, diz o seguinte:

Eu sou Sebastiana, trabalho hoje em dia também aqui dentro da Aldeia Açaizal; moro aqui desde a idade de 7 anos... que também não nasci aqui, mas nasci em outra aldeia chamada Cavada; eu vim morar pra cá com a minha mãe desde o ano de 79; vim muito criança pra cá... meus irmãos e aqui nós estamos, né?! Hoje a gente vê assim que as coisas mudaram, né?! Não é como naquela época quando chegamos pra cá; tudo ficou diferente; hoje em dia, como eu tô trabalhando na escola com a língua indígena Munduruku, eu sempre coloco lá pros meus alunos essa parte aí quando a gente tira pra fazer uma roda de conversa, eu sempre digo pra eles: as coisas aí mudam; hoje a gente vê que tá dessa forma; daqui mais 10 anos, no futuro, vai tá de uma outra forma; então eu incentivo assim dentro dessa disciplina que nós venha a valorizar esse ambiente, esse convívio nosso, resgatando a linguagem, valorizando os antigos, porque na fala dos antigos tem muitas fala da convivência deles, da experiência de vida, igual como eu tenho com a minha mãe. Quando nós fizemos um trabalho muito bom, tinha umas coega que vieram pra fazer aquele documento pra

fazer a demarcação da nossa terra; tinha uma das que entrevistava, veio falar com a minha mãe; achei muito importante a fala da mamãe; assim, eu também não fiquei muito próxima, mas tem uma hora que eu ouvi, que a mamãe falava assim, que também quando adoecia as pessoas como era o tratamento, a forma de se vestir, a sobrevivência com a alimentação; essas coisas é muito boa, porque como colocado até agora teve muita mudança, a gente sobrevive hoje da alimentação de uma forma... assim que mudou muito. [Entrevista de Sebastiana, moradora da aldeia Açaizal].

Um dos principais impactos relatados pelos moradores da aldeia Açaizal diz respeito ao uso de seus igarapés, pois além da produção de peixes para alimentação comunitária, eram fonte seguras para garantia de proteínas, sendo degradado e deteriorado com a implantação de monocultura e retirada da cobertura vegetal.

Aqui tinha muito peixe; quando muitos não pescavam ficavam esperando, que meu padraço trazia; arrumava em cima de um cavalo, em um cesto grande amarrava e trazia, era pirarucu, tucunaré, tambaqui grande. Hoje em dia a gente pra adquirir, não tem mais essa facilidade. Então tudo isso eu levo e falo na escola pros alunos, que vai mudando as coisas, eu agradeço muito assim, porque hoje teve essa disciplina, a linguagem indígena, e notório pra tá contribuindo, porque tem uns professores que também trabalham outras disciplinas, mas tem momento assim que a gente fica observando que eles trabalham muito essa parte aí sobre o espaço geográfico e coisa assim, porque a gente vê que hoje em dia os sojeiros colocaram muita mudança aqui pra nós, né, porque eles não trabalham como nós trabalha, o plantio deles é diferente, mas é assim, nós tamo numa esperança aí quando sair a nossa demarcação pra valer, quando nós tiver o território já tudo em dia, tudo já pra receber; eu creio que vai dá tudo certo isso aí, né, esse ano [2020] foi um ano que nós tivemos dificuldades pra tá fazendo as nossas reunião; também as aula paralisaram, por motivo de tudo isso que tá acontecendo; não sei quando vai voltar de novo, pra ser trabalhado em sala de aula com os nossos alunos; e eu creio que isso é mais uma experiência, nunca se ouviu no mundo inteiro, algo que pudesse abalar o emocional de tanta gente... então hoje aqui pra mim vejo que é muito gratificante ajudar, em nossas fala, nossos relato, trabalhar mesmo; acredito que assim muitas coisa que era pra acontecer, pra gente refletir, pra ter mais amor pelos outros... porque senão teria acontecido muito mais, as pessoas não se respeitavam como era pra ser; vai ter muita mudança; quem sabe assim não vai ter muita mudança pra gente refletir melhor, né, por causa dessa doença que hoje a gente para mais um pouco, fica mais em casa; e eu acredito que é mais ou menos assim, eu tô contribuindo dessa maneira, se algo deixei a desejar nessa fala, se não era assim, mas peço perdão.” [Entrevista de Sebastiana, moradora da aldeia Açaizal].

Os recursos dos peixes também eram obtidos na lagoa principal da região, o que também se constitui em uma forma de manutenção da segurança alimentar das pessoas da comunidade. Além disso a qualidade da água foi totalmente deteriorada, trazendo muitas doenças as pessoas que faziam seu uso:

Meu nome é Raimundo Cruz da Silva; meu povo é indígena, né, aqui da Aldeia de Açaizal. A nossa lagoa tinha muito peixe, tinha vários tipos de coisa, né, e isso tudo acabou, e o nosso igarapé também acabou. Hoje em dia, você não pode nem mais

tomar banho, que a água não presta mais, é contaminada. Tudo de ruim acontece com a gente. Veio doença pra gente... eu tô achando que veio doença pra gente; a gente sente dor de cabeça, até perda de cabelo já teve aqui; pessoa perdendo cabelo, por causa disso aí... de tanto veneno que tão botando na terra; isso que eu acho que tá acontecendo na nossa comunidade, na nossa aldeia. [Entrevista de Raimundo Cruz da Silva, moradora da aldeia Açaizal].

A principal liderança jovem da aldeia Açaizal diz o seguinte a respeito do Igarapé do Açaizal:

Então isso tudo gera transtorno muito mais ainda para a questão ambiental que a gente percebe que o nosso Igarapé a gente tem uma pesquisa realizada pela UnB Universidade Federal de Brasília onde mostra que nossa água do nosso Igarapé... ela já está contaminada devido esse uso descontrolado de agrotóxico, todo tipo de veneno. Então nossa água já está contaminada; mas para os padrões da Organização Mundial da Saúde está dentro do padrão; mas isso para nós não é normal; isso pra nós dá um impacto muito grande para nós porque nós não estávamos habituados com esse tipo de monocultura, com esse tipo de veneno, essa forma como eles trabalhavam como eles trabalham de fato; e isso vem gerando grandes conflitos até entre alguns grupos que muitas das vezes se beneficiam; a gente sabe que dentro da Aldeia, dentro de qualquer tipo de empreendimento tem uns que são a favor e tem uns que são contra; aqueles que são a favor são alguns que recebem algumas no tempo da colheita eles contratam dois ou três e ficam disseminando ai uma ideia de que o sojeiro é bom porque ele está lá ganhando umas merreczinhas, mais não percebe o grande prejuízo que está ficando para nós porque se hoje nós já estamos sentindo esses malefícios. [Entrevista de Josenildo dos Santos da Cruz - Cacique da aldeia Açaizal].

Aqui são traduzidas as contradições percebidas pela própria liderança do povo em questão. Apesar dos problemas advindos com a implantação da soja, o sistema oferece alguns empregos, o que torna difícil para alguns desqualificar a chegada dos empreendimentos, uma vez que trazem o discurso de que estão “oferecendo empregos” (subemprego) para as comunidades locais; que estão trazendo “o progresso” (para o benefício de quem?). Portanto a necessidade da problematização se faz presente para que a própria comunidade avalie os benefícios e os malefícios das atuais mudanças.

É preciso dizer, que para a comunidade da aldeia açaizal o igarapé do Açaizal além de seu corpo físico, qualidade da água, produção de peixes para alimentação, este curso d’água também se constitui enquanto uma referência de identidade, de prazer e de Bem Viver da comunidade. Quando não podem mais utilizá-lo conforme utilizavam no passado, percebem que sua qualidade de vida, o seu Bem Viver está se deteriorando perceptivelmente. E isso é posto claramente por seus moradores: nas palavras da moradora Ana Flávia:

E assim, em questão também dos nossos igarapés, que eu posso me lembrar muito bem, nós tomava banho a vontade, né, hoje nossos filhos... nós não podemos mais ver eles tomando banho, porque já tão tudo destruído; às vezes presta um pouquinho no inverno, mas é uma água muito feia; a gente tem medo que eles vão pra lá tomar

banho e acabando pegando algum tipo de doença, né. Por conta desse cenário que estamos hoje, violações dos nossos direitos, acho que poucas coisas foram se perdendo, às vezes até por conta do medo também, por conta de ameaças que sofre por parte de nossas lideranças, que de vez em quando vem sofrendo, né?”. [Entrevista de Ana Flávia Sousa Carvalho, moradora da aldeia Açaizal].

O Cacique Josenildo mostra exatamente a importância do Igarapé do Açaizal para aquela comunidade e seu significado mais profundo. Nele se fazia brincadeiras, banhos, além de muitas outras atividades:

Bom, primeiro, o igarapé é um lugar sagrado porque ele nos mantém vivos, mantém nossa cultura viva. Grande parte da nossa cultura está enraizado no que o igarapé nos oferece; então o igarapé ele é repleto de palmeiras de açaí, e o açaí mantém grande parte da nossa identidade quanto povo. Então, morrendo o igarapé morre toda essa nossa relação com o que o igarapé pode nos oferecer e por isso é considerado sagrado; morrendo o igarapé morre grande parte do que nos mantém vivos. Então, o igarapé serve pra nós é como fonte de lazer, fonte de alimentação porque no igarapé tem o igapó que corre quase por toda a aldeia e o açaí serve pra nos alimentar e fonte de renda também. Então, torna-se muito sagrado para que nós possamos continuar sobrevivendo; do igarapé também nós extraímos o cipó, onde nos extraímos grande parte dos ornamentos; bambuzais pra fazer ornamentação. As palmeiras do açaí estão morrendo; se o igarapé morre, toda essa diversidade que ele pode nos oferecer more também, por isso ele é considerado sagrado. O nome do igarapé está muito ligado à ancestralidade, a raiz histórica da formação da nossa comunidade. Então, como já foi comprovado historicamente, os nossos antepassados, as pessoas que contribuíram pra que hoje recebesse esse nome de Açaizal; historicamente porque os animais iam todos parar nesse grande igarapé. Antigamente os caçadores já sabiam que os porcos do mato, os veados, vinham todos para o igarapé do açaí; uma porque, o igarapé tem muitas palmeiras de açaí e servia como fonte de alimentação. Então, os caçadores que vinham do Amparador do Santa Rosa, do Ipaupixuna, Cavada, eles já iam certo que as caças iriam tudo para o igarapé do açaí; então ele tem esse nome sagrado porque retrata aquilo que a natureza nos oferece e nos deu de presente para que nós pudéssemos usufruir. [Entrevista de Josenildo dos Santos da Cruz - Cacique da aldeia Açaizal].

Diante do exposto e verificado em loco, a comunidade precisa tomar uma atitude. É necessário se colocar em contraposição ao que os empreendimentos vêm estabelecendo. Dessa forma, algumas estratégias são colocadas em movimento, segundo uma das principais lideranças da aldeia açaizal, que é transcrita aqui na íntegra.

A gente tem tido uma batalha de enfrentamento assim: o primeiro passo é a organização; a gente tem uma associação que é Associação Indígena Açaizal Sagrada Família que ela é justamente para organizar a comunidade e lutar juridicamente pela demarcação desse território; mas o primeiro passo é informar a comunidade para poder a comunidade se conscientizar; a partir das informações que os comunitários tem eles perceberem o que é melhor para a comunidade, o que nós queremos mesmo para o futuro; então um dos primeiros passos é essa organização e aí a gente tem feito a partir da associação se juntado com as outras aldeias que formam o território;

nós fizemos já um dos passos para a questão dessa do território para questão de organização foi fazer a nossa autodemarcação juntamente com as outras 4 aldeias: São Francisco da Cavada, Amparador, Ipaupixuna e aqui nós; a gente fez o processo de autodemarcação e isso já vinha contribuindo muito mas já vem ajudando muito porque nas reuniões que nós temos com o Ministério Público justamente para denunciar a extração ilegal de madeira, as caças predatórias que existe, o uso indiscriminado de agrotóxico; esse ano nós já tivemos aqui na aldeia a presença da Sema municipal, da Sema estadual e da Polícia Federal que vieram justamente a partir de muitas denúncias com relação a questão do nosso Igarapé que hoje em dia está numa situação calamitosa que está seco está poluído mesmo; a gente percebe que a Polícia Federal e a Sema estiveram aqui devido essas nossas denúncias e essa nossa organização que a gente tem para poder está enfrentando, como se diz, os sulistas e os sojeiros que vem para essa região e a nossa tática é informar as pessoas também que pretendem por exemplo abrir uma nova área como esse ano nós já tivemos então eles venham aqui com a gente, a gente como a polícia federal e o representante da sema disse nós não temos autorização; você não tem autorização de dizer derruba, mas tem como dizer “olha não é nós que vamos dizer para vocês fazerem mas nós podemos dizer vão lá no órgão tal e o procedimento é assim, é desse jeito”; então a gente tem feito essas orientações aqui e orientado porquê... sempre vamos buscar dentro da lei; é para que a comunidade não seja prejudicada então a gente tem essas táticas de enfrentamento; nós temos parceria com a CPT que é a Comissão Pastoral da Terra, que tem dado grande apoio nesta organização aqui dentro do nosso direito; então a gente, a CPT, lançou um livro não sei se vocês já tiveram acesso à esse livro mas é um livro muito bom que conta muita história de nosso povo; eu posso depois mostrar para vocês ,mas ali também conta como e que nós estamos organizando para poder enfrentar essa grandes projetos que vem aqui para a Amazônia e uma dessas estratégias de organização também a gente entrou com uma ação que tem tudo a ver, diria assim com a questão dos postos; nós vamos construir nossos protocolos de consulta Munduruku aqui do baixo... no baixo Tapajós a reunião está marcado para o dia 4 agora de agosto e lá onde nós vamos dizer como que nós queremos ser consultados, de que forma nós queremos ser consultados; nós temos o poder de dizer: “não, nós não queremos esse empreendimento, que isso aqui aconteça dentro da nossa área”; é um processo de organização onde nós estamos nos organizando para poder nós fortificar cada vez mais”. [Entrevista de Josenildo dos Santos da Cruz - Cacique da aldeia Açaizal].

A ameaça vem dos “*sulistas*”⁷ vem dos “*sojeiros*”, vem dos portos e dos postos. Vem da ocupação por emigrantes que “acham” que as terras não estão ocupadas, que existe um vazio demográfico, porque não está ocupada com uma monocultura qualquer. Esta é a visão de pessoas que estão colonizadas em sua forma de pensamento, em seus saberes e em seu ser, e que reproduzem a colonização do norte pelo sul. De diversas formas a luta é contra o capitalismo e suas formas de estabelecimento, é contra as narrativas enganosas que desarticula comunidades inteiras, que permite o solapamento dos recursos naturais, do uso desenfreado e sem compaixão da terra e dos territórios indígenas. Esses problemas precisam estar na pauta do dia da comunidade e na escola. É preciso que

⁷ Essa é uma designação local dada as pessoas de origem especialmente do sul e sudeste do Brasil.

os jovens sejam formados no movimento escolar indígena e em todas as formas de movimento dos povos indígenas.

Em contrapartida a comunidade da aldeia Açaizal mostra a seus interlocutores que precisam daquele lugar não para o simples uso ou produção, mas porque ali estão as marcas de seu Bem Viver. O Bem Viver pela ótica da Aldeia Açaizal está pautado na relação pessoa-pessoa e, sobretudo, pessoa-natureza, onde a convivência deve ser construída com respeito, amizade, o que abrange também os seres da natureza e a terra onde vivem e convivem.

Na comunidade é possível observar o zelo que têm pela chamada Mãe Terra, que tudo produz e acolhe, como consequência de uma relação sustentável, que exige que esses povos tradicionais lutem pelo que acreditam, não pela posse, mas pelo respeito e amor profundo que têm com o meio ambiente, o que é notável para quem com eles compartilham alguns momentos, vivências ou como no caso desta pesquisa.

Tal conceito não é observado por parte dos chamados “sojeiros”, que segundo os moradores, envenenam a terra e a água em prol de interesses particulares, não importando-se com os povos que já habitavam a região antes de chegarem para explorar, afetando drasticamente a qualidade de vida dos comunitários.

O bem viver se relaciona ao cosmos e visão de mundo sagrada, manifestando-se nos rituais da pajelança, que envolve retirada de recursos naturais para a produção de medicamentos para curar os corpos e os espíritos.

Quanto as distensões internas, podemos afirmar que há uma diversidade de crenças existentes na Aldeia Açaizal, composta por indígenas, quilombolas, além de pessoas provenientes de outros estados do Brasil, como os sulistas. Muitos não aceitam que haja predominância de uma religião, como a pajelança, o catolicismo, o protestantismo, entre outras.

No que tange à pajelança, os envolvidos acreditam na existência de lugares sagrados, na qual pode-se citar o igarapé, que é um elemento da natureza muito importante para a Aldeia Açaizal. Para os indígenas Munduruku, ele é sagrado e é protegido por seres espirituais, por isso, antes de entrar em qualquer igarapé, se tem de pedir licença a esse guardião ou guardiã espiritual para que a pessoa não seja acometida de nenhuma “malinesa”⁸.

⁸ Doença.

Quando este fato acontece, o pajé entra em cena com seus rituais para afastar o espírito da pessoa. Vejamos que se trata em uma desobediência por parte da pessoa que destrata esse lugar natural sagrado, a “malinesa” do ser protetor não é manifestada aleatoriamente. Este é o meio pelo qual os indígenas tentam explicar o “sobrenatural” e manter contato com a natureza, por meio de ritos e lugares sagrados (DURKHEIM, 1989; OLIVEIRA, 2015).

A religiosidade indígena – a pajelança – garante a continuidade das práticas culturais ritualísticas dos indígenas da aldeia Açaizal. A pajelança faz parte das relações sociais e simbólicas da aldeia e de todo o território Munduruku que se conecta tanto com o material, quanto com o imaterial, reverenciando a natureza e a energia mítica que ela oferece. Apesar de algumas distensões neste campo da religiosidade, a comunidade como um todo possui suas formas próprias de conviver em equilíbrio demonstrando grande possibilidade do bem viver e coexistência de pensamentos diferentes.

Além da crença religiosa voltada para o catolicismo e protestantismo, são também muito presentes outras influências populares da região amazônica como a cura por pajés – nominado, também, como “curadores” – e benzedeadas.

O uso de plantas medicinais na cotidianidade dos indígenas da aldeia Açaizal recebe uma valorização como conhecimento tradicional, mas que não renuncia a tratamentos especializados da medicina ocidental, pois o que se consegue com esse método é apenas a rapidez no tratamento de uma doença alívio da dor. Uma personagem que se destaca na Aldeia é a pajé Paula Campos, que relata como pratica suas curas: *“ajudo as pessoas benzendo, puxando; sou muito procurada pra benzer crianças com quebranto, pra consertar desmentidura e, quando precisa, assim, fazer um banho pras crianças, eu faço; eu uso as minhas plantas que eu tenbo”*.

Ainda hoje, em caso de doenças como vômito, febre, quebranto, desmentidura⁹, dor de cabeça, se procura as benzedeadas e os pajés. Essas práticas que se atrelam à religião, ao conhecimento tradicional e às crenças em curas sobrenaturais.

Apesar dos conflitos, cada indivíduo da comunidade busca se identificar e se encaixar onde se encontra mais confortável. Dessa forma, todos vão encontrando o seu lugar na comunidade, e desta forma podem ficar à vontade para debater sobre as diversas questões a que são aproximados, até mesmo com relação a cultura e religiosidade. Todos esses embates são feitos de uma forma saudável, dentro da aldeia, evitando-se conflitos maiores, nessa questão.

⁹ Geralmente se refere a processos de dores musculares causadas por torções e pancadas.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando as condições encontradas no território da aldeia Açaizal do povo Munduruku podemos dizer que a escola naquele território só se materializou depois de muita luta da comunidade, pois antes tinham que estudar em outros lugares, precisando fazer grandes deslocamentos para poderem acessar esse direito constitucional. A escola implantada na aldeia Açaizal, depois de muitas idas e vindas a Secretaria Municipal de Educação de Santarém, se chama Escola Municipal de Educação Infantil e Ensino Fundamental Dom Pedro II. Um nome que remete a colonização, indicando muito bem o quanto essa escola precisa ser transformada e adequada às necessidades da comunidade local. Criada em 1970, onde atendia a 1ª a 4ª série, somente em 2009 passou a ser reconhecida como escola indígena. Em 2010 a escola recebeu o nome da comunidade de *Karodayb*, que na língua Munduruku, significa Guerreiro da Paz. Nesse período ela se tornou a escola sede de mais duas escolas daquele território. Quanto ao ensino médio esse também funciona na escola, mas é implementado pela SEDUC, de forma modular (SOMEI), como anexo da Escola Álvaro Adolfo da Silveira. Outra necessidade que ainda vai dispendar da comunidade em realizar grandes lutas para que possa existir uma escola indígena no ensino médio também, naquele território.

Pudemos verificar que a região onde está o território Munduruku (aqui mencionado) com a presença de várias aldeias, em especial a aldeia Açaizal, foco desse estudo, está situada em um local de muitas disputas, com o avanço muito grande da soja e do milho, nas últimas décadas, conforme discutido muito bem em Rocha *et al.* (2021). Além das pressões pela ocupação de imigrantes de outras regiões do país, que estão ocupando de forma desordenada e insustentável aquele espaço, no entorno da aldeia Açaizal, a comunidade sofre de sobremaneira com os impactos dessas atividades como pesticidas e outros insumos agrícolas desprendidos das monoculturas, além de processos de assoreamento dos igarapés que abastecem a comunidade, tornando a vida naquele lugar insuportável, com uma baixa qualidade de vida, muito diferente do que tinham em um passado recente. Além desses perigos para a saúde, causado pelo avanço da monocultura e de toda a carga de poluição que esta promove, tem ainda a questão do aumento dos conflitos entre as pessoas da comunidade da aldeia Açaizal com esses invasores que desprezam os indígenas, por não entenderem o seu modo de vida e por não respeitarem os seus direitos básicos. Tudo isso reflete na má qualidade de vida e do bem-estar dos Munduruku da aldeia Açaizal, insegurança e descontentamento de um povo que sempre esteve ali e que agora precisa estar atento para esses novos perigos, para que possam manter seu modo de vida.

Nesse artigo queremos dizer que as dores daquele povo também nos atravessam. Também sentimos como eles e que precisamos modificar essa situação de ausência do Estado nessas questões, que é do território, mas que também é da educação, da saúde e do bem-estar, ente muitos outros. Dito isso, é preciso que falemos das grandes potencialidades que existem na comunidade e das alternativas com relação ao ensino intercultural naquele espaço. Tanto os professores como a comunidade local estão carregados de um acultura ancestral que podem muito bem dialogar com o conhecimento ocidental e constituir novos aprendizados na educação escolar. Os professores podem criar seus materiais didáticos a partir de saberes como: os conhecimentos sobre a fauna, sobre as plantas, sobre as plantas medicinais, sua farmácia natural e medicamentos locais, sobre seu território e sua cosmovisão, trazendo para a escola o modo de vida ou bem viver Munduruku, que é a melhor forma de se viver naquele território com os conhecimentos ancestrais como guia e suas formas tradicionais de relacionamento com o outro e com o meio ambiente local.

O que trazemos aqui como relato e como denúncia de uma dada situação só foi possível porque a comunidade da aldeia Açaizal, possibilitou que isso acontecesse, pois compartilharam os seus saberes nos ajudando a entender relações muito complexas tanto do modo interno da comunidade de se relacionar entre si como do modo de se relacionar com os sujeitos que aparecerem nas últimas décadas. É importante dizer que a proteção de seu território e do entorno por órgão do Estado como a Funai e ICMBIO talvez muito dessas agressões não viessem a existir pois teriam uma área protegida muito maior.

Mas o que esse trabalho nos convida a refletir é sobre, principalmente, como o povo indígena da aldeia Açaizal possui uma infinidade de elementos importantes a serem partilhados com todos nós seja povos indígenas de sua comunidade, sejam outros povos indígenas ou mesmo com a sociedade não indígena e que apesar da negação de muitos de seus direitos, buscam a paz (o nome da escola) em todos os seus movimentos. Também procuram interagir com a sociedade do entorno procurando apresentar o seu modo de vida, o seu Bem Viver, tanto para si mesmos, quanto para todos a sua volta. É preciso que entendamos que o grito do povo da aldeia açaizal é um grito de todos os povos indígenas e esse grito ecoa não para salvar a eles somente, mas para salvar a todos nós, a humanidade. A humanidade que habita em nós. Como Rocha (2021) traz em seu trabalho sobre o povo Munduruku da aldeia Açaizal é que “o que precisamos entender, indígenas e não indígenas é que os povos indígenas ao buscarem viver bem, desejam e nos insere na luta para que **TODOS VIVAM BEM**”.

REFERÊNCIAS

- ALLOGGIO, Tibério. Trinta anos da Flora Tapajós: avanços e retrocessos na integração entre conservação ambiental e participação social. In: RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo. Instituto Socioambiental (ISA). 2004. 578-585.
- ASSIS, Eneida Correa de. **Escola Indígena, uma “frente ideológica?”**. 150 f. Dissertação de Mestrado. Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 1981.
- BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais da Educação Básica**. Brasília. MEC, SEB, DICEI. 2014. 542 p.
- DURKHEIM, Emile. **Formas elementares da vida religiosa**. São Paulo. Paulinas. 1989.
- EMIDIO-SILVA, Claudio. **Xene ma'e imopinimawa: a experiência educativa do Programa Parakanã e suas contribuições para a afirmação da cultura, do território e da língua Parakanã**. 411 f. Tese de Doutorado, Doutorado em Educação, Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências da Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Belém, 2017.
- LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. LACED/Museu Nacional, 2006. 232 p. (Coleção Educação Para Todos; 12).
- OLIVEIRA, David Mesquiati de. Ensino religioso escolar e religiosidades indígenas. **Unitas-Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões**, v. 2, 2015. p. 126-139.
- ROCHA, Hellen Regina Martins *et al.* O avanço da fronteira agrícola e seus impactos sobre as terras indígenas e a educação escolar indígena: o caso da aldeia Açaizal – Amazônia – Brasil. In: SILVA, Américo Junior Nunes da; VIEIRA, André Ricardo Lucas; SOUZA, Ilvanete dos Santos (Orgs.). **Capitalismo contemporâneo e políticas educacionais**. Ponta Grossa. Atena. 2021. p. 1-14. (Capítulo 1).
- ROCHA, Hellen Regina Martins. **Cartografia social da aldeia Açaizal: instrumento de espacialização do povo Munduruku a serviço da educação escolar indígena**. 118 f. Dissertação de Mestrado, Mestrado Profissional em Educação Escolar Indígena, Núcleo de Formação Indígena – UEPA-UFPA-UNIFESSPA-UFOPA, Belém, 2021.
- RODRIGUES, Gilberto César Lopes. **Surara Borari, Surara Arapium: a educação escolar no processo de reafirmação étnica dos Borari e Arapium da Terra Indígena Maró**. 216 f. Tese de Doutorado, Filosofia e História da Educação, Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-Graduação em Educação, Campinas, 2016.
- SILVA, Claudio Emidio; FURTADO, Lucas Antunes. Educação escolar e direitos indígenas: uma revisão integrativa de teses e dissertações a partir do BDTD. Passo Fundo. **Espaço Pedagógico**; v. 26, n. 3. 2019. p. 904-920.

WALSH, Catherine. Interculturalidade, crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existit e reviver. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). **Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas**. Rio de Janeiro. 7 Letras. 2009. p.12-42.

Data de submissão: 28/02/2023

Data de aprovação: 20/03/2023

LEI 11.645/2008: O QUE DIZEM OS PROJETOS POLÍTICOS PEDAGÓGICOS DE INSTITUIÇÕES DE ENSINO DO MUNICÍPIO DE OURO PRETO DO OESTE - RONDÔNIA?

Valéria Rocha dos Santo¹

Nilson Barros da Silva²

Flávio da Silva Dutka³

RESUMO

O presente artigo tem o objetivo de apresentar os resultados obtidos a partir de uma pesquisa realizada dentro de uma disciplina do curso de Pedagogia da UNIR que teve a intenção de identificar registros do ensino da História e Cultura dos Povos Indígenas nos Projetos Políticos Pedagógicos (PPP), conforme orienta a Lei 11.645/2008. O estudo foi realizado em três instituições de ensino privado e público no município de Ouro Preto do Oeste, Rondônia. Pesquisa qualitativa, de caráter documental (BOGDAN; BIKLEN, 1994) com base teórica em Brasil (1997, 2008, 2015); Neves (2013); Bergamaschi e Gomes (2012); Veiga (2002), entre outros/as. Os resultados apontaram que apesar de os documentos trabalharem conforme orienta a Lei, ainda há lacunas a respeito da inclusão dos estudos acerca da História e Cultura dos Povos Indígenas. É importante um aprofundamento ao compor o currículo das respectivas instituições, sobretudo, considerando o processo de implementação da Lei garantindo um estudo contextualizado do tema.

PALAVRAS-CHAVE: Lei 11.645/2008. Projeto Político Pedagógico. Povos Indígenas. Currículo escolar.

LAW 11.645/2008: WHAT DO THE POLITICAL PEDAGOGICAL PROJECTS OF EDUCATIONAL INSTITUTIONS IN THE CITY OF OURO PRETO DO OESTE - RONDÔNIA SAY?

ABSTRACT

The article aims to show the results obtained from a research carried out within a discipline of the Pedagogy course at UNIR, which had the intention of identifying records of the teaching of History and Culture of Indigenous Peoples in the Political Pedagogical Projects (PPP) as directed by Law 11.645/2008. The study was conducted in three private and public educational institutions in the city of Ouro Preto do Oeste, Rondônia. Qualitative, documentary research (BOGDAN; BIKLEN, 1994) with theoretical basis in Brazil (1997, 2008, 2015); Neves (2013); Bergamaschi and Gomes (2012); Veiga (2002), among others. The results pointed out that, although the documents work according to the Law, there are still gaps regarding the inclusion of studies about the History and Culture of Indigenous Peoples. It is important to deepen this when composing the curriculum

¹ Mestranda em História da Amazônia pela Fundação Universidade Federal de Rondônia.
E-mail: valeriadarocha2014@hotmail.com.

² Graduado em Pedagogia, Fundação Universidade Federal de Rondônia.
E-mail: nilsonbarros02@hotmail.com

³ Mestrando em História da Amazônia pela Fundação Universidade Federal de Rondônia.
E-mail: dutka.flavio@gmail.com.

of the respective institutions, above all, considering the process of implementation of the Law, ensuring a contextualized study of the theme.

KEYWORDS: Law 11.645/2008. Political Pedagogical Project. Indigenous Peoples. School Curriculum.

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho foi desenvolvido na disciplina de Povos da Floresta realizada no primeiro semestre de 2017 do curso de graduação em Pedagogia pela Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR) que buscou discutir a respeito dos povos que vivem na floresta. No decorrer das discussões veio a necessidade de compreender, a partir dos Projetos Políticos Pedagógicos (PPP), o que havia referente a inclusão da Lei 11.645/2008 com relação à obrigatoriedade do ensino da temática História e Cultura Indígena nos currículos das escolas. Foram analisados os PPP de três instituições de ensino do município de Ouro Preto do Oeste, Rondônia, sendo uma escola municipal, outra estadual e a outra privada.

A pesquisa de caráter documental, por meio da análise de registros que “[...] escritos ou não, constituindo o que se denomina de fontes primárias [...]” (LAKATOS; MARCONI, 1990, p. 173), com o objetivo de investigar registros da temática indígena nos Projetos Políticos Pedagógicos – PPP. O referencial teórico do texto em tela está amparado em Brasil (1997, 2008) que aborda as legislações referentes ao ensino da História e Cultura dos Povos Indígenas, bem como, autores como Neves (2016) que discute a formulação do currículo, Veiga (2002) que debate a construção do PPP e demais envolvidos falam da temática.

Considerando o momento político que o país vive, e que conseqüentemente repercute na educação, compreendemos a importância de investigar um pouco mais, a respeito das contribuições feitas pelos Povos Indígenas para a nossa cultura, pois, é a partir desta compreensão que se tem a possibilidade de construir um diálogo equilibrado, ao invés de falar e ensinar apenas pela óptica do colonizador.

Desta forma, entendemos que a escola é a principal responsável por este diálogo, e por isso necessita ter o registro de suas metodologias pedagógicas, como prova de uma intervenção que visa ensinar sobre as contribuições feitas a nossa sociedade, ou seja, apresentar a visão do colonizado, ao invés de somente perpetuar a ideia construída ao longo da história pelo colonizador.

O trabalho que está dividido em quatro seções, primeiro fala da importância da Lei 11.645/2008. Na sequência significa o Projeto Político Pedagógico, seguido da análise realizada nos documentos oficiais das instituições de ensino. E, por último, apresentamos algumas considerações a respeito da temática.

2. A HISTÓRIA E CULTURAS DOS POVOS INDÍGENAS A PARTIR DAS LITERATURAS E DA LEI 11.645 DE MARÇO DE 2008

Bem antes de começar a rotina de frequentar a escola, por intermédio dos/as pais/responsáveis, na televisão, na internet, livros e etc., as crianças começam a aprender a história do Brasil. E no decorrer dos anos escolares as ideias são desenvolvidas e alicerçadas.

A partir do encontro, os portugueses – os colonizadores, se nomeiam como provedores para desenvolvimento dos índios – os colonizados, que viviam, até o encontro, como selvagens. Essa é a visão que a escola junto de seus elementos educadores, principalmente com as atividades estereotipadas busca ensinar as crianças. De acordo com Baniwa:

Na história oficial do Brasil, contada nos livros didáticos das escolas ou mesmo na literatura especializada, não aparece nenhum feito ou contribuição significativa dos povos indígenas à formação da nação brasileira. Isto porque os povos indígenas sempre foram considerados sem cultura, sem civilização ou qualquer tipo de progresso material. Aliás, circula ainda hoje entre pessoas bem escolarizadas a ideia de que os índios representam barreiras e empecilhos para o progresso e o desenvolvimento da nação (BANIWA, 2006, p. 217).

Diante deste contexto, Ribeiro (1995, p. 197) destaca que “[...] antropólogos e biólogos vêm sendo estimulados a pesquisar e relatar o conhecimento indígena do seu meio ambiente e a forma como o manejam e dominam [...]”, como por exemplo, plantas para fins medicinais, a utilização de lendas entre outros, ou seja, conhecer e essencialmente reconhecer a forma como o conhecimento é passado para as futuras gerações. Buscando assim, desconstruir a ideia de um povo sem cultura, que necessita ser constantemente civilizado.

No entanto, ao promover o ensino a respeito da história do Brasil, a escola ancora-se somente em uma visão, a do colonizador, desconsiderando as lutas e toda a trajetória dos Povos Indígenas, bem como a conquista a respeito da regularização da Lei 11.645/2008, a qual estabelece o ensino da História e Culturas dos Povos Indígenas.

Nesta perspectiva, Marli Arara (2016, p. 991) afirma que a implementação da “[...] Lei 11.645/2008 é muito importante, porque o não indígena não conhece nada de índio. [...] pensam que

os indígenas não têm conhecimentos, não têm saber, às vezes não conhecem de matemática [...]” como, por exemplo, o uso de ferramentas digitais.

A obrigatoriedade da Lei objetiva para a educação uma aprendizagem pela óptica dos colonizados, ou seja, a história contada pela perspectiva dos Povos Indígenas garantindo os:

[...] diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos Povos Indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil (BRASIL 2008, p. 1).

Nesta direção, podemos compreender a obrigatoriedade da Lei conforme o pensamento de Hall, o qual nos remete a refletir que somos sujeitos de constante mudança, pois, ao ter contato com o outro ocorre a troca de culturas, e muitas vezes, nesse contato:

[...] o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, as vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de diferença (2007, p. 21).

De acordo com Neves (2016, p. 65), a Lei é uma retificação, ou seja, uma ementa na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional número 9394 de 1996, com vistas a possibilitar que as instituições de ensino tenham a “[...] compreensão, a valorização e visibilização da História indígena na medida em que provoca a mobilização de estudos a respeito dos diferentes povos [...]”, de modo a desconstruir a ideia estereotipada dos Povos Indígenas.

Para Neves (2016) é o conceito de interculturalidade que exprime este processo de implementação da Lei, pois não torna obrigatório apenas o estudo a respeito da História e Cultura dos Povos Indígenas, mas promove o envolvimento das várias culturas presentes na nossa sociedade.

Nesta perspectiva, Walsh (2009, p. 14) descreve a interculturalidade em uma perspectiva crítica que se encontra entrelaçada a uma “[...] pedagogia e práxis orientadas ao questionamento, transformação, intervenção, ação e criação de condições radicalmente distintas de sociedade, humanidade, conhecimento e vida [...]”, assumindo um papel de desconstrução da “colonialidade”, ou seja, por intermédio de uma pedagogia de “libertação e um humanismo novo, fundamentado numa razão “outra”: na razão, esperança, possibilidade e imaginário/imaginação de-colonial [...]” (WALSH, 2009, p. 37), bem como, por meio do diálogo nas escolas com o interesse em querer saber mais sobre a formação de nosso país, mas, na óptica do colonizado.

3. PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO – PPP: A CONSTRUÇÃO DO CURRÍCULO VALORIZANDO A DIVERSIDADE

A construção do Projeto Político Pedagógico - PPP das instituições de ensino foi estabelecida na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN), nº 9394 de 1996. Assim, no artigo 12 desta Lei, afirma que as escolas devem ser regidas de acordo com as suas normas comuns (BRASIL, 1996), bem como, têm a liberdade de construir as suas propostas pedagógicas.

No artigo 12, inciso VII, desta mesma Lei, declara que as instituições de ensino têm a responsabilidade de “[...] informar pai e mãe, conviventes ou não com seus filhos, e, se for o caso, os responsáveis legais, sobre a frequência e rendimento dos alunos, bem como sobre a execução da proposta pedagógica da escola” (BRASIL, 1996, p. 8) (grifo nosso).

De acordo com Silva (2017, p. 7), “o PPP ou Proposta Pedagógica é um instrumento orientador, que toda instituição de ensino tem a responsabilidade de elaborar e executar [...]”, conforme as leis estabelecidas. No entanto, ao construí-lo o gestor e sua equipe precisa adequar as orientações conforme as necessidades da comunidade. Ou seja, pais/responsáveis, a comunidade circunvizinha da escola necessita fazer parte desta elaboração, de forma a presenciar a diversidade existente no espaço da instituição de ensino.

A construção em coletivo possibilita a escola assegurar as peculiaridades de cada estudante, ou seja, garantir que haja uma política de inclusão e principalmente, o reconhecimento da diversidade que se faz presente no âmbito do contexto educacional. Para Silva, é por meio do “[...] Projeto Político-Pedagógico da escola documento maior que assegura à comunidade escolar a autonomia pedagógica no desenvolvimento das ações do cotidiano escolar e seus objetivos para alcance a curto, médio e longo prazo [...]” (2017, p. 7), ou seja, o PPP é um instrumento para ligação de saberes e precisa ser visto como tal, de modo a envolver toda a comunidade escolar. Pois, de acordo como descreve Marinho,

A construção do Projeto Político-Pedagógico deve conduzir e propiciar a articulação com a comunidade onde está inserida, e, também, à sociedade como um todo, resgatando a realidade social, política, econômica e cultural valorizando os saberes dos sujeitos dessa comunidade (MARINHO, 2014, p. 145).

Ou seja, garante uma aprendizagem de modo contextualizado, interagindo a realidade do estudante aos conteúdos propostos no currículo para a progressão da vida escolar, assim como resgatar a história, costumes, saberes, culturas e tradições de seu contexto. Buscando, desta forma, compreender um pouco mais sobre a sociedade que está inserida.

Veiga destaca que é por meio da construção coletiva do projeto pedagógico que temos a possibilidade de construir um ambiente escolar que desmistifique e descentralize a figura do gestor como o réu dos acontecimentos ocorridos no cotidiano da instituição de ensino. Mas, por intermédio das decisões tomadas durante a construção do projeto, tenha a preocupação de:

[...] instaurar uma forma de organização do trabalho pedagógico que supere os conflitos, buscando eliminar as relações competitivas, corporativas e autoritárias, rompendo com a rotina do mando impessoal e racionalizado da burocracia que permeia as relações no interior da escola, diminuindo os efeitos fragmentários da divisão do trabalho que reforça as diferenças e hierarquiza os poderes de decisão (VEIGA, 1995, p.13-14).

A elaboração do PPP tem o papel de registrar todo o contexto organizacional da instituição de ensino, mas, também tem a função, a partir da construção coletiva, de garantir a presença da diversidade presente na comunidade da escola, promovendo, por intermédio deste registro, ações que reconheça e evidencie a presença desta diversidade.

4. PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO: ESCOLA ESTADUAL DE ENSINO FUNDAMENTAL E MÉDIO RIO MACHADO-E

O Projeto Político Pedagógico da escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio Rio Machado-E, (nome fictício) foi elaborado no ano de 2018, usando a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB 9.394/96, a Constituição Brasileira – CF e o Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA e os Parâmetros Curriculares Nacionais – PCN, como base de suas orientações.

Atende aos estudantes do ensino fundamental II, do 6º ao 9º ano e ensino médio do 1º ao 3º ano, somando a quantidade e 1.046 estudantes, correspondendo ao número de 38 turmas, que estão divididas em três turnos, manhã, tarde e noite. De acordo com o documento, a proposta pedagógica da escola está fundada em uma educação progressista, na qual, visa um ensino de criticidade atuando como agente das transformações sociais e econômicas, promovendo assim, o exercício da cidadania e buscando superar as desigualdades sociais.

O PPP apresenta como valores:

Excelência: Prestamos aos nossos estudantes um serviço de excelência, aliando o saber à construção. Inovação: Garantimos à clientela estudantil uma assistência ampla em que possa unificar aluno, escola, família e comunidade para seu desenvolvimento crítico e intelectual. Respeito pelo indivíduo: Respeitamos os direitos e valores de cada pessoa dentro do ambiente escolar como um ser útil e capaz (PPP – Rio Machado-E, 2018, p. 12).

O documento também apresenta como missão o compromisso de formar um espaço de ensino que atenda às diversidades dos/as estudantes na formação enquanto seres humanos, “tendo a comunidade como corresponsável numa parceria efetiva, assegurando [...] uma educação crítica, participativa de excelência” (PPP – Rio Machado-E, 2018, p. 13).

O PPP da instituição, afirma que a construção da proposta pedagógica aconteceu “[...] com a participação coletiva dos professores, funcionários e [...] com os estudantes, pais/comunidade [...]” (PPP – Rio Machado-E, 2018, p. 7), pois, todos que fazem parte do contexto escolar, precisam ser envolvidos nos processos pedagógicos, bem como,

[...] estar conscientes da importância de sua participação em todo o contexto escolar, acompanhando as mudanças que ocorrem no mundo, da mesma forma atender as exigências à integração sólida das diversas camadas políticas, sociais e culturais em todo âmbito educacional (PPP – Rio Machado-E, 2018, p. 7).

Nesta perspectiva, o PPP “entende o ser humano como um ser sócio histórico que necessita das inter-relações com o ambiente para se reafirmar como tal” (PPP – Rio Machado-E, 2018, p. 15) e por meio da construção coletiva da proposta da escola esse entendimento é afirmado e discutido de modo a assegurar as necessidades existentes bem como, requerer o:

[...] respeito à pluralidade cultural do nosso país, [...] também visa promover o desenvolvimento da consciência política e histórica baseada nos princípios de igualdade humana, incentivando os discentes a compreensão de que a sociedade é formada por pessoas que pertencem a grupos étnico-raciais distintos que possuem cultura e história próprias, igualmente valiosas e que em conjunto constroem, a nação brasileira (PPP – Rio Machado-E, 2018, p. 78).

O PPP salienta que a diversidade presente no âmbito escolar precisa ser trabalhada a partir de “situações variadas em que o convívio na sala de aula e nos espaços distintos da escola possa despertar nos alunos, professores, funcionários e comunidade em geral o respeito pelas diferenças” (PPP – Rio Machado-E, 2018, p. 23).

O referido documento destaca a presença dos estudos culturais a partir de um projeto, direcionado para os/as estudantes do turno da noite, nomeado por “Regionalismo e cultura”, tem o objetivo de:

Fomentar a cultura regional; Identificar as diferenças, utilizando as características das regiões brasileiras (aspectos culturais, pontos turísticos, culinária, músicas, dados populacionais); Debates sobre o comportamento social; Perceber a diversidade como fonte de riqueza cultural no País; Identificar as posturas etnocêntricas para a

desconstrução de estereótipos e preconceitos atribuídos a determinados grupos; Compreender os processos geográficos e históricos que influenciaram na formação de um povo no território brasileiro (regionalização); Contribuir para que adolescentes e jovens tomem consciência de propostas e experiências que contribuam para a superação de barreiras socioeconômicas e culturais que limitam a vida de uma parte considerável da população brasileira; e Identificar as diferenças que tornam desigualdades por causa de características físicas e/ou culturais (PPP – Rio Machado-E, 2018, p. 211-212).

Ou seja, promover os estudos culturais, utilizando principalmente, o contexto local para ensinar de forma interdisciplinar, de forma que os/as estudantes tenham mais interesse em compreender, bem como superar as barreiras socioeconômicas. Com a finalidade de melhor organizar a análise do referido documento, utilizamos um roteiro de perguntas, as quais apresentamos logo abaixo, acompanhadas das respectivas reflexões:

1) O documento de alguma maneira menciona os Povos Indígenas?

Sim. O PPP é descrito em 227 páginas, e na 78, os Povos Indígenas são mencionados em um contexto, na qual a escola busca afirmar a construção de sua proposta em educação de forma a valorizar a pluralidade presente no país, assim como garantir a superação da indiferença, injustiça e desqualificação para com os Povos Indígenas. Esta afirmação baseia-se na busca feita no documento em formato de texto PDF, por meio das seguintes palavras-chave: temática indígena, Amazônia, cultura, Povos Indígenas, Lei 11.645/2008. No entanto, este dado não é elemento suficiente para ocorrência do estudo da História e Culturas dos Povos Indígenas.

2) O que é evidenciado no Projeto político Pedagógico - PPP na óptica da Lei 11.645/2008 a respeito da História e Culturas dos Povos Indígenas?

Não há nenhuma evidencia direta a respeito do estudo da História e Culturas dos Povos Indígenas sob a perspectiva da Lei 11.645/2008. O que pode ser encontrado é apenas menção de uma educação interdisciplinar que visa o respeito a diversidade, bem como a desconstrução da imagem negativa imposta pela mídia.

3) Há alguma contextualização acerca da Amazônia e da presença indígena na região no Projeto Político Pedagógico – PPP?

Não foi encontrado nenhum elemento que direcionasse para o contexto amazônico. Há apenas o registro de que a escola fica situada no município de Ouro Preto, estado de Rondônia, o qual faz parte do norte do país.

Mediante leitura no PPP, podemos afirmar que o documento não apresenta e ensino da História e Culturas dos Povos Indígenas conforme a Lei 11.645/2008 estabelece. Coloca o respeito

como fator essencial ao tratar dos ensinamentos a respeito dos aspectos culturais presentes na sociedade, fomentando uma educação interdisciplinar.

5. PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO: ESCOLA MUNICIPAL DE ENSINO FUNDAMENTAL RIO GURUPÁ-M

O Projeto Político Pedagógico da escola Municipal de Ensino Fundamental Rio Gurupá-M, (nome fictício) foi construído no ano de 2017, usando como base as Leis já citadas que orientam a educação, como também fala dos direitos da criança e do adolescente. A escola atendia estudantes do 1º ao 5º dos anos iniciais, 6º aos 9º anos finais do ensino fundamental e Educação de Jovens e adultos – EJA, mas, no final do ano de 2014, aconteceu o reordenamento e a instituição passou a atender aos estantes dos anos iniciais e EJA. E nos meados do ano de 2015, ensino da EJA foi interrompido por falta de matrículas.

De acordo com o documento, a construção do PPP não é apenas uma exigência legal, mas, permite a revelação de identidade da escola, bem como as concepções, sonhos e suas propostas enquanto organização e gestão curricular para melhor direcionar o Regimento Escolar e sua Proposta Pedagógica, seguindo uma linha de ensino progressista, na qual a “[...] educação assume um caráter pedagógico e político ao mesmo tempo e possibilita a compreensão da realidade histórico-social, explicando o papel do sujeito como um ser que constrói sua realidade [...]” (PPP – Rio Gurupá-M, 2017, p. 31).

A instituição de ensino aponta como missão, proporcionar uma educação de qualidade que possibilite aos estudantes o desenvolvimento da criatividade, bem como a criação de elementos que facilite o exercício da cidadania, por meio de projetos e ações de cunho educativo, almejando a participação integrada da comunidade escolar, tendo como objetivo principal garantir que o/a estudante tenha um ambiente adequado para a aprendizagem. Assim, de acordo com o PPP, a instituição assume o comprometimento de subsidiar uma educação que atenda às diversidades na formação do ser humano, em sua totalidade.

O documento também descreve os valores que direcionam a educação da instituição, sendo eles: a responsabilidade, cooperação, criatividade e inovação, autonomia e solidariedade, sendo base para um ensino que deseja ampliar e enriquecer a capacidade de cada estudante.

O PPP da instituição afirma que proporcionando um ensino a partir da interdisciplinaridade e da transdisciplinaridade, respeitando a individualidade, buscando atender a diversidade de forma que

o estudante venha se tornar um ser crítico e transformador da sociedade em que faz parte. Assim, a construção do currículo precisa ser elaborada:

[...] tendo em vista as necessidades de cada indivíduo bio-psico-social-cultural que como marca de sua identidade de ser humano tem por função social primordial, ser o sujeito de construção da história da sociedade em que está inserido. (PPP – Rio Gurupá-M, 2017, p. 30).

Diante deste contexto, a instituição de ensino compreende o currículo como um conjunto de exercícios “[...] relacionados a um programa de experiências pedagógicas a serem vivenciadas em sala de aula e na escola [...]” (PPP Rio Pardo-M, 2017, p. 30), ao invés, de ser apenas uma sequência dos conteúdos a serem passados para os/as estudantes passivos. Deste modo, esse recurso tem o papel de complementar

[...] meios para desenvolvimento da criatividade, do espírito crítico, da capacidade de análise e síntese, do autoconhecimento, da socialização, da autonomia, e da responsabilidade, visto que o conteúdo não é um fim em si mesmo, mas uma ponte para pensar, alçar e operar (PPP – Rio Gurupá-M, 2017, p. 30-31).

Assim, o/a professor/a tem o papel de incluir em sua prática educativa, os conhecimentos que os/as estudantes possuem, sejam elas, de experiências sociais, afetivas e cognitivas. Ainda de acordo com o PPP, a instituição de ensino procura trabalhar os aspectos culturais de forma interdisciplinada, utilizando os recursos didáticos como ferramentas auxiliares para o desenvolvimento das/dos estudantes.

Nesta direção, a instituição destaca que conforme a resolução nº 20/2012-CME a qual, estabelece normas complementares às Diretrizes Curriculares Nacionais a respeito da inclusão dos estudos sobre a educação das Relações Étnico-Raciais e o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Indígenas direcionadas aos estabelecimentos de ensino do município de Ouro preto do Oeste, estado de Rondônia, o currículo

[...] contempla a temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. O conteúdo programático inclui diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos [...] (PPP – Rio Gurupá-M, 2017, p. 37).

Assim buscando conhecer, resgatar e principalmente, reconhecer as contribuições nas áreas sociais, econômica e política, realizado por esses grupos para a nossa sociedade. Mediante contextualização, na sequência procuramos responder as questões com vistas a melhor analisar o respectivo documento.

1) **O documento de alguma maneira menciona os Povos Indígenas?**

Sim. Segundo o documento, na página 37, a instituição segue a orientação da resolução de nº 20/2012-MCE, a qual afirma que deve haver o ensino da História e Culturas Afro-brasileira e Indígena. A Lei 11.645/2008 é citada na página 83, como umas das leis que fundamenta o trabalho da instituição, no âmbito das dimensões pedagógicas, ou seja, na construção do currículo, bem como na elaboração das demais atividades desenvolvidas na escola.

2) **O que é evidenciado no Projeto político Pedagógico - PPP na óptica da Lei 11.645/2008 a respeito da História e Culturas dos Povos Indígenas?**

O PPP afirma trabalhar o ensino da História e Culturas dos Povos Indígenas, a partir da resolução, já mencionada, e de forma interdisciplinar, busca promover um diálogo que permita desconstruir a visão estereotipada a respeito da História desses povos, assim como colaborar para que os/as estudantes construam um conhecimento crítico diante da temática.

3) **Há alguma contextualização acerca da Amazônia e da presença indígena na região no Projeto Político Pedagógico – PPP?**

Não. O documento afirma que há implementação da Lei. No entanto, não é mencionado nada a respeito do contexto amazônico, bem como os Povos indígenas da região.

X – Projeto Político Pedagógico – PPP (privada): Escola de Ensino Infantil Fundamental e Médio Rio Pardo-P

O Projeto Político Pedagógico (PPP) da escola de ensino Infantil Fundamental e Médio Rio Pardo-P (nome fictício), foram construídos no ano de 2010, e atendendo a regularização da LDBEN, artigo 20, inciso I, tornou-se uma instituição de ensino privada, sendo nomeada de “Colégio” bem como as demais leis e orientações educacionais vigentes no país. Atende aos estudantes do ensino infantil, fundamental I e II e ao ensino médio, com turmas distribuídas em dois turnos: manhã e tarde.

De acordo com o PPP, a proposta pedagógica é fundada, com base no pensamento de Piaget, em uma aprendizagem de desenvolvimento contínuo. Assim, a instituição busca promover por meio de projetos uma educação que vise a autonomia, a interação, o conhecimento dos direitos e deveres para o pleno exercício da cidadania.

O documento afirma ter o compromisso como missão para que o ensino promovido na instituição de ensino traga benefícios, bem como, tem o objetivo de propiciar uma educação de qualidade para que os/as estudantes tenham uma excelente formação, podendo participar ativamente das constantes transformações da sociedade.

De acordo com o documento da instituição (PPP – Rio Pardo-P, 2010), o objetivo da construção do mesmo, está em repensar na escola que existe e a que se almeja. No entanto, o PPP destaca que para traçar o caminho da escola que se almeja é necessário pensar nas concepções das práticas educativas, ao invés de apenas cumprir com as orientações burocráticas da legislação, ou seja, adaptar um único modelo de educação. Mas, buscar construir a partir de experiências anteriores, “reavaliar e reconstruir a prática pedagógica e a formação integral do educando, por meio do desenvolvimento harmônico de todas as suas potencialidades” (PPP – Rio Pardo-P, 2010, p. 3), adaptando e ajustando ao meio físico e social.

O PPP busca trabalhar aspectos culturais a partir do contexto dos/as estudantes, por meio de atividades desenvolvidas na escola que colabore para uma formação de excelência. Na sequência, apontamos algumas das atividades que a instituição busca desenvolver para que os/as estudantes tenham a oportunidade de vivenciar diversas situações.

- Feira de Ciências Os alunos da escola apresentarão trabalhos para professores, colegas, outras escolas pais e comunidade. [...] - Semana do Excepcional Visita a escola Pestalozzi com o objetivo de observar e confraternizar com os alunos que apresentam dificuldades física e mental. - Família na Escola Interagir a família com a escola. - Festa Junina O objetivo da festa junina é cultivar o folclore e estimular participação de pais, alunos e professores ao momento festivo. [...] - Projeto Reciclando Valores Será desenvolvido na Semana do Meio Ambiente por todos os professores, com o objetivo de conscientizar os alunos para preservar e proteger a Natureza (PPP – Rio Pardo-P, 2010, p. 12-13).

O documento destaca que essas atividades são importantes para que os/as estudantes tenham uma formação interdisciplinar e, que a instituição se transforme em um “[...] espaço de conhecimento, pesquisa e criatividade, cultura, onde o aperfeiçoamento constante favoreça o aprimoramento da formação pedagógica e técnico-científica [...]” (PPP – Rio Pardo-P, 2010, p. 4), assim, contribuindo para com as necessidades da sociedade. No entanto, não encontramos nenhum registro de atividade que fosse desenvolvida com relação à temática indígena, mesmo levando em consideração a data do dezanove de abril. Também não localizamos no documento atividade que fosse realizada evidenciando a consciência negra, tratada na Lei 11.645/2008.

O PPP da instituição considera que a partir das atividades citadas acima, é possível trabalhar e enfatizar de forma especial os

[...] valores e atitudes universais destacando-se a fé, disciplina, compromisso ético, humildade, amor, perseverança, companheirismo e cooperação, esperança,

solidariedade, competência, liberdade com responsabilidade, coerência, respeito, honestidade, dignidade e justiça (PPP – Rio Pardo-P, 2010, p. 4).

O documento afirma que é a partir dos valores sociais que se tem uma educação mais completa e bem sedimentada para construção de pessoas de boa índole, ou seja, um/a estudante consciente de seu papel enquanto cidadão. Como já mencionado, adotamos um roteiro de perguntas para que possamos ter melhor aproveitamento na decorrente discussão.

1) O documento de alguma maneira menciona os Povos Indígenas?

Não. Ao fazermos leitura e analisar, verificamos que em nenhuma das 89 páginas há uma menção, seja ela, direta ou indiretamente, a respeito de estudos sobre os Povos Indígenas.

2) O que é evidenciado no Projeto Político Pedagógico - PPP na óptica da Lei 11.645/2008 a respeito da História e Culturas dos Povos Indígenas?

Não há nada que evidencie o estudo da História e Culturas dos Povos Indígenas na perspectiva da Lei 11.645/2008. O documento apenas diz que busca ensinar de forma a respeitar as diferenças presentes na sociedade e principalmente, no contexto da comunidade.

3) Há alguma contextualização acerca da Amazônia e da presença indígena na região no Projeto Político Pedagógico – PPP?

Não. O documento afirma que há um empenho e comprometimento para que o ensino aconteça de modo forma cidadãos para respeitar as diferenças dos variados grupos sociais, bem como conhecer as culturas desses diferentes grupos. Apesar da colocação do documento, não há uma afirmação direcionada para o contexto amazônico, tão pouco para os Povos Indígenas.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção do Projeto Político Pedagógico – PPP não pode ser encarado como um mero seguimento das legislações vigentes, mas como um instrumento que abrange desde as características e necessidades até a proposta curricular da instituição de ensino que deve almejar a garantia da real presença da comunidade escolar tanto na construção do projeto quanto na inclusão da diversidade existente.

Nesta direção, a instituição de ensino ao elaborar seu projeto conjuntamente com a comunidade escolar precisa ter a consciência da necessidade de promover um ensino que considere a obrigatoriedade da Lei 11.645/2008, a qual estabelece o ensino da História e Culturas dos Povos Indígenas, com vistas a desconstruir a visão estereotipada construída e alicerçada ao longo da história

da formação do Brasil. O estudo possibilitou verificar que apesar da Lei ainda há lacunas sobre a sua implementação nos respectivos projetos das instituições de ensino.

Ao analisar o primeiro documento, o PPP da escola estadual Rio Machado-E, verificamos que a instituição não trata diretamente da Lei 11.645/2008, porém afirma incluir no projeto um ensino que evidencie a presença da diversidade cultural, social, e bem como valorização da pluralidade existente no país, assim como garantir que haja superação da indiferença, injustiça e desrespeito para com os Povos Indígenas e as contribuições realizadas por eles para a sociedade.

Na análise o PPP da escola municipal Rio Gurupá-M percebemos que é o único o qual traz uma abordagem mais significativa a respeito da implementação de Lei no currículo da instituição, pois, o mesmo afirma que além da obrigatoriedade, tem uma resolução para os estabelecimentos de ensino municipal que devem incluir o estudo da História e Culturas dos Povos Indígenas além de procurarem elementos educacionais para desvincular a ideia do índio estereotipado que faz a dança da chuva e usa penas de aves na cabeça.

O PPP da escola privada Rio Pardo-P elaborado no ano de 2010, mostra que ter o compromisso com uma educação que visa trabalhar valores como o respeito a diversidade por meio de atividades desenvolvidas no decorrer do ano letivo é importante para que haja uma desconstrução significativa da imagem do indígena de 1500 impactando no processo da aprendizagem, mas, para que possa ocorrer de fato, o ensino e aprendizagem conforme estabelece a Lei é necessário propor atividades com relação a temática, o que não foi visto ao analisar o documento.

Os documentos analisados abordam a importância de discutir a diversidade dentro da escola, em alguns momentos percebemos a preocupação das instituições com o pleno desenvolvimento das crianças atendidas, o que sugere cuidado na formulação da proposta pedagógica, no entanto, não percebemos com exatidão a preocupação de discutir a temática indígena a partir da Lei 11.645/2008, sobretudo, considerando que estamos na região amazônica, especificamente no estado de Rondônia, onde vivem diferentes Povos Indígenas. É necessário propiciar situações que acarrete na construção do conhecimento, sobre a História e Cultura dos Povos Indígenas e consequentemente na história do Brasil.

A Lei garante que os Povos Indígenas tenham seu lugar de fala dentro da história do Brasil, que o ensino não seja tratado somente a partir da óptica daqueles que chegaram ao Brasil dizendo terem descoberto novas terras com seres que precisavam ser aculturados. Assim, é importante propor, cobrar, buscar e assumir que a Lei é pra ser cumprida não apenas no papel, mas, que seja implementada

para garantir que a História e Cultura dos Povos Indígenas sejam estudadas considerando suas perspectivas, evidenciando as contribuições que cada Povo Indígena trouxe a sociedade, desde as plantas medicinais aos alimentos.

REFERÊNCIAS

BANIWA; Gersem dos Santos Luciano. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; GOMES, Luana Barth. A temática indígena na escola: ensaios de educação intercultural. **Currículo sem Fronteiras**, v.12, n.1, pp. 53-69, Jan/Abr. 2012.

BOGDAN, Robert; BIKLEN, Sari. Investigação qualitativa em Educação: fundamentos, métodos e técnicas. In: **Investigação qualitativa em educação**. Portugal: Porto Editora, 1994, p. 15-80.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal. 1988. Disponível em: www.senado.gov.br/legislacao/const/. Acesso em: 15. abr. 2016.

BRASIL. Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996. **Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional**. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Poder Executivo, Brasília, DF, 1996.

BRASIL. **Parecer CNE/CEB Nº 14/2015**. Diretrizes Operacionais para a implementação da história e das culturas dos povos indígena na Educação Básica, em decorrência da Lei nº 11.645/2008. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=27591-pareceres-da-camara-deeducacaobasica142015pdf&category_slug=novembro-2015-pdf&Itemid=30192. Acesso em: 22 abr. 2017.

BRASIL. **Pluralidade Cultural**. Parâmetros Curriculares Nacionais. Brasília: MEC/SEF, 1997.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Lei nº 11.645**, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Brasília, 2008. Disponível: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm. Acesso em: 13 fev. 2016.

DEIRÓ, Maria de Lourdes Chagas. **As Belas Mentiras**: a ideologia subjacente aos textos didáticos, 13. Ed. São Paulo: Centauro, 2009.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos da metodologia científica**. 2.ed. São Paulo: Atlas, 1990.

MARINHO, Geonara Marisa de Souza. **Inclusão obrigatória da história e cultura africana, afro-brasileira e indígena no currículo oficial: vozes e tensões no projeto curricular do estado de Pernambuco.** João Pessoa, 2014.

NEVES, Josélia Gomes. Currículo Intercultural: processo de aplicação da Lei 11.645 /2008 nas escolas públicas da Amazônia. **Revista Partes.** 2013. Disponível em: <http://www.partes.com.br/2013/05/15/curriculo-intercultural> Acesso : 21 fev. 2018.

NEVES, Josélia Gomes. **Na trilha dos Urupá: estudos de antropologia etnopedagógica.** Tellus, Campo Grande, 2016 DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v0i30.382>.

PEME ARARA. Marli. Significado da Lei 11.645/2008 na perspectiva de uma professora e pesquisadora indígena. **Anais IX SED,** Ji-Paraná/ RO, 2016. Disponível em: http://www.sed.unir.br/downloads/6116_anais_do_ix_sed_2016_vol.1_final.pdf Acesso em: 19 dez. 2017.

RIBEIRO, Berta G. A contribuição dos Povos Indígenas a cultura brasileira. In: LOPES DA SILVA, Aracy; GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. (orgs.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus.** Brasília/MEC, 1995.

SILVA, Valéria Dorotéa Serra Santos de. ESCOLA DIGNA - **Caderno de Orientações Pedagógicas: Gestão Escolar,** SEDUC DO ESTADO DO MARANHÃO, São Luiz, maio de 2017.

VEIGA, Ilma, P. A. (org.) **Projeto político-pedagógico da escola: uma construção possível.** 14a ed., Campinas, Papyrus, 2002.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In. CANDAU, Vera Maria (Org.). **Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas.** Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

Data de submissão: 31/01/2023

Data de aprovação: 21/03/2023

NEGROS E INDÍGENAS NA FRONTEIRA ENTRE BRASIL E GUIANA FRANCESA: O CASO DA COMUNIDADE “MISTURADA” QUILOMBOLA KULUMBU DO PATUAZINHO¹

*Jelly Juliane Souza de Lima*²

RESUMO

Na Amazônia ainda são escassos os estudos que tratam das relações multiétnicas entre negros e indígenas. Esse é o caso da fronteira entre Brasil e Guiana Francesa, principalmente do município de Oiapoque, onde existe uma diversidade sociocultural, mas ainda predomina o desconhecimento acerca da presença de comunidades quilombolas nessa região. Neste artigo exploro o processo de formação do quilombo Kulumbu do Patuazinho onde negros e indígenas construíram relações com o território ocupado que originou a formação da comunidade. Para a realização da pesquisa, utilizaram-se métodos concatenados como a história oral, etnografia e caminhamentos pelo território. A participação dos moradores da comunidade foi essencial para o registro das informações ao longo da pesquisa. Os resultados permitem compreender que a formação da comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho parte do princípio da valorização das misturas das relações da matriz africana e da cosmologia indígena que perpassam pelo território e dão sentido a perspectiva da comunidade no quilombo.

PALAVRAS-CHAVE: Território quilombola. Negros. Indígenas. Fronteira Franco-Brasileira. Formação de comunidade.

BLACKS AND INDIGENOUS PEOPLE ON THE BORDER BETWEEN BRAZIL AND FRENCH GUIANA: THE CASE OF THE “MIXED” QUILOMBOLA COMMUNITY, KULUMBU DO PATUAZINHO

ABSTRACT

In the Amazon, there are still few studies that deal with multiethnic relations between blacks and indigenous people. This is the case of the border between Brazil and French Guiana, mainly in the city of Oiapoque, where there is a sociocultural diversity, but the lack of knowledge about the presence of quilombola communities in this region still prevails. In this article I explore the formation process of the Kulumbu do Patuazinho quilombo where black and indigenous people built relationships with the occupied territory that originated the formation of the community. To carry out the research, concatenated methods such as oral history, ethnography and

¹ **AGRADECIMENTOS:** Aos moradores da comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho pela participação na pesquisa. Este artigo é dedicado a Benedito Anunciação Furtado *in memoriam*. Agradeço à equipe de pesquisa: Edineth Silva, Kathelin Mendonça, Letícia Barros e Avelino Gambim Júnior. As ideias que motivaram a escrita deste artigo vêm da disciplina “História indígena e indigenismo” ministrada pela prof. Dra. Soraia Dornelles pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), que tratou de temas como as relações entre indígenas e negros.

² Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Bolsista FAPEMA.

E-mail: juliancejelly@gmail.com

journeys through the territory were used. The participation of community residents was essential for information recording throughout the research. The results allow us to understand that the formation of the quilombola community Kulumbu do Patuazinho starts from the principle of valuing the mixtures between the relations of the African matrix and the indigenous cosmology that permeate the territory and gives meaning to the perspective of the community in the quilombo.

KEYWORDS: Quilombola territory. Black people. Indigenous people. Franco-Brazilian Border. Community formation

1. INTRODUÇÃO

No Brasil o processo de escravidão e as primeiras décadas da emancipação resultaram na formação de comunidades negras, como quilombos (GOMES, 2015; SCHWARTZ, 1987). As comunidades negras produziram histórias complexas em torno do território, com aspectos da cultura material e imaterial próprias, baseadas nas relações de parentesco e manejo coletivo da terra, lutas por seus direitos à cidadania e garantia do território ocupado (ABREU; MATTOS, 2008; MARIN; CASTRO, 2004; GOMES, 2015; GOMES; DOMINGUES, 2013; SAMPAIO, 2011; SCHWARTZ, 1987). Na Amazônia, ao voltar a atenção para as populações negras como sujeitos históricos, persiste ainda o silêncio de memórias, trajetórias, histórias, espaços de luta e de sobrevivência (GOMES, 2015; SAMPAIO, 2011; PRICE, 2007). Esse fenômeno se acentua à medida que de regiões como o litoral paraense se adentra na Amazônia profunda (SAMPALIO, 2011, p. 1-2). Nesse cenário, algumas pesquisas vêm permitindo conhecer e reconhecer as diferentes experiências sociais das populações negras, ao situar suas histórias, vozes e narrativas no debate historiográfico (MARIN; CASTRO, 2004; FUNES, 1995, 2015; GOMES; DOMINGUES, 2013; PRICE, 1983a).

No Estado do Amapá, até 2011 foram registradas cerca de 138 comunidades³ negras que ocupam territórios, em decorrência de processos como fugas da escravidão no passado ou atualmente com a migração de núcleos familiares em busca de terra (LIMA; GAMBIM JÚNIOR, 2021; SUPERTI; SILVA, 2015; TASSINARI, 2003). Especificamente nas fronteiras entre Brasil e Guiana Francesa, onde está localizado o município de Oiapoque, destaca-se a diversidade de grupos indígenas que vivem na região, os povos Karipuna, Palikur, Galibi Kaliña e Galibi Marworno (GALLOIS; GRUPIONI, 2003; TASSINARI, 2003; VIDAL, 1999).

³ Conforme Eliane Superti e Gutemberg Silva (2015) comunidade é o termo usado no sentido que os moradores costumam atribuir, por exemplo, ao seu agrupamento, ou seja, um espaço constituído e representado por um conjunto das moradias, escola, centro comunitário, roças, mata, elementos que fazem parte da sua territorialidade e onde se estabelecem relações sociopolíticas e econômicas.

Apesar da maioria da população do Estado do Amapá reconhecer a diversidade social, como os povos indígenas, existente no município de Oiapoque, ainda existe um desconhecimento acerca da presença de comunidade negras nessa região (ANJOS, 2013). É o que temos descoberto ao fazer pesquisa em parceria com comunidades negras na fronteira franco-brasileira (LIMA; GAMBIM JÚNIOR, 2021, 2022; LIMA et al, 2022). Como lembra a jornalista Marcela Bonfim (2021) é preciso “(Re) conhecer a Amazônia negra”. Hoje, na agenda das comunidades negras em geral estão a luta pela cidadania e direitos ao território (ARRUTI, 2001; LEITE, 2000; O’DWYER, 2002).

Em meados de 2018, junto a representantes da Secretaria Extraordinária de Políticas para os Povos Afrodescendentes (SEAFRO-AP) e Fundação Cultural Palmares (FCP), viajamos para o município de Oiapoque para a comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho. Diante do cenário de abandono por parte do poder público e constantes ameaças, percebemos que poderíamos ajudar a comunidade ao desenvolver projetos, pesquisas, apresentações e produção de relatórios que poderiam auxiliar nas pautas de interesse desses atores sociais. No entanto, somente em 2019 consultamos a comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho para saber se teriam interesse que desenvolvêssemos atividades de pesquisa, tendo a participação dos moradores (LIMA; GAMBIM JÚNIOR, 2021, 2022).

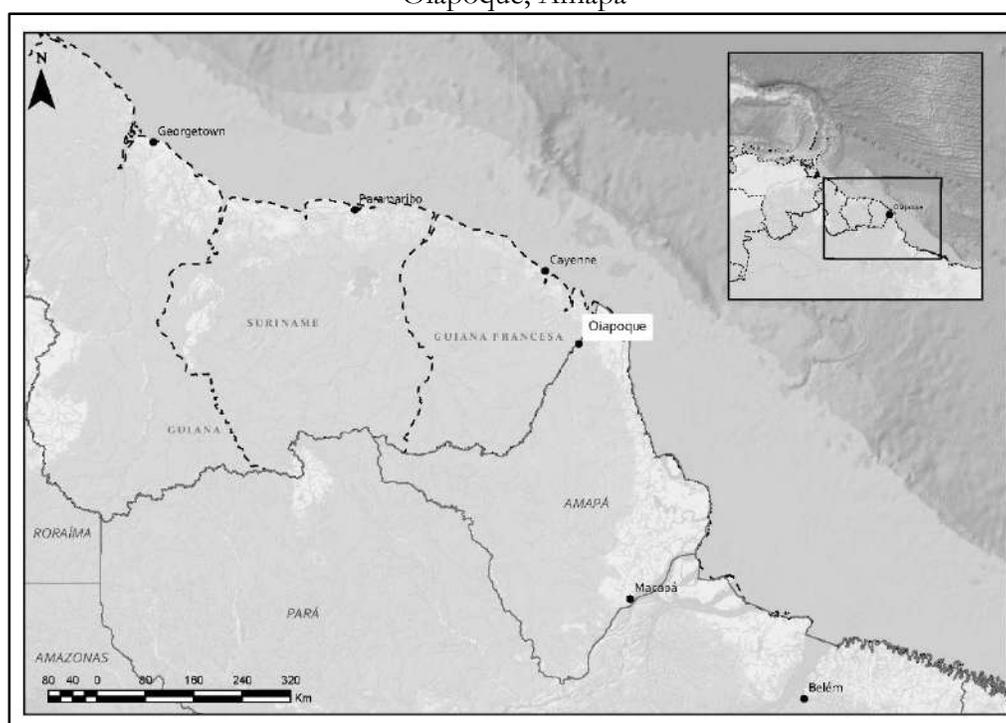
Durante o contato com a comunidade percebemos que vários temas poderiam ser alvo de estudos como o mundo do trabalho, religiosidade, festas, práticas de cura, conflitos de terra, cartografia, patrimônio material e imaterial, racismo e território (LIMA; GAMBIM JÚNIOR, 2022). Dessa forma surgiu o interesse por realizar pesquisas colaborativas com comunidades negras e motivou a elaboração do projeto cujo objetivo é realizar estudos interdisciplinares nas áreas da História, Antropologia e Arqueologia e conta com uma equipe formada por pesquisadores e estudantes de graduação (LIMA; GAMBIM JÚNIOR, 2021, 2022). Com a permissão da liderança da comunidade e sinalização positiva para elaborarmos um projeto de pesquisa colaborativa, em 2019 iniciamos de fato a elaboração de um projeto (LIMA; GAMBIM JÚNIOR, 2021; LIMA et al, 2022).

O projeto⁴ “Quilombolas do norte do Amapá (séc. XVIII-XXI): estudos históricos, etnográficos e arqueológicos 4” encontra-se vinculado à Associação Quilombola Kulumbu do Patuazinho e não possui fomento financeiro para o desenvolvimento da pesquisa. A comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho é um território multiétnico onde vivem negros e indígenas,

⁴ Os recursos financeiros para o desenvolvimento da pesquisa do projeto são oriundos dos pesquisadores. A equipe do projeto conta com dois coordenadores, os pesquisadores Jelly Juliane Souza de Lima e Avelino Gambim Júnior, ambos docentes colaboradores no curso de História da Universidade Federal do Amapá (Unifap), Campus Marco Zero.

localizada no município de Oiapoque, nas fronteiras entre Brasil e Guiana Francesa. A comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho está situada na área urbana da cidade de Oiapoque (figura 01) e se encontra constantemente ameaçada. O reconhecimento do território por parte das comunidades quilombolas no Brasil, decorre principalmente diante dos conflitos de terra, em contextos protagonizados por diferentes atores sociais, como quilombolas e frentes de expansão da sociedade envolvente (MARIN; CASTRO, 2004; ARRUTI, 2001; LEITE, 2000).

Figura 1: Mapa de localização da comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho no município de Oiapoque, Amapá



Fonte: acervo do projeto, 2020.

Com cerca de 30 anos de existência, a comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho é o primeiro quilombo amapaense que se iniciou como quilombo urbano. Fora da comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho, o aumento da cidade de Oiapoque já lhe conferiu posição de bairro, o que gera conflitos acerca do território. Na área fora da mata, delimitada por ruas e quarteirões, existe forte especulação imobiliária e pressões por pessoas ligadas a Prefeitura (FCP, 2009; MPF, 2020, 2021; PF, 2021). Em termos de conhecimento são escassos estudos sobre a comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho (ECOLOGY BRASIL, 2018; LIMA; GAMBIM JÚNIOR, 2021; SUPERTI; SILVA, 2015).

Este artigo procura compreender as relações entre o processo de territorialidade e formação da comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho, no espaço transnacional do Brasil e Guiana Francesa⁵, especificamente no município de Oiapoque, entre os anos de 1990 a 2020. Nessa pesquisa seguimos a proposta de Marin e Castro (2004) que para a pesquisa em Abacatal, no Pará, o peso do documento escrito foi relativizado como única peça testemunhal dos fatos, enquanto o relato oral é um documento possível de fazer a leitura da experiência social do grupo em questão.

Assim, o trabalho de campo se torna imprescindível e requer tempo, principalmente porque a “sacada” advém do “estar no campo” (OLIVEIRA, 1998; OLIVEIRA, 2012; URPI, 2012). Basicamente a experiência da pesquisa foi pautada em estar no campo, conversar com as pessoas, caminhar pelo território e descobrir as histórias e narrativas sobre o território ocupado por essa comunidade negra. A prática da pesquisa de campo registra informações mediante ver e ouvir, ao viver a “vida etnográfica” (LIMA; GAMBIM JÚNIOR, 2021, 2022; GOLDMAN, 2008; OLIVEIRA, 1998; OLIVEIRA, 2012; PRICE, 2007; URIARTE, 2012).

Os resultados da pesquisa de campo e uso de metodologias⁶ como entrevistas, registro fotográfico, etnografia e caminhamentos no território da comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho, permitiram compreender que a formação de uma nova comunidade originada com o processo de migração levou a construção de novas territorialidades e sociabilidades que se mesclam com as histórias ancestrais da fronteira entre Brasil e Guiana Francesa e do Maranhão, espaço de onde veio o núcleo familiar negro que originou o quilombo Kulumbu do Patuazinho. Assim, entendemos ser por meio da oralidade, do cotidiano, das memórias e dos lugares que negros e indígenas constroem suas histórias acerca da ocupação do território na fronteira franco-brasileira. Neste sentido, demonstra-se a importância da luta histórica e social dessa comunidade, em sua luta de mais de trinta ano por reconhecimento do território e garantia de seu modo de vida.

Neste artigo são apresentados três divisões. O primeiro bloco apresenta uma breve contextualização histórica sobre a formação de quilombos na área do hoje estado do Amapá, destacando principalmente o histórico das fronteiras entre Brasil e Guiana Francesa. Em um segundo bloco, evidencia-se a história da formação da comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho e as

⁵ Ou Guianas formada pelo Brasil, Guiana, Guiana Francesa, Suriname e territórios adjacentes aos países vizinhos: Guyana, estado da Venezuela; Amapá, norte do Pará e Roraima, estados do Brasil (o atual estado do Amapá era conhecido como Guiana Portuguesa na época da colonização).

⁶ Os envolvidos no projeto assinaram autorizações de usos de entrevistas e imagens. Essas autorizações visam destacar que a construção da pesquisa segue princípios éticos de respeito ao envolver pessoas no processo de construção do conhecimento.

relações entre negros e indígenas no território, com base no uso do método da História oral e registro etnográfico. Já no terceiro bloco, há descrições sobre o território da comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho realizada por meio dos métodos de georreferenciamento com uso de GPS (Sistema de Posicionamento Global) e percorrimento pedestre.

2. CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DA FORMAÇÃO DE COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO AMAPÁ

As interações entre negros e indígenas remontam ao contexto colonial (SCHWARTZ, 1988). Essas relações de interação e de contato entre diferentes grupos desde o passado ainda são pouco compreendidas (GOMES; DOMINGUES, 2013; SCHWARTZ, 1987). O resultado natural do processo de escravidão de negros e indígenas foram as fugas e resistências na forma de quilombos (SCHWARTZ, 1988, p. 28). Para a Amazônia, é comumente encontrada a designação de mocambo do que a de quilombo⁷ para os agrupamentos de escravos fugidos (SCHWARTZ, 1988). O mocambo é o mais apropriado por significar um aldeamento fixo, permanente, ao contrário, por exemplo, de quilombo que era provisório (QUEIROZ; GOMES, 2002, p. 32).

O Estado do Amapá está localizado na margem esquerda da foz do rio Amazonas, tendo uma área de fronteira internacional, que faz limite com Suriname e Guiana Francesa. As bibliografias acerca das comunidades quilombolas no Estado do Amapá, permitem situar suas origens ao considerar dois movimentos de ocupação do território: 1) fuga da escravidão durante o período colonial e 2) migração de núcleos familiares em busca terra para a prática da agricultura e trabalho (SUPERTI; SILVA, 2015). No movimento de ocupação do território por meio da fuga de escravos, a formação dos mocambos⁸ e quilombos ocorreu principalmente no final do século XIX, em direção à região conhecida como terras do Cabo Norte (hoje Estado do Amapá), ou que se podia chamar de Guianas brasileiras (SCHWARTZ, 1988).

Nessa fronteira internacional existia inúmeros grupos indígenas e uma esparsa população colonial (HURAUULT, 1972). Nesse cenário, os grupos indígenas resistiam aos assentamentos coloniais,

⁷ Conforme Stuart Schwartz (1987, p. 83-87) o termo quilombo ou ki-lombo seria de origem angolana e se referia a uma sociedade militar formada basicamente por homens que passavam por determinados tipos de treinamento e ritual de iniciação.

⁸ Para José Arruti (2001, p. 244) mocambo é: “Palavra portuguesa de origem quimbundo (mu’ kambu), “mocambo” significa coto de escravos ou de gado fugido, ou simplesmente habitação miserável, podendo assim, sugerir uma associação direta entre nome da comunidade e sua identificação como “remanescente de quilombo”. Para uma revisão historiográfica acerca da ressemantização de quilombo ler Adelmir Fiabani (2005).

mas também as invasões das tropas, dos desertores militares ou de escravos fugidos (GOMES; DOMINGUES, 2013; LUNA, 2011; SCHWARTZ, 1988). Paralelamente, as autoridades coloniais utilizavam indígenas e africanos nas mesmas tarefas (SCHWARTZ, 1988). A formação desses quilombos destacava-se pela composição étnica diversificada, pois envolviam a presença de africanos e indígenas, ambos fugitivos de lugares como Macapá, Mazagão, Guiana Francesa e do Baixo Amazonas – Pará (GOMES; DOMINGUES, 2013; LUNA, 2011; QUEIROZ; GOMES, 2002; SCHWARTZ, 1988).

Os escravos fugidos passaram a ocupar o território ao longo dos rios como o Matapi, afluente do Araguari, em um processo de migração pelos rios, igarapés, afluentes e furos existentes na região do Amapá (QUEIROZ; GOMES, 2002, p. 28). Nas fronteiras entre Brasil e Guiana Francesa, formou-se outra rota de fuga e de mocambos e quilombos formados por escravos fugidos de Macapá e Mazagão como escravos guianenses que se instalaram nas redondezas do rio Cunani (QUEIROZ; GOMES, 2002; SCHWARTZ, 1988). Desde o século XVIII destaca-se a formação de comunidades transétnicas⁹ de “negros da mata” e grupos indígenas¹⁰ num movimento transnacional rumo as fronteiras do Grão-Pará com Suriname e Guiana Francesa reinventavam num processo de territorializações suas próprias fronteiras (GOMES; DOMINGUES, 2013, p. 79-100).

Os contatos entre negros e indígenas nas fronteiras ocasionaram redefinições em termos étnicos e articulações com os demais setores da sociedade envolvente (GOMES; DOMINGUES, 2013, p. 79-80). No final do século XIX¹¹, a área do Contestado Franco-Brasileiro passou a ser um espaço de liberdade para os fugitivos da escravidão vindos de diferentes lugares (CARDOSO, 2008; QUEIROZ; GOMES, 2002). O processo de fugas de escravos, ocasionou o adensamento de comunidades quilombolas em algumas regiões do que se conhece hoje como Estado do Amapá. Pesquisas realizadas recentemente sobre comunidades quilombolas, indicam que os territórios das regiões onde estão situados os rios e igarapés, como o Pedreira e o Matapi concentram o maior número de comunidades negras do Estado do Amapá, sendo a maioria certificadas através do

⁹ As comunidades transétnicas, “misturadas” remetem as relações entre indígenas, africanos e seus descendentes em regiões de fronteira ao longo da colonização (GOMES, 2011; GOMES; DOMINGUES, 2013).

¹⁰ Estudos importantes sobre os grupos indígenas das Guianas encontram-se em Jean Hurault (1972), Neil Whitehead (2002) e Curt Nimuendaju (2004). Referente aos negros das Guianas sugerem-se os estudos de Richard Price (1983a, 1983b, 2007), Serge Mam-Lam-Fouck (1986, 1999) e Eurípedes Funes (1995).

¹¹ Em síntese sobre a presença e relações entre negros e indígenas principalmente no século XIX nas fronteiras das Guianas pode ser encontrada em Flávio Gomes e Petrônio Domingues (2013). Para Gomes e Domingues (2013, p. 79-80) nas áreas da Amazônia como o Baixo Amazonas, principalmente para os séculos XIX e XX estão bem registradas nos documentos as relações de solidariedade, proteção e conflitos envolvendo mocambeiros e grupos indígenas.

autorreconhecimento de remanescentes de quilombolas emitido pela FCP. A concentração de comunidades quilombolas situa-se nos municípios de Macapá e Santana (SUPERTI; SILVA, 2015, p. 6).

Fora da área que envolve os municípios de Macapá e Santana, onde existe a maior concentração de comunidades quilombolas registradas, ao norte do Estado do Amapá existem as comunidades quilombolas, São Tomé do Aporema (Tartarugalzinho), Igarapé do Palha (Ferreira Gomes), Conceição do Macacoari (Itaubal), Cunani (Calçoene) e Kulumbu do Patuazinho (Oiapoque). O movimento de ocupação do território, originado pelo processo de migração de núcleos familiares negros vindos de fora do Estado do Amapá, ainda carece de estudos sistemáticos e focalizados sobre a formação dessas comunidades quilombolas, como a comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho. As poucas informações disponíveis permitem emergir e reconhecer alguns núcleos familiares que chegaram ao Estado do Amapá na procura por melhorias de vida ao buscar emprego em áreas urbanas e terras para a realização de atividades como agricultura e pecuária de pequeno porte (SUPERTI; SILVA, 2015).

No Estado Amapá, os direitos e lutas das comunidades negras encontraram o apoio da SEAFRO, CONAQ-AP, associações comunitárias e movimentos sociais negros (SUPERTI; SILVA, 2015, p. 1). Hoje, estima-se existam cerca de 200 comunidades negras identificadas, sendo 47 certificadas junto a FCP e outras 4 tituladas através do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Esse é o caso da família Furtado, que migrou do Estado do Maranhão para o Estado do Amapá, o que permitiu fundar a comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho no município de Oiapoque, área de fronteira entre Brasil e Guiana Francesa, em meados de 1990.

3. BREVE HISTÓRIA DA FORMAÇÃO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA KULUMBU DO PATUAZINHO

A história da formação do quilombo Kulumbu do Patuazinho é contada por meio das entrevistas feitas com três pessoas que lembram da sua participação no cotidiano da comunidade. Os colaboradores Benedito Anunciação Furtado, Claudemir dos Santos Batista e Diva dos Santos apresentam informações descritas nesse texto na forma de relato. Ao longo da pesquisa os colaboradores vão aparecendo como protagonistas da história que rememora a trajetória da formação da comunidade e do envolvimento de negros de outros lugares que passaram a viver no quilombo e de indígenas. Com as entrevistas dos colaboradores e seus relatos permitem situar e compreender as relações dessas pessoas como o território ocupado.

Como relatou Benedito Furtado, a trajetória da formação do quilombo Kulumbu do Patuazinho está relacionada com a trajetória do núcleo da família Furtado. O sr. Benedito Anunciação¹² Furtado (figura 2) de 51 anos, popularmente conhecido como pai Bené liderança vinculada a matriz africana, decidiu migrar na década de 1990 do Estado do Maranhão, de uma comunidade quilombola localizada em Pindaré-Mirim, para outro estado em busca de melhores condições de vida para a família. Inicialmente, a família Furtado estabeleceu-se no Estado do Pará, no município de Marabá.

Figura 2: Sr. Benedito Furtado, fundador da comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho



Fonte: acervo do projeto, 2019-2020.

A comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho está localizada no município de Oiapoque, nas fronteiras entre Brasil e Guiana Francesa. Ao ter ponto de referência o Monumento do Extremo Norte, via BR-156 (km 672), os cerca de 5 km de asfalto, somados a mais ou menos 1 km de terra batida, levam a localização da comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho, no bairro Infraero. Logo na entrada da comunidade, uma ponte de madeira que permite o acesso ao lugar, indica um pequeno trecho de curso de água do igarapé Patuazinho. Ao completar dez anos de estada no Pará, por volta da década de 1990, pai Bené recebeu um convite de um cliente para fazer um trabalho espiritual no Estado do Amapá, permanecendo cerca de dois meses. Nesse período de trabalho

¹² Benedito Anunciação Furtado (51 anos). Julho de 2020. Entrevistas realizada com a liderança em diferentes momentos (2018-2021), nos municípios de Macapá e Oiapoque, Amapá.

espiritual executado na matriz religiosa africana. Um dos seus clientes conversou sobre as possibilidades de trabalho espiritual na cidade, onde permaneceu principalmente na zona norte e posteriormente recebeu o restante da família.

No Estado do Amapá, a migração e o deslocamento, ocorreu pelos municípios como Porto Grande, Ferreira Gomes e Calçoene, durou cerca de cinco anos. Em 1995, pai Bené e família foram impulsionados novamente a buscar melhorias de vida, rumo ao município de Oiapoque, situado nas fronteiras entre Brasil e Guiana Francesa. Como relatou pai Bené, uma certa noite ele sonhou¹³ onde seria o lugar no município de Oiapoque a ser estabelecido o santuário de São Benedito de Aruanda e assentamento da nova comunidade deveria ter a presença de uma árvore conhecida como Samaúma¹⁴.

Um grupo de pessoas liderado por pai Bené, ao caminharem pela mata, encontraram a Samaúma ou mãe grande, sinal de que era o lugar onde deveria ser fundada a comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho¹⁵. O novo assentamento de moradia da família Furtado, deve ser compreendido como parte dos cumprimentos e obrigações, com a entidade Mariano recebida por pai Bené. Um dia, a entidade Mariano prometeu que a família Furtado encontraria uma terra prometida para assentar a futura comunidade e criar filhos e netos. Ao achar o lugar ideal e prometido pela entidade Mariano, pai Bené conversou com a então vereadora Maria Holanda, que “permitiu” as primeiras construções de casas e templos no território que já era utilizado pela família Furtado para fazer oferendas às entidades.

Na pequena comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho, encontra-se uma comunidade constituída de relações locais de parentesco direto e indireto. O grupo de familiares que residem em uma mesma casa é formado por uma parentela que se estende dos pais até seus netos, genros e noras, exemplos do que pode ser caracterizado como família extensa. Estima-se que existam cerca de cinquenta famílias na comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho. A maioria da população de

¹³ Há uma clara distinção entre a nossa forma de sonhar e das comunidades tradicionais. Nesse caso, a noção de sonho apresentada por Ailton Krenak (2020, p. 51-52) está atrelada ao sonho de Pai Bené: “uma prática percebida em diferentes culturas, em diferentes povos, de reconhecer essa instituição do sonho não como experiência cotidiana de dormir e sonhar, mas como exercício disciplinado de buscar no sonho as orientações para as escolhas do dia a dia.

¹⁴ “A samaumeira é tipicamente amazônica, árvore grande e forte, conhecida como a “árvore da vida” ou “escada do céu”. Os indígenas consideram-na “a mãe” de todas as árvores. Fonte: <https://www.museu-goeldi.br/noticias/uma-gigante-da-floresta-no-parque-do-goeldi>. Acesso em: 15 jun. 2020.

¹⁵ O nome Patuazinho, refere-se ao córrego que corta o território da comunidade. O nome Patuazinho está relacionado aos *patois*, uma espécie de amuleto feito para o Candomblé. Já o nome Kulumbu, evoca uma comida típica dos negros da Guiana Francesa, que mantém forte relação com a comunidade. Fonte: Entrevistas: Benedito Anunciação Furtado, 2018-2020; Diva dos Santos Almeida, 2018-2020.

moradores é do sexo feminino. Quanto ao estado civil, os moradores possuem união estável, solteiros ou viúvos.

É possível identificar pessoas que vieram de outras localidades do Maranhão, Pará e Ceará. Como vizinhos, a comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho possui a Terra Indígena (TI) Uaçá e faz fronteira com as Guianas. O bom relacionamento da comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho com a TI Uaçá¹⁶ e a aldeia do Manga, possibilitou uniões com mulheres da etnia Karipuna. O segundo casamento do pai Bené com uma indígena da etnia Karipuna da aldeia do Manga, gerou as “misturas” de filhas de sangue de indígena e de negro.

Na comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho a chegada de indígenas Karipuna acontece devido os laços familiares. Esse é o caso de Claudemir dos Santos¹⁷ (figura 3), de 25 anos, que relatou ter chegado em 2018 na comunidade. A chegada de Claudemir se deu por motivos de doença e em busca de tratamento. Conforme o relato do colaborador, a entidade Mariano de matriz negra africana passou alguns remédios e em uma noite ao conversar com Claudemir, ele lembrou da linhagem da família de Claudemir que já possuía uma longa geração de pajés. O lugar, a mata e a natureza não causaram estranheza. Claudemir ensina por seu relato que o povo Karipuna vem de uma mistura¹⁸ muito grande com negros da Guiana Francesa. Cada povo possui uma linhagem, sejam negros ou indígenas. A moradia na comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho passou a ser efetiva quando Claudemir veio cursar a licenciatura intercultural no Campus Oiapoque da UNIFAP.

¹⁶ A comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho está relativamente próxima a três Tis: Galibi, Juminã e Uaçá (GALLOIS; GRUPIONI, 2003; TASSINARI, 2003).

¹⁷ Claudemir dos Santos Batista. Julho de 2020. Entrevistadoras. Oiapoque, Amapá. Entrevista realizada no dia de julho de 2020.

¹⁸ Sobre a mistura de etnias ver Antonella Imperatriz Tassinari (2013).

Figura 3: Claudemir dos Santos Batista, indígena Karipuna que vive na comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho.



Fonte: acervo do projeto, 2020.

Na comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho, negros de outros lugares do Estado do Amapá, como Macapá, estão presentes, como, por exemplo, mostra o relato de Diva dos Santos Almeida, de 56 anos,¹⁹ (figura 4). A colaboradora Diva iniciou seu relato destacando que sua família possui parentes morando em áreas quilombolas, do tempo da avó. No entanto, sua mãe é guianense e o pai brasileiro. Diva dos Santos chegou na comunidade em busca de trabalho para a mãe que queria vender um sítio num lugar em Oiapoque chamado “Pertinho do Céu”. Assim, ela conheceu Pai Bené e o apresentou à mãe. Pai Bené ajudaria com serviços de venda por meio do trabalho religioso. Desde então Diva continuou com Pai Bené nos trabalhos religiosos. Ele jogou os búzios e disse que ela tinha entidades e com o tempo fez tratamentos, hoje ela é filha de santo.

¹⁹ Diva dos Santos Almeida (56 anos). Julho de 2020. Entrevistadoras: Kathelin Thayssa Mendonça Carneiro, Edineth Alves e Leiticía Barros. Oiapoque, Amapá. Entrevista realizada no dia de julho de 2020.

Figura 4: Sra. Diva dos Santos, moradora da comunidade quilombola kulumbu do Patuazinho.



Fonte: acervo do projeto, 2018.

Pessoas negras ou praticantes da religião de matriz africana migraram de outros estados como Maranhão, Pará e Ceará na comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho. Também é possível identificar negros guianenses que mantêm uniões com mulheres da comunidade. Com o tempo, a formação de novas famílias, basicamente, dos filhos e netos das primeiras a chegarem na área, começou o processo de retomada do território. Não haviam condições de manter uma morada²⁰ principalmente no centro da cidade de Oiapoque, onde a dinâmica econômica ditada é baseada na circulação do Euro, moeda dos países da União Europeia. Os filhos da comunidade tiveram por necessidade que residir nas terras da comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho.

Uma das medidas tomadas pelos moradores da comunidade quilombola para garantir o território ocupado foi a mobilização em torno da certificação quilombola. Em 2010, como resultado da luta inicial, a comunidade quilombola recebeu a certificação de comunidade remanescente de quilombo emitida pela FCP. Os moradores da comunidade aguardam a concretização de mais um sonho que é a titulação definitiva do território que eles ocupam. Ao ter a titulação definitiva da terra como uma garantia do território, a comunidade almeja ter no quilombo saneamento básico, escola, posto de saúde e acesso ao transporte público.

²⁰ As casas que estão sendo construídas contribuem para a permanência das pessoas no território.

4. O TERRITÓRIO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA KULUMBU DO PATUAZINHO

Em 2018, tivemos o primeiro contato com a comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho, mas foi em 2019 que de fato passamos a estar constantemente naquele lugar. Assim, procuramos conversar com os moradores e com a liderança pai Bené para conhecer que tipo de pesquisa poderíamos realizar com o apoio da comunidade. Nesse contexto, percebemos que basicamente teríamos que fazer várias frentes de pesquisa, pois a comunidade ainda é pouco conhecida pela sociedade que vive naquela região e no âmbito acadêmico. Nesse percurso, planejamos, em 2020, fazer um mapeamento das relações da referida comunidade com o território.

Para o reconhecimento do território, seguimos algumas recomendações de estudos nesse âmbito. A pesquisa de campo, requer tempo, principalmente porque a “sacada” advém do “estar no campo” (URPI, 2012). As fases da abordagem etnográfica podem ser divididas em três etapas, o olhar, o ouvir e o escrever (OLIVEIRA, 1998). O registro das informações mediante o ver e o ouvir é como as “duas muletas que lhe permitem trafegar” durante o trabalho de campo (URPI, 2012). O pesquisador registra informações mediante ver e ouvir, ao viver a “vida etnográfica” (PRICE, 2007; URPI, 2012).

O reconhecimento do território torna-se mais efetivo quando o pesquisador realiza a aplicação de métodos genealógicos e história de vida que procuram compreender a trajetória da comunidade dentro do seu território (GOLDMAN, 2008; MEIHY; HOLANDA, 2015; PRICE, 2007). Nesse sentido, se utilizou a História Oral Temática, na qual a entrevista é realizada com um grupo de pessoas, sobre um assunto específico (FREITAS, 2006, p. 21). A existência de um foco central justifica o ato da entrevista em um projeto, recorta e conduz a maiores objetividades (MEIHY; HOLANDA, 2015, p. 35). As entrevistas individuais ou coletivas (informais e formais) foram registradas em aplicativos de telefone celular, diários de campo e fotografias por cada um dos participantes do projeto de pesquisa (figura 5).

Figura 5: Jovens pesquisadoras entrevistando a sra. Diva dos Santos moradora da comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho.



Fonte: acervo do projeto, 2020.

Na etnografia do território, em cada ponto levantado *in loco* foi feito o georreferenciamento por meio do GPS como forma de constatação de que cada lugar faz parte da memória social coletiva, associado a uma historicidade e vínculos das famílias que vivem no território (OLIVEIRA, 2012; LIMA; GAMBIM JÚNIOR, 2022; LIMA et al, 2022). Paralelamente ao uso do GPS, também foram feitos registros fotográficos, de cadernos de campo e croquis (esboços ou desenhos). Assim, no campo, o que foi feito foi coletar informações em forma de descrições (URPI, 2012).

Figura 6: Caminhamento de pesquisadores e jovem liderança em área alagada no território da comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho, Igarapé Patua.



Fonte: acervo do projeto, 2020.

Com base na informação do relatório produzido pela empresa *Ecology Brasil* (2018), identificamos que no processo de demarcação do território da comunidade feito pelo INCRA, a comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho possui como área estimada 47, 51 hectares, em 2016. Na parte interna do território da comunidade quilombola, basicamente as casas estão localizadas na área de acesso do lugar. A organização espacial da comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho é igual a uma aldeia indígena. No centro está a “mãe grande” (Samaúma), a árvore que centraliza a energia espiritual do território e suas raízes servem como altares de caboclos como o índio flecheiro. Próximo à mãe grande são feitos cultos de cura, saúde, dentre outros. Entidades como o Exu Tranca Rua (Angelim²¹) são materializadas em árvores e perto delas são realizadas ações como cortar animais (ex: frango) e “arriar” vela vermelha.

Como fonte de renda, os moradores da comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho possuem empregos na área urbana do município de Oiapoque ou fora deste. A prática da agricultura

²¹ A árvore Angelim é muito usada em marcenaria, por ser uma madeira de lei. Nos rituais de Candomblé as folhas e flores do Angelim são utilizadas nos abô dos filhos de Nanã e as cascas utilizadas em banhos fortes com a finalidade de destruir fluídos negativos que possam existir, realizando um excelente descarrego nos filhos de Exu. Fonte: <https://ocandomble.com/ervas/>. Acesso em: 09 ago. 2021.

já foi uma das bases econômicas da comunidade. A maioria dos moradores da comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho organizava-se como grupo familiar e fazia uso compartilhado dos recursos naturais, como a terra. Ao compartilhar a terra, homens e mulheres trabalhavam abrindo roças próximas das residências. As famílias recorriam ao método de corte e queima, tendo como ferramentas o facão, o machado e a enxada. Como tendência do uso da terra, a agricultura dependia do calendário das estações do ano.

No verão plantavam mandioca para a produção de farinha e cultivam “verduras” como cheiro verde e chicória, ou ainda, extraíam-se óleos de buriti e andiroba. Além disso, era retirada madeira para a fabricação de carvão vegetal. A fabricação de carvão ocorre de forma esporádica, sendo essa atividade realizada pelos homens. Na atualidade o plantio de verduras está voltado para consumo das famílias que cultivam pequenas hortas nos quintais de suas casas. Já cultivo de erva é utilizado principalmente nos tratamentos espirituais feitos por alguns moradores da comunidade. As reminiscências quilombolas do estado do Maranhão da comunidade de Vila Maria foram transpostas na comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho. Este é o caso da religião de matriz africana, uma forma de manter viva as tradições religiosas. No estado do Amapá, a comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho é a única que possui como religião a matriz africana, como a umbanda, o keto, o jeju, a mina-nagô e o candomblé (figura 7).

Figura 7: Festa em honra a entidade Mariano na federação da quilombola Kulumbu do Patuazinho.



Fonte: acervo do projeto, 2020.

Na federação, local de reuniões e festas, encontram-se altares que apresentam estátuas de São Jorge, Santa Barbara, São Sebastião, Santa Luzia, Nossa Senhora das Graças, Padre Cícero, Nossa Senhora de Guadalupe, Nossa Senhora Aparecida, Virgem Maria, São Benedito, Boiadeiro, Xangô e cabocla Mariana. Quadro de Joana D’Arc, Preto Velho, Santa Barbara São José, Iemanjá estão presentes na federação. No território da comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho, a “mãe grande” e a mata evocam a prática religiosa. Dispersos no território da comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho estão as casas de trabalho religioso, relacionadas às diversas entidades religiosas de matrizes africanas, como Iemanjá, Preto Velho, Xangô, caboclo Boiadeiro, cabocla Mariana, Tranca Rua, dentre outros.

Os santuários estão dispersos pelo território da comunidade. Perto de fluxos de água que estão os santuários de Iemanjá (figura 8), materializado por um “amontoado” de pedras cuidadosamente dispostas. Os santuários de Iemanjá foram construídos com rochas e, quando possível, utilizou-se conchas e búzios, elementos de “agrado” das entidades. Para a área do santuário de Iemanjá, geralmente os moradores que realizam trabalhos espirituais, encaminham para banhos pessoas que estão passando por momentos de desespero e agonia.

Figura 8: “Cachoeira” e templo de rochas de Iemanjá na comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho.



Fonte: acervo do projeto, 2020.

Dentro do território da comunidade, na mata e em áreas de acesso como caminhos, outros santuários como pontos de vigia podem ser encontrados em lugares estratégicos, podendo ser comparados com guaritas de vigia de um presídio. Cada ponto carrega um desejo do mundo espiritual, por parte das entidades como Exu, Xangô, Oxóssi e Iansã. As entidades solicitam aos moradores da comunidade para colocar os santuários de vigia para afastar pessoas invejosas que possuem intenções consideradas ruins. Em alguns casos, os pontos de vigia podem ter imagens, velas ou somente uma proteção sem objetos.

A paisagem do território é lugar de morada das diferentes entidades que fazem parte da religiosidade de matriz africana que vieram com o núcleo familiar Furtado. O novo território desde o passado possui em sua mata forças ancestrais de negros e indígenas que viveram no lugar e as que migraram do Maranhão com a família Furtado. Os espíritos que vivem em lugares como as matas, os rios e os mares, baixam nos espaços dos terreiros e nos salões de curadores, convivendo com os mortais (GOLDMAN, 2008; SANT'ANNA, 2015). Os encantados e as entidades espirituais dialogam com homens e mulheres, ao fazer parte da vida social, indicando os tabus de valores e práticas (FERRETI, 2000).

5. CONSTRUINDO NOVAS TERRITORIALIDADES E SOCIABILIDADES NAS FRONTEIRAS ENTRE BRASIL E GUIANA FRANCESA

Nos últimos anos, em função da emergência social do tema dos “remanescentes indígenas” e dos “remanescentes de quilombo”, as Ciências Sociais e a Historiografia brasileiras têm revelado, por exemplo, um aspecto da realidade rural que não era objeto de “estudo étnicos” e “estudos raciais”, ou mesmo dos estudos sobre “campesinato”, mas que surge com a força de uma evidência (ARRUTI, 2001, p. 218). Esse é o caso das comunidades rurais que se mobilizam politicamente por territórios de uso tradicional, tendo como base elementos como vocabulário, organização social de tipo étnico, respaldadas ou motivadas pelo reconhecimento legal de seus direitos no ordenamento jurídico nacional (ARRUTI, 2001; LEITE, 2000; OLIVEIRA, 2012; SUPERTI; SILVA, 2015).

O termo quilombo, até recentemente, era utilizado principalmente por historiadores e demais especialistas que por meio de documentações procuravam construir novas abordagens de estudos e interpretações sobre o passado como nação (ARRUTI, 2001; O'DWYER, 2002; OLIVEIRA, 2012). Com a constituição de 1988, o termo quilombo passou a adquirir uma significação atualizada através do art.68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) para atribuir direitos territoriais

aos remanescentes de quilombos que estejam ocupando terras, sendo-lhes garantidas a titulação definitiva pelo Estado Brasileiro (LEITE, 2000; O'DWYER, 2002; OLIVEIRA, 2012; SUPERTI; SILVA, 2015).

Para Eliane O'Dwyer (2002), a observação dos processos referentes a construção dos limites étnicos e sua persistência nos casos das comunidades negras, também conhecidas como terras de preto (termo nativo e não uma palavra importada historicamente e reutilizada), permite considerar que a afiliação étnica é tanto uma questão de origem que pode ser comum ou de orientação das ações coletivas no sentido de destinos compartilhados. A atribuição de direitos por meio dos termos como quilombo exigiu que pesquisadores debatessem essa conceituação (SUPERTI; SILVA, 2015). Da mesma forma, os movimentos sociais negros colocavam como pauta de suas agendas do dia o debate político sobre a construção, reconhecimento e implantação do direito ao território (ARRUTI, 2001; O'DWYER, 2002; SUPERTI; SILVA, 2015).

A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) foi convocada pelo Ministério Público (MP) a dar seu parecer sobre essas questões conceituais. A ABA criou em 1994 um Grupo de Trabalho (GT) sobre comunidades negras rurais (GTCNR) e os pesquisadores colocaram por terra a tendência de associar as definições dos quilombolas a resíduos arqueológicos de ocupação ou de comprovação biológica (LEITE, 2000; OLIVEIRA, 2012; SUPERTI; SILVA, 2015). Jorge Eremites de Oliveira (2012, p. 265) destaca que no caso das comunidades remanescentes de quilombo, a identidade étnica tem a ver com o processo de autoidentificação, assim estabelecido pelo Decreto nº 4.887/2003, onde as comunidades são formadas pelas coletividades humanas, grupos sociais cuja identidade étnica está associada à história das populações escravizadas no país e por vezes a organização social que as distingue do restante da chamada sociedade nacional.

O reconhecimento do território por parte das comunidades quilombolas no Brasil, decorre principalmente dos conflitos de terra, em contextos protagonizados por diferentes atores sociais, como quilombolas e frentes de expansão da sociedade envolvente (MARIN; CASTRO, 2004; ARRUTI, 2001; LEITE, 2000). É preciso lembrar que no Brasil contemporâneo, em especial na Amazônia, hoje estão no meio urbano das cidades e se encontram ameaçados (MARIN; CASTRO, 2004; ARRUTI, 2001; SUPERTI; SILVA, 2015). Quando se trata de comunidades quilombolas em áreas de fronteiras e geradas pelos processos de migração, o tema se torna ainda mais complexo (LIMA; GAMBIM JÚNIOR, 2021, 2022; LIMA et al, 2022).

A chegada a região de Oiapoque foi impulsionada²² pela cosmologia da religião de matriz africana, que nesse espaço criaram um lugar que mescla elementos afrodescendentes e indígenas. Os santos, as entidades, a paisagem e o cotidiano das pessoas que vivem na comunidade “misturada” Kulumbu do Patuazinho explicam as relações com o lugar. Não só a busca por trabalho moveu a família Furtado para as fronteiras do Brasil e Guiana Francesa. O território era uma promessa da entidade Mariano incorporada por pai Bené. Um dia, Mariano disse que eles teriam um lugar para viver, a terra prometida. Assim, a família Furtado foi “jogada” pelas forças das entidades para viver nessa terra.

O território ocupado pela população negra é o lugar de produção de cultura, expressa por lugares como as roças, a federação, a mata, as festas de santos e divindades, que compõem o patrimônio cultural da comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho. A constituição dos patrimônios é outro elemento importante para a construção das identidades de determinados grupos étnicos (ABREU; MATTOS, 2008). Para Pacheco (2012, p. 198), em tempos contemporâneos, as cosmologias afroindígenas são continuamente reafirmadas por meio da recriação de saberes, danças, cantos, religiosidades e outras sociabilidades que se encontram na amazônia. As narrativas dos mais velhos, como pai Bené fundador da comunidade, guarda as tradições e histórias, que são contadas principalmente para os jovens como forma de lembrar das dificuldades de assentar a comunidade. A partilha das experiências e a constituição da identidade quilombola marcada pelo sentido de pertencimento e construção de uma territorialidade (FUNES, 2015)

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No passado, em fronteiras transnacionais nas áreas do Suriname, Guiana Francesa, Guiana Holandesa, Grão-Pará e Baixo Amazonas, as documentações registram indícios de contatos entre negros mocambeiros, seus remanescentes como os *maroons* do Suriname e redes de contato e apoio de grupos indígenas locais que de ambos os lados das fronteiras já tinham a tradição de migrações constantes que resultaram em encontros originais (GOMES; DOMINGUES, 2013; QUEIROZ; GOMES, 2002). Na Amazônia e suas fronteiras é preciso refletir ao falar de “misturas” quem eram

²² Outro exemplo semelhante vem da década de 1900, quando migrantes dos quilombolas Saramacá grupo descendente de africanos livres do Suriname se estabeleceu na Guiana Francesa em St. George de l' Oiapok e Caiena, onde a história desse povo só pode ser compreendida por meio das relações com a cosmologia de vida (PRICE, 2007). O passado é sempre transformado em passado significativo, ou seja, a história deles (PRICE, 1983a).

“índios” ou “negros” e onde eles estão presentes nas narrativas coloniais e pós-coloniais (GOMES; DOMINGUES, 2013; MONTEIRO, 2001; SAMPAIO, 2011).

No norte amazônico, nas florestas transnacionais “inventadas” por mocambeiros e indígenas, a história das relações entre as populações negras e indígenas envolve narrativas de desmandos, lutas por autonomia, opressões, contatos, agenciamentos, demarcações territoriais e migrações, que articulam passado e presente de fronteiras étnicas borradas (GOMES; DOMINGUES, 2013; MONTEIRO, 2001). No entanto, ainda são escassos os estudos em etno-história que abordem temas como miscigenação, fusão e interação de grupos étnicos indígenas e negros (ARRUTI, 2001; GOMES; DOMINGUES, 2013; FUNES, 1995; MONTEIRO, 2001; WHITEHEAD, 2002). Além disso, deve-se problematizar as relações entre negros e indígenas em torno do território não só no passado, mas na contemporaneidade.

Os estudos sobre memória e a etno-história de comunidades negras e indígenas, muitas delas remanescentes de mocambeiros em todo o Brasil, revelam diferentes perspectivas da formação de identidades, processos de recuperação de narrativas e territorialização em torno delas (GOMES; DOMINGUES, 2013). As fronteiras entre o Brasil e Guiana Francesa são espaços onde o sentido de migração é uma peça chave para compreender a formação de comunidades quilombolas, que ocorre por meio de processos como o fluxo de pessoas dos mais variados Estados brasileiros que chegam na região a procura de melhores condições de vida. Esse é o caso da Família Furtado que migrou na década de 1990 para o estado do Amapá em busca de melhores condições de vida (LIMA; GAMBIM JÚNIOR, 2021).

O reconhecimento do direito dos territórios quilombolas trata-se de uma questão mal resolvida por parte do Estado Nacional brasileiro e de resistência por parte da sociedade envolvente (OLIVEIRA, 2012, p. 267). Esses territórios que passaram a ser reivindicados diante dos conflitos, devem ser compreendidos dentro de dinâmicas mais amplas e do ponto de vista dos seus ocupantes, nesse caso as comunidades negras que o ocupam. O processo de formação de comunidades negras e suas relações com a terra implica perpassar por narrativas, memórias e territorialidades.

A pesquisa de campo, na metodologia das entrevistas formais e informais, registro fotográfico e caminhamentos no território, possibilitou compreender a construção de novas narrativas nesse espaço de fronteiras entre Brasil e Guiana Francesa, no município de Oiapoque. A orientação adotada considerou os conflitos de terra, a história da sua formação e a importância do território para a

comunidade que vive nas fronteiras, ao redimensionar na história da região uma comunidade negra quilombola e sua interligação com outros grupos étnicos como os indígenas.

Portanto, é necessário conhecer o significado do território ocupado e reconhecer que os grupos negros retiram da terra não somente a produção necessária para seu sustento, mas as histórias referentes à ocupação singular do lugar (MARIN; CASTRO, 2004, p. 38). O território ocupado pela comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho é preñado de memórias e de vínculos sociais e sagrados que foram construídos ao longo do tempo nesse novo lugar, dado o processo de migração da família Furtado que perpassou os estados do Maranhão e Pará (LIMA; GAMBIM JÚNIOR, 2021, 2022). Nesse novo espaço, em que já existiam presenças ancestrais de outros tempos e outros sujeitos do passado, a nova ocupação do território é feita pela família Furtado (LIMA et al, 2022).

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. **Pelos Caminhos do Jongo/Caxambu: História. Memória e Patrimônio**. Niterói: UFF. NEAMI, 2008.

ALMEIDA, Diva dos Santos (56 anos). Julho de 2020. Entrevistadoras. Oiapoque, Amapá. Entrevista realizada no dia de julho de 2020.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo. Apresentação. In: VIDEIRA, Piedade Lino. **Batuques, folias e ladainhas**. A cultura do quilombo do Cria-ú em Macapá e sua educação. Fortaleza: Edições UFC, 2013.

ARRUTI, José Maurício Andion. Agenciamentos Políticos da “Mistura”: Identificação Étnica e Segmentação Negro-Indígena entre os Pankararú e os Xocó. **Estudos afro-asiáticos**, v. 23, p. 215-254, 2001.

BATISTA, Claudemir dos Santos (25 anos). Julho de 2020. Entrevistadoras. Oiapoque, Amapá. Entrevista realizada no dia de julho de 2020.

BONFIM, Marcela. Amazônia Negra. **REVISTA POIÉSIS**, v. 22, n. 37, p. 209-220, 2021.

CARDOSO, Francinete do Socorro Santos. **Entre conflitos, negociações e representações: O contestado Franco-Brasileiro a última década do século XIX**. Belém: Associação de Universidades de Altos Estudos Amazônicos, 2008.

ECOLOGY BRASIL. **PCH Salto Cafesoca: Estudo do Componente Quilombola e Plano Básico Ambiental Quilombola**. Maio, 2018.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Maranhão Encantado**: encantaria maranhense e outras histórias. São Luís: UEMA, 2000.

FIABANI, Adelmir. **Mato, palhoça e pilão**: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004). Editora Expressão Popular, 2005.

FREITAS, Sônia Maria. **História oral**: possibilidades e procedimentos. Editora Humanitas, 2006.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES (FCP). Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro. Certifica que a Comunidade de Kulumbu do Patuazinho, se autodefinem como remanescente de quilombo. 11 nov. 2009.

FUNES, Eurípedes. **“Nasci nas matas nunca tive senhor”**: história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas. Tese (Doutorado em História Social) - Programa em História Social, Universidade de São Paulo, 1995.

FUNES, Eurípedes Antônio. Comunidades mocambeiras. In: GRUPIONI, Denise Farjado; ANDRADE, Lúcia Mendonça Morato de. (Orgs.). **Entre Águas Bravas e Mansas. Índios e quilombolas em Oriximiná**. São Paulo: CPI - Comissão Pró-Índio de São Paulo / IEPÉ - Instituto de Pesquisa e Formação Indígena, 2015.

FURTADO, Benedito Anunciação. (51 anos). Julho de 2020. Entrevistadoras. Oiapoque, Amapá. Entrevista realizada no dia de julho de 2020.

GALLOIS, Dominique Tilkin; GRUPIONI, Denise Farjado. **Povos Indígenas no Amapá e Norte do Pará**: quem são, onde estão, quantos são, como vivem e o que pensam? São Paulo: Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo, 2003.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia. Ponto Urbe. **Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, n. 3, 2008.

GOMES, Flávio dos Santos. Migrações, populações indígenas e etno-gênese na América Portuguesa (Amazônia Colonial, s. XVIII). **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**. Nouveaux mondes mondes nouveaux-Novo Mundo Mundos Novos-New world New worlds, 2011.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. 1a ed. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, Flavio Santos; DOMINGUES, Petrônio. Indígenas, mocambeiros e identidade transétnica nas florestas das Guianas, Brasil-Suriname, século XIX-XX. In: **Da nitidez e invisibilidade**: legados do pós-emancipação no Brasil. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2013.

HURAUULT, Jean. **Français et Indiens en Guyane**. Union Générale d'éditions 8, 1972.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2 ed.-São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.

LIMA, Jelly Juliane Souza; GAMBIM JÚNIOR, Avelino. **“Quilombolas do norte do Amapá (Séc. XVIII-XXI): estudos históricos, etnográficos e arqueológicos”**. Primeiro relatório de campo: comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho. Macapá, 2020.

LIMA, Jelly Juliane Souza; GAMBIM JÚNIOR, Avelino. Relato de experiência: A prática da pesquisa histórica e o uso de metodologias alternativas para o reconhecimento do território da Comunidade Quilombola Kulumbu do Patuazinho na fronteira franco-brasileira. **Kwanissa**, São Luís, v. 05, n. 12, p. 437-460, jan/jun, 2022.

LIMA, Jelly Juliane; GAMBIM JÚNIOR, Avelino; SILVA, Edineth Alves; CARNEIRO, Kathelin Mendonça; BATISTA, Claudemir dos Santos. Territorialidade negra no espaço transnacional entre Brasil e Guiana Francesa: o caso da comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho (1990 a 2021). **Cadernos do Lepaarq**, v. XIX, n.38, p. 164-189, Jul-Dez. 2022.

LUNA, Verônica Xavier. **Entre o Porteau e o Volante**: africanos redesenhando a Vila de São José de Macapá-1840-1856. João Pessoa-PB: Editora Sal da Terra, 2011.

MAM-LAM-FOUCK, Serge. **Histoire de la société guyanaise**: Les Années cruciales (1848-1946). FeniXX, 1986.

MAM-LAM-FOUCK, Serge. **La Guyane française au temps de l'esclavage, de l'or et de la francisation (1802-1946)**. Ibis Rouge Editions, 1999.

MARIN, Rosa Acevedo & CASTRO, Edna. **No caminho de Pedras de Abacatal**: experiência social de grupos negros no Pará. Belém: NAEA/UFPA, 2ª.ed. 2004.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabiola. **História oral**: como fazer, como pensar. - 2.ed. 4ª reimpressão. - São Paulo: Contexto, 2015.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Pr-AP-00015804/2021.

MONTEIRO, John Manuel. **Entre o etnocídio e a etnogênese**: identidades indígenas coloniais. Tese (Livre-docência)- Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2001.

NIMUENDAJÚ, Curt. **In Pursuit of a Past Amazon**: Archaeological Researches in the Brazilian Guyana and in the Amazon Region, edited by Per Stenborg. Etnologiska Studier vol. 45, Världskulturmuseet i Göteborg, Göteborg, 2004.

O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

Ofício Associação da comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho. Denúncia de conflito e invasão de terra quilombola da comunidade e requisição de medidas de contenção da situação junto ao Ministério Público Federal (MPF) no Amapá. 16 jul. 2021.

OLIVEIRA, Jorge Eremites. O uso da arqueologia para o reconhecimento de territórios indígenas e quilombolas no Brasil. In: **Tempos ancestrais**. Walter Facundes Morales, Flavia Prado Moi, 2012.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo, v. 15, p. 169-188, 1998.

PACHECO, Agenor Sarraf. Cosmologias afroindígenas na Amazônia marajoara. Projeto História: **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 44, 2012.

POLICIA FEDERAL. Mandado de Intimação nº 4057028/2021. Intima a liderança Benedito Anunciação Furtado para que compareça a Unidade de Polícia Federal (Centro, Oiapoque, Amapá) na data de 02/09/2021, às 10:00 horas da manhã para prestar esclarecimentos no interesse de caso supracitado.

PRICE, Richard. Liberdade, fronteiras e deuses: Saramacas no Oiapoque (c. 1900). In: CUNHA, Olívia Maria Gomes; DOS SANTOS GOMES, Flávio. **Quase-cidadão**: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil. FGV Editora, 2007.

PRICE, Richard. **First-time**: the historical vision of an Afro-American people. Johns Hopkins University Press, 1983a.

PRICE, Richard. **To slay the hydra**: Dutch colonial perspectives on the Saramaka wars. Karoma Pub, 1983b.

QUEIROZ, Jonas Marçal & GOMES, Flávio dos Santos. Amazônia, fronteiras e identidades: Reconfigurações coloniais e pós-coloniais (Guianas-séculos XVIII-XIX). **Lusotopic**, v. 9, n. 1, p. 25-49, 2002.

SAMPAIO, Patrícia Melo. Africanos e índios na Amazonia: experiencias de precarizacao da liberdade. **Simpósio Internacional América**: poder, conflito y política, 2011.

SANT'ANNA, Márcia. **Escravidão no Brasil**: os terreiros de Candomblé e a resistência cultural dos povos negros. Consultoria em, v. 17, p. 9, 2015. In: http://www.pontaojongo.uff.br/sites/default/files/upload/escravidao_no_brasil_os_terreiros_de_candomble_e_a_resistencia_cultural_dos_povos_negros.pdf. Acessado em 21 de setembro de 2021.

SCHWARTZ, Stuart. Mocambos, quilombos e Palmares: a resistencia escrava no Brasil colonial. **Estudos Econômicos (São Paulo)**, v. 17, n. Especial, p. 61-88, 1987.

SUPERTEI, Eliane & SILVA, Gutemberg Vilhena. Comunidades Quilombolas na Amazônia: construção histórico-geográfica, características socioeconômicas e patrimônio cultural no Estado do

Amapá. Confins. **Revue franco-brésilienne de géographie/Revista franco-brasileira de geografia**, n. 23, 2015.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. **No Bom da Festa**. O processo de construção cultural das Famílias Karipuna do Amapá. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

URIARTE, Urpi Montoya. O que é fazer etnografia para os antropólogos. Ponto Urbe. **Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, n. 11, 2012.

VIDAL, Lux Boelitz. O modelo e a marca, ou o estilo dos "misturados". *Cosmologia, História e Estética entre os povos indígenas do Uaçá*. **Revista de Antropologia**, v. 42, p. 29-45, 1999.

WHITEHEAD, Neil. Arawak linguistic and cultural identity through time: Contact, colonialism, and creolization. **Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia**, p. 51-73, 2002.

Data de submissão: 20/11/2022

Data de aprovação: 22/03/2023

A NARRATIVA DOS SILENCIADOS, GARANTIAS CONSTITUCIONAIS E AS ALTERAÇÕES NOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS TITULADOS

*Flávia Silva dos Santos¹
Amilton Bitencourt Azevedo²*

RESUMO

Este trabalho apresenta reflexões acerca das mudanças e desafios oriundos do processo de reconhecimento dos direitos territoriais com a emissão do Título de Reconhecimento de Domínio Coletivo em terras ocupadas por remanescentes de quilombos. Foi realizado um estudo de caso para analisar a titulação da comunidade quilombola Sagrado Coração de Jesus – Rio Genipaúba, área de várzeas do município de Abaetetuba/PA. Partiu-se da hipótese que a titulação definitiva interfere positivamente na vivência da Comunidade. A metodologia empregada foi trabalhar com dados coletados com anciãos da Comunidade supradita, na qual os autores são domiciliados. Para tanto, se utilizou abordagens qualitativa e quantitativa, considerando-se que os procedimentos metodológicos envolveram breves pesquisas doutrinárias e legislativas, e, ainda, a filtragem de conversas informais tecidas a partir da vivência prática na comunidade titulada em questão. Como principais resultados foi possível elaborar um organograma que descreve os caminhos da titulação, facilitando a compreensão dos quilombolas residentes no território titulado, como também auxiliará os que buscam a titulação de seus territórios nas terras estaduais.

PALAVRAS-CHAVE: Quilombolas. Titulação definitiva. Territórios.

THE NARRATIVE OF THE SILENCED: CONSTITUTIONAL GUARANTEES AND THE CHANGES IN TITLED QUILOMBOLA TERRITORIES

ABSTRACT

This paper presents reflections about the changes and challenges arising from the process of recognition of territorial rights with the issuance of the Collective Domain Recognition Title on lands occupied by remaining quilombolas. A case study was carried out to analyze the titling of the quilombola community Sagrado Coração de Jesus - Genipaúba River, a floodplain area of Abaetetuba/PA. It was assumed that definitive titling has a positive impact in the community life experience. The methodology used was to work with data collected from the elders of the aforementioned community, in which the authors are residents. For that, qualitative and quantitative approaches were used, considering that the methodological procedures involved brief doctrinal and legislative researches, and also the filtering of informal conversations based on the practical experience of the titled community in question. As main results, it was possible to elaborate an organization chart that describes the paths of titling, facilitating the understanding of quilombolas residing in the titled territory, as well as assisting those who seek the titling of their territories in state lands.

KEYWORDS: Quilombolas. Definitive Titling. Territories.

¹ Pedagoga, Advogada popular, mestranda em Direitos Humanos no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará, e-mail: santosflavia2305@gmail.com

² Historiador, especialista em História da Amazônia Afro-indígena e mestrando no Programa de Pós-Graduação em Ensino de História Universidade Federal do Pará, e-mail: amiltonbitencourtt@gmail.com

1. INTRODUÇÃO

O interesse em dissertar sobre o tema emergiu pelo pertencimento quilombola e residência na Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus – Rio Genipaúba – zona rural – várzeas das Ilhas do Município de Abaetetuba- Pará, e terem acompanhado os pais na organização social realizadas pelas Comunidades Eclesiais de Base, desde quando estavam no ventre materno. Fez parte da infância estar presente em congressos, seminários, ocupações, protestos e caminhadas. Assim, o contato com a luta pela terra se iniciou desde cedo, inclusive, foi a organização coletiva que possibilitou o reconhecimento do território, apesar dos muitos desafios durante este trajeto.

Segundo o que relatam os moradores mais antigos (*in memoriam*), a comunidade surgiu a partir da chegada de negros escravizados refugiados na Ilha do Capim³, que adentraram as matas para se libertar do sistema escravocrata, e conforme levantamento feito pelo Agente Comunitário de Saúde (ACS) na atualidade, tem oitenta e três famílias.

Em 05 de junho do ano de 2002 foi expedido o Título Definitivo de Reconhecimento e Domínio Coletivo de terra outorgado pelo Instituto de Terras do Pará⁴ (ITERPA) à Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos das Ilhas de Abaetetuba (ARQUIA), que além da Comunidade em questão abrange mais nove comunidades, com área total de 9.458,5220ha.

Os dados⁵ falam por si quando se trata de violações aos direitos de pessoas negras e de “como a raça pode impedir que alguém tenha acesso às oportunidades necessárias para uma vida dignificada” (MOREIRA, 2017, p. 395). O apanhado feito pelo citado autor faz um importante recorte racial, se firmando enquanto concretização da luta antirracista dentro das relações jurídicas, em especial, as constitucionais.

Nesta senda, este conciso estudo caracteriza-se como socialmente relevante por tratar de temática essencial à população negra com recorte aos povos e comunidades tradicionais e, mais especificamente aos quilombolas, ao passo que pretendeu documentar os reflexos práticos de uma

³ Localizada no município de Abaetetuba, possui 1.253 hectares distribuídos em três localidades: Caiena, Caratatea e Marintuba, considerada uma zona estratégica por sua localização – fronteira com outros municípios, como Barcarena. Fonte: <http://novacartografiasocial.com.br/oficina-de-mapeamento-social-na-ilha-do-capim-municipio-de-abaetetuba-pa/>. Acesso em: 10 jun 2021.

⁴ Fonte: ITERPA/PA. Disponível em: <<http://www.iterpa.pa.gov.br/quilombolas>> Acesso em: 10 jun 2021.

⁵ Fonte: Mapa da violência 2020. In: Desigualdade racial e violência contra negros são herança do período da escravidão. Disponível em: <http://www.cut.org.br>. Acesso em: 10 jun 2021.

titulação definitiva, dentro de um contexto nacional com 1.767 (mil, setecentos e sessenta e sete) processos abertos no Instituto de Colonização e Reforma Agrária para obtenção da titulação, de acordo com a Comissão Pró-Índio de São Paulo⁶, e até hoje não concluídos.

A delicada situação dos territórios que almejam titulação exposto acima reflete a morosidade que acompanha os processos. Esta vagarosidade não é de hoje, em 2017, quando o número de terras em processo de titulação era 1675⁷ (mil, seiscentos e setenta e cinco) as organizações que defendem direitos dos povos em comento peticionaram solicitando audiência à Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), da Organização dos Estados Americanos (OEA). Àquela época o cálculo que se fez para que ocorra o reconhecimento de todos os quilombos no Brasil era de que seriam necessários 600 anos para que o estado brasileiro emitisse resposta às solicitações de titulações.

O objetivo principal foi realizar estudos de legislações e doutrinas que versam sobre os mecanismos para acesso ao título definitivo de terras ocupadas por remanescentes de quilombos. Outros objetivos almejados nesta investigação científica foi analisar o ordenamento jurídico pátrio relacionado à titulação definitiva de terras ocupadas por remanescentes de quilombos, a fim de explicar de forma acessível como os moradores das comunidades quilombolas podem pleitear o reconhecimento de seus territórios tradicionais. Por último, verificou-se quais os efeitos práticos que ocorreram após titulação coletiva na comunidade Rio Genipaúba, cidade de Abaetetuba/PA.

Em termos metodológicos se fez predominante o uso do método dedutivo, partindo “das teorias e leis consideradas gerais e universais buscando explicar a ocorrência de fenômenos particulares” (DINIZ, 2008, p. 16), fez-se ainda um “exercício metódico da dedução partindo de enunciados gerais (leis universais) que supostos constituem as premissas do pensamento racional e deduzidas chegam a conclusões” (DINIZ, 2008, p. 6).

Enquanto técnica de coleta de dados se adotou breves levantamentos bibliográficos, tomando por base autores que dissertam acerca dos diversos silenciamentos vividos pelas comunidades durante a longa e desafiadora caminhada para obter o Título Coletivo.

No que tange ao estudo da proteção dos direitos das populações tradicionais nos tratados internacionais, se utilizou como suporte a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), com texto aprovado pelo Congresso Nacional através do Decreto Federal nº 5.051/2004,

⁶ Disponível em: <http://cpisp.org.br/direitosquilombolas/>. Acesso em: 10 jun 2021.

⁷ Fonte: Justiça Global. Disponível em: www.global.org.br/blog/ataques-aos-direitos-dos-povos-quilombolas-sao-denunciados-na-oea/. Acesso em: 10 jun 2021.

revogado pelo Decreto nº 10.088/2019, o qual consolida atos normativos editados pelo poder executivo federal que dispõem sobre a promulgação e recomendações da OIT ratificadas pelo Brasil.

2. A GARANTIA CONSTITUCIONAL DO TERRITÓRIO AOS QUILOMBOLAS

É sabido que a “mão de obra” escravizada (negra) durante três séculos foi uma das principais fontes de desenvolvimento da economia latino-americana, tanto no campo quanto nas cidades.

No Brasil não fora diferente, a venda de escravizados impulsionava o “desenvolvimento” da Coroa Portuguesa, que lucrava com os impostos. Dentro deste contexto de opressão e máximo desrespeito à dignidade dos negros, surgem entre os movimentos de resistência e luta os Quilombos.

Mesmo com o passar das décadas os locais que serviram como refúgio guardam consigo resquícios, que vão além de vestígios materiais, são memórias, estilos de vida, modos de subsistência que permeiam a vida dos remanescentes de quilombos que resistiram e fazem das ‘Comunidades Quilombolas’ o seu lar.

Ainda hoje é fundamental se ‘pensar como negro’ como uma “perspectiva mais apta de realizar ideários emancipatórios contidos na CF 88, já pensar como branco impede objetivos políticos ali presentes” (MOREIRA, 2017, p. 395). Logo, ‘pensar como um negro’ significa reconhecer que a interpretação jurídica possui uma dimensão política e que ela deve estar comprometida com a reforma social. Mas, na esfera legislativa ainda predominantemente branca não tem sido desta forma, e o reflexo disso são os processos de titulação de comunidades quilombolas que com ritmo atual levarão séculos para serem concluídos.

E, dentro desta seara de lutas e discussões acerca do reconhecimento do território, o estado brasileiro, após cem anos da “decretação” da Abolição da escravidão no país, reconhece e assegura constitucionalmente o direito de remanescentes de quilombos terem reconhecidas suas terras ocupadas, por força do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.” (BRASIL, 1988, p. 160).

Referido dispositivo, que para doutrina maior é considerado um divisor de águas dentro do ordenamento jurídico brasileiro, haja vista que, antes da Constituição Federal de 88 “as comunidades eram invisíveis, verdadeiros párias – à margem da sociedade, sujeitas a um quadro de misérias e abandono, diretamente vinculado à sua situação territorial, [...] vulneráveis e com elevado déficit na fruição de direitos” (COELHO, 2019, p. 02), e considerando ainda que a Carta Maior de 1988, na visão

de O'dwver (2015, p. 01) “institui uma nova ordem jurídica e representa um marco temporal e situacional no reconhecimento de direitos diferenciados de cidadania, [...] de cultura, e formas de conceituação antropológicas”; a partir do artigo referenciado se intensifica a luta pelo reconhecimento da identidade e reconhecimento cultural, que se funda, em sua maior parte, em ter reconhecido suas terras, seu território.

Todavia, este processo encontrou e encontra entraves diante da legislação pátria e de organismos diversos dela – como os conflitos agrários.

Por outro lado, se tem aqueles que adotam ações com vistas a negar o reconhecimento dos direitos territoriais das comunidades quilombolas, à exemplo do antigo Partido da Frente Liberal, que depois tornou-se Democratas e hoje é o União Brasil, que propôs a Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3.239 em face do decreto 4.887/2003. Tal normativa é essencial aos territórios quilombolas do Brasil por definir “os procedimentos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação de terras ocupadas por remanescentes de quilombos, objeto do artigo 68 do ADCT” (COELHO, 2019, p. 01).

Na referida ação, o Supremo Tribunal Federal adotou posicionamento contrário às teses apresentadas pelo partido político, à exemplo do reconhecimento da aplicabilidade da Convenção nº 169 da OIT aos quilombolas, da legitimação do direito à autodeterminação, além de reconhecer a constitucionalidade do Decreto, haja vista que o comando constitucional é autoaplicável.

O requerente alegou existência de inconstitucionalidade formal, arguindo que tal decreto teria adentrado esfera restrita à lei, ao passo que almeja regulamentar de forma direta, sem supedâneo em lei formal o artigo 68.

Dentro da ampla discussão no Supremo Tribunal Federal e nas bases das comunidades quilombolas, foram utilizados entre os instrumentos normativos a Convenção de número 169 da Organização Internacional do Trabalho, que tem o Brasil como signatário, que dispõe sobre a autodeterminação dos povos indígenas e tribais. Tendo o acórdão desta forma consignado⁸:

⁸ RELATOR: MINISTRO HUMBERTO MARTINS EMBARGANTE: MANOEL PINTO JÚNIOR - ESPÓLIO E OUTRO REPR. Alega a parte embargante omissão e contradição na decisão embargada. Sustenta que "a ADI 3239, que trata sobre terras de remanescentes quilombolas denota de forma cabal a repercussão geral do tema trazido na presente lide" (fls. 2.459/2.460, e-STJ). Desse modo, não havendo nenhum vício a ser suprido na decisão embargada, é evidente que a real pretensão do embargante é a rediscussão de questão já decidida, o que não se coaduna com a via dos embargos de declaração. Ante o exposto, rejeito os embargos de declaração. Publique-se. Brasília (DF), 03 de maio de 2018. 1120337 RJ 2009/0074291-5, Data de Publicação: DJ 10/05/2018).
Fonte: <http://www.stf.ju.br/portal> Acesso em 10 jun. 2021.

O artigo 68 do ADCT assegura o direito dos remanescentes de quilombos de ver reconhecida pelo estado a propriedade sobre as terras que histórica e tradicionalmente ocupam - direito fundamental de grupo étnico-racial minoritário dotado de eficácia plena e aplicação imediata. Nele definidos o titular (remanescentes das comunidades dos quilombos), o objeto (terras por eles ocupadas), o conteúdo (direito de propriedade), o sujeito passivo (Estado) e a obrigação específica (emissão de títulos), mostra-se apto o artigo 68 do ADCT a produzir todos os seus efeitos, independentemente de integração legislativa.

Mesmo com importantes vitórias como esta, as vias legais nunca se mostraram suficientes para efetivar a premissa constitucional de acesso e reconhecimento de terras ocupadas por remanescentes de quilombos, tanto que, somente após quase uma década da Carta Magna de 1988 o primeiro título de terra quilombola foi expedido, na cidade de Oriximiná, estado do Pará, em 20 de novembro de 1995.

Nesta senda, de acordo com o narrado alhures, entre os direitos consagrados na sétima Carta Magna do Brasil está o reconhecimento da propriedade definitiva aos remanescentes de quilombos que estejam ocupando suas terras; desta forma, o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias possibilitou a “transformação da posse em domínio” (TRECCANI 2006, p. 81).

Na visão dos *griots*⁹, no caso estudado – lideranças que coordenaram a Comunidade Eclesial de Base (CEB) do Rio Genipaúba à época dos procedimentos de identificação, elaboração de laudos antropológicos, reuniões e assembleias para a comprovação formal de que se tratava de um território quilombola – sempre existiu a certeza de que a comunidade é oriunda de mulheres e homens escravizados que se refugiaram nas matas, trazendo consigo memórias de seus países de origem de onde foram arrancados.

A expressão “filhos de ventre livre” até hoje é reconhecida pelos mais antigos. É uma alusão à fala tão frequente daqueles que já se foram, quando se referiam à Lei de Ventre Livre, norma que determinou a partir do dia 28 de setembro de 1871 os filhos nascidos de mulheres escravizadas seriam “livres”, não havendo mais a possibilidade de nascerem escravizados no Brasil. Sabe-se que a norma estava distante da realidade. Este recorte almeja unicamente trazer à baila uma expressão conhecida pela comunidade e que diz muito sobre seu passado.

Segundo a já citada convenção nº 169 da OIT o autorreconhecimento é condição essencial para a identificação de territórios tradicionais, pelo recorte acima, fica claro que a comunidade tem ciência de suas origens desde o princípio de sua existência. Mas, faltava o reconhecimento formal, a

⁹ Contadores de histórias da África Ocidental. Para a Comunidade Quilombola o termo é uma referência aos mais velhos.

comunidade à época do processo da titulação (duas décadas atrás) não tinha conhecimento sobre o que a constituição assegurava.

Pelas vivências acumuladas na trajetória dos autores, é sabido que a ausência de uma linguagem acessível sempre foi um entrave para os residentes da comunidade em questão, pois apesar de terem um conhecimento de vida e lutas que diploma nenhum é capaz de mensurar, por não terem tido o mínimo de acesso à educação formal, algumas palavras não são compreendidas.

A linguagem também pode ser um instrumento de exclusão. O direito pode ser manipulado tanto para gerar exclusão quanto para a promoção de transformação social. Esses discursos buscam meios de legitimar, em lados opostos, a interpretação do princípio constitucional da igualdade (MOREIRA, 2017).

Com a clareza da necessidade de se buscar os meios de acesso ao título definitivo, com linguagem acessível para auxiliar territórios que estão na fase de reconhecimento formal, almejando a outorga do título, se buscou esquematizar o resumo dessas fases em organogramas.

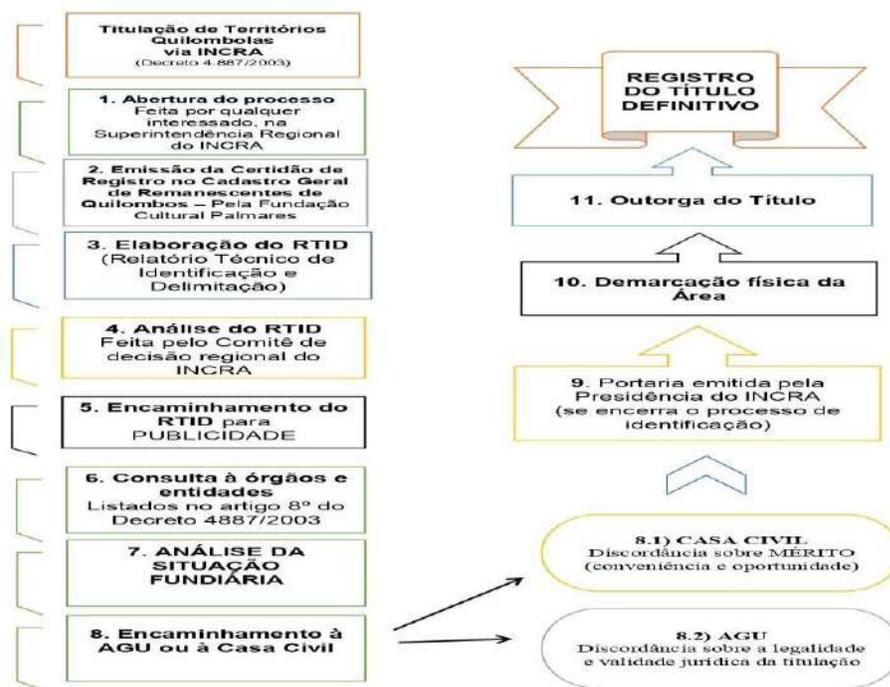
Assim sendo, foram identificados dois mecanismos principais de acesso à titulação definitiva de terras ocupadas por remanescentes de quilombos: à nível federal, sob a responsabilidade do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e no âmbito Estadual, o Instituto/Departamento de Terras de cada Estado, que adotam procedimentos diferentes, apesar de utilizarem como base o artigo 68 do ADCT, e a Convenção número 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que, dentre outros, assegura o direito de participação dos povos e comunidades tradicionais e garante o reconhecimento e proteção dos valores e práticas sociais, culturais, religiosas e espirituais próprios.

Na esfera federal a abertura do processo ocorre na superintendência regional do INCRA nos estados, de ofício ou à requerimento de quaisquer interessados, de acordo com o § 3º do artigo¹⁰ 3º do Decreto 4.887/2003, sendo que na maioria das vezes são Associações constituídas por comunidades Quilombolas que solicitam. Abaixo o passo-a-passo do processo de titulação percorrido para conseguir o título coletivo da terra.

¹⁰ Decreto 4887/2003 [...] Art. 3º Compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.

§ 3º O procedimento administrativo será iniciado de ofício pelo INCRA ou por requerimento de qualquer interessado.

Figura 1: Organograma de titulação de território quilombola no âmbito de competência do INCRA.



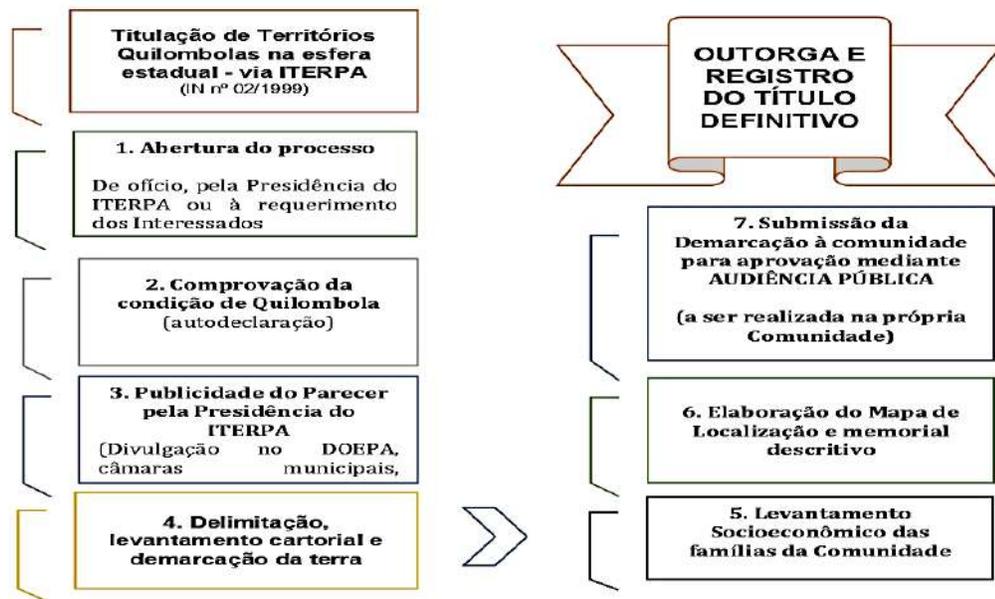
Fonte: INCRA, 2021. Elaboração própria.

Já na esfera estadual, esse procedimento é incumbência do órgão fundiário. Como a análise foi em uma comunidade quilombola no Pará, cabe ao ITERPA a regulamentação no que concerne à identificação, demarcação e expedição dos títulos de propriedades de terras ocupadas por comunidades remanescentes dos Quilombos, por força da Instrução Normativa nº 2, de 16 de novembro de 1999.

Importa destacar que se forem identificados ocupantes não remanescentes, o ITERPA promoverá o reassentamento ou a legitimação da parcela destacada do todo, desde que seja de no mínimo 3% e não criem dificuldades no acesso à comunidade, fontes de água e atividades de agricultura.

De forma geral, o procedimento segue conforme ilustra o resumo no organograma abaixo:

Figura 2: Organograma de titulação de território quilombola no âmbito de competência do ITERPA.



Fonte: ITERPA, 2021. Elaboração própria.

Como se depreende dos recortes feitos, considerar a “forma peculiar pela qual os remanescentes de quilombos se apossam da terra” e a “forma especial de utilizar os recursos naturais” é condição primordial para que os “procedimentos de titulação dos quilombos respeitem os territórios conquistados historicamente pelas comunidades negras” (BENATTI, 2003, p. 199).

Tal procedimento tem efetividade prática a partir da emissão do Título Coletivo do quilombo para a comunidade, que aos poucos toma ciência e tem acesso às políticas públicas.

Esta situação remete à uma dolorosa memória de total retirada de direitos e liberdades, e traz à tona a imagem do passado, que perpassa, veloz, mas nítida, (BENJAMIN, 1987).

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ante o exposto, verifica-se que o alcance da titulação definitiva tem impacto direto e efetivo no cotidiano das comunidades quilombolas, além de apontar para novos e possíveis horizontes.

À exemplo, por meio do viés educacional é possível trabalhar um ensino “para” a comunidade com atuação docente de quem dela é cria, dela comunga e a ela emprega valores culturais, espirituais e sociais únicos, bem como é possível formar pesquisadores “da” e “para” a infinidade de curas advindas do conhecimento empírico, aliando os saberes que por gerações foram repassados. Tais conquistas já

são realidade na comunidade quilombola Rio Genipaúba, que conta com moradores formados pelo Processo Seletivo Especial da Universidade Federal do Pará, destinado a quilombolas e indígenas.

Outra importante conquista que vem se concretizando é o Protocolo de Consulta Prévia, Livre e Informada, instrumento fundamental na luta pela defesa do território, em fase de finalização na comunidade.

Contudo, apesar de se pensar a titulação definitiva como o ápice das conquistas, como o ‘ponto de chegada’, se verificou, a partir da realidade vivenciada, do levantamento bibliográfico e da análise legislativa, que, na realidade trata-se do ‘ponto de partida’.

Desta forma, mesmo que a titulação tenha significativos marcos na luta pela defesa e acesso pleno aos territórios quilombolas, esses mecanismos e instrumentos de proteção de direitos territoriais/culturais não têm sido suficientes para assegurar o respeito a diversidade cultural e econômica, demonstrando a urgente necessidade de adoção de novos paradigmas, que de fato, concretizem a tão fundamentada e amparada (pela CRFB e Convenção 169 da OIT) dignidade humana aos remanescentes de quilombos.

E, ainda, é preciso refletir que na conjuntura nacional vigente, é importante o fortalecimento das lutas que visam a defesa do território – sagrado que assegura além preservação da vida e costumes de comunidades tradicionais, alimentação sustentável baseada na agricultura familiar e na preservação de rios e florestas.

REFERÊNCIAS

BENATTI, José Heder. **Posse agroecológica e Manejo Florestal**. Curitiba, Juruá, 2003.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em 10 jun. 2021.

BRASIL. **Decreto n 4887, de 20 de novembro de 2003**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm. Acesso em 10 jun. 2021.

BRASIL. **Decreto nº 5.051 de Abril de 2004**. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm. Acesso em 10 jun. 2021.

BRASIL. **Programa Brasil Quilombola**. SEPPIR. Brasília, Abaré, 2004.

COELHO, Marcus Vinicius. **Justiça racial como reconhecimento e redistribuição para quilombolas**. Disponível em <http://www.conjur.com.br/2019-mai-26>. Acesso em 10 jun. 2021.

DINIZ, Célia Regina. **Metodologia científica**. Natal: UEPB/UFRN - EDUEP, 2008.

INSTITUTO DE TERRAS DO PARÁ. **Instrução Normativa nº 02/1999**. Disponível em: <http://cpisp.org.br/instrucao-normativa-no-2-do-instituto-de-terras-do-para-de-16-de-novembro-de-1999/>. Aceso em 11 de Jul. de 2021.

MOREIRA, Adilson. Pensando como um negro: ensaio de hermenêutica jurídica e contributo fundamental para um Direito antirracista. São Paulo. **Revista de Direito Brasileira**, v. 18, n. 7, Set./Dez. 2017, p. 393 – 421

O'DWYER, Eliane Cantarino O'Dwyer. A ADI, o reconhecimento de direitos constitucionais às comunidades remanescentes de quilombo e o fazer antropológico. **XXV CONPEDI**, 2015. Disponível em: <https://www.conpedi.org.br/>. Acesso em 13 jun. 2021.

STF. ADI 3.239. Relator: Ministro Cezar Peluzo. DJ: 08/02/2018. Portal STF, 2019. Disponível em: <http://portal.stf.jus.br/processos/downloadPeca?id=1533936721&ext=.pdf>. Acesso em: 13 jun. 2021.

TRECCANI, Girólamo. **Terras de Quilombo: caminhos e entraves do processo de Titulação**. Belém/PA: Programa Raízes, 2006.

Data de submissão: 25/03/2023

Data de aprovação: 03/05/2023

PROCISSÕES E REPRESENTAÇÕES: COSMOLOGIA AFROINDÍGENA NOS FESTEJOS DE SANTOS NA AMAZÔNIA BRASILEIRA EM UMA ABORDAGEM DECOLONIAL

Aldeci da Silva Dias¹

RESUMO

Este trabalho discute os festejos de santos na Amazônia e suas representações a partir de uma discussão da Nova História Cultural e Decolonial. A metodologia adotada inclui a pesquisa bibliográfica com abordagem qualitativa. O método de abordagem, considerando as diferentes formas de discutir e analisar o objeto, será feito a partir do método histórico-dialético, tendo em vista que se trata de pesquisa que opera no campo teórico-interpretativo da realidade. O objetivo deste trabalho procura compreender o fenômeno religioso como parte de uma construção cultural, resignificadas por pessoas leigas, sustentada na fé, procurando trazer as contribuições para explicações mais efetivas do uso da memória local, utilizando outras perspectivas, notadamente, aquelas que não são vistas nos livros didáticos enfatizar, procurando demonstrar, a circularidade entre a cultura das classes dominantes e a cultura das classes subalternas. Conclui que Os Festejos, de modo geral, têm em comum não uma ideologia, e sim uma questão de fundo cultural, em uma realidade paradoxalmente cada vez mais multicultural: a luta por uma identidade religiosa. O pressuposto básico para a vida desses participantes é exteriorizar sua fé e lutar pela sua perpetuação como grupo, na formação da identidade que os une em torno de um aparato simbólico religioso.

PALAVRAS CHAVES: Cosmologias. Decolonialidade. Festejos.

PROCESIONES Y REPRESENTACIONES: LA COSMOLOGÍA AFROINDÍGENA EN LA FIESTA DE LOS SANTOS EN LA AMAZONÍA BRASILEÑA EN UNA BORDE DECOLONIAL

RESUMEN

Este trabajo aborda las fiestas patronales en la Amazonía y sus representaciones a partir de una discusión de la Nueva Historia Cultural y Decolonial. La metodología adoptada incluye la investigación bibliográfica con enfoque cualitativo. El método de abordaje, considerando las diferentes formas de discutir y analizar el objeto, se basará en el método histórico-dialéctico, considerando que se trata de una investigación que opera en el campo teórico-interpretativo de la realidad. El objetivo de este trabajo busca comprender el fenómeno religioso como parte de una construcción cultural, resignificada por los laicos, sustentada en la fe, buscando presentar reportes para explicaciones más efectivas del uso de la memoria local, utilizando otras perspectivas, en particular aquellas que son No se ve en los libros de texto enfatizar, tratando de demostrar, la circularidad entre

¹ Professor da rede pública do Governo do Estado do Amapá. Mestrando pelo Programa de Mestrado em Ensino de História (PROFHISTÓRIA-2020) pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).
E-mail: aldecidias145@gmail.com

la cultura de las clases dominantes y la cultura de las clases subalternas. Concluye que Os Festejos, en general, tienen en común no una ideología, sino una cuestión de trasfondo cultural, en una realidad paradójicamente cada vez más multicultural: la lucha por una identidad religiosa. El presupuesto básico para la vida de estos participantes es exteriorizar su fe y luchar por su perpetuación como grupo, en la formación de la identidad que los une en torno a un aparato simbólico religioso.

PALABRAS CLAVE: Cosmologías. Decolonialidad. Festividades.

1. INTRODUÇÃO

O estudo da religiosidade popular é fundamental para a compreensão da História do Brasil, além de ser um tema de grande importância como resgate da memória de comunidades locais.

Pensar os motivos que levam as comunidades a criar esses festejos, é antes de mais nada enveredar para a cosmovisão criada pelos seus participantes, criando sentidos através de uma lógica pautada em uma ancestralidade.

Os costumes religiosos brasileiros passam por constantes modificações. Em cada região do país, cidade ou família, surgem pequenas variações sobre como homenagear os santos. Nas festas populares, essas diversidades aparecem de muitas formas.

Este trabalho procurou compreender o fenômeno religioso como parte de uma construção cultural, ressignificadas por pessoas leigas, sustentada na fé, procurando trazer as contribuições para explicações mais efetivas do uso da memória local.

O objeto desta pesquisa é o estudo da religiosidade popular, entrelaçada por uma cosmovisão afroindígena, com suas especificidades locais, enfatizando as crenças, representações e práticas religiosas. Além de enfatizar, também, a circularidade entre a cultura das classes dominantes e a cultura das classes subalternas.

O tipo de investigação partiu do modo como o tema se situa teoricamente combinando com o balanço bibliográfico. Essa escolha se deu para que o problema investigado possa ser explicado e compreendido dentro de um processo histórico mais amplo que envolve a religiosidade popular. Dessa forma, a metodologia, combina a análise bibliográfica na perspectiva da Nova História Cultural, por compreender que esta corrente historiográfica consegue trazer a importância dos saberes locais como chave de explicação para o fenômeno da religiosidade e popular.

Conclui que os Festejos de Santos são formas de manter a manifestação de fé do povo, que se configura enquanto tradição da cultura popular, lutando, desta maneira, pelo seu espaço. Portanto, as pessoas querem o direito de continuar suas devoções na comunidade, pois esta condição mantida

significa a perpetuação de uma série de práticas tradicionais entrelaçada por cosmologias afroindígenas, pertencentes a uma diversidade cultural cheia de simbolismo. Esse exercício de exteriorização da religiosidade, a partir da base local manifesta-se em diferentes comunidades e termina por constituir-se em verdadeira fonte de construção da histórica.

2. ASPECTOS TEÓRICOS NA CONSTRUÇÃO DE UMA COSMOVISÃO AFROINDÍGENA A PARTIR DOS FESTEJOS DE SANTOS E SUAS SIGNIFICAÇÕES NA PERSPECTIVA DECOLONIAL

A cultura e as instituições sociais passaram a ser campos privilegiados de análise, em busca da compreensão da história regional, local, onde as relações existentes entre os grupos, são permeadas pela busca de sentidos e de identidades.

Neste sentido, as questões que envolvem os festejos dos Santos na Amazônia brasileira, têm uma relação com a interpretação história, uma vez que o fenômeno (evento) pode ser analisado sob a ótica local e como manifestação de um imaginário (representação) que produz o conflito do mundo leigo com as aspirações das instituições religiosas.

A questão norteadora é no sentido de problematizar como os elementos afroindígenas podem serem percebidos na religiosidade popular nos festejos dos santos, e como isso se manifesta em diferentes celebrações, muito presentes na Amazônia brasileira.

A pretensão não é a de envolver o caso analisado com qualquer modelo pronto e acabado, seja ele social ou político. “Trata-se, nesse sentido, da elaboração de circuitos, concretos e simbólicos que, desde a colonização, são utilizados para o trânsito de saberes validado socialmente, em que as linguagens e as gnosés periféricas não possuem legitimidade” (ALCOFF, 2016, p. 137).

Isso está relacionado com a forma como a devoção se institui em relação aos santos, pois há elementos expressivos que denotam as tradições oriundas da pujança de uma herança que remonta desde o período colonial, através da manifestação de fé de uma determinada comunidade (CUSTÓDIO; VIDEIRA; BEZERRA, 2019).

Os festejos religiosos, muito frequente na Amazônia, sempre acontecem por obra de um “milagre” alcançado e que a partir dessa devoção, o promesseiro cria um vínculo com o santo através de uma dívida que se estabeleça pela graça alcançada, que normalmente é a cura de alguém doente. Isso é resultado da troca entre missionários e indígenas no século XVIII, onde há trocas e assimilações de informações, de ambas partes, se constituindo, a partir daí, em uma ressignificação de saberes que se incorpora em diferentes rituais, dentre eles, os festejos de santos (SARAIVA, 2010).

É preciso compreender que o santo que opera milagre, também pode ser o mesmo que castiga mediante certo desrespeito, como forma de levar o devoto a compreender que a relação estabelecida não é só de graças, mas também de profundo respeito, e que produz, um certo sentido coerente, entre o devoto e o santo. (MAUÉS, 2011).

Quanto maior a devoção do promesseiro mais lhe é exigido e maiores as graças que ele é capaz de alcançar. Assim, reciprocamente, ao lhe conceder os favores, o santo empresta ao promesseiro poderes que fazem com que ele se distinga dentro da rede social a que pertence, diferenciando o devoto (parte fraca) dentre seus iguais, pois a relação que se estabelece é de reciprocidade entre o devoto e a persecução da graça, ou seja, tudo vai depender do grau da fé do devoto: quanto mais fervoroso for, maior a chance de conseguir.

É o devoto que dá maior ou menor credibilidade na hierarquia da devoção, criando um sentido para realizar a promessa. “Para alguns informantes, os santos mais importantes, aqueles em quem o povo tem mais fé, foram os que viveram no tempo de Cristo, os apóstolos de Jesus; os santos “feitos pelo papa” são menos considerados. Os santos, pois, foram pessoas que viveram na terra e se santificaram” (MAUÉS, 2011, p. 17). Quem indicou esse caminho? Como chegaram a essa conclusão? Quais certezas da efetividade da escolha do santo usando esse critério? São questões que apontam para uma reflexão no campo das representações e de como podem ser melhor compreendidas.

Muitos outros elementos se encontram envolvidos nessa crença popular. A distinção entre os santos “do tempo do Cristo” e os “feitos pelo papa” coloca uma hierarquia entre eles, indicando que os mais antigos devem ser mais considerados; conseqüentemente, o processo de santificação, no presente, implica numa menor valorização do santo. Não obstante, se trata de santos particulares - São Benedito, São Pedro, São Luís de Gonzaga, Nossa Senhora de Nazaré etc. - há também uma hierarquia entre eles, sendo alguns mais poderosos e milagrosos do que outros (MAUÉS, 2011, p. 18)

Como perceber, então, elementos afroindígenas na religiosidade popular? Talvez essa seja uma das questões centrais a ser analisada. Os festejos dos santos têm uma lógica na perspectiva dos devotos e promesseiros. Essa lógica vai além de uma análise racional, mas perpassa pelos sentidos e representações que surgem ao aderir a um ritual, que normalmente tem uma narrativa envolvendo lendas e encantarias muito presentes na Amazônia brasileira.

Mas é só na Amazônia, em Belém, em Vigia e em várias partes do interior paraense, que existe o culto a Nossa Senhora de Nazaré com as características próprias que aparecem na Amazônia, com a procissão especial do Círio e com as lendas relacionadas a abismos e naufrágios e figuras mitológicas

(inclusive a “cobra grande” ou serpente “encantada”) tal como se crê em sua existência na Amazônia brasileira. (MAUÉS, 2011, p. 23)

É muito comum encontrar nos festejos dos santos, presença de senhoras que além da devoção com o santo da localidade, também exercem a função de curandeiras, benzedeiras, puxadeiras e parteiras. Essa particularidade demonstra que além da prestação do culto, há um ofício reconhecido e aceito pela comunidade, como se esta pessoa tivesse a autorização, ou fosse a ungida pelo poder do santo em prestar esses serviços, que na maioria das vezes é gratuito. Nesses rituais sempre tem a presença de aspectos religiosos, que pode ser uma oração, uma cantoria entronizada durante o trabalho.

No universo das benzeções contra dor de cabeça, dor de dente, erisipela, quebranto, mal olhado, das puxações para acompanhar o desenvolvimento do feto em mulheres grávidas ou consertar a coluna, é comum encontrar a procedência de saberes de cura oriundos de gerações familiares passadas que vem dos avós que transmitem para os filhos e destes para os netos. Geralmente, alguns membros são escolhidos para que a tradição não pereça (PACHECO, 2013, p. 279) com o intuito de dar prosseguimento a essa tradição. No entanto, o que se observa é que com o falecimento dessas pessoas, essa tradição está sendo interrompida, que pode ser explicada pela ausência de interesse; de ser parte deste processo desde cedo; falta de crença, entre outros.

Apesar dessas práticas estarem presentes nas comunidades, cada festejo ganha uma peculiaridade em cada localidade, sempre haverá algo de diferente, não importando que seja o mesmo santo de devoção, assim como não existe um calendário único das festividades nas regiões circunvizinhas, é o devoto que reinterpreta, a partir de suas experiências com o sagrado, formando o sentido para aquela comunidade.

Há várias manifestações culturais no plano dos costumes, das crenças, dos símbolos e em diversos outros domínios, que podem ser pensadas como universais. No entanto, elas nunca se mostram iguais em diferentes povos, localidades e culturas com as mesmas características, pois é próprio da cultura e da sociedade humana, a partir de seu saber local, a forma como constrói sua cultura e sociedade (...) (MAUÉS, 2011, p. 23).

Essas práticas podem ser compreendidas como arquétipos do catolicismo popular, realizada, na maioria das vezes, por leigos, que na sua cosmovisão são os realizadores de um movimento que, na ausência, de religiosos de formação, perpetuam rituais como novenas, procissões, ladainhas, cantorias, rezas, como recurso de manter viva a fé do praticante.

Segundo Saraiva (2010), o catolicismo popular, se realiza pelas práticas dos festejos, pela

exteriorização da fé, através das procissões, da novena. Isso é resultado da influência dos primeiros missionários na Amazônia durante a colonização no século XVII, a partir dos contatos estabelecidos com os indígenas, cujo objetivo era estabelecer a catequização. Disso, resultou trocas e experiências, oportunizando sentido e novas interpretações sobre diferentes práticas.

Para Geertz (1978), as culturas não estão baseadas em um paradigma experimental de base iluminista com regra que universalize os resultados, muito pelo contrário, os sentidos ou resultados, fazem parte de um arquétipo próprio de determinado grupo, que só a ele tem sentido e representatividade, uma vez que, as experiências os unem em torno desses saberes produzidos a partir de uma cosmovisão.

Isso pode ser compreendido a partir da composição Afroindígena da população amazônica, ao considerar e reconhecer o intercâmbio religioso/cultural estabelecido entre índios e negros, nos territórios quilombolas, composto em muitos casos, por essas duas etnias e suas cosmovisões. “(...) nos territórios de liberdade esses agentes históricos recriaram saberes nativos, trocando entre si compreensões de mundo, afetos e criativas energias vitais” (PACHECO, 2013, p. 58).

Nesse entendimento, Barros (2011) reconhece que as representações culturais tem sido objeto de estudos da chamada corrente Nova História Cultural. Essa corrente parte da análise dos objetos culturais, assim como os sujeitos produtores e receptores da cultura difusores de dispositivos culturais, encontrando outros temas esquecidos pela história tradicional, como por exemplo, a produção dos saberes locais como resultado da composição de elementos constituintes (oralidade, religiosidade) dos povos amazônicos.

Concomitante à devoção aos santos católicos, os povos da Amazônia cultivam expressivas crenças em seres sobrenaturais chamados de encantados, entidades que compõem o panteão afroindígena local. A descrição dessa dimensão religiosa com destaque para os povos da Amazônia há fortes indícios de que as religiões que compõem o “panteão afroindígena” dialogam com bases no período colonial, ainda que sofrendo modificações ao longo de sua introdução na região, lidam com uma espécie de memória religiosa, cujas bases expressam os intercâmbios do fazer religioso entre o passado e o presente (PACHECO, 2012, p. 89)

Esses elementos de cenário sobrenatural (encantados) estão ligados ao uso da floresta, uma vez que muitos desses encantados estão personificados na figura de seres que habitam as floretas. Isso reflete aspectos da cultura e do saber local, que reinscrevem novos elementos e dá outros sentidos para a cosmovisão afroindígenas. Segundo Pacheco (2010), esses elementos estão presentes nas

oralidades dos povos tradicionais das florestas, indígenas, quilombolas, extrativistas das florestas e está permeada “(...) de respeito, conservação e veneração ao meio ambiente, sendo este, espaço sagrado de onde se retira os elementos essenciais para a sobrevivência e a morada das encantarias” (PACHECO, 2010, p. 84).

Por fim, compreende-se que é necessário, analisar esses elementos, a partir da historicidade, visando resgatar aspectos de um substrato muito esquecido ou quando lembrado vem com uma forte carga de estereótipo. O desafio é trazer essa discussão para o campo dos saberes locais, demonstrando que os “invisíveis, subalternos” (MIGNOLO, 2003) são detentores de um saber que ressignifica a história dos povos afroindígenas, e que só será possível a partir dos estudos decoloniais.

Pensando assim, Barros (2011) reconhece que as representações culturais tem sido objeto de estudos da chamada corrente Nova História Cultural. Essa corrente parte da análise dos objetos culturais, assim como os sujeitos produtores e receptores da cultura difusores de dispositivos culturais, encontrando outros temas, esquecidos pela história tradicional. “Assim, por exemplo, a opção de historiadores pela História da Igreja ou pela História da Religião, desloca-se com a incidência da História Cultural para uma “História das Religiosidades”, ou, mais propriamente falando, uma História das Práticas Religiosas” (BARROS, 2011, p. 58). Essa maneira de pensar o ensino de história exige um certo desprendimento de compreender que a história não se constitui apenas como um único processo históricos, mas de processos.

“Práticas” e “representações” são ainda noções que estão sendo elaboradas no campo da História Cultural. (...) elas têm possibilitado novas perspectivas para o estudo historiográfico da Cultura, porque juntas permitem abarcar um conjunto maior de fenômenos culturais, além de chamarem atenção para o dinamismo desses fenômenos (BARROS, 2011, p. 52).

Para Geertz (1978) culturas são teias de significados que não busca uma ciência experimental que insistentemente almeja a universalidade, ao contrário, é algo que vem da interpretação, à procura de novos sentidos e significados, procurando estabelecer conexões entre si.

Para compreender a composição Afroindígena da população amazônica, precisamos considerar e reconhecer o intercâmbio religioso/cultural estabelecido entre índios e negros, nos territórios quilombolas, composto em muitos casos, por essas duas etnias e suas cosmologias. (...) ‘nos territórios de liberdade esses agentes históricos recriaram saberes nativos, trocando entre si compreensões de mundo, afetos e criativas energias vitais’ (PACHECO, 2013, p. 479).

Colocados nestes termos, é preciso resgatar outras formas de interpretação desses saberes, como um circuito de reconhecimento e empoderamento dessas populações marginalizadas. No

discurso colonial, esses grupos são destituídos de importância e subjetividades colocados em uma condição de subalternidade. “Na perspectiva do projeto decolonial, as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, são também *locus* enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos” (COSTA; GROSGUÉL, 2016, p. 05).

Na argumentação de Mignolo (2008) o pensamento decolonial pretende discutir os termos de coexistência entre os grupos dominantes e subalternos, ou seja, colocar em questão o status quo vigente, visto que a matriz colonial de poder se assentou no controle da posse da terra e dos recursos naturais, na expropriação da força de trabalho e do rígido controle político sobre os subalternos. O eurocentrismo jogou aqui papel decisivo na dominação, empregando para isso o "saber-poder" da ciência e o "saber-fazer" do Estado para controlar as populações ameríndias (DUARTE; GUAJARARA, 2020, p.147)

É importante analisar esses movimentos, a partir da historicidade, visando resgatar aspectos de um substrato muito esquecido ou quando lembrado vem com uma forte carga de estereótipo. O desafio é trazer essa discussão para o campo dos saberes locais, demonstrando que os invisíveis, subalternos são detentores de um saber que ressignifica a história dos povos afrodescendentes.

Na contramão desse entendimento, pesquisadores regionais e nacionais que se debruçaram sobre o mundo colonial e os tempos contemporâneos esforçaram-se em traduzir a forte relação entre religiosidade e natureza, crença e cura, oralidade e escritura, que diferentes agentes sociais estabeleceram com o chamado sobrenatural nos Marajós, aqui apreendidos como territórios da cultura (PACHECO, 2013, p. 478)

Essa virada de interpretação requer o reconhecimento de que outros povos possuem culturas diversificadas, e as instituições sociais passaram a ser campos privilegiados de análise, em busca da compreensão da história regional, local, onde a compreensão de uma dada realidade, necessita ser compreendida a partir de uma historicidade, que estabeleça conexões com práticas sustentadas na sua ancestralidade, como por exemplo, o uso de plantas medicinais ou da pajelança.

Se for pensar a partir de paradigmas de colonização, em que a alteridade não passa de conceito superficial, sustentado por uma compreensão de legitimidade e que não visualiza outros conhecimentos, logo é presumível que “(...) as histórias de lutas de resistências dos povos negros e indígenas no Brasil sofreram apagamentos e silenciamento ao longo dos anos. As epistemologias negras e indígenas tiveram pouco espaço dentro da História e das Ciências (...)” (SANTOS, *et all*, 2021, p. 85), pois o entendimento que se tem é sob as lentes de conceitos centrais eurocêntricos.

Mas o que importa é fazer um “giro decolonial”, “(...) basicamente significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, a lógica da modernidade/colonialidade”

(BALETRIN, 2013, p. 105), onde é necessário discutir a coexistência de grupos que se consideram dominantes com os subalternos, onde a chave de explicação é a partir de conceitos coloniais, exarando para diversos temas: economia, cultura, política, gênero, religiosidade. E assim, dominando a produção do saber de alicerces eurocêntricos.

Na continuidade do argumento, sugere ainda que o “colonial” do termo “alude a situações de opressão diversas, definidas a partir de fronteiras de gênero, étnicas ou raciais”. Sobre esse ponto, nota-se que nem todas as situações de opressão são consequências do colonialismo - veja-se a história do patriarcado e da escravidão -, ainda que possam ser reforçadas ou ser indiretamente reproduzidas por ele. Em suma, ainda que não haja colonialismo sem exploração ou opressão, o inverso nem sempre é verdadeiro (BALETRIN, 2013, p. 91).

A partir desses pressupostos, surge então conceitos, ou pelo menos tentativas de definição, de modernidade pós modernidade. A modernidade perpetrada pela compreensão europeizante, destaca a submissão dos povos nativos a uma lógica do capital que desconsidera a diversidade cultural e que é concebida com um entrave nesse processo de modernização, assim revelando outras estratégias como “colonialidade poder” Para Quijano (1989) essa colonialidade exprime uma constatação simples, isto é, de que as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não findaram com a destruição do colonialismo. Isto é, há uma continuidade dessa dominação, mesmo após a ausência das administrações coloniais, isso porque essa colonialidade é reproduzida pelas culturas coloniais, e pelas estruturas do sistema-mundo, pautado no capitalismo moderno/colonial (GROSGOUEL, 2008).

Nesse sentido, a colonialidade assume e reproduz 03 dimensões: a do poder, saber e do ser, que se desdobra em dispositivos que amálgama a modernidade, criando teias de sentidos que permitem compreender que a colonialidade não poderia ser diferente aos olhos desse projeto colonizador (MIGNOLO, 2003), criando aos colonizados uma denominação de subalternos.

Subalterno é aquele cuja a voz não pode ser ouvida, sua crítica não pode ter eco, pois este permanece silenciado, como mais um outro que tenta falar e não pode ser creditado, uma vez que sua fala não tem ressonância com o projeto colonizador (SPIVAK, 2010), e que sua fala pode ser perturbadora no sentido de ser um entrave para o progresso.

Walter Mignolo (2005), nessa linha de raciocínio, vai afirmar que as ciências humanas, legitimadas pelo Estado, cumpriram papel fundamental na invenção do outro. Além disso, segundo esse mesmo autor, essas ciências, incluindo a história, criaram a noção de progresso. Com a ideia de progresso se estabeleceu uma linha temporal em que a Europa aparecia como superior. Isso significou que, como afirma Castro-Gomez (2005) sobre a história e as áreas afins, como a etnografia, a geografia, a antropologia, a paleontologia, a arqueologia, etc., ao estudar o passado das civilizações, seus produtos culturais e institucionais, muitas vezes foram realizadas comparações com

o mundo europeu e, nesse sentido, justificaram o colonialismo (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p. 25).

É importante compreender que o colonialismo sobrevive porque há dispositivos e marcadores que vão além da política, do aparato administrativo. Está presente e alcança raízes mais profundas que se estabelece no imaginário e no subconsciente das pessoas.

Assim, o colonialismo é mais do que uma imposição política, militar, jurídica ou administrativa. Na forma da colonialidade, ele chega às raízes mais profundas de um povo e sobrevive apesar da descolonização ou da emancipação das colônias latino-americanas, asiáticas e africanas nos séculos XIX e XX. O que esses autores mostram é que, apesar do fim dos colonialismos modernos, a colonialidade sobrevive (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p. 19).

Essas raízes são a base do conhecimento, uma vez que a produção do conhecimento tem referenciais europeu, justificando toda a ação para um fim civilizatório imposta aos colonizados. No entanto, a partir da desconstrução desse paradigma, é possível dizer que esse conhecimento colonial (poder colonial) pode ser compreendido como epistemicídios na mesma proporção do etnocídio e genocídio praticados contra as populações originárias.

Se a colonialidade do poder criou uma espécie de fetichismo epistêmico (ou seja, a cultura, as ideias e os conhecimentos dos colonialistas aparecem de forma sedutora, que se busca imitar), impondo a colonialidade do saber sobre os não-europeus, evidenciou-se também uma geopolítica do conhecimento, ou seja, o poder, o saber e todas as dimensões da cultura definiam-se a partir de uma lógica de pensamento localizado na Europa. (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p. 21).

Esse conhecimento perpassa por vários caminhos: do livro didático escolar, da produção cinematográfica, do currículo escolar, da formação de docentes, entre outros, que tentam justificar e harmonizar esse projeto colonizador.

A função primeira do cinema, tendo em vista o que já foi exposto, era a de propaganda. Os filmes produzidos e/ou adquiridos para a Exposição ficaram sob a supervisão das forças militares. Três grandes eixos nortearam sua confecção: “o primeiro, sobre a formação e valor de nosso império colonial; o segundo representava cenas da vida militar nas colônias; enfim, o terceiro, relativo aos corpos e serviços além-mar (MORETTIN, 2014, p. 225).

Assim, a possibilidade de desconstruir essa estrutura epistemicida perpassa antes de mais nada: 1) reconhecer esses dispositivos muito presentes, ainda; 2) que a noção de colonialidade não acabou, e que reminiscência desse poder ainda permanece vivo; 3) que a nova epistemologia possa garantir um lugar para a presença de intelectuais brasileiros nesse novo formato de produção intelectual vindo do sul.

3. PODER ESTATAL E REPRESENTAÇÕES EM PROCISSÕES DE SANTOS NO BRASIL COLÔNIA

Anteriormente a discussão orbitou sobre as cosmologias constituintes dos festejos, criando simbologias a partir da compreensão que se tem sobre as diferentes formas de criar teias de sentidos com o transcendente. A seguir, a proposta é fazer um giro histórico sobre as percepções contidas nessa ritualização dos santos, de forma que as considerações existentes são no sentido de trazer as representações existentes neste universo.

Os costumes religiosos brasileiros passam por constantes modificações. Em cada região do país, cidade ou família surgem pequenas variações sobre como homenagear os santos. Nas festas populares, essas diversidades aparecem de muitas formas.

Segundo Sousa (1989), a partir da chegada do Cristianismo e da Igreja Católica no Brasil, os rituais que os portugueses denominaram pagãos (uso de comida, bebida, música e dança como oferendas aos deuses) foram transformados em homenagens aos santos, conferindo a estes um novo caráter sagrado de acordo com os princípios cristãos.

Muitas cidades brasileiras reverenciam algum santo padroeiro e muitas vezes, até pequenas comunidades têm o seu santo particular. É o caso do festejo em honra a São Benedito de Gurupá que ocorre no bairro Nossa Senhora do Perpétuo Socorro em Macapá. Ap, realizada por uma devota leiga.

Apesar de algumas festas compartilharem o mesmo tema, em cada lugar elas assumem características próprias. Sem dúvida, a Igreja Católica teve um papel importante na organização da sociedade colonial brasileira. Isso porque os soberanos portugueses e a Igreja estavam ligados pelo regime do padroado, um acordo entre o papa e o rei, pelo qual a Coroa tinha uma série de deveres e direitos em relação à Igreja (SOUSA, 1997).

Naquela época, a lei estabelecia que o catolicismo fosse a religião oficial em Portugal. Assim, todos os súditos do rei de Portugal deveriam também ser católicos, o que aconteceu sempre na colônia portuguesa. Entre os deveres da Coroa portuguesa está a garantia da expansão do Catolicismo em todas as terras conquistadas pelos portugueses e a obrigação de construir igreja e conservá-las. Em contrapartida, a coroa portuguesa podia nomear bispos, criar dioceses e ficava com direito de recolher o dízimo. A vivência religiosa impregnava a rotina diária de grande parte dos colonos.

No Brasil colonial, seguindo o costume português, desde o despertar o cristão se via rodeado de lembranças do reino os céus. Na parede contígua à cama, havia sempre algum símbolo visível da fé cristã: Um quadrinho ou com gravura do anjo da guarda ou santo; uma pequena com água benta; o rosário dependurado na

cabeceira da cama [...] Na parede da sala de muitas casas coloniais, saindo do quarto, lá estavam para ser venerado e saudados os quadros dos santos [...]. As famílias um pouco mais abastadas possuíam um quarto especial, o quarto dos santos (MOT, 1997, p. 64)

Para Vainfas e Souza (2002, p. 37), os santos invadiram a vida cotidiana, no período colonial, nos detalhes mais íntimos. “Na expansão portuguesa os santos estiveram presentes desde cedo, patronos de feitorias como São Jorge da Mina, na Guiné, e das primeiras cidades colônias no Brasil”. Essa demonstração da presença do catolicismo é resultado, em sua parte, pelas expedições que iniciaram um processo de viagens nas regiões isoladas da parte sudeste do Brasil.

Em Minas Gerais, além dos oratórios domésticos, desenvolveu-se um próspero artesanato de pequenos oratórios, muitas vezes devidamente abençoado pelo missionário ou vigário do lugar. Essa prática vai perdurar até os dias de hoje, em que é muito comum, ainda, a presença desses oratórios nas regiões, notadamente, amazônica.

Assim, as procissões instituídas no período colonial caminharam, muitas vezes, numa subversão a ordem oficial religiosa que atravessaram séculos. Há nesse sentido uma luta pelo poder simbólico entre o catolicismo popular e o catolicismo oficial. Desde o Brasil colônia, as procissões podiam ser requeridas para, por exemplo, combater um perigo, doença ou malefício que estivesse afligindo determinada localidade ou grupo de colonos.

Na compreensão de Durkheim (1988, p. 42) essa visão da religião é vista como uma força capaz de resolver problemas e neste caso, de construir a história de um povo. “Sabe-se desde muito tempo que os primeiros sistemas de representação que o homem se fez do mundo e de si mesmo são de ordem religiosa”. Isso se deve porque a religião é uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que nascem no seio dos grupos reunidos e que são destinados a suscitar, a manter ou refazer certos estados mentais desses grupos.

Por outro lado, as procissões, são uma herança colonial deixada na mentalidade popular, visto que, no século XVIII “as festas barrocas fariam parte de um projeto político e evangelizador de legitimação do sistema colonial em uma sociedade em que eram importantes os aparatos simbólicos” (VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 52), como estratégia de articulação e organização dos colonos em torno de um santo de devoção da comunidade.

Mesmo sendo organizadas pela Igreja Católica, essas festas não deixavam de apresentar um lazer profano, com manifestações coletivas da cultura popular. Isso caracteriza um sincretismo

religioso, mesmo possuindo caráter institucional. É nesse sentido que Maués (1995, p. 39), explica que na “fase do padroado [...], o Estado funcionava como anteparato entre hierarquia e fiéis”. Por outro lado, não deve ser esquecida a resistência popular (geralmente passiva) ao controle exercido no período colonial pela Igreja e pelo Estado quanto às manifestações de sua religiosidade.

Maués (1995, p. 59) reforça essa questão afirmando que, “embora a ação controladora se exerça com certo êxito, a capacidade popular de inventar, interpretar, reinterpretar, selecionar o que deve ou não deve adotar dos ditames da Igreja oficial, é um constante desafio”, visto que o colono (devoto) reinterpreta, ressignifica, a partir das suas experiências, a relação com o transcendente, criando, modificando aquilo que lhe parecer necessário e conveniente.

Nessa mesma perspectiva, Scwarcz (2000) explica que, em linhas gerais, se deve ter uma preocupação com a simbologia que o Estado tem dentro da sociedade, assim é possível que a representação de uma cabine policial, por exemplo, iniba o indivíduo da prática do vandalismo, por entender que a cabine represente a força repressiva do Estado. De fato, os símbolos acabam por determinar comportamentos nos indivíduos, sem que necessariamente tenha a presença do indivíduo como agente estatal.

Nesse sentido, é possível dar ao Estado a representação simbólica de sua cultura ou de sua história, através da imagem do imperador ou na figura da família real, ou na religião oficial. Dentro de um Estado a vida pode ser diagnosticada pela intensidade de sua formação simbólica.

No império as simbologias representavam uma valorização da própria tradição imperial, assim o povo passava a receber de forma constante os mesmos princípios da tradição familiar do imperador, o qual era coroado pelo Papa. Os rituais de cultos e procissões foram herdados dos segmentos da monarquia e de sua religião oficial e até o presente sobrevivem na memória da sociedade brasileira.

Para Tinhorão (2000), desde a primeira missa no Brasil Colonial já houve a primeira festa. Essa espécie de pré-lançamento do espetáculo de afirmação do poder real e espiritual sobre a terra “achada”, obedecia realmente à autoafirmação dos seus próprios valores e identidade cultural, no sentido de impor os seus símbolos como os mais relevantes. Seu etnocentrismo explica toda a importância que os visitantes atribuíam à figura da Cruz, o que posteriormente viria com o ritual da missa, que se encarregava de acentuar.

Sobre as procissões Tinhorão (2000) afirma que, colocada sempre à margem das atividades públicas de caráter oficial, das quais participava apenas na condição de espectador, seria nas procissões, que os indivíduos comuns dos primeiros centros urbanos coloniais estavam destinados a encontrar

oportunidade de figurar como personagem ativa desde o século XVI. Essa passagem de representação ritual para formas quase declarada de diversão coletiva se daria por uma espécie de transbordamento das festas litúrgicas do calendário religioso do interior das Igrejas para as ruas e pela influência dos costumes indígenas e negros.

Apesar das proibições feitas pela Igreja Católica, as festas de santos populares continuaram a ser realizados por todo o Brasil, porque os próprios padres, solidários com os fiéis, costumavam participar pessoalmente dessas alegres oportunidades de lazer, isso se dava em razão do povo ter mais influências culturais e étnicas de africanos e índios do que dos portugueses como menciona (RIBEIRO, 1995).

As populações urbanas, em geral, continuariam até o fim do período colonial a ter que participar como únicas oportunidades de diversão, às oferecidas pela Igreja com as festas de adoração e procissão, ou pelo Estado com as festividades oficiais. Muito embora, ainda presas ao velho modelo dos autos hierárquicos carregado de símbolos de afirmação do poder, sendo que os portugueses tinham um maior controle sobre as festividades pelo Estado, tidas como oficiais, do que as oferecidas pela igreja.

Neste cenário descritivo é necessário mencionar que as representações culturais estão acontecendo independente dos limites impostos pelo oficialato presente:

A produção de expressões culturais tradicionais se realiza dentro de uma perspectiva de reprodução simbólica de práticas e vivências compartilhadas comuns aos membros do grupo ou da comunidade. Geralmente baseiam-se nas tradições e em uma memória coletiva que tem como fundamento para sua sobrevivência, sua natureza repetitiva conservadora e auto-referente (MENDONÇA, 1997, p. 17)

Dessa maneira, a visão que se tem das culturas populares difere daquelas que as concebem como expressão de comunidade fechada, produtos cristalizados que não se alteram. As produções culturais populares são multifacetadas e se abrem a diferentes interpretações, conforme o ângulo que se deseje destacar ou privilegiar na análise.

Em relação ao papel da memória como substrato das manifestações culturais populares, pode-se asseverar que graça ao caráter totalizante da experiência do mundo presente na representação tradicional, relatos passados (alguns atualizados em celebrações e memorações). Esses processos de transmissão de conhecimento permitem a tessitura de laços de solidariedade, de identidade e de um sentido de pertencimento que se vão se definindo ao longo de numerosas interações sociais e de relações que os membros dos grupos em comunidades estabelecem entre si e com os outros.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

É preciso sublinhar, no entanto, que as pessoas que normalmente, fazem parte desses eventos não se utilizam do poder religioso que acabam acumulando, para mudar os rumos da Religião Católica. Pelo contrário: na realidade é reforçada quando se promove um festejo em homenagem aos seus santos. Isso porque, homens e mulheres, jovens e adultos, crianças e idosos, só querem, de forma autêntica, exteriorizar sua fé, construindo, assim, uma religiosidade popular, como é denominada.

Os Festejos de Santos são formas de manter a manifestação de fé do povo, que se configura enquanto tradição da cultura popular, lutando, desta maneira, pelo seu espaço. Portanto, as pessoas querem o direito de continuar suas devoções na comunidade, pois esta condição mantida significa a perpetuação de uma série de práticas culturais e simbólicas. Esse exercício de exteriorização da religiosidade, a partir da base local manifesta-se em todo o mundo em várias comunidades e termina por constituir-se em verdadeira fonte de construção da história.

Os Festejos, de modo geral, se apresentam como parte de uma cultura que tem todo um sentido: a organização, a reza, os cantos, as ladainhas, estão dispostos em uma cadeia que produz sentidos para os participantes. A procissão, por exemplo, reúne a comunidade em torno de um santo que os congrega a um único sentido: agradecer ou pedir graças.

Na medida que essa prática aumenta, também aumenta a luta pela sua identidade religiosa, mobilizando seu espaço numa esfera mais ampliada, constituindo-se de forma sólida e multifacetada como movimento histórico-cultural. Tais movimentos, são legítimos e efetivos parâmetros religiosos e comunitários a partir de uma religiosidade local, neste caso, popular.

As representações contidas na cosmovisão afro-indígenas se constituem, de fato, na atualidade, um meio eficaz de lutar pela manutenção da religiosidade popular fortalecendo os laços culturais da população. Por tais evidências é que as festividades tiveram sempre um conteúdo essencial, um sentido profundo que, de certo modo, traduzem sempre uma concepção do mundo. Nas palavras de Bakhtin, para que um acontecimento seja uma festa, é preciso um elemento a mais, vindo de uma outra esfera da vida corrente, a do espírito e das ideias.

Compreende-se que função dos Festejos é liberar práticas que possam ser ritualizadas a partir da compreensão que tem o devoto sobre a relação com o transcendente. Pode-se dizer que o rito atribui o direito de gozar de certa liberdade, de empregar certa familiaridade, o direito de violar regras habituais da vida em sociedade, que nas relações entre cultura subalterna e cultura dominante há sempre: luta, influências recíprocas, entrecruzamentos e combinações.

Fica evidente que esses festejos, além de ter disputa simbólica pelo espaço, e o direito de praticar o que se convencionou chamar de catolicismo popular, além do que acontece antes da festa (preparação), elementos que ajudam a explicar a identidade que o devoto tem com o santo. A devoção não é criada com qualquer santo, é preciso que o devoto tenha um sentido de empatia, de se sentir acolhido no festejo, pois tudo gira em torno de representações que o devoto estabelece com o santo, onde o pedido, a graça, são constitutivos daquilo que os leva a manter o festejo, mesmo que não seja realizado pelo oficialato da Igreja Católica, o devoto participa imprime a tradição que se perpetuará por longos anos.

REFERÊNCIAS

ARANTES, Antônio Augusto. **O que é cultura popular**. (Col. Primeiros passos). 14ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

ALCOFF, L. M. Uma epistemologia para a próxima revolução. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 01, p. 129–143, 2016.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. (Coleção Estudos). Tradução: Sérgio Miceli, 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BARROS, José D'Assunção. A Nova História Cultural - considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos. **Cadernos de História**, abril 2011. DOI: 10.5752/P.2237-8871.2011v12n16p38. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/267722028>. Acesso em: 19 mar. 2022.

CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Os domínios da história: ensaio de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão; VIDEIRA, Piedade Lino; BEZERRA, Moisés de Jesus Prazeres dos Santos. As práticas culturais/religiosas afroindígenas na Amazônia. **Revista Caminhos**. Goiânia. v. 17, n. 1, p. 80-95, jan./jul. 2019.

COSTA, Joaze Bernardino; GROSGOUEL Ramóm. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**. ISSN 0102-6992. Soc. estado. vol.31 no.1 Brasília Jan./Abri. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100002>. Acesso em: 30 jun. 2021.

DAL CORSO, Marco. Paróquia e Religião do povo: paróquia e comunidade no universo rural brasileiro nos últimos 50 anos. *In*: TORRES-LONDONO, Fernando (Org.). **Paróquia e comunidade no Brasil: perspectivas históricas**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 171-208.

DUARTE, Samuel Correa; GUAJAJARA Taywan Morais Clemente. Interculturalidade na educação escolar indígena na perspectiva Decolonial - o caso da CEI Raimundo Lopes na terra indígena Guajajara em Grajaú – MA. **PRACS**: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP. Disponível em: <https://periodicos.unifap.br/index.php/pracs>. ISSN 1984-4352 Macapá, v. 13, n. 2, p. 145-163, jul./dez. 2020.

DEL PRIORY, Mery. **Religião e Religiosidade no Brasil Colonial**. São Paulo: Ática, 1995.

DEL PRIORY, Mery. **Festas e Utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DURKHEIN, Émile. **As Regras do Método Sociológico**. (Coleção os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DURKHEIN, **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o profano: A essência das religiões**. (Coleção Vida e cultura). Edição livro do Brasil – Lisboa.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. Tradução: Maria Betânia Amoroso – São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GEERT, Clifford. **A interpretação das culturas**. Tradução Fany Wrobell. Editora Zahar, 1978. RJ

GROSFUGUEL, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pos-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 115-147. 2008.

GOODY, Jack. **A lógica da escrita e a organização da sociedade**. 3ª ed. São Paulo. Cortez. 1989.

HOORNAERT, Eduardo. **A Igreja no Brasil Colônia (1550 – 1800)**. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

MENDONÇA, Maria Luiza. **Comunicação, Cultura e Constituição**. São Paulo: Celacc-ECA/USP, 1997.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico**. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém; Cejup, 1995

MELLOE SOUZA, Laura de. **O diabo e a terra de santa cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MELLO E SOUZA, Laura (org.) **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MOT, Luis. Cotidiano e vivência entre a Capela e o Calandu. In: SOUZA, Laura de Mello e. (org.) **História da Vida Privada no Brasil**, Vol. I, 1997, p. 64-66.

MAUÉS, Heraldo Raymundo. Outra Amazônia: Os santos e o catolicismo popular. **Norte Ciência**, v. 2, n. 1, 2011.

MORETTIN, Eduardo Victorio. Colonizar é civilizar: O cinema e a exposição colonial internacional (vincennes, 1931). **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 61, p. 233-249, jul./dez. 2014.

MIGNOLO, Walter. **Histórias Globais/projetos Locais**: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. Pedagogia Decolonial e Educação Antirracista e Intercultural no Brasil. **Educação em Revista**. Belo Horizonte. v.26, n.01, p.15-40, abr. 2010.

PACHECO, Agenor Sarraf. Religiosidade afroindígena e natureza na Amazônia. **Dossiê: Religião, Biodiversidade e Território - Artigo original**, Belo Horizonte, v. 11, n. 30, p. 476-508, abr./jun. 2013.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SCHWARCS, Lília Moritz. **O império em procissão**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

SARAIVA, Adriano. Religiosidade popular e festejos religiosos: aspectos da espacialidade de comunidades ribeirinhas de Porto Velho, Rondônia. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, a. 3, n. 7, 2010. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30332>. Acesso em: 07 jun. 2021.

SANTOS, Maria Alencar dos, et al. A educação decolonial numa perspectiva étnica racial: o uso de lives como fonte de informação e dispositivo formativo. In: DIALLO, Cintia Santos et al (orgs.) **Iluwe Sinu Elo**: educação para as relações étnico-raciais. Rio de Janeiro: Pachamama, 2021.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Editora UFM, 2010.

TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil colonial**. São Paulo: Editora 34, 2000.

VAINFAS, Ronaldo e SOUZA, Juliana Beatriz de. **Brasil de todos os santos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. (Col. Descobrindo o Brasil).

Data de submissão: 03/10/2022
Data de aprovação: 02/01/2023

LUTO E LUTA PELA TERRA: UMA REVISITA AO CAMPO MARANHENSE A PARTIR DAS MEMÓRIAS DE UMA VIÚVA CAMPONESA

Aline Souza Nascimento¹

RESUMO

O presente trabalho aborda as memórias de uma viúva de trabalhador rural assassinado em conflito de terra na região do Médio Mearim, no Maranhão. Presente no momento do ocorrido, juntamente com os filhos, ela entrou em luta corporal com o assassino e acabou matando-o, sendo levada a júri popular por homicídio e absolvida por legítima defesa. Buscamos analisar como ela se reconstrói a partir do vivido, no esforço de compreendê-la para além da situação de vítima. As suas memórias possibilitam a revisita ao campo maranhense e permitem o questionamento acerca do lugar ocupado pelas mulheres durante os conflitos agrários. O trabalho se faz relevante por resgatar uma situação de conflito na qual os camponeses não são, necessariamente, vítimas, recuperando informações que ficaram no anonimato. Ele traz a memória autobiográfica como principal categoria de análise e, como aporte teórico, as contribuições de Elizabeth Jelin (2001), Jonathan Grossman (2000) e Michael Pollak (1989). Está estruturado a partir de campo etnográfico, de entrevistas semiestruturadas e consulta a fontes bibliográficas e documentais.

PALAVRAS-CHAVE: Conflitos agrários. Campesinato maranhense. Migrantes.

DEUIL ET LUTTE POUR LA TERRE: UN RETOUR À LA CAMPAGNE DU MARANHÃO À PARTIR DES SOUVENIRS D'UNE VEUVE PAYSANNE

RESUMÉ

Le présent travail porte sur les souvenirs de la veuve d'un travailleur rural assassiné lors d'un conflit foncier dans la région du Moyen Mearim, à Maranhão. Présente au moment des faits, ainsi que ses enfants, elle s'est battue physiquement avec le meurtrier et a fini par le tuer, passant devant un jury pour meurtre et acquittée pour légitime défense. Nous cherchons à analyser la manière dont elle se reconstruit à partir de ce qu'elle a vécu, dans le but de la comprendre au-delà de la situation de victime. Ses souvenirs permettent de revisiter la campagne du Maranhão et de s'interroger sur la place occupée par les femmes lors des conflits agraires. Le travail est pertinent pour sauver une situation de conflit dans laquelle les paysans ne sont pas nécessairement des victimes, en récupérant des informations qui restaient anonymes. Il amène la mémoire autobiographique comme catégorie principale d'analyse et comme apport théorique les contributions d'Elizabeth Jelin (2001), Jonathan Grossman (2000) et Michael Pollak (1989). Il a été structuré à partir d'un terrain ethnographique, d'entretiens semi-structurés et de la consultation de sources bibliographiques et documentaires.

¹ Graduada em Ciências Humanas-Sociologia pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Agriculturas Amazônicas da Universidade Federal do Pará (UFPA).
E-mail: snascimentoaline@gmail.com.

MOTS CLÉS: Conflits agraires. Paysannerie maranhense. Migrants.

1. INTRODUÇÃO

A presente pesquisa analisa a violência dos conflitos agrários na região do Médio Mearim, no Maranhão, a partir de uma experiência subjetiva. Nela, abordamos as memórias de uma viúva de trabalhador rural assassinado em um contexto de luta pela terra na década de 1990, no município de São Mateus, e como ela se reconstruiu a partir do vivido.

O assassinato do trabalhador é decorrente do avanço das forças políticas no campo maranhense, sobretudo a partir de 1960, com a ascensão dos militares ao poder, que descortinou um estado, antes caracterizado pelo “atraso”, como propício para receber o “novo” (COSTA, 1997). Desse modo, marcou historicamente um período de mudanças estruturais, particularmente na região do Médio Mearim, em virtude da abertura das fronteiras do estado ao capital nacional que trouxe novos atores para seu interior, como empresários e fazendeiros, que se somaram aos camponeses que ali já habitavam, provocando uma polarização nas formas de uso e apropriação dos recursos naturais.

A intervenção governamental no espaço agrário, por meio da expansão da grande propriedade rural via incentivos fiscais, provocou um desenvolvimento desigual entre a agricultura familiar e empresarial e agravou as desigualdades regionais existentes (CARNEIRO, 2013; MESQUITA, 2011), uma vez que estimulou a concentração fundiária e de renda e a expropriação camponesa (PORRO; PORRO, 2015). O resultado foi, além da desestruturação econômica das famílias, o uso predatório dos recursos naturais (CARNEIRO, 2013).

As transformações ocorridas nesse período modificaram as vivências desses camponeses, vindos em sua grande maioria do Piauí e do Ceará, principalmente a partir da década de 1920, em busca de melhores condições e de terras livres para viver (VALVERDE, 1957). Na década de 1980, foram registrados inúmeros conflitos e alguns casos relativamente bem-sucedidos de reação ao avanço capitalista aos seus territórios (MUSUMECI, 1988). Embora as consequências das suas ações tivessem um preço inevitável a ser pago, como o recrudescimento dos conflitos marcados por assassinatos como meio de intimidação e demonstração de poder (ARAGÃO, 1997), essa resistência era parte integrante de “um curso de ação que conduziria ao resultado que buscavam atingir” (HAZEL, 1995, p. 217).

Observamos, desse modo, uma recusa das famílias à tentativa de controle imposta pelas ações oficiais e a elaboração de respostas fundadas na sua cotidianidade. É essa capacidade de transformação

da realidade que analisamos nas memórias de dona Margarida², que diante da necessidade imposta pelo assassinato do seu marido, foi obrigada a matar para não morrer (ANDRADE, 1997). Nesse sentido, buscamos evidenciar sua resistência e como ela elaborou outros sentidos para o vivido.

O presente trabalho traz a memória autobiográfica como principal categoria de análise, utilizando como aporte teórico reflexões de Elizabeth Jelin (2001), Jonathan Grossman (2000) e Michael Pollak (1989). Ele se faz relevante por resgatar uma situação de conflito na qual os camponeses não são, necessariamente, vítimas, sendo possível recuperar informações que ficaram no anonimato e trazer à tona dados que podem acarretar desdobramentos teóricos e metodológicos importantes para nortear reflexões antropológicas posteriores (PANTOJA, 2008; AMADO; FERREIRA, 2006; ANDRADE, 1997).

Compartilhamos do entendimento de Nussbam (DAS, 1999) de que há uma espécie de conhecimento que funciona pelo sofrimento e captar uma tragédia pelo intelecto não é suficiente para ter um conhecimento humano real. Desse modo, como demonstrado por Taussig (1993), ao suscitar em nós um sentimento de dor, as experiências de violência nos fazem experimentar o sofrimento, podendo nos levar a adquirir outra consciência e entendimento acerca do horror e dos conflitos. Além disso, o silenciamento acerca de tais experiências e do que as causou gera desconhecimento e incerteza, assim como “o processo que permite às pessoas ultrapassar a condição de vítima passa pela sua recomposição como sujeito emocional e isto requer a expressão manifesta da vivência e de poder compartilhá-la” (JIMENO, 2008, p. 273).

O trabalho se estrutura a partir de entrevistas semiestruturadas e consulta a fontes documentais. Foram utilizados a cópia do Processo Jurídico de Dona Margarida; dossiê organizado pela CPT/MA composto por cartas de apoio e recortes da imprensa; projetos do Movimento de Viúvas e a obra “Justiça Privada e Tribunal – camponeses no banco dos réus”, organizada pela antropóloga Maristela de Paula Andrade. Essa obra compõe a coleção Célia Maria Côrrea, que apresenta informações do Núcleo de Apoio às Viúvas de Trabalhadores Rurais Assassinados em Conflitos de Terra (NAV/UFMA), coordenado pela antropóloga, e cuja atuação se deu entre 1991 e 1996.

² Identificamos nossa informante por um nome fictício para preservar sua identidade.

2. **“A GENTE MORRE E RESSUSCITA TAMBÉM”:** MEMÓRIAS DE VIOLÊNCIA E RESISTÊNCIA

Natural da cidade de Esperantina, no Piauí, dona Margarida se deslocou para a região do Médio Mearim em 1969. Esse trânsito migratório representou não somente a mudança de um lugar a outro, mas de um tempo a outro (MARTINS, 1986). Ao chegar à região, ela se deparou com uma temporalidade muito diferente, talvez, da vislumbrada através das narrativas dos seus pais. O Médio Mearim vivia um processo de transição do “tempo das terras sem dono” para “o tempo da grilagem e da expropriação de inúmeros trabalhadores rurais” (FERREIRA, 2016, p. 85).

A trajetória de dona Margarida se interligou com a de tantos outros nordestinos, principalmente cearenses e piauienses, que migraram conduzidos pelo objetivo de encontrar terras livres onde seria possível implantar suas lavouras de forma autônoma, uma vez que o Médio Mearim havia se constituído como um lugar rico em terras férteis e florestas que possibilitariam as práticas necessárias para a subsistência (FERREIRA, 2016; BARBOSA, 2007; ARAGÃO, 1997).

Entretanto, a memória acerca da região representada nas narrativas dos retirantes como a terra dos bons ventos (FERREIRA, 2016) passou também a ser habitada pelas narrativas do progresso e do desenvolvimento que enunciavam novos tempos (COSTA, 1997) e que trouxeram a impossibilidade das esperanças que moveram os migrantes até o Maranhão.

Conforme Sant’ana Junior (2009, p. 4), o “novo Maranhão” que se projetava se mostrou “altamente impactante sobre populações e ambientes e resultou no confronto com lógicas diferenciadas de ocupação e uso de territórios e recursos”. Assim, esse tempo que se projetava e que surgiu com o propósito de construção de um novo estado passou a ser um marco temporal na história de dona Margarida, bem como nas memórias e nas histórias de vida de inúmeros sujeitos que assim como ela se deslocaram para a região. O desenvolvimento e a “morte da pobreza” propagados pelo governo ampliaram os limites estruturais da miséria (COSTA et al., 1997) e a situação de vulnerabilidade em que se encontrava a maioria da população.

À privação econômica vivida por dona Margarida se somaram as necessidades advindas com sua gravidez precoce que a obrigaram a duplicar a quebra do coco babaçu, atividade econômica desenvolvida pela sua família, em virtude de ter que comprar os objetos para a filha que estava sendo

gerada. Dois meses após o nascimento da criança ela conheceu Silva³, tendo se juntado com ele aos quinze anos de idade. Dona Margarida teve mais sete filhos dos quais três morreram.

Depois de casada, motivada pelo marido, passou a desenvolver a atividade de costura que sempre desejou. A família tinha como principal meio de manutenção a agricultura, cuja produção era assumida por Silva. Ele era engajado no sindicato da região e, em 1987, se tornou delegado sindical, o que causava medo em Margarida, tanto por morarem em terras alheias como por conta dos cartazes que ele frequentemente levava para casa, os quais apresentavam imagens de trabalhadores assassinados em conflitos.

Antes de Silva assumir a direção do sindicato, em 1985, os conflitos haviam se intensificado em razão das possibilidades acenadas pelo Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA) que, conforme Mendonça (2010), gerou indignação entre os proprietários de terra. O plano “visava conter a violência que grassava no mundo rural brasileiro – vitimando dezenas de trabalhadores abatidos sob a pecha de ‘invasores’ da propriedade privada – na mesma proporção em que crescia a capacidade de organização e mobilização dos homens no campo” (MENDONÇA, 2010, p. 90).

Em 1989, foi encontrado morto um dos “proprietários” envolvidos nos conflitos que se sucederam no povoado Alto Grande, em São Mateus, ocupado desde 1971 por algumas famílias provenientes do Piauí. Devido às disputas envolvendo os “proprietários” e os trabalhadores rurais, recaiu sobre esses últimos a acusação do assassinato (CPT, 1995).

Em virtude da sua atuação sindical e como forma de represália, Silva foi morto, em 19 de novembro de 1990, no povoado de Veloso, onde morava com a família. Presente no momento do assassinato, juntamente com dois dos seus filhos, dona Margarida entrou em luta corporal com o assassino e acabou matando-o. Ele era policial militar e realizava atividades extras nas horas vagas, como a de pistoleiro. Foi encontrada em seu bolso uma lista com nomes de outros trabalhadores que provavelmente também seriam executados, evidenciando “a conjugação e a possível alternância das matrizes e formas de violência perpetradas contra os trabalhadores rurais” (CARNEIRO; CIOCCARI, 2011, p. 22).

O assassino havia começado a frequentar as localidades do povoado no início do mês de novembro daquele ano, procurando conhecer Silva. Dona Margarida o havia encontrado antes do ocorrido, quando ele se dirigiu a sua casa à procura de seu marido, e desde esse momento afirma que

³ Nome fictício para preservar sua identidade.

o seu coração não se deu com o dele: “*nós tínhamos costume de oferecer comida quando o pessoal chegava meio-dia, deu vontade de eu oferecer; aí depois assim meu coração pediu pra mim não oferecer nada pra ele mesmo*”. As suspeitas da trabalhadora foram confirmadas “quando vê o pistoleiro disfarçado de ‘crediarista’ assassinando seu marido. A partir daí, frente à agressão, define sua posição como tentar escapar ou morrer, através da seguinte expressão: “... era a língua ou o beijo” (ANDRADE, 1997, p. 17).

Dona Maria,

“[...] em meio à confusão armou-se com um pedaço de pau e bateu na nuca do homicida, que caiu imediatamente no chão, aplicando-lhe depois outras pauladas nas pernas, até que o mesmo já não pudesse levantar. Não satisfeita, quando a vítima já não podia esboçar qualquer ato de defesa, a denunciada pegou o facão e cravou-o no pescoço do Soldado, após ter tentado fazê-lo no peito e na boca, não obtendo sucesso” (CARTÓRIO DE S.M., 1991, p. 3).

Nos exames cadavéricos contidos no Processo de dona Margarida, consta que a causa da morte do policial foi “hemorragia profusa por lesão de órgão vital produzida por arma branca”. Em decorrência da luta corporal travada com ele, ela também apresentava lesões corporais decorrentes de agressão física (pontapés) e a mão armada (facão). A trabalhadora afirmou que lutou muito até quando percebeu que ele já não reagia, mas sua intenção não era matá-lo, mas impedir que fugisse.

“Aí quando ele chega perto do Silva ele sacou a arma, aí disse que o que ele queria com ele era aquilo. Silva ainda se mexeu, mas não foi muito... Sei que ele caiu. Eu estava em cima do monte de madeira, com tudo que ele caiu – eu não sei, sinceramente, que até hoje eu não sei como foi que isso aconteceu, Deus mesmo sabe – aí eu peguei um pau. A arma que ele atirou no Silva, Silva caiu por cima; a arma ficou debaixo dele. Aí eu peguei um pau e mandei, comecei a “pipinar” ele. Ele me jogou os pés, me deu várias pesadas. Isso aqui meu [região da barriga] ficou tudo roxo, eu ainda me cortei, cortei minhas mãos, minha aliança ficou enfiada de tão inchada minhas mãos ficaram. Eu lutei muito com ele até quando ele acabou as forças. Eu pensei assim: eu quebro as pernas dele e ele não corre, mas aí eu fui além. Não sei como, eu sei que eu terminei dando um golpe nele com facão e ele morreu com esse golpe. Com esse golpe que eu dei nele ele estava vivo ainda, mas as pernas dele estavam tudo quebradas. Quando eu enfiei o facão nele, esse facão comprido que homem trabalha, aí ele ainda disse uma palavra pra mim: tu me matou desgraçada. Eu sai de cima dele, eu vi ele revirar os olhos mesmo. Morreu mesmo. Mas o facão enfiou que enfiou na areia do outro lado” (Dona Margarida, São Mateus, outubro de 2017).

Após o ocorrido, dona Margarida teve que se ausentar da cidade, pois os responsáveis e as motivações do assassinato do seu marido ainda eram desconhecidos e, em virtude disso, poderia sofrer alguma retaliação. A trabalhadora retornou à cidade após três dias, se apresentando à polícia e assumindo a autoria do ato. O inquérito policial comprovou as circunstâncias e concluiu que ela matou

em legítima defesa. Porém, posteriormente, a trabalhadora teve seu discurso separado da sua prática que foi ideologizada como violência (GROSSMAN, 2000). Sua prática foi classificada como homicídio simples por ter sido considerada “um meio desnecessário para repelir a agressão que sofrera seu marido, além da inexistência de ponderação no seu procedimento” (CARTÓRIO DE S.M, 1991, p. 3). A trabalhadora foi mandada a júri popular, realizado no dia 27 de setembro de 1995.

Para dona Margarida, a mudança nos rumos do processo ocorreu devido ao fato de os envolvidos serem trabalhadores, pois considera que “quando morre um lavrador, a Justiça nem se interessa, quando morre um pistoleiro, todo mundo se mete” (CPT, 1995, p. 29), sendo ainda barrada e descreditada sobre a autoria do seu ato por imaginarem que estaria assumindo a culpa para defender outra pessoa.

Na região, nos últimos vinte anos, havia sido registrado 1.830 casos de assassinatos envolvendo camponeses ou pessoas ligadas a eles, sendo que desse total apenas 4% dos casos tiveram julgamento e houve condenação só em 2% deles (CPT, 1995). Desse modo, ao questionar a “legalidade da injustiça” (DUSSEL *apud* RANGEL, 2004), dona Margarida se refere ainda à rapidez no andamento do seu julgamento, visto que as violências cometidas contra outros trabalhadores não despertaram o mesmo interesse dos órgãos competentes (SOUZA FILHO, 1997). Como afirmado por ela, “é o único caso que tá andando dentro de três anos, a justiça tomando providência na maior rapidez, né, porque querem que eu vá ao jurado, por causa disso, porque eu sou uma camponesa, uma mãe de família” (ANDRADE, 1997, p. 107).

Os quadros demonstrativos acerca das ações de violência contra trabalhadores rurais possuíam alguns aspectos, como uma evidente intencionalidade de “desorganizar redes de solidariedades essenciais ao exercício das atividades produtivas” (ALMEIDA, 1993, p. 15). Em virtude disso, “mata-se pai e filho, marido e mulher, sogro e genro, vizinhos e compadres, cujas relações sociais numa reciprocidade positiva, constituem o elemento essencial para assegurar um processo de produção permanente” (CCA *apud* ALMEIDA, 1993, p. 15). Embora houvesse registros de mulheres também mortas nos conflitos, esses se deram em menor número, “pois as mortes eram geralmente dirigidas aos homens em fase adulta ou aos filhos mais velhos, ficando as viúvas e os filhos órfãos em uma agravante situação no sentido de continuar subsistindo” (ACR, 1993, p. 2).

Entretanto, isso não significa que as mulheres não participaram desses processos de luta, pois foram não apenas atingidas por essas ações de violência como também atuaram contra elas, direta e indiretamente, e sua participação guarda algumas especificidades. É evidente que as imagens de

oprimidas e de vítimas frequentemente conferidas a elas não condizem com as suas diversas formas de colaboração, havendo ainda aquelas que exerceram uma opressão ou se tornaram “protagonistas do ressentimento” ao transformarem a perda familiar em demanda por justiça por meio da vingança (BARREIRA, 2001, p. 98).

O assassinato de Silva demonstra um dos aspectos dos crimes de pistolagem, no qual mulheres também assumiram a tarefa de mandantes, atuando como agenciadoras de violência. Na lista encontrada no bolso do policial constava o nome da “proprietária” da área em conflito e o número de telefone da sua madrasta, as quais foram apontadas como responsáveis pelo assassinato. Dona Margarida e a “proprietária” foram impulsionadas por sentimentos distintos ao tentarem defender a vida dos seus companheiros, porém surpreendem porque subvertem as visões de dominação.

Para Souza Filho, (1997, p. 73) “as instâncias que julgaram dona Margarida foram as mesmas que a negaram o direito à justiça visto que perdeu seu marido, assassinado pelo pistoleiro, na mesma situação que lhe transformou em ré”. Apesar da qualificação dada pelo Estado e das acusações sofridas, passando a ser vista como um “monstro”, dona Margarida não se considera assassina, demonstrando que “o menor descuido ou passo em falso na vida cotidiana pode resultar em experiências trágicas” (ANDRADE, 1997, p. 16), bem como qualquer pessoa em situação de desespero faria o mesmo que ela.

As constantes idas para audiências, as conversas com a juíza, o diálogo com os advogados de defesa e diversas outras situações vividas durante esse processo causaram grande sofrimento a dona Margarida, a levando a considerar desnecessária a realização de júri já que estava sendo duramente penalizada (SOUZA FILHO, 1997). Acredita que, se fosse condenada, àqueles que foram assassinados seriam injustiçados e os trabalhadores que se encontravam ameaçados seriam prejudicados devido sua condenação soar como um aval aos pistoleiros e fazendeiros locais matarem trabalhadores, visto que nada acontecia com eles.

Dona Margarida foi absolvida por legítima defesa, porém sabia que sua vida mudaria tanto se fosse condenada quanto absolvida (CPT, 1995). Após o julgamento, se mudou para a capital do estado, onde terminou de criar seus cinco filhos com os ganhos adquiridos do trabalho de cozinheira. Embora não gostasse da vida citadina, essa foi a forma encontrada de se distanciar das memórias ligadas ao povoado Veloso, das inferências de algumas pessoas que a barravam na rua querendo saber o que verdadeiramente havia acontecido. Na visão dos moradores locais, embora tenha sido absolvida, houve um assassinato e isso determinou a visão que construíram acerca dela.

Embora ela não se considere assassina, mas vitoriosa, o medo das acusações e dos julgamentos fez com que mantivesse um silêncio sobre seu passado, não no sentido de anulá-lo ou negá-lo, pois afirma que isso seria impossível, mas porque reconhece o controle exercido pela sociedade. Essa opção tem seu preço (GROSSMAN, 2000), uma vez que é obrigada a silenciar o que considera ter se constituído como motivo de orgulho pela resistência empreendida em defesa coletiva: de si, do marido, dos filhos e dos trabalhadores.

Além do silêncio imposto sobre suas memórias pelo Estado e pela comunidade, há também a “vontade de silêncio” (JELIN, 2001), de não despertar memórias que trariam sofrimento aos filhos, principalmente aos dois que estavam presentes no momento do ocorrido e que logo após foram separados numa tentativa de não comentarem entre si e, conseqüentemente, acabarem esquecendo. Ela nunca conversou com eles sobre o acontecido, como também eles nunca a questionaram, o que a alivia pois, para ela, significa que nela confiam.

“Graças a Deus que eles dizem que sou uma heroína. Me conforma né? Porque eles entendem [...]. Se meus filhos me vissem assim: mamãe é uma assassina eu ficava muito... Eu não sei nem se eu resistia, porque é difícil né? [...] Eles acreditam muito em mim. Eles nunca me perguntaram essa história, nunca. Os dois que estavam presentes também nunca se comentaram. O outro era tão pequeno, tinha seis anos só, aí eu não sei, eu não sei se lembra também. Eles ficaram separados pra não ficarem juntos sabe? O padrinho do mais velho levou ele pra casa dele até eu arrumar uma casa pra eu morar mais eles. Quando eu arrumei uma casa vieram todo mundo. Aí o outro ficou comigo, pra evitar de serem comentando. Espero que eles se lembrem, mas se lembrar meio esquecido mesmo, porque é difícil” (Dona Margarida, São Mateus, outubro de 2017).

É interessante atentar que o silenciamento do passado de dona Margarida não implica a anulação dos sentidos construídos acerca dele (DAS, 2011). Por mais que haja um controle, não mais pelo Estado, mas pela sociedade que insiste em tipificá-la, ela recusa essa denominação. Nas suas palavras, *“a gente morre e ressuscita também”*. Desse modo, é possível compreender o ressuscitar da trabalhadora como a aceitação da perda e a construção de uma nova vida, marcada pela emergência de um novo sujeito que surge entre o luto e a luta, transformando a dor em benefício próprio e aprendendo a viver com ela (DAS, 2011).

3. VIÚVAS EM MOVIMENTO: LUTO E ORGANIZAÇÃO POLÍTICA

Às dores físicas e emocionais que a morte de Silva lhe causou, se somou a dor da separação. Dona Margarida relata que *“quando foi para acontecer a morte dele, tive um sonho, não sei se era alerta”*. Após quinze anos casada, ela foi acometida pela perda inesperada do seu companheiro, “com a

potencialidade da desorganização, da paralisação e da impotência” que a experiência da morte em vida ocasiona (KÓVACS, 1992, p. 150). Ao perceber que o seu marido estava morto, ainda confusa, já sentada no meio da estrada com os filhos encostados, afirma que *“podia chegar quem quisesse chegar me matava ali sentada porque eu não tive mais ação pra nada, só pra vir pra casa”*.

Conforme Motta (2005), são diferentes as formas de viver esse processo de luto que varia conforme a situação de classe e de gênero, mas também de acordo com os vínculos estabelecidos com o cônjuge que independem de classe social. Para Kóvacs (1992), a condição de viúva fragiliza porque, na maioria das vezes, são os homens os mantenedores do lar e a sua perda, nesses casos, ocasiona a desestabilização econômica e emocional diante das preocupações de ter que manter-se e aos filhos. Somado a isso, o investimento afetivo e a forma com que a morte ocorre, como também o estado em que fica o morto, contribuem para a internalização dessa experiência e para os sentidos construídos acerca dela (KÓVACS, 1992).

Após a morte do seu companheiro, dona Margarida teve que se virar sozinha. De acordo com ela, *“tive que ser marido, ser pai, ser mãe para criar os cinco filhos, pois ficaram sem pai, de repente ficar sem mãe, quando eles crescessem [diriam]: ô mamãe por que a senhora nos abandonou? Você nova, podia lutar pela gente”*. Diante do vivido, a trabalhadora afirma que entrou em estado quase depressivo, de total desespero, *“chorava todo dia, não tinha plano, não tinha trabalho e não sabia o que fazer da vida. Até quando apareceu na minha casa o Padre Flávio Lazzerin com Maristela Andrade e Rosa Machado e me convidaram para entrar no movimento das viúvas”* (JORNAL TEMPOS NOVOS, 1995, s/p). Foi no Movimento de Viúvas Vítimas da Violência no Campo, formado por mulheres com experiências semelhantes à dela, que dona Margarida encontrou o lugar onde pôde compartilhar seus sentimentos e encontrar apoio.

Em 1989, por conta do grande número de viúvas de trabalhadores rurais assassinados em conflitos e da situação econômica em que ficavam essas mulheres com seus filhos, surgiram as bases do movimento, como resultado da articulação da Animação dos Cristãos no Meio Rural (ACR), ligada à Igreja Católica (ACR, 1993).

A ideia de organização política do grupo se deu em 1991, por meio da contribuição do Núcleo de Apoio às Viúvas de Trabalhadores Rurais Assassinados em Conflitos de Terra, que apontou a necessidade de *“mobilização delas, no sentido de buscar seus direitos através de uma pensão por morte dos maridos ou mesmo uma indenização por parte do Estado, nos casos em que se evidenciasse sua participação ou omissão”* (ACR, 1993, p. 3). O intuito era oferecê-las, além das condições materiais para continuarem subsistindo, a percepção de *“que a morte dos seus maridos estava relacionada a um*

contexto de luta e que cabia aos responsáveis pela morte a reparação da perda” (SOUZA FILHO, 1997, p. 145).

Em 1991, foi realizado o 2º Encontro do Movimento de Viúvas para avaliação das suas situações após a morte dos seus maridos, do qual participaram viúvas dos municípios de Coroatá, Santa Luzia, Pio XII, Bacabal, São Luís Gonzaga, Olho D’Água das Cunhãs e Lago da Pedra. Na carta final do encontro, exigiam a abertura e o andamento dos processos, a pensão devida, escola para seus filhos e apoio financeiro para continuarem cultivando a terra (ACR, 1991).

“Constatamos que nossos maridos foram vítimas de criminosos frios, assassinos de aluguel, que não hesitaram de invadir nossas casas e, em alguns casos, matar nossos maridos em nossas camas. Constatamos que muitas de nós não só perdemos nossos esposos, mas que muitas de nós, não têm sequer o atestado de óbito dos maridos; não recebemos a pensão que nos é devida; que não houve justiça e que os assassinos continuam impunes. Em vista disso, resolvemos nos unir a outras viúvas do Maranhão e de outros lugares para exigir que o Estado tome providências para fazer justiça e reparar o mal que foi feito em nossas famílias. Não é possível que tantos crimes continuem a acontecer impunemente e que os assassinos continuem soltos, ameaçando outras famílias” (ACR, 1991, s/p).

As suas mobilizações não ficaram restritas ao estado, tendo se dirigido algumas vezes à Brasília para reivindicarem agilidade no atendimento de suas demandas, “determinação na condução do projeto de Reforma Agrária e justiça para punir os mandantes e assassinos dos trabalhadores rurais”, como noticiado no Jornal O Imparcial, em novembro de 1991.

Os estados do Pará, Maranhão, Goiás, Minas Gerais, Bahia e Tocantins somavam mais de 300 viúvas nesse mesmo período. No Maranhão havia registros, até a década de 1990, de mais de cem viúvas de trabalhadores rurais assassinados em conflitos de terra. Essa realidade trágica permitiu o contato entre elas e a realização do primeiro encontro nacional de viúvas de trabalhadores rurais, em setembro de 1991 (JORNAL O IMPARCIAL, 1991).

Em 1993, o Movimento de Viúvas era composto por quase cinquenta mulheres e contava com o apoio de algumas entidades ligadas à Igreja Católica, que criaram as condições necessárias para o desenvolvimento dos trabalhos do grupo, como encontros, reuniões, visitas a outras viúvas e participação em eventos estaduais e nacionais. Elas eram remuneradas como forma de compensar suas saídas, à medida em que tinham que se ausentar de casa ou das atividades agrícolas para desempenhar alguma atividade pelo movimento (ACR, 1993).

Embora o movimento seja resultante da mudança pela qual a Igreja Católica passou, na década de 1960, motivada pelo surgimento de teologias progressistas a partir das quais houve uma opção pelos

pobres e pela pastoral social (MARTINS, 1989); e a participação feminina esteja ligada a uma reelaboração e diversificação dos discursos relativos à mulher impulsionados, dentre outros fatores, pela difusão de novas definições de feminismo e pela denúncia da discriminação por sexo (ANJOS, 2009), a atuação da Igreja Católica no Maranhão, desde 1950, estava voltada para o plano social e para a luta pela reforma agrária (LUNA *apud* BARBOSA, 2013).

Antes da renovação no interior da entidade, que resultou no surgimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), “a religiosidade e a catequese do povo do Maranhão já eram sementes bem plantadas. As rezas, as desobrigas e o zelo pelas capelas em certas regiões anteciparam o seu início” (CLEMENS, 1985, p. 13). Assim, quando começaram no estado, a Ação Católica Rural, posteriormente conhecida como ACR, já estava se organizando.

Foi com o surgimento das CEBs que a atuação da Igreja junto a esse “novo” público se intensificou e a visão acerca das mulheres sofreu algumas mudanças (ANJOS, 2009). Conforme Anjos (2009, p. 24), nas CEBs “houve uma massiva participação feminina e a mulher é pensada como o *elán*, a força motriz de mudanças sociais”. É nesse quadro de mudanças que o Movimento de Viúvas surgiu, sendo as trabalhadoras pensadas como “principais agentes da ação política, através do entendimento de que têm importante contribuição a dar na luta geral dos trabalhadores rurais” (SOUZA FILHO, 1997, p. 144-145).

A identidade de viúva se tornou elemento condensador acionado por agentes externos que passaram a articulá-las politicamente (SOUZA FILHO, 1997). Mesmo que haja registros de viúvas que tenham se engajado politicamente em organizações, movimentos sociais ou outras formas de luta, como o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), cuja existência foi marcada por uma diversidade de mulheres de diferentes faixas etárias (BARBOSA, 2013), o Movimento de Viúvas se constituiu uma novidade em virtude do seu caráter organizativo. O contato estabelecido com viúvas de alguns estados evidencia a existência de mobilizações semelhantes, mas no Maranhão o movimento adquiriu outros contornos em virtude do apoio recebido e do envolvimento direto de agentes, como docentes e acadêmicos que contribuíram para o registro histórico acerca das suas ações.

Apesar de não receberem ameaças, com exceção de dona Margarida, o engajamento político também despertava medo nessas mulheres. Havia uma preocupação constante e, em decorrência disso, frequentemente adotavam alguns procedimentos para se protegerem dos riscos aos quais estavam

expostas, como trocar a placa da casa para despistar possíveis procuras de pistoleiros, trocas frequentes de roupas e mudanças de cabelo.

O movimento surgiu na região do Médio Mearim, onde existia uma maior concentração de viúvas, principalmente em Bacabal, “como forma de luta por direitos e de reivindicação por justiça aos camponeses mortos em conflitos, mas também como forma de as tirarem da invisibilidade e do isolamento em que se encontravam” (SOUZA FILHO, 1997, p. 144). Como protagonistas, elas consideram que foram reeducadas e “*tornaram-se cidadãs*”, já que antes do ingresso no movimento “*eram cristãs não cidadãs*”, pois desconheciam seus direitos, conforme relatado por uma das viúvas. Além do desconhecimento de direitos, como observado por Souza Filho (1997, p. 144), muitas desconheciam o trabalho político desenvolvido por seus maridos quando vivos, embora “a maioria das mortes tenha ocorrido em função desse trabalho que se deu graças às contribuições delas, ao assumirem os cuidados com os filhos, o trabalho em casa e na roça, os liberando dessas atividades”.

O Movimento se constituiu como um espaço inovador por tê-las tornado “atrizes principais” de um novo e possível modo de organização e recomposição do mundo” (GOHN, 2008, p. 45). Convém destacar que a atuação das viúvas não se restringiu à reivindicação por indenização, mas também havia a demanda pela permanência na terra e, conseqüentemente, de condições dignas de vida para elas e para os seus filhos. Além disso, essas mulheres podem também ter se sentido livres para vivenciarem as descobertas e possibilidades advindas pelo ingresso nesse novo espaço.

Elas participaram da visita do Papa João Paulo II, em São Luís, em 1991, e do Fórum Nacional Contra a Violência no Campo, em 1992, que contou com a presença do Nobel da Paz Adolfo Perez Esquivel. Conforme Souza Filho (1997), elas sempre incorporavam a identidade de viúvas, se vestindo totalmente de preto, provocando um grande impacto, pois a força moral do luto era estabelecida.

Embora o uso da identidade de viúva obedecesse às referências históricas, literárias e religiosas sobre o que é ser uma viúva (THEBAÚD, 2000), o seu emprego como elemento político acionado em momentos e espaços que lhes eram convenientes evidencia que ele era usado muito mais como mecanismo de enfrentamento do que como imposição. Além disso, aponta para as diferentes formas de viver a viuvez (BOUAES, 2007). As representações sobre o que é ser uma viúva, assim como “as representações acerca dos lugares de gênero são muito mais discursivas do que efetivamente práticas”, como nos faz perceber Barbosa (2013, p. 90) ao descrever como as narrativas muitas vezes condicionam lugares femininos e masculinos.

Deve-se considerar que “a viuvez é uma prática social aprendida no meio cultural em que se vive e através dos diferentes discursos que lhe atribuem sentido” (BOUAES, 2007, p. 103). As narrativas propagadas naquele momento pelos mediadores do movimento forneceram uma série de representações que foram partilhadas pelas viúvas e que contribuíram para o desenvolvimento do sentimento de pertencimento que uniu o grupo. Essas representações foram absorvidas por dona Margarida e lhe permitiram confrontar os discursos que tentaram enquadrá-la ou deslegitimar sua atuação ao estabelecerem condutas condizentes com sua condição.

A viuvez, que pode se constituir como uma situação estigmatizante e marginal (FALCÃO, 2003), se tornou a forma de ingresso dessas mulheres no espaço político. Através dela, construíram uma imagem para si e de como gostariam de ser percebidas pelos outros (POLLAK, 1992), sempre a empregando em momentos estratégicos, “tanto nas relações com os diferentes aparelhos de poder como com outros movimentos sociais” (SOUZA FILHO, 1997, p. 147).

Apesar das atividades do grupo terem cessado, em virtude do tempo biológico – envelhecimento e morte –, ou porque algumas mudaram de cidade e estado, elas consideram que o grupo não deixou de existir. As que ainda estão vivas continuam em movimento, envolvidas em atividades de cunho sociopolítico ou recorrendo às práticas aprendidas, representando a memória viva acerca dos conflitos e fazendo com que as lembranças e os sentimentos daquele período ainda persistam.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Tipo assim, se fosse um homem que tivesse matado ele talvez não tivesse passado por tanto constrangimento, do pessoal tá desacreditando, tá perguntando, querendo saber, porque a gente vê todo dia homem matando outro. O problema é que eu era uma mulher e todo mundo ficou: uma mulher matar pistoleiro?” (Dona Margarida, São Mateus, outubro de 2017).

A narrativa e as memórias de dona Margarida possibilitam revisitar os conflitos ocorridos no campo maranhense e reescrevê-los a partir de outro olhar, de quem agiu não apenas como vítima das transformações sociais e econômicas que os atingiram, mas como quem sobreviveu e resistiu. Assim, quando suas memórias são expressas, observamos a resistência empreendida à tentativa de dominação de corpos já “marcados pelas temporalidades dilaceradas das contradições sociais” (MARTINS, 1986, p. 43) e que carregam consigo esse tempo do qual são representativos.

No jogo de forças que se desenvolvia no Maranhão, ainda eram muito presentes os resquícios da ditadura militar que se reproduziu no campo através dos projetos de desenvolvimento, cuja forma de implantação e de funcionamento guardava aspectos próprios dos governos que o adotaram e que exerceram uma pressão sobre as famílias camponesas. Entretanto, como afirmado por Thompson (1981), as pressões exercidas pelos processos estruturados são vividas de maneira diferenciada, bem como as respostas elaboradas também apresentam variações que desafiam as previsões deterministas que concebem a vida como dominada pelos processos históricos e minam qualquer capacidade de autonomia dos sujeitos.

Uma mulher matar pistoleiro evidencia que “*la structure* ainda domina a experiência”, mas que “as pessoas experimentam suas experiências como sentimentos e lidam com esses sentimentos” (THOMPSON, 1981, p. 189) nas suas cotidianidades. E que “diferentemente da planta e do animal, o ser humano não é simplesmente um exemplar de sua espécie, porque está escrita em sua essência a capacidade de começar e de desviar” (DROYSEN *apud* LORIGA, 2011, p. 97). Essa capacidade progressiva se visualiza em dona Margarida que, mesmo permeada pela dor, foi impulsionada pela situação diante da qual se encontrava e pela necessidade de continuar sobrevivendo (DAS, 2000).

O ingresso de dona Margarida no espaço político representa a mudança na sua vida que deu origem a outra mulher e possibilitou a ela outras interpretações sobre o vivido. Assim, os motivos que impulsionaram seu marido a permanecer na luta pela terra passaram a ser compreendidos, a levando a considerar que, apesar da maneira que ele morreu, “*ele morreu feliz, pois morreu dentro da luta que ele queria lutar*”. Nessa perspectiva, também compreende sua experiência com todos os descréditos, questionamentos e descrenças sofridos e considera que “*do jeito que ele foi firme na luta dele, que terminou ele dando a vida dele por essa área que nem nós nem os filhos dele se lucraram [...], também fui firme pra lutar pela minha absolvição*”.

A interpretação de dona Margarida demonstra a certeza que ela possui acerca da sua atitude, sendo a opção pelo silêncio “uma proteção de si e de sua história” (TELES, 2007, p. 67). Se a memória oficial construiu outra verdade acerca dos atores sociais que reagiram contra as violências, a trabalhadora decide guardar silêncio porque reconhece a dimensão do impacto que suas memórias poderiam causar no presente (SALVATICI, 2005).

Embora em algumas situações o silêncio evidencie o sentimento de culpa que os sujeitos possuem guardado dentro de si (POLLAK, 1989), percebe-se que a trabalhadora é consciente de que seu ato foi um ato político, o que contribuiu para o entendimento que ela construiu acerca de si própria.

O silenciamento, como afirmado por Izquierdo (*apud* TELES, 2007, p. 33), pode ser também “uma forma de escantear para um lugar menos acessível do cérebro, para um lugar periférico os acontecimentos e assim poder seguir vivendo, construindo uma nova vida e valorizando somente as recordações que valem a pena serem mantidas”.

A imagem que a trabalhadora construiu para si e apresenta a si e aos outros demonstra a forma como gostaria de ser percebida, sobretudo pelos filhos, se tornando essencial na sua reconstrução e na superação da tragicidade vivida (POLLAK, 1992), muito embora a construção dessa identidade tenha fugido dos cercos da casa e entrado num campo de disputa com agentes que buscaram construir outra imagem acerca dela.

Quando as memórias de dona Margarida invadiram o espaço público, suas lembranças do ocorrido se somaram à vontade de denunciar os crimes cometidos contra a população camponesa, acoplando reivindicações múltiplas e imprevisíveis (POLLAK, 1989), valendo-se ainda da sua condição de mãe, lavradora e dona-de-casa como elemento afirmativo da sua dignidade. Por mais que a trabalhadora se apoie no amor e na ética do cuidado, ações consideradas tipicamente femininas (JELIN, 2001), nas suas reivindicações também há a demanda por justiça.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. Apropriação de Terra: antagonismos e tensões sociais. *In*: **CNDDA**. Amazônia Brasileira em Foco. Campanha Nacional de Defesa e Pelo Desenvolvimento da Amazônia, p. 7-25, 1993.

AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). **História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

ANDRADE, Maristela de Paula (Org.). **Viúvas entre a violência e a impunidade**. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas). Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 1997.

ACR Animação dos Cristãos no Meio Rural. **Projeto Movimento de Viúvas de Trabalhadores Rurais Assassinados em Conflitos de Terra**. ACR: São Luís, 1993.

ACR Animação dos Cristãos no Meio Rural. **Carta do 2º Encontro do Movimento de Viúvas**. ACR: Bacabal, 1991.

ANJOS, Gabriele dos. **Mulheres todas santas**: participação de mulheres em organizações religiosas e definições de condição feminina em igrejas cristãs no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: FEE, 2009.

ARAGÃO, Tobias. A destruição de Aldeia: conflito agrário e processo judicial. In: ANDRADE, Maristela (Org.). **Viúvas entre a violência e a impunidade**. São Luís: NAV; Mestrado em Políticas Públicas, UFMA, p. 87-134, 1997.

BARBOSA, Viviane de Oliveira. **Mulheres do Babaçu: Gênero, Maternalismo e Movimentos Sociais no Maranhão**. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

BARBOSA, Viviane de Oliveira. **Na terra das palmeiras: gênero, trabalho e identidades no universo das quebradeiras de coco babaçu no Maranhão**. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

BARREIRA, Irllys Alencar Firmo. Política, memória e espaço público: a via dos sentimentos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS)**, v. 16 n. 46, p. 97-117, junho/2001.

BOUAES, Caroline Stumpf. O envelhecimento e a viuvez da mulher num contexto rural: algumas reflexões. **RBCEH**. Passo Fundo, v. 4, n. 1, p. 103-114, jan./jun. 2007.

CARNEIRO, Marcelo Sampaio. **Terra, trabalho e poder**. São Paulo: Annablume, 2013.

CARNEIRO, Ana; CIOCCARI, Marta. **Retrato da Repressão Política no Campo – Brasil 1962-1985 – Camponeses torturados, mortos e desaparecidos**. Brasília: MDA, 2011.

CARTÓRIO DO CRIME DE SÃO MATEUS. **Processo Jurídico Maria Rodrigues 66/91**. São Mateus, 1991.

HAZEL, François. Poder. In: BOUDON, R. (Org). **Tratado de sociologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., p. 213-245, 1995.

CLEMENS, Carolina. **É bom lembrar: um pedacinho da História das CEBs no Maranhão**. São Luís: Minerva, 1985.

COSTA, Wagner Cabral da. Do Maranhão Novo ao Novo Tempo: a trajetória da oligarquia Sarney no Maranhão. **Curso de Formação Política (CPT /CEDOC)**, p. 1-33, 1997.

CPT Comissão Pastoral da Terra. **Conflitos Agrários no Campo**. CPT, 1995.

CPT Comissão Pastoral da Terra. **Dossiê Maria Rodrigues**. São Luís, 1995.

DAS, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. **Cadernos Pagu**. n. 37, 2011, p. 9-41.

DAS, Veena. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. **RBCS**, v.14, n. 40, p. 31-42, 1999.

FALCÃO, Tania Maria Lago. **Dor sofrimento, dor encantamento**: retratos de vidas – ser viúva em cômodos médios pernambucanos. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

FERREIRA, Milena Galdez. A invenção do eldorado maranhense em narrativas de migrantes nordestinos (1930-1970): aportes teóricos metodológicos. **Outros Tempos**. v. 13, n. 21, p. 84-107, 2016.

GOHN, Maria da Glória. **O protagonismo da sociedade civil**: movimentos sociais, ONGs e redes solidárias. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

GROSSMAN, Jonathan. **Violência e silêncio**: reescrevendo o futuro. História Oral. Rio de Janeiro: n. 3, p. 7-24, 2000.

JELIN, Elizabeth. **¿De qué hablamos cuando hablamos de memorias?** Los trabajos de la memoria. Espanha: Siglo Veintiuno, 2001.

JIMENO, Myriam. Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia. In.: DAS, Veena; ORTEGA, A. Francisco. **Sujetos del dolor, agentes de dignidad**. Instituto Pensar: Universidad Nacional de Colombia, p. 261-292, 2008.

JORNAL TEMPOS NOVOS. Novembro/Dezembro, 1995.

JORNAL O IMPARCIAL. São Luís, novembro, 1991.

KÓVACS, Maria Júlia. **Morte e desenvolvimento humano**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1992.

LORIGA, Sabina. **O pequeno x**: da biografia à história. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

MARTINS, José de Souza. **Não há terra para plantar neste verão**. Petrópolis: Vozes, 1986.

MARTINS, José de Souza. **Caminhada no chão da noite**. São Paulo: Hucitec, 1989.

MENDONÇA, Sônia Regina. **A questão agrária no Brasil**: a classe dominante agrária – natureza e comportamento 1964-1990. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MESQUITA, Benjamin Alvino de. **O desenvolvimento desigual da agricultura**: a dinâmica do agronegócio e da agricultura familiar. São Luís: EDUFMA, 2011.

MOTTA, Alda Britto da. **O mistério da ausência**. Estudo Interdisciplinar em Envelhecimento. Porto Alegre: v. 7, p. 7-24, 2005.

MUSUMECI, Leonarda. **O mito da terra liberta**: colonização espontânea, campesinato e patronagem na Amazônia Oriental. São Paulo: Vértice, 1988.

PANTOJA, Mariana Ciavatta. **Os Milton**: cem anos de história nos seringais. Rio Branco: EDUFAC, 2008.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PORRO, Roberto. PORRO, Noemi S.M. Identidade social, conhecimento local e manejo adaptativo de comunidades tradicionais em babaçuais no Maranhão. **Ambiente & Sociedade**. São Paulo. v. 18, n.1, p. 1-20, 2015.

RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. **Uso alternativo de los derechos subjetivos**: derechos humanos como derechos insurgentes. El derecho que nasce del Pueblo. Serie Judicatura y democracia. Bogotá: ILSA, p. 211-233, 2004.

SANT'ANA JUNIOR, Horácio Antunes. **Conflitos sócio-ambientais no maranhão e sua relação com grandes projetos de desenvolvimento**. IV Jornada Internacional de Políticas Públicas, Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas, UFMA, São Luís, 2009.

SALVATICI, Silvia. Memórias de gênero: reflexões sobre a história oral de mulheres. *In*: **História Oral**, v.8, n.1, p. 29-42, 2005.

SOUZA FILHO, Benedito. Sábado de Aleluia tem carne. In: ANDRADE, Maristela (Orgs.). **Viúvas entre a violência e a impunidade**. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas). Universidade Federal do Maranhão, São Luis, 1997.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**: um estudo sobre o terror e a cura. Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1993.

THEBÁUD, Françoise. Muerte de los hombres, dolor de las mujeres. *In*: DUBYY, Georges; PERROT, Michele (Orgs.). **História de las mujeres en Occidente**. Santillana: Bogotá, 2000.

TELES, Edson Luís de Almeida Teles. **Os paradoxos da democracia**: memória política em democracias com herança autoritária. Tese (doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

VALVERDE, Orlando. Geografia Econômica e Social do Babaçu no Meio Norte. **Revista Brasileira de Geografia**, p. 381-420, 1957.

Data de submissão: 06/12/2022

Data de aprovação: 28/02/2023

DA VAZANTE PARA ROÇAS DE TOCO: OS CONFLITOS DA UHE DE ESTREITO (MA) NA COMUNIDADE RIBEIRINHA DO ACAMPAMENTO CORAGEM¹

Lucas Moreira Amario²

Laylson Mota Machado³

RESUMO

O Acampamento Coragem é formado por trinta e seis famílias que foram atingidas com a implantação da Usina Hidrelétrica de Estreito (MA), e atualmente ocupam um território em Palmeiras do Tocantins (TO), reivindicando os direitos de ocupação, e as práticas culturais que lhes foram violadas pelo advento da construção do empreendimento. Desde que foram expropriados, em outubro de 2015, encontram no território formas de continuarem exercendo seus modos de vida. Dessa forma, o objetivo deste trabalho é identificar os conflitos enfrentados pela população acampada na luta pela terra e em seu processo de resistência e ocupação da comunidade. Os caminhos metodológicos do presente estudo são guiados pela pesquisa qualitativa, com uso de entrevistas exploratórias e observação participante, buscando compreender as vivências ribeirinhas e suas trajetórias de ocupação às margens do rio Tocantins. Através dessa pesquisa, foi possível destacar a importância do território para a comunidade que desde a instalação da barragem vem enfrentando os conflitos e disputas socioambientais para permanecer no território e exercer seus modos de vida.

PALAVRAS-CHAVE: Acampamento Coragem. Conflitos. Usina Hidrelétrica de Estreito.

FROM VAZANTE TO ROÇAS DE TOCO: THE CONFLICTS OF THE ESTREITO (MA) HPP IN THE RIVERSIDE COMMUNITY OF CAMP CORAGEM

ABSTRACT

The Camp Coragem is formed by thirty-six families that were affected by the Estreito Hydroelectric Power Plant (MA), and currently occupy a territory in Palmeiras do Tocantins (TO), claiming the occupation rights, and the cultural practices that were violated by the advent of the construction of the enterprise. When expropriated, they find in the territory they formed since October 2015 ways to continue exercising their ways of life. Thus, the objective of this work is to identify the conflicts faced by the camped population in the struggle for land and in their process of resistance and occupation of the community. The methodological paths of the present study are guided by qualitative research, using exploratory interviews and participant observation, seeking to understand riverside experiences and their occupation trajectories on the banks of the Tocantins

¹ O presente artigo é parte do Trabalho de Conclusão de Curso em Geografia, defendido em 06 de julho de 2022.

² Graduado em Licenciatura em Geografia, Universidade Federal do Norte do Tocantins.

E-mail: lucas.moreira1@mail.uft.edu.br

³ Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal de Pelotas (PPGS/UFPEL). Mestre em Estudos de Cultura e Território pela Universidade Federal do Tocantins (PPGCULT/UFT). Cientista Social pela Universidade Federal do Tocantins. Membro do Grupo de Estudos: Desenvolvimento, Modernidade e Meio Ambiente (GEDMMA/UFMA).

E-mail: laylsonmm@gmail.com

River. Through this research, it was possible to highlight the importance of the territory for the community that, since the installation of the dam, has been facing social-environmental conflicts and disputes to remain in the territory and exercise their ways of life.

KEYWORDS: Camp Coragen. Conflicts. Estreito Hydroelectric Plant.

1. INTRODUÇÃO

A Usina Hidrelétrica de Estreito (UHEE) iniciou suas obras em fevereiro de 2007, trata-se de um empreendimento hidrelétrico localizado entre os municípios de Estreito, no Maranhão e Aguiarnópolis, em Tocantins, sendo administrada pela confraria de empresas nacionais e multinacionais, a ser gerenciada pelo Consórcio Estreito Energia (Ceste). A construção da UHEE dá-se com a proposta de promover o desenvolvimento da região, pautados na produção de energia elétrica advinda da força hidráulica dos rios, e com isso, viria a contribuir com o crescimento econômico do país. A barragem impactou 12 (doze) municípios da área em que a usina abrange, sendo eles: Carolina e Estreito, no estado do Maranhão, Aguiarnópolis, Babaçulândia, Barra do Ouro, Darcinópolis, Filadélfia, Goiatins, Itapiratins, Palmeirante, Palmeiras do Tocantins e Tupiratins, no estado do Tocantins, alagando uma área de 400 km² (OLIVEIRA, MACHADO; SIEBEN, 2021).

Dentre os grupos de atingidos pela UHE de Estreito, destacam-se os/as moradores/as da comunidade ribeirinha do Acampamento Coragem. A comunidade ocupa um território em Palmeiras do Tocantins (TO), em limite com a ferrovia Norte-Sul, distanciando-se da sede da barragem localizada em Estreito (MA), que fica aproximadamente a 13 km onde se localiza o município que a comunidade situa-se. A ocupação do território teve início em outubro de 2015, época em que os/as ribeirinhos/as estavam lutando e reivindicando seus direitos. A maioria dos/as pescadores/as é associada à Colônia de Pescadores Z37, da cidade de Estreito, e por consequência da instalação da UHEE, tiveram que ser realocado em um novo território para continuarem exercendo suas práticas ribeirinhas, valorizando sua cultura e seus modos de vida.

Diante disso, o objetivo deste trabalho é analisar como foi o processo de adaptação da comunidade, retratando sobre seus modos de vida, e o porquê da importância de se localizarem nas proximidades do rio Tocantins, abordando questões como a resistência e luta contra a hegemonia do capitalismo provocada pelo a Usina Hidrelétrica de Estreito, devido a importância que o local possui para a comunidade ribeirinha do Acampamento Coragem.

A metodologia adotada foi a qualitativa, cujo principal característica é oferecer ao leitor informações mais aprofundadas em relação ao tema que será trabalhado. Vale considerar também que a pesquisa qualitativa é exploratória por natureza, e ajuda a entender os detalhes sobre um assunto ou um problema (MINAYO, 1992).

Com base em Minayo (1992), a pesquisa qualitativa possui importância por proporcionar ao pesquisador uma análise aprofundada à comunidade do Acampamento Coragem, devido ao método qualitativo possuir características de pesquisa como o estudo de aglomerados, comportamento humano em dimensões territoriais, levando em consideração a forma como pensam, constroem sua cultura e a si mesmos.

Como técnica de pesquisa utilizamos a entrevista exploratória, momento em que o pesquisador vai a campo, nas conversas com os/as acampados/as, coletando as narrativas sobre o acampamento e a UHE de Estreito. Para Thompson (1992), a importância da pesquisa exploratória, se dá devido ao fornecimento do conhecimento do campo, observando as complexidades do território, e através dos dados coletados proporcionarem ao pesquisador as possibilidades para solucionar a problemática do tema trabalhado.

Foram entrevistados 3 (três) homens e 2 (duas) mulheres, totalizando 5 (cinco) pessoas. As entrevistas foram realizadas durante a Aula Campo ministrada na disciplina Geografia da População, em 23 de novembro de 2019. Vale destacar que a visita ocorreu em 2019, antes do início da pandemia da Covid-19⁴. Por ser o vírus altamente contagioso, e a vacina não ter alcançado toda a população do Brasil, e para evitar propagação da doença na comunidade, não foram realizadas mais visitas a campo. Portanto, todos os dados recolhidos foram antes da pandemia, sendo utilizado com base nos dados coletados na Aula Campo.

Para obter informações mais aprofundadas sobre o campo de pesquisa foi utilizado o uso da observação participante, que tem como objetivo o pesquisador se aprofundar mais na dinâmica do grupo, no seu modo de vida natural (PARREIRA, 2017). Em vista disso, o presente texto busca

⁴ Coronavírus é um vírus zoonótico, um RNA vírus da ordem Nidovirales, da família Coronaviridae(1). Essa é uma família de vírus que causam infecções respiratórias, os quais foram isolados pela primeira vez em 1937 e descritos como tal em 1965, em decorrência do seu perfil na microscopia parecendo uma coroa(2). Os tipos de coronavírus conhecidos até o momento são: alfa coronavírus HCoV-229E e alfa coronavírus HCoV-NL63, beta coronavírus HCoV- OC43 e beta coronavírus HCoV-HKU1, SARS-CoV (causador da síndrome respiratória aguda grave ou SARS), MERS- CoV (causador da síndrome respiratória do Oriente Médio ou MERS) e SARSCoV-2, um novo coronavírus descrito no final de 2019 após casos registrados na China. Esse provoca a doença chamada de Covid-19 (LIMA, 2020).

ênfatisar os conflitos e resistência da população atingida pela barragem de Estreito e as alternativas utilizadas por essa comunidade na luta pela terra e por manter os modos de vida.

2. A MEMÓRIA E A PERCEPÇÃO DE LUGAR: A AFEIÇÃO DOS ACAMPADOS COM O RIO TOCANTINS

A memória e a afeição da comunidade ribeirinha do Acampamento Coragem com o rio Tocantins, trazem questões voltadas ao sentimento ligado à saudade. Depois da construção da UHEE, o rio Tocantins nunca mais apresentou as condições de antes da barragem, conforme destaca a população ribeirinha. O conflito ambiental na comunidade traz atualmente memórias de afetividade. A percepção de lugar quando estudada na categoria geográfica, aborda-se questões de valorização de um determinado ponto específico em que pessoas tendem a compartilhar sentimentos e memórias.

Depois da construção da UHEE, os acampados tiveram que passar por um processo de rememoração. Essa rememoração se dá em prol da valorização de seu território. Segundo Teixeira (2005), as comunidades tradicionais quando são colocados sobre uma possibilidade de usurpação de suas terras, a partir da implantação de grandes empreendimentos, fazem surgir discursos de valorização de seu território, de composição de sua identidade, e de resgate e criação de suas memórias coletivas.

Quando se relaciona essa abordagem com os embates enfrentados pelos ribeirinhos, a questão está voltada para a valorização de identidade, fazendo com que os moradores, apesar de terem memória afetiva de seu antigo território, podem-se adaptar ao novo local onde se encontram, trazendo perspectivas de novas vivências, relacionando com as práticas ribeirinhas que exerciam. O apego às memórias e ao lugar que possui características que continuem exercendo seus modos de vida, destacando principalmente o rio Tocantins, faz com que a comunidade ribeirinha tenha afeição pelo território alagado.

O rio é o principal fator que lhe atribuiria memória. Essa afeição é bastante citada pelos acampados, durante as entrevistas realizadas na pesquisa de campo⁵, uma pescadora identificada como D.L., entrevistada em 27 de novembro de 2019, ressalta que sempre exerceram práticas ribeirinhas: “*Apesar da gente sempre estar nessa rotina. Sempre foi de roça mesmo, foi na margem do rio Tocantins, foi abaixo, agora estamos acima da barragem, foi nessas idas e voltas*” (D.L., 2019). O modo de vida na beira de rios através dos anos, como dito pela acampada, consolida a memória. O modo de vida construído com o passar

⁵ “A pesquisa de campo é o tipo de pesquisa que pretende buscar a informação diretamente com a população pesquisada. Ela exige do pesquisador um encontro mais direto. Nesse caso, o pesquisador precisa ir ao espaço onde o fenômeno ocorre, ou ocorreu e reunir um conjunto de informações a serem documentadas [...]” (GONSALVES, 2001, p. 67).

do tempo em locais que foram gerados o sentimento de lugar por comunidades tradicionais, pode proporcionar sentimentos de saudade quando saem do seu antigo território, ainda mais quando são contra as suas vontades.

De acordo com Machado (2020), o valor proporcionado pelos recursos ambientais sempre estiveram juntos no decorrer de toda a história da comunidade ribeirinha. Todas as atividades exercidas pelo rio se deram pelas práticas ribeirinhas. Tais narrativas geram afetividades com aquilo que a terra e o rio lhes proporcionam, representando um valor imaterial.

O rio Tocantins é o principal recurso natural, devido proporcionar à comunidade ribeirinha meios de subsistência. Nas narrativas dos/as acampados o rio destaca-se pela sua importância e relação imaterial que a população tem com esse recurso, traçando seus modos de subsistência e existência ao que produzem a partir do que o rio lhe oferece. Na percepção dos acampados, à beira do rio é a única forma que eles possam viver, conforme afirma a pescadora aqui denominada de D.M, em entrevista em 23 de novembro de 2019: “*tudo é do rio, vive do rio*”. (D.M, 2019)). Sendo assim, a afeição ao rio Tocantins se dá pela continuidade de exercer suas práticas ribeirinhas:

O sossego, a produção e a realização em estar na beira do rio e de continuarem exercendo suas atividades culturais e profissionais perpassam narrativas de resistência e subsistência. Com isso, as percepções de lugar e memória do território alagado estão presentes em seus relatos, tendo em vista que a fixação de uma nova territorialidade ocorre através daquilo que o lugar significa para estas comunidades (MACHADO, 2020, p. 99).

De acordo com Tuan (1980), a consciência do passado tem muito a ver com o amor pelo lugar. Para intensificar a lealdade pelo lugar, as comunidades tradicionais quando demonstram suas afeições pelo local, recorrem aos laços com a natureza e suas histórias que tiveram no território. Isso é comprovado na fala dos moradores, e por nós entrevistado o S.J, em entrevista em 23 de novembro de 2019, quando ressaltam o antes e depois do rio Tocantins voltado para questões da pesca: “*Ficou mais escasso, em comparação né, porque às vezes a pessoa gastava pouco e produzia mais, hoje gasta mais e produz menos.*” (S.J, 2019). A fala do pescador se refere a como ficou a pesca antes e depois da construção da barragem. Uma época em que a comunidade não estava passando por embates voltados para questões socioambientais, e podiam utilizar o rio Tocantins, sem intervenções de empresas em prol de grandes empreendimentos, e a fartura que se encontrava a pesca devido ao rio não ter passado por impactos ambientais em consequência da barragem.

Parafraseando Tuan (1980), as vidas de comunidades tradicionais estão ligadas aos grandes ciclos da natureza, se enraizando desde o nascimento, crescimento e morte. Apesar de passarem por

empecilhos, ostenta uma seriedade que poucas outras ocupações podem igualar. Segundo o autor, pouco se sabe sobre o comportamento dos agricultores para com a natureza. O que se sabe é que uma imensa literatura, em grande parte sentimental, sobre a vida rural com pessoas sem calosidade.

Entretanto, quando são abordados estudos mais profundos, podemos dizer sobretudo que é vedado aos olhos de grande nível das populações. A relação afetiva e cultural da comunidade ribeirinha com o rio Tocantins transmite uma visão territorial de significados ao território da população acampada. A maioria dos ribeirinhos do Acampamento Coragem seguiram a profissão de seus pais, tornando-se pescadores e pescadoras, exercendo assim a profissão de pesca e conhecendo o rio como ninguém. Através deste apontamento, é notável o quanto o rio Tocantins se torna importante para a comunidade ribeirinha (MACHADO, 2020).

Portanto, pelo rio Tocantins ser o principal meio de subsistência, torna-se então um lugar a ser defendido. As afetividades vão se formando através do que o lugar proporciona às populações, formando laços que permeiam as suas histórias de vida. As memórias de quando as redes de pesca saíam cheias de peixes fazem com que os/as ribeirinhos/as tenham resistência ao território para que assim, não perca suas essências de pescadores e pescadoras. Embora o rio esteja bastante impactado devido à construção da UHEE, o passado é presente nas memórias dos acampados e não faz com que queiram se reterritorializar em centros urbanos, onde o modo de vida é totalmente diferente do qual eles vivenciam.

3. RESISTÊNCIAS: A LUTA PELOS DIREITOS RIBEIRINHOS

A resistência da luta pela terra se deu pela busca de modos de vida dignos da comunidade ribeirinha do Acampamento Coragem que sofreram devido à construção da Usina Hidrelétrica de Estreito. Essa resistência se dá pelo fato dos/as acampados/as continuarem exercendo seu modo de vida como pesca e a plantação. Sendo assim, devido aos laços de afetividade com o território, a comunidade se encontra em resistência na luta pelo local.

A resistência é uma força, uma energia, um instrumento de controle de uma realidade difícil que nasce do fato de que não renunciamos facilmente a algo que aparentemente nos traz benefícios. É preciso ver os membros do grupo e o grupo como um processo em ação multidirecionada na qual todas as direções são possíveis, desde que promovam o bem-estar do grupo e de seus membros. A resistência não surge como algo contra o indivíduo ou grupo, mas algo do indivíduo ou do grupo ou de ambos (RIBEIRO, 2007, p. 77).

A comunidade ribeirinha busca resistir às ameaças de despejo e a perda da terra que tanto lutam desde 2015. Entretanto, a judicialização da luta pela terra ainda prossegue, a população acampada continua resistindo e ocupando-a, e exercendo suas práticas ribeirinhas (OLIVEIRA, 2021). Em uma entrevista com uma pescadora, aqui identificada como D.J, em 23 de novembro de 2019, ela destaca os fatores enfrentados na luta pela terra, como também a valorização do território: *“porque é uma luta muito grande. Nós estamos aqui lutando por esse pedacinho né que pra nós é muita coisa, para quem nunca teve nada, o pouco é muito, é aqui que a gente está”*. (D.J, 2019).

Apesar do Acampamento Coragem não proporcionar uma das melhores condições de vida a comunidade ribeirinha, em razão dos conflitos socioambientais da UHEE, nota-se na fala da moradora o quanto o território tem significado para eles. Os laços de afetividade pelo lugar podem resultar muito dessa fala da moradora. Sendo assim, a resistência pelo território se encontra como uma alternativa para que não perca o território, e continuem exercendo suas práticas ribeirinhas.

Segundo Machado (2020), as resistências ocorrem através dos processos de ocupação territorial, como as populações atingidas por barragens, na qual buscam por alternativas de subsistência em territórios de disputas. Exemplo disso está a comunidade ribeirinha do Acampamento Coragem que atualmente se encontra em uma disputa territorial contra os empreendedores da barragem. Quando se estuda comunidades tradicionais, é notório que resistência sempre estiveram presentes em suas histórias através das lutas pelas terras.

De acordo com Melo (2016), a resistência da luta pela terra contra os proprietários latifundiários quando visto em um contexto histórico de famílias que não se encontram notáveis, acaba tornando-se algo comum para muitas pessoas devido ao grande número de conflitos em toda a história.

A resistência tornou-se algo cada vez mais recorrente na vida dos moradores do Acampamento Coragem, um exemplo são as manifestações realizadas pela população acampada reivindicando direitos por terra e lutando para manutenção do seu modo de vida. Os protestos ocorreram em agosto de 2010, e foram vistas como forma dos pescadores resistirem à construção do empreendimento (MACHADO; SIEBEN; ALMEIDA, 2021). Cover e Santos (2020) ressaltam que as manifestações duraram 10 (dez) dias, com caminhadas pela rodovia federal com o objetivo de reivindicar seus direitos. Quando chegaram em Estreito(MA), os manifestantes fecharam por algumas horas a ponte que liga os estados do Tocantins e Maranhão, logo em seguida acamparam próximo ao local das obras, negociando com o consórcio construtor e o governo Federal.

O acampamento das famílias de todos os atingidos pela UHEE permaneceu em Estreito (MA) até o ano de 2011. Posteriormente, uma parte das famílias que não tiveram seus direitos garantidos, decidiram se unir em um acampamento por reforma agrária, em associação com o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e Comissão Pastoral da Terra (CPT), em Luzinópolis – (TO). No ano de 2012 os acampados decidiram retornar aos seus municípios localizados nas proximidades da beira do rio Tocantins (COVER; SANTOS, 2021).

Apesar da construção da UHEE ter sido iniciada em 2007 e inaugurada em 2012, o discurso referente ao grande empreendimento se apresenta no início, ou seja, há uma década. Já se passaram mais de 10 (dez) anos desde o desencadeamento dos conflitos ambientais que poderiam provocar as comunidades tradicionais, audiências, liberação por parte das autoridades, levantamentos para indenização dos atingidos, construção e inauguração da obra (COVER; SANTOS, 2021). Portanto, quando observa-se todo o processo ocorrido no início da construção da UHEE é notório que as empresas responsáveis dispunham conhecimento da localidade dos ribeirinhos nas proximidades do rio Tocantins. Um morador ressalta que teve uma conversa com um dos empregados da UHEE, questionando sobre a invisibilidade dos pescadores, identificado por S.J, em entrevista concedida em 23 de novembro de 2019, nas construções desses empreendimentos:

E aí eu fui perguntando para ele, porque eles fizeram um empreendimento daquele tamanho e esqueceram do pescador. Então ele disse que não: — “não foi esquecido pescador e nem o ribeirinho [...] alguém que estava administrando vocês que não soube enxergar vocês.” Isso que ele falou, e não falou mais porque não pode falar (S.J, 2019).

Somente a partir de 2008 que a comunidade ribeirinha foi reconhecida como atingida, através de muitas lutas e reivindicações. “[...] estes trabalhadores conquistaram, em âmbito nacional, o reconhecimento da categoria de pescador como “atingido” (ROCHA, 2016, p. 51). Vale destacar também o decreto assinado pelo ex-presidente da república Luiz Inácio Lula da Silva, que considera o pescador como atingido. De acordo com a Lei nº 7.342, de 26 de outubro de 2010, art. 1º, publicado no Diário Oficial da União (DOU), estabelece: “Art. 1º Fica instituído o cadastro socioeconômico, como instrumento de identificação, qualificação e registro público da população atingida por empreendimentos de geração de energia hidrelétrica.” (BRASIL, 2010, p. 2).

Apesar do Decreto, anteriormente mencionado, com o intuito de reconhecer comunidades tradicionais enquanto atingidas pelas usinas hidrelétricas, os acampados ainda enfrentam dificuldades

em consequência de não serem reconhecidas, isso pode levar em consideração as manifestações em frente à UHEE.

A reflexão que se dá é que não houve intervenção do Estado na construção da UHEE. Apesar do reconhecimento dos conflitos que o megaempreendimento iria trazer a comunidade ribeirinha do Acampamento Coragem, as licenças foram concedidas. O empreendimento expropriou milhares de famílias acarretando conflitos como manifestações na luta pela terra. As plantações, cultivos de alimentos vindo através da terra torna-se algo fundamental na vida dos acampados, não só a terra como também o território para suas vivências. Os grandes empreendimentos vêm com uma grande problemática nessa questão, no caso da UHE de Estreito, ocorreu a inundação e depois a expulsão. Apesar dos acampados terem inúmeros motivos para terem que sair das margens do rio Tocantins, ainda encontram-se no local firmes na luta pelos seus direitos pela terra, permanecendo viva os seus modos de vida e suas culturas perpassando por gerações.

4. CONSTRUÇÃO DE NOVAS TERRITORIALIDADES: A ADAPTAÇÃO NO LUGAR RIBEIRINHO

A formação da comunidade ribeirinha do Acampamento Coragem ocorreu após a construção da UHE de Estreito, em outubro de 2015. Vale ressaltar que a população sobrevive da pesca e da agricultura, sendo assim, a escolha da terra se deu pelo fato do rio e o território fornecerem condições para exercerem suas práticas ribeirinhas. É importante destacar também, que todo o processo de ocupação se dá através de uma série de reivindicações, seja pelo direito aos modos de vida, pesca ou inúmeros fatores que foram violados devido à construção da barragem, porém, sobretudo está relacionado a condição de acampados que o próprio consórcio considerou. Quando descumprida a promessa de autorização de uso da terra, os moradores decidiram acampar a terra para a garantia de direito do acampado (MACHADO, 2020).

Apesar dos conflitos em prol da luta por um território às margens do rio Tocantins e também reivindicações devido à construção da UHEE, a maioria dos moradores da comunidade ribeirinha são do município de Estreito (MA). As trajetórias dos/as acampados perpassam os espaços rurais e urbanos, em razão da ausência de políticas públicas, é necessário que se locomovam até o município de Estreito para terem acesso à educação, saúde, como também levar o pescado para venda. Apesar de todas as dificuldades, os acampados optam por permanecer à beira do rio para que possam utilizar o território para realizarem plantação de frutas e legumes, como também o lago na realização da pesca. É notável o reconhecimento da importância do território à margem do rio Tocantins, tendo em vista

as práticas culturais e profissionais exercidas por eles, como destaque na narrativa do ribeirinho, identificado como S.J, em entrevista: “*que nós vive da pesca e do trabalho né [...] nós cria galinha, o porquinho, [...] a roça*” (S.J, 2019).

Figura 1 - criação de galinha



Fonte: Machado (Dezembro/ 2017).

Figura 2 - criação de porcos



Fonte: Machado (Julho/ 2019).

As fotografias 1 e 2 destacam as criações de animais no acampamento, fazendo parte da identidade cultural dos acampados. Sendo assim, apesar da pesca ser o principal meio de subsistência da comunidade ribeirinha, a criação de animais como porcos, galinhas e patos complementam suas rendas (MACHADO, 2020).

Por seus meios de subsistência se encontrarem próximos às margens do rio, isso levando as condições para a pesca, plantação e criação de animais, é possível notar o porquê da comunidade optar por se localizar no espaço rural e ribeirinho. Na fala do acampado s.J ele também cita “*vive da pesca*”, esse apontamento confirma a importância da territorialidade à beira do rio, “dado o fato que [...] a

alternativa encontrada pelas populações atingidas foi de migrarem para as margens do lago, para que por meio disso pudessem continuar exercendo suas práticas culturais” (MACHADO, 2020, p. 92). Desse modo, a territorialidade é entendida como determinado local onde acontece a vida cotidiana das pessoas, uma área onde um grupo possa exercer o trabalho, lazer, moradia.

A territorialidade é o acontecer de todas as vidas cotidianas, seja no espaço do trabalho, do lazer, da igreja, da família, da escola, etc., resultado e determinante do processo de produção de cada território, de cada lugar; é múltipla, e por isso, os territórios também o são, revelando a complexidade social e, ao mesmo tempo, as relações de dominação de indivíduos ou grupos sociais com uma parcela do espaço geográfico, outros indivíduos, objetos, relações (SAQUET, 2013, p. 129).

Trazendo as percepções de Saquet (2013) nos estudos de territorialidade relacionando com a vida cotidiana da comunidade ribeirinha do Acampamento Coragem, para que continuassem exercendo suas atividades de pesca, agricultura e até mesmo a moradia na beira do rio, os acampados tiveram que se adaptar ao novo território, como também na abordagem do autor, o conceito de territorialidade, fazendo diretamente ligação com as questões de vida cotidiana na qual é abordada por um determinado grupo.

Antes da construção da barragem os ribeirinhos se localizavam em pontos de pesca nas margens do rio Tocantins. Portanto, devido ao enchimento do reservatório, ocorrendo assim à inundação, as condições do lago não são como antigamente, prejudicando a pesca e conseqüentemente a vivência ribeirinha. Em uma entrevista cedida, em 23 de novembro de 2019, o pescador S.J ressaltava o antes e depois sobre como ficou os gastos financeiros relacionados à pesca, assim como, os prejuízos das redes de pescas rasgadas em consequência dos troncos de árvores presentes no rio depois da inundação.

[...] ultimamente nós comprava [sic] 30 reais de gasolina, comprava seis barra de gelo [...] dava para fazer uma pescada de três dias [...] nós pegava uns 60 quilos, às vezes menos e às vezes até mais. Hoje nós põe [sic] 10 barras de gelo em uma caixa de isopor, põe 50 reais de gasolina [...] passa seis noites no rio [...] quando acerta enche a caixa, quando não acerta [...] as vezes acontece até de rasgar a rede por causa dos paus...] então nós volta para trás [...] A última pescaria deu mais, se não vai ter que comprar fiado para ver se recupera (S.J, 2019).

O prejuízo que enfrentam devido ao rio não proporcionar uma boa pesca como antigamente antes da barragem, faz com que os acampados tenham que ter maiores gastos para realizar a pescaria. O motivo da comunidade ribeirinha comprar mais barras de gelo se justifica pelo fato de terem que passar mais noites no rio, na esperança de ter uma pesca mais produtiva. Portanto, o pescador também

destaca os enfrentamentos voltados à presença de troncos de árvores presentes no lago, e em alguns acontecimentos chegam a rasgar suas redes de pesca.

Esse processo de antes e depois da barragem, voltado a como ficou a qualidade da pesca, pode ser destacado como uma das problemáticas que a comunidade ribeirinha teve que se adaptar. Os gastos financeiros e mais noites no rio com o intuito de bons resultados de pesca confirmam sobre mudanças de antes e depois da barragem, e a adaptação no novo território de pesca, devido às péssimas qualidades proporcionadas pela inundação do rio.

A dificuldade de adaptação ao novo lugar foi muito sentida pelas pessoas mais velhas, que tinham um vínculo e um sentimento de pertencimento ao antigo lugar de moradia muito forte. Acostumados a viverem no rio e do rio, lugar onde os sentidos eram partilhados com o grupo, o enchimento do lago da usina acaba submergindo a identidade daqueles que no rio se inspiravam (CARVALHO; OLIVEIRA; FONSECA, 2017, p. 97).

A adaptação é um processo lento, a passagem de uma vida para uma pessoa que está acostumada a utilizar a pesca com qualidade e ser atingida por impactos ambientais prejudicando seu principal meio de subsistência, faz com que a comunidade ribeirinha procure novas alternativas para continuar exercendo seu modo de vida como, por exemplo, os maiores gastos para compra de blocos de gelo, passando então mais noites no rio realizando a pesca. A agricultura também foi outro meio de subsistência prejudicado, a proibição de plantações em função das Áreas de Preservação Permanente (APP) fez com que os acampados procurassem novas alternativas para realizarem a plantação de frutas e legumes. As roças de toco foi uma dessas alternativas utilizadas pelos ribeirinhos, que através de suas habilidades no plantio, continuaram com suas plantações apesar dos desafios enfrentados em consequência do solo ácido do cerrado.

5. “SE NÃO PESCAR VAI VIVER DE QUÊ?”: OS IMPACTOS NA PRODUÇÃO PESQUEIRA

A pesca é o principal meio de subsistência da comunidade ribeirinha do Acampamento Coragem, é através dela que os acampados se sustentam, seja no consumo, ou na venda do pescado. O título desse tópico destaca a fala de uma das pescadoras da comunidade, ao narrar as dificuldades enfrentadas na vivência ribeirinha, destacando que a vida no espaço urbano é inviável para sua família, ao fato que suas atividades culturais e profissionais relacionam-se à pesca.

Antes da instalação da UHEE, o rio Tocantins apresentava -se em excelentes condições para a realização da pesca. Sem os impactos ambientais provocados pela usina, não havia acontecido queda

na produção de pesca. Portanto, no decorrer da construção da UHEE, os ribeirinhos relataram o prejuízo em relação à pescaria, e sobretudo o que tiveram que enfrentar em consequência do empreendimento, conforme o relato do S.J.

Morreram setenta mil toneladas. Foram tirados [sic] peixe morto de Imperatriz, olha a distância de Imperatriz, 128 Km. Era voadeira 24 horas tirando os peixes mortos e ainda não deram conta de tirar todos. Lá dentro tem cemitério de peixe, acho que é dez ou doze cemitérios de peixes, é cinquenta metros de comprimento com metros de fundura e com 1 metro e meio de largura. Eles enchem com a caçamba, então colocam uma lona e enterram (S.J, 2019).

A narrativa do acampado relata o principal desastre ambiental voltado para a queda na produção pesqueira. O impacto ambiental ocorreu no período da construção da barragem, portanto, a responsável pela UHE de Estreito (Ceste) ainda adotou medidas para solucionar a problemática da mortandade dos peixes. Em 2010, a empresa realizou o programa ambiental chamado “Conservação da Ictiofauna (peixes)”, com o objetivo de instalar barragens provisórias com o intuito de desviar água (ensecadeiras). Segundo o Ceste, com a aplicação deste projeto, tiveram sucesso e conseguiram resgatar mais de 22 (vinte e dois) mil exemplares de 100 (cem) espécies resgatadas (UHE ESTREITO, 2010).

Figura – 3 - Resgate de peixes em barragem provisória



Fonte: Conexão Tocantins, 2010⁶

⁶ Disponível em: [https://conexaoto.com.br/2010/04/15/resgate-de-peixes-entre-as-ensecadeiras-da-uhe-estreito-e-realizado-com-sucesso#pp\[noticia\]/0/](https://conexaoto.com.br/2010/04/15/resgate-de-peixes-entre-as-ensecadeiras-da-uhe-estreito-e-realizado-com-sucesso#pp[noticia]/0/). Acesso em: 04 jun. 2022.

Apesar do projeto aplicado pelo Consórcio de Energia de Estreito (Ceste), as medidas para o resgate de peixes não foram alcançadas com sucesso. No ano de 2011, um ano após a Ictiofauna, ocorreu um aumento na mortandade de peixes. Segundo a assessoria de imprensa da UHEE, a morte de peixes teve relação com a Unidade Geradora 1, após a mortandade dos peixes, os testes foram imediatamente paralisados e o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente (Ibama), foi informado sobre o ocorrido (CONEXÃO TOCANTINS , 2011).

Nota-se então a complexidade enfrentada pelo Ceste voltada para a questão ambiental. Apesar do projeto ser aplicado com medidas para o resgate de peixes sendo realizado, no ano de 2010, e de acordo com a empresa foi obtido com sucesso, um ano depois já ocorreram acidentes voltados à mortandade de peixes. Isso reflete sobre a questão da problemática que traz o grande empreendimento, apesar dos projetos em prol da sustentabilidade do meio ambiente, as usinas hidrelétricas sempre irão trazer marcas de impactos ambientais, prejudicando tanto o meio ambiente, como também às comunidades tradicionais que dependem do peixe para sobreviver, passando a enfrentar vulnerabilidades, conforme destaca a acampada d. M, em 23 de novembro de 2019: “*Hoje nós estamos passando fome*” (D. M, 2019).

Apesar do prejuízo a comunidade em consequência da mortandade dos peixes e junto com a problemática veio a queda na produção pesqueira, Machado (2020) ressalta a persistência dos acampados de continuarem exercendo a pesca:

Mesmo com a queda na produção pesqueira, como também das espécies de peixe, que é relato recorrente entre a maioria dos pescadores, essa família encontra formas de sobreviver através da pesca escassa que atualmente encontram no lago. Por meio disso, observamos que as narrativas de resistência dos ribeirinhos adentram no campo da subsistência, por serem pescadores e, como muitos destacam, “é a profissão que eu tenho”, a morada na beira do rio se dá exatamente pelo exercício de sua prática profissional (MACHADO, 2020, p. 115).

Trazendo referência às percepções de Machado (2020) sobre a resistência da comunidade para continuar exercendo a pesca no rio Tocantins, os acampados apresentaram narrativas dos desafios que enfrentam durante a pescaria. Segundo os ribeirinhos, por não conseguirem pescar peixes de qualidade, acabam optando por pescarem no outro lado da barragem, local proibido pelo Ceste. De acordo com a comunidade ribeirinha, do lado oposto da barragem, nas proximidades da sede da usina, é onde encontram-se os peixes como jaú ou a cachorra de canal. Acompanhe trecho da entrevista do S. J:

eu já entrei lá muitas vezes. Já arrisquei a vida um bucado de vez, o caba arrisca a vida para pegar o peixe lá dentro. Quando é 7 horas da noite, na troca de guarda, sento de barco em um pontapé (...) Lá dentro se você entrar com o celular filmando, você

pilotando você não filma, tem que ser outra pessoa filmando, porque o negócio lá é feio. E nós ia até lá de baixo no pé da parede. As turbinas funcionando e nós aqui amarrado no cabo de aço, pescando a cachorra de canal, pescando o jaú, pescando filhote (S.J, 2019).

Nas narrativas do pescador, é possível notar a problemática que enfrentam para realizar uma pesca de peixes distintos que não são encontrados do lado onde a comunidade se encontra. Apesar dos perigos que os pescadores enfrentam, os ribeirinhos se encontram dispostos a arriscarem suas vidas para conseguirem o peixe. A resistência para continuar exercendo os seus modos de vida, ainda continua viva em cada morador da comunidade ribeirinha do Acampamento Coragem.

Outro ponto a ser destacado, se encontra na qualidade encontrada no peixe do rio após a instalação da UHEE. Segundo os acampados, o sabor do peixe já não é mais o mesmo, ou seja, não é como o pescado antes da barragem. Como relata A.P, em entrevista concedida em 23 de novembro de 2019, “*Sobre o peixe que tem no lago não é todo mundo que come. [...] Não é todo mundo que come, tem muita gente, nem o pescador que comia peixe do rio antes, não come peixe hoje do lago*” (A.P, 2019).

O motivo pelo qual o peixe não apresentar a mesma qualidade de antigamente, se dá devido ao produto tóxico em consequência da putrefação das árvores e assim, os peixes não se encontram saudáveis como antigamente, interferindo também no seu sabor. Outra problemática ocorrida se deu durante as pescas realizadas através das redes, geralmente os pescadores lançam-as ao rio e esperam uma noite para que na manhã do dia seguinte possam puxar a rede e recolherem os peixes que haviam nelas . Portanto, devido ao produto tóxico liberado na água, os peixes quando pegos no outro dia pela manhã, estavam mortos, dessa forma, sendo descartados então pelos pescadores.

A pesca para uma comunidade ribeirinha vai além de uma coleta de peixes para a alimentação. O jogar da rede no rio, a espera do peixe, possui toda uma memória de afetividade para essa comunidade tradicional. Aos olhos de muitas pessoas, o rio pode ser apenas uma paisagem, mas para pescadores é um lugar de afetividade, onde histórias são contadas de um tempo em que a produção pesqueira se encontrava com fartura. O motivo da resistência da comunidade em permanecer exercendo a pesca se dá pelo fato desse modo de vida ribeirinha ser a forma que eles podem permanecer com a sua identidade. Apesar da queda de produção pesqueira em consequência do grande empreendimento, a resistência se encontra em cada morador do Acampamento Coragem.

6. DA VAZANTE PARA AS ROÇAS DE TOCO: AS MUDANÇAS NA AGRICULTURA DA COMUNIDADE RIBEIRINHA

Antes da UHE de Estreito, a comunidade ribeirinha do Acampamento Coragem realizava suas plantações em vazantes, nas épocas de desnível do rio Tocantins e assim o solo das margens do rio que estava fértil favorecia a agricultura. Machado (2020) em uma de suas pesquisas relata que as vazantes são práticas de plantio na beira do rio em épocas de desnível. Segundo o autor, a vida dos acampados sempre estiveram ligadas ao rio Tocantins, pois, em épocas de cheia, o solo das margens dos rios é fertilizado. Com o desnível do rio, as áreas férteis se encontram em condições para plantio de alimentos que sustentam a comunidade.

O conhecimento que a comunidade ribeirinha possui para aplicar essa forma de plantio ressalta em mais uma da utilidade que o rio tem para os/as acampados/as. Portanto, com a demarcação das Áreas de Preservação Permanente (APP), foram proibidos de usar as vazantes como método para realizarem a plantação. Sendo assim, os ribeirinhos tiveram que optar por uma nova forma de plantio.

As roças de toco surgiram como uma nova alternativa para continuarem exercendo a agricultura. Trata-se de “[...] uma prática agrícola que se restringe a áreas tropicais, popularmente conhecida pelos acampados como área de chapadas, que se caracteriza por áreas de terras mais elevadas e planas” (MACHADO, 2020, p. 90).

Figura 4 - Preparo do solo nas roças de toco



Fonte: Amario (Novembro/2019)

Na Imagem 4, ocorreu um grande processo de queimada com o objetivo de preparar o solo para o plantio. Apesar da queimada, também se observa limpeza no terreno para que assim se encontre em boas condições para a prática da agricultura. No fundo se encontra um barracão pertencente a um dos acampados, e a vegetação ao redor, característica típica do bioma cerrado, com árvores de pequeno a médio porte, levemente encurvadas. Apesar da preparação do solo para a realização de plantio, não é toda fruta ou legumes que servem para a plantação. Tais concepções são abordadas pelos ribeirinhos, conforme o trecho da entrevista com a A.P, em novembro de 2019:

[...] pode muito bem chegar em uma grelha dessa daí e comprar 30/ 40 saco [sic] de bosta de galinha e misturar na terra e deixar ela e plantar [sic] alguma coisa [...] plantar um milho, plantar um arroz, porque aqui não dá não, arroz não, mas lá no seu [...] ainda dar um pouquinho. Não é muito mas dá. [sic]E aqui na frente planto só um feijão, uma mandioca. O feijão dá mais ligeiro, a mandioca também. Quando o inverno é bom ela dá ligeiro, porque essa daqui eu plantei, eu plantei [sic] foi de duas em duas palmas, olha o tantinho que tem (A.P, 2019).

Na fala do acampado A.P é ressaltado alguns dos vegetais plantados, como, por exemplo, o feijão e a mandioca. O ribeirinho ainda relata sobre a plantação de arroz que não frutifica na sua roça, mas que no morador vizinho, o solo se encontra em condições de plantio. Essa abordagem é confirmada quando ele cita: “*aqui não dá não, arroz não, mas lá no seu [...] ainda dá um pouquinho*”. Por consequência da acidez do solo do cerrado, não é todo legume ou verdura que pode ter sucesso na plantação.

Apesar da comunidade ter procurado soluções para o cultivo de frutas e legumes, como o plantio nas roças de toco, os acampados ainda enfrentam desafios para realizarem plantações. Portanto, mesmo com a terra pouco fértil, a comunidade permanece sempre procurando formas de continuarem exercendo a sua agricultura de subsistência⁷. Os acampados continuam mantendo suas ligações com a terra, e se alimentando do pouco que é produzido (OLIVEIRA, 2021).

Apesar dos desafios enfrentados em decorrência da acidez do solo, a comunidade sempre procura formas de realizarem plantios. Na Figura – 5 , nota-se alface e cheiro verde plantados em um canteiro, outra forma que a comunidade utiliza para a realização da agricultura. Já na Figura - 6 podemos notar a plantação de abóbora, e como podemos observar, o plantio ocorreu no solo arenoso

⁷ De acordo com Nierdele e Wesz Júnio (2018) apud Machado (2020), a agricultura de subsistência pode ser socialmente denominada de ordem doméstica, trata-se da produção do que é socialmente necessário para a reprodução física do trabalhador e da sua família. Organizando-se através de cultivos agrícolas, como: roçados, pomares, criação de animais, extrativismo, caça e pesca.

do cerrado, preparado para ocorrer a plantação, refletindo então a habilidade então dos acampados como agricultores.

Figura 5: Alface e cheiro verde



Fonte: Machado (Dezembro/2017).

Figura 6: Plantio de abóbora



Fonte: Machado (Dezembro/2017).

A mudança na agricultura da comunidade ribeirinha demonstra a forma como os acampados procuram possibilidades de continuarem exercendo suas práticas ribeirinhas. A plantação nas roças de toco aborda essa questão de resistência na procura de novos métodos para continuar exercendo a agricultura. Por mais que o solo não se encontre em boas condições, não é motivo para os ribeirinhos desistirem do plantio. A agricultura para a comunidade, assim como a pesca, se encontra nas suas vivências, e apesar dos desafios enfrentados para obter a plantação, a comunidade ribeirinha permanece resistindo em prol da permanência da sua cultura.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa nos leva a refletir sobre toda a questão de políticas públicas e a falta de comprometimento vindo de órgãos privados quando o assunto está relacionado às questões socioambientais. Nota-se que apesar de todas as problemáticas enfrentadas pela comunidade em consequência dos conflitos causados pela Usina Hidrelétrica de Estreito, a comunidade ribeirinha do Acampamento Coragem adotou novas medidas e mantiveram-se resistentes em seus pontos às

margens do rio e devido a isso, tiveram que se adaptar em um novo ambiente, embora parecido com o anterior, novos modelos de agricultura como também os desafios na produção pesqueira. O que mais define essa comunidade é a resistência, a forma de continuar exercendo sua cultura e modo de vida sendo capaz então de enfrentar todas as consequências trazidas pelo megaempreendimento.

Quando perguntado sobre assuntos voltados às Usinas Hidrelétricas, por uma ótica capitalista torna-se um assunto bastante pragmático, isso porque de acordo com as empresas privadas responsáveis pela geração desse modelo de energia, o modelo hidrelétrico é conhecido por fornecer energia limpa devido não emitir gases poluentes, como por exemplo o dióxido de carbono. Entretanto, quando estudado os impactos trazidos a comunidades ribeirinhas ou até mesmo a fauna e flora, é notório o tamanho da problemática que é causada pelas mesmas.

A partir da presente pesquisa e dos dados coletados, observa-se a realidade de povos na qual muitas vezes não se encontram visíveis perante a sociedade. Sendo assim, através desta pesquisa, pode-se expandir cada vez mais a temática trabalhada e, sobretudo, trazendo conhecimento a sociedade sobre questões voltados a visibilidades de identidades claramente definidas, como também a hegemonia do capital presente no Brasil, responsável por prejudicar cada vez mais os povos tradicionais e o meio ambiente.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Decreto nº 7.342, de 26 de outubro de 2010. Institui o Cadastro Socioeconômico para identificação, qualificação e registro público da população atingida por empreendimentos de geração de energia hidrelétrica, cria o Comitê Interministerial de Cadastramento Socioeconômico, no âmbito do Ministério de Minas e Energia, e dá outras providências. Brasília: DOU Diário Oficial da União. Publicado no D.O.U em 27 de outubro de 2010.

CARVALHO, Natan Ferreira de; ROMARCO, Marcelo Leles; FONSECA, Bruno Costa da. De pescadores artesanais a piscicultores: a mudança nos meios de vida entre os pescadores atingidos pela construção da usina hidrelétrica do funil. **Extensão Rural**, v. 24, p. 79, 2017.

CONEXÃO Tocantins. **Ceste esclarece mortandade de peixes na Usina Hidrelétrica de Estreito**. Disponível em: <https://conexaoto.com.br/2011/05/26/ceste-esclarece-mortandade-de-peixes-na-usina-de-estrito>. Acesso em: 04 jun. 2022.

COVER, Maciel; SANTOS, Chirlene Alves dos. Gerações, identidades e saberes: um olhar sobre a comunidade Ilha Verde – Babaçulândia/TO. In: BARCELLOS, Sérgio Botton (Org.). **Juventude rural e conflitos socioambientais no Brasil: existências e resistências**. Curitiba: Apris, 2021.

GONÇALVES, Elisa Pereira. **Iniciação à pesquisa científica**. Campinas, SP: Alínea, 2001.

LIMA, Claudio Márcio Amaral de Oliveira. **Informações sobre o novo coronavírus (COVID- 19)**. Radiol Bras. 2020, Mar/Abr: p. 5–6

MACHADO, Laylson Mota. **“A Beira do rio é o nosso lugar”**: os efeitos da Usina Hidrelétrica de Estreito (MA) e a vida ribeirinha no Acampamento Coragem em Palmeiras do Tocantins (TO). 2020. 139f. Dissertação (Mestrado em Estudos de Cultura e Território) - Universidade Federal do Tocantins, UFT: Araguaína, 2020.

MELO, Maria José de. **Grandes obras no território ribeirinho do Submédio São Francisco: Resistência no campo e na cidade à construção da Hidroelétrica de Riacho Seco no Município de Santa Maria da Boa Vista - PE**. 2016. 133f. Monografia (Bacharelado em Geografia) - Universidade Federal de Pernambuco, UFPE: Recife, PE, 2016.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento científico**: pesquisa qualitativa em saúde. 1 ed. . São Paulo/Rio de Janeiro: Hucitec-Abrasco, 1992. 57 p.

NIERDELE, Paulo Andre; WESZ JUNIOR, Valdemar João. **As novas ordens alimentares**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2018.

OLIVEIRA, G. da S. **A Comunidade Ribeirinha do Acampamento Coragem e os Efeitos da Usina Hidrelétrica de Estreito (MA)**. 2021. 62f. Monografia (Licenciatura em Geografia) - Universidade Federal do Tocantins, UFT: Araguaína, TO. 2021.

OLIVEIRA, G. S. ; MACHADO, L. M. ; SIEBEN, A. Acampamento Coragem no município de Palmeiras do Tocantins (TO) e os impactos da Usina Hidrelétrica de Estreito (MA). **Revista de Ciências Humanas UFV**, v. 21, p. 1-17, 2021.

PARREIRA, Pedro M. et al. **A Observação Participante enquanto metodologia de investigação qualitativa**. Goiás: Atas CIAIQ, 2017.

RIBEIRO, Jorge Ponciano. A Resistência Olha a Resistência. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**. 2007, v. 23 n. especial, p. 73-78.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções sobre território**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

TEIXEIRA, Raquel Oliveira Santos. **Conflitos Socioambientais no Licenciamento da Usina Hidrelétrica de Murta**: a luta pelo sentido e o destino do território no Médio Jequitinhonha - MG. 2005. 34f. Monografia (Bacharel em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG: Belo Horizonte, MG, 2005.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia**: Um estudo de Percepção, Atitudes e Valores do Meio Ambiente. São Paulo: Difel, 1980.

UHE ESTREITO/ NOTÍCIAS. **Resgate de peixes entre as ensecadeiras da UHE Estreito é realizado com sucesso**. Disponível em: <https://www.uhe-estreito.com.br/noticias/144-resgate-de-peixes-entre-as-ensecadeiras-da-uhe-estreito-e-realizado-com-sucesso.html>. Acesso em: 21 jun. 2022.

Data de submissão: 07/01/2023
Data de aprovação: 10/02/2023

A FRONTEIRA AMAZÔNICA BRASILEIRA COMO ESPAÇO DE DESENVOLVIMENTO, CONFLITOS E RESISTÊNCIA

Maria Ferreira de Sousa¹

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo discutir sobre o processo de ocupação e desenvolvimento na Amazônia brasileira, principalmente, as questões relacionadas aos conflitos sociais, ambientais e econômicos desencadeados por esse modelo de desenvolvimento na região. Como fontes, optou-se pelas contribuições bibliográficas de autores consagrados na área. A dinâmica de ocupação e desenvolvimento na AMAZÔNIA brasileira foi e continua sendo marcada pela exploração predatória de seus recursos naturais. Sendo esta a maior floresta tropical do planeta e dos últimos espaços que ainda restam alguns recursos para alimentar o sistema capitalista, a Amazônia vem sendo abruptamente destruída nas últimas décadas. Não somente seu espaço vem sendo substituído pelos grandes empreendimentos, como também a sua população, em particular aquelas que mantêm o modo de vida tradicional e que dependem de suas terras para garantir sua sobrevivência. Conclui-se que o desenvolvimento na Amazônia é um desenvolvimento contraditório, porque suas riquezas não são convertidas em investimento local. Enquanto populações tradicionais ou pequenos produtores vivem em constante temor em perder suas terras, o mercado capitalista consegue usurpar cada recurso que ele encontrar, não se preocupando com a sua finitude.

PALAVRAS-CHAVE: Amazônia. Desenvolvimento. Sustentabilidade. Conflito.

THE BRAZILIAN AMAZON FRONTIER AS A SPACE FOR DEVELOPMENT, CONFLICTS, AND RESISTANCE

ABSTRACT

This article aims to discuss the process of occupation and development in the Brazilian Amazon, especially issues related to social, environmental, and economic conflicts triggered by this development model in the region. As sources, we opted for bibliographic contributions from renowned authors in the area. The dynamics of occupation and development in the Brazilian Amazon was and continues to be marked by the predatory exploitation of its natural resources. This being the largest tropical forest on the planet and the last space that still has some resources to feed the capitalist system, the Amazon has been abruptly destroyed in recent decades. Not only its space has been replaced by large enterprises, but also its population, those who maintain the traditional way of life and who depend on their land to guarantee their survival. It is concluded that development in the Amazon is a contradictory development because its riches are not converted into local investment. While traditional populations or small producers live in constant fear of losing their land, the capitalist market manages to usurp every resource it finds, not worrying about its finitude.

KEYWORDS: Amazon. Development. Conflicts. Sustainability.

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da Amazônia (PPGHAM) da Universidade Federal de Rondônia - UNIR, Campus de Porto Velho-RO. E-mail: mariaferreiratac@gmail.com

1. INTRODUÇÃO

A história de ocupação da Amazônia foi marcada inicialmente pela extração dos produtos da floresta, apesar de haver períodos promissores como a exploração aurífera e a produção da borracha que teve um marco importante na economia do país e no desenvolvimento da região. Mas foi somente a partir da metade do século XX que a ocupação e a utilização do espaço se intensificaram, por meio de medidas adotadas pelo governo federal no intuito de estimular a economia do país e o desenvolvimento da região. Houve grandes investimentos em infraestruturas como a construção de rodovias, a implantação de projetos de colonização, instituição de políticas de incentivos fiscais e linhas de crédito.

A dinâmica de ocupação e desenvolvimento da Amazônia até meados da década de 1960, foi marcada pelo aproveitamento de seus recursos naturais sem causar grandes danos ambientais. A partir desse período, principalmente na fase do governo militar, com a intervenção do governo federal para o aceleração no seu crescimento populacional e econômico, elevou-se em largas proporções as áreas florestais desmatadas. As ações públicas do governo para a Amazônia, principalmente no governo militar, não contemplavam as dimensões ambientais e sociais.

Esse modelo de ocupação da Amazônia que vem ocorrendo desde as últimas décadas do século XX, fundamentado na crença da “modernização” como a única forma de alavancar o crescimento econômico e o “desenvolvimento” da região, sem se preocupar com os graves impactos ambientais, sociais e culturais que esse “progresso” vem causando sobre a população que ocupam esses espaços tem resultado em uma série de conflitos, principalmente, envolvendo populações com práticas tradicionais de relação com a natureza - ribeirinhos, índios, camponeses, seringueiros, populações quilombolas, entre outros - que são muitas vezes, considerados como “povos arcaicos” e “entraves” para esse modelo de política econômica desenvolvimentista.

Essas populações passam a ser classificadas por terem seus modos de vida “tradicionais”, por estarem pautadas em outras temporalidades históricas, configuradas em outras formas de territorialidades e por terem ainda modos de vida estruturados a partir de racionalidades econômicas e ambientais com saberes e fazeres diferenciados da racionalidade capitalista (CRUZ, 2006).

A Amazônia, desde a chegada dos Europeus em 1500, vem passando por um grande processo de transformação, marcado tanto pela ampliação de sua relação econômica com outras regiões do país, como também por sua maior inserção no mercado internacional, que tem influenciado na definição de novas dinâmicas populacionais, econômicas e ambientais para a região. Isso pode ser evidenciado nas atividades econômicas predominantes na região – o aumento na

produção da soja e na agropecuária – responsáveis por parcela expressiva do PIB da região, promovendo grandes desmatamentos, dada sua dependência por terras, além de causar sérios problemas sociais.

O presente artigo tem como objetivo discutir sobre o processo de ocupação e desenvolvimento da Amazônia brasileira, de modo especial, as questões relacionadas aos conflitos sociais, ambientais e econômicos desencadeados por esse modelo de desenvolvimento que tem se transformado em uma luta permanente nesse espaço desde o início de sua ocupação e exploração pelo homem ocidental. Para a escrita do referido texto, optou-se pelas contribuições bibliográficas de alguns autores que discutem tal temática, como Silva (2014), Martins (1980 e 1996), Castro (2017), entre outros citados ao longo do texto. A pesquisa bibliográfica “[...] não é mera repetição do que já foi dito ou escrito sobre certo assunto, mas propicia o exame de um tema sob novo enfoque ou abordagem, chegando a conclusões inovadoras” (MARCONI; LAKATOS, 1991, p. 183).

A partir deste estudo é possível concluir que a dinâmica de ocupação e desenvolvimento na Amazônia brasileira foi e continua sendo marcada pela exploração predatória de seus recursos naturais. Sendo está a maior floresta tropical do planeta e um dos últimos espaços que ainda restam alguns recursos para alimentar o sistema capitalista, a Amazônia vem sendo abruptamente destruída nas últimas décadas. Não somente seu espaço vem sendo substituído pelos grandes empreendimentos, como também a sua população, em particular aquelas que mantêm o modo de vida tradicional e que dependem de suas terras para garantir sua sobrevivência. No entanto, podemos considerar que o desenvolvimento na Amazônia é um conceito contraditório, porque suas riquezas não são convertidas em investimento local. Enquanto populações tradicionais ou pequenos produtores vivem em constante temor em perder suas terras, o mercado capitalista consegue usurpar cada recurso que ele encontra, não se preocupando com a sua finitude.

2. OCUPAÇÃO E DESENVOLVIMENTO NA AMAZÔNIA

A ocupação do espaço geográfico da Amazônia se deu primeiramente por populações nativas que já habitavam a região antes da chegada dos primeiros colonizadores europeus. As atividades praticadas por essas populações baseavam-se na caça, coleta e pesca, limitando-se a áreas de acesso mais fácil ao longo do leito do rio Amazonas. De acordo com relatos de cronistas, presume-se que antes da chegada dos europeus na região, já existia na localidade a ocorrência de extensas redes de troca e comércio e contavam com pousadas e postos de abastecimento ao longo do caminho, apontando para uma possível administração regional (PORRO, 1995).

Após um processo de exploração e colonização inicial, protagonizado por espanhóis, ingleses, franceses, holandeses e portugueses, a maior parte da região Amazônica ficou sob o domínio de Portugal e Espanha. Com o Tratado de Tordesilhas, assinado em 1494, os portugueses ficaram com a porção leste do território brasileiro e os espanhóis com a porção oeste. A partir desse momento, a região Amazônica passa a pertencer aos espanhóis.

Em 1540, os portugueses organizaram grandes expedições a fim de ocupar e explorar a região Amazônica e também proteger a área de possíveis invasores estrangeiros que cobiçavam a região. Em 1750, com a assinatura do Tratado de Madri, no qual quem usava e ocupava a terra tinha direito sobre ela. A partir desse acordo, a região Amazônica passa a pertencer aos portugueses. Segundo Lui e Molina (2009):

A colonização portuguesa na região tinha como principais objetivos garantir a posse do território, dispor de mão-de-obra barata de origem indígena e obter lucro com o extrativismo vegetal. As chamadas "drogas do sertão", como o urucum, o guaraná, o cravo, o cacau, a castanha e alguns tipos de pimenta rendiam bons lucros no mercado internacional e foram alguns dos produtos monopolizados pela metrópole (LUI; MOLINA, 2009, p. 217).

O avanço da ocupação da região Amazônica motivado pela busca às “drogas dos sertões” e também pela realização das missões jesuíticas, proporcionou o surgimento de várias cidades e vilarejos às margens do rio Amazonas. Entre elas estão Gurupá-PA (1639), Santarém-PA (1661), São Gabriel da Cachoeira-AM (1690), Manaus-AM (1699). Além do extrativismo vegetal, também foram introduzidos na região pelos portugueses, a agricultura e a pecuária (MIRANDA, 2007).

Outro grande marco na história de ocupação da Amazônia se deu no período da Revolução Industrial, em que a Inglaterra, operando a todo vapor, encontrou na floresta brasileira sua matéria prima fundamental: a borracha, que foi também chamado de “ouro negro”. Nesse período, milhares de brasileiros, em sua maioria nordestinos, migraram para a região. Esses trabalhadores recrutados para trabalhar nos seringais não tinham direito à terra, eram apenas mão-de-obra para a extração do látex. A produção da borracha possibilitou o aumento da população da região e gerou riquezas, porém concentradas nas mãos daqueles que detinham mais poder local, como por exemplo, os administradores dos seringais.

Em 1910, o foco da exportação da borracha foi direcionado à Ásia, entrando em decadência no Brasil. Entre 1941 e 1945, durante a Segunda Guerra Mundial, o Brasil retorna à rota do comércio mundial. Dessa vez, foram os Estados Unidos que, em plena expansão econômica, passou a interessar-se pela borracha brasileira. A partir desse momento iniciam-se acordos e negociações entre esses dois países.

Durante o governo de Getúlio Vargas (1930-1945), houve o movimento chamado “Marcha para Oeste”, considerado uma importante estratégia para integrar a Amazônia ao restante do país, garantindo assim, suas riquezas. Porém, com o término da guerra, os Estados Unidos, suspendeu a compra da borracha e a Amazônia mais uma vez volta a sua decadência econômica.

No início do período da ditadura militar (1964), objetivando à unificação do país e a proteção da floresta Amazônica contra a “internacionalização”, foi criado em 1966 pelo presidente Castelo Branco, o plano “Integrar para não entregar”. Foi essa onda de ocupação e exploração econômica da região Amazônica que deu início a construção das grandes obras rodoviárias como a Transamazônica (1972) e a Belém-Brasília (1974). Mesmo havendo uma onda migratória de pessoas para a Amazônia e de incentivos oferecidos pelo governo para a produção na região, todas as terras ainda pertenciam à União e aos Estados. Entusiasmados pela exuberante floresta e riquezas encontradas na região, a população da Amazônia aumentou de 8,2 milhões em 1972 para 28,1 milhões de habitantes em 2020².

As últimas décadas do século XX foram períodos de intensa exploração e de desmatamento desordenado na Amazônia. Porém, tais acontecimentos prosseguem aos dias atuais, quando se evidenciam os sinais de destruição na região. De acordo com Edna Castro (2017, p. 9):

O modelo de ocupação da terra na Amazônia, incentivado pela SUDAM dos anos 1970 em diante, de grandes fazendas com financiamento público, e de intervenção maciça na exploração mineral, a exemplo do Programa Grande Carajás, ou de incentivo ao extrativismo de madeiras, associado ao modelo de polos de desenvolvimento, acabou revelando ao mundo outra Amazônia, a da floresta em chamas, de chacinas e mortes de índios e camponeses, de conflitos, de acirramento das disputas na fronteira.

A autora cita o exemplo ocorrido no estado do Pará, os conflitos agrários, a expropriação de populações tradicionais de suas terras, o genocídio indígena, a grilagem de terras, as chacinas e mortes a mando de pistoleiros que registra uma história de violência no processo de colonização e abertura de grandes eixos rodoviários, desde a rodovia Belém-Brasília em 1960 (CASTRO, 2017, p. 9).

É notório que o avanço do capital sobre os territórios da Amazônia tem se intensificado nas últimas décadas. Constata-se um forte agenciamento de grandes grupos, tanto no Brasil como no exterior, envolvidos nas políticas de intervenção e exploração das riquezas da região. Políticas e negociações que são muitas vezes mascaradas por programas que dizem propor um novo desenvolvimento para a região, mas que na verdade não passam de estratégias para continuar

² In: **Amazonia2030**. Disponível em: <https://amazonia2030.org.br/fatos-da-amazonia-2021/#>. Data de publicação: 8/4/2021. Acesso em 05 jul. 2022.

explorando suas florestas, suas hidrografias, seus solos e subsolos, retirando as suas riquezas naturais e destruindo a sua biodiversidade.

Toda a região geográfica ocupada pela Amazônia, tem despertado interesse de especuladores nacionais e internacionais, que veem nesse lugar a possibilidade de geração de riqueza através da exploração de seus últimos recursos. Esses espaços, conforme Castro (2017, p. 22), “tornaram-se área de expansão do mercado”. A Amazônia vem, paulatinamente, transformando em arena central para as *commodities* agrícolas e minerais no país, conforme apresenta nos projetos e nas ações governamentais implantados na região nas últimas décadas. As obras de infraestruturas instaladas nessa área, de acordo com Castro, tem sido um recurso estratégico de gestão, porque permite mobilizar recursos, acionar parcerias e gerar empregos. No entanto, contribui também para ocasionar profundos impactos ambientais e sociais, como exemplo disso temos os megaprojetos hidrelétricos na Amazônia financiados pelo BNDES³.

Castro (2017, p. 31), aponta que esses grandes empreendimentos nem sempre tem contribuído para o desenvolvimento do lugar ou da região onde são instalados. Ela apresenta o exemplo do estado do Pará, onde foi construído a hidrelétrica de Tucuruí em 1984, possuindo a energia mais cara do país, e os diversos municípios que circundam a região apresentavam um Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) deplorável, além de ter suas florestas devastadas e as populações indígenas que viviam naquele local teve que sair de suas terras.

3. A FRONTEIRA AMAZÔNICA COMO ESPAÇO DE CONFLITOS E RESISTÊNCIA

Na geografia, o termo “fronteira” traduz uma área, um limite de ocupação de um espaço. Quando o conceito de fronteira está se referindo à fronteira agrícola, surge a partir desse contexto, as “frentes de expansão” e as “frentes pioneira”. Nesse sentido, as “frentes de expansão” são os primeiros processos de ocupação ligados às atividades de agricultura orgânica e familiar. Geralmente, são áreas naturais, ocupadas por pequenos produtores sobre terras devolutas, terras públicas no meio rural. Em contrapartida, as “frentes pioneiras” estão relacionadas ao avanço dos grandes produtores rurais, representantes do agronegócio, voltados para a produção comercial interna e externa, representando, dessa forma, um modo de produção inteiramente capitalista.

Considerando que na América Latina a última grande fronteira a ser ocupada é a Amazônia, em particular a Amazônia brasileira, ou a “última fronteira terrestre que desafia a tecnologia

³ Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social, criado pela Lei nº 1.628, de 20 de junho de 1952, no segundo governo Vargas, cujo principal objetivo é o financiamento de longo prazo e investimento em todos os segmentos da economia brasileira.

moderna”, como observa Posey (1982, p. 89). Cabe aqui compreender como a ocupação desse espaço ocorreu ao longo da história. De acordo com Martins (1996): “A história do recente deslocamento da fronteira é uma história de destruição. Mas, é também uma história de resistência, de revolta, de protesto, de sonho e de esperança” (Martins, 1996, p. 26).

Os conflitos na Amazônia ganharam visibilidade a partir de 1960, em função da implantação de grandes projetos desenvolvimentistas que também propiciaram a expansão urbana e industrialização em toda a região. Concomitante a esse processo desenvolvimentista, surgiram graves conflitos entre populações que já ocupavam esses espaços, que presenciando a sua destruição, o desflorestamento da Amazônia, inauguraram-se os embates.

Para Santos (2010, p. 9) “é no espaço geopolítico da fronteira econômica na Amazônia que vamos encontrar o trabalhador rural (posseiro), o ‘gato’ (pistoleiro) e o ‘proprietário’ (grileiro) de terras e de gentes”. De acordo com Santos e Silva (2011, p. 2), para a massa migrante, terra significa espaço para plantar bens de subsistência, portanto, torna-se indispensável a sobrevivência da família. Enquanto para os empresários e grandes empresas detentoras do capital internacional, terra é objeto de especulação. Martins (1980, p. 43; 1991, p. 43), em seus estudos sobre fronteira amazônica, criou as categorias “terra de negócio” e “terra de trabalho” que são duas categorias antagônicas e caracterizam muito bem o processo de luta e ocupação de espaço na Amazônia. Os conflitos geralmente são gerados pelos violentos processos de disputa pela posse da terra, transformando a terra como local de vida e de trabalho em mercadoria para introdução e consolidação do capitalismo agrário.

Conforme assinala Martins (1996), a história contemporânea da fronteira no Brasil, é a história das lutas étnicas e sociais. Entre 1968 e 1987, diferentes tribos indígenas da Amazônia sofreram pelo menos 92 ataques organizados, principalmente, por grandes proprietários de terra, com a participação de seus pistoleiros usando armas de fogo. Do outro lado, diferentes tribos indígenas realizaram pelo menos 165 ataques a grandes fazendas e a alguns povoados, entre 1968 e 1990, usando muitas vezes armas primitivas como bordunas e arco-e-flecha. Houve situações em que diferentes tribos fizeram ataques a diversos lugares no mesmo dia.

Barp et al (2003, p. 8) caracteriza o processo de ocupação da Amazônia como espaço social em formação e apresenta os atores sociais desta demanda. Segundo ele:

Há uma forma de violência de fronteira ligada a processos peculiares de acumulação de capital, [...]; a fronteira deve ser analisada como um espaço de conflitos de interesse entre várias categorias sociais, isto é, como um espaço contestado (SCHMINK e WOOD, 1992). Nesse espaço contestado, o conflito nem sempre se manifesta entre classes sociais. Poderíamos dizer que a Amazônia é um espaço social em formação, e ali, em vez de classes sociais, há grupos ou categorias sociais em disputa pelo espaço.

Não somente os índios da fronteira foram envolvidos na luta violenta pela terra, estavam também nessa constante batalha os camponeses da região, moradores antigos ou recentemente migrados, que foram alcançados pela violência dos grandes proprietários de terra, pelos assassinatos, pelas expulsões, pela destruição de casas e povoados. Entre 1964 e 1985, quase seiscentos camponeses foram assassinados em conflitos na região amazônica, por ordem de proprietários que disputavam com eles o direito à terra.

Ainda destaca Martins (1996):

A fronteira só deixa de existir quando o conflito desaparece, quando os tempos se fundem, quando a alteridade original e mortal dá lugar à alteridade política, quando o *outro* se torna a parte antagonista do *nós*. Quando a História passa a ser a *nossa História*, a História da nossa diversidade e pluralidade, e nós já não somos nós mesmos porque somos antropofagicamente nós e o outro que devoramos e nos devorou (Martins, 1996, p. 27).

Foram esses e muitos outros episódios ocorridos concomitante aos avanços do mundo do colonizador. O rompimento das fronteiras geográficas contribuiu para a expansão do capital, o avanço das tecnologias, a modernização dos meios de produção, a miscigenação de raças e culturas. Em contrapartida, conseguiu também, ao longo da história, provocar o genocídio de diversos povos indígenas, a destruição de muitas culturas, línguas e etnias, que não foram assimiladas e valorizadas pela cultura do Ocidente branco.

Não somente os povos indígenas, como também os camponeses, os pequenos trabalhadores rurais, os ribeirinhos, os quilombolas, enfim, toda essa população que habitavam essa região antes da chegada dos colonizadores portugueses e grandes latifundiários, foram vítimas de diversos tipos de violências e escravidões.

Para Martins (1996), esses conflitos são decorrentes de diferentes concepções de vida e visões de mundo de cada um desses grupos humanos, o desencontro na fronteira é o desencontro de temporalidades históricas, pois cada um desses grupos está situado diversamente no tempo da História.

É importante observar que o rompimento de linhas de fronteiras sempre está acompanhado com os avanços das atividades econômicas, e que, quando elas se rompem, geralmente geram diversos conflitos, entre eles conflitos sociais, culturais, ambientais e étnicos. De acordo com Fonseca (2021, p. 73):

A conquista europeia na Amazônia provocou a primeira grande reviravolta nas estruturas sociais da região, substituindo progressivamente aquele primeiro mundo, construído pelo processo de colonização indígena, pelo mundo do conquistador, em um processo que progride até os dias atuais.

Celso Furtado (2000) afirma que durante o primeiro ciclo da borracha migraram para a Amazônia aproximadamente meio milhão de pessoas. Considera-se então que nesse espaço, esses indivíduos são frutos de uma longa história de trocas culturais e de mestiçagem. Cabe destacar aqui as considerações de Fonseca:

quando esse indivíduo passa a viver em um novo espaço, em um novo meio social, sua total adequação a esse novo meio não é imediata. Intermediarão as adaptações forçadas por essa mudança em dois aspectos: esse novo meio social está em construção, e o indivíduo transplantado, embora seja forçado a realizar adaptações no seu comportamento, nunca se despe inteiramente do mundo que abandonou ou foi forçado a abandonar. Hábitos e crenças desses indivíduos desenraizados possuem a capacidade da adaptação, mas também, resiliência (FONSECA, 2021, p. 44 - 45).

Desde o início da ocupação da Amazônia, antes pelos colonizadores europeus, em seguida pelos nordestinos que migraram significativamente para essa região para trabalhar nos seringais, possibilitando que muitos fixassem na região. Esses deslocamentos, de certa forma, geraram um aumento expressivo da população e sua ocupação massiva, violenta e rápida da região ocorrida a partir do golpe de Estado em 1964, e do estabelecimento da ditadura militar, em que a Amazônia se transformou num imenso cenário de ocupação territorial.

De acordo com Santos e Silva (2011), os conflitos no campo na região leste da Amazônia vêm ocorrendo desde as décadas de 70 e 80. Esses autores afirmam também que “é nesse espaço de luta, onde consubstancia-se as ambições dos agentes sociais envolvidos, que ganha sentido quando afirmamos que o desenvolvimento da Amazônia produziu (e produz ainda) mártires” (SANTOS e SILVA, 2011, p. 3).

A intenção do governo brasileiro em povoar a Amazônia prometendo terras às famílias pobres que ali ocupassem e atendessem as exigências estabelecidas, provocou um crescimento imediato da população na região, iniciando na sua parte leste. Porém, com a falta de planejamento por parte do governo nas formas de ocupação dessas terras, desencadeou com o passar dos anos, diversos desentendimentos e conflitos entre os agentes sociais que chegavam na região com interesses adversos.

Desde a década de 1970 que a porção oriental da Amazônia brasileira se transformou no palco de uma guerra silenciosa que às vezes explode, expondo ao mundo o lado mais cruel da violência: trabalho escravo, tortura, assassinatos e chacinas de homens, mulheres, crianças ou idosos, agricultores ou trabalhadores urbanos, indígenas, leigos ou religiosos (SANTOS; SILVA, 2011, p. 3).

Inúmeros são os casos de vítimas envolvidas em conflitos no campo, a maioria desses conflitos envolvendo trabalhadores rurais, populações indígenas, seringalistas, entre outros, que vivem em constante temor em perder seus territórios, nos quais construíram seus modos de vida,

suas formas de subsistência, suas relações culturais e sociais. Cada ano que se passa esses mesmos episódios se repetem, enquanto isso se percebe a omissão do Estado que pouco se importa com a situação.

Mas a luta desses povos que vivem à mercê da vontade do Estado não para. Eles não cansam de denunciar às injustiças e suas situações de desamparo. Podemos citar dois (entre muitos outros exemplos) de lutadores e defensores da floresta e das populações que nela constroem suas vidas: o seringueiro e ambientalista Chico Mendes e a missionária Irmã Dorothy, que lutaram com todas as suas forças em defesa da floresta amazônica e das famílias que ali viviam e retiravam seus sustentos. Ambos defendiam a Amazônia e seus habitantes e lutavam por um modelo de desenvolvimento sem destruição da floresta.

4. AS CONTRADIÇÕES ENTRE DESENVOLVIMENTO E SUSTENTABILIDADE NA AMAZÔNIA

É praticamente inviável falar em desenvolvimento sustentável ou sustentabilidade na Amazônia sem fazer relação com a questão ambiental. E quando se tenta discutir a temática voltada para políticas ambientais, diversos interesses se confrontam. Atores econômicos, políticos e sociais têm muita dificuldade para chegar a um consenso, visto que cada um destes atores visa o que é de seu interesse particular, tornando-se assim um impasse para a implementação de uma política ambiental com desenvolvimento sustentável.

De acordo com Filho e Vieira (2017, p. 120): “Até mesmo setores governamentais, conectados com o tema, enxergam o meio ambiente como um freio ao desenvolvimento econômico [...]”. Esses mesmos autores também destacam que a legislação ambiental brasileira é precisa, mas o que dificilmente acontece é a sua aplicabilidade como deveria.

Na visão de alguns estudiosos ambientalistas, o termo “desenvolvimento sustentável” como vem sendo muito propagado nos tempos atuais, denota uma realidade totalmente ambígua, e não passa de uma estratégia do poder hegemônico capitalista para camuflar a realidade apresentada. Nota-se um certo esvaziamento dessa expressão pelos movimentos e setores mais críticos da sociedade. Isso pode ser evidenciado na própria inversão de valores da expressão, no qual prioriza a primeira palavra “desenvolvimento”, deixando a “sustentabilidade” para um segundo plano (PINTO, 2017, p. 166).

Concordando com essa ideologia impregnada pelo desenvolvimento, Latouche (2010, p. 221) afirma que “o uso do termo desenvolvimento preenche perfeitamente a missão que Marx atribui à ideologia: mascarar os interesses do capital por trás da ilusão de um interesse geral, paralisando assim a resistência das vítimas”.

A teoria do desenvolvimento, segundo Escobar (2005), apresenta três períodos com diferentes abordagens: *a teoria da modernização*, de 1950 a 1960 sob a premissa do crescimento aliado ao capital, a ciência e a tecnologia; *a teoria da dependência*, de 1960 a 1970 acreditando que as raízes do subdesenvolvimento estavam na relação de dependência externa e na exploração interna, e não na falta de capital, tecnologia ou valores modernos; e a terceira fase, que é o surgimento dos modelos alternativos de desenvolvimento, de 1980 a 1990 com acentuadas críticas ao desenvolvimento.

Pollyana Silva (2014) apresenta em seu artigo “Desenvolvimento sustentável e suas contradições”, algumas reflexões sobre questão ambiental e desenvolvimento sustentável no modo de produção capitalista. Segundo essa autora:

Durante todo o processo de desenvolvimento e progresso do sistema capitalista, não deixando de segundo plano a intensificação da produtividade e das forças produtivas que o mesmo engendrou ao longo dos anos, é relevante destacar a despreocupação que determinado modo de produção fez-se referente à sua matéria prima: a natureza (SILVA, 2014, p. 108).

É importante destacar que é por meio da utilização e da transformação dos recursos encontrados na natureza, juntamente com a técnica, o trabalho e o conhecimento humano, é possível alcançar o processo de produção. Até o século XVIII, a produção era feita com uso de instrumentos simples aliados com a força humana e tração animal. Após a Revolução Industrial, com a invenção das máquinas, houve uma grande alteração nos meios de produção que, aliando-se ao avanço da ciência e da tecnologia, essa produção vem se intensificando cada vez mais. Esse avanço desenfreado na produtividade tem gerado efeitos irreversíveis na natureza, provocando devastações ambientais em todos os sentidos.

O processo de exploração exacerbado, o desmatamento, a usurpação da vida orgânica e inorgânica da natureza têm corroborado para os sinais de esgotamento nas últimas décadas, apontando para um agravante esvaziamento dos recursos naturais. Essa deterioração do meio ambiente é visível quando se observa o entorno da sociedade construída a partir da década de 1970 (SILVA, 2014).

A relação entre homem e natureza demonstra um cenário atual de iniquidades sociais e ambientais. O homem primitivo beneficiava da natureza para se proteger, alimentar e garantir a sua sobrevivência. À medida que desenvolvia e dominava algumas técnicas, consequentemente, resultava em uma nova relação entre homem e natureza, como exemplo, a relação de domínio sobre aquele território. A partir desse pensamento, o homem entende que é capaz de controlar, transformar e solucionar todos os problemas e direcionar os recursos naturais conforme suas vontades.

No transcorrer da Idade Moderna, mudanças profundas ocorreram no campo econômico, político e científico. Estabeleceu-se um novo modo de pensar e agir, o método cartesiano simplificou, individualizou e racionalizou a percepção e a apreensão das coisas do mundo.

A partir do século XVIII e XIX, no auge das grandes Revoluções Industriais, todo o consumo se baseava na exploração desenfreada dos recursos naturais e do trabalho, além de estimular o consumismo, o individualismo e a competitividade. De acordo com Garcia (2011, n.p.), “tal perspectiva evidenciava que o homem, por intermédio da técnica e da ciência, seria capaz de compensar todos os impactos negativos causados pelos processos produtivos na natureza e na sociedade”.

Essa guinada tecnológica ocasionada pela Revolução Industrial proporcionou um avanço importante para a humanidade, mas também resultou em graves problemas ambientais e sociais. Naquele período não se pensava em um ambiente ecologicamente saudável e muitos menos se preocupava com as desigualdades sociais existentes. A poluição das fábricas era vista como sinal de “riqueza”, “progresso” e “prosperidade”. Na época da segunda Revolução Industrial propagava-se a seguinte frase: “Onde há poluição, há progresso”⁴. Essa era a mentalidade que se tinha na época, enquanto os operários que trabalhavam nas fábricas viviam em péssimas condições de vida, em uma sociedade extremamente desigual. Esse sentimento contribuiu para consolidar um modelo de sociedade idêntico ao atual, pautada na produtividade e no consumismo exacerbado.

Preocupados com os estragos já consumados pela ação do homem sobre o planeta, a poluição do ar, rios e mares, as alterações climáticas, o aumento dos resíduos, a destruição das florestas, enfim, todas essas degradações fizeram com que grupos de estudiosos, ambientalistas, ativistas, ONGs e ONU em 1972, se reunissem em Estocolmo na Suécia, para discutir e propor medidas para conciliar desenvolvimento econômico e sustentabilidade.

A partir desse momento, diversas outras conferências aconteceram e vem acontecendo, inclusive a Eco-92 ou Rio-92 que ocorreu no Rio de Janeiro em 1992, em que foi criado a Agenda-21, com a participação de 179 países se comprometendo em criar estratégias e soluções para diminuição dos impactos ambientais.

A Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (Eco-92), coloca a questão ambiental e a Amazônia na pauta das grandes discussões mundiais. Essa ideia de que as florestas precisam ser preservadas conquistaram o imaginário popular.

⁴ In: Sustentabilidade: conceitos, definições e exemplos. Disponível em: <https://www.ecycle.com.br/sustentabilidade/>. Acesso em: 12 set. 2022.

Porém, nessa mesma década, a soja avança sobre a Amazônia, seu grão que desde 1970 vem destacando entre os principais produtos de exportação do país, foi adaptada ao cerrado, passando a ser um dos vilões do desmatamento na região. Sem falar da pecuária que foi introduzida em larga escala na Amazônia e passa também a ser responsável pelo desmatamento de grandes áreas da Amazônia Legal. Acrescenta-se nesse rol muitos projetos destinados à extração e exportação de minérios, grandes usinas hidrelétricas que exploram o potencial hídrico dos rios, entre outros.

Enfim, as políticas para o desenvolvimento da Amazônia sempre foram políticas de investimento capital, e suas fronteiras foram no passado e são no presente, fronteiras de exploração de recursos naturais.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa lógica do desenvolvimento na Amazônia contribuiu para provocar, desde o início de sua ocupação pelo mundo ocidental, a desestruturação das sociedades que já ocupavam essa região, a exploração da força de trabalho dessas populações, o desmatamento desordenado para a produção de gado, vendas ilegais de madeira, exportações de grãos, instalações de grandes usinas hidrelétricas e outros empreendimentos econômicos privilegiando empresas multinacionais e transnacionais, que dispõem de tecnologias de última geração e de capital ávido para ser empregado onde a lucratividade exceda os níveis alcançados em seus países de origem.

Com o aval dos estados nacionais, a atuação capitalista prevalece, sem nenhum impedimento, agindo sobre os países retardatários, principalmente aqueles que possuem áreas já subordinadas pela ação colonialista. O Brasil e, por extensão, sua mais valiosa peça de barganha, a Amazônia brasileira, enquadra-se nesse conjunto de países, ainda ditos de terceiro mundo e, para a infelicidade de sua gente, a região destaca-se pela riqueza da sua biodiversidade e pelas suas potencialidades minerais, hídricas, agropecuárias e locais (NASCIMENTO e SÁ, 2021, p. 390).

Fundamentado na crítica apresentada pelas autoras, é possível afirmar que o desenvolvimento na Amazônia é um modelo de desenvolvimento que não visa desenvolver a região com investimentos locais e melhoria na qualidade de vida e de trabalho de suas populações, ao contrário, a maior parte das riquezas produzidas na região são destinadas ao mercado exterior, e o que fica, concentra-se nas mãos de poucos.

Como pensar em um desenvolvimento sustentável na Amazônia em face do avanço desenfreado da produção capitalista? Não seria isso uma utopia? Percebemos que a cada avanço

que ocorre no capital, acelera também a destruição da natureza, desmistificando assim o slogan capitalista da sustentabilidade.

Sem sombra de dúvida podemos afirmar que é o sistema capitalista o principal causador de tanta destruição, este geralmente vem representado pelas grandes multinacionais, empreiteiras ou outras construtoras interessadas somente no lucro, que instalam seus empreendimentos no meio da Amazônia, não se importando que para isso seja preciso acabar com as nascentes de água doce, matar espécies nativas ou expulsar moradores do lugar onde construíram suas vidas. Diante dessa tal situação em que se chegou a humanidade e da ameaça de sua própria destruição, o que resta é a construção de um novo projeto construído pelo povo e para o povo.

REFERÊNCIAS

CARDOSO, F. H.; MÜLLER, G. **Amazônia: expansão do capitalismo** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. p. 10-28.

CASTRO, E. M. R. (Org.). **Territórios em transformação na Amazônia: saberes, rupturas e resistências**. Belém: NAEA, 2017.

CRUZ, V. **R-existências, territorialidades e identidades na Amazônia**. Goiânia: Terra Livre, Ano 22, v. 1, n. 26, p. 63-89 Jan-Jun/2006.

ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Colección Sur Sur, CLACSO. 2005b. p. 133 a 168.

FILHO, P. G. S.; VIEIRA, L. A. T. K. Temas de política ambiental: políticas públicas, ambientes, realidades e deságios para o Brasil. In: PINTO, J. B. M. (Org.) **Da Insustentabilidade do Desenvolvimento Sustentável à Sustentabilidade com Desenvolvimento**. 2ª ed. Belo Horizonte: Instituto DH, 2017. p. 113-129.

FONSECA, D. R. **Formação das populações rurais Amazônicas: gênese, desenvolvimento e características**. Porto Velho/RO. 2021.

GARCIA, T. S. L. Temas socioambientais, cooperação internacional e sustentabilidade: as perspectivas das relações entre território-poder no século XXI. In: **3º Encontro Nacional**, 2011, São Paulo. Anais... Associação Brasileira de Relações Internacionais Instituto de Relações Internacionais: USP, 2011.

LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. A. **Técnicas de Pesquisa**. São Paulo: Atlas, 1991. 205p.

LATOUCHE, S. Existira uma vida após o desenvolvimento? Estudos de Sociologia. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE**, v. 16, n. 2, p. 217 – 230, 2010.

LUI, G. H.; MOLINA, S. M. G. Ocupação humana e transformação das paisagens na Amazônia brasileira. **Amazônica**, v. 1, n° 1 (2009). Disponível em: <http://novoperiodicos.ufpa.br/periodicos/index.php/amazonica/article/view/156>. Acesso em 02 mar. 2023.

MARTINS, J. S. **Expropriação e Violência: A questão política no campo**. São Paulo: Hucitec, 1980.

MARTINS, J. S. O tempo da fronteira. Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. **Tempo Social**. Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 8(1): 25-70, maio de 1996.

MIRANDA, E. E. **Quando o Amazonas corria para o Pacífico: uma história desconhecida da Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 2007.

MOTA, A. E.; SILVA, M. G. A questão ambiental e o contraditório discurso da sustentabilidade. In: **Revista Praia Vermelha**: vol. 19, n°2, Rio de Janeiro: UFRJ. ESS, 2009.

NASCIMENTO, N. S. F.; SÁ, M. E. R. Da acumulação primitiva à moderna expropriação na Amazônia Paraense: reflexões à luz da teoria crítica. **Revista Germinal: marxismo e educação em debate**, Salvador, v.13, n. 2, p. 381–393, ago. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistagerminal/article/view/45090/25228>. Acesso em: 07 jul. 2022.

PINTO, J. B. M. (Org.). **Da Insustentabilidade do Desenvolvimento Sustentável à Sustentabilidade com Desenvolvimento**. 2ª ed. Belo Horizonte: Instituto DH, 2017.

PORRO, A. **O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica**. Petrópolis: Vozes, 1995.

POSEY, D. A. Time, space, and the interface of divergent cultures: the Kayapó indians of the Amazon face the future. **Revista de Antropologia**, São Paulo, 1982, v. 25., Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Ciências Sociais, USP/SP;

SANTOS, V. F.; SILVA, O. P. A fronteira amazônica brasileira produzindo desenvolvimento econômico e mártires. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**, São Paulo, julho 2011;

SANTOS, V. F. À ferro e fogo: a destituição de poder de luta de uma mulher que se fez brasileira. Artigo apresentado no **II Congresso Internacional Ciências, Tecnologías y Culturas**. Diálogo entre las disciplinas del conocimiento mirando al futuro de América Latina y El Caribe, realizado no período de 29/10 a 01/11/2010, em Santiago/Chile.

SILVA, M. G. **A (in)sustentabilidade do Desenvolvimento Sustentável**. São Paulo: Cortez, 2010.

SILVA, P. L. M. Desenvolvimento sustentável e suas contradições. **Revista Internacional de Ciências**. v. 4 - n. 2 · jul./dez. 2014. Universidade Federal Fluminense.

Data de submissão: 24/11/2022

Data de aprovação: 02/03/2023

RACISMO AMBIENTAL E COMUNIDADES CAIÇARAS NO BRASIL: ENTRE O “MITO MODERNO DA NATUREZA INTOCADA” E O ECOTURISMO

Cassiana Sare Maciel¹

RESUMO

O presente artigo examina os processos históricos relativos à aplicação da legislação ambiental restritiva da Mata Atlântica a partir do exame das comunidades caiçaras habitantes da terra em questão. Entendidas como comunidades tradicionais, objetivou-se investigar sua relação com os estatutos de proteção ambiental que versam sobre seu território. Partindo das discussões de Antonio Carlos Diegues (2008) e Cristina Adams (2000, 2002), foram desenvolvidos os debates acerca da conservação e preservação natural sem a consideração da presença humana. Ainda através dos referenciais paulistas, os caiçaras foram compreendidos enquanto populações racializadas e vulneráveis sem acesso ao diálogo com o Estado exigido por lei. Constatou-se que os caiçaras são alvo de impactos desiguais no que diz respeito aos resultados da devastação ambiental provocada por empreendimentos turísticos, bem como têm sua ocupação do espaço restringida. Por isso, foram necessárias as discussões sobre racismo ambiental e necropolítica a partir de Selene Herculano (2008), Tânia Pacheco (2008) e Achille Mbembe (2018). Ao final, tem-se por resultado a compreensão da ampla gama de necessidades que envolve os diferentes espaços habitados por comunidades caiçaras, cujo elemento em comum se observa no urgente e necessário diálogo por parte dos poderes públicos que regem as áreas de proteção com as comunidades que nelas vivem.

PALAVRAS-CHAVE: Caiçaras. Proteção ambiental. Racismo ambiental. Ecoturismo.

ENVIRONMENTAL RACISM AND “CAIÇARA” COMMUNITIES IN BRAZIL: BETWEEN THE “MODERN MYTH OF UNTOUCHED NATURE” AND THE ECOTOURISM

ABSTRACT

This article explores the historical processes related to the application of restrictive environmental legislation in the Brazilian Atlantic Forest, studying it through the examination of the “caiçara” communities inhabiting the land in question. Understood as traditional communities, the aim was to investigate their relationship with the environmental protection laws that deal with their territory. Based on the discussions of Antonio Carlos Diegues (2008) and Cristina Adams (2000, 2002), debates were developed regarding nature conservation and preservation without considering human presence. Also through those references, the “caiçaras” were understood as racialized and vulnerable populations without access to the dialogue with government entities secured by law. It was found that the “caiçaras” are targeted by unequal impacts regarding the results of environmental devastation caused by tourist enterprises, as well as having their space occupation restricted. Therefore, considerations on environmental racism and necropolitics were necessary based on Selene Herculano (2008), Tânia Pacheco (2008), and Achille Mbembe (2018). In the end, the result is the understanding of the broad range of needs regarding the different spaces inhabited by “caiçara” communities, whose common element is the urgent and necessary dialogue to be established by the public entities in charge of the protected

¹ Graduanda em História pela Universidade Federal do Paraná. E-mail: cassiana.maciell@gmail.com.

areas with the communities that live there.

KEYWORDS: “Caiçaras”. Environmental protection. Environmental racism. Ecotourism.

1. INTRODUÇÃO

A preocupação com os rumos da exploração desenfreada dos recursos naturais brasileiros não é algo novo. Desde a colonização, importada a legislação da metrópole à então América Portuguesa, já se definiam limites para o corte deliberado de árvores de interesse econômico. Ademais, ao início do século XIX remontam as primeiras iniciativas de reflorestamento da costa brasileira, bastante devastada (BORGES; REZENDE; PEREIRA, 2009). Naquele contexto, no entanto, o debate era primordialmente de orientação fisiocrata, isto é, a doutrina que atribui à terra a fonte da riqueza. Em contato com a Europa, as elites que emplacavam os debates ilustrados entendiam que o progresso dependia da preservação do meio ambiente; pela manutenção não dos ecossistemas, mas da própria exploração (PERES, 2021).

Esse ideal agrarista da economia da natureza só daria lugar à preocupação com a preservação ambiental como motivação dos debates e políticas públicas em fins do século XIX no Brasil. De acordo com Jackson Peres (2021, p.5), os debates em torno da ecologia podem ser remetidos a essa época a partir de iniciativas de técnicos e cientistas que propuseram ações concretas pela preservação. Mesmo assim, as primeiras políticas de Estado em torno do tema datam de meados do século XX, com a criação do primeiro Código Florestal Brasileiro em 1934 e, três anos depois, do primeiro Parque Nacional em 1937, na Serra da Mantiqueira.

Já no século XX, então, a ansiedade motora da preservação já não era sobre a exploração da riqueza da terra, mas sobre a sobrevivência na Terra. Mesmo assim, os modelos de preservação entendiam erroneamente a natureza em separado das populações que nela habitavam, como se parte de sua visão de mundo não fosse definida justamente pela presença dos ciclos naturais. Portanto, ainda que até o século XXI a inspiração fisiocrata tenha dado lugar à preocupação com a manutenção da espécie humana, dado o contexto de exponenciais indicadores e catástrofes ambientais, permanece a equivocada noção de separação entre natureza e ocupação humana e, no limite, a própria cultura. Até a criação do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) em 2000, não se considerava a evidente participação da ocupação de comunidades tradicionais na preservação daquelas áreas definidas como protegidas. Não eram territórios inabitados portanto, mas plenamente manejados por

populações que possuíam – e possuem – outros sistemas de apropriação social da natureza, que constitui parte da vida coletiva.

A abordagem legislativa que encerrou o século XX foi fruto da organização coletiva de comunidades indígenas e tradicionais (DIEGUES, 2008). Sujeitos críticos ao modelo de áreas protegidas – importado dos Estados Unidos e ainda bastante presente no Brasil –, eles reivindicaram seus direitos frente às limitações em seu modo de vida e à expulsão dos territórios.

O modelo estadunidense de preservação da natureza remonta a Yellowstone, o parque nacional inabitado – leia-se cujos indígenas foram dizimados –, fruto de um debate que visava à preservação da vida selvagem frente ao avanço urbano-industrial. Nessa perspectiva, a manutenção de ilhas de conservação plena em meio ao avanço insustentável da exploração capitalista seria preservação suficiente. É a partir dessas ideias que Antonio Carlos Diegues (2008) situa o “mito moderno da natureza intocada”: como se fossem anteriores ao contato humano, as porções de terra em seu estado “selvagem” e “primitivo”, como eram e muitas vezes são entendidas, constituem a materialização da defesa da relação necessariamente prejudicial estabelecida pelos humanos com seu meio. Em outras palavras, só seria possível a preservação natural com o afastamento de qualquer ocupação humana, inevitavelmente devastadora.

Amparado em amplos referenciais sobre o chamado “modelo Yellowstone”, Diegues (2008) demonstra ainda como esse mito moderno preservacionista serviu de força motriz para a implantação da legislação ambiental importada dos estadunidenses e, por consequência, acarretou efeitos práticos bastante violentos às comunidades tradicionais que ocupavam os espaços protegidos. Em nome da reserva da beleza natural para recreação externa, moradores foram transferidos e tiveram seus modos de vida proibidos e/ou cerceados.

Junto das reflexões de Diegues, são importantes as formulações de Cristina Adams (2000, 2002), que argumenta sobre a desatualização da reivindicação do que ela chama de “visão antropocêntrica”. Nesse sentido, não se deve fugir da essencialização do mito moderno através da construção de outra, assumindo uma relação estritamente benéfica das populações com seu entorno. Ela sustenta que essa formulação já teria avançado nos debates legais sobre o direito ao uso da terra, o que justificaria sua superação. Conforme será aprofundado, essa não é a posição defendida neste artigo, mas sim o reconhecimento da importante contribuição de Adams sobre o necessário olhar cuidadoso direcionado a cada contexto.

Com a luta dos seringueiros e indígenas acrianos e a conquista do estatuto de proteção ambiental mais conectado com sua realidade, houve intensas discussões com o protagonismo das populações tradicionais. Da primeira Reserva Extrativista brasileira (Reserva Extrativista Alto Juruá, 1990), desenvolveu-se uma década de debates para chegar ao SNUC (2000), por meio do qual o uso sustentável dos recursos naturais é regulamentado. Ainda que a lei tenha sido flexibilizada, muito sobre o seu texto segue sem materialização prática, como se comentará mais à frente. Além disso, o diálogo sobre as decisões acerca de seu território previsto pela nova legislação muitas vezes não ocorre, como se explorará adiante no caso de Ponta Oeste na Ilha do Mel (FREITAS; HARDER, 2015).

A falta de diálogo sobre as decisões políticas é um fenômeno observado com diversas populações tradicionais, entre elas, os caiçaras. Populações litorâneas conectadas com a pesca, os caiçaras viveram e vivem um contexto bastante icônico para pensar as tensões relacionadas à terra e ao território. Moradoras do litoral, essas pessoas foram sumariamente atingidas pelas políticas em prol do ecoturismo, intensificadas nacionalmente no final do século XX. A correlação de forças que envolviam pensar em desenvolvimento urbano-industrial em locais “inóspitos” ou “exóticos” partiu tanto da retórica desenvolvimentista quanto da noção de preservação natural. Se por um lado os caiçaras tiveram seus modos de vida afetados pela exploração comercial de seus territórios, também foram obrigados a modificar seus modos de subsistência. Proibidas as atividades exploratórias em favor da conservação, as populações se moldaram às necessidades do ecoturismo.

Do outro lado, grupos socialmente privilegiados têm clara vantagem – inclusive na alteração da legislação que protege o meio-ambiente. Mesmo quando não chegam a isso, a punição legal, quando ocorre, tem impacto irrisório sobre a manutenção de sua postura predatória e, concomitantemente, os danos provocados por sua ação não decaem sobre si da mesma maneira que o fazem sobre populações marginalizadas, isto é, aquelas que na prática podem ser entendidas como racializadas, ponto que será discutido adiante. Por isso, o racismo ambiental constitui uma ferramenta valiosa para o exame dos processos históricos envolvendo as populações caiçaras, localizadas em um campo de forças preservacionista e exploratório ao mesmo tempo.

Por isso, as reflexões de Achille Mbembe (2018) são valiosas para pensar os impactos desiguais das políticas de conservação nos espaços sobre os quais versam. Conforme o autor, o espaço é a matéria-prima da soberania e da violência. Sendo a soberania conectada à ocupação, os caiçaras e os processos de expropriação que sofreram em nome da preservação podem ser compreendidos à luz dos processos sul-africanos discutidos pelo autor, isto é, a relegação do colonizado à chamada terceira

zona, um lugar onde a instituição espacial impõe controle, restrições e criminalização. É nesse sentido também que se insere a necessidade de pensar o racismo ambiental, entendido aqui conforme Selene Herculano (2008) e Tânia Pacheco (2006). Constituídas por pessoas racializadas, as comunidades caiçaras sofrem desproporcionalmente com efeitos da exploração ambiental de seu território.

Assim, o presente artigo objetiva uma reflexão teórica sobre os fenômenos que envolvem as populações caiçaras, sua mobilização pelo reconhecimento de seus direitos territoriais e os processos históricos envolvendo as políticas públicas sobre suas vidas. Para isso, serão consideradas três modalidades de proteção ambiental materializadas nos exemplos do Mosaico do Jacupiranga, Ilha do Mel e Guaraqueçaba. Ao fim, são pensadas as diferentes iniciativas em prol da justiça ambiental para as comunidades caiçaras.

2. CAIÇARAS: ENTRE A CONSERVAÇÃO E O ECOTURISMO

Autointitulados comunidades tradicionais e resguardados por lei (BRASIL, 2007, p. 316), os caiçaras são comunidades litorâneas cuja origem é definida como “formadas pela mescla da contribuição étnico-cultural dos indígenas, dos colonizadores portugueses e [...] dos escravos africanos” (DIEGUES et al., 2000). Concentrados no litoral sudeste e sul, os caiçaras protagonizaram os debates sobre a presença de populações tradicionais em áreas de conservação envolvendo a Mata Atlântica (ADAMS, 2002). Cristina Adams ressalta que da década de 1980 até 2000, muitas mudanças sobre o manejo dos territórios antes restritos foram concretizadas graças ao debate que ela chama de antropocêntrico, valorizando a relação benéfica de configurações humanas com seu meio.

Publicado em 1994, o *Mito Moderno da Natureza Intocada* insere os debates preservacionistas e conservacionistas na crítica à separação entre humanidade e natureza, bem como no fetiche da manutenção de espaços “exóticos” ou “primitivos” sem considerar as populações secularmente habitantes daqueles locais. Antonio Carlos Diegues argumenta que a própria possibilidade de conservar as áreas que foram objeto de proteção ambiental restritiva foi resultado do modo de vida das culturas tradicionais que as preservara. A obra em questão constitui importante contribuição para pensar a flexibilização das políticas públicas empreendidas sem qualquer diálogo com as necessidades das pessoas afetadas.

Por outro lado, merece destaque a crítica de Cristina Adams (2002) à categoria de “comunidade tradicional” mobilizada por Diegues em sua análise. Este, ao fugir do maniqueísmo que entendia a relação humana com a natureza como inevitavelmente prejudicial, acabaria por legitimar outro mito:

de que essas populações somente empreenderiam relações benéficas com seus ecossistemas. Adams (2000) aponta para a necessidade de uma análise diacrônica dessas populações que passaram por mudanças tecnológicas e socioeconômicas. Neste trabalho, o ecoturismo ocupa esse lugar em virtude da reorganização que provocou em diferentes comunidades que, frente à proibição de suas atividades tradicionais, se dedicaram sobre as demandas turísticas e passaram a delas depender.

A partir da ênfase de Cristina Adams na necessidade de uma perspectiva histórica que considere processos que modificaram as relações antes estabelecidas (como o barco a motor), é ainda possível observar o fenômeno do racismo ambiental no regimento dos territórios protegidos. Evita-se a generalização de que se acumulou certo “conhecimento profundo do meio marítimo e das técnicas de manejo, herdadas de forma tradicional, que garantem o uso sustentado de seus recursos” (ADAMS, 2000). Ainda assim, no caso caiçara, é inegável que as práticas de reciprocidade pesqueira significam relações que extrapolam a economia, mesmo com as mudanças provocadas pelo turismo.

Por fim, é imperativo se considerar cada contexto, conforme a autora argumenta. Ainda que Adams relativize as discussões que resultaram em importantes avanços na forma de planos de manejo mais flexíveis sobre os territórios caiçaras justamente por seu resultado, a situação não é nem de longe homogênea. Hoje, muitas comunidades sofrem as consequências de uma legislação imposta e de efeitos como a especulação imobiliária. Além disso, o debate entre a pureza ou não conceitual serve sobretudo para fugir ao chamado “mito do bom selvagem”. Isso porque na prática, as comunidades tradicionais – não porque puras em seu estado “primitivo”, mas porque assim se reconhecem – seguem sofrendo os efeitos potencializados da devastação ambiental. Em sua maioria racializadas, essas pessoas são privadas do acesso aos direitos fundamentais garantidos constitucionalmente.

Embora Adams (2000) insira o debate sobre a identidade caiçara em terreno igualmente perigoso àquele preservacionista de que Diegues busca se distanciar, a autora reconhece o papel periférico que desempenham os caiçaras na sociedade brasileira. Assim, neste trabalho será mantida a alcunha de “comunidade tradicional”, uma vez que o termo extrapola o conceito de estudo; sendo vivo, constitui ferramenta de reivindicação política.

De fato, desde o estabelecimento da importância de se considerar as relações potencialmente benéficas de comunidades caiçaras com seu entorno, muitos avanços políticos se estabeleceram. Esse é o caso da última Reserva Extrativista criada, da Ilha do Tumba, a partir da Lei 12810/2008. A RESEX faz parte do Mosaico do Jacupiranga (MOJAC), que mescla diferentes categorias de proteção ambiental, fruto de intensa mobilização e organização das comunidades em torno das necessidades da

terra. Com auxílio de organizações estatais e acadêmicas como o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) e o Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas em Áreas Úmidas Brasileiras (NUPAUB/USP), os moradores do complexo de ilhas referido tiveram seus direitos de uso sustentável reconhecidos (BIM, O. et al., 2017).

Paralelamente, no que se refere aos impactos da introdução de obras de infraestrutura para o turismo, podem ser citados os moradores da Ilha do Mel. Atualmente afetados por duas modalidades de Unidades de Conservação (Estação Ecológica e Parque Estadual) sobre seu território, além das áreas de conservação permanente regidas pelo Código Florestal, eles não têm seu direito ambiental assegurado. Os supracitados processos de expropriação foram observados na comunidade de Ponta Oeste (FREITAS; HARDER, 2015), bem como os efeitos traumáticos da proibição da agricultura simbólica e de subsistência são com frequência lembrados. Em terceiro exemplo, a Área de Proteção Ambiental (APA) instituída em Guaraqueçaba, cujo território encontra-se em maioria sob proteção, também provocou conflitos com as populações caiçaras antes acostumadas com o manejo do solo (COSTA et al., 2012). Mediante o estabelecimento do Parque Nacional do Superagui, houve a proibição de uso dos recursos naturais. Por outro lado, convive com a proibição um intenso incentivo à pesca industrial, com a incorporação de equipamentos de grande escala, o que desencoraja as práticas de pesca artesanal, além da privação do uso do território. Embora o Sistema Nacional de Unidades de Conservação considere diferentes estatutos de proteção e imponha o diálogo corrente com as comunidades (BRASIL, 2000, p. 1), muitas vezes o acesso aos Planos de Manejo não é assegurado, como o caso de Guaraqueçaba, cuja população o obteve mediante pressão judicial somente em 2015.

Ou seja, é evidente que a situação de vulnerabilidade social dos caiçaras está longe de ser resolvida pelo debate que surtiu efeito sobre as políticas públicas, mesmo com suas limitações. Outro ponto importante a ser observado diz respeito sobretudo às áreas cujo direito ao uso da terra não foi reconhecido. Isso porque nessas regiões, como é o caso da Ilha do Mel e de Guaraqueçaba, concomitante às restrições às comunidades caiçaras, tem lugar um intenso processo de implantação do ecoturismo que provoca ainda mais tensões.

A título de exemplo, em 2020, várias famílias foram autuadas por crime ambiental pela ocupação de terrenos localizados na área da reserva técnica na Ilha do Mel (G1/PR, 2020). Essas pessoas reivindicam moradia, uma vez que os limitados terrenos a que foram realocados seus avós nos processos de realocação populacional da década de 1980 já não acomodam o crescimento familiar. Por outro lado, a alta concentração de pousadas e de infraestrutura turística, bem como de seu impacto

residual, seguem acontecendo. Enquanto as zonas em frente às praias pertencem a estabelecimentos comerciais de luxo, os moradores, dentre os quais muitos são pescadores, vivem em zonas interioranas longe do mar com o qual estão conectados por seu modo de vida.

Além disso, há que se considerar outra implicação bastante documentada na literatura a respeito do litoral das regiões sul e sudeste (ACSELRAD, 2004; CORRÊA; LEME; AGUIAR, 1993; FREITAS; HARDER, 2015; KNOX; TRIGUEIRO, 2014). Em virtude da demanda do turismo, muitas obras portuárias e de dragagem alteraram a quantidade de peixes no mar, afetando diretamente, portanto, a pesca das comunidades caiçaras. Essas, que além de viver de sua venda também dela dependem para alimentação própria: “Agora a pesca tá ruim, problema da água né. Eu saí às duas horas da madrugada e só peguei três peixes”, conforme narra Pedro Galdino, de Canudal (CORRÊA; LEME; AGUIAR, 1993). Trinta anos atrás, já se discutia os impactos da exploração industrial, turística e imobiliária percebidos pelas comunidades.

3. SOB A ÓTICA DO RACISMO AMBIENTAL

É à luz desses processos que se objetiva inserir as discussões sobre o Racismo Ambiental, argumentando sobre sua utilidade para pensar os processos que acompanham as comunidades caiçaras na transformação de seu modo de vida provocada pelo ecoturismo e pela aplicação das restrições via legislação ambiental.

Para isso, é imperativo definir como se entende racismo ambiental. De acordo com Selene Herculano (2008) e Tânia Pacheco (2006), o termo surgiu na década de 1980 nos Estados Unidos com o movimento negro. A população percebera a distribuição espacial de depósitos de resíduos químicos perigosos sobretudo em comunidades afro-americanas, mesmo que nos estados observados elas representassem um quinto da população. O conceito, então, define as “injustiças sociais e ambientais que recaem de forma desproporcional sobre etnias vulnerabilizadas.” (HERCULANO, 2008, p. 16). Essas injustiças são com frequência fruto de empreendimentos desenvolvimentistas, como o caso aqui exposto. A partir desse ponto de vista, o racismo ambiental opera na lógica de consideração de populações vulneráveis como supostamente mais “sacrificáveis” e, por isso, passíveis de habitar ou viver em situações de risco.

Tanto o entendimento de que haveria pessoas mais “sacrificáveis” do que outras quanto essa desigualdade na ocupação do espaço também podem ser examinadas sob a ótica de Achille Mbembe (2018). Os processos de ocupação colonial sul-africana descritos por ele podem ser úteis para

compreender a materialização do racismo ambiental, bem como a necessidade de soberania sobre o território para seu manejo de acordo com necessidades específicas das comunidades. Mbembe descreve a ocupação colonial como “questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico – inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais” (2018, p. 31). Como consequência, se viram efeitos sobre os regimes de propriedade, extração de recursos e o que ele destaca como produção de imaginários culturais, responsáveis por atribuir diferentes direitos no exercício da soberania do mesmo espaço, diferenciando quem seria descartável. Sobre essa diferenciação versa o conceito de necropolítica do mesmo autor, isto é, os processos relativos à subordinação da vida ao poder de matar, deixar viver ou expor à morte. Esse poder de morte opera nas condições de vulnerabilidade, má fama, negligência e desimportância.

Não apenas o espaço é envolvido pelo racismo ambiental, como também impactos na alimentação, por exemplo, com o caso da diminuição de peixes no litoral habitado pelas comunidades caiçaras. As comunidades afetadas pelo racismo ambiental, ao contrário dos empreendimentos causadores do impacto, geralmente dependem muito mais do meio natural em que vivem do que os agentes desenvolvimentistas estrangeiros. Ainda segundo Selene Herculano:

Os mecanismos e processos sociais movidos pelo racismo ambiental naturalizam as hierarquias sociais que inferiorizam etnias e percebem como vazios os espaços físicos onde territórios estão constituídos por uma população que se caracteriza por depender estritamente do ecossistema no qual se insere. Em suma, trata-se aqui da construção e permanência de relações de poder que inferiorizam aqueles que estão mais próximos da natureza, chegando a torná-los invisíveis. (2008, p. 17)

É justamente essa invisibilização que fora denunciada no trabalho de Ana Elisa de Castro Freitas e Eduardo Harder (2015) sobre os moradores de Ponta Oeste na Ilha do Mel. A sua luta e insistência por fazer valer o direito previsto por lei é um aspecto importante da garantia de sua soberania. Nesse sentido, a reivindicação da leitura de documentos públicos que versam sobre a administração de seu território cujo acesso lhes fora negado, conforme narram os interlocutores de Freitas e Harder, também constitui ferramenta para a luta por justiça ambiental.

Além disso, a desigualdade no acesso às informações sobre a preservação das áreas de conservação da Ilha do Mel também são sintomas do Racismo Ambiental enfrentado pelas comunidades caiçaras. O necessário diálogo não encontrou eco nas consultas feitas por Athayde e Thomaz (1996) à população nativa, cuja maior parcela desconhecia tanto as imposições legais ao território quanto as necessidades de sua existência ou os processos por trás de sua definição. Por outro lado, a pesquisa das autoras verificou que a maior parte dos turistas e veranistas se localizavam no

espectro oposto, numa espécie de confluência com as ideias da necessidade da manutenção de uma área de *natureza intocada*.

Ao conceituar o Racismo Ambiental, Tânia Pacheco (2006) destaca a importância de se considerar as vítimas desse fenômeno como pessoas racializadas em situação de marginalização e que, por isso, são vistas como potencialmente descartáveis, seja pelo Estado ou pela própria sociedade. Nesse sentido, ela indica que a luta contra as injustiças ambientais “transcende a cor”, uma vez que o tratamento que recebem populações brancas pobres se assemelha àquele direcionado às populações não-brancas justamente porque concebidas como tal. A autora ainda ressalta outro aspecto importante para pensar o Racismo Ambiental, que não é definido apenas por ações de intenção racista, mas a partir de processos cujos impactos são raciais.

Em diálogo com a invisibilização acima referida, Pacheco formula um questionamento valioso:

[...] será possível pôr um fim ao racismo e ao preconceito mantendo as atuais regras do jogo maior, no cassino global regido pelo neoliberalismo? Como construir um espírito de fraternidade, de equidade e de justiça, social e ambiental, enquanto vivemos sob a égide de um modelo que exige, para a sua própria sobrevivência e perpetuação, a existência da exploração, da opressão e até da “invisibilização” de diferentes partes da maioria, para viabilizar o lucro de uns poucos? (2006, n.p.)

Ainda que, de fato, não haja saída intrassistêmica a essa encruzilhada que envolve necessariamente o modo de produção capitalista exploratório e suas interseções raciais, a reivindicação da justiça ambiental deve prevalecer como pauta primordial. Para isso, é evidente que é necessário, então, olhar, ouvir e fazer ecoar as vozes das populações que desproporcionalmente sofrem pelas injustiças.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: POR JUSTIÇA AMBIENTAL

Até aqui, é importante que esteja manifesta a conexão intrínseca entre ideais coloniais de ocupação do espaço – materializadas pela tensão entre “o mito moderno da natureza intocada” e as práticas exploratórias do ecoturismo – e os impactos desiguais da degradação ambiental enfrentados pela população caiçara ao longo do processo de contato com o modo de vida capitalista. Conforme a exposição acima, muito se avançou na concepção das áreas protegidas pela legislação ambiental na Mata Atlântica a partir do contato com comunidades caiçaras e grupos preocupados com sua sobrevivência. O entendimento cultural dos grupos caiçaras pelos órgãos federais e estaduais também constitui importante conquista de visibilidade e respeito às conexões entre cultura e pautas

socioambientais caiçaras. Por outro lado, é também flagrante a necessidade de se avançar ainda mais dada a situação de vulnerabilidade e injustiça em que se encontram essas populações.

Os exemplos contidos nesse artigo nem de longe abarcam todas as pluralidades concernentes às necessidades dos caiçaras, mas com esperança explicitam algumas urgências no que diz respeito às indispensáveis atenções estatal e social perante os tensionamentos historicamente gerados nessas comunidades. Entre a essencialização de uma natureza intocada e de um bom selvagem, existem pessoas sofrendo há anos com os impactos de tomadas de decisão e exploração unilaterais. É inegociável a garantia de sua soberania sobre o território habitado e vivido, bem como a criação de condições para o desenvolvimento de suas práticas tradicionais de forma que as comunidades não dependam de sua adaptação ao turismo.

Para combater o racismo ambiental, é preciso haver a inserção das comunidades por ele afetadas nas decisões administrativas, bem como na formulação de políticas públicas que de fato considerem suas realidades e necessidades. Por isso, elas merecem visibilidade.

É nesse sentido que estão organizadas as comunidades caiçaras, em associações de moradores de suas comunidades e articuladas às demais com quem dividem o espaço terreno ou marítimo. Também são muitos os encontros de pescadores artesanais, com o exemplo de associações como o Movimento dos Pescadores Artesanais do Paraná (Mopear) que pressiona politicamente as entidades estaduais a realizar novos estudos com a participação das comunidades afetadas.

Há ainda importantes núcleos como a Confederação Nacional de Federações das Associações de Pescadores Artesanais e Aquicultura e de Organizações de Pesca (CONFAPESCA/BR). A entidade conquistou acordo de cooperação técnica com a União sobre os direitos trabalhistas dos pescadores, tais como a garantia à previdência social e seguro-desemprego com o Instituto Nacional do Seguro Social (INSS) em 2022.

Entre as estratégias empreendidas na pressão por políticas públicas, bem como pelo atendimento das demandas específicas de cada comunidade, os caiçaras reivindicam primordialmente seu reconhecimento. Uma vez que grande parte das tensões é gerada pela seara legal restritiva e encorajadora do ecoturismo, as organizações adotam diferentes maneiras de reivindicar sua soberania sobre seus territórios. Como o citado caso da Ilha do Tumba, às vezes o processo envolve o diálogo com grupos externos para auxílio na formalização de demandas ou proposição de planos de manejo. Por outras, ainda, como é o caso da necessidade do impedimento das explosões envolvendo a obra no

porto de Paranaguá, os nativos se organizam em protestos mais diretos – nesse caso ocupando a baía com barcos, paralisando o porto.

Em todos os casos, é notória a organização e debate coletivos desde a discussão à tomada de decisão em prol das necessidades das comunidades. É lamentável que tamanho traquejo político tenha surgido em resposta à negligência estatal, mas é imprescindível que a presença dos caiçaras, assim como de todas as comunidades tradicionais, seja concretizada na política acerca de seu território. Mais do que isso, que todas as pessoas externas aos processos que os envolvem, mas que de alguma maneira deles se beneficiem, tomem para si a necessidade de voz e justiça ambiental tão caras a essas pessoas.

REFERÊNCIAS

ADAMS, C. As populações caiçaras e o mito do bom selvagem: a necessidade de uma nova abordagem interdisciplinar. **Revista de Antropologia**, v. 43, n. 1, 2000.

ADAMS, C. Identidade Caiçara: exclusão histórica e sócio-ambiental. **Anais Atualidades em Etnobiologia e Etneoecologia**. Recife, 2002.

ACSELRAD, H. (Org.). **Conflito social e meio ambiente no Estado do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

ATHAYDE, S.F.; THOMAZ, L.M. Áreas naturais protegidas e comunidades locais da Ilha do Mel - PR - Brasil. **Revista Nerítica**, Curitiba, v. 9, n. 1/2, 1995.

BIM, O.; ASSIS, J.; CAMPOLIM, M.; FURLAN, S. De parque a mosaico: ecologia de paisagem no processo de recategorização do parque estadual Jacupiranga (SP). **Confins**, n. 32, 2017. Disponível em: <https://journals.openedition.org/confins/12216>. Acesso em 25 fev. 2023.

BORGES, L.; PEREIRA, J.; REZENDE, J. Evolução da legislação ambiental no Brasil. **Revista em Agronegócios e Meio Ambiente**. Maringá, v.2, n.3, 2009.

BRASIL. **Decreto nº 6040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Diário Oficial da União, Brasília, DF. 8 fev. 2007.

BRASIL. **Lei nº 9985, de 18 de julho de 2000**. Institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza. Diário Oficial da União, Brasília, DF. 18 jul. 2000.

CORRÊA, M. F. M.; LEME, P. H. B.; AGUIAR, C. R. Z. A. **A pesca artesanal da tainha no litoral do estado do Paraná**. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 1993.

COSTA, L; FELISBINO, J; LOURENÇO, A; MATOZZO, G. Uma reflexão sobre os conflitos socioambientais em áreas de proteção ambiental: o caso de Guaraqueçaba-PR. **Anais Territórios em disputa: os desafios da Geografia Agrária nas contradições do desenvolvimento brasileiro**. Uberlândia, 2012.

DIEGUES, A. C. **O Mito Moderno da Natureza Intocada**. São Paulo: Hucitec, 2008.

Famílias Invadem Terrenos Na Ilha Do Mel e São Autuadas Por Crime Ambiental. **G1 Paraná**, 11 mai. 2020. Disponível em: g1.globo.com/pr/parana/noticia/2020/05/11/familias-invadem-terrenos-na-ilha-do-mel-e-sao-autuadas-por-crime-ambiental.ghtml. Acesso em 27 fev. 2023.

FREITAS, A. E. C.; HARDER, E. Envelhecer na invisibilidade: tempo e narrativa na Ponta Oeste da Ilha do Mel, Paraná, Brasil. **Illuminuras**, Porto Alegre, v.16, n.40, 2015.

HERCULANO, S. O clamor por justiça ambiental e contra o racismo ambiental. **Revista de Gestão Integrada em Saúde do Trabalho e Meio Ambiente**, São Paulo, v. 3, n.1, 2008.

KNOX, W.; TRIGUEIRO, A. A pesca artesanal, conflitos e novas configurações. **Revista Espaço de Diálogo e Desconexão**, Araraquara, v. 8, n. 1, 2014.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

PACHECO, T. Inequality, environmental Injustice and racism in Brazil: beyond the question of colour. **Development in Practice**, v. 18, n. 6, 2008. Trad. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/textos-e-artigos/desigualdade-injustica-ambiental-e-racismo-uma-luta-que-transcende-a-cor/>. Acesso em 27 fev. 2023.

PERES, J. Pensamento e Legislação Ambiental no Brasil (1896-2000). **Faces da História**, São Paulo, v. 8, n.1, 2021.

Data de submissão: 28/02/2023

Data de aprovação: 22/05/2023

UMA ANÁLISE TEÓRICA DO CONCEITO DE IDENTIDADE A PARTIR DOS ESTUDOS CULTURAIS

Juliana Cristina Sousa da Silva¹

RESUMO

Este artigo tem como objetivo fazer um estudo sobre os mais diversos conceitos de identidades em contextos britânicos e latino-americano da órbita dos estudos culturais. Sabemos que a identidade sempre foi observada por diferentes ângulos e que a sociedade buscou construir sua própria identidade cultural, determinando certos parâmetros de pertencimento, sendo que esta construção se deu através da recorrência à sua história e ao seu passado. As questões sobre identidade ganharam expressão com as mudanças políticas e culturais nos últimos anos, transformações estas que foram resultado das questões emergentes do mundo moderno, principalmente o surgimento do conceito de sujeito. A identidade, neste interim, se forma a partir de várias representações e significações, resultando de várias histórias passadas. A fundamentação teórica deste trabalho ancora-se nos estudos de Stuart Hall (2003) e Martín-Barbero (1997), dentre outros, o que permitiu caracterizá-lo como bibliográfico com abordagem qualitativa.

PALAVRAS-CHAVE: Teóricos. Estudos Culturais. Identidade.

A THEORETICAL ANALYSIS OF THE CONCEPT OF IDENTITY FROM CULTURAL STUDIES

ABSTRACT

This article aims to conduct a study on the most diverse concepts of identities in British and Latin American contexts within the orbit of cultural studies. We know that identity has always been observed from different angles and that society sought to build its own cultural identity, determining certain parameters of belonging, and this construction took place through the recurrence of its history and its past. Questions about identity gained expression with political and cultural changes in recent years, transformations that were the result of emerging issues in the modern world, mainly the emergence of the concept of subject. Identity, in the meantime, is formed from various representations and meanings, resulting from various past histories. The theoretical foundation of this work is anchored in the studies of Stuart Hall (2003) and Martín-Barbero (1997), among others, which allowed it to be characterized as bibliographic with a qualitative approach.

KEYWORDS: Theorists. Cultural Studies Identity.

¹ Mestr em Comunicação pela Universidade Federal de Roraima. Docente no Instituto de Educação e Inovação.
E-mail: julianacsousasilva@gmail.com

1. INTRODUÇÃO

Os Cultural Studies, como é conhecido na Inglaterra, surgiu no Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS), ligado ao setor de Pós-Graduação do English Department da Universidade de Birmingham na Inglaterra, em 1964, fundado por Richard Hoggart. O Centro tinha como um dos seus principais objetivos buscar o entendimento das relações entre as pessoas e classes, levando em consideração todos os grupos, inclusive a classe operária, que, de acordo com precursores do CCCS, eram desprovidos de "tudo", mas também geradores de cultura. Nomes como Hoggart, Williams, Thompson e Stuart Hall, fizeram parte do CCCS, sendo que o objeto de estudos destes teóricos era a cultura e a sua relação com a história e a sociedade.

Os debates a respeito dos estudos culturais somente passaram a existir na América Latina a partir dos anos de 1970, porém, foi somente nos anos de 1990 que os teóricos começaram a se identificar com o assunto. Com a aplicação dos Estudos Culturais na América Latina, surgiram vários estudos de diferentes autores que se dedicavam a área de comunicação e recepção. Autores como Nestor García Canclini, Jesús Martín-Barbero e Guillermo Orozco Gómez, entre outros, foram englobados na rubrica “Estudos culturais latino-americanos”.

Desde sempre toda sociedade busca construir sua própria identidade, determinando seus parâmetros de pertencimento, e essa construção se dá através, na maioria das vezes, da recorrência à sua história, ao seu passado. A identidade sempre é contemplada por diferentes ângulos.

Segundo Stuart Hall (1996, p. 70), “[...] as identidades culturais não é jamais uma essência fixa que se mantenha, imutável, fora da história e da cultura. Nem é dentro de nós, algum espírito transcendental e universal no qual a história não fez marcas fundamentais”. Ou seja, a construção da identidade, seja ela individual ou social, não é algo estático e estável, pelo contrário, é mutável, pois a cada momento ela reinventa o seu próprio modo de ser. Dessa forma, há sempre um processo transitório e provisório nesta construção, fazendo com que a identidade se (re)construa ao longo do tempo.

No presente trabalho, propomos uma discussão teórica acerca do conceito de identidade, levando em consideração as contribuições de alguns autores latino-americanos e britânicos da órbita dos estudos culturais. Com isso, será necessário buscarmos uma definição epistemológica para o que se entende por estudos culturais e identidade. Assim, o presente trabalho parte de uma análise

bibliográfica com abordagem qualitativa cujo objetivo é abordar o conceito de identidade a partir das contribuições das discussões dos estudos culturais.

2. A IDENTIDADE NOS ESTUDOS CULTURAIS BRITÂNICOS

Os estudos culturais britânicos surgiram em meados da década 50, mas certamente não foi a primeira vez que suas questões características foram colocadas em cena. É importante destacar que os estudos culturais devem ser vistos no campo político como uma tentativa de ser identificado à política cultural dos vários movimentos sociais da época de seu surgimento, e no campo teórico com a intenção de se construir um novo campo de estudos.

Neste sentido, os estudos culturais formam um campo de estudos interdisciplinar, cujos objetivos ultrapassam as barreiras disciplinares. Segundo Turner (1990, p. 137) “[...] certas preocupações e métodos convergem; a utilidade dessa convergência é que ela nos propicia entender fenômenos e relações que não são acessíveis através das disciplinas existentes. Portanto, não é, contudo, um campo unificado”.

Os textos que deram sustentação para os estudos culturais britânicos surgiram no final da década de 50 e início da década 60, com o surgimento das obras dos seguintes teóricos: Richard Hoggart, com a obra *Os usos da alfabetização* (1957), Raymond Williams, com a obra *Cultura e Sociedade* (1958), e Edward P. Thompson, com a obra *A formação da classe operária inglesa* (1963).

As formas, instituições e práticas culturais, assim como suas relações com a sociedade e as mudanças sociais, vão compor o eixo principal de observação do CCCS. Esses pesquisadores centravam suas atenções à “juventude”, sendo grandes teóricos em relação às discussões sobre a liberdade. As análises e discussões do tema foram influenciadas pelos trabalhos desses críticos marxistas, aliás, a obra *Os usos da alfabetização* (1957), de Richard Hoggart, que tinha como objetivo se aprofundar na influência dos meios de comunicação de massa entre os trabalhadores da periferia na Inglaterra, foi tido como o referencial teórico fundador do CCCS.

Para Stuart Hall (2003, p. 189), a escola dos Estudos Culturais:

[...] tiveram uma grande diversidade de trajetórias, muitos seguiram e seguem percursos distintos no seu interior. O trabalho teórico do Centre for Contemporary Cultural Studies era mais apropriadamente chamado de “ruído teórico”, sendo acompanhado por uma quantidade razoável de sentimentos negativos e discursões.

A obra *As utilizações da Cultura* (1780), também de Richard Hoggar, teve como referência o debate cultural há muito sustentado nas discussões acerca da sociedade de massa, enquanto que *Cultura e Sociedade* (1958), de Raymond Williams, reconstruiu uma longa tradição como aquela que consiste no registro de um número de importantes e contínuas reações, ou seja, as mudanças em nossa vida social, econômica e política.

Para Stuart Hall (2003, p. 132), as obras *As utilizações da Cultura* e *Cultura e Sociedade*:

[...] pareciam, inicialmente, simples atualizações dessas preocupações anteriores, com referência ao mundo do pós-guerra. Retrospectivamente, suas "rupturas" com as tradições de pensamento em que estavam situados parecem tão ou mais importantes do que sua continuidade com as mesmas.

Cultura e sociedade trouxe uma grandiosa contribuição moderna ao assunto, que só poderia ser completado e desenvolvido a partir de outro lugar. O mesmo pode ser dito de *A formação da classe operaria inglesa* (1963), de Edward Thompson, que pertence decisivamente a esse "momento", mesmo que só tenha surgido um pouco mais tarde. Ele foi um trabalho pensado dentro de tradições históricas, como a historiografia marxista inglesa e a história econômica do trabalho, destacando questões referentes à cultura, à consciência e à experiência humana.

Assim, os estudos culturais britânicos colocam a cultura no centro de uma teoria da produção/reprodução social, apontando os modos como as formas culturais serviam para aumentar a dominação social ou para possibilitar a resistência e a luta contra a dominação. Isto é, a cultura seria uma prática ativa na produção de significados, sendo nela incluída as formas culturais e as práticas sociais da vida dos indivíduos, desta forma, rompendo com a identificação de objeto.

Para Stuart Hall (2003, p. 134), a cultura:

[...] era o local de convergências. Nenhuma definição única e não problemática de cultura se encontra aqui. [...] o conceito continua complexo – um local de interesses convergentes, em vez de uma idéia lógica ou conceitualmente clara – essa "riqueza" é uma área de contínua tensão e dificuldades no campo. Pode ser necessário, portanto, resumir brevemente as ênfases e dimensões características pelas quais o conceito chegou ao seu atual (1980) estado de (in)determinação.

Já para Raymond Williams, em *The Long Revolution* (1965), segundo Stuart Hall (2003, p. 134-135):

Há duas maneiras diferentes de conceituar a cultura. A primeira relaciona cultura à soma das descrições disponíveis pelas quais as sociedades dão sentido e refletem as suas experiências comuns. Essa definição recorre à ênfase primitiva sobre as “idéias”, mas submete-a a todo um trabalho de reformulação. A concepção de cultura é, em si mesma, socializada e democratizada. Não consiste mais nas somas de o “melhor que foi pensado e dito”. [...] a segunda é redefinida como apenas uma forma especial de processo social geral: o dar e tomar significados e o lento desenvolvimento dos significados comuns; isto é, uma cultura comum: a “cultura”, nesse sentido especial, “é ordinária”.

Hall (2003, p. 140-141) ainda comenta que, para Thompson, em *The formation of the English working class* (1963):

[...] a despeito de várias diferenças importantes, está o esboço de uma linha significativa de pensamento dos estudos culturais: dir-se-ia, o paradigma dominante. Ele se opõe ao papel residual e de mero reflexo atribuído ao “cultural”. Em suas várias formas, ele conceitua a cultura como algo que se entrelaça a toas as práticas sociais; e essas práticas, por sua vez, como forma comum de atividade humana, como atividade através da qual homens e mulheres fazem história.

Porém, a cultura não significa simplesmente a sabedoria recebida ou a experiência adquirida, mas um grande número de intervenções, expressas através do discurso e das representações, que podem tanto mudar a história quanto transmitir o passado.

Na década de 70, o feminismo foi um assunto bastante discutido na esfera dos estudos culturais. A partir disso, começaram a fazer questionamentos acerca do que é a identidade cultural, principalmente com Stuart Hall, enquanto que nos anos de 1980, ocorreu a expansão dos estudos culturais pelo mundo graças ao processo de globalização.

Stuart Hall iniciou seus estudos sobre identidade cultural nos anos de 1990, com a publicação de textos como: *Identidade Cultural e Diáspora* (1990), *A questão da identidade cultural* (1993) e *Quem precisa de identidade?* (1996).

Atualmente, a palavra identidade é muito mais utilizada como uma forma para justificar a valorização de culturas locais e de grupos sociais do que propriamente um conceito mais amplo. Podemos entender o conceito de identidade, no entanto, como algo ainda em construção, móvel e mutável, pois a cada momento ela se reinventa. O que Stuart Hall (2001, p. 09) argumenta é que:

[...] um tipo de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. [...] os discursos e as práticas que tentam nos “interpelar” para que assumamos nosso lugar como sujeito. [...] está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado,

nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Essas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados.

Se a identidade é mutável, podemos concluir que as concepções acerca do sujeito podem igualmente mudar, afinal, elas dizem respeito a um momento específico ou a um contexto histórico em especial. Na modernidade tardia, o que aconteceria seria a fragmentação da identidade, que, segundo Hall, pode ser explicada devido a uma série de rupturas nos discursos do conhecimento moderno, sofrendo assim com uma crise de identidade (HALL, 2001). Porém, em algum momento da vida, as identidades podem se tornar conflitantes, se levamos em consideração que o sujeito possa, em um determinado momento, se expressar através de duas ou mais identidades, podendo, com isso, ser uma contradição em si mesmo, tendo em vista as relações de poder existentes dentro da sociedade, influenciando a própria disposição da subjetividade em determinados contextos sociais (FOUCAULT, 2000).

Em sua obra *Quem Precisa de identidade?*, Hall (2000, p. 105) chama atenção para o fato de que “[...] o conceito de identificação herda, começando com seu uso psicanalítico, um rico legado semântico”.

Para Woodward (2000, p. 18-19):

A cultura molda a identidade ao dar sentido à experiência e ao tornar possível optar, entre as várias identidades possíveis, por um modo específico de subjetividade. [...] Somos constrangidos, entretanto, não apenas pela gama de possibilidades que a cultura oferece, isto é, pela variedade de representações simbólicas, mas também pelas relações sociais.

É possível dizer que nossas escolhas e nosso senso de identificação são resultados da maneira como pensamos e nos imaginamos no mundo, a partir do contexto e das relações sociais nas quais estamos envolvidos. A identidade, deste modo, se constrói e se reconstrói a partir da diversidade de relações individuais e sociais.

Portanto, não podemos dizer que exista uma identidade imutável, uma essência, que constitua um povo (o espírito universal de Hegel) ou mesmo um indivíduo (o *cogito* cartesiano). Podemos falar em processo de construção da identidade individual (construção da subjetividade) e em processo de construção da identidade cultural ou social (construção da identidade coletiva), ou seja, identidade individual e identidade coletiva devem ser compreendidas como processos. Segundo Maalouf (2003), assim como Deleuze e Guattari (1995), por exemplo, cada indivíduo constrói sua identidade através

de uma composição (objetos, memórias, características, cultura etc.) que também compõem ou compuseram identidades de outros indivíduos, mostrando que não se pode falar em identidade sem falar de multiplicidade. Deste modo, a identidade, nesta concepção dos estudos culturais, é *a posteriori*, nunca *a priori*, já que se configura a partir da multiplicidade.

3. A IDENTIDADE NOS ESTUDOS CULTURAIS LATINO-AMERICANOS

Os estudos culturais latino-americanos formam um campo de pesquisa muito antes dessa etiqueta existir no mundo, assim também como existe os estudos culturais britânicos, em ambos, é reunido os mais diversos expoentes. Segundo Restepro (2015, p. 22) “[...] é considerado a tradução ensaística latino-americana dos séculos XIX e XX, a Escola de Frankfurt, o Centro de Estudos Culturais Contemporâneos de Birmingham, o Pós-estruturalismo francês” e etc, como os principais lugares em que os estudos culturais se destacaram.

A consolidação dos estudos culturais no que se convencionou chamar América Latina deve ser compreendida a partir da demarcação que alguns autores afirmam ser sua “internacionalização”. Embora, para alguns teóricos este processo atinge à segunda metade dos anos de 1980, quando os estudos culturais também foram iniciados nos Estados Unidos da América (EUA), porém, é somente no início dos anos de 1990 que esses estudos se consolidaram nos países latinos, atingindo, posteriormente, diferentes partes do mundo.

Para Restepro (2015, p. 22), de acordo Szurmuk e McKee, os estudos latino-americanos “são resultados da própria tradição que há tempos eram praticadas” e que remontam a um tempo, mais precisamente ao século XIX, mas que, “não desconhece as adaptações europeias, asiáticas e estadunidenses da segunda metade do século XX”.

Para Szurmuk e McKee Irwin (2009, p. 09), os estudos culturais:

Surgiram como um campo no mundo anglofalante nos anos 50 e 60, como parte de um movimento de democratização da cultura. Na América Latina, o uso do conceito de Estudos Culturais é muito mais recente. Ainda que parta da tradição britânica, também tem sua origem em uma tradição que remonta à ensaística do século XIX.

Produções de autores como as de Jesús Martín-Barbero, Nestor García Canclini, Guillermo Orozco Gómez, entre outros, estão englobadas na rubrica dos “Estudos Culturais latino-americanos”. Em uma entrevista desenvolvida no ano de 1996, Jesús Martín-Barbero afirmou que “[...] fazíamos

Estudos Culturais muito antes que esta etiqueta aparecesse no mundo (MARTÍN-BARBERO, 1996: 04)”, ele estava se referindo a seu trabalho e ao de alguns colegas na América Latina que faziam estudos culturais.

De acordo com Martín-Barbero (1996, p. 04):

Na América Latina, no campo da Comunicação, desde a edição do livro de Pascuali nos anos sessenta, havia uma percepção de que os processos de comunicação eram processos culturais. Houve um momento em que Althusser e todas estas coisas apareceram na América Latina e foram percebidas de maneira muito obscura. Foi o meu caso. Não comecei a falar de cultura porque chegaram a mim coisas de fora. Foi lendo Martí, Arguedas que eu a descobri e, com ela, os processos de comunicação a serem analisados. A gente não se ocupava dos meios: estávamos na festa, na casa, em qualquer lugar. O primeiro que abriu para mim certa contextualização foi Gramsci, e logo descobri, numa viagem de estudos, Thompson, Raymond Williams, Richard Hoggart, os três pais dos Estudos Culturais ingleses. Conheci-os em fins dos anos setenta. Fazíamos Estudos Culturais muito antes que esta etiqueta aparecesse. A América Latina não se incorporou aos Estudos Culturais quando a etiqueta virou moda; a história, aqui, é muito distinta.

Além disso, Martín-Barbero (1996, p. 05) fala a respeito das diferenças dos estudos culturais do campo da literatura e das ciências sociais:

Há uma diferença muito clara entre os estudos culturais norte-americanos, os que vêm do campo da literatura da América Latina e os que vêm do campo das ciências sociais. Agora, neste momento, há uma inter-relação muito boa do mundo acadêmico anglo-saxão com a América Latina, que não há com o mundo francês ou italiano. Isso é muito estranho porque fomos muito mais formados pelos franceses e italianos, mas eles não nos traduzem nem temos qualquer relação com eles, enquanto na Inglaterra e nos Estados Unidos há muito interesse pelo que se produz na América Latina. Stuart Hall, um dos grandes junto com Raymond Williams, apontou uma coisa que falta nos estudos culturais latino-americanos: um olhar para as questões de gênero que é muito importante nos Estados Unidos e na Inglaterra. Na América Latina, o feminismo ainda não conseguiu uma leitura de gênero. Nos estudos literários, há exceções, mas nos estudos da comunicação, nenhuma. Existem coisas sobre as mulheres e a comunicação, mas a maioria delas ainda são questões como a imagem das mulheres. Existem contribuições do lado do estudo sobre novas subjetividades.

Vários autores latino-americanos do campo dos estudos culturais afirmam que eram praticantes desse tipo específico de estudo, seja em grupos ou de forma independente, antes que existisse essa etiqueta. Há muitos trabalhos de autores latino-americanos (ou não) que foram inseridos dentro desta nomenclatura.

Na América Latina, a experiência do popular foi a protagonista da emergência dos estudos culturais, por esse motivo que o objeto principal deste estudo se concentra no espaço cultural, ou seja, das práticas da vida cotidiana. E é a partir destas práticas que os sujeitos sociais podem se manifestar através de forma simbólica.

A cultura popular, é, portanto, compreendida como o modo pelo qual as classes populares vivem as mudanças na condição de sua existência. Para Martín-Barbero (1997, p. 114):

A cultura popular fala então não de algo estranho, mas de um resto e um estilo. Um resto: memória da experiência em discurso, que resiste ao discurso e se deixa dizer só no relato. Resto feito de saberes inúteis à colonização tecnológica, que assim marginalizados carregam simbolicamente a cotidianidade e a convertem em espaço de uma criação muda e coletiva. E em um estilo, esquema de operações, modo de caminhar pela cidade, habitar a casa, de ver televisão, um estilo de intercâmbio social, de inventividade técnica e resistência moral.

Já para Certeau, ao corroborar Martín-Barbero (1997, p. 114-115), a cultura popular:

[...] não se trata, em nenhum sentido, de uma ida até o passado ou até o primitivo em busca de um modelo para o autêntico ou o original. Contra a tendência a idealizar o popular, contra esse "culto castrador", Certeau tem reconstruído os marcos de sua própria história e o mapa do que esse culto encobre. A cultura popular a que se refere Certeau é a impura e conflitiva cultura popular urbana. Popular é o nome para uma gama de práticas inseridas na modalidade industrial, ou melhor, o "lugar" a partir do qual devem ser vistas para se desentranharem suas táticas. Cultura popular fala então não de algo estranho, mas de um resto e um estilo. Um resto: memória da experiência sem discurso, que resiste ao discurso e se deixa dizer só no relato.

Martín-Barbero discute, em sua obra *Dos Meios às Mediações* (1997), a mestiçagem dos povos latino-americanos, por exemplo, que muitas vezes é atraído pelos traços culturais das diferentes classes e épocas. Ele considera que as identidades culturais se caracterizam como um espaço de multiplicidade de temporalidades. De acordo com ele:

O questionamento que as novas tecnologias produzem acerca das identidades culturais opera, assim, sobre diferentes registros, que precisam ser distinguidos. Um é o desafio que se impõe às tentativas de fuga para o passado, à velha tentação idealista de postular uma identidade cujo sentido se acharia na origem ou, de todo modo, lá atrás, por debaixo, fora do processo e da dinâmica da história e da atualidade. Outro é o sentido assumido pelas novas tecnologias como ponto culminante da "operação antropológica", isto é, a reativação da lógica evolucionista que reduz, agora radicalmente e sem fissuras, o outro ao atrasado, que converte o que resta de identidade nas culturas diversas em mera identidade reflexa- não têm

valor senão para valorizar, pelo contraste, a identidade da cultura hegemônica - e negativa: o que nos constitui é o que nos falta, o que nos constitui é a carência. E o de que carecemos, o que mais nos faltaria hoje seria isto: a tecnologia produzida pelos países centrais, esta que nos vai permitir afinal dar salto definitivo para a modernidade. (MARTÍN-BARBERO, 1997, p. 254).

Martín-Barbero, portanto, busca averiguar a identidade cultural sob um olhar mais participativo, onde os meios de comunicação se tornam os mediadores dos modos de construção de uma identidade. Para ele, os sujeitos não conseguem construir suas próprias identidades, pois elas são adquiridas a partir das interações comunicativas, que perfazem toda a construção de sua subjetividade.

De acordo com Guillermo Orozco Gómez (2006), as identidades em si se constroem a partir das hibridizações. Para sustentar isso, o teórico Stuart Hall fala que a nação moderna é vista como híbrida (HALL, 2003), ou seja, não existem mais culturas específica e nem identidades simples, apenas uma construção híbrida. Mas, por outro lado, Nestor García Canclini afirma que o hibridismo cultural pode ser um “[...] modelo explicativo da identidade a partir da cultura visual e do intercâmbio dos espaços urbanos” (CANCLINI, 2001, p. 171).

Diante disso, Canclini propõe uma discussão sobre identidade cultural centrada, principalmente, no paradigma da hibridização. Segundo ele, “estamos em uma época em que cresce a aceitação da multiculturalidade na educação e nos direitos políticos, mas se estreita a diversidade na indústria cultural” (2006, p. 191).

Ao trabalharmos com a multiculturalidade contida na América Latina, com os enfoques e os interesses em confronto, se perde a força em busca de uma “cultura latino-americana”. A noção pertinente é a de um espaço sociocultural latino-americano no qual coexistem diversas identidades e culturas (CANCLINI, 2006, p. 174).

Ele observa que os debates sobre as sociedades da informação ou do conhecimento veem a necessidade de reconhecer as múltiplas formas de “diversidade cultural” e que a identidade apresentasse de acordo com a diversidade cultural existente naquele espaço. (CANCLINI, 2001).

Em outra obra, *Diferentes, Desiguais e Desconectados* (2006), Canclini discute sobre a questão das multiculturalidades latinas e, assim como Martín-Barbero, acredita na existência de um “[...] espaço sociocultural latino-americano no qual as identidades culturais estariam inseridas” (CANCLINI, 2006, p. 174).

Nesse sentido, a identidade aparece como sendo uma característica da contemporaneidade, ou seja, ela pode nos levar a pensar que vivemos em um mundo no qual as diferenças culturais não estão implicadas e perpassadas pelas desigualdades sociais, econômicas e políticas. Assim, quando pensamos em processos identitários, logo nos vêm em mente o caráter ambivalente, dinâmico, fluído, inacabado e imponderável do fenômeno. Portanto, cabe a nós entender essa dinâmica a partir das nossas experiências sociais.

Na obra *Consumidores e Cidadãos* (1995), Canclini sugere que para compreender a identidade, é preciso “[...] estudar o modo como estão sendo produzidas as relações de continuidade, ruptura e hibridização entre os sistemas locais e globais, tradicionais e ultramodernos, do desenvolvimento cultural, e que hoje, é um dos maiores desafios para se repensar a identidade e a cidadania” (CANCLINI, 1995, p. 151). Ou seja, a identidade é uma narrativa que se (re)constrói através dos diversos atores sociais que ali estão inseridos, porém, ele considera que não exista apenas uma identidade, pois de acordo com ele “[...] não se pode considerar os membros de cada nacionalidade como elementos de uma única cultura homogênea” (CANCLINI, 2006, p. 196).

A partir da análise de algumas contribuições de Canclini, podemos perceber que há uma concordância que a cultura e a comunicação são responsáveis pela mediação na contemporaneidade, e assumem uma centralidade nos diversos aspectos da vida social. Ele coloca em questão a noção de hibridismo, que rejeita a ideia de origem das tradições, abrindo um novo caminho para a análise das mesclas de códigos culturais pertencentes à múltiplos registros.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos concluir que o conceito de identidade não é algo fixo e imutável, estando sempre em (re)construção. No atual contexto, é possível observar uma atenção crescente à temática das identidades, pois constantemente ela é colocada em questão, já que sempre, está sofrendo transformações culturais no decurso de seu processo de construção. O conceito de identidade sempre esteve em pauta nas principais discussões filosóficas da humanidade, mas na modernidade ele toma um rumo até então ainda não revelado, já que se alia ao conceito nascente de sujeito. Na contemporaneidade, entretanto, os conceitos de identidade e de sujeito começam a ser deslocados na fundamentação do múltiplo, mostrando que, na verdade, também são construções sociais.

Toda a diversidade que existe possibilita que vários povos, e “mundos”, se encontrem em um mesmo lugar, mostrando novas formas de convivência e relacionamento com o outro, com aquele que

é considerado diferente. Nesse sentido, podemos perceber que a própria “identidade de um povo” que nasce e/ou vive em uma determinada região se transforma continuamente, já que a cultura que esses diversos sujeitos trazem de suas localidades de origem, ou que constroem a partir de um lugar, se misturam, criando novas formas de expressão de suas identidades, bem como novos espaços de memória.

Neste sentido, diversos teóricos do século XX passaram a questionar estes conceitos desde um ponto de vista da cultura e da sociedade, revelando que as relações entre os diversos indivíduos formam a base da construção destes conceitos.

Os teóricos Hall e Canclini possuem alguns pontos em comum, no sentido que os dois apontam para uma mudança motivada pelas migrações, deslocamentos e, principalmente, pelas mudanças econômicas ao longo da modernidade. As mudanças ocorridas no decorrer do tempo são frutos das contribuições de autores que, de certo modo, estabeleceram parâmetros para se pensar a interface entre a cultura e o poder, para que seja possível reconhecer as relações sociais como ponto de construção da identidade.

Com as mudanças políticas e culturais nos últimos anos, o conceito de identidade ganhou diferentes expressões, resultando em novas alterações sociais e relações entre os indivíduos, o que acarreta em nova reconstrução do conceito.

A identidade, para os estudos culturais, sejam os britânicos ou os latino-americanos, possui diversas manifestações de acordo com a história social, cultural, política ou econômica dos países, também tem relação com a influência que os meios de comunicação possui sobre os cidadãos e sobre o pertencimento social que eles expressam.

Desse modo, apesar das transformações que frequentemente ocorrem no conceito, podemos dizer que existe uma grande variedade de devires (devir-mulher, devir-homem, devir-hereto, devir-homo, etc.) que podem ou não se compor em uma identidade, por isso, ela é um processo de apropriação por parte do indivíduo ou de um grupo, conferindo sentido à sua presença no mundo. Por outro lado, os traços de identidade estão fundamentalmente ancorados em tradições, solidariedades, laços comunitários, ou mesmo inseridos profundamente nas famílias, igrejas, bairros, clubes, etc. Há aqueles que argumentaram que as identidades, em suas contingências, formam a interface dos mosaicos multiculturais, das classes, dos gêneros, das raças e das gerações. Isso mostra que a identidade é sempre o resultado de um processo, mas que nunca é final, está sempre em construção. Sendo resultado, ela não pode ser pensada como fundamento, como princípio (como queriam os modernos), pelo contrário, a fundação é dada sempre pela multiplicidade (como podemos

perceber na leitura dos autores acima). Esta fundação, portanto, é sempre a mais pura e simples diferença.

REFERÊNCIAS

CANCLINI, Nestor G. **A Globalização Imaginada**. Tradução de Sérgio Molina. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.

CANCLINI, Nestor G. **Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

CANCLINI, Nestor G. **Consumidores & cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalização e esquizofrenia**. Vol. I. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Rio de Janeiro: IPHAN, 1996, p. 68-75.

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Organização de Liv Sovik; Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. São Paulo: Editora DP&A, 2001.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

FOUCAULT, Michel. **O que é um autor?** São Paulo: Editora Paisagens, 2000.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esta etiqueta apareciera. Entrevista a Jesús Martín-Barbero. **Dissens**, n. 3, p. 47-53, 1996.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

MAALOUF, Amin (2003). **In the Name of Identity**. London, Penguin Books. Disponível em: http://veraznanjemir.bos.rs/materijal/in_the_name_of_identity_maalouf.pdf. Acesso em: 25 novembro de 2020.

OROZCO, Guillermo G. Comunicação social e mudança tecnológica: um cenário de múltiplos desordenamentos. In: MORAES, Dênis de. (Org.). **A Sociedade midiaticizada**. Rio de Janeiro, 2006.

RESTEPRO, Eduardo. Sobre os Estudos Culturais na América Latina. **Revista Educação** (Porto Alegre, impresso), v. 38, n. 1, p. 21-31, jan.-abr. 2015.

SZURMUK, Mónica; McKEE IRWIN, Robert (Eds.). Presentación. **Diccionario de estudios culturales latinoamericanos**. México: Siglo XXI, 2009. p. 9-42.

TUNER, Graeme. **British Cultural Studies**, An introduction. Boston: Unwin. 1990.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica conceitual. In: SILVA, Tomaz T. (org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 7-72.

Data de submissão: 02/02/2023
Data de aprovação: 29/03/2023

“O ARAGUAIA QUE CORRE NA MINHA ALDEIA”: A RELAÇÃO IDENTITÁRIA DOS MORADORES DE CONCEIÇÃO DO ARAGUAIA/PA COM O RIO

Ester Brito Parente¹

Anelino Francisco da Silva²

RESUMO

Ao longo dos anos, o rio Araguaia representou múltiplas funções e simbolismos para aqueles que viveram/vivem em Conceição do Araguaia/PA. Grupos indígenas, sertanejos, extrativistas, missionários, exploradores, entre outros sujeitos, fizeram parte das transformações socioculturais existentes na cidade e no rio Araguaia. Ao longo dos anos, os diversos acontecimentos locais possibilitaram a construção de múltiplas relações identitárias das pessoas com esse elemento natural, nos levando a pensar o Araguaia como um espaço simbólico. Diante disso, o trabalho tem por objetivo compreender a relação identitária dos moradores da cidade com o rio, e com isso, se há possibilidade de percebê-lo enquanto um geossímbolo. Para isso, estabelece como procedimento metodológico a pesquisa exploratória e o levantamento bibliográfico e documental pertinente à temática. Esse estudo parte da ideia de que determinados lugares são percebidos como simbólicos, por essa razão, reforçam a identidade territorial do grupo, tais lugares são denominados por Bonnemaïson (2002) como “geossímbolo”. Dessa forma, buscamos evidenciar a importância do rio na vida dos moradores da cidade a partir de múltiplas perspectivas e em diferentes contextos. Em suma, são sujeitos diversos e conseqüentemente, muitas são as relações identitárias construídas com tal elemento natural. Portanto, essas identidades algumas vezes são herdadas, mas certamente encontram-se em constante transformações diante dos processos sociais e espaciais postos a cada geração. Assim, ainda que sejam construídas diferentes identidades (e conseqüentemente, diferentes territorialidades), e ainda que o Araguaia seja percebido de formas distintas, cada qual desses sujeitos que vivenciaram Conceição do Araguaia, podem perceber o rio como um geossímbolo.

PALAVRAS-CHAVE: Rio Araguaia. Amazônia. Pará. Geossímbolo.

“THE ARAGUAIA THAT RUNS IN MY VILLAGE”: THE IDENTITY RELATIONSHIP BETWEEN THE RESIDENTS OF CONCEIÇÃO DO ARAGUAIA AND THE RIVER

ABSTRACT

Over the years, the Araguaia River has represented multiple functions and symbolism for those who lived / live in Conceição do Araguaia / PA. Indigenous groups, backwoodsmen, extractivists, missionaries, explorers, among other subjects, were part of the social-cultural transformations in the town and on the Araguaia River. Over the years, the various local events have enabled the construction of multiple identity relationships between people and this natural element, leading us to think of the Araguaia as a symbolic space. In view of this, the work aims to understand the identity relationship of the city dwellers with the river, and thus, if there is a

¹ Mestranda em Geografia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Professora de Geografia no Ensino Fundamental Anos Finais e Ensino Médio na Rede Inspira. E-mail: cbptete@gmail.com.

² Doutor em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor Titular da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: aikosnelus@ufrnet.br.

possibility of perceiving it as a geosymbol. For this, it is established as methodological procedure the exploratory research and bibliographic and documentary survey relevant to the theme. This study starts from the idea that certain places are perceived as symbolic, for this reason, they reinforce the territorial identity of the group, such places are called by Bonnemaïson (2002) as "geosymbol". Thus, we seek to highlight the importance of the river in the lives of city dwellers from multiple perspectives and in different contexts. In short, there are diverse subjects and, consequently, many are the identity relationships built with this natural element. Therefore, these identities are sometimes inherited, but are certainly in constant transformation in the face of social and spatial processes in each generation. Thus, even if different identities (and therefore different territorialities) are constructed, and even if the Araguaia is perceived in different ways, each of these subjects who experienced Conceição do Araguaia can perceive the river as a geosymbol.

KEYWORDS: Araguaia River. Amazon. Pará. Geosymbol.

1. INTRODUÇÃO

Ao longo dos anos, o rio Araguaia representou múltiplas funções e simbolismos para aqueles que viviam à sua margem. Seja para o transporte de pessoas nas várias explorações, viagens e missões, seja para o escoamento da produção no contexto do extrativismo do caucho³, da madeira, da castanha e do garimpo, ou ainda, para a simples prática de lazer, principalmente em suas praias e ilhas que surgem com as mudanças na vazão do rio.

Indígenas, sertanejos, missionários, caucheiros⁴, e vários outros sujeitos perceberam o Araguaia de diferentes formas, coexistindo em meio a relações conflituosas ao mesmo tempo em que participam da formação de inúmeras vilas e cidades nessa região. Esse é o caso de Conceição do Araguaia/PA, um dos municípios da região de integração Araguaia, localizado no sul do Pará e às margens do rio Araguaia.

Percebe-se que a nomenclatura "Araguaia", originalmente designada ao rio, é bastante presente nessa região do Pará⁵, o que nos leva a pensar, de forma preliminar, que provavelmente o rio seja um elemento simbólico para aqueles que vivem no local. Consideramos, portanto, que existem e existiram outras relações e uso do rio que reforça essa percepção. Sendo assim, é possível levantar a seguinte questão: Como a ambientação sociocultural dos moradores de Conceição do Araguaia os possibilitam compreender o rio Araguaia enquanto um geossímbolo?

³ Assim como a Seringa, a Caucho também é um tipo de árvore favorável para extração do látex.

⁴ Pessoas que trabalham com a extração da borracha por meio do caucho.

⁵ Existem vários outros municípios no sul do Pará em que "Araguaia" se faz presente em suas denominações, como: Floresta do Araguaia, São Geraldo do Araguaia, Santana do Araguaia, entre outros.

Seja como atividade econômica ou forma de lazer, o Araguaia se faz presente no cotidiano da população que vive, viveu e vivenciou Conceição do Araguaia, revelando muito das histórias e das geografias do lugar. São atributos que possibilitam a construção de uma relação identitária das pessoas que vivem no município com esse elemento natural, o rio, nos levando a pensar o Araguaia como um geossímbolo para a população local. Desse modo, o objetivo do trabalho é compreender a relação identitária dos moradores de Conceição do Araguaia/PA com o rio, e com isso, se há possibilidade de percebê-lo como um geossímbolo.

Para alcançar tal objetivo, o trabalho segue estruturado da seguinte forma: a primeira sessão realiza uma breve apresentação sobre Conceição do Araguaia/PA, assim como, mostra os procedimentos utilizados na formulação deste trabalho; a segunda sessão apresenta uma revisão teórica baseada nos conceitos centrais desse estudo – território, identidade, geossímbolo e lugar; na terceira sessão há um panorama espacial e temporal de Conceição do Araguaia, evidenciando a importância do rio na vida dos moradores da cidade em diferentes contextos; e na última sessão constam alguns elementos que favorecem a interpretação de que os moradores da cidade percebem o Araguaia como um geossímbolo.

2. O LOCUS EMPÍRICO E OS PROCEDIMENTOS DA PESQUISA

Conceição do Araguaia é um município sul paraense localizado às margens do rio Araguaia (Figura 01). O município faz parte da Região de Integração Araguaia, em uma zona de transição do Cerrado e a Floresta Amazônica. Trata-se de um local que revela muito da relação conflituosa que derivam do processo de ocupação e formação territorial da Amazônia.

O Araguaia é o rio localizado às margens da cidade. Ele faz parte da região hidrográfica Tocantins-Araguaia, com nascente localizada entre os estados Goiás e Mato Grosso, no alto da serra do Caiapó; o rio “[...] percorre mais de 2.100 km até a confluência com o rio Tocantins.” (AQUINO; STEVAUS; LATRUBESSE, 2005, p. 30) na região conhecida como “bico do papagaio”, entre os estados Pará, Tocantins e Maranhão.

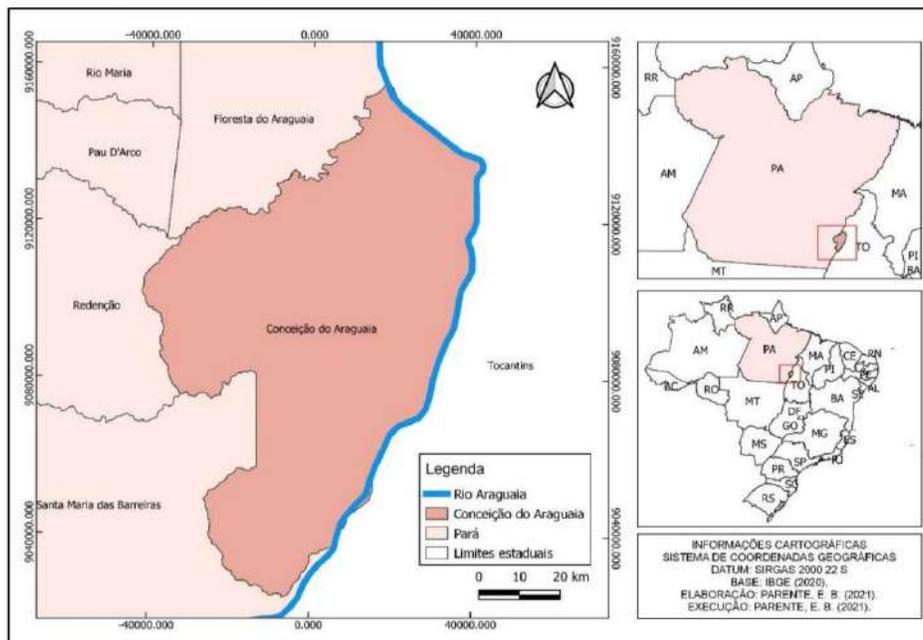
Em razão da sua localização geográfica, duas estações bem definidas – uma seca e outra chuvosa – influenciam a dinâmica do rio. Assim, normalmente o período de chuvas compreende os meses de outubro a abril e o principal período seco acontece nos meses de julho e agosto (AQUINO; STEVAUS; LATRUBESSE, 2005). Desse modo, é comum que por volta do mês de maio, surjam

inúmeras praias ao longo de sua extensão, e algumas delas estão justamente às margens de Conceição do Araguaia/PA.

Desde a década de 1980, a prefeitura municipal e os comerciantes locais se apropriam dessas praias para a realização de um evento sociocultural durante o mês de julho, o veraneio. Por meio dessa promoção turística, o evento proporciona uma série de empregos formais e informais aos moradores da cidade, além de lazer e diversão aos munícipes (PARENTE; GOMES; SILVA, 2023).

Sendo um evento dependente de recursos públicos, a forma como o veraneio é realizado está diretamente atrelada ao planejamento de cada gestão; com isso, entre os anos de 2017 a 2019, os gestores que estiveram à frente da prefeitura municipal tinham o veraneio como algo central. Como resultado, aplicaram maiores investimentos que ampliaram a festividade, sendo o maior diferencial, em comparação a períodos anteriores, a promoção de shows noturnos e gratuitos⁶ (com cantores conhecidos a nível nacional) na praia (PARENTE; GOMES; SILVA, 2023).

Figura 01: Mapa de localização de Conceição do Araguaia/PA



Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2020)

⁶ Em alguns anos anteriores a 2017, houveram shows na praia com músicos locais e regionais. O que mudou a partir de 2017 são os shows noturnos na praia, com cantores conhecidos a nível nacional e abertos ao público. Assim, alguns dos nomes que já realizaram show na praia da Gaivotas são: Bruno e Marrone, Eduardo Costa, Joelma, Paula Fernandes, Maiara e Maraísa, Zé Felipe, Leonardo e Wesley Safadão.

Segundo o panorama geral das cidades brasileiras do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), o município possui pouco mais de 45 mil habitantes. Entre aqueles que ocupam algum emprego formal (apenas 8,2% da população local), há uma renda média mensal de dois salários mínimos. Do total de moradores, 45,6% possuem um rendimento mensal de até meio salário mínimo. Além disso, 91,8% da receita do município é proveniente de fontes externas. Essas informações revelam uma alta taxa de desemprego, ocupações informais e uma economia diretamente dependente dos postos de trabalhos gerados pela prefeitura.

Quanto aos procedimentos metodológicos, a pesquisa exploratória se faz útil na construção deste estudo, pois como Gil (2008) explica, ela se trata da primeira etapa de um trabalho mais amplo. Assim, se faz necessário uma primeira aproximação quanto às múltiplas funcionalidades e simbolismos a respeito do rio Araguaia na vida daqueles que viveram e vivem no município.

O levantamento bibliográfico e documental é um importante passo para este estudo, pois garante meios para compreender a relação afetiva dos moradores de Conceição do Araguaia com o rio. Para tal, foram selecionados dados que permitem uma cronologia histórica e geográfica para entender a presença do Araguaia na vida desses sujeitos. Tais condições serão melhor compreendidas diante de diferentes contextos do processo de formação de Conceição do Araguaia.

Por fim, o conceito geográfico norteador do trabalho é lugar, mas de maneira complementar, o território também se faz presente quando associado à categoria de análise identidade. A reflexão sobre o conceito geográfico de lugar foi crucial para entender os níveis de afetividade dos habitantes locais com o Araguaia e como isso pode influenciar na visão dessas pessoas, levando-os a perceber um elemento natural, o rio, enquanto um geossímbolo.

3. RELAÇÃO IDENTITÁRIA, LUGAR E GEOSSÍMBOLO

Alguns aspectos levam a pensar o rio Araguaia como geossímbolo. Alguns antecedem a formação de Conceição do Araguaia, outros estão diretamente atrelados à produção espacial do lugar e outros, ainda, surgem diante de novas tendências que reconfiguram a dinâmica da cidade. Para Bonnemaison (2002, p. 109), um geossímbolo trata-se de “[...] um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade”.

Diante disso, as abordagens culturais na geografia são relevantes neste trabalho, pois possibilitam entender os espaços culturais, como aqueles vivenciados e constituídos de relações

simbólicas e dotados de significação (BONNEMAISON, 2002). Os estudos culturais na geografia são vistos como uma resposta àquilo que representa o ato de existir coletivamente, diante de um “[...] determinado ambiente natural, num espaço e numa conjuntura histórica e econômica colocada em causa a cada geração” (BONNEMAISON, 2002, p. 86). Sendo assim, a geografia cultural garante subsídios para interpretar a natureza simbólica que os moradores de Conceição do Araguaia possuem com o rio.

Em virtude disso, a categoria de análise fundamental nesse estudo é a identidade. De acordo com Saquet e Briskievicz (2009, p. 14), a identidade se trata de um híbrido que envolve a cultura, a economia e a política de maneira relacional e histórica, isto é, são produtos “[...] da formação de cada território num contexto de relações sociais com o ambiente externo à vida em sociedade”. Identidade é um conceito vinculado a diferença e a diferenciação, ou seja, está sempre vinculado a separação entre “nós” e “eles”. Neste sentido Bauman (2005, p. 19) utiliza de um exemplo muito claro quanto a identidade e a diferença, em suas palavras:

As “identidades” flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta, e é preciso estar em alerta constante para defender as primeiras em relação às últimas. Há uma ampla probabilidade de desentendimento, e o resultado da negociação permanece eternamente pendente (BAUMAN, 2005, p. 19)

Em outras palavras, isso significa dizer que as identidades não são estáticas e também não estão isoladas, portanto, encontram-se em constante interação e passíveis de transformação. Tal distinção mostra como as relações de poder são marcantes quando se trata dos estudos sobre identidade (SILVA, 2000), por essa razão, “A identidade é, na verdade, relacional, e a diferença é estabelecida por uma marcação simbólica relativamente a outras identidades” (WOODWARD, 2000, p. 8). Assim, as relações de poder existentes no interior deste conceito revelam bem mais processos que levam a exclusão do que uma unidade idêntica (HALL, 2000).

E precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos ou institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, de uma “identidade” em seu significado tradicional - isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna. (HALL, 2000, p. 91)

É preciso considerar, portanto, que neste estudo, identidade encontra-se relacionada ao conceito lugar, afinal, através da noção de “sentido de lugar” é possível compreender como este “[...] constrói, tanto subjetivamente como objetivamente, identidades culturais e sociais.” (BOSSÉ, 2013, p. 225). Para além disso, Buttimer (2015, p. 6) explica que seja a identidade cultural, seja a pessoal, possuem uma íntima relação com a identidade de lugar e uma vez que há “A perda do lar ou a “perda de seu lugar” frequentemente podem acionar uma crise de identidade.”

Para Haesbaert (2013), embora toda identidade territorial seja uma identidade social, nem sempre a identidade social possui como referência o território⁷. Assim, quando se trata de identidade humano-social, é preciso levar em consideração os processos relacionais presentes no âmbito social, e por essa razão, ela encontra-se sempre em curso, manifestando-se conforme o contexto espaço-temporal no qual determinado grupo se insere. Além disso, nunca se trata apenas de uma identidade, mas sim, múltiplas (HAESBAET, 2013).

Desse modo, o processo de identificação sempre está relacionado com o “identificar-se com” (HAESBART, 2013); mas também, é um processo de diferenciação (BOSSÉ, 2013), afinal, uma forma dos indivíduos tomarem consciência dos seus traços particulares ocorre justamente após reconhecerem suas diferenças em relação a outro grupo.

Além do mais, é justamente por meio desse contato entre sujeitos possuidores de identidades culturais diferentes que podem ser estabelecidas as relações de dominação. Uma das formas de conceber isso é através da comunicação e da informação. Por isso, como bem observa Claval (2007), os grupos detentores desses meios de informação e comunicação firmam hegemonia sobre os outros grupos, invadindo seus gostos e suas percepções, inserindo, naquelas culturas, as preferências da cultura dominante.

Essas ações são inscritas na paisagem por atores hegemônicos e reverberam na identidade territorial dos grupos, evidenciando que muitas vezes os sujeitos constroem ambientes que lhes são convenientes (CLAVAL, 2014). Em alguns casos são utilizadas estratégias de “lugarização”, quando agentes externos – a exemplo do Estado – utilizam de uma certa familiaridade dos sujeitos com determinados espaços e, por meio disso, articulam ações para torná-los lugar (SOUZA, 2013), ou simplesmente, esses grupos dominantes se apropriam das particularidades que representam a identidade de um local (RELPH, 2014) com o objetivo de obter lucro.

⁷ Um exemplo mencionado por Haesbaert (2013) é a identidade de gênero, afinal, ela é uma identidade social; contudo, o território não é um elemento central para essa identidade.

De acordo com Relph (2014), uma das formas de compreender o lugar é por meio da noção de pertencimento que os sujeitos desenvolvem com determinadas porções do espaço. Psicologicamente falando, os sujeitos humanos possuem uma intensa necessidade de “lugarização”, isto é, criar um certo nível de afeição por determinadas parcelas do espaço. Contudo, é natural que o “nível de lugaridade” seja alterado com o tempo e em conformidade com as transformações que acontecem nas relações sociais e afetivas com/no lugar (SOUZA, 2013). Com isso, um mesmo espaço anteriormente percebido como um lugar, pode tornar-se um “não lugar” em razão das mudanças que ocorrem nas percepções construídas sobre ele (TUAN, 1983; 2012).

Assim, o lugar, para Tuan (1983, p. 156), é o local do encontro, onde acontecem ocasiões propícias para verdadeiras trocas íntimas. Esses lugares “São transitórios e pessoais. Podem ficar gravados no mais profundo da memória e, cada vez que são lembrados, produzem intensa satisfação [...]”. Desse modo, o sentimento de lugar é diretamente associado às pessoas e às relações estabelecidas entre elas, influenciando diretamente nas afetividades que os sujeitos desenvolvem em relação a determinadas porções do espaço.

4. O RIO ARAGUAIA E A FORMAÇÃO DE CONCEIÇÃO DO ARAGUAIA/PA

Uma forma de selecionar elementos que possibilitam compreender o rio Araguaia como um geossímbolo para os moradores da cidade em questão, é mergulhando nas diferentes temporalidades e espacialidades que guardam a história e a geografia do local. Desse modo, até onde há registros, a região sul paraense secularmente foi habitada por diferentes grupos indígenas, principalmente aqueles pertencentes à nação Jê. Desses grupos, há um expressivo destaque aos Kayapó Mebêngokre.

Baseado nos registros antropológicos de Turner (1992), a vida social desse grupo oscilava entre residência fixa na aldeia principal e o deslocamento seminômade de alguns indivíduos durante um a três meses para fins de coleta e caça; a principal característica da organização social Kayapó era a autossuficiência e autonomia, e foi justamente este o principal aspecto perdido após o contato com os não-indígenas, por razão da necessidade de defesa após contato hostil. Assim, é possível que até os séculos XVI e/ou XVII os Kayapó estivessem na região da ilha do bananal, a partir daí dividiram-se em dois ou três subgrupos o qual dois deles atravessaram o Araguaia e seguiram em direção ao oeste do rio Xingu e um subgrupo ficou ao leste do Araguaia, até o momento que foram atacados por caçadores de escravos no século XIX e então atravessam o rio, vivendo, então, entre os rios Pau D’Arco e Araguaia.

Por volta do século XVIII e XIX, várias famílias sertanejas já viviam na região sul paraense. Essas famílias se encontravam instaladas às margens do rio Araguaia, onde viviam da pesca e da agricultura familiar. Naquele contexto, vários pequenos vilarejos se formavam e se extinguíam, ora em razão de ataques indígenas, ora por conta dos períodos de cheia do Araguaia que cobria as roças e as casas, forçando o deslocamento dessas pessoas, sazonalmente, na direção do sertão (IANNI, 1981).

Além disso, a área que futuramente corresponderia à sede do município servia como repouso para os viajantes que percorriam o rio Araguaia, sejam eles: “[...] coletores de drogas do sertão, caçadores, pescadores, criadores de gado, roceiros, caboclos, viajantes, exploradores, em comércio com a natureza e com os índios. É verdade que em pequeníssima proporção, tendo-se em vista os recursos e a extensão dos territórios” (IANNI, 1981, p. 10). Assim, ao final do século XIX, em abril de 1897, chegam nesta região os missionários dominicanos. Se tratava da missão liderada por Frei Gil de Vila Nova, com o objetivo de catequizar os indígenas que habitavam na região, sobretudo o grupo Kayapó Mebêngokre.

Inserido em um contexto amazônida, o processo de formação de Conceição do Araguaia/PA reflete as particularidades próprias da região na qual o município se encontra. Na Amazônia, as primeiras vilas e cidades surgem a partir das estratégias dos colonizadores de obter o controle e domínio territorial (PORTO-GONÇALVES, 2012; TAVARES, 2008). Naquele momento, as missões de catequização foram um instrumento útil para legitimar o domínio europeu sobre os diversos grupos tradicionais que viviam secularmente no local. Essas ações foram muito bem articuladas através da relação entre a Igreja Católica e o Estado, sendo a primeira responsável pelo “controle das almas” e o segundo pela administração e povoamento (SIGNES, 2009).

Naquele contexto, a ordem dominicana já havia realizado três expedições⁸ antes de definir o local exato que estabeleceria a catequese indígena (TURNER, 1992). Logo os dominicanos firmaram acordos⁹ com as lideranças indígenas que viviam na região para que formassem um aldeamento nas proximidades do local onde os missionários estavam estabelecidos. Além dos indígenas, várias famílias sertanejas dispostas na margem direita e esquerda do rio, movidas pela fé, pela segurança, pela posse de novas terras, mas principalmente por conta da descoberta de uma zona de borracha na mata próxima, se deslocaram para viver junto à missão religiosa (AUDRIN, 1947).

⁸ De acordo com Turner (1992), Frei Gil de Vila Nova fez três viagens ao encontro com os Kayapó. A primeira em 1891, a segunda em 1896 e a última em 1897, que resultou na fundação da catequese dominicana.

⁹ Segundo os estudos sociológicos e antropológicos, tais acordos consistiam na entrega de armas, ferramentas, miçangas, tecidos, entre outros utensílios, em troca de algumas crianças indígenas para catequização (IANNI, 1981; TURNER, 1992).

A missão no sul do estado do Pará não representava apenas os interesses religiosos dos dominicanos no Brasil,¹⁰ afinal, beneficiava também o governo paraense em garantir o domínio territorial no sul do estado. Tendo em vista a vasta dimensão territorial, eram ausentes os agentes formais do Estado nas terras ao sul do Pará, o mesmo acontecia com as terras ao norte de Goiás,¹¹ por essa razão, havia uma disputa territorial entre os dois estados.¹² Vale ressaltar que antes de os limites fronteiriços entre o sul do Pará e o Goiás estarem devidamente delimitados e assegurados, o rio Araguaia servia como referência limítrofes para os dois estados, todavia, Ianni (1981) revela em seu trabalho que houve esforços do governo de Goiás na tentativa de obter posse das duas margens do Araguaia. Assim, a missão dominicana representava também a efetivação do domínio paraense sob a região correspondente à margem esquerda do rio Araguaia. Desse modo:

O entrecruzamento na fronteira, que tem o rio Araguaia como limite natural, passa a ser o cenário da convivência entre sujeitos indígenas, religiosos e sertanejos. Assim, com a criação do Arraial na margem do Araguaia, essa rede de relações se aprofunda no solo de permanentes antagonismos, conflitos, acomodações e resistências (LIMA, 2019, p. 25).

O povoado de Conceição do Araguaia se constituiu entre os rios Araguaia e Arraias, e o centro da missão estava localizado às margens do Araguaia. É nesse espaço que há a convivência entre indígenas, sertanejos e religiosos sob a autoridade dominicana, um território que se constituía com sujeitos distintos e com diferentes interesses.¹³

É preciso ressaltar que conflitos sempre foram presentes nessa região, seja entre diferentes grupos indígenas (como ataque Kayapó a outro grupo Kayapó), seja entre indígenas e sertanejos, levando a devastação de vilarejos inteiros ou no desmembramento de grupos indígenas (IANNI, 1981; TURNER, 1992). Contudo, de acordo com Martins (1996), a partir do avanço da frente de expansão na Amazônia, toda uma trama de conflitos é potencializada. Essas situações resultam em impasses a partir do encontro dos indígenas e não-indígenas, gerando conflitos e agravando outros pré-existentes. Nas palavras de Lima (2019, p. 46), “O sertão é a fronteira entre os territórios indígenas e o dos sertanejos, daí advém sua natureza contraditória e conflituosa.”

¹⁰ A ordem dominicana chegou no Brasil em 1881 e se instalaram em Uberaba (MG). Após avançaram para a Cidade de Goiás e Porto Imperial (ambas no estado de Goiás) para posteriormente se estabelecer à margem do Araguaia paraense (VAZ, 2013).

¹¹ Região hoje correspondente ao estado do Tocantins.

¹² Diante disso, o governo do Pará já havia investido em explorações para o reconhecimento dessa região (IANNI, 1981).

¹³ Os dominicanos interessados na catequização dos indígenas; os sertanejos na busca de terras para agricultura de subsistência, e já um certo interesse no extrativismo; e os indígenas, principalmente atraídos pela segurança proporcionada pelos dominicanos diante do avanço de caçadores de escravos, extrativistas e os novos sujeitos para a região.

Nos primeiros anos dessa formação, a aldeia (espaço dos indígenas) e o arraial (espaço dos sertanejos) estavam sob autoridade dominicana. Com o crescimento da prática extrativista na região entre o rio Araguaia e o rio Xingu, Conceição do Araguaia torna-se um dos centros caucheiros na Amazônia. Conforme Audrin (1947) relata, eram centenas de caucheiros vindos de várias localidades atravessando o rio e passando alguns dias na vila antes de partir rumo à mata. Ianni (1981) narra que o extrativismo transformou rapidamente a dinâmica social e espacial estabelecida pelos dominicanos. Logo foram abertas ruas e casas de negócios, a vida simples e a predominância da religiosidade dão espaço a noites regadas por álcool e prostituição, o que impacta diretamente a vida dos sertanejos, mas principalmente dos indígenas, que se viam inseridos em um espaço dividido entre a catequese dominicana e o dinheiro:

Para o índio, a cristianização tinha muitas faces, divergentes, antagônicas. Havia roupa e cachaça, trabalho e expropriação, reza e prostituição; no limite, ou na base de tudo estavam Cristo e o dinheiro, dois fetiches estranhos para o índio. Tanto a cidade de Deus como a cidade dos homens cristãos eram estranhas para ele; mais que isso, mesclavam-se, confundiam-se, nas práticas dos cristãos da indústria e do comércio e na prática dos religiosos dominicanos (IANNI, 1981, p. 25).

Tal contradição compromete diretamente a catequese que já enfrentava forte resistência das crianças indígenas aos métodos aplicados pelos dominicanos. Com o avanço do extrativismo, muitos indígenas serviam para direcionar os caucheiros pelo sertão e pelo rio, assim como, para trabalhar diretamente com a extração e transporte do caucho. Essa prática resultou no adoecimento e morte de inúmeros indígenas que rapidamente foram reduzidos de centenas para algumas dezenas na região (IANNI, 1981)¹⁴.

Entre o vício e o trabalho, a economia extrativista possibilitou a ligação do sul do estado com a capital Belém. E segundo Cruz (2014), embora difícil por conta dos poucos recursos da época e da distância entre Conceição do Araguaia e a capital do estado (mais de 1000 km), os rios Araguaia e Tocantins eram as vias possíveis para o escoamento da produção. Como resultado, houve condições propícias para que, em 1908, Conceição do Araguaia fosse elevada à condição de município (TAVARES, 2008). Assim, considerando que:

Toda a área que tinha como centro Conceição do Araguaia ganhou alguma articulação social nas relações e estruturas econômicas e políticas que se desenvolveram [nesse território/lugar]. Essa ampla ocupação de cerrados, trilhos e

¹⁴ Conforme Ianni (1981), a principal razão foi o adoecimento e óbito após o contato com as longas jornadas de trabalho, prostituição e o alcoolismo, outros sofreram efeitos da catequização e assumiram o estilo de vida “cristão”, e outros ainda, se deslocaram em busca de novos territórios.

entradas, beiras e centros, tornaram-se efetiva nos primeiros anos do século XX, quando o ciclo da borracha alcançou largamente toda a região em derredor de onde se havia instalado o núcleo de Conceição do Araguaia. Não somente a cidade crescera, mas os arredores continuavam a povoar-se com extraordinária rapidez (IANNI, 1978, p. 40, grifos nossos).

A ocupação territorial no sul do Pará, baseada nas contribuições de Vaz (2013), é dividida em três frentes de expansão: a primeira ocorreu no final do século XIX, formada por um grupo sertanejo que partiu do Maranhão rumo a Goiás e se consolidou na margem esquerda do rio Araguaia, área correspondente ao território Kayapó e de diversos outros grupos indígenas; foi nesse mesmo período que houve a chegada dos dominicanos na região. A segunda frente de expansão aconteceu no final dos anos 1950 e é originária principalmente de Goiás, com profissionais liberais e empresários do ramo pecuarista e corretores de imóveis, incentivados sobretudo pelos projetos do governo federal de “integração” da Amazônia. A última frente de expansão surgiu a partir de 1964 e é representada pelo capital nacional e internacional com o objetivo de desenvolver grandes projetos agropecuários no sul paraense (VAZ, 2013). Segundo Porto-Gonçalves (2012), dois são os padrões de organização do espaço Amazônico, o primeiro denominado como “Rio-Várzea-Floresta” e o segundo “Estrada-Terra Firme-Subsolo”. Assim,

Até a década de 1960 foi em torno dos rios que se organizou a vida das populações amazônicas. A partir de então, e por decisões tomadas fora da região, os interesses se deslocam para o subsolo, para suas riquezas minerais, por uma decisão política de integrar o espaço amazônico ao resto do país, protagonizado pelos gestores territoriais civis e militares. O regime ditatorial se encarregou de criar as condições para atrair os grandes capitais para essa missão geopolítica (PORTO-GONÇALVES, 2012, p. 79).

Para Porto-Gonçalves (2012), o modelo de ocupação tradicional na Amazônia, definido como rio-várzea-floresta, durou por muitos anos, no entanto, com a incorporação de estratégias de “desenvolvimento”¹⁵ do governo federal, houve novos processos de organização espacial, definido como “estrada-terra firme-subsolo”. Com o slogan “integrar para não entregar”, houve um intenso fluxo de migração para essa região e alguns dos símbolos desse período foi a criação das Agrovilas e das rodovias Transamazônica e Belém-Brasília.

Mais do que isso, Ianni (1979) esclarece que esse processo aconteceu diante do contexto da Guerra Fria, sendo assim, os militares e o governo estadunidense passaram a perceber essa região como

¹⁵ Porto-Gonçalves (2012) chama de “des-envolvimento” pois embora se tratassem de estratégias com o slogan desenvolvimentista, essas ações causaram e potencializaram conflitos que separaram (e dividiram) os sujeitos que secularmente viviam nessa região.

uma fronteira não vigiada e, por isso, um alvo fácil para o comunismo. Dessa forma, o objetivo de atrair trabalhadores para a Amazônia estava diretamente relacionado com a segurança nacional. Vale considerar que a região do Araguaia foi espaço onde aconteceu a Guerrilha do Araguaia (1967-1975), luta revolucionária de caráter comunista contra a repressão do período militar no Brasil. Embora quase 50 anos após o fim da Guerrilha, ela ainda surte influência no campesinato, nos sujeitos e na luta social pela terra na região (REIS, 2021).

Logo, a partir de 1970 novos ritmos estabeleceram os caminhos do município araguaiano, pois, até então, o rio Araguaia determinava o movimento de Conceição do Araguaia. Em consonância com as reflexões feitas por Cruz (2014), desde o início da formação, a vila que deu origem a Conceição do Araguaia surge às margens do rio, o estilo de vida da população está diretamente associado ao rio, o transporte da produção extrativista, agrícola e a pesca é feita no/pelo rio e, portanto, a produção do espaço acontece em função do rio.

Das mudanças presentes na segunda metade do século XX, houve a construção da ponte sobre o Araguaia ligando o sul do Pará e o norte de Goiás; com a construção da ponte, o Porto das Balsas¹⁶ ganha outras funcionalidades; houve também a transposição do centro comercial de Conceição do Araguaia, localizado anteriormente às proximidades do rio, para um local no sentido das estradas conforme a expansão da cidade; e também a emancipação de várias vilas para a condição de município, durante o surto de municipalização no estado do Pará nas décadas de 1980 e 1990 (TAVARES, 2008).

Embora a abertura das estradas, a partir da década 1960, represente transformações que influenciam diretamente na própria produção do espaço em Conceição do Araguaia, e que redefine a funcionalidade do Araguaia, já na virada do milênio, houve a proposta de um projeto de perenização da hidrovía Tocantins-Araguaia. Diante disso, Porto-Gonçalves (2015) aborda, em seu estudo, sobre as problemáticas que envolviam o desenvolvimento deste projeto, uma vez que:

Todo o problema consiste, rigorosamente, nas dificuldades concretas colocadas para a perenização da navegabilidade dos rios em apreço. O que, em princípio, ninguém é contra. É só observar como os rios fazem parte do cotidiano dessas populações indígenas e daqueles brancos pobres que, silenciosamente, foram povoando a região há décadas. Aliás, foi exatamente a opção pela implantação de uma malha viária rodoviária, nos anos 60 e 70, também decidida de fora pelos de fora da região, como

¹⁶ Espaço no perímetro urbano do município, localizado às margens do rio que por muito tempo serviu para entrada e saída de diversos produtos em Conceição do Araguaia. No momento, tal espaço (à beira do rio) possui bares e restaurantes flutuantes e em um local aberto (em terra-firme) em que acontece, no mês de julho, um carnaval fora de época, conhecido como Carnaraguaia.

se fora a ÚNICA SOLUÇÃO para o país, que ensejou a diminuição do uso das tradicionais hidrovias da região. (PORTO-GONÇALVES, 2015, p. 175).

Percebe-se, portanto, que a navegabilidade desses rios, é algo secularmente presente na vida das comunidades da região, mas que mediante os interesses hegemônicos, a navegação por esses rios ganha outra conotação, com impactos diretos na vida dos sujeitos às margens do Tocantins e do Araguaia. Diante disso, como resultado desse processo, houve a construção de diversos portos em cidades estratégicas ao longo desse rio, e uma delas é Conceição do Araguaia. A grande questão em torno desse espaço é que, desde o fim das obras, jamais fora utilizado para a finalidade inicial. Hoje, o espaço ainda denominado Porto das Balsas, encontra-se obsoleto durante todo o ano, com exceção dos dois dias no qual acontecem o carnaval fora de época¹⁷.

Por fim, em conformidade aos novos ritmos que representam a cidade às margens do Araguaia, houve, também, a refuncionalização do rio, principalmente o perímetro urbano do município. Além disso, a partir dos anos 1980, se iniciou o turismo de temporada (o veraneio) nas praias fluviais de Conceição do Araguaia. A origem do veraneio em Conceição do Araguaia possui influência das tendências turísticas que chegam ao Brasil, principalmente na segunda metade do século XX; mas a nível local, há uma relevante influência, anterior, oriunda da cultura indígena de estar na praia. Sabe-se que as praias que surgem à margem principal da cidade, ao longo dos anos, eram espaços ocupados principalmente pelos indígenas que viviam na região (COSTA; MALHANO, 1987). Com o passar dos anos, a quantidade de indígenas em Conceição do Araguaia diminuiu bastante.

Posteriormente, logo que surgiam as primeiras praias, os moradores da cidade passaram a promover acampamentos¹⁸ familiares como forma de lazer. Já na década de 1980, a gestão municipal, inspirada nas ações turísticas em praias fluviais em outros municípios, estrategicamente passa a promover eventos socioculturais nas praias durante o período do verão amazônico. Dessa forma, por meio de reuniões com os comerciantes da cidade, houve as instalações das primeiras barracas e comercialização de alimentos e bebidas, festividades e práticas esportivas na praia. Com o passar dos anos, e percebendo que o evento funcionava, as demais gestões do município investem cada vez mais na atividade, e assim o veraneio foi ganhando forma e ganhando outras proporções, adaptando ao gosto e as novas tendências globais (PARENTE; GOMES; SILVA, 2023).

¹⁷ O Carnaraguaia é uma festa privada e bastante conhecida na região. É promovida, normalmente, no terceiro final de semana do mês de julho, mês no qual também acontecem as festividades do veraneio. A festa envolve desde os ritmos carnavalescos, até música eletrônica.

¹⁸ Formado por barracas de camping, tendas, compensado e palha (para construção de um abrigo temporário) que podem durar um final de semana ou um mês inteiro.

Hoje, Conceição do Araguaia integra a rota do turismo nacional (NOGUCHI, 2019). Dessa forma, para as pessoas que trabalham diretamente em razão do veraneio, isso representa maiores incentivos federais para promoção do turismo em localidades tal como a cidade sul paraense. Contudo, após quase 40 anos de realização anual contínua do veraneio, nos anos de 2020 e 2021, devido à pandemia do COVID-19, o evento se encontra temporariamente cancelado, resultando uma série de problemáticas para aqueles que trabalham em razão da festividade.

5. O RIO COMO UM GEOSSÍMBOLO PARA A POPULAÇÃO DE CONCEIÇÃO DO ARAGUAIA/PA

O rio Araguaia é pano de fundo para diversos conflitos ao longo dos anos, principalmente, do que refere o bioma cerrado. Ao longo da história são revelados diversos embates entre os povos originários, sertanejos, extrativistas, pecuaristas e diversos outros sujeitos que chegaram e se estabeleceram ao longo da região do Araguaia. São camadas de relações sociais conflituosas e que ganham novas características ao longo das décadas, e que revelam a geograficidade existentes entre os sujeitos e a espacialidade no qual se inserem, afinal, como explica Porto-Gonçalves (2006, p. 10) a materialidade das relações entre os diferentes sujeitos acontece justamente no espaço geográfico, diante disso “Toda sociedade é um modo próprio de estar-junto (proxemia) e esse estar-junto é, ao mesmo tempo, simbólico e material”.

Diante disso, essa dinâmica com as águas é essencial para um processo de identificação coletiva, muito importante para que se possa criar um sentido de lugar, convertendo, portanto, em uma “estrutura aquática de sentimentos” (OSLENDER, 2002). Afinal, é preciso entender que a dinâmica natural do rio possibilita diferentes usos desses espaços – circulação de pessoas, mercadorias, ou ainda para a própria subsistência das comunidades – e como resultado desses processos, há uma estreita e íntima relação entre os sujeitos que vivenciam a dinâmica das águas¹⁹.

Como exposto até o momento, é evidente a pluricidade de sujeitos que viviam às margens do rio Araguaia ao longo dos anos; mais especificamente, no perímetro que hoje representa a cidade Conceição do Araguaia. No passado foi o lugar dos indígenas, famílias sertanejas, extrativistas, exploradores, missionários dominicanos, entre outros sujeitos; hoje, trata-se de um espaço apropriado e vivenciado pela comunidade dos pescadores, barqueiros, comerciantes, autônomos e os próprios

¹⁹ Diante disso, é possível trazer a reflexão feita por Porto-Gonçalves (2020, p. 26) ao mencionar sobre a forma como as sociedades ressignificam o espaço de convívio social, afinal “A espécie humana não só bebe água, como diz água, ritualiza-a, sacraliza-a, idolatra-a, torna-a poesia, científica-a”.

moradores da cidade de modo geral, além dos turistas que visitam o lugar durante o veraneio. Por essa razão, por meio da heterogeneidade do perfil desses sujeitos, é possível selecionar elementos para compreender as identidades territoriais construídas por eles ao longo dos anos.

Assim, quando se fala em identidades territoriais, o elemento mais importante é a dimensão histórica presente no imaginário social (HAESBAERT, 2013). Dessa forma, sempre que possível, o geógrafo precisa compreender como o grupo concebe a sua realidade, entender as relações particulares, secretas e emocionais que ligam os sujeitos com os seus lugares. Uma das formas de alcançar essa compreensão é por meio dos mitos. Assim, mediante as narrativas sobre a origem dos lugares é possível identificar os simbolismos existentes para determinado grupo (BONNEMAISON, 2002).

Desse modo, sendo os indígenas os primeiros sujeitos que se estabelecem às margens do rio, é possível identificar em várias literaturas a importância simbólica desse elemento natural na vida desses sujeitos. Segundo Amparo (2019), por mais de 5 mil anos o Araguaia significou a base ou a superfície do existir dos povos Jê. Assim, para esses vários grupos indígenas, o rio é um elemento importante seja para a pesca ou navegação, como também em suas mitologias. Um exemplo disso se faz presente na mitologia Javaé. Conforme as narrativas desses indígenas: “[...] os aruanãs são de vários tipos e vivem no espaço abaixo do rio Araguaia, num espaço subsuperficial. A redução do volume d’água do rio, contudo, parece de algum modo, na cosmologia javaé, permitir o encontro ou a vinda destas entidades à superfície [...]” (AMPARO, 2019, p. 54).

Já em relação aos Kayapó Mebêngokre – um dos principais grupos indígenas que viviam nas proximidades do local em que se formou Conceição do Araguaia – a presença do rio consta na própria nomenclatura desse grupo que significa aqueles que “vivem entre as águas”, e é possível que esse espaço “entre as águas” seja justamente entre os rios Araguaia e Tocantins (TURNER, 1992).

Por conseguinte, para os religiosos e as famílias sertanejas, o mito que narra a origem de Conceição do Araguaia encontra-se intrinsecamente mesclado com os fatos históricos sobre a origem local. Isto é, segundo o “mito fundador”, Frei Gil de Vilanova viajava pelas águas do rio Araguaia com seus companheiros quando avistou um torrão de areia alto à margem esquerda do Araguaia; nesse lugar a expedição repousou a sombra de um frondoso pequizeiro, ocasião em que foi realizada a primeira missa em solo Araguaiano; em meio a esse ato de profissão de fé, “Frei Gil contou a algumas pessoas, tempos depois, que no momento da sagração, ao levantar os olhos para o céu, seus olhos pousaram na imagem da Virgem da Conceição sobre a copa do pequizeiro” (LUZ, 2011, p. 76), e com isso, sentiu

que deveria homenagear Nossa Senhora da Conceição, atribuindo àquele local o nome Conceição do Araguaia.

Sendo assim, a partir desses exemplos da construção das mitologias referentes a um mesmo lugar, percebemos que embora trate-se de sujeitos distintos e que percebem o Araguaia de formas particulares, ambos assumem, em maior ou menor grau, certa relação identitária com o rio²⁰, sendo ele, o Araguaia, um elemento central ou um pano de fundo para a construção desses mitos.

Assim, vale considerar que a identidade é sempre um processo em curso, logo, sempre existirá múltiplas identidades (HAESBAERT, 2013). Nesse sentido, muitas são as relações identitárias dos moradores da cidade com o Araguaia. São identidades que se mantêm e se transformam conforme os diferentes contextos e pelas formas segundo as quais o rio é apropriado pelos sujeitos.

Para aqueles que trabalhavam com o extrativismo, por exemplo, é possível que o Araguaia fosse percebido apenas como um meio de deslocamento, ou talvez, como a trilha ou o caminho que os levavam ao progresso. No entanto, é certo que “[...] no período da borracha, quando Conceição do Araguaia concentrava todo o movimento comercial da zona, a navegação do rio se intensificou. Diariamente partiam para Belém muitas embarcações arregadas de mercadorias” (SANTOS, 1940, p. 25) e o rio foi um elemento central para economia local.

Com o passar dos anos, em decorrência das iniciativas da gestão municipal na promoção do turismo em Conceição do Araguaia, muito provavelmente, parte dessa relação está diretamente influenciada pela festividade que acontece durante o veraneio. Logo, uma outra forma pela qual o rio vem sendo apropriado repercute diretamente na percepção, nas afetividades e na relação simbólica dos moradores da cidade com o Araguaia.

Por outro lado, hoje, evidentemente são os pescadores artesanais²¹ os principais sujeitos que estão intrinsecamente ligados ao Araguaia. Afinal, a diversidade de situações presentes no contexto da pesca, faz com que o pescador, no seu cotidiano da atividade profissional, relacionar-se com o uso de saberes, como o matemático para solucionar questões, culturalmente inerentes à atividade pesqueira (SOUZA, 2017).

²⁰ Indubitavelmente, são os indígenas que possuem o maior grau de identificação com o Araguaia.

²¹ Os pescadores praticantes da pesca artesanal, são regidos pela Lei nº 11.959/09, artigo 8º: [...] quando praticada diretamente por pescador profissional, de forma autônoma ou em regime de economia familiar, com meios de produção próprios ou mediante contrato de parceria, desembarcado, podendo utilizar embarcações de pequeno porte (BRASIL, 2009, p.6).

O cotidiano está cercado por conhecimentos matemáticos diversos, oriundos das mais variadas culturas. Para Ubiratan D'Ambrosio: O cotidiano está impregnado dos saberes e fazeres próprios da cultura. A todo instante, os indivíduos estão comparando, classificando, quantificando, medindo, explicando, generalizando, inferindo e, de algum modo, avaliando, usando os instrumentos materiais e intelectuais que são próprios à sua cultura (D'AMBROSIO, 2011, p. 22).

Silva, Medeiros e Silva (2002, p. 2) entendem que “a pesca artesanal é representativa do ponto de vista de absorção de mão-de-obra e de sua representação cultural”. Nesse contexto, “um fator tem sido importante nestas comunidades pesqueiras – o significado cultural e a identidade que o pescador e a comunidade local têm da pesca”.

As práticas socioculturais dos pescadores, segundo os autores dão às “comunidades pesqueiras características identitárias e culturais”, pontuam que passam a ser uma das dimensões da vida social dos pescadores e, também “Um espaço de crenças, mitos e utopias que adquirem valor simbólico e material para a reprodução da condição humana dos pescadores” (SILVA; MEDEIROS; SILVA, 2002, p. 2).

Nessa direção as identidades sociais, puramente simbólicas, são produzidas como representações da realidade de um reconhecimento social da diferença (SILVA; MEDEIROS E SILVA, 2002). Desse modo, os pescadores araguaianos em suas construções espaço-temporais protagonizaram sua identidade territorial que se exprime pelo conjunto conectado de representações que dão uma certa homogeneidade ao espaço a que se refere, ou reconhece nele essa homogeneidade, atribuindo coesão e força (simbólica) ao grupo que ali vive e que ali se identifica (HAESBAERT, 2013).

Se a pesca já era atividade fundamental de sobrevivência para a comunidade indígena que habitava a região do Araguaia, hoje município, esta atividade pesqueira continua sendo fundamental para a sobrevivência dos pescadores e de suas famílias. E para complementação de suas rendas, muitos pescadores confeccionam instrumentos de pesca tais como redes e tarrafas para sua própria utilização na sua atividade profissional para a comercialização, que geralmente ocorre em suas próprias residências juntamente com a comercialização do pescado. (SOUZA, 2017, p. 13).

O pescador possui seus saberes peculiares a sua realidade e necessidade diária, pois sua cultura também faz parte desta construção de saberes. Dessa forma, os pescadores artesanais “[...] caracterizam um grupo cultural específico, com saberes particulares, objetivos e tradições comuns” (SALDANHA, 2015, p. 12). Os saberes e fazeres do pescador são valorizados e compreendidos pela sociedade. A

cultura é parte da vida do ser humano, ela está presente desde o início de nossa existência. Para Fiori “A cultura marca o aparecimento do homem no largo processo da evolução cósmica” (1994, p. 9).

Diante desse repertório de sujeitos que vivenciaram e construíram suas identidades com e a partir do Araguaia, é perceptível que se trata de um mesmo rio, porém, em função dos diferentes territórios no qual esses sujeitos são inseridos, outras relações afetivas e simbólicas podem ser construídas. Conforme as colocações de Bossé (2013, p. 227), “O território identitário não é apenas ritual e simbólico; é também o local de práticas ativas e atuais, por meio das quais se afirmam e vivem as identidades”.

Em vista disso, a variedade de sujeitos que vivenciaram a cidade resulta em identidades pluriculturais e que estão em consonância com as diferentes temporalidades e espacialidades experienciadas por esses sujeitos, repercutindo diretamente em suas percepções sobre o rio Araguaia. Portanto, ainda que se trate de múltiplas percepções, é possível dizer que a presença viva do Araguaia na vida dessas pessoas, faz dele, um geossímbolo.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer deste trabalho houve a tentativa de selecionar elementos para compreender a relação identitária dos sujeitos de Conceição do Araguaia/PA com o rio Araguaia. Afinal, desde a formação da cidade, e mesmo anterior a ela, o rio é um elemento que foi apropriado de diferentes formas pela pluricidade de sujeitos que estiveram na região e, assim, muitas são as percepções construídas a partir dele. Sendo assim, é diante da influência a qual o rio exerceu e ainda exerce na vida desses sujeitos que viveram/vivem no local, que ele pode ser percebido como um geossímbolo.

Em suma, há uma pluricidade de sujeitos e conseqüentemente, pluri são as relações identitárias construídas em relação a tal elemento natural. Essas identidades são, em parte, herdadas, mas certamente encontram-se em constantes transformações diante dos processos sociais e espaciais existentes no território.

Desse modo, na vida e no imaginário dos indígenas, sertanejos, dominicanos, extrativistas, pescadores, barqueiros ou comerciantes, entre outros sujeitos, o Araguaia é percebido e representado de formas diferentes. Logo, cada qual desses grupos possuem uma relação identitária particular com o rio. Assim, ainda que sejam construídas diferentes identidades (e conseqüentemente, diferentes territorialidades), e ainda que o Araguaia seja percebido de formas tão distintas, cada qual desses sujeitos que vivenciaram Conceição do Araguaia, percebem o rio como um geossímbolo.

REFERÊNCIAS

- AMPARO, S. S. **Da ordem cósmica à desordem territorial**: a geograficidade ameríndia no chão de Abya Yala ou América Latina. 2019. 720f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.
- AQUINO, S.; STEVAUS, J. C.; LATRUBESSE, E. M. Regime hidrológico e aspectos do comportamento Morfohidráulico do rio Araguaia. **Revista Brasileira de Geomorfologia**, Curitiba, n. 2, p. 29-41. 2005.
- AUDRIN, F. J. M. **Entre Sertanejos e índios do Norte**. Rio de Janeiro: AGIR, 1947.
- BAUMAN, Z. **Identidade**: Entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. *In*: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.). **Geografia cultural**: um século (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p. 83-131.
- BOSSÉ, M. L. As questões de Identidade em Geografia Cultural – algumas concepções. *In*: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (org.) **Geografia Cultural**: uma antologia (vol. II). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. p. 221-232.
- BUTTNER, A. Lar, Horizontes de Alcance e o Sentido de Lugar. **Geograficidade**. v. 5, n. 1, p. 4-19, 2015.
- BRASIL. LEI No 11.959/09. Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável da Aquicultura e da Pesca. **Governo Federal**, Brasília, DF, 2009. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/Lei/L11959.htm. Acesso em 18 de novembro de 2021.
- CLAVAL, P. **A geografia cultural**. 3 ed. Florianópolis: Ed. UFSC, 2007.
- CLAVAL, P. **Epistemologia da Geografia**. Tradução Margareth de Castro Afeche Pimenta, Joana Afeche Pimenta. 2. Ed. Florianópolis: editora da UFSC, 2014.
- COSTA, M. H. F.; MALHANO, E. A habitação indígena brasileira. *In*: RIBEIRO, B. (coord.). **Suma etnológica Brasileira. Tecnologia Indígena**. v. 2, 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 27-94.
- CRUZ, T. S. A produção do espaço urbano na Amazônia: a influência da Igreja Católica na formação sócio-espacial do município de Conceição do Araguaia-Pa. **Revista GeoAmazônia**. Belém, v. 2, n. 4, p. 122-145, 2014.
- FIORI, E. M. Aprender a dizer sua palavra (Prefácio à edição Brasileira da Pedagogia do Oprimido). *In*: FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. 17ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- GIL, A. C. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. Editora Atlas S.A. 6. ed. São Paulo: Editora Atlas. 2008.

HAESBAERT, R. Identidades Territoriais. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (org.) **Geografia Cultural: uma antologia** (vol. II). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. p. 233-243.

HALL, S. Quem Precisa de Identidade? SILVA, T. T. (org.) **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 3 ed. Petrópolis: Editora Vozes. 2000.

IANNI, O. **Colonização e contra reforma agrária na Amazônia**. Petrópolis: Editora Vozes, 1979.

IANNI, O. **A Luta pela Terra: História social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1981.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Panorama Geral**. Conceição do Araguaia. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/conceicao-do-araguaia/panorama>. Acesso em: 20 jul. 2021.

LIMA, M. P. **O discurso dos missionários dominicanos sobre os indígenas do Araguaia na revista Cayapós e Carajás**. 2019. 173f. Dissertação (Mestrado em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia) – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá, 2019.

LUZ, I. C. **Rastros e Pegadas**. Goiânia: Editora Kelps. 2011.

MARTINS, J. S. O tempo da fronteira. Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. **Tempo Social; Rev. Sociol. USP**, São Paulo, p. 25-70. 1996.

NOGUCHI, L. Conceição do Araguaia integra a rota nacional do turismo no Brasil. **Agência Pará**. 2019. Disponível em: <https://agenciapara.com.br/noticia/13987/>. Acesso em: 15 set. 2021.

OSLENDER, U. Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una "espacialidad deresistencia". Scripta Nova. **Revista electrónica de geografía y ciencias sociales**, v. 6, n. 115, 2002.

PARENTE, E. B.; GOMES, D. L.; SILVA, M. M. Entre Afetividades e Contradições: O Cancelamento do Veraneio de Conceição do Araguaia (PA) Durante a Pandemia. **Revista Espaço e Geografia**, v. 25, n. 1, p. 264-294, 2023.

PORTO-GONÇALVES, C. W. A geograficidade do social: uma contribuição para o debate metodológico sobre estudos de conflito e movimentos sociais na América Latina. **Revista Eletrônica da Associação dos Geógrafos Brasileiros**, Seção Três Lagoas, v. 1, n. 3, p. 5-26, 2006.

PORTO-GONÇALVES, C. W. **Amazônia, Amazônias**. São Paulo: Contexto, 2012.

PORTO-GONÇALVES, C. W. “Navegar é preciso; viver não é preciso” estudo sobre o Projeto de Perenização da Hidrovia dos Rios das Mortes, Araguaia e Tocantins. **Terra Livre**, n. 15, p. 167-212, 2015.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Organização do espaço: Objeto de estudo, objeto de desejo. In: LIMONAD, E.; BARBOSA, J. L. (orgs.) **Geografias, Reflexões Conceituais, Leituras da Ciência Geográfica, Estudos Geográficos**. São Paulo: Editora Max Limonad, 2020.

REIS, N. F. I. **Cartografia de memórias**: Guerrilha do Araguaia, campesinato e questão agrária no sudeste do Pará - Amazônia Oriental. 2021. 370f. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas, São Paulo, 2021.

RELPH, E. Reflexões sobre a emergência, aspectos e essência de lugar. *In*: MARANDOLA JR., E.; HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. de (org.). **Qual o espaço do lugar?**: geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 17-32.

SALDANHA, M. A. **Histórias de Pescadores**: Uma pesquisa Etnomatemática sobre os saberes da Pesca Artesanal da Ilha da Pintada – RS. Porto Alegre: PUCRS, 2015.

SANTOS, A. S. **Nos Sertões do Araguaia**: índios de Goiás e outras notas sobre a terra goiana. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1940.

SAQUET, M. A.; BRISKIEVICZ, M. Territorialidade e identidade: um patrimônio no desenvolvimento territorial. **Caderno Prudentino de Geografia**, Presidente Prudente, n. 31, v.1. p. 3-16, 2009.

SIGNES, A. F. Apóstolos Divinos ou da Coroa: Jesuítas no Brasil e no Paraguai. *In*: **Perspectivas Históricas de uma Mesma América**. UFRRJ, 2009.

SILVA, A. F.; MEDEIROS, T. H.; SILVA, V. P. **Pesca artesanal** – conflito, cultura e identidade: o caso Potiguar. 2002.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. SILVA, T. T. (org.) **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 3 ed. Petrópolis: Editora Vozes. 2000.

SOUZA, D. O. **Saberes Matemáticos Empíricos de Pescadores da Colônia Z-39 de Conceição do Araguaia – PA**. 2017. 43 p. Dissertação (Mestrado em Educação Agrícola). Instituto de Agronomia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2017.

SOUZA, M. J. L. **Os Conceitos Fundamentais da Pesquisa Sócio-espacial**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2013.

TAVARES, M. G. C. A Formação Territorial do Espaço Paraense: dos fortes à criação de municípios. **Revista ACTA Geográfica**, Boa Vista, ano 2, n. 3, p. 59-83, 2008.

TUAN, Y. **Espaço e Lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: DIFEL, 1983.

TUAN, Y. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Londrina: Eduep, 2012.

TURNER, T. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. *In*: CUNHA, M. C. (org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 311-338.

VAZ, V. **A formação dos latifúndios no sul do Estado do Pará:** terra, pecuária e desflorestamento. 2013. 167f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Centro de Desenvolvimento Sustentável, Brasília, 2013.

VELHO, O. G. **Capitalismo autoritário e campesinato:** um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. SILVA, T. T. (org.) **Identidade e Diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. 3 ed. Petrópolis: Editora Vozes. 2000.

Data de submissão: 22/11/2022

Data de aprovação: 09/06/2023

SOZINHOS, MAS NEM TANTO: MEMÓRIAS E LUTAS CONTRA O ISOLAMENTO NUMA COMUNIDADE PESQUEIRA NO LITORAL NORDESTE DA AMAZÔNIA PARAENSE (1960-2020)

Elida Moura Figueiredo¹

RESUMO

O texto aborda, do ponto de vista das experiências históricas, mudanças e continuidades nos modos de vida dos moradores de uma comunidade de pescadores amazônicos, o Quarenta do Mocooca, a partir do surgimento de novas formas de mobilidades com a construção de uma estrada que provocou a emergência de outras zonas de contato, práticas sociais, trocas culturais, alterando tradições na cotidianidade local. A pesquisa foi realizada na região do Quarenta do Mocooca, vilarejo do município de Maracanã, Zona do Salgado paraense, entre os anos de 2018 e 2021, cronologicamente definido entre 1960-2020. Teoricamente fundamentou-se na História Social e nos Estudos Culturais e metodologicamente seguiu orientações da crítica documental e da História Oral para dialogar com memórias coletivas e individuais em circuitos da tradição oral como constituintes dos modos de ser, pensar e agir dos habitantes dessa região. No trabalho, defende-se a tese de que mudanças percebidas no estudo do passado frente ao presente, se por um lado alteram teias de relações tecidas por décadas entre moradores e ambiente com o contato de novos agentes históricos, informações, produtos culturais, especialmente, na virada do século XX para o XXI, por outro lado, mesmo em condições desiguais, os agentes sociais do lugar reelaboram os novos aparatos tecnológicos e culturais e seguem em defesa de suas tradições vivas, lutando diariamente por aquilo que acreditam ser o caminho do desenvolvimento local. Para explicar esta tese, a pesquisa se apoia em análises da experiência e das vivências dessas pessoas, assim como no estudo dos pequenos e grandes eventos locais, alguns individuais, outros coletivos, na tentativa de entender a trajetória dessa comunidade que se apresenta numa rede de relacionamentos e decisões de uma vida móvel entre o campo e a cidade, entre o passado e o presente, entre a natureza e a urbanização, entre a pesca e um tipo de turismo, que chamamos de “alternativo” e “informal”, que vem forçando o aparecimento de algumas práticas globalizadas observadas a partir da chegada de novas necessidades e hábitos de consumo local.

PALAVRAS-CHAVE: História. Memória. Comunidades da Amazônia. Estradas. Mudanças e Continuidades.

ALONE, BUT NOT THAT MUCH: MEMORIES AND FIGHTS AGAINST ISOLATION IN A FISHING COMMUNITY ON THE NORTHEASTERN COAST OF THE PARAENSE AMAZON (1960-2020)

ABSTRACT

The text argues, from the point of view of historical experiences, changes and continuities in the ways of life of an Amazonian fishing community residents, Forty of Mocooca, from the emergence of new forms of mobility

¹ Bibliotecária da Universidade Federal do Pará, Campus de Ananindeua. Doutora em História, pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia (PPHIST/UFPA). E-mail: elidapa@yahoo.com.br

with the construction of a road that provoked the need of other contact zones, social practices, cultural exchanges, changing traditions in local daily life. The research was carried out in the Quarenta do Mocooca region, a village in the municipality of Maracanã, in the Paraense Salgado Zone, between 2018 and 2021, chronologically defined between 1960-2020. Theoretically, it was based on Social History and Cultural Studies and methodologically, it followed guidelines from documental criticism and Oral History to dialogue with collective and individual memories in circuits of oral tradition as constituents of the ways of being, thinking and acting of the inhabitants of this region. In this paper, the thesis defended is that changes perceived in the study of the past compared to the present, on the one hand, they change webs of relationships woven for decades between residents and the environment with the contact of new historical agents, information, cultural products, especially, at the turn of the 20th to the 21st century, on the other hand, even in unequal conditions, the social agents of the place re-elaborate the new technological and cultural apparatuses and continue in defense of their living traditions, fighting daily for what they believe to be the path of local development. To explain this thesis, the research is based on analyzes of the background and experiences of these people, as well as on the study of small and large local events, some individual, others collective, in an attempt to understand the history of this community that presents itself in a network of relationships and decisions of a mobile life between the countryside and the city, between the past and the present, between nature and urbanization, between fishing and a type of tourism, which we call “alternative” and “informal”, which has been forcing the emergence of some globalized practices observed from the arrival of new needs and local consumption habits.

KEYWORDS: History. Memory. Communities of the Amazon. Roads. Changes and Continuities.

1. INTRODUÇÃO

O cenário de estradas na Amazônia, no passado e no presente, são os rios, mas sobretudo nos séculos XVIII e XIX, essa era a realidade mais encontrada para o transporte na região. A produção extrativista e o transporte de pessoas, historicamente tinham seu escoamento feitos em embarcações que percorriam os rios, as enseadas e os canais marinhos da região. E este sempre foi um dos fatores que dificultava a ocupação da região, a inexistência de outra forma de transporte que não o fluvial. Toda esta imensidão de florestas e rios na Amazônia faz com que a dimensão que se tenha sobre a locomoção, em vários lugares dessa vasta região, se dá, principalmente, por água, pelos infindáveis braços de rios que se entrelaçam entre florestas e pequenas e grandes cidades da região (FIGUEIREDO, 2022). Apenas no século XX, a ação das políticas desenvolvimentistas para a Amazônia inaugurou, nos anos 1960, uma comunicação terrestre, com o Centro-Sul do País, especialmente, com a Capital Federal, a qual havia sido transferida para Brasília. O impacto gerado pela abertura dessas estradas, nesse período, foi enorme, em especial, para as populações indígenas, o que gerou conflitos variados e um acelerado processo de aculturação e dizimação de alguns desses povos (OLIVEIRA, 1988).

Foi olhando para essa condição de transição da comunidade a qual nos propomos a estudar que buscando compreender o uso político do passado pelo presente, a partir de uma construção desse

passado baseada nas emoções e vivências de pessoas, que mantêm ou mantiveram algum tipo de relações com esse lugar, diante das necessidades apresentadas no tempo presente nesta região.

Para isso, privilegiou-se as lutas cotidianas dos moradores imposta por um isolamento e difícil localização, a qual é extremamente impactada pela força das marés, numa região onde a população viveu por décadas em busca outras formas de acesso e mobilidade, que não somente pelos rios e braços de mar. Nesse cenário, os moradores encontraram saída na construção de uma estrada, que teve sua construção iniciada no final dos anos de 1950, tendo grande parte do trabalho sido feito pelos próprios nativos, estrada chamada inicialmente de Ramal do Quarenta, atualmente PA-430.

Ter acesso por terra firme, é uma luta que rememora muitas regiões da Amazônia. A área estudada nessa pesquisa, e se diferencia no sentido de ser uma comunidade litorânea, próxima ao mar, e que vive em função das marés, e mesmo assim, o acesso por terra dessa população, nos remete ao cenário de estradas posto nos séculos XVIII e XIX, especialmente na Amazônia, feito sobretudo, pelos rios. O escoamento da produção extrativista e o transporte de pessoas eram feitos em embarcações que percorriam os rios, enseadas, furos e canais marinhos da região, levando e trazendo pessoas e produtos que basteciam os pequenos comércios locais, ou simplesmente fazendo o comércio próprio, de tempos em tempos. A inexistência de outra forma de transporte que não o fluvial era um dos fatores que dificultava a ocupação da região (OLIVEIRA, 1988).

Embora atualmente grande parte da Amazônia já tenha seus mistérios e regiões desbravadas em pesquisas, expedições e também problemas mundialmente conhecidos, a imensidão de florestas, ambientes, populações e rios da região faz com que tenhamos a dimensão de que, em várias localidades a locomoção ainda se dá, principalmente, por água, pelos infindáveis braços de rios que se entrelaçam entre florestas, vilarejos e cidades da região. São rios, que nem sempre permanecem com a mesma navegabilidade, justamente pela peculiaridade do regime de águas ao qual toda essa região está submetida.

Nossas primeiras reflexões sobre as experiências dos moradores dessa comunidade surgem no início da pesquisa ainda entre reflexões sobre os resultados de estudos realizados em outro município próximo, Curuçá, também Nordeste paraense. Lá o estudo foi desenvolvido na comunidade do São João do Abade, área da Reserva Extrativista Marinha Mãe Grande para pesquisas de mestrado, investigando numa análise voltada para as questões do imediatismo do tempo presente, os impactos socioambientais e culturais da PA-136 nas comunidades e populações que vivem no entorno dessa estrada, localizada dentro de uma área da referida RESEX, tomando como base em informações

levantadas nesse vilarejo, o último em terra firme dessa estrada e com um importante porto produtor de pescado, que abastece o mercado local e parte da região onde está inserido, inclusive, Belém e sua região metropolitana (FIGUEIREDO, 2007).

As informações levantadas a partir de relatos de moradores nos anos de 2019 à 2021 por Figueiredo (2022), dão conta do surgimento do vilarejo e da relação dos moradores com a construção da estrada, a qual remonta justamente o cenário de abertura de estradas que interligavam o País de Norte a Sul, o qual se deu num período e contexto de ocupação do território na metade do século XX (MARIN, 2004).

É importante lembrar que essas comunidades se inserem num contexto de mudanças e continuidades no seu modo de vida, assim como nas relações tecidas por décadas entre moradores e o ambiente local. São comunidades de pescadores artesanais que vivem nessa parte do litoral brasileiro, no Pará, que ainda guardam e transmitem muito da sua tradição do passado aos novos membros, filhos e netos, embora estas sejam bombardeadas, especialmente, nesse início de século XXI, em que novos processos, produtos e informações são baseados em realidades muito diferentes das suas, mas que impactam diretamente em suas tradições no presente.

Trabalhamos com a hipótese de que essa transmissão vem se dando com especificidades construídas por pais, avós, lideranças comunitárias e religiosas a partir de instrumentos e estratégias, as quais podemos chamar de tradicionais, mas que são adaptadas para o presente, ou seja, a agência desses sujeitos vem sendo construída com as formas que eles acreditam serem suas próprias vidas sem que deixem prevalecer o poder da dominação. Hall (2018), do ponto de vista dos estudos culturais, explica que mesmo em condições desiguais e assimétricas, estes indivíduos operam conforme suas “sensibilidades de mundo”.

Ao escolher esse tema de analisar as estradas de asfalto, as de terra, os rios, as rotas marítimas, as pequenas trilhas e a relação de dependência e sobrevivência dessas comunidades com esses caminhos, em áreas distantes da Amazônia, buscamos respostas nas experiências de viver, lutar e socializar dessa comunidade de pescadores artesanais, que nos esclarecessem os esforços de construir e manter uma via de acesso por terra como opções de ir e vir, assim como de escoamento da produção local, mesmo sendo uma comunidade e produção pequenas.

Além das experiências desses trabalhadores da pesca, a partir de suas memórias, que se juntaram para abrir uma outra rota de ir e vir (a estrada por terra), buscamos fazer um exercício de discutir o movimento de construção da memória sobre o surgimento espontâneo do vilarejo do

Quarenta do Mocooca, o qual, atualmente, tem o importante papel de ligar várias comunidades, por terra e por água, através de seu pequeno porto numa mistura de relações e sentimentos, que abarcam questões sociais, ambientais, religiosas, culturais e políticas no município de Maracanã desde a década 1960 até os dias atuais.

2. PENSANDO UM TEMA... POR ÁGUA OU POR TERRA – UMA ESTRADA E AS MEMÓRIAS DO PESCADOR

Iniciamos então, descrevendo um pouco o lugar, seus narradores e algumas mudanças culturais percebidas durante nossa pesquisa narrando um pouco de suas histórias, situação que nem sempre é tarefa fácil, sobretudo, quando tais histórias envolvem outras pessoas, lugares diferentes dos que estamos habituados, outros contextos e temporalidades diferentes entre os personagens. Todo esse contexto nos intriga e nos leva a ter o máximo de cuidado com a veracidade das fontes, posto que todos os detalhes, assim como os cruzamentos de informações, são fundamentais para o bom entendimento de quem conta e de quem irá conhecer essa história, seja lendo ou sendo narrada posteriormente.

Na história que ora nos propomos a contar ou reescrever, os registros serviram como pistas, vestígios e indícios que apontaram os caminhos e conduziram a pesquisa, através dos quais percorremos as memórias dos moradores sobre um presente que, a todo momento, recorre a um passado distante, envolto em emoções nem sempre boas, embora relatadas com um tom saudosista. São esses episódios da história de regiões, comunidades, populações ou pessoas, coletiva ou individualmente, que foram estudados e expostos como fatos históricos neste trabalho numa conjunção entre o presente e o passado. São entre estes vestígios que conseguimos, muitas vezes, entendimentos sobre os modos de viver de sociedades em determinados períodos do tempo.

É importante salientar que a esse processo junta-se o fato de não ser possível ignorar “que a memória é sempre uma reelaboração, socialmente determinada” (HALL, 1992, p.160) e quando utilizamos as técnicas da história oral para analisá-la, como neste trabalho, “corre-se o risco de fazer usos inocentes dos relatos por ela produzidos, mas sem deixar de levar em conta a contextualização e as mudanças no decorrer do tempo”.

Em vista disso, para narrar a história do vilarejo do Quarenta do Mocooca e a relação dos seus moradores com a estrada PA-430, o levantamento de informações sobre a região ocorreu, intensamente, durante os anos de 2018 a 2021, especialmente nos três primeiros anos desse período,

embora andemos frequentando essa região desde 2001 e tenhamos passado por uma pandemia, que atingiu a todos, influenciando diretamente no trabalho de levantamento dos dados a partir de 2020.

Importa dizer que as principais fontes utilizadas na narrativa dessa história são orais. Foram nelas que buscamos rememorar as lembranças de pessoas que vivem no extremo Norte do município de Maracanã, Zona do Salgado paraense. Todos os eventos levantados durante a pesquisa importam, apesar de que tiveram maior atenção, na análise dos dados, aqueles que, no passado, definiram e, no presente, continuam a definir o modo de vida da população local, igualmente os que foram alvo de mudanças na trajetória dessa população em relação ao cotidiano e aos usos do ambiente local.

Como mencionado anteriormente, toda narrativa é construída a partir da História Oral, tomando como principal fonte de informação, a memória dos moradores da região, os quais, em muitos casos, por conta da idade avançada, já evidenciam dificuldades de acessar suas lembranças. Entre os de idade mais avançada, a maioria não consegue mais afirmar datas exatas, uma vez que trocam períodos e sequências de acontecimentos específicos que identificamos como importantes para o entendimento de determinados contextos e situações analisadas. Esse tem sido, na verdade, um dos problemas enfrentados na pesquisa, não obstante, buscamos resolvê-los a partir de cruzamentos dos dados de entrevistas com as informações de documentos públicos oficiais, fontes de jornais, documentos pessoais e as poucas fotografias que conseguimos. Dessa forma, tentamos chegar a uma narrativa final, de modo a ser o mais próximo possível da verdade dos fatos e dos acontecimentos na região.

Sobre tais questões, nosso diálogo incluiu o historiador Michael M. Hall, um dos autores do campo da História Oral, utilizado para embasar esta pesquisa. Esse autor discute a participação do pesquisador na produção final do documento, elaborado a partir da história de vida de uma pessoa, de uma família, de uma cidade, dialogando com as questões relacionadas à inocência de lidar com fontes orais como fatos definitivos sem a preocupação de checagem e cruzamento de informações. Essa é uma das preocupações que tivemos durante o processo de levantamento das fontes que sustentam a produção desta tese.

Durante a coleta dos dados orais, no decorrer das entrevistas, tivemos o cuidado de propor um tom de conversas informais nas perguntas, deixando nossos agentes interlocutores à vontade para expor e compartilharem suas memórias, vivências, experiências cotidianas e suas relações sociais com familiares, amigos, vizinhos e com os visitantes sempre presentes na comunidade. Buscamos entender, nos relatos orais de mulheres e homens locais, bem como de algumas pessoas que mesmo não vivendo

mais naquela área, mantêm vínculos muito próximos com o lugar da pesquisa numa tentativa de esclarecer trajetórias, eventos, contextos e situações que não conseguiríamos realizar sem ouvir e analisar as narrativas dessas pessoas individualmente, mas sim na coletividade local. Como afirma Alonso (2017, p. 33), não se trata de “dar voz” a grupos marginalizados, mas de lhes “dar ouvidos” e, em caráter democrático, de “dar ouvidos” aos diferentes lados.

Assim o desenvolvimento deste trabalho constituiu-se por intermédio de um universo de 30 entrevistas, nas quais procuramos responder a várias perguntas sobre a trajetória do vilarejo e das pessoas que se relacionam com ele, reforçado com um minucioso levantamento bibliográfico acerca do tema proposto, com o qual observamos autores imprescindíveis e citados nos diálogos no decorrer da escrita, continuamente traçando paralelos com o fazer historiográfico de modo geral.

De fato, este trabalho foi elaborado averiguando as bases e os critérios de confiabilidade da memória oral, que Thomson (1997, p.52) analisa envoltos na Psicologia Social e na Antropologia, tentando mostrar as possibilidades de tendências e fantasias dessa memória, além da importância da retrospectiva e da influência do entrevistador no processo de afloramento de lembranças. Seguimos a fazer um exercício de cruzamento de narrativas, buscando apresentar tais memórias como fonte histórica, com o propósito de mostrar como realmente se deram os fatos, tentando, ainda, levar sempre em consideração as várias camadas da memória individual e a pluralidade de versões sobre o passado, fornecidas por diferentes narradores.

Diante disso, apresentamos alguns episódios rememorados e relatados por alguns dos nossos interlocutores. Começamos com as narrativas do casal de moradores do vilarejo do Quarenta do Mocooca: Seu Alair Pinheiro da Conceição (84 anos), sua esposa Dona Felipa Teixeira da Conceição (71 anos) e de Seu Sérgio Conceição Teixeira (72 anos), morador do vilarejo de Fortalezinha, na Ilha de Maiandeuá, todos trabalhadores da pesca já aposentados, que contaram como ocorreu a ocupação da área em que hoje está o vilarejo do Quarenta do Mocooca. Em conformidade com seus relatos, essa comunidade surgiu, principalmente, através da migração de famílias que viviam na Ilha de Maiandeuá, numa comunidade do outro lado do rio Maracanã ou Furo do Quarenta, em frente ao atual vilarejo. As famílias atravessaram o Furo vindas da comunidade do Mocooca na Ilha, onde ocupavam uma faixa de praia de areias brancas e muito finas com vegetação rasteira, cercada por coqueiros e uma área de terra firme e manguezais.

Segundo Quaresma (2003, p. 166), Mocooca está localizada às margens do Furo de mesmo nome, a sudeste da Ilha de Maiandeuá. As casas que foram destruídas e parte dos moradores que

migraram para o outro lado do rio, ficavam na parte de baixo dessa comunidade, justamente na faixa de praias que cercava a comunidade. Nessa área, residiam, aproximadamente, vinte casas pequenas, construídas no estilo de palafitas, pelo menos, com um metro de altura do chão. Ali moravam as famílias, cujas casas ficavam posicionadas umas em frente às outras, entre muitos pés de coqueiros e ao longo de um caminho estreito de areias finas e brancas, por onde passavam carroças puxadas por burricos ou cavalos, transportando os pertences dos moradores, peixe salgado e os produtos do pequeno comércio local.

A posição das casas era disposta de modo que parte delas tinha os manguezais ao fundo e a outra tinha, nos quintais, uma bela faixa de praia salgada, nas quais eram colocadas as armadilhas de pesca, chamadas por eles de currais. Essa era a paisagem que se tinha e tanto encantava os visitantes ou viajantes, que passavam por essa região na década de 1950. Esse é um período aproximado, uma vez que chegamos a ele levando em consideração a memória, os relatos, a idade dos moradores e o período de surgimento do vilarejo do Quarenta do Mocooca.

Percebemos, nas narrativas coletadas, que esse episódio marcou a vida dessas pessoas, visto que foi a primeira vez que estes presenciaram a fúria da natureza naquele lugar, situação que, de acordo com eles, tem se repetido.

Durante nossas conversas com esses velhos pescadores (Seu Alair, Dona Felipa e Seu Sérgio), sem conseguir precisar datas, estes contaram que as famílias que viviam ali, foram expulsas, uma a uma, na década de 1950 até o início de 1960 do por conta das grandes marés que levavam a faixa de areias em que essas pessoas residiam. Conforme os relatos, as áreas de terra firme, adentrando a ilha, possuíam donos, desse modo, a maioria das famílias, que vivia nessa faixa de praia, foi, pouco a pouco, sendo obrigada a atravessar para o outro lado do Furo de aproximadamente 500 metros (maré cheia), a fim de ocupar uma área de terras firmes próximas ao braço de mar, iniciando-se, dessa forma, a ocupação do vilarejo, hoje denominado Quarenta do Mocooca.

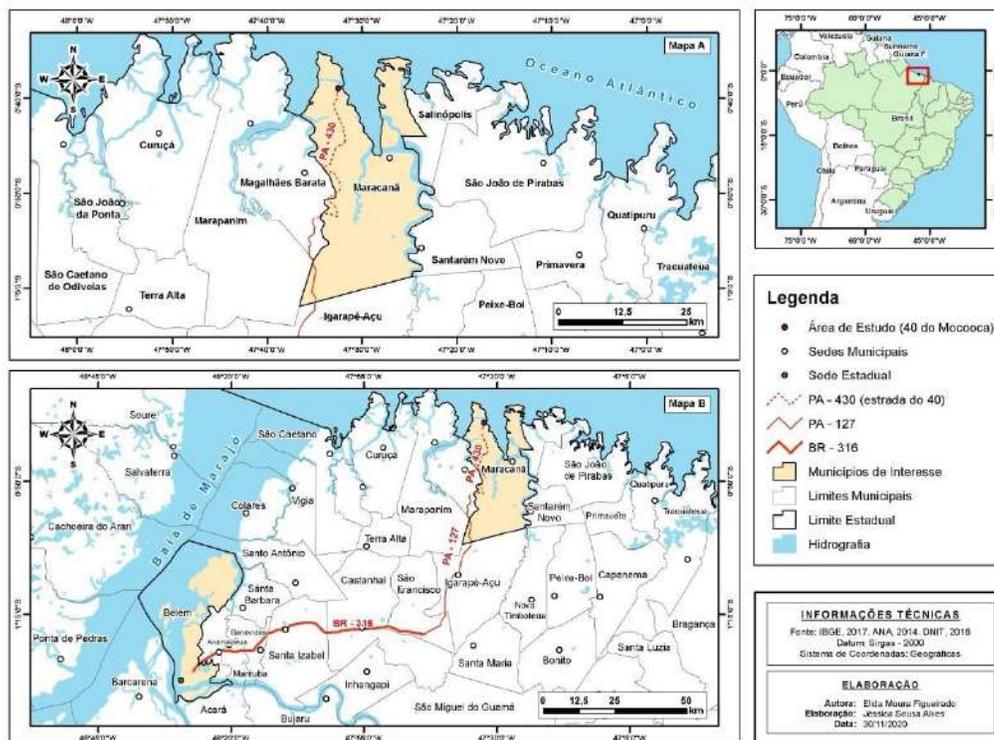
Seu Alair e Dona Felipa eram moradores do Mocooca e atravessaram-no jovens, ele com 26 anos e ela com 18, época em que tinham acabado de se juntar e tiveram de fugir do alagamento, acabando por se instalar no outro lado do Furo. Ainda conforme os relatos, ambos foram pioneiros ali. Seguidos depois por outros fugitivos dos alagamentos, que se intensificavam nessa parte da Ilha de Maiandeua.

Em conformidade com os relatos e mesmo presenciando na região, esses grandes alagamentos costumam acontecer em ciclos, nos quais a população ocupa essa área por um determinado período e,

em seguida, voltam a ser expulsas de lá pela violência das águas do mar. Esses episódios voltaram a acontecer nessa mesma região a partir de 2015, quando uma nova leva de moradores, que já havia se instalado lá, foi expulsa novamente do mesmo modo.

3. LOCALIZAÇÃO DA ÁREA DA PESQUISA... A ZONA DO SALGADO PARAENSE E O VILAREJO DO QUARENTA DO MOCOOCA

Figura 01 – Mapa de localização da área da pesquisa



Fonte: Adaptado do mapa retirado do site do IBGE (2017), ANA (2014), DENIT (2016)

Como mostrado no mapa da figura 01, comumente, Belém, capital do estado do Pará, é o ponto de partida para se conhecer a microrregião do Salgado por terra. Essa região é composta por onze municípios, dentre eles, Maracanã, onde se localiza a área de pesquisa deste estudo. O vilarejo do Quarenta do Mocooca fica ao Norte do município, bem próximo ao Oceano Atlântico. Área de grande beleza natural e farta de recursos naturais, onde foram criadas, desde 2000, quatro Unidades de Conservação (UC). Esta já é por si só uma das justificativas da escolha do vilarejo para o estudo: sua importância para a mobilidade de diversas comunidades numa região dependente da rodovia estadual (PA-430), denominada pelos próprios moradores como a estrada ou ramal do Quarenta.

As quatro UCs, a saber, Reserva Extrativista Marinha Maracanã – Decreto Federal s/n, de 13 de dezembro de 2002 (BRASIL, 2002); Reserva de Desenvolvimento Sustentável “Campos das Mangabas” e Refúgio de Vida Silvestre Pe. Sérgio Tonetto – Decreto Estadual nº 1567, de 17 de junho de 2016 (PARÁ, 2016); e Área de Proteção Ambiental Algodão Maiandeuá – Lei Estadual nº 5.621, de 27 de novembro de 1990 (PARÁ, 1990), são atravessadas e impactadas por essa rodovia, da qual dependem mais de 40 comunidades de pescadores e pequenos agricultores.

Tais áreas legalmente protegidas, além de lugar natural de viver, trabalhar e socializar dessas populações, têm se mostrado territórios institucionalizados construídos a partir dos dramas e das lutas de povos tradicionais em várias regiões do Brasil.

Sob tal aspecto, embasamo-nos numa linha interdisciplinar que discute a história ambiental e a antropologia nessas regiões fronteiriças na busca por problematizar abordagens que revelem em vez de ocultar contextos e sujeitos históricos específicos (LOBATO, 2019) de espaços limítrofes entre terra e água, floresta e cidade, água doce e água salgada ou rural e urbano na Amazônia com a institucionalização, de certa forma planejada, com vistas à preservação desses ambientes e dessas populações, mesmo que, amiúde, essas populações envolvidas, cujas vidas estão atreladas a esse ambiente para fins básicos, como o sustento diário, por exemplo, não tenham participado das decisões de torná-las áreas “protegidas”. Nos seus estudos, Lobato (2019) enfatiza que:

Dentro do mesmo do espaço amazônico tem ocorrido, nas últimas décadas, a institucionalização de territórios (terras indígenas e quilombolas, reservas extrativistas, unidades de conservação ambiental) visando à preservação da natureza e dos chamados povos tradicionais. Trata-se do desdobramento de uma longa história de lutas que foram conformando fronteiras intrarregionais ainda hoje contestadas, ameaçadas e corajosamente defendidas (WANDERLEY, 2018). Amazônias indígena, quilombola, ribeirinha e urbana, entre outras, compõem um mosaico que nega noções generalizantes como inferno verde, espaço vazio, região-problema. Noções que mais ocultam do que elucidam (LOBATO, 2019, p. 14).

O conceito de fronteira que apresentamos aqui se revelou a partir de uma escolha deliberada e racional, estabelecendo situações limites numa área em que as pessoas circulam, relacionam-se, encontram-se e se confrontam. Gente que vem de locais diferentes, com informações e formas diferentes de lidar e ver o mundo e, numa escala menor e não menos importantes, de sociedades e culturas diferentes. O sentido de fronteira que buscamos mostrar não é demarcado pelo sentido do embate ou do conflito, ou ainda, de uma linha mapeada cartograficamente para separar áreas distintas. É exatamente o contrário, o sentido da interseção, da mistura, do entrelaçamento de diferentes espaços e agentes sociais, do vivido e das interações entre populações em zonas fronteiriças.

Arruda (2004, p.35-36) aborda o tema das fronteiras a partir do termo Sertões e relacionado ao extremo Oeste paulista no período provincial, como “lugares ou espaços geograficamente desconhecidos, por onde estrangeiros facilmente se perdem”, exatamente como as fronteiras e sertões amazônicos. Nesse sentido, segundo este autor, vivemos em fronteiras de tradição cultural, herdeiros de uma memória fruto de vivências e percepção históricas concebidas através das narrativas, da literatura, da História, da geografia, da ciência e dos homens que viveram e vivem nessas regiões.

Essa é claramente a realidade da população do Quarenta do Mocooca e de outras comunidades próximas da região. Lugar distante da capital do estado, Belém, com acesso difícil e demorado por conta das estradas ruins, integrando áreas consideradas importantes para a manutenção da biodiversidade do estado e por esse motivo transformadas em UC, em dado momento, sentiram-se protegidas por essa decisão, todavia, com o passar do tempo e com todos os problemas que surgiram no decorrer dessa transformação de área de livre acesso para área controlada ambientalmente, alguns dos moradores foram se sentindo excluídos e desamparados em um lugar onde viveram, muitas vezes, desde a infância, onde constituíram família, trabalham numa relação direta com os recursos naturais locais e de onde tiram o sustento de sua família, além de considerarem o seu lugar de identificação territorial (FIGUEIREDO, 2022).

Nesse contexto importa salientar, que tanto as UCs como as estradas, são importantes instrumentos ambientais de conservação e acesso para essas comunidades, e possuem profundas relações entre si e com os processos históricos vividos por populações locais. Os dois são instrumentos que se constituem por marcadores de mudanças, que, amiúde, acabam por forçar uma adaptação recorrente entre moradores locais, fatos que, no discurso do historiador Marc Bloch, são eminentemente “históricos”, pois são “obras que remodelam uma sociedade, segundo suas necessidades” (BLOCH, 2001, p. 53).

Essa área do município de Maracanã faz parte da Costa Atlântica paraense e possui belas praias oceânicas com regime de marés, como as de Salinas, Marudá, Ajuruteua e Romana nos municípios de Marapanim, Bragança e Curuçá, respectivamente. Toda essa região é cercada por extensos manguezais e uma rica variedade de vegetais e animais, bem como uma rede hidrográfica formada por rios, baías, igarapés, furos e estuários, que banham e entrecortam os municípios, os pequenos povoados e cidades localizadas em suas margens, tornando muitas delas polos turísticos e da pesca artesanal (QUARESMA, 2003).

Ao cenário da pesquisa, foram incluídos alguns aspectos da vida na região do Nordeste paraense, buscando entender, em primeiro lugar, a dinâmica e o cotidiano de viver entre a floresta e o rio/mar. Embora, nessa análise, seja preciso incluir um terceiro fator que surge quase que naturalmente por força da necessidade de locomoção e integração, bem como pela expansão das cidades amazônicas, especialmente, a partir da década de 1950, as estradas (FIGUEIREDO, 2022). Esse terceiro fator é exposto por Tavares (2008, p. 69) ao afirmar que essas “vias de circulação terrestre são um elemento importante para o entendimento do processo de criação de municípios no século XX”. A autora afirma que “foi a construção dessas vias de comunicação terrestres que iniciaram o processo de alteração espacial da disposição dos municípios, até então dependentes das vias fluviais”, na década de 1950, a partir da Constituição Federal de 1946 com o “Plano de Valorização Econômica da Amazônia (art. 199), cuja finalidade seria o desenvolvimento dos municípios” (TAVARES, 2008, p. 71).

A cidade de Maracanã se insere nesse contexto. Localizada a 165km de Belém por via rodoviária, é a sede do município de mesmo nome no Nordeste do estado do Pará. Sua origem remonta ao século XVIII com a fundação de 62 freguesias na Capitania do Grão-Pará e Maranhão, parte delas criadas a partir de missões e aldeias administrativas. Nesse caso específico, em 1653, era identificada como aldeia de Maracanã missionada pelos jesuítas, ano em que, segundo Furtado (1987, p. 48), a missão catequizadora, responsável por erguer a Igreja na Aldeia de São Miguel de Maracanã, foi chefiada pelos religiosos Manuel de Souza e Mateus Delgado. Somente em 1757, passou a ser chamada de Vila Nova Cintra por Mendonça Furtado em consequência da instauração da política pombalina na região. Em 1885, foi elevada à categoria de cidade, voltando apenas a denominar-se Maracanã novamente em 1897. Sobre a origem de Maracanã, Braga (1943, p. 289-290 apud FURTADO, 1987, p. 59) apresentou o seguinte relato:

A aldeia de São Miguel de Maracanã, no Salgado ou na Costa-Mar, é uma das que os Jesuítas visitaram em 1653 e nela erigiram uma igreja de palma. Em 1956 o P. João de Souto-Maior levou o seu principal Copauá (Lopo de Souza) à jornada do Pacajá, com outros índios de Maracanã. Levou-o o Padre um pouco contra a sua vontade, mas como os Pacajás eram parentes de Copauá, a sua ida seria útil. Estes índios Pacajás dão-se com o núcleo primitivo da Aldeia de Maracanã, aldeados a princípio no rio Marapanim [...] a Aldeia de Maracanã já tinha mudado duas vezes de sítio até ficar onde se acha em tempo presente, 1689.

Como afirma a autora, esse relato apresenta pontos embrionários da formação social de Maracanã, ou seja, o Grupo indígena Pacajá, possivelmente, deva ser um dos fios que tecem a rede de mestiçagem da população do município, incluindo-se a população da região da comunidade do Quarenta do Mocooca. As questões referentes à origem da formação étnico-racial da população dessa

região serão apresentadas no segundo capítulo da tese, cujo objetivo é discutir, com base nas pesquisas, as relações de mestiçagem na formação da identidade local.

Maracanã, termo de origem indígena, lembra o nome de um pássaro: marcanã propynhura maracana, Vieill = pequeno papagaio de voz berrante. Vem daí o nome maracá, que quer dizer chocalho, ao passo que nã significa nana, com o primeiro “n” falso. Provavelmente, essas questões se confirmem também na forte influência sonora do ritmo musical muito tocado e ouvido na região, o Carimbó. Os maracás, ou maracas, como são chamadas pelos maracanaenses, assim como, pela maioria da população do estado, são instrumentos de origem indígena, utilizados para tocar o Carimbó. Tais instrumentos costumam ser produzidos artesanalmente pelos nativos dessa região, onde é possível encontrá-los fartamente numa variedade de tipos, tamanhos, cores e sonoridades. Maracas e Carimbós são também utilizados como adornos nas casas dos moradores da região, que, nas comemorações particulares ou coletivas, são colocados na roda de carimbo para animar as festas. Em toda a extensão territorial do município, ouve-se e toca-se o Carimbó.

São 781km² de extensão municipal, com 97 localidades divididas em 5 áreas, já os distritos estão distribuídos nas seguintes comunidades: Maracanã (Sede) e nos vilarejos Algoadoal, Boa Esperança, Bom Jardim, Km 19 (Vila de São Benedito), Km 26 da PA-127, Santa Maria do Caripi, São Roberto e Tatuteua (PARÁ, 2006). Com exceção de Algoadoal, localizado na Ilha de Maiandeuá, as outras comunidades se interligam tanto por rio, como por terra.

No entorno da estrada que vai até a área objeto desta pesquisa, são 36 pequenos vilarejos que se interligam, de alguma maneira, a ela (PA-430), como demonstrado no traçado da Figura 10. O desenho foi elaborado a partir de pesquisa realizada em 2019 pelos integrantes de um movimento, que se autodenomina “Filhos da Terra”. Um grupo de 14 pessoas que se juntou e fez seu primeiro encontro em 2015. Tais pessoas têm, em comum, a origem naquela região, embora sejam de comunidades diferentes, os interesses para a região são comuns. Em dezembro de 2019, a partir desse movimento, foi criado um instituto com o mesmo nome e com sede na comunidade de 4 Bocas, comunidade vizinha ao Quarenta do Mocooca.

Um dos integrantes do movimento Filhos da Terra é o professor Erivelton Balga (36 anos), nascido no vilarejo vizinho de 4 Bocas, faz parte do referido Instituto, o qual, segundo ele, foi criado sem fins lucrativos, visando às questões sociais da região com a missão de reivindicar melhorias para as comunidades que vivem no entorno da referida estrada. O número de comunidades próximas dessa estrada revela a importância demográfica e econômica dessa região, que busca há mais de 50 anos

manter essa via de acesso por terra, uma vez que atende várias comunidades que dependem quase exclusivamente dela.

Acessibilidade, mobilidade e modos de vida em regiões de pesca na Amazônia são temas de grande interesse da academia, que se entrelaçam constantemente nos trabalhos realizados sobre o ambiente e as diversas formas de ocupação na região.

Por ocasião da revitalização e asfaltamento da rodovia PA-458, que liga Bragança a vila de Ajuruteira também no Nordeste paraense, por exemplo, em reportagem divulgada pela Agência Pará, Flexa (2018), apresenta informações que apontam os anseios dos moradores locais. No relato do pescador Antônio Soares dos Santos, 57 anos, que mora às margens da PA-458, antes de receber o asfalto, “A estrada estava muito ruim, ninguém passava nem a pé, o movimento estava muito fraco, estou esperando que as obras aumentem o número de pessoas para melhorar as vendas”. Seu Antônio seguiu dizendo que já chegou a comercializar cerca de 50 quilos de peixe em períodos de muito movimento na estrada, e que arrumando a estrada, a “esperança é que as coisas melhorem”.

E dessa forma, percebe-se que o surgimento dos pequenos vilarejos ou cidades na Amazônia, se deram e seguem se dando, em contexto de ocupação, expansão, emancipação e luta para sair do isolamento. Segundo Oliveira (2006),

Quase sempre, são pequenos núcleos que se emancipam com fraca ou nenhuma infraestrutura, tendo como base econômica o repasse de recursos públicos e, embora apresentem a estrutura de cidade, carecem de atividades econômicas caracterizadas como urbanas, o que faz com que a população urbana se dedique a atividades rurais tradicionais, como pesca e extrativismo (OLIVEIRA, 2006, p.27).

E por conta desses cenários que vem se repetindo milenarmente, os conflitos são inevitáveis e muito frequentes, e por motivos variados.

A mudança na paisagem com o surgimento de estradas é um dos cenários que vem proporcionando variadas forma de acesso, e com eles conflitos e soluções diferenciadas das quais essas regiões estão habituadas. Oliveira (2006) explica, que ao relacionamos paisagem natural e espaço da cultura local na Amazônia,

[...] as espacialidades urbanas, especialmente das cidades localizadas às margens dos rios, foram impostas, o que não significa reconhecer, de um lado, que estas formas não são homogêneas; de outro, que guardam resíduos de relações pretéritas como sinais de resistência. Na verdade, essas espacialidades revelam as diferentes estratégias dos diversos agentes produtores do espaço urbano que buscam, a partir das condições concretas, defender seus interesses, o que leva a compreender a paisagem como o resultado das determinações das políticas do Estado, das relações sociais de produção e, mais que isso, como depositária de vida, sentimentos e emoções

traduzidas no cotidiano das pessoas. Tais relações concretizam-se em espacialidades real ou imaginária, quer as cidades estejam na beira do rio, na várzea, quer na terra firme (OLIVEIRA, 2006, p.28).

Nesse contexto, as soluções necessariamente devem passar pelo entendimento e respeito aos modos de viver dessas populações. Para isso, estudos nos direcionam a conhecer de forma aprofundada a história cultural dessa região diversa em ambiente, clima, biodiversidade e população.

4. GENTE E AMBIENTE EM MOVIMENTO... AS MANIFESTAÇÕES SOCIAIS E CULTURAIS DEFININDO A VIDA NA REGIÃO

Estudos sobre os modos de viver em comunidades pesqueiras são comuns entre os estudiosos da cultura e da sociedade. Quando estes percorrem o campo da história não se pode deixar de levar em conta a noção de cultura popular, embora já bastante analisada em pesquisas acadêmicas sob algumas concepções apresentadas por Peter Burke (2010). Este, ao citar Edward Tylor, em “O que é história cultural?”, recentemente editado no Brasil, aponta uma definição interessante do termo, como “[...] todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, lei, costumes e outras aptidões e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade”.

Essa definição possibilita um amplo entendimento dos contatos que tivemos com as várias manifestações sociais, fossem elas religiosas, artísticas e culturais no cotidiano da região que escolhemos estudar. As culturas tradicionais, as quais nos referimos, pelo menos a maioria delas, trazem consigo visões distintas de mundo e carregam em si elementos de saberes e práticas sociais ancestrais baseadas na reciprocidade, no respeito ao conhecimento de mestres, no sentido de coletividade, na valorização do prazer e da celebração, na visão holística de mundo mesmo que, em muitas situações, intuitiva e naturalmente, assim como na relação e no conhecimento profundo da natureza e de seus diversos usos locais (FUSCALDO, 2014/2015).

Entre os vários temas que podemos citar, a arte e os festejos religiosos são, ao meu ver, dois dos aspectos mais interessantes na análise desses grupos sociais ribeirinhos. Eles permeiam vários setores da vida nessas comunidades, de maneira que tentaremos aqui mostrar alguns deles, pois são caminhos que podem conceder pistas para o entendimento de um modo de vida voltado para alguns temas, especialmente, a partir de elementos da natureza e do catolicismo oficial local, que aparecem, quase sempre, entrelaçados com conhecimentos tradicionais inseridos pelas populações ribeirinhas, reunindo uma grande riqueza de informações históricas, locais e regionais.

Essas informações são fundamentais, tanto que buscamos trazê-las neste trabalho, visto que exercem um papel importante na economia das comunidades. São eventos organizados em muitos dias de trabalho, que ao final costumam ter resultados compensadores, social e economicamente para a comunidade que os desenvolve. O antropólogo Sergio Braga, da Universidade Federal do Amazonas, estuda as festas religiosas na Amazônia, comparando-as entre si. Os resultados do seu trabalho apresentam pontos demasiado importantes nesse processo, revelando diferenças e semelhanças que vão desde a organização, passando pelos impactos sociais, culturais e econômico, este último, extremamente positivo nos municípios onde acontecem.

Segundo esse autor, tais festas são manifestações com características muito parecidas em sua maioria, pois têm sua base organizativa a partir do canto, da dança, da música, do artesanato, da gastronomia, mas todas envoltas na crença e na fé em Santos católicos, trazendo, nas suas origens, fortes influências nas tradições africana e ibérica (BRAGA, 2007).

Sobre essa ótica, Sarraf-Pacheco (2009) afirma que essas festas têm sua origem sabidamente europeia, sendo trazidas por colonizadores portugueses, que, ao agregar cores e objetos locais, foram se tornando parte dos modos de viver, festejar e lutar nessas comunidades. Trata-se de um terreno farto para o estudo de historiadores culturais justamente por seu um campo de “preocupação com o simbólico e suas interpretações do passado” (BURKE, 2021). São eventos populares e religiosos que revelam muito a partir das crenças, expectativas, estratégias de vivência, sobrevivência, sociabilidades, divertimentos no meio rural e urbano do homem amazônico.

Embora desde o início deste trabalho busquemos descrever a região e as relações tecidas com o foco na estrada, a partir daqui aprofundaremos um pouco mais numa tentativa de revelar o modo peculiar de viver numa comunidade em que todas as tramas envolventes estão ligadas ao mar, mas com a estrada, na maioria das vezes em péssimo estado, foi que se sentiu livre para fazer sua mobilidade no ir e vir por terra na região. A começar daqui, descreveremos as relações familiares e destes com sua devoção, suas crenças e sua religiosidade enquanto grupo social rural culturalmente diferenciado no passado, contudo, bastante inserido num mundo urbano no presente.

Nesse contexto, torna-se imprescindível lembrar sempre que essas comunidades, hoje totalmente ligadas e já muito dependentes as estradas de rodagem, as quais passaram a existir desde a década de 1950 na Amazônia, têm suas maneiras de sobrevivência permeadas pelas mudanças e continuidades proporcionadas pelo acesso facilitado a regiões que, até então, viviam em certo isolamento e, por esse motivo, mantinham, sendo que muitas ainda mantêm, seus modos de organizar

o cotidiano bastante diferenciado. Um exemplo que identificamos está relacionado aos eventos de casamentos e batizados católicos na comunidade. No Quarenta do Mocooca, são realizados uma vez por ano quando há um padre disponível para ser enviado à comunidade, o que, geralmente, acontece durante os festejos de Santa Luzia em dezembro.

A mudança, nessa relação com as estradas, dá-se com a facilidade para se chegar em estradas melhores e a facilidade de acesso com a abertura caminhos para outras de menor porte construídas quase sempre com o empenho e muito trabalho de moradores da região, sempre visando melhorar a mobilidade por terra. Dessa forma, os que anseiam casar ou batizar os filhos passam a fazê-lo nas cidades maiores próximas (Igarapé-Açu, Magalhães Barata ou Maracanã Sede).

Esse é apenas um dos exemplos que se deu no vilarejo estudado por conta da estrada por terra com mais trafegabilidade, que impactou também em todos os outros vilarejos do entorno. Com o surgimento da estrada, há um rompimento no isolamento geográfico local, onde no passado os moradores tinham sua mobilidade quase que exclusivamente feita pelos rios e em pequenas embarcações, ou feita em dias de caminhadas pela mata, seguindo trilhas que interligavam pequenos vilarejos. Essa facilidade de sair e chegar à região, de certa maneira, aumentou nas décadas seguintes, provocando, também, mudanças nas relações com “os de fora”, que chegavam com mais frequência e com as novidades da capital.

Como acontece em outras regiões da Amazônia, na área estudada, a abertura da estrada impulsionou um ciclo de desenvolvimento que fez com que as demandas pela pesca artesanal e pelo turismo aumentassem na área e, neste caso específico, muito por conta da proximidade com a ilha de Maiandeuá, reduto de um “turismo alternativo”, sobretudo, a partir da última do século XX. A produção local de pescado passou a interagir com novos mercados e compradores, diminuindo, mesmo que, timidamente, a relação com os atravessadores, sujeitos historicamente muito presentes na região.

O aumento de turistas, na região é evidente, sobretudo, em finais de semana, feriados e férias escolares. Isso pode ser confirmado com o número de quintais já transformados em estacionamentos no vilarejo. Outra situação percebida e relatada de mudanças na região, do ponto de vista do turismo, é o crescimento do número de pequenos hotéis e pousadas que triplicaram na comunidade próxima à Fortalezinha, destino final de muitos turistas que seguem para a região por terra e são obrigados a parar no Quarenta do Mocooca, onde deixam seus automóveis (FIGUEIREDO, 2022).

Esse ciclo de desenvolvimento econômico local, segundo nossos interlocutores, do ponto de vista sociocultural, não teria prejudicado a tradição da pesca artesanal num primeiro momento, pelo contrário, teria estimulado seu desenvolvimento, atrelando ao conhecimento local e às atividades dos mestres de pesca novos ingredientes/ produtos que aumentam a produção e a renda das famílias locais. Um exemplo é Roberto Siqueira, que atualmente tem se dedicado ao trabalho na construção de casas na região. O pescador nos disse que recentemente “adquiriu um barco que está reformando no seu tempo livre”, para segundo ele, “colocar na travessia e aumentar o ganho da casa”. Essa atividade diversifica seu trabalho e proporciona um aumento na renda familiar. De acordo com seu Roberto, que já “tem um curral para conseguir pelo menos o da ‘boia’, quando não tem outro trabalho. Mas ultimamente nem tem tido tempo para ir lá no curral, um dos filhos que vai”. Nos últimos anos, ele não tem ficado sem trabalho pois, “[...] estão construindo muito na região. Principalmente lá na Ilha, em Fortalezinha e Mocooca. Por isso, faz tempo que não fico sem trabalho”. Seu comentário faz referência ao crescimento dos empreendimentos hoteleiros com o asfaltamento da estrada, reforçando o “turismo de massa” na ilha de Maiandeuá, próxima ao vilarejo do Quarenta do Mocooca, onde ele reside com sua família.

A mudança no cotidiano de trabalho de seu Roberto reflete mudanças de toda ordem: de mestre da pesca para mestre de obras. Assim, ele vem mantendo sua família, talvez sem perceber, ou talvez não querendo reconhecer a relação dessa mudança com o surgimento da estrada. Contudo, elas são facilmente perceptíveis na hora do almoço com menos peixe à mesa do morador nativo. Se ele não tem um curral, não tem peixe na sua mesa, uma vez que a produção é vendida rapidamente para as pousadas, restaurantes e turistas que circulam pela comunidade. Outra mudança relatada é a facilidade em ir e vir em apenas um dia à cidade grande, como relatado pelo pescador Zé Macaco, de quem ouvimos: “quando eu era criança era uma dificuldade de ir aqui em Igarapé-Açu ou Maracanã, em Belém, então? Depois da estrada isso foi melhorando. Agora mudou muito. A gente vai de manhã e de tarde já tá de volta!”.

Esse relato demonstra o desejo de a região ter uma estrada por terra para “facilitar a vida no vilarejo”. Atualmente, o sonho acalentado pela comunidade toda é o asfalto chegando à estrada.

No que tange à mudança de cunho socioambiental, ela vem sendo notada recentemente com o aumento de casas para moradia temporária, sobretudo, de turistas.

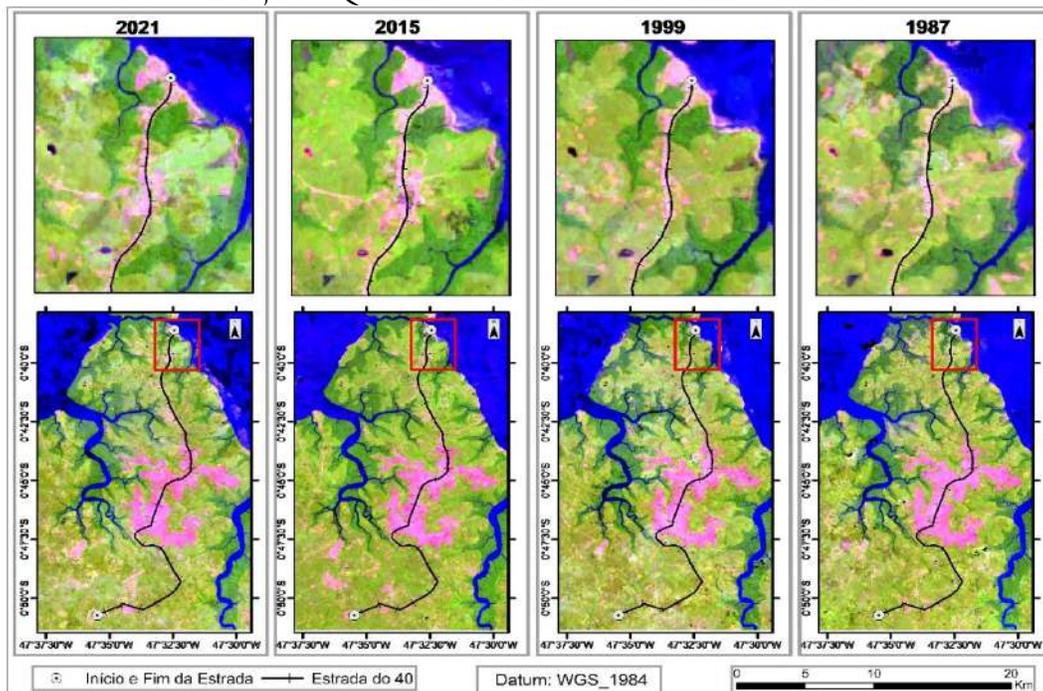
Por conta disso, percebe-se uma alteração gradativa na cobertura vegetal da área, especialmente nos últimos quarenta anos com áreas de florestas menor e número de casas bem maior. Na Figura 38

a seguir, percebe-se tal mudança numa comparação de imagens de 1987 até os dias atuais, tanto na região do vilarejo estudado, quanto em todo o trajeto da estrada. O período registrado foi o mais antigo conseguimos dessas imagens para exercitar um comparativo dessa mudança relacionada à cobertura vegetal do solo na região da pesquisa.

Na figura 02 abaixo, é possível visualizar que as mudanças mais significativas estão no início e no final da estrada (vilarejo do Quarenta do Mocooca) ao longo dos anos. Na parte central, as mudanças vão se alternando conforme a passagem dos anos. Essa área central rosa na imagem indica uma localização da estrada conhecida como campo das mangabas.

Trata-se da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Campo das Mangabas, criada pelo Decreto nº 1567/2016, publicado Diário Oficial do Estado em 20 de junho de 2016 (PARÁ, 2016). São 7.062 hectares (sete mil e sessenta e dois hectares e dois centiares) com árvores de grande e médio portes cercadas por extensa área de capoeira, em que se localizam várias comunidades (Aricuru, Martins Pinheiro, Nova Brasília, Vista Alegre, São Miguel de Itaquê, São Sebastião do Itaquê, Traquateua, Espírito Santo, Beira Mar, São Tomé, Passagem, Campo Alegre) que vivem do extrativismo e agricultura familiar (FERREIRA, 2013).

Figura 02 – Análise visual comparativa da mudança na cobertura vegetal da estrada PA-430 e do vilarejo do Quarenta do Mocooca nos últimos 34 anos



Fonte: Elaboração Iací Dandara S. Brasil, Engenheira Florestal, Doutoranda em Engenharia Florestal da UFPR (2021).

Com o surgimento da estrada, outra situação, relatada com certa frequência pelos nossos entrevistados, é uma mudança percebida por eles no formato da festa religiosa local. Ao longo dos anos, embora as missas continuassem a acontecer todos os dias durante os festejos e a procissão se mantivessem no mesmo formato e no mesmo dia do ano (12 de dezembro), a cada novo ano os festejos do lado profano recebiam mais visitantes, a quantidade de barracas para vender alimentos durante as noites de festa na praçinha da Igreja aumentava e a decoração da praçinha se tornava cada dia mais alegre e iluminada, trazendo mudanças perceptíveis na forma de os moradores festejarem sua crença católica no vilarejo. A exemplo do que foi dito por Seu Alair e Dona Felipa, moradores antigos do vilarejo, que comentaram, em tom de crítica, que “o povo vai mesmo é para a festa, pra dançar, jogar e comer, não pra rezar”.

O relato do casal sobre os festejos à Santa Luzia no vilarejo do Quarenta vai ao encontro do que foi escrito no livro de Crônicas da Igreja Católica de Maracanã (1940-1985) pelo padre alemão Godofredo Marx (figura 03), que assumiu, num domingo do mês de março de 1970, a prelazia de Maracanã vindo do Rio de Janeiro. Foi ele quem ficou responsável pelas comunidades do interior do município por dois anos, entre elas o vilarejo da nossa pesquisa. Nas suas crônicas, Pe. Godofredo comenta sobre a sua “frustração, desânimo, falta de esperança e desgosto”, ao relatar o que presenciava em suas visitas pastorais.

Em anotações feitas no ano de 1972, o sacerdote da Sociedade de Cristo para os Emigrantes e vigário de Maracanã, Pe. Godofredo Marx explicou os motivos do seu desânimo:

[...] uma multidão imensa que assiste o culto nem tinha ânimo de abrir sua boca para glorificar a Deus. Isso desanima totalmente e somente com minha força concentrei-me para terminar a missa com devoção. Um povo que gosta somente das festas e danças, pouco se preocupa com o trabalho, progresso e a igreja. A única deles foram festas do santo com arraial, música profana, procissão, fitas, velas, foguetes, mas poucos queriam renovar a sua vida religiosa fazendo uma boa confissão e recebendo a santa comunhão. A maioria viveu sem Deus, morreu sem Deus, e foi sepultado sem Deus. Raramente aconteceu que chamaram o padre para confessar alguém na cama da morte (LIVRO DE CRÔNICAS. 1912, f.92).

O sacerdote prossegue seu relato sempre citando suas decepções no trabalho de evangelizar na região dizendo: “[...] Encontrei em quase todos os locais esta miséria material e espiritual, analfabetos, tuberculosos, pessoas cheias de vermes e até leprosos”.

Figuras 03 e 04 - Pe. Godofredo Marx entre os Anjos da coroação de Nossa Senhora em 1970



Fonte: Livro de Crônicas da Igreja Católica de Maracanã (1940-1985) – 1912. Arquivo da Paróquia de São Miguel Arcanjo em Maracanã-PA. Pesquisa de campo (2021).

Pe. Godofredo Marx era o sacerdote responsável nesse período por percorrer e evangelizar a população do interior do município de Maracanã e redondezas. Segundo informações que constam nos livros e reportagens guardadas no acervo da Igreja local, percebe-se que o padre tinha certa influência entre políticos e a comunidade católica de Maracanã (figuras 03 e 04), por esse motivo, fazia questão de relatar todas as ações da Igreja durante o período que esteve à frente do trabalho na região. Nos seus relatos de 1971, disse ser “comum encontrar vilarejos sem escolas, sem estradas, sem assistência médica e sem energia”.

Sobre a alimentação, em seus relatos, foi descrita como “fraca”, visto que, por onde ele passou, encontrava apenas “farinha, peixe, caranguejo e tapioca”. Esses alimentos, extremamente comuns na Amazônia litorânea, ao “religioso alemão recém-chegado para o trabalho de evangelização na Amazônia”, causava ainda muito estranhamento, afinal, “havia passado apenas pelo Rio de Janeiro antes de ser designado para o trabalho voluntário na Amazônia”

Nos relatos do vigário, tudo era percebido como novidade e com certo espanto. Ao se referir ao município e à falta de conforto com a ausência de alguns objetos onde estava morando, mencionou a chegada do “progresso” de forma muito lenta região, mesmo assim descreveu com certo entusiasmo. “Encontrei no comércio as primeiras geladeiras a querosene, rádios a pilha, relógios e a juventude

seguindo a última moda”, mas “raramente podia-se encontrar uma lancha a motor”, indicando que a população se locomovia principalmente pelos rios e em embarcações a vela ou a remo.

Seguimos os relatos do padre Godofredo que trazia informações sobre a situação do município e dos vilarejos que ele visitara nesse ano (1971): “[...] a televisão ainda não entrou e nem uma máquina de agricultura. Não encontrei quase nenhuma casa de tijolo, raramente casas cobertas com telhas, capelas de barro, todas no mesmo tipo, cheias de santos feios e morcegos por perto para cair”.

Mais adiante, ainda sobre o mesmo ano, o padre começou a descrever algumas melhorias recém-conquistadas, segundo ele, na comunicação e mobilidade para as pessoas na região:

Existia só um telefone na cidade que nas certas horas ligava Maracanã com Belém. Tinha vários ônibus que ligava diariamente Maracanã com a capital, e alguns comerciantes, médicos e funcionários tinham o carro próprio, e alguns anos atrás, aberta a estrada nova entre Maracanã e Igarapé-Açu, ultimamente asfaltada o que facilita a viagem para Belém de duas até três horas. Nesta época já funcionava o primeiro cinema, e o posto de saúde onde encontrei bons corações, muito boa vontade e a gente pareceu como um rebanho sem pastor, guia ou instruções (LIVRO DE CRÔNICAS, 1912, p. 88).

Esse relato evidencia várias dificuldades da vida nesse período naquela região, mas apresenta também algumas mudanças implementadas pela modernidade, embora fossem apenas na sede do município, embora já tivesse certa influência na maioria dos vilarejos de Maracanã, o Quarenta do Mocooca entre eles. A descrição feita pelo padre, com relação às questões que afetavam o município nesse período, vão ao encontro do foi relatado por nossos interlocutores durante a pesquisa de campo. Fazendo um comparativo entre os relatos do Pe. Godofredo e as informações levantadas a partir dos relatos dos agentes históricos desta pesquisa, os cenários que se apresentam são muito parecidos e levam-nos a crer que a vida dessas pessoas teve, pelo menos, dois momentos muito bem demarcados, especialmente, com relação à mobilidade, às mudanças e às continuidades nos modos de vida na região.

Num primeiro momento, é possível perceber toda uma movimentação ou circulação de pessoas sendo feita pelos rios em barcos a vela e remo, especialmente antes do surgimento e melhoria das estradas. Um período complicado para a mobilidade e transporte seguro dos moradores sendo descrito intercalando sentimentos de nostalgia e muitas dificuldades vividas no cotidiano desses tempos de isolamento e muito trabalho.

Talvez a nostalgia presente esteja ligada à solidariedade entre vizinhos, de fartura de peixe, das muitas festas sem tanta violência e com mais liberdade, chegando ao ponto de decepcionar os padres que chegavam à região para evangelizar os moradores locais.

Em meio às reclamações do padre, surgem alguns elogios e satisfações relatadas já em um segundo momento, em que é possível perceber que são inseridas, no cenário descrito, algumas mudanças intensificadas com o surgimento e a melhoria das estradas, mesmo que elas começassem a interferir no modo de vida, na natureza e nas formas dessa população se relacionar com suas tradições e suas crenças, além de impactar na economia local.

Diante disso, buscamos identificar e descrever a partir do que foi presenciado em campo, relatado na documentação consultada e a partir da memória de nossos interlocutores nas entrevistas feitas na região, algumas das manifestações culturais, a trajetória de mudanças e continuidades na área estudada. Buscamos nos embasar na pesquisa de Sarraf-Pacheco (2017, p.11), ao reunir fontes que “permitissem captar a indissociabilidade da cidade e da floresta, quase sempre mediada pelas águas, tradições, expressões e aparatados da modernidade ocidental recriadas no local”.

5. SE CONSIDERMOS UM FIM... A PA-430: A FLORESTA DANDO LUGAR AO ASFALTO

Figura 05 – Moradores e visitantes da região do Quarenta na Carreata do “Dia D” na PA-430



Fonte: Acervo de Sandro Barbosa, 2019.

O dia 20 de abril de 2019, um sábado sem sol e muita chuva, era mais um típico dia de inverno amazônico daquele ano, no qual presenciamos uma movimentação atípica na região do Quarenta do Mocooca. Chegavam debaixo de uma forte chuva, aproximadamente 300 pessoas, seguidas por uns 20

automóveis, várias motocicletas e muita vontade de mudar uma história de abandono e exclusão de várias pequenas comunidades dessa região do município de Maracanã.

As sombrinhas coloridas contrastavam cores que mais se destacam no local: o verde da floresta de um lado, de outro, o vermelho do barro e da lama sempre muito presentes na estrada e com os quais essas pessoas estão acostumadas a conviver. São gerações de famílias que vivem, trabalham, estudam e transportam suas pequenas produções sempre com essa realidade de muita dificuldade no acesso. A procissão presente nesse dia no evento era puxada por um carro de som com o volume máximo. O microfone, nas mãos de Waltinho, sempre acostumado a ele em suas pregações como presbítero, chamava os moradores para se juntarem ao grupo de pessoas que já seguia pela estrada, todos encharcados pelas águas da chuva que teimava em cair. Em seu discurso daquela manhã, Waltinho começou dizendo que um dia, olhando a erosão em frente à comunidade do Quarenta, questionando-se sobre tal destruição no seu vilarejo, sentiu que as ondas batiam nas falésias e mais pareciam respostas ditas a ele numa conversa, traduzida por ele para todos os presentes, assim: “a erosão me disse: eu estou assim porque me feriram, tiraram a minha proteção. Eu só estou reagindo! E se vocês também não reagirem, não tomarem providências, eu vou isolar vocês”. Para Waltinho, a manifestação seria, desse modo, a reação mais forte e decisiva. E fosse com chuva ou com sol, todas as comunidades da área tinham obrigação de participar, uma vez que essa reação seria o começo e a parte essencial da solução para os problemas de acesso por terra à região.

Assim, a manifestação, que recebeu o nome de “Dia D da PA-430”, foi organizada de maneira que fizesse muito barulho, chamando atenção principalmente do poder público local, mas também dos filhos daquela região que já não residem por lá. Sendo feito desse modo e na era das redes sociais, as postagens foram maciçamente feitas e multiplicaram-se entre os moradores de toda a região, fazendo as notícias chegarem até a sede do município, entre os vereadores e secretários que rapidamente informaram a então prefeita Profa. Raimunda Costa.

A partir desse dia, as postagens convocavam as outras comunidades, propondo um movimento de “vilas interligadas” para buscarem melhorias para a região. Eles entendiam e diziam abertamente que o asfaltamento da referida estrada teria impacto positivo na vida de todas as comunidades daquele lado de Maracanã. As convocações continuavam e chamavam com palavras de ordem que diziam: “vamos nos juntar, fazer barulho e chamar atenção de todos, seja do poder público, seja dos moradores locais, seja de visitantes ou turistas que frequentam a região”.

O objetivo maior, consoante com Erikelton Balga, um dos presentes nesse dia na manifestação, era chamar atenção para os problemas ambientais que estão ocasionando grandes problemas sociais para os moradores, embora tudo tenha se acabado de modo a resumir, no discurso, a necessidade de asfaltamento da PA-430, como o desejo da maioria contraditoriamente.

O dia 20 de abril de 2019 ficou marcado na memória e na história dessas pessoas, que orgulhosos do que estavam realizando, caminharam num trecho de um quilômetro da PA-430 cercado por floresta, desde a comunidade de Quatro Bocas até o Quarenta do Mocooca, fazendo discursos políticos, mas dito, ao microfone por Waltinho, não partidários. Para os organizadores, essa carreta foi uma primeira ação numa tentativa desesperada de chamar atenção para a situação de calamidade em que essa região vinha passando.

A partir do “Dia D”, outros encontros foram promovidos e alguns avanços foram contabilizados e relatados via redes sociais dos grupos. Um desses avanços foi uma reunião com deputados e senadores do estado um mês depois, os quais mostraram interesses em auxiliá-los nessa causa. Depois do dia da manifestação na região, o grupo pleiteou uma audiência com o governador do estado Helder Barbalho, organizando um grande evento na região para discutir temas que entrelacem a vida cotidiana, os problemas locais e os discursos produzidos pela academia e pela política local e do estado sobre a região. Para eles, a busca de diálogo e relações de intercâmbio com as autoridades constituídas seria fundamental nesse processo. Essa relação é muito bem analisada por Sarraf-Pacheco (2006), ao estudar a cidade de Melgaço na obra “As margens dos Marajós”. Para o autor, “urge ampliar espaços e construir condições que aprofundem nossas perspectivas críticas frente a conhecimentos produzidos e poderes instituídos [...]”, buscando “aprender e desmanchar práticas culturais e discursos políticos, que, se juridicamente nos declaram iguais e inseridos em uma cultura e memória nacional, historicamente nos diferenciaram e investiram de prerrogativas” (SARRAF-PACHECO, 2006, p. 19).

No final de 2021, finalmente, o desejo das populações daquela região foi realizado, o asfalto começou a chegar na PA-430. Os trabalhos de terraplanagem começaram a partir do vilarejo do Quarenta do Mocooca na sua principal rua e seguem pela estrada com previsão de ser concluído no final de 2022.

A parte mais simples do trabalho foram feitas aproveitando a mão de obra local. Segundo informações divulgadas pelo atual prefeito de Maracanã, Reginaldo Carrera, divulgadas no site da prefeitura de Maracanã.

Essa foi uma das condições impostas na licitação pelo governo do estado para contratação da empresa para o trabalho: o aproveitamento da mão de obra local. Ao final do processo licitatório, já no segundo semestre de 2021, a empresa vencedora da licitação foi a B. A. Meio Ambiente Ltda. A obra total constitui-se na construção e na pavimentação da extensão de 32,20 Km de PA-430, trecho que vai do entroncamento PA-430, no vilarejo do Quarenta do Mocooca, até a o vilarejo da Concinha, no município de Magalhães Barata-PA.

As informações divulgadas pela assessoria da prefeitura dão conta de que, desde o início dos trabalhos, foram contratadas 120 pessoas das “vilas interligadas” pela empresa no local. Isso facilitaria a realização do trabalho, pois essas pessoas moram próximas da área, por esse motivo, circulavam diariamente com maior facilidade para trabalhar conduzindo veículos que transportam e condicionam insumos para o trabalho de raspagem, nivelamento e limpeza da via e a preparação para a pista receber o asfalto.

Durante o ano de 2021, quando transcorreu todo o “processo licitatório”, a população esperava ansiosamente o início dos trabalhos, o que aconteceu em dezembro daquele mesmo ano, ou seja, no final de 2021, apesar da pandemia do Covid-19, que afetou a todos, marcou o início da realização do maior sonho dessa região: ver finalmente a estrada do Quarenta, ou PA-430, toda asfaltada e trafegável. Como disse Erivelton, sem parar para analisar que estradas são infraestruturas que nunca chegam a uma região sem impactar negativamente, sobretudo, em áreas de unidades de conservação com florestas marinhas, que são mais vulneráveis. Áreas que, quando estão saudáveis, proporcionam alternativas de renda para a população local. Este seria o grande benefício para a melhoria da qualidade de vida e o bem-estar da população da região. Ainda assim o que Erivelton e todos os seus companheiros de movimento concordam é que “Essa será nossa grande conquista. Nossos pais construíram, nós conseguimos trazer o asfalto para o ramal do Quarenta!”.

Diante de tudo o que presenciamos e questionamos durante a pesquisa, é notável que os problemas dessa e de outras pequenas comunidades, seja na Amazônia ou em outras regiões do País, são seus moradores os que mais sofrem com a ausência de políticas voltadas para melhorar a qualidade de vida das pessoas e do ambiente que as circunda e provém o alimento. Sob tal aspecto, urge uma mudança de comportamento, uma mudança na ética de organizar a vida diante da acumulação de recursos, cada vez mais demandados com o crescimento das populações, sob pena de sacrificar, em primeiro lugar, essas regiões mais vulneráveis em termos de recursos financeiros, que as protejam e

auxiliem a se reerguer diante de perdas físicas e sociais de seus territórios em possíveis cenários de catástrofes ambientais.

A abertura de estradas de terra e o comportamento humano, diante do aumento do consumo de recursos no planeta, ligam-se, de forma incontestável, a esse pretensão desenvolvimento e progresso convencionais, sobretudo, em vilarejos distantes em países em desenvolvimento, como o Brasil. Nesse processo, entendemos que, mais do que direitos legalmente constituídos, a urgência se revela na necessidade de uma educação dos povos que se volte para a conservação da natureza e consequente preservação da vida presente e futura, par que consigamos definitivamente entender que sem o ambiente saudável não há vida.

REFERÊNCIAS

ALONSO, Leandro Seawright. A História Oral como disciplina, a memória coletiva e a “costura artesanal” – religião, política. **Revista NUPEM**, Campo Mourão, vol. 9, n. 17, p. 29-43, mai/ago. 2017. Disponível em: <http://revistanupem.unespar.edu.br/index.php/nupem/article/view/318>. Acesso em: 12 de jul. 2020.

ALVES, Raynon J. M. ; GUTJAHR, Ana L. N. ; SILVA, J. A. Espirito Santo. Caracterização socioeconômica e produtiva da pesca artesanal no município de Marapanim, Pará, Brasil. **Rev. Observatorio de la Economía Latinoamericana**, Brasil, (julho, 2015). Disponível em: <http://www.eumed.net/cursecon/ecolat/br/15/pesca-artesanal.html>. Acesso em: 02 jan. 2021.

ARRUDA, Gilmar. Marcha para o Oeste, caminhos da memória. Dossiê: escritas da história e memória, 2. **História Revista**, vol.9, n.1, jan./jun. 2004. Pp.35-55. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/historia/article/download/10458/6932>. Acesso em: 11 abr. 2021.

ASSUNÇÃO, P. de. **História do turismo no Brasil entre os séculos XVI e XX**: viagens, espaço e cultura. Barueri: Manole, 2012.

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BRAGA, Sergio I. G. (org.). **Cultura popular, patrimônio imaterial e cidades**. Manaus: EDUA, 2007.

BRAGA, Theodoro. **Apostillas da história do Pará**. Belém: Imprensa Oficial, 1915.

BRASIL. DNIT. **Breve Histórico do Rodoviarismo Federal no Brasil**. Disponível em: <http://www1.dnit.gov.br/historico/>. Acesso em: 02 jan. 2020.

BRASIL. Decreto s/n. de 13 de dezembro de 2002. Cria a Reserva Extrativista Maracanã, no Estado do Pará, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, n.242, p.8-9, Brasília, DF, 16 dez. 2002.

Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/DNN/2002/Dnn9776.htm>. Acesso em: 15 Jun. 2017.

BRITO, B. R. O turista e o viajante: contributos para a conceptualização do turismo alternativo e responsável. In: **IV Congresso Português de Sociologia. Atas...** 2017. Disponível em: https://aps.pt/wp-content/uploads/2017/08/DPR462dea1a49422_1.pdf. Acesso em: 12 jan. 2021.

BURKE, P. **O que é história cultural?** 3.ed.rev.ampl. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna: 1500-1800.** São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FERRARI, M. As noções de fronteira em geografia. **Perspectiva Geográfica UniOeste**, vol. 9, n.10, 2014. pp.1-25.

FERREIRA, Benjamin Carlos et al. **Estudo técnico para criação de unidades de conservação na categoria RDS “campo das Mangabas” no Município de Maracanã/PA.** Belém: Secretaria de Estado de Meio Ambiente, 2013.

FIGUEIREDO, E. M. **O Ramal do 40: histórias e memórias de comunidades na Reserva Extrativista Maracanã, Nordeste do Pará (1960-2020).** Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia (PPHIST) /Universidade Federal do Pará (UFPA), Belém, 2022.

FIGUEIREDO, A. M. **A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia 1870-1950.** Belém: EDUFPA, 2009.

FIGUEIREDO, E. M. **Uma estrada na reserva: impactos socioambientais da PA-163 em Mãe Grande, Curuçá (PA).** 2007. 132f. *Dissertação* (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais da Universidade Federal do Pará/Museu Paraense Emilio Goeldi/Embrapa, Belém, 2007.

FLEXA, Márcio. Estrada que liga Bragança a Ajuruteua é pavimentada. **Rede Pará/Notícias (Caderno Infraestrutura).** 07/04/2018. Disponível em: <https://redepara.com.br/Noticia/165161/estrada-que-liga-braganca-a-ajuruteua-e-pavimentada>. Acesso em: 25 fev. 2022.

FURTADO, L. G. **Currallistas e redeiros de Marudá: pescadores do litoral do Pará.** Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1987.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa em Itá, Amazonas.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais, morfologia e história.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidade e mediações culturais.** 2.ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2018.

HALL, Michael M. A História Oral: os riscos da inocência. In: São Paulo (Cidade). Secretaria Municipal de Cultura. Departamento de Patrimônio Histórico. **O direito a memória: patrimônio histórico e cidadania**. São Paulo: DPH, 1992.

HUERTAS, B. M. O carimbó: cultura tradicional paraense, patrimônio imaterial do Brasil. **Revista CPC**, [S. l.], n. 18, p. 81-105, 2014. DOI: 10.11606/issn.1980-4466.v0i18p81-105. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cpc/article/view/74966>. Acesso em: 26 fev. 2023.

KERN, A. A. Fronteira/fronteiras: conceito polissêmico, realidades complexas. **História e Diversidade**, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 10-19, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/historiaediversidade/article/view/1617>. Acesso em: 25 fev. 2023.

LIVRO DE CRÔNICAS da Igreja Católica de Maracanã-PA (1940-1985), de 1912.

LOBATO, Sidney. Amazônia e as fronteiras da história. **Revista Brasileira de História: Dossiê: Fronteiras Amazônicas**. São Paulo, vol 39, n. 82, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbh/v39n82/1806-9347-rbh-39-82-13.pdf>. Acesso em: 09 fev. 2021.

MARIN, R. E. A. Civilização do rio, civilização da estrada: transportes na ocupação da Amazônia nos Século XIX e XX. **Papers do NAEA**, N° 170, Belém, 2004. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/pnaea/article/viewFile/11553/7967>. Acesso em: 08 mar. 2020.

MAUÉS, R. H. Comunidade no “sentido social da evangelização”: CEBs, camponês e quilombolas na Amazônia Oriental. **Religião e Sociedade**, vol. 20, N. 2: pp.13-37, Rio de Janeiro, 2010. Disponível: <https://www.scielo.br/j/rs/a/WkzGH38JgTZ9Dr5ywnYfbL/?lang=pt>. Acesso em: 13 dez.2021.

MAUÉS, R. H. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico. Dossiê Amazônia Brasileira I, **Estudos Avançados**, vol. 19, n. 53, 2005, pp. 259-274. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/WNMqZ8vbRk3khRh5nRsTtQz/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 12 dez.2021.

MAUÉS, R. H. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico - um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia**. Belém: Cejup, 1995.

MENDES, F. L. S., et al. O Parque Nacional de Jericoacoara na percepção dos discentes do curso de Turismo da UFPA. **Revista Brasileira De Ecoturismo (RBEcotur)**, 10(1), 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.34024/rbecotur.2017.v10.6565>. Acesso em: 30 jul. 2019.

MÉXICO. Secretaría de Turismo Subsecretaría de Operación Turística. **Turismo alternativo: una nueva forma de hacer turismo**, vol. 1. México, DF: SECTUR, 2004. Disponível em: <https://www.entornoturistico.com/wp-content/uploads/2017/05/Turismo-Alternativo-una-nueva-forma-de-hacer-turismo.pdf>. Acesso em: 02 nov. 2022.

MIGNOLO. Walter. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Del Signo, 2010.

OLIVEIRA, Adélia E. Amazônia: modificações sociais e culturais decorrentes do processo de ocupação humana (Sec. XVII ao XX). **Bol. Mus. Par. Emílio Goeldi**, vol. 4, n.1, Belém, 1988. pp. 65-116. Disponível em: [https://repositorio.museu-goeldi.br/bitstream/mgoeldi/717/1/B%20MPEG%20Ant%20\(1\)1988%20OLIVEIRA.pdf](https://repositorio.museu-goeldi.br/bitstream/mgoeldi/717/1/B%20MPEG%20Ant%20(1)1988%20OLIVEIRA.pdf).

Acesso em: 20 dez. 2020.

OLIVEIRA, José A. A cultura, as cidades e os rios na Amazônia. **Amazônia/Artigos. Cienc. Cult.** vol. 58, n. 3, São Paulo, jul./set. 2006. pp. 27-29. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252006000300013.

Acesso em: 10 1go. 2020.

PARÁ. Decreto Estadual N^o 167.1567, de 17 de junho de 2016. **Cria a Reserva de Desenvolvimento Sustentável Campo das Mangabas e o Refúgio de Vida Silvestre Pe. Sérgio Tonetto, ambas no Município de Maracanã e dá outras providências.** Disponível em: <https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=325052>. Acesso em: 09 mai. 2019.

PARÁ. Secretaria de Estado de Turismo. **Inventário de oferta turística do município de Maracanã-PA.** Belém: SETUR, 2006.

PARÁ. Lei N^o 5.621 DE 27 DE NOVEMBRO DE 1990. **Dispõe sobre a criação de área de proteção ambiental de Algodual-Maiandeuá no Município de Maracanã.** Publicação no DOE N^o 26.861 DE 06/12/1990. Disponível em: <http://www.pge.pa.gov.br/sites/default/files/repositorio/1990/lo5621.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2019.

QUARESMA, Helena D. A. B. **O desencanto da princesa: pescadores tradicionais e turismo na Área de Proteção Ambiental de Algodual/Maiandeuá.** Belém: NAEA/UFGPA, 2003.

SARRAF-PACHECO, A. S. No tempo das festas: sociabilidades e conflitos em cidades e florestas Marajoaras. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, 58. 2017. <https://doi.org/10.23925/2176-2767.2017v58p9-44>

SARRAF-PACHECO, Agenor. **El corazón de la Amazonia: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoaras.** Tese (Doutorado em História Social). Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP), 2009.

SARRAF-PACHECO, Agenor. **À margem dos Marajós: cotidiano, memórias e imagens da cidade-floresta – Melgaço-PA.** Belém: Paka-Tatu, 2006.

THOMSON, Alistair. Reconstituo a memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias. **Projeto História**, São Paulo, Vol.15, abr./1997. Disponível em: [Vista do RECOMPONDO A MEMÓRIA: QUESTÕES SOBRE A RELAÇÃO ENTRE HISTÓRIA ORAL E AS MEMÓRIAS \(pucsp.br\)](http://www.pucsp.br/vista-do-recompondo-a-memoria-questoes-sobre-a-relacao-entre-historia-oral-e-as-memorias). Acesso em 10 ago.2020.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: História Oral.** 2. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TAVARES, Maria G. C. A formação territorial do espaço paraense: dos fortes à criação de municípios. **Rev. ACTA Geográfica**, vol. 2, n. 3, jan./jun. 2008, pp.59-83. Disponível em: <https://revista.ufr.br/actageo/article/view/204/364> . Acesso em: 10 out.2019.

Data de submissão: 28/02/2023

Data de aprovação: 25/04/2023

UMA INTERPRETAÇÃO HISTÓRICO- GEOGRÁFICA SOBRE O MUNICÍPIO DE GUAJARÁ-MIRIM (RO)

Joely Coelho Santiago¹

RESUMO

O município de Guajará-Mirim, fronteira Brasil-Bolívia, estado de Rondônia, nas amazônias do Norte do Brasil, foi fundado em 10 de abril dos anos 1929. A exploração dos espaços na região de Guajará-Mirim/RO foi iniciada a partir do século XIX por expedições civis, militares, religiosas e trabalhadores de diversas nacionalidades. Dito isto, este estudo investiga, a partir de narrativas orais de vida, elementos formadores de histórias e culturas do município citado anteriormente. A pesquisa bibliográfica, de natureza qualitativa, é fundamentada pelos estudos de Foucault (1999); Gagnebin (2007); Chamma (2012); Borzacov (2004); Teixeira, Fonseca (2001), dentre outros. Os resultados evidenciam aspectos importantes para valorização dos modos de vida de populações que foram silenciadas e marginalizadas ao longo dos séculos, contudo preservadas na memória das pessoas de mais idade e que, de uma maneira ou de outra, pode contribuir no banco de dados sobre histórias e geografia do município de Guajará-Mirim/RO.

PALAVRAS-CHAVE: História Oral. Narrativas. Identidade. Guajará-Mirim.

UNA INTERPRETACIÓN HISTÓRICO-GEOGRÁFICA DEL MUNICIPIO DE GUAJARÁ-MIRIM (RO)

RESUMÉN

El municipio de Guajará-Mirim, en la frontera entre Brasil y Bolivia, en el estado de Rondônia, en la Amazonía norte de Brasil, fue fundado el 10 de abril de 1929. Se inició la exploración de espacios en la región de Guajará-Mirim/RO en el siglo XIX por expediciones civiles, militares, religiosas y trabajadores de diferentes nacionalidades. Dicho esto, este estudio indaga, desde las narrativas de vida oral, elementos que forman relatos y culturas del mencionado municipio. La investigación bibliográfica, de carácter cualitativo, se basa en estudios de Foucault (1999); Gagnebin (2007); Chamma (2012); Borzacov (2004); Teixeira, Fonseca (2001), entre otros. Los resultados muestran aspectos importantes para valorar los modos de vida de poblaciones silenciadas y marginadas a lo largo de los siglos, pero conservadas en la memoria de los mayores y que, de una forma u otra, pueden contribuir a la base de datos sobre relatos y geografía de la municipio de Guajará-Mirim (RO).

PALABRAS CLAVE: Historia Oral. Narrativas. Identidad. Guajará-Mirim.

¹ Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade (PPGLI/UFAC). Mestrado em História e Estudos Culturais. Graduação em Letras e suas respectivas Literaturas. Graduação em História. Membro no Grupo de Estudo e Pesquisas Interdisciplinares Afro e Amazônicas (GEPIAA). Membro no Grupo de Estudos e Pesquisas Culturalidades e Historicidades Africanas e da Diáspora Negra (CHADE). Membro na Associação Brasileira de Literatura Comparada. E-mail: joelyndaguapore@gmail.com

1. ASPECTOS INTRODUTÓRIOS

“Aquele tempo, Guajará estava Guajará! Agora você vê que está um farrapo, já” (Dona Olandina).

A epígrafe que abre alas a este texto se trata do excerto de narrativa de uma antiga moradora de Pedras Negras, no Vale do Guaporé/RO, residente nos dias atuais do município de Guajará-Mirim/RO, localidade na qual migrou com sua família nas primeiras décadas do século XX. Dona Olandina, assim como tantas outras mulheres e homens, trabalharam em seringais, castanhais, pescadas, roças de subsistência e extração da poaia². Ela vivenciou de perto as várias formas de sustento nos rios e florestas da região. Em dias atuais, dona Olandina sobrevive da aposentadoria como “soldado da borracha” e relembra com saudade das épocas na Mata Amazônica, dos primeiros arruamentos em Guajará-Mirim e os rumos que o segundo município mais antigo do Estado tem seguido. Em 2023, esse município completou 94 anos de fundação e na interpretação da antiga moradora: “Guajará está só com o nariz de fora que é para respirar” (Olandina).

Neste estudo, a partir de narrativas orais de vida de duas contadoras de histórias – dona Olandina (80 anos) e dona Amélia (82 anos) – foram registrados elementos formadores de culturas e identidades do/no município de Guajará-Mirim. Dentre os principais aspectos, o processo de migração das famílias do Vale do Guaporé que procuraram o município na perspectiva de melhores oportunidades de vida.

Os primeiros deslocamentos humanos para o município de Guajará-Mirim/RO iniciaram a partir do final do século XIX formados por grupos sociais que procuraram a localidade para trabalhos ligados à construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré – E.F.M.M. Homens e mulheres de diferentes nacionalidades se reorganizaram e criaram formas de se comunicar uns com os outros, já que um dos grandes desafios era a diversidade linguística existente (TEIXEIRA; FONSECA, 2001).

A relação de trabalhadores, em Guajará-Mirim, resultou em uma localidade constituída por indígenas (já residentes), gregos, libaneses, bolivianos, quilombolas e outros grupos sociais. Em 2009, Guajará-Mirim recebeu o título “Cidade Verde”³ em justificativa de suas reservas, rios, parques naturais, fauna e flora. Nesta perspectiva, este estudo pode colaborar com uma interpretação sobre

² Raiz medicinal comercializada com seringalistas.

³ Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Guajar%C3%A1-Mirim> Acessado: 03 de abril de 2023.

histórias de pessoas que viveram em épocas distantes das nossas e que podem vir a mostrar relações sociais e linguísticas estabelecidas entre grupos de trabalhadores/as e colonizadores no processo de formação identitária do município de Guajará-Mirim/RO.

Vozes silenciadas que, nos últimos tempos, têm sido ouvidas com maior frequência nos espaços acadêmicos, que por sua vez, visam narrativas orais de vida daqueles que participaram de importantes processos na formação do município. De toda forma, o objetivo neste estudo “não visa produzir um outro discurso histórico tão exaustivo e coerente como aquele ao qual se opõe. O conhecimento do passado não é um fim em si” (GAGNEBIN, 2007, p. 104).

A pesquisa bibliográfica e etnográfica do tipo qualitativa, foi desenvolvida, especificamente, nos primeiros meses de 2023, na qual foi possível a revisão bibliográfica e análise sobre a história e geografia de Guajará-Mirim/RO. Para isso, à moda brasileira, nos amparamos na metodologia fundamentada por Laurence Bardin (2010) e seus estudos sobre análise de conteúdo que seguem caminhos norteadores que vão desde a organização de análise, codificação, categorização, tratamento dos resultados, inferência à interpretação dos resultados para, então, analisar interpretar os dados.

No campo pessoal, o estudo deste tema é justificado pelo fato de minha família, antes residente em Pedras Negras, no vale do Guaporé/RO, assim como tantas outras famílias, procurarem áreas que ofereciam outras oportunidades de vida – trabalho, estudo e saúde – já que, naquela época, a escassez dessas políticas era muito grande. De lá para cá muitas coisas mudaram, contudo, a evasão de famílias do Vale do Guaporé ainda é considerável pelos mesmos motivos – oportunidades de estudo e saúde que ainda precisam ser revistos com olhos mais atenciosos.

Passei minha infância nas águas do Vale do Guaporé; saboreei frutos comuns da região como tarumã, goiaba-araçá, goiaba-de-tambaqui, totai, seriguela, tuturubá, lima, ata, biribá e toronja. Acompanhei de perto a cheia e a seca do rio, a formação das praias, os ninhos de gaivota na areia fina e a forma como as famílias se organizaram ao longo do ano no tempo de semear e no tempo de colher, em comum acordo com os ciclos da natureza. Cresci comendo carne de caça de veado-do-campo, nambu, cutia, paca e peixes como piranha doce, piranha-cabeçuda, tambaqui, pacu e tantos outros que fazem parte da dieta dos guaporenses. Corroborando Jeanne Gagnebin (2007) quando afirma que: “[...] o fio da linguagem, às vezes entrecortado, às vezes rompido, o fio da história que nós narramos uns aos outros, a história que lembramos, também a esquecemos e a que, tateantes, enunciamos hoje” (GABNEBIN, 2007, p. 92).

Vi de perto nossas bagagens serem feitas, porque iríamos tentar a vida em Guajará-Mirim. Na escola multisseriada da comunidade era ofertada apenas até o 3º Ano do Fundamental I. Na memória, levamos nossa casa em paxiúba, a canoa, os remos, a tábua de lavar roupas, o movimento das águas, o pulo das grandes pedras negras às águas do Guaporé, as cantigas e brincadeiras de roda, os cheiros e os sabores dos frutos colhidos na roça, nas águas e nas florestas.

Neta de homens e mulheres das/nas Amazônias que sobreviveram na Mata em diversas atividades. Meus avós nasceram e criaram seus filhos na região, aprenderam técnicas específicas e repassaram conhecimentos de geração a geração. Não tiveram oportunidade de decifrar letras e números certificados nas instituições de ensino. Para curar enfermidades utilizaram chás, banhos e garrafadas com ervas, cascas, folhas e raízes colhidas da Mata ou então rezas e benzimentos de homens e mulheres benzedores.

Aqui, considero importante mencionar a afirmação de Foucault (1999, p. 54) sobre o discurso: "[...] o que é próprio do saber não é nem ver nem demonstrar, mas interpretar." Neste processo, discurso é sempre um ato de interpretação, uma reflexão sobre alguma coisa, mesmo que a narrativa discursiva seja sobre um discurso *a priori*, pois é nesse fazer discursivo que interpretamos e apresentamos novas percepções sobre o mundo e as coisas e os seres que o constituem. Desta forma, é possível interpretar que discursos são (re)produzidos pelos sujeitos de forma individual e/ou de forma coletiva, sempre a partir de um determinado campo do saber, mas que nem sempre essas manifestações discursivas são (re)produzidas de forma consciente pelos sujeitos sociais (FISCHER, 2013). Nesta perspectiva, o estudo dessa temática pode colaborar com uma interpretação de relações sociais e culturais reorganizadas entre homens e mulheres nas Amazônias, privilegiando a memória coletiva e individual de pessoas que participaram desses processos, sobretudo as mais idosas.

2. UM INTERPRETAR DE DADOS E RESULTADOS

Geograficamente, o município de Guajará-Mirim está localizado no estado de Rondônia, na região que nomeamos Norte do Brasil, Amazônia Sul-Occidental Brasileira. O município faz fronteira com Guayaramerín/BO. Possui proximidade com o Rio Mamoré (que tem seu curso pelos territórios da Bolívia e do Brasil, e suas águas juntas ao Rio Guaporé constituem o Rio Madeira:

Até os finais do século XIX, Guajará-mirim constituía-se apenas de alguns seringais, sem nenhuma povoação que chamasse a atenção. Com a construção da Ferrovia Madeira-Mamoré teve início a formação de um núcleo urbano a partir do ponto final da estrada de ferro. A região tinha seus seringais explorados pela Guaporé Rubber Company, então gerenciada pelo Coronel Paulo Saldanha. Dentre os principais locais

destacam-se o Rodrigues Alves, Santa Cruz e Renascença. Os seringueiros viviam da coleta do látex e de um reduzido comércio com a vizinha povoação boliviana de Guayaramerín. Os indígenas que moravam na região representavam uma constante ameaça e impedimento ao trabalho dos seringueiros. Dentre eles destacam-se os Pacaás Novos (TEIXEIRA; FONSECA, 2001, p. 144).

Discutir sobre a formação do município de Guajará-Mirim/RO, evidentemente, instiga pensar sobre o significado do seu nome. Entre os estudiosos regionais há um consenso ligado ao Tupi-guarani que significa “cachoeira pequena”. Tereza Chamma (2012) fez um estudo sobre a origem dessa nomenclatura, no qual cita o autor Juan Avaroma:

Guajará-Mirim no idioma indígena tem o seguinte sentido; Gua = campo; Yara = duende (anfíbio cheio de sedução da mitologia amazônica). A palavra Guajará de acordo com os dicionários Tupi-guarani tem o significado: Campo das Yaras ou Sereias [...]. O historiador boliviano Juan Carlos Crespo Avaroma no seu livro “Decálogo de la geo-história Guayaramirensis” p.82, diz; “lá palavra Guajará-Mirim, no es portuguesa, ni española, tampoco es guarani, ni tupi, es originária de las lenguas amazônicas y su creación se la debemos a los toromanas, portugueses, caripunas, tacanhas, arañas, chapacuras tupi, mojeños, guarani, em honor y respeto a todas ellas.” Em suas pesquisas o historiador Abnael Machado de Lima encontrou o significado do vocábulo Guajará, como “nome da árvore sapotécca (*chrysophyllum excelsum*); nome da árvore tintória com a tinta do qual se pintavam os índios; nome da planta apocanáceas, (em dialeto tupi) é duende invisível” (CHAMMA, 2012, p. 43-44).

Desta forma é possível observar que, na literatura regional, o nome se originou do tronco linguístico de povos indígenas amazônicos. Vale lembrar que há sob jurisdição do município variados povos como Oro Mon, Oro Waram Xijein, Oro Waram, Oro Nao', Oro At, Canoé, Oro At, Oro Eo, Oro Win, Cabixi, Oro Jowin, Wajuru, Macurap e Uru Eu Wau Wau (FUNAI⁴, 2020) já residentes antes mesmo do município ser fundado. Não obstante, a aldeia Sagarana, historicamente ocupada por famílias indígenas, localizada há duzentos e sessenta e seis quilômetros do município de Guajará-Mirim/RO, onde reside em seu entorno famílias Oro Nao, do Rio Pacaás Novos e Oro Mon da região Igarapé Ribeirão. O processo de ocupação em Sagarana iniciou com a procura de indígenas diagnosticados com sarampo e malária para atendimentos médicos feitos por missionários católicos, dentre eles o Frei Luiz Gomes de Arruda e Padre Alexandre Bendoraitis (SENLE; SANTOS, 2017).

Nesta perspectiva, é possível interpretar que o genocídio dos povos indígenas se iniciou de forma gradativa, a partir de um processo de conquista pelos colonizadores portugueses e membros da religião dominante. Em um primeiro momento ocorreram contatos sangrentos e, mais adiante:

⁴ Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br> Acessado 03 de abril 2023.

O indígena “amansado” que colaborava tanto nas expedições que devassaram a Amazônia, a partir do século XVII, quanto como trabalhador direto nos estabelecimentos agrícolas e extrativistas coloniais. A serviço do colono particular, do missionário, mas também sujeito ao aparelho burocrático e militar do Estado Português, construíram fortificações, abrindo estradas, nos deslocamentos militares que garantiam as rotas de comércio, nos estaleiros e pesqueiros reais (TEIXEIRA, FONSECA, 2001, p. 13).

Compreendemos que esses projetos de conquista, geralmente, ocorriam com a finalidade desenvolvimentista, na qual o colonizador transformava o indígena em mercadoria e mão-de-obra escravizada em diversos trabalhos, apesar de serem vistos como impedimentos do progresso. A narrativa oficial evidencia povos sofredores, homogêneos, que precisavam de um sistema paternalista para sobreviver, no qual colonizadores foram: “[...] conquistando seus territórios, escravizando-as ou exterminando-as” (TEIXEIRA, FONSECA, 2001, p. 7). Muitas vezes, observa-se um discurso positivista nas teorias de exploração europeia nos espaços amazônicos, pois o “positivismo é considerado, no mínimo, como uma maneira conservadora e preconceituosa de elaborar o conhecimento por grande número de cientistas sociais” (PAULILLO, 1999, p. 62).

O trabalho de conquista daqueles que chegaram para governar a região e a vida das pessoas que já residiam estão perpetuadas em vários espaços do município de Guajará-Mirim: nome de ruas, praças, construções civis (escolas, estádio), estátuas de “grandes homens” e na letra do hino oficial⁵ no qual a menção à palavra “trabalho” aparece quatro vezes, demonstrando muito mais a forma de quem chegou para “trabalhar” pela região do que aqueles que já residiam na região, vistos como preguiçosos que precisaram de um “salvador” e/ou paternalista:

Uma forma de poder que transforma os indivíduos em sujeitos. Há dois sentidos para a palavra “sujeito”: sujeito submetido a outro pelo controle e a dependência e sujeito ligado à sua própria identidade pela consciência ou pelo conhecimento de si. Nos dois casos, a palavra sugere uma forma de poder que subjuga e submete (FOUCAULT, 2008, p. 132).

Populações indígenas, também, foram vistas como mercadorias e mão de obra passível de ser escravizada aos interesses da coroa portuguesa, pois:

Apesar de o índio ser considerado incapaz e sujeito à proteção legal, estava sujeito ao serviço das aldeias e ao serviço público e militar [...]. Como no império a constituição não fazia menção ao indígena e no código civil eram considerados incapazes a certos atos e a maneira de praticá-los e, portanto, sujeitos à tutela do Estado (TEIXEIRA; FONSECA, 2001, p. 19).

⁵ Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/hinos-de-cidades/945518/> 4 de abril de 2023.

Desta forma, o século XVIII foi marcado por esse processo de conquista e invasão dos territórios indígenas nas áreas que hoje fazem parte dos limites da Amazônia, especificamente no estado de Rondônia. A partir do século seguinte, o XIX, a região vivenciou o chamado 1º Ciclo da Borracha, época em que diversos seringais foram explorados nos vales: “[...] Madeira, Mamoré, Guaporé, Purus e Juruá e pelos afluentes desses rios” (TEIXEIRA; FONSECA, 2001, p. 23). Portanto, a região vivenciou intensa migração de homens e mulheres para serviços em colocações de seringa à produção da borracha como matéria-prima:

Tinha trabalho que eu ia com Anselmo. Anselmo era o chefe do Batelão que ia levando o batelão cheio de mercadoria...que ele era freguês de Vítor Quintão; com Elías Quintão. E era um bocado de freguês, não era só um só não. Era de 20, 30 homens. Ia tudo para o seringal cortar seringa, fazer borracha. Nesse tempo, nós já tínhamos ido já. Que nós estamos no fim de junho. Ia em abril para o seringal que ia com o batelão cheio de mercadoria (Olandina).

Mulheres e homens embrenharam Mata adentro para produzir a borracha, no Vale do Guaporé. O transporte da matéria-prima era feito, inicialmente, em canoas e chatas⁶. Mais adiante, anos 1944, esses transportes foram substituídos pelo, então desativado, Serviço de Navegação do Guaporé (SNG): “com as mesmas finalidades de uma empresa. Foi-lhe atribuída mais uma linha de navegação, a de Cabixi, dando ênfase ao aumento de produção” (CHAMMA, 2012, p. 161).

Os trabalhadores comercializavam toda a produção com os patrões, também nomeados seringalistas, aqueles que se intitularam donos das colocações de seringa. O trabalhador iniciava a safra com débitos, pois as ferramentas utilizadas nas colocações eram compradas a prazo. Sem ter quem colhesse suas plantações, estando as famílias ocupadas nas colocações de seringa, os trabalhadores adquiriram outros tipos de débitos nas áreas alimentícias (BENCHIMOL, 1999). Uma dívida que raramente era quitada, gerando uma relação de prisão estabelecida entre seringueiro e seringalista nas várias colocações de seringa nos espaços da Mata Amazônica:

A produção do Grande Vale era transportada para Guajará-Mirim e a ferrovia a levava para Porto velho, onde seguiria em outros barcos para seus destinos. A contribuição da navegação foi altamente favorável e precisa [...]. Uma das inovações, de carácter progressista, foi o sistema da travessia do Rio Mamoré, para alcançar a cidade vizinha de Guayaramerín, que antigamente era efetuada a remo, em canoa, consumindo mais de meia hora para vencer o trecho no inverno, pois era muito correntoso. Os americanos trouxeram motores de popa e as voadeiras, encurtando esse tempo para cinco minutos (CHAMMA, 2012, p. 162).

⁶ Chata: tipo de embarcação em madeira.

O 2º Ciclo da Borracha aconteceu com a Segunda Guerra Mundial e, mais uma vez, o fluxo migratório se intensificou a fim de satisfazer interesses norte-americanos. Observa-se, nessa época, a abertura de estradas como a BR-364. Paralelamente à essa leva de migrantes de trabalhadores à produção da borracha, um grande contingente formado por nordestinos, “[...] a descoberta de metais e pedras preciosas, de cassiterita e a abertura da BR-364 fez com que os territórios indígenas fossem ocupados por grileiros e posseiros que promoviam massacres para afugentar os nativos dessas áreas” (TEIXEIRA; FONSECA, 2001, p. 27).

Neste sentido, é oportuno mencionar que no município de Guajará-Mirim, até finais do século XIX, ainda era possível encontrar variadas formações de seringais, dentre eles o “Rodrigues Alves e o Renascença. Os seringueiros viviam da coleta do látex e de um reduzido comércio com a vizinha povoação boliviana de Guayaramerín” (TEIXEIRA; FONSECA, 2001, p. 145). Portanto, uma região amazônica construída sob projetos europeus, sujeitada ao colonizador e seus projetos de desenvolvimento: “paralelamente à construção de ferrovias, o telégrafo deveria ser um instrumento de modernidade, capaz de assegurar a chegada do progresso e estabelecer a civilização nos confins isolados do país (TEIXEIRA; FONSECA, 2001, p. 146).

Não obstante, a narrativa de viajantes continua numa Amazônia homogênea, de lugar vazio, quente, desértico e insalubre que precisou do estrangeiro para sair da obscuridade e do atraso (GONDIM, 2007). Assim, no processo de colonização, modernidade e progresso, foi a partir de meados do século XIX que:

Em 8 de outubro de 1912, foi instado um posto fiscal em Guajará-Mirim, administrado pelo guarda Manoel Tibúrcio Dutra. O município foi criado em 1928, pela Lei nº991, assinado pelo presidente do Estado do Mato Grosso, Mário Correia da Costa. A instalação do município ocorreu em 10 de abril de 1929, tendo como 1º Intendente nomeado, Manoel Boucinhas de Menezes (TEIXEIRA; FONSECA, 2001, p. 144).

Nesta direção, a partir de trabalhos para instalação de telégrafos organizado pela Comissão das Linhas Telegráficas do Mato Grosso ao Amazonas:

encarregado pelo presidente Afonso Pena, em 1907, de chefiar uma nova comissão, que ligaria por linha telégrafa Cuiabá ao Amazonas [...] decidiu estender os fios do telégrafo até a localidade de Santo Antônio do Rio Madeira ao Acre. A tarefa foi realizada em três etapas nos anos de 1907, 1908 e 1909, concomitantemente, portanto, à construção da ferrovia (TEIXEIRA; FONSECA, 2001, p. 147).

Sendo assim, empreendimentos dos telégrafos e a construção da EFMM⁷ foram realizados sob vigilância e controle rígidos encabeçados por civis e militares no qual

grande parcela desse contingente era arregimentado de forma violenta através de prisões e degredos [...] vítima da malária, febre amarela, ataques indígenas e carência de alimentos [...]. Caberia ao Estado, através do SPI o exercício de ação civilizadora e de proteção aos índios, caipiras, bugres e tapuios. O Estado deveria promover a sua reabilitação social, moral e mental, dando-lhes condições de instalarem-se junto aos postos telegráficos e estabelecimentos agrícolas (TEIXEIRA; FONSECA, 2001, p. 147-148).

A exploração dos espaços na região de Guajará-Mirim/RO se iniciou a partir de expedições civis, militares e religiosas que, evidentemente, não levaram em consideração os povos indígenas já estavam apossados na localidade. Pelo contrário, foram vistos como inimigos do progresso e da civilização, principalmente, de projetos desenvolvimentistas da própria EFMM:

a maior estação da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, das que foram construídas no início da ferrovia. Construção sólida de técnica mista, em alvenaria e estrutura externa das varandas em peças metálicas similares às da estação de Porto Velho. O corpo central tem dois pavimentos, numa área de 300 m², o que diferencia das demais edificações para a mesma função. A cobertura é de telhado com telhas do tipo “francesa”. Hoje a construção é usada como Museu Histórico do Município de Guajará-Mirim (BORZACOV, 2004, p. 59).

Ao que tudo indica, Guajará-Mirim/RO vivenciou uma corrente migratória que se intensificou, especificamente, durante os trabalhos de edificação da Estrada de Ferro Madeira Mamoré, durante os ciclos de extração do leite da seringueira para a produção da borracha, além de pessoas que procuraram a localidade para trabalhar com atividades ligadas ao comércio. Portanto “essa população, como em Porto Velho, era composta por elementos das mais diversas nacionalidades: gregos, turcos, japoneses, espanhóis, barbadianos, portugueses, ingleses, americanos, franceses” (TEIXEIRA; FONSECA, 2001, p. 145).

Colonizadores, missionários, viajantes, desbravadores e migrantes de diversas nacionalidades passaram pelo município. Alguns governaram setores dele, acumularam bens e riquezas numa localidade que tem suas origens ligadas a múltiplos povos indígenas. Guajará-Mirim, com o lema “ordem e trabalho”, completou, neste ano de 2023, 93 anos de fundação. E desde sua fundação, vários gestores da figura masculina passaram pela administração do município.

O primeiro gestor da prefeitura municipal de Guajará-Mirim/RO foi Manoel Boucinhas de Menezes (CHAMMA, 2012; BORZACOV, 2004). Antes de receber o cargo de gestor municipal

⁷ Estrada de Ferro Madeira Mamoré.

(1929), Menezes foi comerciante e dono de uma firma aviadora de seringais da região até o ano de 1914, quando “teve que viajar aos Estados Unidos para se tratar de uma grave enfermidade. Em 1915, regressando dos Estados Unidos, o seringalista e comerciante, estabeleceu-se na Vila de Espiridião Marquês [...], como exportador de couros” (CHAMMA, 2012, p. 77). Apesar do tratamento da doença, realizado em terras norte-americanas, suas atividades comerciais continuaram na região de Guajará-Mirim/RO. Recuperado da doença, especificamente no dia 10 de abril de 1929, ele assumiu o cargo de gestor municipal até o ano de 1937.

Florestas e seres, de todas as espécies, foram considerados objetos e impedimentos para luz e progresso; muitos resistiram como podiam, adentrando matas e rios, utilizando a natureza como rota de fuga, domesticando plantas e animais que encontravam pelo caminho e reorganizando suas vidas “estabelecendo laços e trocas que implicam em definir sobrevivências, reordenar existências, produzir valores, saberes e sentidos à vida” (ALBUQUERQUE; ISHII, 2014, p. 196).

No rio Cabixi, tive trabalhando seringa, poaia e tudo. Depois que eu vim de lá casei com Timóteo com Juvêncio, aí deixei dele e vim embora. No Guaporé eu trabalhava muito depois que eu cheguei aqui. Tive morando no Igarapé das Flores, no Sítio, no Centro, cruzando matos e matos com filho no paneiro [cesto de fibra], outros no braço (risos). Depois viemos para o Igarapé das Flores. Aí nós saía de lá, mamãe morava no Campinho. Eu vinha de lá ficava com ela um dia, aí foi indo. Quando eu deixei de Juvêncio eu fui embora atrás de minha mãe no Campinho, aí ela me acolheu. Depois eu vim pra Pedras Negras, trabalhava seringa. Morei uns quinze ou vinte anos por lá. Tive filhos em Pedras Negras, em Santa Cruz (Amélia).

A narrativa da dona Amélia (82 anos) nos mostra uma realidade comum às mulheres extrativistas, trabalhadoras da borracha. Diferente dos homens, as mães tinham que levar consigo suas crianças pequenas e de colo, envoltas num pedaço de pano que circundava o corpo, numa dupla função de tarefas, ainda pouco discutidas nos estudos acadêmicos.

Apesar das mulheres desempenharem os mesmos trabalhos que os homens, foram narradas como secundárias e improdutivas: “Eu acompanhava o homem no mato, mas cortar seringa eu nunca cortei não. Eu só ajudava” (Amélia, 82 anos). Nesta perspectiva, narradas por elas mesmas (mulheres) como “ajudantes” da figura masculina. Em seu estudo, Angela Davis (2016) afirma que “assim como as obrigações maternas de uma mulher são aceitas como naturais, seu infinito esforço como dona de casa raramente é reconhecido no interior da família. As tarefas domésticas são, afinal de contas, praticamente invisíveis” (DAVIS, 2016, p. 225).

Vidas sob o comando dos ciclos da natureza, nos trabalhos das matas e dos rios (TOCANTINS, 1973). No que diz respeito às pausas e momentos de diversão, elas aconteciam em

datas festivas dedicadas aos santos, carnaval e festas juninas, nos quais os grupos sociais reinterpretavam práticas religiosas, resultando num hibridismo entre sagrado e o profano:

Tinha a festa do Divino. Dia 08 de fevereiro, São João, 25. Carnaval, dancei muito carnaval. Acabava de dançar o carnaval aquela turmalhada de mulherada ia tudo pro mato quebrar castanha. De dia, ia tudo zoró-zoró pro mato [risos]. Mas nós fazia, né? [risos] Ia quebrar castanha. Às vezes chegava cedinho de tarde e ainda ia cortar arroz pra torrar, né? Pra deixar pros meninos cozinhar pra quando a gente chegasse do mato (Amélia).

No início do século XX, a região do Vale do Guaporé começou a vivenciar a evasão de seus moradores para municípios próximos onde ofereciam outras oportunidades de trabalho, educação e saúde. Na nova morada, homens e mulheres, sobretudo os promesseiros⁸, continuaram realizando as festas cultivadas no Guaporé, dentre elas, a Festa do Divino com origens ligadas a Portugal (ABREU, 2000). Na festa do Divino, o cargo de imperatriz é o maior destaque destinado às mulheres:

Não faz muitos anos que eu saí de imperatriz de Surpresa, do dia da festa do Divino Espírito Santo. Eu sou da Irmandade. O rapaz veio aqui no portão pra renovar... falei pra ele que pode renovar pra mim ser da irmandade, mas ser de imperatriz não quero mais não. Já tô velha... e só essa chegada no porto, tem que ser coisa porque senão até desmaia. É muita emoção a chegada do batelão no porto. Eu sofro da pressão alta, já sou uma mulher de idade (Olandina).

Portanto, uma manifestação cultural realizada por famílias oriundas do vale do Guaporé no município de Guajará-Mirim. Além dessa festividade que acontece em caminhada nas ruas do município, com sede da igreja no bairro São José, o festejo de São Sebastião, também no bairro São José, o de São Benedito, por uma matriarca que reside no bairro Santo Antônio, e o de Nossa Senhora da Conceição, por uma matriarca que reside no bairro Industrial. Na promoção das festas, os devotos pagam promessas, realizam tríduos e novenas, encerrados com um bailão, o nomeado “rasqueado”, comidas tradicionais como bolo de arroz, biscoito de goma, chicha⁹ e licores nos sabores de abacaxi, tangerina e jenipapo.

O mesmo não pode ser visto no Cine Teatro Melhem, inaugurado em 1951, em Guajará-Mirim, que chegou a contar com: “378 lugares e projetores de 16mm. Este era um típico cineminha de interior que usava esses projetores de menor porte e com a facilidade das maletas com os rolos de filmes que geralmente chegavam em trem ou ônibus nas cidades mais afastadas¹⁰”. Em tempos atuais, o prédio

⁸ Pessoa que faz/cumpre promessas para festas religiosas.

⁹ Bebida afro-indígena preparada a base de milho e especiarias como gengibre.

¹⁰ Matéria disponível em: <https://cinefechadoparareforma.wordpress.com/2015/06/12/cine-melhem-guajara-mirim-ro/>
Acessado em: 01 abr. 2023.

do Cine Melhem - como é conhecido pelos moradores/as de Guajará-mirim, se encontra em ruínas, desativado há muitas décadas¹¹.

Até aqui, compreendemos a importância de ouvir outras vozes para interpretar uma época distante da atual, vivida por pessoas de mais idade. Não queremos aqui classificar ninguém em perdedor e/ou vencedor, mas sim, trazer ao palco histórias silenciadas de sujeitos que não pertencem a determinadas camadas da sociedade. Um exercício que deve ser contínuo para pesquisadores/as que se dedicam a essa temática, pois:

O conhecimento do passado não é um fim em si. Porém, se a exatidão e a precisão históricas são imprescindíveis, é porque devem permitir ao historiador interromper, com conhecimento de causa, a história que hoje se conta, para inscrever nessa narrativa, que parece se desenvolver por si mesma, silêncios e fraturas eficazes (GAGNEBIN, 2007, p. 104).

Na mesma época, década de 1930, em que foi inaugurado o Cine Melhem, também foi inaugurado um outro cinema, o Cine Guarani (CHAMMA, 2002). Atualmente, no entanto, o município sobrevive em meio ao abandono nas memórias das famílias que participaram dessas atrações cinematográficas que existiam na época. E, assim como o Vale do Guaporé após os ciclos da borracha, Guajará-Mirim patina com o pires na mão enquanto suas famílias assistem a evasão dos mais jovens que migram para áreas que ofereçam melhores condições de estudo e trabalho. Um importante município conhecido como localidade fantasma¹² que um dia já teve: cinemas, clubes, times de futebol, bandas de músicas, festivais folclóricos e etc.

3. CONSIDERAÇÕES PARA NÃO FINALIZAR

Neste estudo, fora interpretado elementos históricos e geográficos do município de Guajará-Mirim/RO, a partir de narrativas orais de vida de duas mulheres que nasceram e viveram nos espaços do Vale do Guaporé/RO: dona Olandina (80 anos de idade) e dona Amélia (82 anos de idade). Fragmentos de narrativas orais de vida foram registradas a partir da memória discursiva sobre uma região que vivenciou fluxos da borracha e de homens e mulheres que buscaram outras formas de sobrevivência no município localizado na fronteira internacional Brasil/Bolívia, no estado de

¹¹ Matéria disponível em: <https://maisro.com.br/construcoes-historicas-viram-ruinas-em-guajara-mirim/>. Acessado em: 01 de abr. 2023.

¹² Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ytvvDKcVgm0> Acessado em: 06 de abril de 2023.

Rondônia, Amazônia Sul Ocidental-Brasileira e, que no ano 2023, completou 94 anos de fundação, explorado desde o século XIX por expedições civis, militares, religiosas e trabalhadores diversos.

O fluxo migratório, intensificado durante os ciclos da borracha e a efetivação de projetos de desenvolvimento, fez com que Guajará-Mirim vivenciasse uma intensa fase de revolução tecnológica, como a criação de atrativos a partir de famílias de imigrantes que constituíram comércios na localidade. Não obstante, a própria gestão municipal iniciada por antigos seringalistas que arrendaram colocações de seringa para homens e mulheres produzirem a borracha e, assim, abastecer mercados externos. Além disso, membros da religião dominante e colonizadores nacionais e estrangeiros que enriqueceram a custo do sangue e suor da população indígena (já residente) e da população negra, levada no processo de diáspora para realizar trabalhos nas minas auríferas e construções civis. Nesta perspectiva, dentre os principais aspectos do estudo, destacamos ciclos da borracha, a relação de poder entre seringueiro e seringalista, a migração de homens e mulheres para o município de Guajará-Mirim e a difícil realidade que o município vivencia com a escassez de trabalho, saúde e educação.

Considera-se que este estudo é uma interpretação sobre história e geografia do município de Guajará-Mirim e as estratégias de luta e sobrevivência utilizadas por homens e mulheres, trabalhadores da borracha, sobretudo as famílias migrantes do Vale do Guaporé em contato com os povos indígenas originários e outros grupos humanos que fizeram parte da constituição social e histórica de Guajará-Mirim no qual foi possível ouvir vozes outras.

Culturas e modos de vida que foram ressignificados no cotidiano e repassados de geração a geração a partir do contar de histórias dos mais idosos, de “boca a ouvido”, pois “o testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem [...]. Não faz a oralidade nascer a escrita, tanto no decorrer dos séculos como no próprio indivíduo? Os primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram o cérebro dos homens” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 162).

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha. **O império do Divino** – Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900). Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000.

ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. ISHII, Raquel Alves. Cultura e Natureza, Arte e Política na Amazônia acreana. In: **Fragmentos de Cultura**. Goiânia, v. 24, n. 2, p. 195-210, abr./jun. 2014.

- BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Lisboa, Portugal; Edições 70, LDA, 2010.
- BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia: formação social e cultural**. Manaus: Editora Valer / Editora da Universidade do Amazonas, 1999.
- BORZACOV, Yêda Pinheiro. **Estrada de Ferro madeira-Mamoré: uma história em fotografias – 2ªed Português, Espanhol e Inglês**.
- BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.
- CARAVITA, Adriana; ARRUDA, Luiz Gomes. **Dom Rey: O primeiro bispo de Guajará- Mirim – centenário de seu nascimento, 1902-2002**. São Paulo, 2002.
- CHAMMA, Maria Tereza Merino. **Guajará-Mirim: A Pérola do Mamoré**. São Paulo: Schoba, 2012.
- CONTANTINIDOU, Vassiliki Thomas. **Os guardiões das lembranças: memória e história dos imigrantes gregos no Brasil**. São Paulo: Ed. Do autor, 2009.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FISCHER, Rosa Maria Bueno. Foucault. In. **Estudos do Discurso: perspectivas teóricas**. OLIVEIRA, L. A. (Org.) São Paulo: Parábola Editorial, 2013.
- FOUCAULT, Michel, 1926-1984. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução de Salma Tannus Muchail. — 8ª ed. — São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FUNAI. **Fundação Nacional dos Povos Indígenas – Governo Federal**. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br>. Acessado em: 03 abr. 2023.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: perspectiva, 2007.
- GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. Manaus: Editora Valer, 2007.
- HAMPATÉ BÁ, Amadou. **A tradição viva**. In: História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo. Brasília: UNESCO, 2010.
- PAULILLO, Maria Ignez S. A Clara rejeição feminista a um positivismo obscuro. In: SILVA, Alcione Leite da [et. al.]. **Falas de Gênero: Teorias, Análises, Leituras**. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999.
- SENLE, Marília; SANTOS, Tiago Moreira dos. **Nós, os Wari' de Sagarana: levantamento Socioambiental da terra indígena Sagarana**. (Org.) 1ª ed. São Paulo: Câmara Brasileira do Livro, 2017.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues; FONSECA, Dante Ribeiro da. **História Regional:** Rondônia. Porto Velho: Rondoniana, 2001.

TOCANTINS, Leandro. **O rio comanda a vida:** uma interpretação da Amazônia. São Paulo: Biblioteca do Exército, 1973.

Data de submissão: 15/04/2023

Data de aprovação: 11/05/2023

QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU: REPRESENTAÇÃO CULTURAL NO POVOADO PIAÇAVA-NAZARÉ/TO

*Lavina Pereira da Silva*¹
*Rejane Cleide Medeiros de Almeida*²
*Carina Alves Torres*³

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo abordar a representação cultural das quebradeiras de coco babaçu do povoado Piaçava/Nazaré-TO, através das narrativas e do contexto histórico que permeia essa prática cultural na região. O fato observado é que o povoado Piaçava possui um grupo de mulheres que perpetuam essa cultura nos dias atuais, através da prática de coleta e produção de azeite e carvão. Parto da perspectiva qualitativa e método da história oral de vida através de narrativas e fatos históricos que demarcam o território dos babaçuais e mudanças ambientais do município de Nazaré. As quebradeiras de coco babaçu possuem representatividade nítida de resistência nessa região, pois cultuam essa prática nos dias atuais, se organizando politicamente e movimentando um pequeno comércio com vendas de carvão e azeite.

PALAVRAS-CHAVE: Coco babaçu. Mulheres. resistência.

GALLETAS DE COCO BASSU: REPRESENTACIÓN CULTURAL EN EL PUEBLO PIAÇAVA-NAZARÉ/TO

RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo abordar la representación cultural de las quebradoras de coco de babasú de Piaçava/Nazaré-TO, a través de las narrativas y el contexto histórico que impregna esta práctica cultural en la región. El hecho observado es que la aldea de Piaçava cuenta con un grupo de mujeres que hoy perpetúan esta cultura, a través de la práctica de recolectar y producir aceite de oliva y carbón vegetal. Parto de la perspectiva cualitativa y método de la historia oral de vida a través de relatos y hechos históricos que delimitan el territorio babasú y los cambios ambientales en el municipio de Nazaré. Los quebradores de cocos de babasú tienen una clara representación de resistencia en esta región, ya que hoy veneran esta práctica, organizándose políticamente y moviendo un pequeño comercio con la venta de carbón vegetal y aceite de oliva.

PALABRAS CLAVE: coco babasú. Mujer. Resistencia.

¹ Mestranda em Estudos de Cultura e Território (PPGCULT) pela Universidade Federal do Norte do estado do Tocantins-UFNT. E-mail: lavinasilva131@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0003-1944-2469>

² Docente do curso de Educação do campo: Artes e Música, e do Programa de estudos em Cultura e Território (PPGCULT) pela Universidade Federal do Norte do estado do Tocantins- UFNT. E-mail: rejmedeiros@mail.uft.edu.br. <https://orcid.org/0000-0002-4054-0402>

³ Doutoranda em Educação pela Universidade Federal de Pelotas. E-mail: carinatorres123alves@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-9646-1930>

1. INTRODUÇÃO

A região do bico do papagaio⁴ do estado do Tocantins é caracterizada pela exuberância de babaçuais e presença do cerrado com representatividade nesses territórios. Nessa região resistem e residem as quebradeiras de coco babaçu, principalmente nos territórios rurais, indígenas e quilombolas, perpetuando essa cultura através das gerações familiares.

Com o advento do agronegócio e da pecuária houve um número representativo de derrubada dos babaçuais, o que vem impactando essa prática cultural na região, pois é notório que as mulheres lutam e resistem para manter essa paisagem, principalmente o público que reside à zona rural.

O município de Nazaré está localizado na região do bico do papagaio do Tocantins, fazendo limites com as cidades: Tocantinópolis-To, Santa Terezinha-To, Angico-To, Aguiarnópolis-To e Luzinópolis-To, essa cidade possui a paisagem caracterizada pelo cerrado e por babaçuais. A região é conhecida pela agropecuária e pela representatividade das quebradeiras de coco babaçu, pois historicamente as pessoas sobreviviam do extrativismo e venda do fruto do babaçu. Em vários povoados desse município as pessoas perpetuam essa cultura, com destaque ao povoado Piaçava, que é referência nessas atividades, com a presença significativa de mulheres quebradeiras de coco babaçu: “as quebradeiras de coco babaçu fazem parte de um movimento social feminino que combina consciência ecológica, saberes vivenciados pela prática e detenção da autonomia da produção, formando uma identidade coletiva.” (HAGINO, 2007, p. 02).

Apesar das mudanças culturais no modo de conceber a prática, é notório que as mulheres ainda perpetuam essa cultura pelo viés do consumo familiar e produção de azeite e pequeno comércio. É perceptível a visão ecológica que as mulheres possuem do meio territorial em que estão inseridas, por meio de práticas que preservam o meio ambiente e a autonomia produtiva através do coco babaçu, que vem se estabelecendo ao longo do contexto histórico de Piaçava.

Culturalmente são as mulheres que desenvolvem essa prática na região, apesar de existirem relatos de que em décadas anteriores uma pequena parcela de homens auxiliava nessa atividade, através do trabalho coletivo familiar. São perceptíveis as relações machistas que se estendem nas interações sociais dessa região, pois as mulheres são inferiorizadas e estigmatizadas em diversas ocasiões, desde a entrada no território, como no processo de coleta do fruto, até o extrativismo. Historicamente nossa sociedade é estruturada pelas esferas patriarcais, que se perpetua através das relações de poder:

⁴ Por ter formato de bico de papagaio no mapa.

O patriarcalismo, sociedade do poder masculino, do império dos pais, assentada em relações paternalistas, de filhotismo e apadrinhamento, sociedade das parentelas, ia sendo modificada por um processo que é visto como de desvirilização, de declínio de um modelo de masculinidade, período de confusão entre as fronteiras de gêneros, em que as mulheres precisam assumir lugares antes reservados aos homens. (ALBUQUERQUE; 2013, p. 130)

Nas sociedades rurais são perceptíveis os traços patriarcais sendo reproduzidos nos berços familiares, políticos, educacionais e religiosos, pois os espaços ocupados pelas mulheres são limitados pelas estruturas sociais. Os territórios dos babaçuais são de posses, principalmente, de fazendeiros e pequenos agricultores, o que já começa a delinear relações de poder e machistas, nesse sentido as quebradeiras de coco babaçu, sofrem diversos tipos de violências simbólicas e físicas ao longo de sua trajetória de resistência cultural:

A violência simbólica se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante (e, portanto, à dominação) quando ele não dispõe, para pensá-la e para se pensar, ou melhor, para pensar sua relação com ele, mais que de instrumentos de conhecimento que ambos têm em comum e que, não sendo mais que a forma incorporada da relação de dominação, fazem esta relação ser vista como natural; ou, em outros termos, quando os esquemas que ele põe em ação para se ver e se avaliar, ou para ver e avaliar os dominantes (elevado/ baixo, masculino/ feminino, branco/ negro etc.), resultam da incorporação de classificações, assim, naturalizadas, de que seu ser social é produto. (BOURDIEU, 1999, p. 47).

São perceptíveis as diversas violências simbólicas que as mulheres sofrem ao longo de sua vida, como no berço familiar, meio político e social. No contexto das mulheres quebradeiras de coco babaçu essa relação é marcada pela negação territorial, pois o viés capitalista considera a preservação das palmeiras de babaçu atraso para o desenvolvimento agropecuário e pecuário na região. Nesse sentido, as mulheres que resistem a essas intervenções são representadas pelo atraso econômico para a região, através do movimento de resistência em cultivar essas práticas nos dias atuais.

Hall (2016, p. 21) cita que [...] “nós damos significados a objetos, pessoas e eventos por meio de paradigmas de interpretação que levamos a eles”, contextualizando com as mulheres quebradeiras de coco babaçu, é evidente que elas dão significados ao território através da coleta do fruto do babaçu, histórias e rituais a partir dessa prática, esse movimento é permeado pelo simbolismo e por representações. Shalins (1997) ressalta sobre a história:

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. (SHALINS, 1997, p. 07).

As mulheres quebradeiras de coco babaçu criam e dão significados as histórias que são passadas de geração em geração, pois são cultuados modos culturais como: a utilização da palha da palmeira do babaçu para cobertura de casas, fabricação de cofos, abanos e esteiras. É comum a construção de casas com a palha dessa palmeira, principalmente casas de farinhas⁵, casas utilizadas para estratificação do próprio babaçu e para guardar ferramentas utilizadas para tal e também as de uso geral na agricultura familiar.

Na realização desse estudo, sigo os caminhos da pesquisa qualitativa com o método da história oral de vida. Faço referência à (MYNAIO, 1994, p. 21), no qual cita: “A pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares”, ou seja, os fenômenos sociais não podem ser quantificados, já que as ciências sociais se preocupam com as realidades sociais a partir das interações e transformações sociais:

Narrativas mistas: a maioria das pessoas contam a própria história mesclando várias soluções narrativas. Tanto a tragédia como o humor acentuados, muitas vezes conjugam-se com factualismo sentido épico e trágico. O esforço em se pontuar a vida como um tipo de heroísmo cotidiano leva as pessoas a se autoprojetarem como síntese da vida coletiva. (MEIHY; RIBEIRO, 2011, p. 121).

As narrativas mistas são eficazes para entender as mulheres quebradeiras de coco babaçu, pois são várias as histórias protagonizadas por elas nessa região. Na construção desse artigo realizei conversas com duas quebradeiras de coco babaçu do povoado Piaçava que narraram suas trajetórias de vida a partir da cultura do coco babaçu.

2. CONTEXTO HISTÓRICO E TERRITORIAL DO POVOADO PIAÇAVA

O povoado Piaçava possui uma população de aproximadamente 500 habitantes, segundo os dados da secretaria municipal de saúde de Nazaré (2021), com uma população negra em evidência e classe social baixa. Essa população sobrevive principalmente dos programas sociais, meio previdenciário e pequeno comércio.

O povoado, em sua origem, se compôs por pessoas vindas principalmente dos estados do Maranhão e Piauí. No decorrer das décadas de 1950 e 1960 formou-se uma pequena vila chamada de Araguaçu. Após alguns anos os moradores chamaram o lugar de Piaçava, devido à existência de uma palmeira do coco piaçava na nascente do principal ribeirão que abastecia a população naquela época. Inclusive, este é chamado de ribeirão da Piaçava.

⁵ Local que é fabricada a farinha de mandioca.

Uma das características dessa região é a representatividade dos babaçuais, apesar das significativas e/ou bruscas mudanças ambientais que ocorreram ao longo das décadas nessa paisagem, o que vem impactando na preservação dessa palmeira. Nas décadas de 60, 70 e meados dos anos 80, do século XX, a floresta dessa região sofreu pequenos impactos ambientais, em relação às décadas posteriores, uma vez que se praticava apenas a agricultura familiar, utilizando a prática da roça de toco⁶. Porém, com o advento da pecuária a partir de meados dos anos 80 e a chegada da motosserra na região, houve alteração repentina dessa paisagem, com a devastação dos babaçuais e dificultando o trabalho das mulheres quebradeiras de coco babaçu e de outras comunidades tradicionais.

O babaçu foi, por muitas décadas, a principal fonte econômica das famílias desse povoado, onde faziam uso das palhas de palmeiras na construção de casas, banheiros e privadas, além de confeccionar esteiras, abanos, cofos e artesanatos. Do fruto do babaçu era produzido azeite, óleo, leite, bolos e doces, complementando a alimentação das pessoas do povoado. É importante destacar que, nos dias atuais, as pessoas não fazem uso recorrente do fruto na culinária como antigamente, pois surgiram os óleos de soja, oliva e milho no mercado, demonstrando mudanças nos hábitos alimentares. Outro fator que levou à diminuição do consumo do azeite é a escassez e/ou diminuição dos babaçuais e as mudanças dos modos culturais culinários. O fruto do babaçu é um dos signos de representação dessa população, pois história e memória dessa cultura se faz presente no cotidiano do povoado:

Assim como as pessoas que pertencem a mesma cultura compartilham um mapa conceitual relativamente parecido, elas também devem compartilhar uma maneira semelhante de interpretar os signos de uma linguagem, pois só assim os sentidos serão efetivamente intercambiados entre os sujeitos. (HALL, 2016, p. 38).

No povoado Piaçava os traços culturais compartilhados entre as pessoas são permeados através das relações de trabalho, esporte, festa, religião e culinária. Nesse sentido, o babaçu representa simbolismo e resistência cultural nesta comunidade, uma vez que as histórias e narrativas que versam sobre esta população é marcada pela prática cultural de estratificação do babaçu.

No mapa abaixo fica explícito a representação territorial do povoado Piaçava:

⁶ É uma das práticas culturais que é permeada pelo viés tradicional sem utilização de venenos, pesticidas ou maquinário.

Mapa 1: Parte do território do povoado Piaçava

Fonte: (Maps, google, 2021)

Através da representação, fica nítida a presença da pecuária, uma vez que as pastagens ocupam um elevado percentual do território, ficando assim o mínimo para a floresta.

É importante destacar o movimento de luta e resistência das mulheres trabalhadoras rurais frente a essa política hegemônica capitalista e patriarcal, onde o movimento de luta vem se destacando a partir dos anos 80 em várias partes do mundo, sendo um despertar das mulheres nas lutas sociais e políticas frente aos seus direitos, como destaca Sales (2007). Na realidade das mulheres quebradeiras de coco babaçu do bico do papagaio, se destaca a militância de dona Raimunda, liderança feminina que lutou em defesa dos direitos das mulheres trabalhadoras rurais. Foi uma das precursoras do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), fundado em 1991. Ela faleceu no ano de 2018, deixando seu legado de luta e resistência.

A análise do território dos babaçuais na região do bico do papagaio é pautada através das discontinuidades e temporalidades, como cita Saquet (2009), ou seja, várias mudanças vêm ocorrendo ao longo das décadas, desde o desmatamento dos babaçuais ao crescimento de empreendimentos próximos do território, com destaque para plantações de eucalipto, milho e soja. Saquet (2009) destaca: “o caráter material e imaterial do território e da territorialidade requer, evidentemente, uma abordagem que reconheça a unidade entre essas dimensões ou entre as dimensões da economia-política-cultura-natureza (E-P-C-N).” (SAQUET, 2009, p.74).

O território de Piaçava é analisado através das dimensões políticas, econômicas e culturais, em que é marcado pelas intervenções capitalistas na natureza ao longo das décadas, sendo um dos traços que se destaca nas relações territoriais da região MATOPIBA, citado anteriormente.

3. AS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU

A trajetória de luta das mulheres quebradeiras de coco babaçu é marcada pelo movimento de resistência e perpetuação dessa cultura através das gerações:

As mulheres quebradeiras de coco são reconhecidas entre os povos e comunidades tradicionais, categoria sociocultural e política que conquistou reconhecimento jurídico-legal após anos de luta e mobilização de suas organizações representativas, culminando na instituição da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), em 2007. (CARVALHO; MACEDO, 2019, p. 407).

Após anos de lutas, as mulheres quebradeiras de coco babaçu foram reconhecidas juridicamente como comunidades tradicionais. Partindo dessa contextualização, situo a trajetória de luta e resistência das mulheres da região do bico do papagaio do Tocantins, especificamente as mulheres do povoado Piaçava, localizado no município de Nazaré.

O município de Nazaré possui uma associação das quebradeiras de coco babaçu. Porém, por questões burocráticas, esta ainda não está legalizada. Em 2019, o Senar⁷ realizou um curso de empreendedorismo em que incentivou as mulheres a empreender através do coco babaçu. Com isso, as quebradeiras de coco entenderam a importância de se organizarem politicamente nos debates acerca dessa prática cultural, pois cada comunidade desenvolvia esse trabalho nos berços familiares, como narra uma das interlocutoras dessa pesquisa⁸.

Desde criança quebro coco babaçu, para o sustento da minha família, antigamente todo mundo desse povoado vivia desse trabalho e de plantar roças. Aprendi cedo, tirar azeite de coco e fazer carvão, tirar o leite pra comer nas carnes de tatu, cotia, veado, peba, outras caças e também na carne de ovelha, bode, galinha e pato. Da palmeira se aproveita muita coisa, pois a palha serve de coberturas das casas. Hoje em dia quebro coco pra tirar azeite, onde ajuda no meu sustento. (MARIA, 05/01/2022).

No relato da interlocutora Maria, fica claro sua relação com o coco babaçu, demarcando sua infância nessa prática de subsistência familiar. É importante destacar que era comum a população de Piaçava vender o fruto do babaçu para a Tobasa⁹ uma empresa que está localizada a 60 km do povoado, situado na cidade de Tocantinópolis-TO. Em conversa com dona Antônia, ela relatou:

⁷ O Serviço Nacional de Aprendizagem Rural é uma entidade vinculada a Confederação Nacional de Agricultura que tem como objetivo organizar, administrar e executar, em todo território nacional, a Formação Profissional Rural e a Promoção Social de jovens e adultos que exerçam atividades no meio rural.

⁸ Pesquisa em andamento de mestrado.

⁹ "Bioindústria e Sustentabilidade": Projeto pioneiro e inovador, localizado na Amazônia Legal, estado do Tocantins, de "Aproveitamento Integral do Coco de Babaçu", com posicionamento estratégico nos mercados de energias renováveis e

Aprendi a quebrar coco com meus pais, nessa região todo mundo quebrava, fazia mutirões, fazia azeite, carvão, comida com o azeite, óleo e leite do coco, tempero, peixe, caça do mato, com leite, a comida fica deliciosa. Antigamente fazia muito bolo, farinha e mingau, alimentei meus filhos com o babaçu e o milho. Até hoje faço comidas com babaçu, de vez em quando preparo bolo com o leite de coco e preparo caça do mato, arroz com azeite fica muito bom. O arroz misturado com feijão, com fava ou com abobora fica bom mesmo é com azeite de coco. Já fiz até doce com o coco ralado depois que tirava o leite para fazer caças, todos gostaram. (ANTÔNIA, 05/01/2022).

Dona Antônia especifica que cresceu se alimentando do fruto do babaçu, temperando as comidas com azeite, óleo e leite, além de preparar bolos e doces. Criou os filhos quebrando coco babaçu, fazendo esteiras, abanos e cofos, pois no decorrer das décadas de 1950 a 1990 era comum que pessoas sentassem e até dormissem em esteiras feitas da palha do babaçu. É notável que dona Antônia narrou com entusiasmo sobre a cultura do babaçu especificando a culinária e o artesanato. Destacou que, antes da aposentadoria, vendia azeite de coco na região e em feiras.

Fotografia 1: Na bacia, amêndoa do coco babaçu, no saco de fibra, as cascas



Fonte: (PEREIRA, 2021).

de produtos ecologicamente corretos e sustentáveis, como: óleo, torta proteica, biomassas energéticas, farinhas amiláceas, álcool amiláceo e carvão ativado. Fonte: (<https://www.tobasa.com.br/>) Acesso: 06/01/2022.

Fotografia 2: Azeite de coco babaçu pronto para consumo



Fonte: (PEREIRA, 2021)

A fotografia 1 representa a amêndoa do coco babaçu em uma bacia, no ponto para ser torrada e depois moída para ser cozida com bastante água para que seja extraído o azeite. As cascas, que estão dentro do saco de fibras ao lado da bacia, servem para fazer o carvão que é utilizado no fogo do cozimento dos alimentos. A fotografia 2 demonstra o azeite de coco babaçu pronto para consumo. No decorrer das décadas de 50 a 80 o azeite estava presente em praticamente 100% das casas existente no povoado Piaçava.

Outra característica das quebradeiras de coco era a coletividade dos adjuntos, sendo um dos traços culturais dessas mulheres. De meados dos anos 70 até a década de 90 elas se agrupavam nos coqueirais¹⁰. Ali, com o auxílio dos homens, faziam barracões cobertos de palhas das palmeiras do coco babaçu e neles se acomodavam para se protegerem da chuva e do sol enquanto quebravam coco. Eram comuns adjuntos com cerca de 20 a 30 mulheres. No entanto, na década de 80, aconteceram

¹⁰ Território conhecido popularmente como quintas, onde possuíam representatividade de babaçuais.

adjuntos com mais de 40 quebradeiras, pois se faziam presentes mulheres de várias gerações e de diversas categorias e classes econômicas reunidas na mesma prática. Na ocasião, elas contavam prosas e suas histórias de vida, pois era um momento em que mulheres de várias gerações se reuniam no cotidiano de trabalho. Atualmente, as quebradeiras de coco do povoado Piaçava praticam esse trabalho principalmente nos quintais de suas residências ou em chácaras.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo da representatividade das quebradeiras de coco babaçu no povoado Piaçava protagoniza o movimento de luta dessas mulheres na região, com o território caracterizado pelo crescimento da pecuária, soja e eucalipto, ameaçando e devastando a paisagem de babaçuais. Essa prática cultural vem passando por várias mudanças ao longo das décadas, pois, com o advento dos programas sociais como o Bolsa Família¹¹, algumas famílias deixaram de ter renda econômica através da venda da amêndoa do babaçu, fazendo uso dela apenas na alimentação. Nos dias atuais, algumas famílias realizam a coleta do fruto para vender para a Tobasa, prática comum no povoado, enquanto outro grupo de mulheres quebra o coco babaçu para o extrativismo, como meio econômico nas vendas dos azeites e consumo familiar.

Após o surgimento da associação, as mulheres começaram a empreender e debater politicamente sobre sua posição de resistência no município de Nazaré, pois a derrubada de palmeiras é uma realidade que vem crescendo ao longo das décadas e impactando nessa atividade cultural, econômica e de resistência.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE Júnior, Durval Muniz de. **Nordestino**: invenção do “falo”: uma história do gênero masculino (1920-1940). São Paulo: Intermeios, 2013.

CARVALHO, Andressa Veras de; MACEDO, João Paulo. As guerreiras do babaçu: Mulheres quebradeiras de coco em movimento. **Estudos e Pesquisas em Psicologia** (Online), v. 19, p. 406-426, 2019.

¹¹O Programa Bolsa Família é um programa de transferência direta de renda com condicionalidades (compromissos) para famílias extremamente pobres ou pobres superarem a pobreza. Transferência de renda é uma ação que busca garantir a melhora de vida das famílias, transferindo benefícios financeiros de forma direta às pessoas, ou seja, repassando uma quantia em dinheiro para as famílias beneficiárias.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Rio de Janeiro: PUC-Rio: Apicuri, 2016.

HAGINO, C. H. Quebradeiras de coco babaçu: identidade, conflito sócio-ambiental e subsistência. In: **ANPOCS**. Caxambu. 31º Encontro anual da ANPOCS, 2007.

MEIHY, José Carlos e RIBEIRO, Suzana. **Guia Prático de história oral**: para empresas, universidades, comunidades, famílias. São Paulo: Contexto, 2011.

MYNAIO, Cecília de Souza et al. **Pesquisa Social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

ONU MULHERES BRASIL. Disponível em: /www.onumulheres.org.br. Acesso: 05 jan. 2022.

SAQUET, Aurélio, Marcos; SPOSITO, Savério Eliseu; **Territórios e Territorialidades**: Teorias Processos e conflitos. 1.ed.-- São Paulo: Expressão Popular: UNESP. Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2009.

SALES, Celecina de Maria Veras. Mulheres rurais: tecendo novas relações e reconhecendo direitos. **Revista de Estudos Feministas**, maio/ago. Florianópolis, 2007.

Data de submissão: 16/02/2023

Data de aprovação: 12/05/2023

PLANTAS ANCESTRAIS E A PESQUISA INTERDISCIPLINAR EM DIÁLOGO COM A PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

Denise Machado Cardoso¹

Gabriel Silva Braga²

RESUMO

A região amazônica é amplamente conhecida pela sua rica biodiversidade (SCHUBART, 1990) e os conhecimentos ancestrais das populações que nela habitam desde tempos ancestrais são fundamentais no trato desta questão. Neste estudo, buscou-se identificar como os saberes ancestrais sobre plantas são apresentados nas pesquisas realizadas no âmbito dos cursos de pós-graduação da Universidade Federal do Pará (UFPA). Metodologicamente, esse estudo baseou-se na pesquisa de cunho bibliográfico tendo como referência as investigações realizadas no âmbito do ensino da pós-graduação da UFPA, de diferentes áreas e subáreas de conhecimento. O recorte temporal foi o intervalo entre os anos 2016 a 2020. A opção pela investigação de cunho bibliográfico se deve a diferentes fatores como, por exemplo, o fato de contribuir na identificação do estágio atual do conhecimento (GIL, 2010; PIZZANI et al., 2012) sobre o tema escolhido para a pesquisa. A partir do levantamento realizado, em consonância com o suporte teórico de autores da antropologia, percebe-se um direcionamento maior das pesquisas sobre plantas para a área das ciências exatas e das ciências da saúde, com foco na produção de fármacos e medicamentos para uso medicinal. Evidenciou-se que as obras que dialogam com as ciências humanas demonstram a importância desse elemento para a constituição social de diversas comunidades, como é o caso das comunidades quilombolas, pois são mecanismos para constituir as paisagens e como um local próprio para o bem-estar.

PALAVRAS-CHAVE: Plantas ancestrais. Conhecimentos tradicionais. Populações amazônicas.

ANCESTRAL PLANTS AND INTERDISCIPLINARY RESEARCH IN DIALOGUE WITH THE ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE

ABSTRACT

The Amazon region is widely known for its rich biodiversity (SCHUBART, 1990) and the ancestral knowledge of the populations that have inhabited it since ancient times are fundamental in dealing with this issue. In this study, we sought to identify how ancestral knowledge about plants is presented in research carried out within the scope of postgraduate courses at the Federal University of Pará (UFPA). Methodologically, this study was based on bibliographical research with reference to investigations carried out in the context of postgraduate teaching at UFPA, in different areas and subareas of knowledge. The time frame was the range between the years 2016 to 2020. The option for bibliographic investigation is due to different factors such as, for example, the fact that it contributes to the identification of the current stage of knowledge (GIL, 2010; PIZZANI et al., 2012) on the topic chosen for the research. Based on the survey carried out, in line with the theoretical support of anthropology authors, a greater direction of research on plants towards the area of exact and health sciences

¹ Doutora em Desenvolvimento Socioambiental (PDDSTU-NAEA-UFPA), Universidade Federal do Pará.

E-mail: denisecardosoufpa@gmail.com

² Cientista Social, Universidade Federal do Pará. E-mail: gabriel.braga@ifch.ufpa.br

can be seen, with a focus on the production of drugs and medication for medicinal use. It was evidenced that the works that dialogue with the human sciences demonstrate the importance of this element for the social constitution of several communities, as is the case of the quilombola communities, since they are mechanisms to constitute the landscapes and as a proper place for the well-being .

KEYWORDS: Ancestral plants. Traditional knowledge. Amazonian populations.

1. INTRODUÇÃO

Os conhecimentos dos povos tradicionais possuem diversas nuances e ligações com o meio ambiente, o qual é utilizado diretamente com a sua cosmogonia. Entendem-se esses saberes como forma de resistência, mas sobretudo de conhecimentos que são transmitidos a cada geração, cujo objetivo é manter vivo todas essas ricas informações vivas como marca de determinada etnia indígena.

Nesse sentido, determinados conhecimentos oriundos dos povos indígenas são também utilizados por populações não indígenas, haja vista a eficácia no cotidiano e a ligação com as florestas. As plantas medicinais (ou ancestrais) são excelentes exemplos para demonstrar a ligação com o aspecto da cura, do pertencer que constitui uma tradição conhecida pelos mais velhos. Em muitas famílias da região Norte, sobretudo as que são de municípios do interior, existe a tradição da solução de um problema de saúde a partir dos mais variados chás de ervas que se encontram nos quintais; ou ainda se utilizam de espécies distintas de plantas para a cicatrização de feridas, pois possuem propriedades de cura.

Imersos nessa discussão, Chêne Neto *et al.* (2014) apresentam importantes considerações sobre esse processo de busca por uma saída para doenças, as quais são utilizadas as plantas medicinais como solução, em vista do processo histórico de cada sociedade buscar na formulação de sua própria medicina responder às enfermidades enfrentadas. Chêne Neto *et al.* (2014) abordam ainda a necessária ótica atualizada sobre o caráter da doença, pois transcende o fator clínico; esta é também social. Dessa forma,

A interpretação das doenças recobre um contexto pluridimensional: natural, sobrenatural, psicossocial e socioeconômico. A definição de saúde-doença não se refere apenas à origem de um mal, mas a uma imagem do mundo dos seres humanos, da natureza e das relações sociais (CHÊNE NETO *et al.*, 2014, p. 55).

Essas noções prévias sobre a doença contextualizam o caráter adequado para as plantas medicinais como imprescindíveis para as populações na Amazônia. Esses conhecimentos ancestrais são utilizados também pela ciência moderna como mecanismo para cura e recurso para a medicina em

seus diversos tratamentos. Além da utilização para cura o tratamento médico, as plantas medicinais também são utilizadas nas mais diversas pesquisas, cujos objetivos são a produção de medicamentos e vacinas para enfermidades.

Em vista desta afirmação, é possível perceber um esforço das Instituições de Ensino Superior (IES) em diversas referências bibliográficas sobre a temática abordada neste artigo, bem como o incentivo à produção de pesquisas nas mais diversas áreas de atuação para compreender tal fenômeno. Nesse contexto, este artigo versa sobre tais produções acadêmicas no âmbito de pós-graduações, especificamente das IES públicas do estado do Pará, isto é, buscamos compreender o que já foi produzido sobre o tema das plantas ancestrais para povos indígenas e como esses conhecimentos sobre a flora amazônica são utilizados.

Metodologicamente, partimos do levantamento bibliográfico acerca do tema apresentado anteriormente, sobre o que foi produzido sobre plantas ancestrais ou medicinais, compreendendo que os estudos sobre a temática envolvem múltiplas abordagens e a nomeação altera de acordo com a área de concentração. Posteriormente, coletamos dados dos repositórios institucionais das IES públicas paraenses, onde consultamos a Universidade Federal do Pará (UFPA), Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa), Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa), Universidade Federal Rural do Pará (Ufra), Universidade do Estado do Pará (Uepa) e o Instituto Federal do Pará (IFPA). Outrossim, para analisar as dissertações e teses encontradas na busca exploratória, realizamos a leitura e consideração da palavras-chave, tipologia do material, resumo, área e subárea de conhecimento. Por fim, as considerações de obras antropológicas foram determinantes para o embasamento científico deste artigo.

2. SOBRE PLANTAS E ANCESTRALIDADE

As breves discussões apresentadas anteriormente compreendem importantes debates sobre a relação dos povos indígenas e o meio ambiente, bem como a importância sociocultural das plantas medicinais ou ancestrais. Nesse sentido, o choque com a ciência causa conflitos significativos para as comunidades, pois a tolerância aos conhecimentos ancestrais de benzedeiras, curandeiras, etc., é colocado em segundo plano como subalterno e menos eficaz diante da ciência.

Tal discussão se faz necessária, pois apesar dos conhecimentos tradicionais sempre estarem presentes na vida de qualquer sociedade, os discursos acerca de seus usos não são uma constante, esses conhecimentos não anulam as práticas médicas oficiais. Ao contrário, acabam sendo aliados dessas, porém, ao observarmos os discursos

hegemônicos, o que temos é a tolerância desses conhecimentos pelo sistema de saúde oficial e não o seu real reconhecimento. (CHÊNE NETO; CARDOSO, 2019, p. 16).

Ao examinar essa íntima relação, não se pode deixar de enfatizar o caráter sagrado como parte da cultura amazônica e de como se influencia no cotidiano desses povos. Eduardo Galvão (1955) nos apresenta em sua etnografia o complexo ritual realizado pela população de Itá, Amazonas, para determinados eventos entre seus parentes. São ritos próprios de santidade que demonstram um tratamento diferenciado cuja abordagem é exterior às considerações do catolicismo, isto é, as relações de santidade e de resguardo são exemplos de práticas que constatarem vínculos com o sobrenatural (GALVÃO, 1955), como são as plantas ancestrais utilizadas também nas religiões de matriz africana para proteção espiritual.

Na Amazônia, para além do elo muito forte com a natureza, respeitam-se as crenças de seres encantados como parte da cosmologia do meio. Galvão (1955) aponta a importância desses seres como influência direta na vida dos moradores, especialmente os pescadores que possuem particular preocupação com os botos. Estes são responsáveis pelo insucesso em pescarias quando manifestam sua presença, pois afugentam os peixes das redondezas. Em um exemplo prático, Eduardo Galvão relata as consequências de um morador que, na presença de um boto, atirou pedaços de madeira para afugentá-lo. Prontamente, o rapaz sentiu mal-estar e caiu em febre alta, por efeito do ser encantado.

Ainda, Galvão (1955) a estreita relação com diversos outros seres sobrenaturais, como a Cobra Grande, Currupira, Matintaperera, Inhambu, dentre outros tipos de visagens. Cada qual com sua história que comumente as crianças nortistas escutam durante a infância, aprendem nas escolas e ouvem dos mais velhos de suas famílias. Galvão (1955) aborda uma interessante constatação em sua obra ao enfatizar a escassez de experiências dos moradores de Itá com o Currupira, pois este, além de não gostar de lugares habitados, se encontra em cidades vizinhas em função de derrubarem as matas, as florestas, os locais onde faz morada. Esse fator demonstra a relevância do meio para os seres encantados, da preservação das florestas, como parte da cosmogonia dos povos da Amazônia, em função de ser condição para a sobrevivência não apenas em termos de saúde e bem-estar, mas também sociocultural.

Dessa maneira, o diálogo com o meio é fundamental à manutenção da tradicionalidade desses povos e de todas as formas de conhecimentos que transmitem a cada geração, tanto para uso próprio, quanto para a própria medicina que se intitula científica. Galvão (1955) aponta o antagonismo entre os seres humanos e essas entidades sobrenaturais não apenas como simples ataques sem motivos, mas porque controlam e protegem as matas e os rios. Como afirma Galvão (1955, p. 117), “a crença penetra,

por isso mesmo, na vida privada e coletiva da comunidade, e está intimamente ligada às técnicas de subsistência”. Diferente do choque com a religião católica, que se concebe como monoteísta e uma divindade condenadora por meio do pecado, a concepção religiosa e o contato com o sobrenatural nas sociedades amazônicas baseiam-se em relações, sobretudo, de preservação do meio, em estímulos a proteção dos bens naturais, os quais são alvos constantes do avanço da ciência na região em prol de uma lógica desenvolvimentista. Quando os seres sobrenaturais resolvem responder às constantes agressões enfrentadas em seu território³, demonstra-se uma forma de resistência das florestas em frente aos retrocessos da ação humana.

É possível classificar essa prática como arma pela qual a dominação eurocêntrica utiliza para reforçar a dominação do capitalismo sobre essas populações. De acordo com a teoria decolonial, a colonialidade do poder atua sobre a forte intensificação da ideia de raça, como um instrumento determinante para a manutenção das hierarquias de opressão; a colonialidade do ser atua sobre o processo de humanização e desumanização das populações do Sul-global; enquanto a colonialidade do saber dispõe-se sobre o eurocentrismo como perspectiva hegemônica. A grande contribuição de Catherine Walsh é operar mais uma categoria inter-relacionada às três anteriores: a colonialidade cosmogônica. De acordo com Walsh (2009), as categorias binárias sob a ótica cartesiana compreendem as relações humano-natureza, mágico/mítico-religião, ocidente-orientes, dentre outras formas, como conflituosas sem qualquer diálogo. Assim, a nova categoria elaborada pela autora incide diretamente na destruição total dos saberes e nas filosofias das populações divergentes das práticas eurocêntricas, isto é, a destruição de sua existência.

Essa análise fomentada por essa colonialidade quadridimensionada demonstra maneiras atualizadas de manter o domínio sobre outros meios de subsistência diante da lógica capitalista-cristã. Em função desses fatos, os saberes das populações indígenas e de matriz africana não são apenas invisibilizadas, mas também criminalizadas. Dessa forma, o eurocentrismo “pretende anular as cosmovisões, filosofias, religiosidades, princípios e sistemas de vida, ou seja, a continuidade civilizatória das comunidades indígenas e as da diáspora africana” (WALSH, 2009, p. 15). A resistência desses povos permanece milenarmente com a proteção dos seus territórios e com a prática das suas religiões, bem como dos conhecimentos ancestrais sobre curas e rezas.

³Neste ponto, vale ressaltar as atribuições de Galvão (1955) na existência de personalidades femininas responsáveis por esses bichos visagentos, sob a nomeação de uma *mãe*. Essas protetoras configuram-se como entidades são respostas mais acentuadas aos ataques constantes de depredação do território ao qual é responsável de proteger e cuidar, bem como de seus filhos.

Nesse contexto, as novas configurações dos meios de dominação do colonialismo buscaram se reorganizar para continuar as estruturas de opressão do capitalismo sobre os povos do Sul-global. Para tal, Walsh (2009) concebe a categoria recolonialidade ao justificar esse movimento realizado que se esconde nos projetos neoliberais e nas necessidades do mercado. Nesse ponto, a autora apresenta críticas ao multiculturalismo, pois, para ela, não basta apenas a supervalorização da diversidade cultural, o seu amplo reconhecimento ou ainda a sua inclusão: a lógica dominante ainda seguirá em curso buscando formas de adaptar essa diversidade ao projeto eurocêntrico.

A partir desse debate, utiliza-se frequentemente o termo interculturalidade no contexto atual, como modelo dessa discussão para adequar as diversas formas de cultura – suscitadas pelo multiculturalismo – cujo objetivo é adaptá-las ao sistema. A esse movimento, a autora denomina “interculturalidade funcional”. Como forma de questionamento às estruturas vigentes de dominação, Walsh (2009) propõe a interculturalidade crítica em contraposição à lógica inclusiva para manutenção do sistema de opressões, isto é, como um projeto político, social e epistêmico que constrói alternativas ao modelo dominante. Nesse sentido, “o interculturalismo funcional responde e é parte dos interesses e necessidades das instituições sociais; a interculturalidade crítica, pelo contrário, é uma construção de e a partir das pessoas que sofreram uma histórica submissão e subalternização” (WALSH, 2009, p. 21-22), ou seja, uma ideia promulgada pelos povos indígenas dentro dos movimentos sociais, seja do Brasil, seja de outros países da América Latina.

As contribuições de Ailton Krenak são fundamentais para visualizar os enfrentamentos dos povos indígenas diante do desenvolvimentismo provocado pelo neoliberalismo. O autor aborda, dentre a diversidade de temas que domina, a popularização nas mídias de práticas de utilização da terra que ferem diretamente o modo como as populações tradicionais a manejam. Krenak é muito assertivo ao questionar a função do agronegócio, a mensagem de apelo nas redes sociais e os comerciais de televisão acerca do mote “Agro é Pop, Agro é Tech, Agro é Tudo”, pois representam a perda das práticas saudáveis de convivência com o meio ambiente ao passo que intensificam a exploração de recursos naturais, com vista ao lucro exacerbado.

A partir dessas considerações, é possível afirmar a gravidade representada pelo agronegócio enquanto problemática para os povos tradicionais, assim como, se não houver intervenções da sociedade, representará para a população ao ponto de levar à escassez total dos recursos (KRENAK, 2020). Essa forma de produção para o lucro como prioridade, em detrimento da vida, é a marca da sociedade capitalista, em que se percebe o confronto orquestrado por uma lógica colonial diante da

diversidade existente entre as populações indígenas. Diversos casos de poluição do meio, dos rios, das florestas e de invasão de territórios tradicionais ocupados por pessoas cuja relação com esse espaço é sagrado e integra uma complexa particularidade na cultura desses povos. Lidar com essa pluralidade e tratá-la de forma respeitosa responde às considerações e a cosmologia demonstrada por Galvão (1955) em sua etnografia, pois é um local de convivência de humanos e não-humanos.

Se acreditamos que quem apita nesse organismo maravilhoso que é a Terra são os tais humanos, acabamos incorrendo no grave erro de achar que existe uma qualidade humana especial. Ora, se essa qualidade existisse, nós não estaríamos hoje discutindo a indiferença de algumas pessoas em relação à morte e à destruição da base da vida no planeta. Destruir a floresta, o rio, destruir as paisagens, assim como ignorar a morte das pessoas, mostra que não há parâmetro de qualidade nenhum na humanidade, que isso não passa de uma construção histórica não confirmada pela realidade. (KRENAK, 2020, p. 23).

As provocações de Krenak estimulam o pensamento crítico e nos causam reflexões acerca da lógica colonial sobre nossa região amazônica. A mentalidade eurocêntrica constantemente utiliza nossos bens naturais como mercadoria para o enriquecimento de outros países, ao mesmo tempo em que muitas cidades da região amazônica ainda não possuem o abastecimento de energia elétrica. Em função dessa forma de lidar com a terra, cuja herança é ainda colonial, não se sabe o que fazer com “parte da população que sobreviveu aos trágicos primeiros encontros entre os dominadores europeus e os povos que viviam onde hoje chamamos, de maneira muito reduzida, de terras indígenas” (KRENAK, 2019, p. 22), o que acarreta em um vínculo frágil entre o Estado e os povos indígenas. As políticas adotadas e o diálogo estabelecido são insuficientes para responder às demandas dessas populações.

A partir de tais questionamentos fomentados por tantas lideranças indígenas, por pesquisas científicas comprometidas em descobrir os impactos de grandes mineradoras, empresas predatórias, dentre outros, questiona-se qual a preocupação das instituições para com os povos indígenas. Se o conhecimento, o território, a educação e a saúde não são valorizadas e tratadas com políticas públicas adequadas, então se justifica tantas insurgências e levantes indígenas vistos no último período.

O dilema político que ficou para as nossas comunidades que sobreviveram ao século XX é ainda hoje precisar disputar os últimos redutos onde a natureza é próspera, onde podemos suprir as nossas necessidades alimentares e de moradia, e onde sobrevivem os modos que cada uma dessas pequenas sociedades tem de se manter no tempo, dando conta de si mesmas sem criar uma dependência excessiva do Estado. (KRENAK, 2019, p. 23).

A natureza possui um limite a ser explorado, pois os crimes ambientais vistos no Brasil não são completamente ignorados, mas também respondidos. O aquecimento global, o calor excessivo ou a chuva excessiva, dentre diversos exemplos, são medidas de resposta dos seres sobrenaturais para com a humanidade.

3. DADOS COLETADOS DO LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO

Os dados coletados no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES mostram 63 resultados para os nossos filtros delimitados no projeto de pesquisa, em que são 50 dissertações e 13 teses produzidas nos últimos cinco anos (de 2018 a 2022) na Universidade Federal do Pará (UFPA). A instituição possui um grande destaque na produção de bibliografias que envolvem o uso de plantas nas pesquisas de diversas áreas de estudo, como é possível perceber nas tabelas abaixo.

Tabela 1 - Demonstrativo de dissertações e teses sobre plantas medicinais produzidas por curso, de 2018 a 2022, na UFPA

ANO	CURSO		TOTAL
	MESTRADO	DOCTORADO	
2018	13	03	16
2019	14	05	19
2020	15	03	18
2021	07	02	09
2022	01	-	01
TOTAL GERAL	50	13	63

Fonte: Tabela construída pelos autores de acordo com o Catálogo de Dissertações e Teses da CAPES.

Na Tabela 01 observamos o número de produções, entre dissertações e teses, onde se percebe a dominância de dissertações. No recorte de cinco anos, 2020 foi onde mais se produziram dissertações e em 2019 foi onde mais se produziram teses. Os dois anos recentes foram os de maior produção bibliográfica sobre o tema das plantas ancestrais nos programas de pós-graduação da UFPA. Apesar de a delimitação ser de apenas cinco anos, percebe-se a preocupação do tema entre os pesquisadores da universidade, independente da área de estudo, pois se considera o potencial da região amazônica para o avanço da pesquisa científica nas áreas da saúde, ciências exatas, dentre outras.

Tabela 2 - Demonstrativo de dissertações e teses sobre plantas medicinais produzidas por grande área de conhecimento, de 2018 a 2022, na UFPA

GRANDE ÁREA DE CONHECIMENTO	CURSO		TOTAL
	MESTRADO	DOCTORADO	
Ciências Agrárias	01	-	01
Ciências Biológicas	13	-	13
Ciências da Saúde	13	-	13

Ciências Exatas e da Terra	10	07	17
Ciências Humanas	01	01	02
Engenharias	02	02	02
Multidisciplinar	11	04	15
TOTAL GERAL	50	13	63

Fonte: Tabela construída pelos autores de acordo com o Catálogo de Dissertações e Teses da CAPES.

Conforme os dados coletados durante o levantamento bibliográfico, a Tabela 02 nos apresenta as grandes áreas de conhecimento das dissertações e teses produzidas na UFPA. Percebemos a dominância das Ciências Exatas e da Terra com 10 obras de mestrado e sete de doutorado. No recorte utilizado, as ciências agrárias possuem o menor número de produção. Outrossim, a área Multidisciplinar é a segunda com mais produções na universidade com 15 trabalhos. Esta vale a análise detalhada, pois vários programas produziram trabalhos multidisciplinar desde foco na área da saúde até a análise de políticas fomentadas pelo Estado.

Ademais, nos chama atenção a baixa produção da área das Ciências Humanas, haja vista a preocupação das humanidades com a relação entre humanos e não-humanos, que envolve diretamente as plantas na sua constituição social. Tal apontamento nos fomenta os seguintes questionamentos: de que forma as plantas ancestrais aparecem nas pesquisas das Ciências Humanas? Como a abordagem da nossa área de estudo compreende as construções sociais em torno das plantas, é possível que apareça o termo “plantas ancestrais” como equivalente a “plantas medicinais”.

As referências bibliográficas mencionadas anteriormente apontam as diversas abordagens na região amazônica com a natureza, pois constitui diretamente a dimensão social e cosmológica dessas populações. Apesar de ser um costume antigo, em que as gerações recentes perdem paulatinamente o sentimento de transmissão desse conhecimento, as plantas ancestrais são utilizadas em diversas abordagens como se percebe nas obras do quadro 01.

Tabela 3 - Demonstrativo de dissertações e teses sobre plantas medicinais produzidas por área de conhecimento, de 2018 a 2022, na UFPA

ÁREA DE CONHECIMENTO	CURSO		TOTAL
	MESTRADO	DOCTORADO	
Aproveitamento de Energia	-	01	01
Biotecnologia	04	04	08
Cancerologia	01	-	01
Ecologia	06	-	06
Educação	01	-	01
Engenharia Elétrica	01	-	01
Engenharia/Tecnologia/Gestão	01	-	01
Farmácia	12	-	12
Fisiologia	05	-	05

Genética	02	-	02
Interdisciplinar	01	-	01
Meio Ambiente e Agrárias	02	-	02
Oceanografia Biológica	01	-	01
Química	09	07	16
Sociais e Humanidades	03	-	03
Sociologia	-	01	01
Zootecnia	01	-	01
TOTAL GERAL	50	13	63

Fonte: Tabela construída pelos autores de acordo com o Catálogo de Dissertações e Teses da CAPES.

Diferente da Grande Área de Conhecimento (Tabela 02), a Área de Conhecimento na tabela 03 permite a visualização destrinchada das áreas focadas nas pesquisas produzidas sobre plantas medicinais. A Química é a Área de Conhecimento com mais obras nos programas de pós-graduação na UFPA com nove dissertações e sete teses (totalizando 16). Em seguida, a Farmácia possui grande destaque com 12 dissertações com distintas abordagens que envolvem as plantas na elaboração de fármacos para medicina. Durante nosso levantamento bibliográfico, não encontramos produções das áreas das Ciências Exatas e da Terra cujo foco seja o estudo de alguma espécie utilizada por alguma comunidade tradicional; o foco é especialmente a composição das espécies.

Tabela 4 - Demonstrativo de dissertações e teses sobre plantas medicinais produzidas por área de concentração, de 2018 a 2022, na UFPA

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO	CURSO		TOTAL
	MESTRADO	DOCTORADO	
Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável	01	-	01
Antropologia Social	-	01	01
Análise e Interpretação do Patrimônio Cultural	01	-	01
Biodiversidade e Conservação	-	02	02
Biotechnology	04	02	06
Ciências Médicas	01	-	01
Computação Aplicada	01	-	01
Desenvolvimento Socioambiental	01	-	01
Ecologia	06	-	06
Educação, Cultura e Linguagem	01	-	01
Estudos Antrópicos	01	-	01
Estudos Sociais e Suas Humanidades	02	-	02
Fármacos e Medicamentos	12	-	12
Genética Vegetal	02	-	02
Linguagens e Saberes	01	-	01
Neurociências	05	-	05
Produção Animal	01	-	01
Química Analítica	-	03	03
Química Orgânica	09	04	13
Sistemática e Evolução	01	-	01
Uso e Transformação de Recursos Naturais	-	01	01

TOTAL GERAL	50	13	63
--------------------	-----------	-----------	-----------

Fonte: Tabela construída pelos autores de acordo com o Catálogo de Dissertações e Teses da CAPES.

Na tabela 04, levantamos as Áreas de Concentração nos trabalhos. É possível visualizar uma diversidade de Áreas de Concentração nas produções da UFPA, em que foram escolhidas 23 áreas distintas pelos autores e pelas autoras. Como mencionado anteriormente, nossas observações constataram uma grande preocupação com a produção de fármacos e medicamentos, em que se produziram 12 dissertações na área com o uso de plantas medicinais. Como é possível observar ao longo do texto e nos resumos das bibliografias, as plantas são utilizadas historicamente por diversas sociedades como recurso imediato para o tratamento e cura de doenças que afetam tais populações. A medicina aproveita desses conhecimentos também para a produção de novos medicamentos.

Nesse contexto, na tabela 05, visualizamos os programas responsáveis pelas obras produzidas na UFPA. Visualizam-se abaixo 21 pós-graduações com áreas de conhecimentos diversas, em que agregam cidades importantes do Pará, como Abaetetuba, Belém, Bragança, Cametá e Castanhal (campus populosos da instituição). Dentre estes, destacam-se o Programa de Pós-Graduação em Química (PPGQ) e o Programa de Pós-Graduação em Ciências Farmacêuticas (PPGCF) como maiores responsáveis pelas obras sobre plantas medicinais. Juntos, os dois programas são responsáveis por 44% das 63 pesquisas elaboradas dentro do nosso recorte de cinco anos.

Tabela 5 - Demonstrativo de dissertações e teses sobre plantas medicinais produzidas em programas de pós-graduação, de 2018 a 2020, na UFPA

PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO	CURSO		TOTAL
	MESTRADO	DOCTORADO	
Agriculturas Amazônicas	01	-	01
Biologia Ambiental	01	-	01
Biodiversidade e Biotecnologia – Rede BIONORTE	-	04	04
Biodiversidade e Conservação	02	-	02
Biotecnologia	04	-	04
Cidades, Territórios e Identidades	02	-	02
Ciência Animal	01	-	01
Ciências Farmacêuticas	12	-	12
Ciências do Patrimônio Cultural	02	-	02
Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido	01	-	01
Ecologia	04	-	04
Educação e Cultura	01	-	01
Engenharia de Recursos Naturais da Amazônia	-	01	01
Engenharia Elétrica	01	-	01
Estudos Antrópicos na Amazônia	01	-	01
Genética e Biologia Molecular	02	-	02

Linguagens e Saberes na Amazônia	01	-	01
Neurociências e Biologia Celular	05		05
Oncologia e Ciências Médicas	01	-	01
Química	09	07	16
Sociologia e Antropologia	-	01	01
TOTAL GERAL	50	13	63

Fonte: Tabela construída pelos autores de acordo com o Catálogo de Dissertações e Teses da CAPES.

Ademais, um apontamento importante a se visualizar é a baixa frequência de programas do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, onde se possui discussões importantes sobre os conhecimentos ancestrais das populações da Amazônia. No entanto, como mencionado anteriormente, esses debates aparecem com diversas abordagens nas ciências sociais. Outrossim, as obras encontradas que são interdisciplinares se utilizam de abordagens das ciências humanas, assim como outras áreas de conhecimento nas suas pesquisas.

A partir da contextualização prévia das obras que versam sobre plantas ancestrais, selecionamos as que dialogam diretamente com nossa pesquisa. As produções apresentadas abaixo versam sobre o foco diretamente nos conhecimentos de populações tradicionais do estado do Pará e uma obra que utilizou um município do Amapá como área de estudo. Posteriormente aos dados levantados de produções bibliográficas que utilizam plantas medicinais, realizamos a leitura dos resumos para identificar o teor das obras cuja finalidade foi distinguir quais dialogam com os conhecimentos tradicionais a partir das plantas. Foram encontradas seis produções, em que cinco são dissertações e uma tese de distintos programas de pós-graduações da universidade. O resultado abaixo do quadro 01 demonstra o resultado do nosso levantamento bibliográfico.

Quadro 1 - Demonstrativo de dissertações e teses sobre plantas medicinais produzidas em programas de pós-graduação da UFPA, de 2018 a 2020

Nome da Produção	Autoria	Programa	Tipo/Ano/Campus
Conhecimento etnobotânico de moradores da comunidade quilombola Itaboca, município de Inhangapi, estado do Pará	Sueli de Castro Silva	Estudos Antrópicos na Amazônia (PPGEAA)	Dissertação/2019/Castanhal
Plantas medicinais: saberes, práticas e ensinamentos presentes na vivência de antigos moradores da cidade de Cametá-PA	Sherlyane Louzada Pinto	Educação e Cultura (PPGEDUC)	Dissertação/2018/Cametá
Mulheres quilombolas e uso de plantas medicinais: práticas de cura em Santa Rita de Barreira/PA	Ana Célia Barbosa Guedes	Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PPGDSTU)	Dissertação/2018/Belém

Entre cunambís e timbós: o saber-saber e saber-fazer pesqueiro e patrimônio da Comunidade Bom Jesus, Abaetetuba, Pará	Dayara Pereira Santos	Ciências do Patrimônio Cultural (PPGPatri)	Dissertação/2022/Belém
“Toda planta tem alguém com ela” – Sobre mulheres, plantas e imagens nos quintais de Mangueiras	Lanna Beatriz Lima Peixoto	Sociologia e Antropologia (PPGSA)	Tese/2020/Belém
Memórias de folhas: teia dos saberes no caminho da feira à escola, Amapá, Brasil	Judivalda da Silva Brasil	Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA)	Dissertação/2020/Bragança

Fonte: Tabela construída pelos autores de acordo com a Catálogo de Dissertações e Teses da CAPES.

Silva (2019) descreve o conhecimento da comunidade quilombola de Itaboca, município de Inhagapi (PA), acerca das plantas culturais pelas famílias, em que a autora revela um grande domínio pelas matriarcas das famílias. A principal forma utilizada para consumo é o chá. A dissertação de Silva (2019) apresenta em grande medida o termo etnobotânica cuja ciência busca compreender as interações das sociedades humanas com as espécies de plantas. Sua principal contribuição é a possibilidade da perda desta prática pela nova geração de jovens da comunidade.

Pinto (2018) aborda os conhecimentos de antigos moradores da cidade de Cametá-PA, os quais possuem saberes sobre a utilização de plantas medicinais para uso curativo com a característica particular de diferentes manifestações culturais dessas pessoas para a utilização dos recursos terapêuticos. A partir da pesquisa, a autora enfatiza as nuances das memórias afetivas, lembranças e recordações como inerente à utilização dessas plantas tradicionais por tais moradores antigos, o que demonstra uma preocupação com o cuidado humanizador dessas riquezas cultivadas nas “farmácias vivas” – termo que se refere aos quintais das casas dos moradores.

Já Guedes (2018) trata sobre o uso das plantas medicinais na comunidade quilombola de Santa Rita Barreira, município de São Miguel do Guamá-PA, cujo objetivo foi compreender como se utiliza tais espécies tanto para o tratamento de enfermidades, quanto para símbolo da tradição, resistência, luta e constituição sociocultural da comunidade – a qual possui foco nas mulheres do local. A autora afirma que a utilização das plantas possui caráter ambíguo: além da importância cultural e natural, é uma saída imediata para a ausência de políticas públicas efetivas para a comunidade. Outrossim, Guedes (2018) percebe a transmissão desses conhecimentos por meio das benzedeadas e curandeiras, as quais se preocupam em passá-los para mulheres a cada geração.

Santos (2022)⁴ nos apresenta uma outra forma de utilização de plantas pela comunidade de Bom Jesus, localizada em Abatetuba-PA, cuja finalidade é aproveitar-se da toxicidade das plantas ictiotóxicas para a captura de peixes. As técnicas para coleta por pescadores são reconfiguradas ao longo do tempo e variam entre comunidades, de acordo com as especificidades regionais. Santos (2022) observa que a prática se mostra menos frequente na atualidade, porém ressalta a importância de catalogar como documentação de um patrimônio cultural que resiste por gerações, como um incentivo de se manter presente entre gerações atuais e futuras.

A tão vitoriosa obra de Peixoto (2020)⁵ nos apresenta a relação entre as mulheres e os quintais na comunidade quilombola de Mangueiras, município de Salvaterra-PA (a qual é localizada na Ilha do Marajó). A tese da autora visa a importância das mulheres na comunidade cujo papel envolve a interação entre humanos e não-humanos, a preocupação com as hortas de casa, cuidado com os filhos e resistência para manutenção de uma cultura e herança herdadas pelos avós, pelas mães, em síntese, de gerações. A autora mostra as configurações das casas dessas mulheres envoltas de quintais, como sinônimo de equilíbrio socioecológico a partir de paisagens pensadas para o bem-estar.

Por fim, Brasil (2020) apresenta discussões sobre o envolvimento de uma escola e uma feira no bairro de Novo Buritizal, em Macapá-AP, onde a autora busca demonstrar como a utilização das plantas foram reutilizadas no contexto urbano da cidade. A autora constata que, apesar do avanço das tecnologias e suas consequentes modernizações, foi possível ressignificar tais práticas ancestrais para a população local a partir de novas formas de se utilizar as plantas, seja para fins medicinais, seja para fins culinários. Nesse sentido, Brasil (2020) apresenta o papel da escola como um local de conscientização acerca da identidade da ribeirinha ao atuar como uma teia que interliga diversos saberes.

A partir da leitura das obras selecionadas, uma consideração importante foi visualizada: percebemos que dentre as selecionadas com o recorte de cinco anos, não houve produção com foco nos conhecimentos tradicionais de povos indígenas sobre as plantas tradicionais. As dissertações e a tese escolhida buscam uma abordagem com bastante presença de comunidades quilombolas e ribeirinhas em diversas regiões do estado do Pará, como Abatetuba, Ilha do Marajó e Cametá. Silva (2019) e Peixoto (2020) demonstram a importância da preservação dos conhecimentos ancestrais e da

⁴Tivemos dificuldades para acessar a obra, pois não se encontra disponível nas plataformas digitais, o que culminou na ausência de detalhes para constar neste relatório.

⁵A autora recebeu premiação nacional na categoria doutorado no 45º Encontro Anual da ANPOC.

transmissão destes para as novas gerações, mesmo que o avanço da modernidade cause um afastamento dos mais jovens com plantas tradicionalmente usadas para chás, como resposta imediata para alguma dor.

As obras convergem em uma característica importante ao se discutir sobre as plantas ancestrais: é uma preocupação e responsabilidade colocadas às mulheres. As comunidades quilombolas visitadas durante as pesquisas possuem um protagonismo destas mulheres como principais responsáveis do cuidado e da cura, seja pelas benzedadeiras, seja pelas chefas de família.

Preocupa-nos a ausência de obras que versam sobre os conhecimentos ancestrais dos povos indígenas, em vista da importância e da íntima relação dessas populações com diversas espécies, seja para a utilização também de chás, seja para o uso medicinal.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse estudo possui a importância de mapear qual o caráter das produções sobre plantas medicinais na UFPA no âmbito da pós-graduação, tanto das dissertações, quanto das teses elaboradas pelos pesquisadores e pesquisadoras. Justifica-se esse estudo pela relação existente das populações tradicionais da região norte com a flora amazônica, pois os conhecimentos do uso das plantas atravessam gerações. As pesquisas antropológicas demonstram o uso de plantas em todas as sociedades que já existiram no mundo. No entanto, com o avanço da modernidade, tais costumes se modificaram.

De que forma esses conhecimentos e essas espécies são utilizados atualmente nas pesquisas? Esse foi o questionamento que guiou nosso estudo. A partir do nosso levantamento, em consonância com o suporte teórico de autores da antropologia, percebemos um direcionamento maior das pesquisas sobre plantas para a área das ciências exatas e das ciências da saúde, com foco na produção de fármacos e medicamento para uso medicinal. Outrossim, as obras que dialogam com as ciências humanas nos mostram a importância desse elemento para a constituição social de diversas comunidades, tal como as comunidades quilombolas apresentadas nas pesquisas, pois são mecanismos para constituir as paisagens de diversas casas, como um local próprio para o bem-estar

Apesar de não aparecer pesquisas com foco nos povos indígenas, entendemos que as plantas são fundamentais para a cosmovisão das populações que as utilizam e uma tentativa de pertencimento com a natureza. Expressa também um cuidado natural e humanizado para com o próximo, pois as hortas e os quintais são expressões de uma harmonia natural. Por isso, as plantas são utilizadas ainda, seja como elemento de ornamentação, seja como elemento medicinal.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Juivalda da Silva. **Memórias de Folhas**: Teia dos saberes nos caminhos da feira à escola, Amapá, Brasil. Orientadora: Prof.^a Dra. Norma Cristina Vieira Costa. 2020. 121f. Dissertação (Mestrado em Linguagens e Saberes na Amazônia) – Campus Universitário de Bragança, Universidade Federal do Pará, Bragança, 2020.

CHÊNE NETO, Guilherme Bemerguy; GERMANO, José Willington. ; FURTADO, Lourdes Gonçalves ; CARDOSO, Denise Machado. Saúde e Qualidade de Vida: o Uso de Plantas e “Bichos” por Famílias da Vila do Abade – Curuçá/PA. **Revista de Ensino, Educação e Ciências Humanas**, v. 15, p. 55-64, 2014. Disponível em: <https://revistaensinoeducacao.pgskroton.com.br/article/view/596>. Acesso em: 01 ago. 2022.

CHÊNE NETO, Guilherme Bemerguy; CARDOSO, Denise Machado. O conhecimento das populações tradicionais amazônicas no debate acerca do reconhecimento e da identidade. **FLOVET**, v. 1, p. 15-38, 2019. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/flovet/article/view/10379>. Acesso em: 03 ago. 2022.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens**: Um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas. São Paulo: Editora Nacional, 1955.

GUEDES, Ana Célia Barbosa. **Mulheres quilombolas e uso de plantas medicinais**: práticas de cura em Santa Rita de Barreira/PA. Orientador: Hisakhana Pahoona Corbin. 2018. 203 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Belém, 2018.

KRENAK, Ailton. **A Vida Não É Útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para Adiar o Fim do Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

PEIXOTO, Lanna Beatriz Lima. **“Toda planta tem alguém com ela” – sobre mulheres, plantas e imagens dos quintais de Mangueiras**. Orientador: Prof. Dr. Flávio Leonel Abreu da Silveira. 2020. 317f. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2020.

PINTO, Sherlyane Louzada. **Plantas medicinais**: saberes, práticas e ensinamentos presentes na vivência de antigos moradores da cidade de Cametá-PA. Orientadora: Prof.^a Dra. Benedita Celeste de Moraes Pinto. 2018. 132f. Dissertação (Mestrado em Educação e Cultura) – Campus Universitário de Cametá, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

SANTOS, Dayara Pereira. **Entre cunambís e timbós**: o saber-saber e saber-fazer pesqueiro e patrimônio da Comunidade Bom Jesus, Abaetetuba, Pará. Orientadora: Prof.^a Dra. Anna Maria Alves Linhares. 2022. 133f. Dissertação (Mestrado em Ciências do Patrimônio Cultural) – Campus Universitário de Belém, Universidade Federal do Pará, Belém, 2022.

SILVA, Sueli de Castro. **Conhecimento etnobotânico de moradores da comunidade quilombola Itaboca, município de Inhangapi, estado do Pará.** Orientador: Pro. Dr. Gustavo Góes Cavalcante. 2019. 64 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Antrópicos na Amazônia) – campus Universitário de Castanhal, Universidade Federal do Pará, Castanhal, 2019.

WALSH, Catherine. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: In-surgir, re-existir e re-viver. CANDAU, Vera Maria (Org.). **Educação Intercultural na América Latina:** entre concepções, tensões e proposta. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2009.

Data de submissão: 28/02/2023
Data de aprovação: 19/04/2023

TYTÂN FI VĀSĀN RIKE HAN - LUTE COMO UMA MULHER INDÍGENA¹

Flávia Gisele Nascimento²

Camila Mig Sá dos Santos da Silva³

Esta entrevista apresenta a trajetória da Camila MigSá, mulher Kanhgág do clã Kamé de 35 anos, que vem desenvolvendo diversas ações de retomada, como colaboradora da Mídia Índia Oficial; participando das exposições “Véxoa: Nós sabemos” realizada em 2020, na Pinacoteca de São Paulo, “Retomada da Imagem” e “Mejtere: histórias recontadas” no Museu Paranaense, em 2021 e 2023; atuando no projeto PutaPeita, a qual apresenta um pouco da sua biografia e o preconceito sofrido pelos povos indígenas; participando de diversas manifestações na cidade de Curitiba e Brasília; dentre outras atividades. O encontro que oportunizou este diálogo foi realizado no dia 24 de março de 2022, na Universidade Federal do Paraná, no campus Agrárias, na cidade de Curitiba.

Trago um esboço deste momento compartilhado e observo que as mulheres indígenas, em geral, sofrem duas ou mais exclusões sócio políticas. Por isso, a importância de criar espaços de escuta, como essa conversa, que mostra uma outra perspectiva do feminismo, além das histórias de uma mulher indígena que vem lutando junto com os povos indígenas pela demarcação de terra, pela natureza, pela vida.

Entrevistadora: Camila, você poderia contar um pouco da sua trajetória, das suas memórias e das lutas do seu povo.

Entrevistada: A minha memória de infância é a minha mãe trabalhando em casa de família, ela saiu em 1979 da aldeia dela de origem, que é a terra indígena de Mangueirinha, no Sudoeste do Paraná,

¹ Entrevista concedida pela Camila MigSá, mãe de dois filhos, uma das lideranças indígenas da aldeia Kakané Porã, etnocomunicadora, artista, ativista e estudante do curso de Licenciatura em Ciências Sociais da Universidade Federal do Paraná. Contato: https://www.instagram.com/camila_knhg_dos_santos/

² Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Educação, na Linha de Pesquisa Linguagem, Corpo e Estética na Educação da Universidade Federal do Paraná. Membro do Grupo de Pesquisa Rizoma: Laboratório de Pesquisa em Filosofia da Diferença e Arte Educação da UFPR. E-mail: flaviagisele51@yahoo.com.br

³ Licencianda em Ciências Sociais da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e pesquisadora do projeto de extensão “Ecologia de Saberes com os Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná” – UFPR. E-mail: kemilicg@gmail.com

onde tem a maior reserva de Araucária. Eu iria falar da América Latina, mas é do mundo. Minha mãe veio trabalhar de empregada doméstica, ela migrou para um território indígena em Santa Catarina, que é a cidade de Xanxerê, lá conheceu o meu pai e teve um relacionamento breve, pois nunca se ligou nesse negócio de casar e tal. Ela foi embora, retornou para Curitiba, veio trabalhar em uma casa de família, grávida. Naquela época, ela morava ali perto do Extra, atrás daquela maternidade de Curitiba. Os patrões dela trabalhavam ali, então, nasci ali, naquela maternidade. Uma das primeiras memórias que tenho sou eu indo para a escola, mas não tínhamos casa. Sempre tínhamos um quartinho ou uma peça afastada, mais para trás da casa de onde ela trabalhava, dos patrões, ou um quartinho mesmo. E morávamos ali, no quartinho da empregada, muitas casas tinham. Morávamos ali e sempre estudei em escola de rede pública, era a mais próxima que tinha. Lembro que no dia 19 de abril os professores faziam aqueles cocarinhos de papel, colocavam em todas as crianças e faziam aquele barulho com a boca. Eu ficava assim: sou indígena, mas não tenho muita noção do que é ser indígena ou o porquê que a professora faz isso. Porque, nas férias, a minha mãe me levava para o território, em Mangueirinha. Lá era um outro lado do mundo que eu enxergava, lembro que minha mãe levava uma lata de farinha Láctea, que eu gostava muito de comer e tirava o leite da vaca na hora, para comer com essa farinha. Tenho muito essa memória. Acho que até hoje, quando sinto cheiro de farinha Láctea, lembro disso. Eu nem sabia o que era um cocho. E vi a vaca vir beber água no cocho. Porque eu vivia em um outro mundo paralelo, não é? Na cidade. Apesar de ser criança, tinha consciência que eu estava vivendo ali, comendo do bom e do melhor, estava me vestindo bem, não estava passando necessidade, mas eu tinha consciência que aquele mundo não era meu. Sabe como se eu tivesse emprestado ali? Estou sendo bem atendida, bem assistida, mas não sou 100% acolhida. Porque sabemos. Quer dizer, minha mãe sempre teve bons patrões que me consideravam, me levavam no mercado, gostavam de fazer a feira comigo, viajávamos para a praia, mas eu tinha consciência que aquele espaço não era meu, era deles. E sentia falta de uma casa nossa, de um quarto meu, tanto é que eu sempre dormi com minha mãe. Porque depois, passado isso, fui crescendo e minha mãe falou: "Primeiro, alugarei uma peça". Alugou uma peça, que era uma peça inteira e você dividia com os móveis, que minha mãe conseguiu comprar, um guarda-roupa, uma pia, um fogão e uma cama de casal. Era isso. E, depois, ela começou a alugar... Já tinha uma cozinha, um quarto, um banheiro e uma área. Então, sempre morávamos em casa pequena. Lembro também quando era criança, até depois de grande, eu não tinha o costume de levar as pessoas na minha casa. Primeiro, porque a casa não era nossa, então, quando tinha trabalho da escola, eu sempre fazia na casa dos meus colegas. Eles nunca vinham. Ou, quando eles vinham,

lembro que tinha cruzado com uma menina na rua, ela só vinha no portão me chamar, não entrava. Com 16, 17 anos, comecei a transitar sozinha no centro de Curitiba. Moramos por anos no bairro de Vila Isabel em Santa Quitéria, comecei a andar na rua XV e perceber que tinham alguns indígenas vendendo artesanato. Um dia passei e um deles me reconheceu. Chamaram-me para conversar. Meu primo falou assim: "Olha, estamos em uma retomada lá no Cambuí", isso em 2004. Você gostaria de participar?". Mas, eu nem sabia o que era retomada. Nem sabia o que era território, não sabia porque eu nunca tinha vivido em uma aldeia, só tinha aquele conhecimento de ir nas férias. Na minha cabeça, tinha um negócio muito do interior e um espaço que não tinha limite, era totalmente diverso do que vivíamos aqui. Não pode ir aí, não pode mexer nisso, não pode. Aqui tinha todo um limite, lá não tinha. E fui. Minha mãe ficou trabalhando na casa de família, mas tínhamos nossa casa alugada e fui morar primeiro com minha prima, depois morei com outra prima. E tinha um espaço do Cambuí que era uma construção e não tinha cobertura. Lembro que minha mãe trabalhou, eu trabalhei, juntamos, conseguimos comprar a fiação para ligar a luz e comprar os eternit para forrar e nos mudarmos para aquele espaço. Aí era uma peça comprida também, dividimos quarto, sala e cozinha. E, posteriormente, tive minha filha e o meu primo, que era o cacique na época, trocou de casa comigo, falou: "Morarei na sua casa, você vem morar na minha porque a minha casa tem banheiro". Eu tive um parto de cesárea e lá era bem complicado, no Cambuí. Tive que lavar a cesárea de pé, na bacia, encher de alho a casa porque morava bem no meio do mato. Era uma das últimas construções e ficava pirando com a cobra. A cobra virá mamar em mim. Meu Deus. Enchi de alho, tampei todos os buracos, tudo. E trocamos de casa, falou: "Vá para lá, que lá tem banheiro". Comecei a participar dessas reuniões com ele, comecei a ler mais, me interessar mais no que era demarcação de território e retomada de território. Logo quando cheguei lá, já aprendi a fazer o artesanato, tirar a taquara, instalar taquara, trançar a taquara e foi isso o que me salvou, porque, como morávamos em uma área perto da avenida, era difícil pegar o ônibus, para descer, era tudo difícil. O mercado era longe, uns 4 km e não tinha Uber, então íamos a pé, era na raça mesmo. Lembro que quando cheguei, fui morar lá em 2005, vieram umas famílias de outros lugares também e acolhemos essas famílias. E tinha um professor, um casal, que era da aldeia de Xanxerê, a mesma aldeia de onde meu pai era. Ele era falante da língua, professor de Kaingang e trabalhava naquele tempo na FUNAI, não sei se ele ainda está lá. Mas, ele me deu um livro que ajudou a fazer com a Úrsula Gojtéj, o Dicionário Kaingang. Peguei esse livro, comecei a folhear e o professor Ivo começou a dar aulas. A primeira coisa que fiz foi aprender a escrever, para depois aprender a ler e conseguir falar. Mas, falar é difícil, tem que estar convivendo muito. Começamos a receber pessoas do

Rio das Cobras e outras aldeias, eles eram falantes. Comigo, eles só falavam na língua, sabe? Às vezes, posso não falar, como esse meu primo que está aí. A mãe fica olhando, porque ela não lembra muito ou o meu marido, que não sabe. Eles ficam olhando e eu entendo tudo o que ele está falando. Ele falou: "Alcance-me uma água" ou "Acenda um cigarro para mim" e tal, e dei o cigarro para ele. Eles: "Como é que você entende?". Porque o nosso idioma tem cinco dialetos, então ele dá uma variada, mas consigo entender algumas coisas. Falar, falar, até falo. Escrevo. Mas de ser dominante da língua, não. Porque não aprendi. Eu tinha que ter crescido para aprender a falar a língua materna. E, depois, nos mudamos para Kakané-Porã porque não podíamos ficar ali, que era uma reserva biológica. Na época, o prefeito negociou e nos mudamos em dezembro de 2008. Fui uma das primeiras a me mudar e virei uma pessoa meio que automática. Arrumei um serviço, era operadora de caixa e com 45 dias, fui promovida para fiscal de caixa. Capricorniana, como sou, sempre trabalhei bem com o dinheiro. Sempre prestando atenção. Não é? Vendia meu artesanato. E deixei meu artesanato de lado e comecei a trabalhar, investir nessa carreira do proletariado. E quase não parava, minha filha na creche, minha mãe cuidando da minha filha. Também tive um relacionamento breve com o pai dela. E um dia as meninas começaram a falar assim para mim: "Tem um vestibular indígena e tal. Você poderia fazer". Só que eu nem sabia que existia e não queria fazer. A primeira vez que eu fiz, fiquei em oitavo lugar no vestibular. Só que faltava uma disciplina para concluir o Ensino Médio, então, a universidade não me aceitou. Na segunda vez, que eu queria muito, fiquei em décimo oitavo. Fiquei muito triste, falei: "Não conseguirei. Mais um ano que terei que trabalhar e não poderei estudar". E 10 pessoas fizeram o vestibular em outras universidades também, acabou que eles decidiram ir para as outras universidades e sobraram 10 vagas. No caso, 10 pessoas desistiram e eu voltei ao oitavo lugar. Os primeiros colocados sempre escolhem os melhores cursos. Tinha Direito, ninguém tinha pegado Direito aquele ano, mas eu não quis fazer. Fui fazer minha inscrição no dia 21 de março, era uma segunda-feira. Naquele final de semana, anteriormente, a Marielle Franco tinha sido assassinada. Lembro tudo o que tinha acontecido. Eu li sobre ela, conhecia-a de vista, mas não sabia muito da sua história e comecei a admirá-la. Falei: "Farei Sociais porque, na verdade, já estou atuando, mesmo que eu não tenha me dado conta disso". Só que eu tinha medo de entrar na universidade, que eu embranquecesse. E cada vez mais que eu estava, que lia aqueles autores que os professores falavam daquele jeito, sentia uma vontade de bater. Já erguia a mão e já falava assim: "Não, espera aí". E falei: "Não, a universidade não está me afastando do que eu sou", porque eu estava fazendo o caminho da volta, "a universidade está abrindo mais os

meus horizontes para eu me avaliar mais, para ver como é o mundo, porque estou aqui, porque gosto tanto de arte, ressignificar essa história contada". E cá estou tentando terminar a universidade.

Entrevistadora: Você falou da sua luta, da luta da sua mãe, a luta de duas mulheres indígenas. E na sua perspectiva, quais foram e quais são ainda as lutas das mulheres Kaingang?

Entrevistada: Acho que a primeira luta de uma mulher Kaingang é poder falar a língua sem sofrer algum preconceito. Se bem que as mulheres Kaingang falam mesmo, se elas são falantes. Mas, é manter essa língua. Acho que a segunda coisa é demarcar nossos territórios. Porque sem os territórios, não conseguimos... Fora do território, conseguimos sobreviver, mas acho que precisamos do nosso território para poder dar continuidade ao que os nossos mais velhos nos ensinaram. Eu visito outras aldeias, as pessoas, converso com a juventude, faço entrevistas e pesquisa. Sou a única que já vou nos mais velhos. Cadê a Camila? Está lá na casa da dona não sei quem, tomando chimarrão, comendo alguma coisa e já perguntando como foi aquela aldeia, como é a história dela. Porque acho que sem os mais velhos não saberemos nossa história e não saberemos para onde caminhar. Então, acho que a luta das mulheres Kaingang é pela demarcação e reconhecimento dos seus territórios. No território, você planta o que irá consumir, o alimento livre de agrotóxicos. Morar perto de um rio, a água é mais pura, o ar, a qualidade de vida é melhor. Acho que tudo é diferente, não é? Tanto é que eu moro na Kakané-Porã. Mas, daqui mais ou menos uns seis anos, não quero mais estar ali em Kakané. Quero estar dentro de um território, qualquer território dentro do Paraná Kaingang, mas não na cidade. Quero atuar dentro de uma aldeia indígena. Já que o não indígena fala urbana e rural, o que para mim isso é... Estamos em contexto urbano, mas não que sejamos urbanos. Porque ninguém fala branco urbano e branco rural. Quero morar dentro de uma aldeia dando aula, realizando algum trabalho. Sei que terão várias oportunidades de eu trabalhar. Já fui, anos atrás, quando a Taís era pequena, convidada para morar em Queimadas. Já fui convidada para morar no Rio das Cobras, que fica em Laranjeiras do Sul. Já fui convidada e estamos conversando sobre isso, eu e meu esposo. "Acho que vamos retornar para Mangueirinha", que é onde ele e minha mãe nasceu. Tenho muita vontade de voltar, apesar de a Kakané ter me ensinado um monte de coisas, ter me acolhido, estou morando ali desde 2008. E desde 2004 lá no Cambuí. É muito tempo, não é?

Entrevistadora: Voltando para a temática das mulheres. Quais são as mulheres indígenas que inspiram a sua luta?

Entrevistada: Eu gosto da Pietra Dolamita, que é Apurinã do Acre. Atualmente, ela está na França fazendo doutorado. Ela me manda mensagem todo dia. Foi com ela que conheci a medicina do rapé. O rapé é bem diferente do rapé que a galera *good vibes* toma. O rapé é bem sagrado. Eu a conheci no Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas, nos conectamos e nunca mais paramos de conversar. Também nos encontramos em Brasília. Ela é uma mulher muito forte, bate de frente mesmo, tem aquelas organizações indígenas. Acho que outra mulher que me inspira... A minha mãe também. Porque antes, eu a culpava muito por não ter me ensinado a língua. E um dia uma outra amiga falou assim: "Acho que você não deve culpar sua mãe, porque isso não foi culpa dela, isso foi culpa da colonização". Então, isso também foi tirado dela, não é que ela teve escolha. Na verdade, ela não teve escolha. Naquele momento, era o melhor que ela podia oferecer e você está aí graças a isso, não importa a maneira, mas está aí. Acho que ela também teve uma forma de luta. Eu admiro muito a kujá Iracema. Minha história com ela começa em 2019. Eu a conheci em Brasília. Cheguei lá, estava estressada, muito carregada, muita responsabilidade de levar uma delegação do Paraná, era a primeira vez que eu estava fazendo isso, fui com a cara e a coragem. Cheguei lá e fiquei dois dias procurando-a. Eu ia e ela não estava. Ou quando ela estava, eu tinha saído. Lembro que encontrei umas senhorinhas e falei assim: "A Iracema está acampada aqui? E elas: "Sim, a Iracema está". Falei: "Queria tanto falar com ela porque não estou bem", falei. E tinha uma senhora Kaingang evangélica e ela falou assim: "Você quer que eu faça uma oração para você?". E eu falei: "A senhora não fique triste comigo, não fiquei chateada, mas eu queria falar com a kujá mesmo. Eu queria conversar com ela, conhecê-la". Ela falou: "Ela está acampada ali para o fundo, vá andando que você a acha". E fui andando, quando eu vi, todas as barracas estavam fechadas e só tinha uma barraca aberta. Meio de longe eu fiz assim: "A senhora conhece a kujá Iracema? Estou procurando-a". Ela olhou e falou assim: "Pode entrar, já estava te esperando". Eu entrei, ela fechou a barraca dela e quando saí de lá tinham se passado duas horas. Eu a admiro muito porque chorei, ela rezou. E o jeito que ela rezou para mim, acho que nunca ninguém tinha feito isso. Lembro que ela rezou vértebra por vértebra. A cada vértebra ela fazia uma reza, sabe? E rezou muito em alguns pontos assim... Depois, quando conheci a Umbanda, descobri que onde ela tinha rezado eram os chakras. E falei: "Meu Deus, que mulher". Porque os kujá, nós sabemos, não só nos Kaingang, que a sociedade sempre foi patriarcal, então os caciques sempre foram homens e os

kujá também sempre foram homens. E o pai dela, o Jorge Garcia, era um senhor muito respeitado, de luta, um grande kujá também e acho tão bonito quando eu a vejo, uma mulher toda empoderada e espiritualizada. Lembro que eu tinha levado uma amiga minha que não era indígena. Falei assim: "Tenho uma amiga e quero apresentar para a senhora, queria tanto que a senhora rezasse para ela. E ela disse assim: "Não importa, minha filha. Todos nós somos filhos da Mãe Terra". Ela é muito querida. Eu a entrevistei, estamos terminando de fechar o documentário na Marcha das Mulheres Indígenas. Outra mulher que eu admiro. Meu Deus, não que eu não pratique a etno sororidade. Tem bastantes mulheres que eu admiro, mas gosto de falar acho que das mais marcantes. Admiro muito a Juvina, que é uma mulher de luta, a admiro muito, ela é muito forte e enfrentou a polícia, naquele dia que estávamos no levante. Foi muito forte, eu fiquei desesperada, porque ela ficou do lado de lá e eu fiquei do lado de cá, e a polícia no meio. E ela dizendo: "Calma, calma, calma". Só nós sabemos o que passamos lá. Então, a Juvina é uma mulher que eu admiro "para caramba" também. Admiro a Adriana Ananias, que é professora no território de Mangueirinha. Ela é uma mulher espetacular. Meu Deus. Começarei a falar o nome de todas mulheres Kaingang.

Entrevistadora: Como estamos falando de várias mulheres. Para a Camila, não para o povo Kaingang, o que é ser feminista?

Entrevistada: Polêmica. Parece meio clichê isso que falarei, mas não me percebo como feminista. Porque o movimento feminista não foi construído com as mulheres indígenas, então, não me percebo feminista. Mas, se também trago algumas questões de machismo dentro do território ou até nos ambientes que eu ando, então, automaticamente, já estou inserida no feminismo. Mas fazer parte da frente feminista ou me declarar ou me considerar feminista, não. Acho que não, porque, como falei, acho que é um movimento que precisa muito aprender conosco ainda. Principalmente a galera *good vibes*. Nesses tempos apareceu uma: "Passaram o seu contato. Quero oferecer uma dança do fogo para 10 mulheres indígenas". Eu falei para o rapaz que passou: "De onde saiu essa mulher?". Dança do fogo? Para nós? Ele falou: "Eu disse para ela". É um movimento que estamos em aprendizado, não é? Também não posso falar muito com autonomia, porque não conheço a fundo o feminismo. Antigamente, eu participava mais com as feministas, mas agora não. Observo muita coisa que me entristece. Muita coisa, muita coisa mesmo. Principalmente, a esquerda e o feminismo. Claro, não sou da direita, mas acho que a luta das mulheres indígenas é apartidária. Entendeu? A esquerda, o

feminismo diz que é includente, diz que a luta é unificada, mas sabemos que a luta não é unificada. Não é mesmo. Eu fui em um ato e eles me deixaram para falar por último. A partir daquele momento, falei: "Nunca mais virei aqui, ficar aqui andando com esse povo que está 'cagando' para mim. Não irei mesmo". Foi assim, eu cheguei, já tinha um pessoal indígena lá. Eu cheguei e alguém falou para mim: "Companheira, sobe lá em cima e vá falar, porque você fala muito bem". Eu falei: "Não preciso falar bem, mas desde que as pessoas me ouçam o que eu quero falar". Escureceu e falei: "Gente, já são 20h, vou embora, estou com essa criança aqui, pegarei o Uber e vou embora. Nem tem ônibus, senão chegarei às 22h em casa". E a hora que eu estava saindo, que peguei na mão do neném, eles chamaram meu nome. Voltei lá e fiz assim com o dedo, que não iria. E vim para casa. E falei que daquele dia em diante eu não iria mais participar da luta, apesar de ser filiada ao Partido dos Trabalhadores. Porque eu nem sou ativa mesmo no partido, as pessoas nem me convidam mesmo e não me chamam mesmo. Nem sei se elas sabem que eu sou filiada. Mas teve um dia que me filiei. Quem pediu para eu me filiar e assinou a minha filiação foi a Gleise Hoffmann. Ela falou que era importante ter uma mulher indígena dentro do partido, até mesmo para quebrar essas questões. "Vocês deixaram para falar uma mulher indígena por último. Então, se para vocês não é importante isso, também não é importante que eu esteja lá, porque se estiver lá e não tiver voz...". É a mesma coisa que eu falo do artesanato: "Vamos expor o artesanato. Sim, mas se eu não tiver 5 minutos para falar alguma coisa, então eu prefiro nem ir". Para desconstruir aquele espaço. Na verdade, para desconstruir não, aprendi com a Pietra a não falar mais isso. Para destruir. Para destruir essas falas colonizadoras. Porque se for para desconstruir, acho que não funciona muito. E eu falei: "Pois é. Vocês ficam falando que a luta é unificada, unificada, unificada, mas a luta não é unificada. Vocês estavam brigando no carro de som do sindicato, quem que iria falar mais. Entre vocês. E eu observei isso. A classe trabalhadora é muito importante, mas se não tiver planeta, não terá classe trabalhadora. Se vocês não estão preocupados com o planeta, não posso fazer nada".

Entrevistadora: Você falou bastante sobre este assunto, mas gostaria que desse ênfase, o que é ser uma mulher indígena Kaingang?

Entrevistada: Apesar de eu ser uma pessoa que me imponho, que falo mesmo. Até um amigo meu já falou isso, temos muito isso das Ciências Sociais, de provocar a pessoa a pensar. Às vezes as pessoas pensam que o cientista social está atacando, mas não é. Estamos induzindo-o a pensar, a se

questionar. O porquê daquilo, o porquê de estar ali. Por eu ser assim, bater de frente, percebo que comigo, se há alguma coisa de preconceito, de negativa assim, não é velada, não é escancarada. Eu tenho que ficar prestando atenção, tenho que estar atenta a todo momento nesses detalhes. Que é o que já falei, na universidade... Tanto é que pensei que isso não me abalaria tanto e me abalou, na minha graduação. Desde que voltaram às aulas presenciais, eu não consigo pisar na Reitoria, não consigo. Peguei, com o perdão da palavra, mas peguei asco daquele pessoal. Vejo o jeito que eles me olham quando eu entro. Quando piso no pátio da Reitoria, eles olham assim, parece que estou lendo a mente deles: "Lá vem vindo a indígena". Tipo isso, sabe? "Olha a mulher dos brincos, das penas". Hoje saí correndo, estou sem brinco, mas sempre uso. As pessoas: "Irá se adornar". Não, estou sempre daquele jeitão mesmo. Comecei a perceber isso, as pessoas não conversam. E eu acho que são coisas mínimas assim, não é? Por isso, que eu mudei de curso, de campus, assim... Escolhi uma disciplina no outro campus, para ver se eu conseguia voltar a estudar, olhar nas pessoas, encarar as pessoas e nessa disciplina Psicologia de Educação, sou a única de Ciências Sociais. Tem a galera de Música, tem uma pessoa de Matemática... É uma disciplina bem gostosa de fazer. Eu não queria mais encarar a Reitoria. Eu achei que isso não ia me marcar tanto, mas, infelizmente, quando estou na Reitoria eu almoço sozinha, ando sozinha, não tenho amigos dentro da Universidade. Porque os amigos que eu tinha dentro da Universidade foram só os do primeiro ano, quando éramos calouros. Depois, cada um foi para um lado e todo mundo ficou "desperiodizado", veio a pandemia e nunca mais ninguém se falou. Só tem uma amiga que vai na minha casa. Assim, eu não tenho amigos na Universidade. A minha amiga, que eu tinha, também mudou de curso, porque não aguentou "sociais" ser desse jeito nojento. Pensamos que era um curso tranquilo - ele é tranquilo, me acolheu no primeiro ano, mas no segundo, eu senti um baque enorme, que é o episódio que sempre falo: todo mundo queria fazer trabalho de Antropologia, mas Estatística ninguém queria fazer comigo. Quer dizer, para estatística você é burra. Eu passei por um momento bem de estresse, de professores falarem assim: "Tá, mas você não veio à aula por quê? Você devia ter conversado comigo, você devia ter me mandado um e-mail, você devia ter...". Daí eu nem discuti mais, eu só fui lá e cancelei. Eu falei: "Quer saber? Nem vale a pena eu ficar me explicando para o professor e ficar falando: olha, eu não estava bem, eu passei por um momento de depressão, eu não consegui levantar da cama". A pessoa não vai entender. Eu falei: "Nem adianta eu explicar isso para eles, melhor eu ficar só com uma disciplina, para não perder o vínculo mesmo com a universidade." E também, não é só não perder o vínculo, é não perder o vínculo comigo mesma. Assim, é ter força, tirar força, para eu poder tomar gosto pelo curso de novo, porque querendo ou

não, estou no 6º período. São 9 períodos, faltam 3 períodos. Fora o TCC, mas parece que, quanto mais vai chegando, mais longe vai ficando, é uma sensação de impotência. Eu quero terminar, porque todo mundo fica em volta de você: “porque você é uma mulher indígena, você é uma mulher ‘foda’, você tem que terminar.”. Não, eu não tenho que nada, entendeu? Só que todo mundo cobra. Minha mãe cobra, meu marido cobra, meus amigos cobram, meus professores cobram... Todo mundo cobra. É uma pressão.

Entrevistadora: Você poderia comentar um pouquinho das diversas exposições que participou. Falar sobre a Camila na arte, ocupando os espaços dos museus, estes lugares tradicionalmente eurocêntricos.

Entrevistada: Eu lembro que sempre gostei de fazer artesanato e de comercializar o artesanato, mas também sempre falei para as pessoas que não temos obrigação de produzir arte para as pessoas: "Olha esse é um artista". São coisas que aconteceram consequentemente ali. Como eu sempre falo, já fazíamos nossos adornos e os Kaingangs sempre gostaram de fazer a cestaria, para se colher o que se plantava. São coisas que fomos fazendo, mas para usarmos mesmo, para nosso uso e as pessoas que moravam em volta da aldeia começaram a se interessar, trocar e depois monetizar, começaram a comprar esses artesanatos. Eu fui convidada pelo Gustavo Caboco. Conheci ele no dia 31 de janeiro - que era o Janeiro Vermelho. Estávamos fazendo um ato na frente do prédio histórico da UFPR e o conheci lá. Eu já tinha ouvido falar dele, mas não o conhecia pessoalmente. E conversamos algumas coisas ali, ele estava com uma exposição com o Jaider Esbell, "Netos de Makunaíma". Até uma pessoa que estava à frente não conversava muito comigo, uma professora, por uma questão de projetos. Ela me queria no projeto, como demorou muito para sair o edital do projeto dela, eu acabei indo para o projeto, nesse que eu estou até hoje, que é o "Ecologia dos Saberes", que ela queria que eu sáísse e entrasse, para esse PET Indígena. Eu não quis, porque não ia sair de um projeto que estava bem acolhida, feliz, quando eu estava querendo desistir da universidade. Ela nunca mais falou comigo, nem me convidou. O Gustavo me convidou para eu expor meus artesanatos, mas não me falou enquanto artista, mas para eu expor e dar uma olhada, para eu sentir o que era. E lembro que naquele dia o Jaider Esbell falou para mim: “Olha, eu acho que você tem que começar a se olhar mais como artista, porque eu acho bonito isso”. O Gustavo também complementou – “Se dê essa chance para você.” A Ju Kerexu traz a arte como algo da identidade, eu trago como algo visual ou algo para quebrar barreiras, você traz algo como política. Ele falou assim: "Eu ouvi uma vez você falando assim, em algum lugar.

Eu assisti você falando que o artesanato é um meio de resistência, de subsistência, de existência, de retomada, acho bonito como você traz isso, o jeito que você fala do artesanato, como isso é importante para você”. E eles falaram assim: “Se perceba mais como artista”. Mas eu participei ali do Netos de Makunaimi. A professora chegou, não tinha me convidado, mas o Gustavo que tinha me convidado, desculpa, eu era amiga dele, era não, sou amiga dele, inclusive hoje ele me mandou uma mensagem. E fiquei ali. A Ju Kerexu estava ali, ficamos ali juntos e tal. Depois surgiu o convite dele para criarmos algumas coisas e a nossa exposição foi para a Pinacoteca de São Paulo, que é o "Véxoa: Nós sabemos", pela curadoria da Naine Terena. Eu falei: “Meu Deus, onde estamos chegando”, pensei comigo. E depois conseguimos, depois de um ano, conseguimos vender as obras para a própria Pinacoteca, porque temos que nos valorizar, não é? Não vamos, assim, doar o acervo, para fazer parte do acervo deles. Porque dessa forma não quebramos nada ali dentro, não é? Não, porque tem pessoas que, às vezes, podem usar isso que eu estou falando para dizer assim: “ah, então vocês gostam de dinheiro...”. Você me entendeu, não é? O que eu estou falando. Quando as pessoas falam assim: “eu sou de uma rede particular e está chegando abril e novembro, e eu queria que você fosse lá dar uma palestra para nós e tal... E aí o que você acha?” E eu digo assim: “Meu pró-labore é 180 reais.” Eu sempre falo isso e sempre levo meus artesanatos para vender e tal. Mas assim, tem que ver a idade, quantas pessoas, do que vamos falar, fazer um planejamento. Por que eu cobro? Porque eu vou ter que me deslocar, não é? Eu vou ter de fazer um planejamento do que vou falar, vou dedicar o meu tempo, vou ter de arrumar meus horários. Em casa a mesma coisa, vou disponibilizar do meu tempo, dos meus planejamentos, da minha rede de *internet*, da minha rede de luz, tudo isso, não é? E, às vezes, as pessoas ficam meio assim: “ah, mas será que é isso e tal?”. Depois disso, do “Véxoa”, surgiu um convite do MUPA para fazerem um reconhecimento, uma retomada, o Gustavo Caboco e o Denilson Baniwa. O Gustavo falou: “Denilson do Amazonas, eu de Roraima, poxa, vou estar aqui, no território da Camila e não vou chamar a Camila? ” Não, mas nem por isso, acho que vamos retomando. Ele me convidou, eu convidei a Mara Xetá e convidamos a Juliana Kerexu também. Na verdade, não era uma exposição de arte, isso foi uma consequência, porque fomos chamados para fazer o reconhecimento do acervo e eu chamei a minha mãe e a minha filha também, olhamos todas as fotos que tinham, reconhecemos muitas fotos de lá, sabe. Resignificamos aquelas fotos e foi surgindo aquelas coisas, eles foram trazendo telas, um monte de coisa e fomos fazendo, fazendo. Agora estamos lá em negociação, porque terminou a exposição, eles guardaram nosso material e a luta do Gustavo é o quê? Nós temos direito sobre as obras, não é? Podemos pegar, montar uma exposição e expor em qualquer museu que quisermos, para

trabalho. Mas, o museu quer muito e não vamos doar para o acervo. Ele e o Denilson estão em uma fase de negociação, porque eles falam que não conseguiram ainda, que estão angariando verba e tal, o Museu Paranaense é assim, mas já postergaram três vezes. Disseram que iam dar resposta tal dia, depois tal dia e depois tal dia e eles sempre dizendo assim: “mais uma vez estão nos enrolando, mais uma semana.” Eu disse: “não, mas é bom, se está demorando é porque vai dar bom. Vamos esperar, vamos ver a proposta que eles têm para fazer”. Porque daí vai fazer parte do acervo mesmo, eles querem deixar fixo lá no museu. E acho que é isso, assim, os trabalhos vão surgindo. A Pietra fala assim: “Camila, às vezes dá vontade de te dar uns petelecos Porque você mesma não acredita em você, mas um dia você vai ser uma grande artista e você vai ser conhecida no mundo inteiro, vai vir aqui para França, comigo”. Eu: “ah, Pietra, mas eu não quero ser reconhecida não, dando para comprar o leite das crianças já está ótimo.” E acho que é um trabalho, aí as pessoas vão nos vendo, porque pensamos que não estamos sendo observados, mas ficamos bem exposto, principalmente nas redes e uma pessoa vai chamando a outra. Essa semana, eu dei aula em uma escola particular para duas turmas, uma de oitavo e uma de nono. Eles já querem marcar a volta para eu dar a oficina. Em abril, já estamos vendo, eu fui lá no MUPA, porque me chamaram de novo. E agora em abril, dia 19 e 26, vou dar quatro oficinas para as crianças, porque agora eles estão fazendo visitas monitoradas no museu. Eu já fui olhar o espaço e falta mandar a lista de materiais. Eles queriam que eu desse uma oficina de cestaria, mas a cestaria é meio complicada, porque até adulto não consegue aprender muito, tem o lance de destalar a taquara, tem que tingir, fazer os macinhos tudo certo, assim, em um dia não dá, são vários dias. Eu falei assim: “eu acho que a gente tem de dar uma oficina de uma coisa mais fácil, porque a criança faz, aprende e leva para a casa. Vamos tentar fazer a de filtro dos sonhos que é o mais fácil e eu trago o cipó, trago ele cru para mostrar”. E daí já trago meio seco e ensino elas a fazerem a guirlanda, dar a voltinha, trago uns feitos já e passo o fio ali, coloco o açaí, elas escolhem a cor da pena. E não é um bicho de sete cabeças. É uma coisa mais fácil. E vamos ver. Dia 19, eu vou para Brasília, porque estou como uma das colaboradoras da Arpin-Sul. Estão tentando conseguir com a APIB, com os colaboradores, mais umas verbas para poder pagar as pessoas, mas de início eles vão custear alimentação, a ida e a volta, mas vou com a delegação, porque esse ano eu falei que não ia me estressar com isso, as meninas do coletivo arrumaram tudo. Me incluíram, aproveito e vou vender artesanato. Estou com bastante chapéu lá em casa e Brasília é super quente. Vou vender muito bem, tenho bastante camiseta, também vou vender bastante.

Entrevistadora: Para finalizar, como as mulheres não indígenas podem contribuir com a luta das mulheres indígenas?

Entrevistada: Eu acho que é consumindo mais coisas indígenas. Lendo mais autores indígenas, pesquisando mais sobre indígenas, acho que se puder, agora, já que essa Covid deu uma aliviada, fazer uma vivência, não precisa de nenhum ritual, mas apenas passar um dia na aldeia. Seguir as pessoas indígenas, artistas, professores nas redes sociais. Quem está dentro das universidades, dentre os professores, também proporciona esses momentos, essas rodas de diálogos, esses encontros, se não puder, esses encontros virtuais, trazendo pautas mais de retomada mesmo, de educação, principalmente de educação. Porque no núcleo não se fala muito em educação escolar indígena. Fala-se dentro do Estado - pelo menos aqui no Paraná, dentro das aldeias, que tem as capacitações, têm os cursos, tudo isso. Mas eu acho que é necessário abordar mais esses temas, assim, se aproximar de verdade, não é? Não só fazer um *repost* de um *post* que você achou legal, porque é colorido e bonito, tem uma frase legal e não viver isso. Ter amigos indígenas, seguir pessoas indígenas, acho que é a primeira coisa (risos). Depois de começar a procurar os autores, tem bastante pessoas que escrevem. As pessoas gostam muito do Krenak, não é? Gostam muito ...eu não tinha conhecido o povo Krenak, eu só conhecia o Ailton Krenak. Mas, eu não tinha visto o povo. Ir para Brasília, nesses movimentos é que nem eu falo, acho que é o que me mantém viva, porque só dentro da universidade, eu acho que eu morro, tenho de estar lá no meio do povo. E conheci a dança deles, o jeito que eles se adornam, as pinturas, eu fiquei maravilhada, porque você conhece todos os povos. Você fica "Meu Deus, meu Deus". Quero tirar fotos de todo mundo. Acho que é isso, poder participar desses movimentos, quem puder. E tirar essa posição de utilitarista ou de assistencialista, não é? Que é o que me incomoda. "Ah, eu sou branco, vim salvar os indiozinhos". Tipo isso, não é? "Ah, eu tenho isso, quero te dar muito e vai lá e tira uma foto entregando a blusa". É bem...eu acho que é nos tratar humanamente. Somos humanos, somos indígenas, acho que é isso.

Entrevistadora: O Brasil é um país formado por diferentes culturas, mas ao longo de séculos o eurocentrismo tem permeado os diferentes espaços culturais e de ensino. Camila MigSá apresenta nesta entrevista várias questões para pensarmos, convida os não indígenas a conhecer outras histórias, olhar o mundo por outras perspectivas e a lutar junto como os povos indígenas pela demarcação de terras,

pois são eles/as que preservam a natureza, então, esta luta é nossa, já que habitamos o mesmo planeta, a mãe Terra.

REFERÊNCIAS

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. Disponível em: <https://apiboficial.org/>. Acesso em: 27 fev. 2023.

BIBLIOTECA AILTON KRENAK. Disponível em: <https://www.notion.so/Biblioteca-do-Ailton-Krenak-cd46ab5c7c4448ffb3111f3c9ef833d9>. Acesso em: 25 fev. 2023.

GUSTAVO CABOCO. Disponível em: <http://caboco.tv/>. Acesso em: 23 fev. 2023.

JAIDER ESBELL. Disponível em: <http://www.jaideresbell.com.br/site/>. Acesso em: 27 fev. 2023.

MUSA UFPR. **Netos de Makunaimi**: encontros de arte indígena contemporânea. Curitiba: 2019. Disponível em: http://www.musa.ufpr.br/links/exposicoes/2019/2019_Makunaimi.html. Acesso em: 20 fev. 2023.

MUSEU PARANAENSE. **Retomada da Imagem**. Curitiba: 2021. Disponível em: <https://www.museuparanaense.pr.gov.br/Noticia/Resistencia-e-afetos-dao-o-tom-de-exposicao-que-reescreve-antigas-fotografias-indigenas>. Acesso em: 28 fev. 2023.

MUSEU PARANAENSE. **Mejtere**: histórias recontadas. Curitiba: 2023. Disponível em: <https://www.museuparanaense.pr.gov.br/Noticia/Museu-Paranaense-inaugura-mostra-resultado-de-curadoria-compartilhada-com-bolsistas>. Acesso em: 28 fev. de 2023.

PEITA. **Histórias de mulheres invisíveis aos olhos coloniais**: lute como uma garota Kaingang - Camila dos Santos. Disponível em: <https://www.instagram.com/tv/B4fskcsHBRO/>. Acesso em: 10 fev. 2023.

PINACOTECA. **Véxoa**: Nós sabemos. São Paulo: 2020. Disponível em: <https://pinacoteca.org.br/programacao/vexoa-nos-sabemos/>. Acesso em: 12 fev. de 2023.

Data de submissão: 28/02/2023

Data de aprovação: 04/05/2023