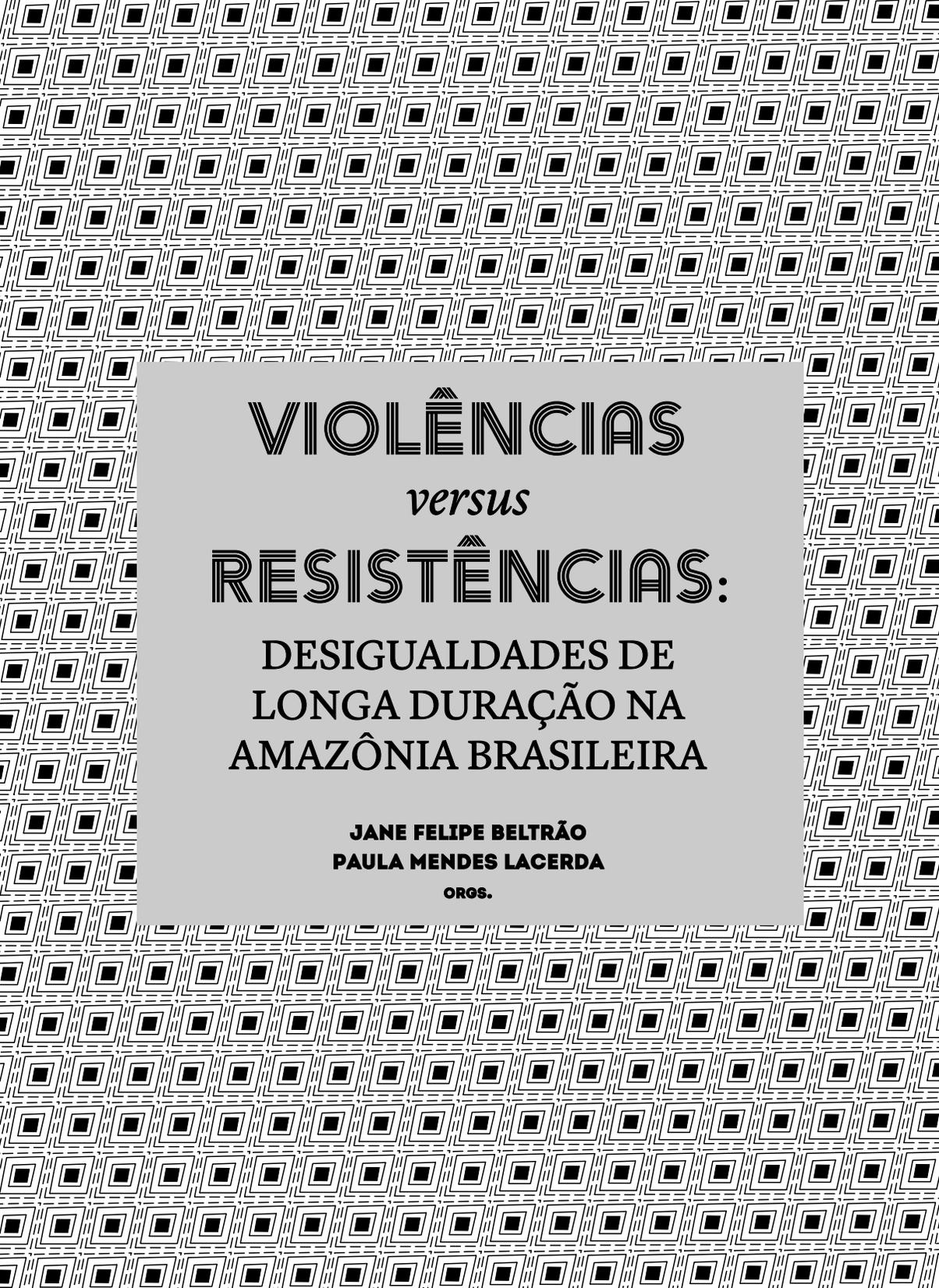


**VIOLÊNCIAS**  
*versus*  
**RESISTÊNCIAS:**  
**DESIGUALDADES DE  
LONGA DURAÇÃO NA  
AMAZÔNIA BRASILEIRA**

**JANE FELIPE BELTRÃO  
PAULA MENDES LACERDA**

**ORGS.**

**ABA** PUBLICAÇÕES



**VIOLÊNCIAS**  
*versus*  
**RESISTÊNCIAS:**

**DESIGUALDADES DE  
LONGA DURAÇÃO NA  
AMAZÔNIA BRASILEIRA**

**JANE FELIPE BELTRÃO  
PAULA MENDES LACERDA**

**ORGs.**

## **Gestão 2019/2020**

### **Diretoria**

#### *Presidente*

Maria Filomena Gregori  
(PPGAS/UNICAMP)

#### *Vice-Presidente*

Sérgio Luís Carrara (PPGSC/UERJ)

#### *Secretária Geral*

Thereza Cristina Cardoso Menezes  
(CPDA/UFRRJ)

#### *Secretário Adjunto*

Luiz Eduardo de Lacerda Abreu  
(PPGAS/UnB)

#### *Tesoureiro Geral*

João Miguel Manzolillo Sautchuk  
(PPGAS/UnB)

#### *Tesoureira Adjunta*

Izabela Maria Tamaso  
(PPGAS/PPGIPC/UFU)

#### *Diretora*

Angela Mercedes Facundo Navia  
(DAN-PPGAS/UFRRN)

#### *Diretora*

Manuela Souza Siqueira Cordeiro  
(PPGANTS/INAN/UFRR)

#### *Diretora*

Patrice Schuch (PPGAS/UFRGS)

#### *Diretora*

Patrícia Silva Osorio (PPGAS/UFMT)

### **Comissão de Projeto Editorial**

#### *Coordenadora*

Laura Moutinho (USP)

#### *Vice Coordenador*

Igor José de Renó Machado (UFSCar)  
Antônio Carlos Motta de Lima (UFPE)

## **Gestão 2021/2022**

### **Diretoria**

#### *Presidente*

Patrícia Birman (UERJ)

#### *Vice-Presidente*

Cornelia Eckert (UFRGS)

#### *Secretaria Geral*

Carla Costa Teixeira (UnB)

#### *Secretaria Adjunta*

Carly Barboza Machado (UFRRJ)

#### *Tesoureira*

Andrea de Souza Lobo (UnB)

#### *Tesoureiro Adjunto*

Camilo Albuquerque de Braz (UFG)

#### *Diretor*

Fabio Mura (UFPB)

#### *Diretora*

Patrícia Maria Portela Nunes (UEMA)

#### *Diretor*

João Frederico Rickli (UFPR)

#### *Diretora*

Luciana de Oliveira Dias (UFG)

### **Comissão Editorial**

#### **Comissão Editorial de Periódicos Científicos da ABA**

##### *Coordenação da CEPCA*

Laura Moutinho (USP) e Carlos Eduardo  
Valente Dullo (UFRGS)

#### **Comissão Editorial de Livros Científicos da ABA**

##### *Coordenação da CELCA*

Carlos Alberto Steil (UFRGS, Unicamp)

Antonio Carlos Motta de Lima (UFPE)

Bernardo Fonseca Machado (USP)

Nathanael Araújo da Silva (Unicamp)

Rodrigo Toniol (UFRJ)

Tânia Welter (UFSC)



**VIOLÊNCIAS**  
*versus*  
**RESISTÊNCIAS:**  
DESIGUALDADES DE  
LONGA DURAÇÃO NA  
AMAZÔNIA BRASILEIRA

**JANE FELIPE BELTRÃO  
PAULA MENDES LACERDA**

**ORGS.**

**ABA** PUBLICAÇÕES

2022

Copyright © 2022 by ABA - Associação Brasileira de Antropologia

*Projeto gráfico*  
Luciana Facchini

*Capa, projeto editorial e editoração eletrônica*  
Ubaldo Scardino

*Revisão*  
Tânia Gonçalves

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte deste livro pode ser apropriado e estocado em sistema de banco de dados ou processo similar, em qualquer forma ou meio, seja eletrônico, de fotocópia, gravação e outros, sem a permissão do detentor do copirraite. (Lei nº 9.610/1998)

Este livro foi impresso em 2022 na gráfica Miriti.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Bianca Mara Souza - Bibliotecária - CRB-14/1587

V796 Violências versus resistências : desigualdades de longa duração na Amazônia brasileira / organização Jane Felipe Beltrão; Paula Lacerda. --  
Brasília : ABA Publicações, 2022.  
260 p. : PDF ; 4,3 MB.

Inclui bibliografia.  
ISBN 978-65-87289-17-5

1. Amazônia - Brasil. 2. Direitos Humanos. 3. Conflitos.  
I. Beltrão, Jane F. II. Lacerda, Paula.

DOI Livro 10.48006/978-65-87289-17-5

CDD 341.48

Índices para catálogo sistemático:

1. Direitos Humanos - 341.48

# SUMÁRIO

<i>Desigualdades duradouras na Amazônia brasileira: processos de violências e resistências</i>	9
Jane Felipe Beltrão & Paula Mendes Lacerda	

## **EIXO 1. OS FIOS DO PASSADO NO PRESENTE**

<i>Hierarquizando cidadãos livres: algumas experiências de africanos e índios na Amazônia oitocentista</i>	19
Patrícia Alves-Melo	

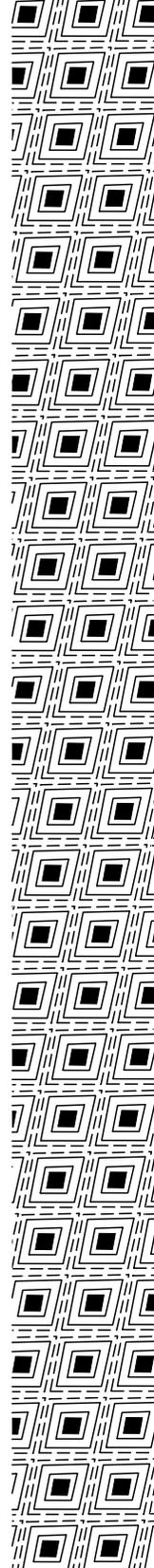
<i>Arqueologia, licenciamento ambiental e diversidade: os entendimentos sobre patrimônio em Altamira – PA</i>	41
Rhuan Carlos dos Santos Lopes	

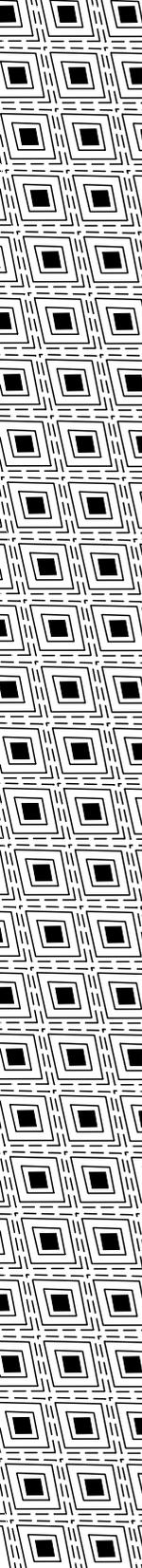
## **EIXO 2. ENTRE A TRADIÇÃO E A MUDANÇA**

<i>Conhecimentos e saberes nas Amazôniaas: vinculações e articulações</i>	71
Camille Gouveia Castelo Branco Barata & Jane Felipe Beltrão	

<i>Protagonismo indígena na construção da Educação Escolar Indígena no Sudeste paraense</i>	83
Rosani de Fatima Fernandes	

<i>Os desafios da participação comunitária de jovens indígenas na Amazônia</i>	115
Assis da Costa Oliveira	





### **EIXO 3. A DINÂMICA DE CONFLITOS E MOBILIZAÇÕES SOCIAIS**

- Mobilização social e projetos de desenvolvimento: reflexões a partir de Altamira e região* **145**  
Paula Mendes Lacerda
- Discursividades em disputa: O caso de sobreposição na TI Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia* **173**  
Manuela Souza Siqueira Cordeiro
- Processo de judicialização das relações de trabalho escravo nos piaçabais no rio Negro: violações de direitos e violências cotidianas* **191**  
Elieyd Sousa de Menezes
- Mobilização social, reforma agrária e seus impasses no sul e sudeste paraense* **219**  
Igor Rolemberg
- Entre a soja e a floresta: a resistência Munduruku e conflitos sociais pelo uso do território no Planalto Santareno, PA* **251**  
Katiane Silva, Luana da Silva Cardoso & José Moisés de Oliveira Silva
- Massacre de Eldorado dos Carajás: memória de sangue* **279**  
Vinícius da Silva Machado & Jane Felipe Beltrão

## **CONVITE À LEITURA ATRAVÉS DA ESCUTA**

**PATRICIA BIRMAN<sup>1</sup>**

Foi com grande prazer que recebi da gestão anterior da ABA, sob a presidência de Maria Filomena Gregori, este verdadeiro presente: a excelente coletânea que agora sai editada pela ABA. O livro, **Violências versus Resistências na Amazônia**, organizado por Jane Beltrão e Paula Lacerda, já enuncia desde o seu título o tema de que trata. As violências como as resistências são objeto de variados trabalhos etnográficos e históricos que possuem em comum o fato de fazerem parte de um tempo de longa duração. A historiografia da Amazônia apresenta essa constância, essa marca que aqui opera como um eixo para o melhor entendimento de suas dinâmicas e processos.

As duas antropólogas estudiosas e especialistas na Amazônia, Jane Beltrão e Paula Lacerda, estruturaram esta coletânea focando nesse tema crucial para o conhecimento das relações sociais em diferentes regiões. O objetivo das antropólogas, entre outros, foi ressaltar o caráter ininterrupto das dimensões conflitivas e suas formas violentas de resolução, ao longo do tempo. Os alvos são conhecidos: povos indígenas, populações sujeitas ao trabalho escravo, a destruição de florestas, o avanço devastador e mortífero do agronegócio, os massacres cuja memória perdura, como o do Eldorado de Carajás.

Em uma referência um tanto irônica, as autoras assinalam que não são os antropólogos que “dão voz” às pessoas – como essa expressão que já virou lugar comum no *mea culpa* no senso comum do Ocidente indica – ela acaba por ignorar o óbvio: os seus interlocutores nunca deixaram de falar. Sempre falaram. Porém poucos lhes deram (e lhes dão) ouvidos. Saber ouvir, embora, um preceito conhecido, nem sempre é exercido tal como desejamos, a saber,

---

<sup>1</sup> Presidenta da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), gestão 2021-2022.

a fim de engendrar um processo de reconhecimento dos sujeitos de nossas pesquisas e um diálogo produtivo com estes e com a sociedade. É algo que se aprende nos cursos? Talvez. Em parte. Mas, de fato, aprende-se quando a materialidade do trabalho de campo e da escrita etnográfica obedecem a um compromisso ético como exigência fundamental. Esta coletânea nos fornece o trabalho de antropólogos orientados pela ética que resumidamente seria, ao mesmo tempo, uma ética afetiva e intelectual compartilhada: reconhece seus interlocutores e suas exigências como próprias e busca lhes dar um lugar efetivo para forjar novos “ouvidos” às suas narrativas.

Análises de violências e resistências incidem principalmente sobre o protagonismo indígena em contextos específicos, bem como os efeitos que engendram. Citemos algumas aqui tratadas: as mobilizações sociais, as formas de judicialização e seus efeitos sociais e políticos, as modalidades de coerção, incluindo as experiências de massacres, o trabalho escravo e as subordinações cotidianas, em comunidades variadas. De fato, o livro trata na Amazônia de *desigualdades de longa duração*, tal como enuncia. O ponto de vista ético que informa os artigos é acompanhado por um engajamento com as causas dos direitos e todas as formas de resistência que, como dizem as organizadoras, são, em grande medida, silenciadas. O silêncio aqui grita e nos ajuda a ouvir o que majoritariamente se busca calar.

## **DESIGUALDADES DURADOURAS NA AMAZÔNIA BRASILEIRA: PROCESSOS DE VIOLÊNCIAS E RESISTÊNCIAS**

**JANE FELIPE BELTRÃO<sup>1</sup> & PAULA MENDES LACERDA<sup>2</sup>**

A coletânea é fruto da pesquisa *Desigualdades, violências e violações de direito na Amazônia contemporânea*, coordenada pela Profa. Jane Felipe Beltrão da Universidade Federal do Pará (UFPA) e vice-coordenada pela Profa. Paula Mendes Lacerda da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), com o financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por meio do Edital N°. 12/2015 Memórias Brasileiras/ Conflitos Sociais. O projeto apoiou atividades de pesquisa, docência, formação de recursos humanos e difusão científica entre 2016 e 2019 a respeito de “casos” e “processos” sociais relacionados a violências e violações de direito em perspectiva histórica, antropológica, sociológica e arqueológica em diferentes regiões da Amazônia brasileira. A publicação que ora divulgamos consolida alguns desses resultados.

A equipe inicial da pesquisa foi composta, além das coordenadoras, pelas professoras Manuela Cordeiro da Universidade Federal de Roraima (UFRR) e Katiane Silva (UFPA), pelo professor Rhuan Carlos Lopes da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), então

---

1 Antropóloga, historiadora, professora titular, docente permanente dos programas de pós-graduação em Antropologia (PPGA) e Direito (PPGD) da Universidade Federal do Pará (UFPA) e docente colaboradora do Programa de Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de Mato Grosso do Sul (UFMS). Bolsista de produtividade em pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) nível 1B. E-mail: [janebeltrao@gmail.com](mailto:janebeltrao@gmail.com).

2 Antropóloga e professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Procientista, Bolsista de Produtividade em Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) nível 2 e Jovem Cientista do Nosso Estado da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). Email: [lacerdapaula@gmail.com](mailto:lacerdapaula@gmail.com)

bolsista de pós-doutorado apoiado por meio de bolsa CAPES concedida no âmbito do projeto e vinculada à UERJ, e por Bruno Pacheco de Oliveira do Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED) do Museu Nacional (MN) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), como pesquisador de doutorado. Viviane Heringer Tavares e Gabriela Amphilóphio, então estudantes de graduação da UERJ, foram bolsistas de Iniciação Científica no âmbito do projeto, com financiamento CAPES. Outras parcerias foram estabelecidas ao longo do projeto, cumprindo o objetivo de ampliação da rede de pesquisadoras/es<sup>3</sup> sobre os temas relacionados às violências e às violações trabalhados em nossa proposta. Dessa maneira, a coletânea comporta ainda o resultado de outros objetivos relacionados à investigação, para além de nossos objetivos específicos de pesquisa.

Nossa perspectiva em torno das violências e das violações que ocorrem em diferentes partes da Amazônia está relacionada à durabilidade e persistência de conflitos causados pela aplicação de práticas e estruturação de projetos realizados de maneira pouco dialógica, para não dizer autoritária, em desfavor dos povos e das populações que tradicionalmente habitam – e mais do que isso, fazem – a região. Nesse sentido, a ação colonial sobre a Amazônia praticou genocídios e produziu etnocídios além de instituir as bases para um imaginário, ainda persistente e potente, sobre o suposto “atraso” da população nativa, “vazio” da região como um todo, “difícil” acesso, entre tantas outras visões racistas. Quando nos referimos à ação colonial, sem dúvida nos referimos aos períodos entre os séculos XVI e XIX, mas também a outras investidas de feições coloniais praticadas em períodos mais recentes, surgidas tanto no bojo de regimes autoritários quanto nos anos de democracia. Assim, apontamos e denunciemos os processos políticos realizados de maneira vertical, autoritária e sem diálogo com a população local.

Construções de megaprojetos de desenvolvimento sobre territórios tradicionais e distribuição de terras a grandes latifundiários são apenas alguns

---

<sup>3</sup> Usa-se das duas flexões da Língua portuguesa: feminino/masculino para ambientar olhos e ouvidos de leitoras/res às novas formas de tratamento que as mulheres exigem para si. Entretanto, as/os autoras/es dos capítulos que compõem a coletânea seguem caminhos diversos.

dos processos sociais e políticos que historicamente se repetem na Amazônia e resultam em violências de natureza diversa como deslocamentos forçados, assassinatos de lideranças, massacres no campo, exploração sexual infantil, entre muitas outras mazelas. Tanto os megaprojetos, quanto a distribuição de terras realizada segundo critérios elitistas ou mesmo racistas, como foi feito em várias partes da Amazônia, relacionam-se às perspectivas centrais do colonialismo: a/o “outra/o” é visto como insuficientemente civilizada/o, precariamente desenvolvida/o e não-socializada/o com o mundo das leis, precisando ser conduzida/o, desenvolvida/o e socializada/o por aquelas/es que se julga/m mais civilizadas/os, mais brancas/os, mais masculinos.

Dessa maneira, a compreensão de que uma usina hidroelétrica pode levar o desenvolvimento para uma cidade “pobre” e “subdesenvolvida”, assim como os “patrões” no Rio Negro levam “oportunidade” de trabalho à população local, são visões coloniais que apoiam práticas violadoras de direitos (à moradia, à vida, ao trabalho digno) e garantem a continuidade de representações sobre territórios e populações que são, em si mesmas, violações à dignidade e à liberdade. As violências, de longa duração, resultam frequentemente em episódios de agudização dos conflitos, quando ocorrem mortes e massacres, como o Massacre de Eldorado dos Carajás e o Massacre de Pau-D’arco, referidos em capítulos da presente obra. Assim, a perspectiva que adotamos ao longo da investigação, compartilhada pelas/os autoras/es convidadas/os a apresentarem seus textos, é que violências e violações são processos históricos que ocasionalmente chegam a um ápice que, paradoxalmente, é o que acaba conferindo alguma atenção às desigualdades duradouras, ainda que sob custo elevadíssimo de mortes brutais. E, como se verá, quase sempre os efeitos são instáveis e efêmeros.

Por outro lado, tais processos não ocorrem sem a resistência e a reação de coletivos, movimentos, sindicatos, lideranças de diversos lugares, histórias e trajetórias. Por isso, em toda a nossa pesquisa sobre violências e violações, incluímos as/os sujeitos que as experienciaram e que a elas fizeram e fazem frente. Nesse sentido, nosso trabalho, mais do que “dar voz” a mulheres, indígenas, jovens, sindicalistas, agentes pastorais, lideranças de diversos cam-

pos de atuação, é “ouví-los”, pois acreditamos que voz nunca lhes tenha faltado. Mais do que interlocutores, essas pessoas são parceiras da pesquisa, às quais dedicamos nossos trabalhos. Nos interessa compreender transformações no campo dos movimentos sociais, as ferramentas e as estratégias utilizadas para unir o movimento, realizar assembleias, organizar protestos, fazer a luta. Desse modo, apresentamos a perspectiva de que se as violências e violações têm causas historicamente mapeáveis, as resistências são também historicamente constituídas. Ou seja, a perspectiva histórica permite compreender as transformações e as reações no campo dos movimentos sociais que constroem a Amazônia, resistem aos conflitos, produzem e reproduzem formas de viver a cada dia.

A coletânea é composta por 11 artigos, organizados em torno de três eixos principais. No primeiro deles, intitulado *Os fios do presente no passado*, são apresentados dois artigos. O primeiro deles, de autoria de Patrícia Alves-Mello, denominado *Hierarquizando cidadãos livres: algumas experiências de africanos e índios na Amazônia oitocentista* discute a cidadania restrita a africanas/os e indígenas, de quaisquer etnias, cujos direitos eram precarizados pelos “donos do poder”. A autora aponta com propriedade a “indiscutível ilegalidade da escravidão” que produzia, no passado, uma zona de sombra entre a escravidão e a liberdade que imputava as/aos africanas/os desembarcadas/os ilegalmente no Brasil Imperial um não lugar, vivendo o dilema de ser e não ser cidadã/ão, dada as circunstâncias políticas que produziam a cidadania restrita. A escolha do capítulo de abertura do livro prende-se a semelhança entre o passado e o presente quando pessoas em geral negras e indígenas convivem com trabalhos assemelhados à condição de escravas/os, permanências de longa duração das desigualdades na Amazônia brasileira.

O segundo capítulo, elaborado por Rhuan Carlos dos Santos Lopes e denominado *Arqueologia, licenciamento ambiental e diversidade: os entendimentos sobre patrimônio em Altamira - PA*, traz a lume as pesquisas arqueológicas na região do médio e alto rio Xingu, demonstrando que as mesmas remontam à década de 1970, que àquela altura, não possuíam vinculação com o licenciamento ambiental. Entretanto, o desembarque autoritário dos estudos de

viabilidade técnica e econômica da Usina *Kararaô*, que após muitos conflitos transforma-se Belo Monte, nos anos 90 do século passado, apontam mudanças que dizem respeito ao patrimônio cultural dos povos da região, que agora vem acompanhado da atualização de movimentos sociais engajados na luta pelos seus projetos políticos e patrimoniais próprios.

O segundo eixo, *Entre a tradição e a mudança* compreende três capítulos. *Conhecimentos e saberes nas Amazônia: vinculações e articulações*, escrito por Camille Gouveia Castelo Branco Barata e Jane Felipe Beltrão demonstra como o conhecimento pautado na tradição e “na inteligência” pode alicerçar os múltiplos saberes de povos e populações tradicionais, pois não é apenas a escolaridade que proporciona conhecimentos, na Amazônia é impossível deixar de conhecer as vivências, os saberes, as práticas que existem e fazem parte da dinâmica social cotidiana, em que pese as violências, a luta pela autonomia é a ordem do dia! As autoras produzem o capítulo considerando os registros e as observações de campo apontando que o “pouco estudo” de alguns pode se superado pela “inteligência” de muitos.

Rosani de Fatima Fernandes trabalha, no capítulo sob sua responsabilidade, o *Protagonismo indígena na construção da Educação Escolar Indígena no Sudeste paraense*, a intelectual indígena, companheira de inúmeras jornadas, traz consigo para o livro suas experiências como educadora indígena, testemunha que é dos processos educacionais inscritos dentro de uma perspectiva indígena de transformar a imposição da educação escolar indígena pelas não-indígenas, em proposição diferenciada etnicamente, sem perder a sintonia com os novos desafios que se apresentam para os povos indígenas no sul e sudeste do Pará.

O capítulo sobre *Os desafios da participação comunitária de jovens indígenas na Amazônia*, de autoria de Assis da Costa Oliveira trabalha com pessoas indígenas jovens apontando as trajetórias e as estratégias de formação, participação e luta por direitos mantidas pelos coletivos indígenas. O autor utilizou-se da legislação vigente, de documentos indígenas e não indígenas que subsidiam o acompanhamento que fez dos eventos relativos à reunião das/os jovens que, aos poucos, vão conquistando em um mundo pautado pelo

adultocentrismo e, no caso da Amazônia pelas colonialidades, constroem os caminhos possíveis para a manutenção dos direitos dos povos indígenas no Brasil racista.

Por fim, o terceiro e último eixo, *A dinâmica de conflitos e mobilizações sociais* inicia com o capítulo escrito por Paula Lacerda sobre *Mobilização social e projetos de desenvolvimento: reflexões a partir de Altamira e região*, tomando o processo de implementação de Belo Monte como propulsor de inúmeras transformações, inclusive no âmbito da mobilização social de uma região em que atividades reivindicatórias possuem um longo histórico, a autora discute em perspectiva etnográfica, processos de organização observados em quatro novas frentes. Segundo a autora, as novas frentes são: a proliferação recente de coletivos e movimentos de atuação universitária, o surgimento de novas alianças e novos movimentos em face à violência urbana, as novas práticas e ações apresentadas pelo Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) e a articulação recente da nova direita altamirense.

O capítulo seguinte, *Discursividades em disputa: O caso de sobreposição na TI Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia*, de autoria de Manuela Cordeiro, descreve e analisa o conflito relacionado à sobreposição entre parte da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau e lotes do PAD Burareiro, como também verifica a existência e as origens de novos conflitos nessa mesma área. Partindo de material da imprensa e de extensas entrevistas, a autora realiza uma imersão em representações e discursividades que estão diretamente associadas às práticas que explicam e justificam ações na região, como o “vazio demográfico”, “terra de pioneiros” e, mais recentemente, “espaço multicultural”.

Elieyd Menezes escreve o capítulo intitulado *Processo de judicialização das relações de trabalho escravo nos piaçabais no rio Negro: violações de direitos e violências cotidianas*, e produz uma descrição densa de conflitos relativos ao processo de judicialização das denúncias sobre trabalho escravo no Rio Negro, especificamente nos municípios de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos, no estado do Amazonas. Partindo da etnografia de documentos, mas também de entrevistas e trabalho de campo, a autora tece as diferentes temporalidades, as permanências e as transformações no uni

verso de relações de trabalho violentas e assimétricas, alcançando os diferentes pontos de vista, tanto dos agentes diretamente envolvidos nessa relação, quanto de agentes do estado encarregados de tratar das denúncias de crimes e violações de direito. No capítulo, a descrição de processos sociais de longa duração como as relações de trabalho nos piaçabais é concomitante à descrição de eventos pontuais, como as denúncias e os processos investigativos, que nem sempre produzem os efeitos esperados, no sentido da garantia dos direitos correspondentes, mas são capazes de rearranjar as relações sociais entre os agentes envolvidos.

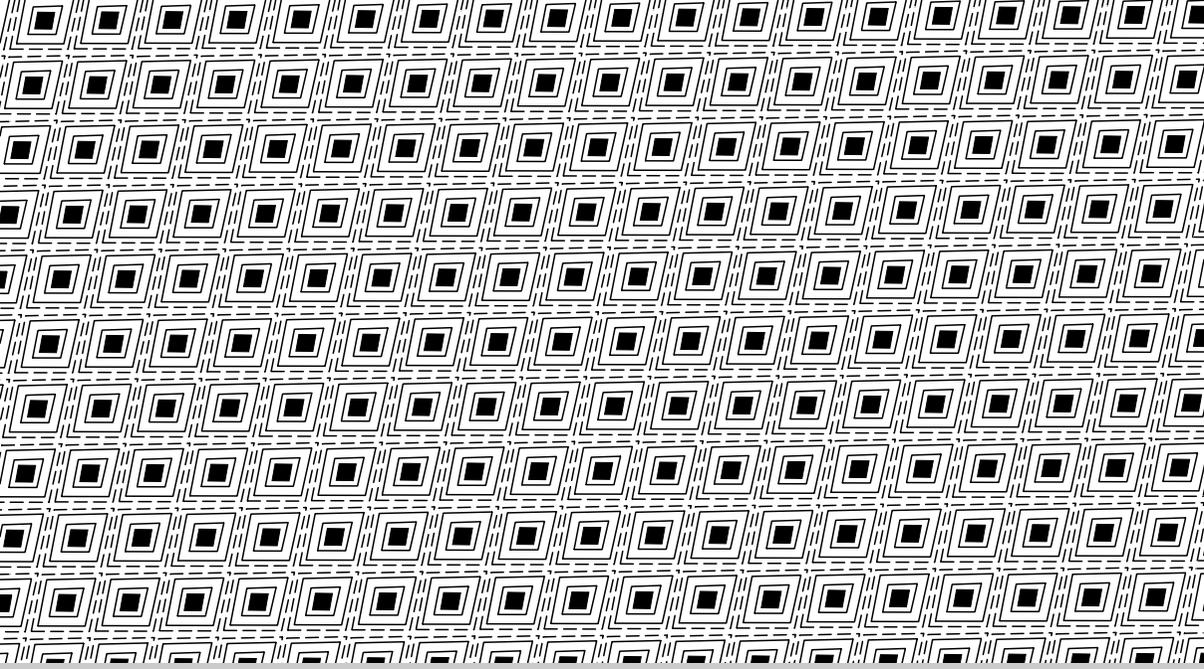
Na sequência, temos o capítulo de Igor Rollemberg, denominado *Mobilização social, reforma agrária e seus impasses no sul e sudeste paraense*, que trata das transformações no processo de mobilização social em torno do acesso e repartição de terras na região do sul e sudeste do Pará a partir de entrevistas e extenso trabalho de campo junto a agentes da Comissão Pastoral da Terra das cidades de Marabá e Xinguara. A noção de “fragilização da luta”, expressa pelas/os atoras/es envolvidas/os na investigação, tem espaço central nas análises do pesquisador que interroga: como agentes da CPT explicam esse processo? Por meio de qual historicização dos acontecimentos e dos processos essas/es agentes constroem suas narrativas? Analisando o cenário em transformação, o autor logra apresentar uma análise sobre o papel das/os mediadoras/es do catolicismo social na organização da mobilização social numa região marcada, ao mesmo tempo, pelo maior número de assentamentos de reforma agrária no Brasil e pelo maior número de assassinatos de lideranças. A conexão entre esses dois elementos, como o autor apresenta, é fundamental para a compreensão do universo de sua pesquisa.

O capítulo de autoria de Katiane Silva, Luana da Silva Cardoso e José Moisés de Oliveira Silva, intitulado *Entre a soja e a floresta: a resistência Munduruku e conflitos sociais pelo uso do território no planalto santareno, PA* é em etnografia acerca da resistência baseado *Munduruku* no Baixo Amazonas e entrelaça dois contextos ou modalidades de exploração territorial e econômica diferentes: a extração do látex e, mais recentemente, a monocultura da soja. No capítulo, as/os autoras/es entrelaçam os fios das práticas estatais do

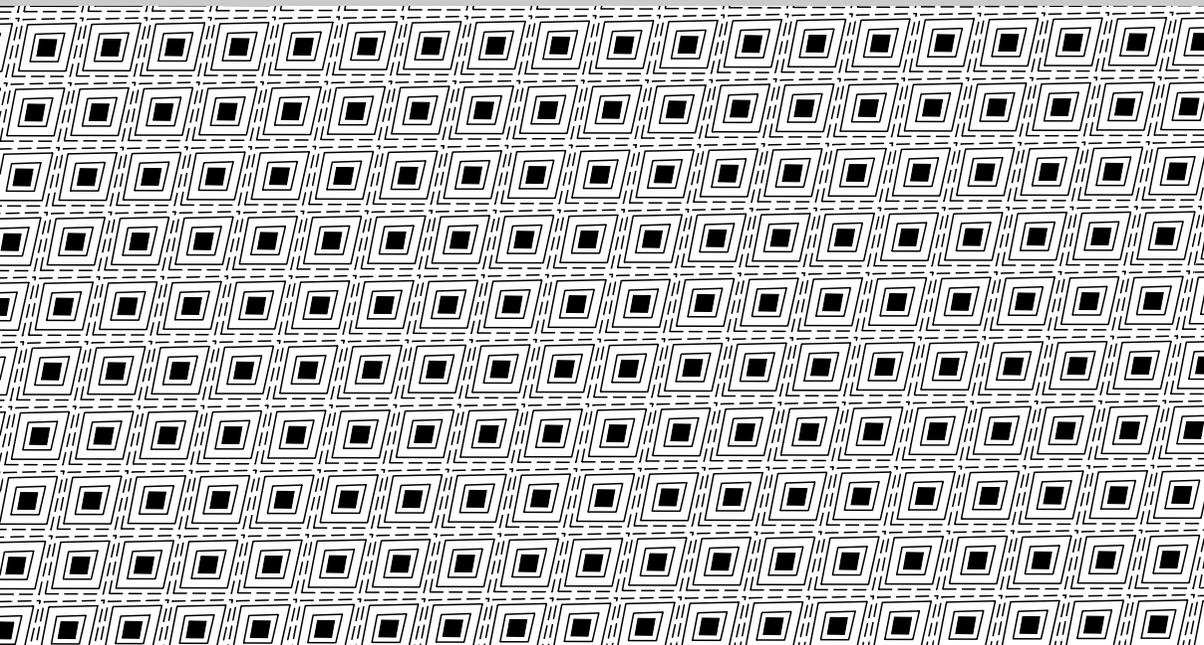
passado e do presente em torno da distribuição de terras e demais benefícios e direitos a pessoas “de fora” – americanos ou “gaúchos” – sob a falsa crença (ou intenção) de que, com isso, “desenvolveriam” a região. O processo de configuração territorial é apresentado a partir do ponto de vista dos *Munduruku* acerca das lutas e resistências às modalidades de gestão territorial e populacional estatal.

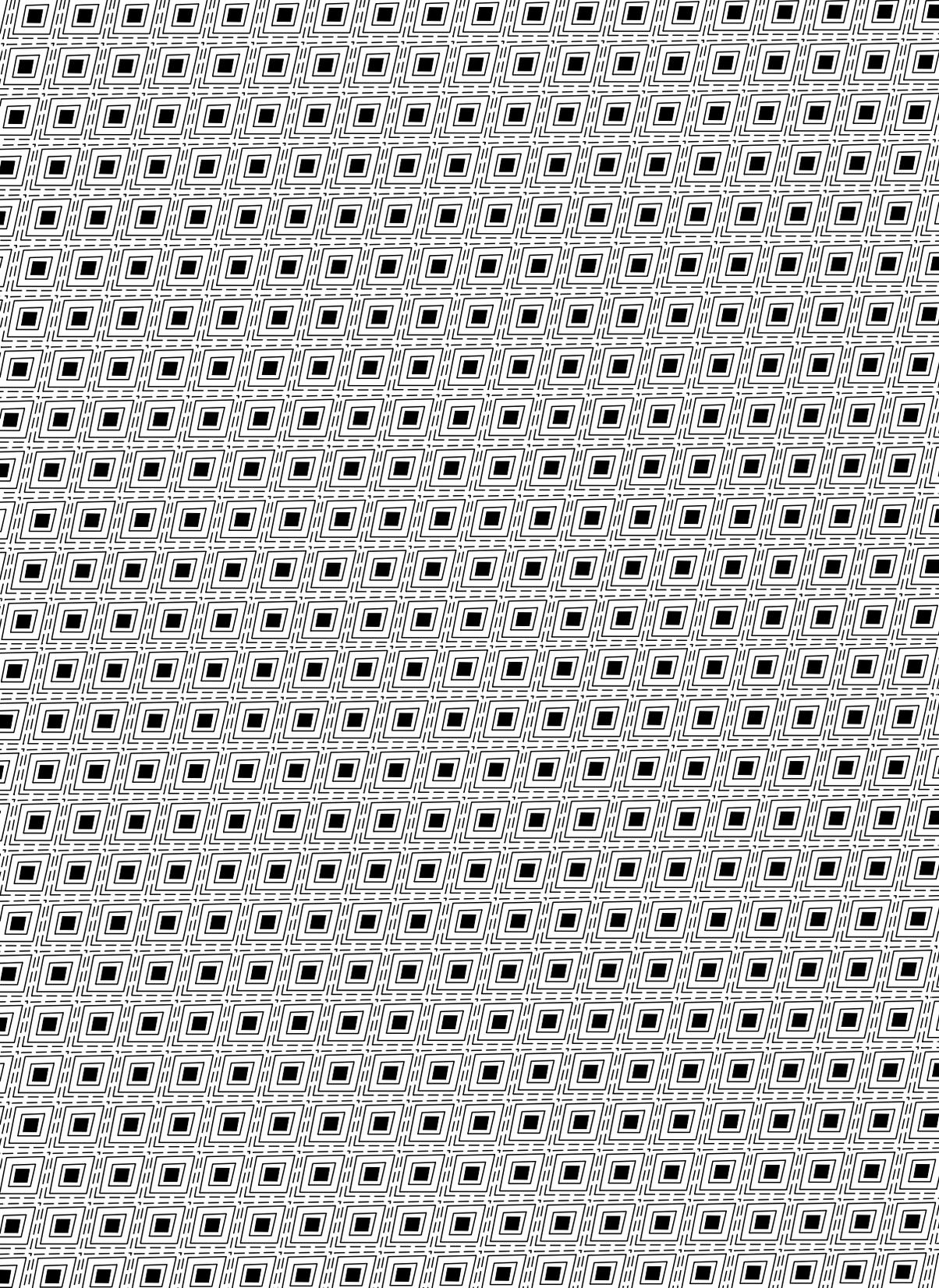
Encerrando a coletânea, temos o capítulo *Massacre de Eldorado dos Carajás: memória de sangue*, escrito por Vinícius da Silva Machado e Jane Felipe Beltrão, contrariando o que diz o senso comum que “brasileiro não tem memória”, os autores se dedicam a partir de entrevistas e documentos a apresentar a memória coletiva sobre o Massacre que ceifou a vida de 21 homens do Movimento dos Sem-Terra (MST), embora a história oficial só admita 19 mortos. Muitos são os sobreviventes e muitas são as desaparecidas, sobre as quais não há referências, mas das quais uma das interlocutoras não se cansa de problematizar. A memória dos sobreviventes transformou o local do Massacre em um espaço pedagógico, no qual os participantes, testemunhas ou não da violência, repetem ano após ano ritual de rememoração de suas perdas, demonstrando aos mais jovens como manter a chama da luta por direitos, ensinando-os que sem luta diuturna nada se consegue. Em 2020, a cerimônia não se realizou por conta da pandemia relativa ao COVID-19, mas as “trombetas soaram”, rompendo o silêncio e apontando, uma vez mais as desigualdades.

Ao escrever o livro *Violências versus Resistências: desigualdades de longa duração na Amazônia brasileira* com diversas/os autoras/es se procura oferecer a/ao leitora/r a compreensão das tramas que, na Amazônia brasileira, quando ecoa traz a lume os conflitos e permite “ver” as desigualdades que as referidas tramas tentam silenciar. Portanto, na Amazônia em qualquer espaço social há não lugares para os cidadãos que continuam a ter os direitos restringidos, mas a intensa luta política se recusa a silenciar os efeitos sociais das desigualdades, hoje com ontem, os agentes sociais locais e seus aliados continuam a luta e respondem presente à busca de direitos.



# **OS FIOS DO PASSADO NO PRESENTE**





## ***HIERARQUIZANDO CIDADÃOS LIVRES: ALGUMAS EXPERIÊNCIAS DE AFRICANOS E ÍNDIOS NA AMAZÔNIA OITOCENTISTA***

**PATRICIA ALVES MELO<sup>1</sup>**

Era domingo. Jeremias acordou cedo, mas não poderia ir à missa. Junto com outros camaradas, tinha que dar conta do serviço da calçada da firma dos irmãos Amorim, conhecidos comerciantes da cidade. Não podia atrasar aquela empreita. Conhecia bem a pressa dos patrões. Aquele domingo era de labuta, não de reza.

Contudo, seu dia terminaria de modo bem diferente naquele 10 de novembro de 1867 porque, sem nenhuma acusação, ele foi preso em pleno trabalho e atravessou a madrugada na cadeia. Jeremias, Africano livre, foi detido pela polícia porque estava sendo recrutado para prestar serviço para outra pessoa, o deputado Francisco Antônio Monteiro Tapajós, dono da maior olaria da província que fornecia tijolos e telhas para as obras públicas. O novo patrão também tinha pressa.

Dias depois, foi a vez do Martinho Congo ser detido em circunstâncias similares e enviado para o mesmo patrão/deputado. Martinho, Africano livre, era experimentado nesta prática de recrutamento do deputado Tapajós já que, em outra ocasião, havia sido retirado de uma obra nas mesmas condições para ser colocado a seu serviço. Desta feita, tanto ele quanto Jeremias tiveram seus jornais reduzidos de 1.600 para 500 réis, do modo arbitrário, pelo delegado José Lemos.

---

<sup>1</sup> Professora Titular do Departamento de História da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e bolsista de produtividade do CNPq. E-mail: [patricia@pq.cnpq.br](mailto:patricia@pq.cnpq.br). Este texto revisa resultados de pesquisa realizada com recursos públicos do CNPq (2011/2013) e da FAPEAM (2012/2014). Indispensável é agradecer sempre à generosidade de Beatriz Mamigonian, que cedeu parte de seu rico material de pesquisa, e de Eliana Ramos Ferreira, incansável na busca dos “meus” africanos no Arquivo Público do Pará enquanto realizava sua própria investigação de doutorado.

Martinho e Jeremias se conheciam e, muito provavelmente, sabiam do destino trágico de Leonel, Africano livre como eles que, depois de espancado pelo feitor de Tapajós, acabou morrendo afogado na tentativa de fuga. As urgências do empresário/deputado pareciam não conhecer limites e, assim, a olaria foi o destino de Maria e Marcelina, mulheres livres também recrutadas para o trabalho, de modo arbitrário, pela polícia. (Jornal do Rio Negro, 1867, 129)<sup>2</sup>

As agruras de Jeremias, Martinho, Maria e Marcelina foram estampadas nas páginas de um jornal de Manaus. A indignação do leitor/denunciante dirigia-se à truculência do delegado José de Lemos, mas, é possível ir muito além dessa questão. Para começar, é preciso entender quem são os homens e mulheres, personagens centrais de nossa narrativa. Como se pode deduzir, estamos falando do recrutamento forçado de pessoas livres para prestação de serviço particular, isto é, estamos diante da violação do direito de liberdade previsto no Artigo 179 da Constituição de 1824.<sup>3</sup> Entretanto, essas pessoas não são, exatamente, iguais aos outros cidadãos do Império brasileiro. Quem são eles?

Tomando como base suas experiências na Amazônia, este capítulo pretende abordar dimensões pouco exploradas da vida de homens e mulheres de origem africana, juridicamente livres, mas impedidos de usufruir de tal prerrogativa em igualdade de condições com outros cidadãos brasileiros já que, nos termos da Constituição de 1824, eles não eram. As indefinições legais com relação ao lugar dos africanos libertos na sociedade trouxeram grande vulnerabilidade para suas existências cotidianas como podemos vislumbrar no episódio com que abrimos esse capítulo.

---

2 As fontes utilizadas integram o acervo documental digital do Núcleo de Pesquisa em Políticas, Instituições e Práticas Sociais (POLIS) do Departamento de História da Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

3 Artigo 179: A inviolabilidade dos Direitos Cívicos, e Políticos dos Cidadãos Brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a propriedade, é garantida pela Constituição do Império, pela maneira seguinte. I. Nenhum Cidadão pode ser obrigado a fazer, ou deixar de fazer alguma coisa, senão em virtude da Lei. (...);VIII. Ninguém poderá ser preso sem culpa formada, exceto nos casos declarados na Lei. (Brasil 1824).

Todavia, africanos libertos não eram os únicos a tentar existir nesta zona de sombra. As populações nativas, omitidas do texto constitucional, também viviam na indefinição e, deste modo, o reconhecimento de seus direitos era marcado pela precariedade. Para além disso, as fronteiras que separavam seus mundos do da escravidão eram fluidas o suficiente para que, no cotidiano de uma sociedade desigual, sua condição de homens e mulheres livres fosse, frequentemente, ignorada. O esforço aqui é tentar jogar luz sobre tais contextos e experiências na expectativa de vislumbrar melhor os contornos de nossos desafios para superar desigualdades no tempo presente.

## **AFRICANOS LIVRES NO BRASIL: DAS DIÁSPORAS E DOS NÃO LUGARES**

Jeremias e Martinho faziam parte de uma categoria singular que surgiu a partir da proibição do tráfico ilegal de escravos no século XIX. Os chamados “africanos livres” faziam parte dos carregamentos apreendidos dos navios em atividade de tráfico ilegal. Nestas condições e por intermédio do Juízo dos Órfãos, eram colocados sob a tutela do Estado por um prazo de até 14 anos quando poderiam vir a receber sua emancipação. Neste período de tutela, poderiam ser entregues a particulares e enviados a prestar serviço em instituições públicas. Em termos jurídicos, não eram escravos, mas também não eram livres. (Mamigonian 2017; Sousa 2013; Santos 2009; Bertin 2006; Moreira 2005; Florence 2002; e Sousa 1999).

Nesta conjuntura é muito importante distinguir categorias de africanos trazidos ao Brasil em especial a partir da lei de 7 de novembro de 1831 que tornou ilegal o desembarque de escravos no país: o primeiro grupo era composto pelos Africanos livres, um contingente de cerca de 11 mil pessoas que foram beneficiadas pelos processos de apreensão de navios flagrados no tráfico ilegal nos termos da lei de 1831. Outro, que correspondia à esmagadora maioria, abrangia africanos ilegalmente escravizados, ou seja, aqueles cujos desembarques ocorreram clandestinamente, não foram identificados como africanos livres e, deste modo, continuaram sob o cativeiro ao arripio da lei.

Nunca é demais sublinhar que foi sobre a indiscutível ilegalidade da propriedade escrava que se assentou toda a economia brasileira até o final do século XIX. (Mamigonian 2017)

Como esclarece Beatriz Mamigonian (2005: 36-37), entre as décadas de 1830 e 1840, a concessão de africanos livres para particulares serviu de favor e moeda de troca política. Contudo, a partir da década de 1850, eles não foram mais distribuídos para particulares, mas destinados, preferencialmente, para prestar serviços em instituições públicas e em projetos de interesse do governo imperial. Os Africanos livres constituíram-se na mão de obra compulsória disponível para tais iniciativas e, não por acaso, para as mais perigosas e árduas.

Foi assim que muitos dos africanos apreendidos na fase de repressão ao tráfico que se seguiu à lei Eusébio de Queirós (1850) foram destinados à Companhia de Mineração do Mato Grosso, à Companhia de Navegação a Vapor do Amazonas e outros ainda enviados para os trabalhos da estrada São Paulo-Mato Grosso. Foi nesse contexto que as províncias do Amazonas e do Pará se constituíram em destinos desses homens, mulheres e crianças que viviam em uma zona de sombra entre a escravidão e a liberdade, um não-lugar entre ser (e não ser) cidadão.

Acompanhar os Africanos livres não é tarefa simples porque os números são imprecisos e os registros oficiais, frequentemente, revelavam descuido e/ou incúria do Estado. Se tomarmos como referência a matrícula dos Africanos livres, produzida pelo Ministério da Justiça entre 1864-1869, podemos ter um quadro, ainda que incompleto, da situação do Amazonas. Na documentação encaminhada pela presidência da Província ao Ministério da Justiça, estavam listados cerca de 60 (sessenta) indivíduos entre homens (54) e mulheres (4). Desses, 49 eram solteiros, 10 casados e 1 era viúvo. Se consideramos a procedência, 91% (55) vieram da África Central Atlântica e, quanto à sua condição jurídica, 81 % (49) eram emancipados. (Mamigonian 2017: 357-359; 380-381)

Quando nos aproximamos de tais números fica evidente que não estamos tratando de apenas uma, mas de muitas diásporas. Senão, vejamos. Essas pessoas fizeram a travessia atlântica embarcadas nos tumbeiros e, depois que

seus navios foram apreendidos, elas foram conduzidas à Casa de Correção no Rio de Janeiro sendo então distribuídas em diferentes frentes de trabalho de acordo com as demandas do Estado. Depois de cumprido o tempo de serviço - se tivessem sorte - receberiam finalmente suas cartas de emancipação, contudo, não poderiam escolher onde ficar. Ou seja, os laços que construíram ao longo do tempo eram ignorados e rompidos porque, mais uma vez, elas eram reembarcadas em outras diásporas, uma definição adequada para qualificar os novos deslocamentos forçados.

Suas presenças causavam indiscutível incômodo em razão de sua condição em meio à população escravizada. Robert Conrad, em trabalho pioneiro sobre os africanos livres, chamou atenção para tal condição e qualificou os emancipados como “um grupo estranho na sociedade brasileira, vivendo em uma espécie de purgatório legal (e ilegal) entre a escravidão e a liberdade. (...)” e lembrava ainda que os “menos afortunados que foram enviados para o interior do Império”. (Conrad 1985:186)

Entre as décadas de 1850 e 1870, período em que se desenrola boa parte dos fragmentos da vida de nossos personagens, Manaus era uma cidade que havia sofrido muitas mudanças em curto espaço de tempo. A criação da província do Amazonas (1850) impactou a vida da modesta vila, elevada à categoria de cidade em 1848 e, em 1852, já ostentava a condição de capital da nova província. A cidade vivenciou uma série de intervenções no espaço urbano como a construção de prédios e a abertura de muitas frentes de trabalho, de modo particular, nas obras públicas: aterros de igarapés, construção e reforma de pontes, calçamentos, abertura de ruas, entre outras. Além disso, havia a crescente chegada de novos contingentes populacionais: de uma população estimada em 3.872 indivíduos em 1848, saltou para 11.129 em 1856 e alcançou as 17.686 almas em 1872. (Sampaio 2014: 25-62)

Havia muito a fazer na nova capital, mas uma queixa recorrente dos administradores públicos era, exatamente, a falta de trabalhadores para dar conta de tantas frentes. Os africanos livres foram enviados para o Amazonas para atender às determinações da nova conjuntura de gestão dos africanos pelo Ministério da Justiça e para atender aos insistentes pedidos dos admi

nistradores provinciais pelo envio de mão-de-obra para a jovem província. Neste novo local de residência e trabalho, os africanos, mesmo emancipados, eram colocados sob vigilância permanente e cabia ao governo da província designar-lhes postos de trabalho. (Mamigionian 2017: 345-346)

Na capital do Amazonas, os recém-chegados foram destinados para prestar serviços na Olaria Provincial, instituição pública responsável naquele momento pela produção de telhas e tijolos necessárias às demandas da província. Portanto, não é coincidência que entre os primeiros a desembarcar em 1854, estivesse Francisco José Caldeira, mestre oleiro. Aliás, todos os que chegaram em 1854 foram enviados para a Olaria e vários eram capazes de dar conta dos serviços especializados tão requisitados: eram carpinteiros, ferreiros, pedreiros, oleiros, cavouqueiros e sapadores.<sup>4</sup> O Estado, que era também patrão, tinha pressa como todos os outros. (*Estrella do Amazonas* 1854, 88).

No ano seguinte, foi a vez de Joaquim Laudelino José dos Santos, Cabinda, desembarcar na cidade. Laudelino era um daqueles que faziam parte do grupo de emancipados “menos afortunados” como definiu Conrad. Sem contar com a travessia atlântica, depois de prestar serviços por cerca de 14 anos no Rio de Janeiro, ele recebeu sua carta de emancipação, mas não pode ali ficar. Foi reembarcado para o Pará, engajado no serviço do Arsenal de Marinha e, por fim, foi mais uma vez deslocado para o Amazonas. Quando chegou em 1855, foi designado para a Olaria onde trabalhou como Oficial de Pedreiro. O caso de Laudelino é exemplar para demonstrar as muitas diásporas que marcaram a vida desses homens e mulheres. (Mamigionian 2017: 353-355)<sup>5</sup>

Tomando emprestada a expressão de Beatriz Mamigionian (2017: 324-339) a “miragem da emancipação” é a definição exata das trajetórias dos Africanos

---

4 Eram eles Gualberto Sunde, Manuel Benguela, Teófilo Congo, Domingos Mina, Francisco Benguela, José Joaquim Lopes Moçambique.

5 O caso de Laudelino e de Honório, seu companheiro de viagem ao Pará, foi discutido por Beatriz Mamigionian (2017) porque o envio de ambos para o Norte quando já estavam emancipados teve forte repercussão entre a legação britânica que acompanhava, de perto, as movimentações dos Africanos livres feitas pelo Governo Imperial Brasileiro. Uma das reclamações feita por meio do cônsul britânico no Pará era a de que os dois estavam no Arsenal sendo “tratados como criminosos convictos e em pior condição que os pretos cativos”.

livres que foram enviados para as províncias do Pará e do Amazonas. Como vimos, a maioria dos Africanos livres que estavam no Amazonas já possuía suas cartas de emancipação e, entre eles, Jeremias e Martinho Congo. Nos termos da lei, eles não poderiam ter sido constrangidos a qualquer trabalho sob o argumento da execução do regime de tutela ou mesmo de qualquer forma de controle legal do Estado sobre suas pessoas. Os episódios da prisão arbitrária que narramos ocorreram em 1867 e todos os africanos livres haviam sido emancipados em 1864.<sup>6</sup>

Sendo livres, eles deveriam usufruir das prerrogativas inerentes a este direito. Poder circular sem embaraços bem como firmar seus contratos de serviços deveriam ser partes inseparáveis de tal condição jurídica. Como vimos, não foi isso que aconteceu. Sua autonomia era limitada e instável mesmo de posse do instrumento legal que deveria lhes garantir a liberdade.

## **AFRICANOS E ÍNDIOS NO MUNDO DO TRABALHO PRECÁRIO: FRONTEIRAS DA CIDADANIA RESTRITA**

Entre 1854 e 1861, mais africanos e africanas chegariam a Manaus e encontrariam outros personagens dessa história: referimo-nos aos índios e índias, de diferentes grupos étnicos, que se constituíam na esmagadora maioria da população e eram os trabalhadores preferenciais inseridos em toda sorte de atividades. O recenseamento do Império de 1872 estimou em cerca de 12 mil indígenas vivendo na paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Manaus o que correspondia a 70% da população da cidade. (Sampaio 2014: 175)

O uso do trabalho indígena, frequente no mundo colonial, não era incomum no Império embora, com a chegada maciça de homens e mulheres escravizados de origem africana, tais práticas tenham se tornado cada vez mais

---

<sup>6</sup> Estamos aqui falando do Decreto 3.310, de 24 de setembro de 1864 que determinou a emancipação de todos os Africanos livres a serviço do Estado ou de particulares. Vale lembrar que esse foi o segundo instrumento legal que garantiu a emancipação dos Africanos livres no Brasil. O primeiro foi o decreto n.º 1.303, de 28 de dezembro de 1853.

circunscritas a determinadas regiões do país. A província do Amazonas era uma delas. Em 1872, de todas as províncias do Império, era a que registrava a menor população escravizada de origem africana. Isso significava dizer que, a despeito do enlaçamento da então capitania do rio Negro às redes atlânticas de comércio de almas ainda na segunda metade do século XVIII, a mais extensa província se apoiava, de modo estrutural, sobre o trabalho extensivo das populações nativas existentes em seu território engajadas sob diferentes modalidades de trabalho já bem avançado o século XIX (Alves-Melo & Henrique 2019; Chambouleyron 2006).

Por outro lado, se as populações nativas já não eram consideradas – ou mesmo empregadas – como mão-de-obra essencial em vários lugares, os índios estavam na ordem do dia do Império. Como indicou Maria Regina Celestino de Almeida, eles estavam pauta das discussões na Assembleia Constituinte de 1823, na Assembleia Legislativa, nas câmaras municipais e nas sessões do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB): “Os intensos debates sobre como lidar com os índios no século XIX não deixam dúvidas sobre sua significativa presença nas províncias do Império”. (Almeida 2012: 24; Monteiro, 2001)

Este debate dizia respeito, sobretudo, ao modo de incorporação daquelas populações à nova ordem. A política assimilacionista, que vinha sendo posta em prática desde a 2ª metade do século XVIII, ganhou novo fôlego neste século XIX. “Apesar das divergências, predominava a proposta de incorporar os índios ao Império como cidadãos civilizados para servir ao novo Estado na condição de trabalhadores eficientes”. (Almeida 2012: 22)

Contudo, a definição sobre os projetos de incorporação dos povos indígenas (e, não esqueçamos, de seu trabalho e de suas terras) passava também por definições jurídicas quanto ao seu *status* na nova sociedade que se desenhava nas primeiras décadas do século XIX. Não percamos de vista o fato de que, desde as reformas pombalinas no século XVIII, os índios ficaram livres da escravidão e foram elevados à condição de “vassalos reais”. (Sampaio 2012a). A pergunta agora era qual lugar lhes reservaria o Império na sua constituição.

Sem pretender recuperar aqui as nuances de toda essa discussão, limi

temo-nos a registrar que os índios ficaram ausentes do texto constitucional de 1824. O silêncio eloquente do legislador, neste caso, ecoava as discussões acumuladas desde 1823 que estabeleciam uma diferença entre aqueles que, mesmo tendo nascido no país, não possuíam os mesmos direitos políticos. No caso dos índios, como afirmou Maria Hilda Paraíso (2010), a condição para que deixassem de ser brasileiros para ser cidadãos era a de deixarem de ser índios.

O modo como o Império vai lidar com os destinos dos povos indígenas incluiu, em um primeiro momento, a descentralização dessas ações. Entre o final do século XVIII até meados do século XIX, não há uma legislação indigenista imperial unificada. Ao contrário. O Ato Adicional de 1834 indicava que caberia às assembleias provinciais as tarefas de organizar a catequese e a civilização dos índios que habitavam suas jurisdições administrativas. Isso contextualiza (e explica) bem a miríade de leis que impactou a história de diferentes povos indígenas na primeira metade do século XIX. Só em 1845, por meio da aprovação do Regulamento Geral das Missões (1845-1866), é que o governo imperial vai aprovar uma legislação indigenista a ser aplicada em todo o país. Contudo, isso não significa que as soluções locais tenham sido afastadas o que nos ajuda a entender melhor as diversas modalidades de regimes de trabalho indígena que existiam em várias regiões (Sampaio 2009).

O Regulamento das Missões, instituído pelo Decreto nº. 426, de 24 de julho de 1845, estabelecia que, em cada província, a administração dos índios seria feita por meio de uma Diretoria Geral que, com apoio da Igreja, conduziria o processo de civilização dos indígenas, regulando o acesso às suas terras e a seu trabalho. Além da gestão das aldeias, esses funcionários também deveriam contactar populações ainda não aldeadas em seu distrito de atuação. Periodicamente, os índios dessas diretorias seriam recrutados para atender as necessidades das obras públicas e dos particulares. Considerados como trabalhadores livres, findos os contratos e com seus salários pagos, eles deveriam retornar a seus sítios e aldeias. (Maciel 2015)

Eram índios os responsáveis pelo atendimento das crescentes demandas de serviço da nova província do Amazonas, além de servirem aos particula-

res. Eram eles os trabalhadores engajados em todas as obras públicas executadas na cidade. Estavam em toda parte e isso incluía a Olaria provincial. Foi nestas circunstâncias que os Africanos livres compartilharam com os índios o cotidiano do trabalho e experimentaram iguais restrições. (Sampaio 2015)

As atividades na olaria eram intensas e foi lá que Francisco Caldeira, o mestre oleiro desembarcado em 1854, acabou falecendo de tuberculose na noite de 24 de novembro de 1855. Abriu-se um inventário para dar destino às suas poucas posses que, de tão modestas, sequer chegaram a receber lance quando colocadas à venda em hasta pública. Eram algumas peças de roupa acomodadas em um baú envelhecido e um chapéu tão roto que nem mesmo foi avaliado pelo louvado. Todos os bens de uma vida inteira.<sup>7</sup>

A morte de mestre Caldeira teria impacto na rotina da olaria provincial causando atraso na construção da residência do Administrador das Obras Públicas e do Armazém já que o pessoal era insuficiente para a feitura de telhas e tijolos. Nesse momento, estavam na olaria, 12 Africanos (8 homens e 4 mulheres, entre elas, Apolinária e seus dois filhos menores Luiza e Firmo), além de 12 índios. Os relatórios indicam, sem margem para dúvida, que os Africanos livres moravam nesse mesmo lugar. (Estrela do Amazonas 1856, 168: 2)

Entre 1854 e 1857, o trabalho na Olaria provincial seria árduo porque ali também funcionavam uma serraria e uma oficina de ferreiro<sup>8</sup>. Além dos africanos, lá trabalhava uma turma de índios sob o acompanhamento de um feitor, mas, esses eram trabalhadores de alta rotatividade devido às condições de seu recrutamento. Passavam 3 ou 4 meses no serviço e eram mandados de volta para suas aldeias sendo substituídos por outra turma que, obviamente, chegava sem nada saber da rotina de trabalho. Sendo trabalhadores mais ex-

---

7 Os bens eram: 3 paletós usados, 1 jaqueta, 2 varas de pano, 2 camisas brancas e 3 de chita, 4 calças de riscado, 1 lenço, 1 maqueira, 1 manta de lã, 1 guarda sol de pano, 1 chapéu de chile roto e um baú sem chave. APAM, Autos Civeis de Inventário (1856).

8 Depois de 1857, os fornos são desativados e só as duas oficinas permanecerão em funcionamento. O local começa a ser adaptado para abrigar os Educandos Artífices, instituição educacional para atender à infância desvalida. (Sampaio 2012b).

perientes e, alguns deles, especializados, coube aos Africanos livres as tarefas de treinamento dos recém-chegados. Em 1855, eles e mais 19 índios, estavam se aperfeiçoando nos ofícios de pedreiro, carpina e oleiro. Aparentemente, resultados não tardaram porque, já em 1857, o presidente Manoel Miranda garantia que a construção da ponte do Espírito Santo havia sido excelente escola para os operários da Província. (Amazonas, RPP 1855, 1857).

Africanos podiam ser especializados e bem reputados em suas tarefas, mas seus jornais eram menores do que os outros trabalhadores livres. Em 1862, o Diretor das Obras Públicas recebeu autorização para equiparar o salário dos Africanos aos dos outros trabalhadores livres que serviam nas obras públicas. Contudo, a decisão não era isonômica: o diretor só faria isso apenas para aqueles africanos que, a seu juízo, se aplicassem com mais regularidade ao serviço. Verdade seja dita que não havia muita diferença do que se praticava, há tempos, em todos os lugares onde africanos prestavam serviços. Seus salários eram alvo frequente das mudanças de entendimento dos administradores. Foi assim que, em 1856, os salários dos Africanos designados para servir na Colônia Militar de Óbidos, na província do Pará, tiveram a ingrata notícia de que seus jornais haviam sido reduzidos em 500 para 400 réis. (Estrella do Amazonas, 1862, 690; APP, 1856, 146)

Índios e africanos estavam juntos no mundo do trabalho. Nestas condições, dividiram espaços de moradia, as rações de peixe com farinha, além de castigos físicos e punições. O quadro 01, que recupera o movimento das prisões em Manaus entre 1854 e 1870, ilumina uma faceta importante desse cotidiano. Acompanhando os motivos de entrada na prisão, verificamos que africanos eram assíduos na precária cadeia local: grosso modo, de cada 10 prisões, 4 eram de Africanos Livres (48%) e eles respondem por 55 % das prisões por embriaguez.

**OS FIOS DO PASSADO NO PRESENTE**

Quadro 01 - Motivo das Prisões por Condição Jurídica e Cor – Manaus (1854-1870)

Motivo da prisão	Livres									Escravo	Total
	branco	gentio	índio	tapuio	forro	africano livre	Menor	Educando	total		
Embraguez	3		18	35	1	85	1	1	144	9	<b>153</b>
À requisição						27	1		28	42	<b>70</b>
Correção						29			29	10	<b>39</b>
Briga			1	4		15			20	2	<b>22</b>
Averiguações	2			8		9			19	1	<b>20</b>
Andar fugido									-	16	<b>16</b>
Crimes contra a seg. ind. e prop. Privada	2	1	1	7		3	1		14	1	<b>15</b>
Indagações			1	4		3			8	2	<b>10</b>
Ferimentos	1			1		5			7		<b>7</b>
Ameaças				2				4	6		<b>6</b>
Desordem e desobediência				2		2			4		<b>4</b>
Acoitamento de escravos			1			2			3		<b>3</b>
Insultos							1		1	2	<b>3</b>
Outros crimes						2			2	1	<b>3</b>
Andar fora de hora									-	2	<b>2</b>
Indiciamento				1					1	1	<b>2</b>
Infração de posturas				2					2		<b>2</b>
<b>Total</b>	<b>8</b>	<b>1</b>	<b>21</b>	<b>66</b>	<b>1</b>	<b>182</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>288</b>	<b>89</b>	<b>377</b>

Fonte: Extratos policiais dos jornais: Estrella do Amazonas (1854-1863); O Catechista (1862-1871); A voz do Amazonas (1866-1867); Jornal do Rio Negro (1867-1868) Correio de Manáos (1869) e o Comércio do Amazonas (1870). (Elaborado por Ygor Olinto R. Cavalcante)

Outros motivos também dizem algo sobre sua mobilidade na cidade e as tensões no ambiente de trabalho: as prisões efetuadas por requisição, correção, averiguação, indagação e desordem e desobediência somam 70 ocorrências. Comparando esses mesmos motivos aplicados aos Escravos, o resultado é surpreendente. Entre eles, as mesmas ocorrências somam apenas 55. Isso significa dizer que, na prática, Africanos livres, ainda que juridicamente livres, tinham menos mobilidade que os Escravos e estavam sujeitos a um monitoramento muito mais rigoroso, chamando nossa atenção para as fronteiras muito permeáveis que podiam separar sua condição de liberdade precária daquela experimentada no mundo da escravidão. Acrescente-se a isso o fato de Africanos estavam sujeitos ao toque de recolher tal como recomendavam as posturas municipais para controle das movimentações de homens e mulheres escravizados. (Chalhoub 2012; Sampaio 2012b: 29)

Olhando os números dos Índios, em suas diversas categorias (Gentios/Tapuios/Índios), vemos que dividem com os Escravos o mesmo percentual de 23% de detenção, mas não os mesmos motivos; eles são detidos por embriaguez com maior frequência que os Escravos. Contudo, vemos que outro motivo frequente de suas detenções dizia respeito às mesmas categorias de restrição de mobilidade que alcançaram os Africanos ainda que não com a mesma intensidade no seu caso. Suas ocorrências para “averiguação”, “indagação” e “desordem e desobediência” somaram 14. Neste levantamento, não há registro de suas prisões “a requisição” ou para “correção”.

Ainda que sem registro regular no movimento das prisões, os índios recrutados por meio dos Diretores, com o concurso de suas lideranças indígenas (Principais) também eram alvo do controle do Estado porque, ainda que contratos de trabalho tivessem sido firmados nos termos do Regulamento das Missões, eles se evadiam com frequência das obras públicas e seus Principais eram chamados às falas pelas autoridades provinciais reclamando a devolução dos fugitivos. Esses foram os casos do Principal da Aldeia do Manaquiri e de Manacapuru, próximas a Manaus, para que não aceitassem o retorno de índios aos seus respectivos aldeamentos sem que apresentassem a guia

de sua liberação do serviço assinada pelo Diretor das Obras Públicas como estava acontecendo. (*Estrella do Amazonas*, 1859, 406)

A menção às fugas sistemáticas dos índios e a obrigatoriedade de seu retorno coloca em relevo os limites da mobilidade de cidadãos que não estavam livres o suficiente para firmar seus contratos e não podiam se ausentar de seus respectivos locais de trabalho sem risco de punição. Salários irrisórios, autonomia comprometida e castigos físicos são elementos em comum a estas pessoas. Em todos estes casos, estamos diante de sujeitos sociais que, por indefinição de sua condição jurídica, foram tornados vulneráveis e, por conta disso, o exercício de suas liberdades foi marcado pela precariedade.

## **OUTRAS DIMENSÕES DA CIDADANIA RESTRITA**

Afinal, quem era cidadão? O Art. 6º da Constituição de 1824 definia como cidadãos brasileiros: 1) os nascidos no Brasil, ingênuos ou libertos; 2) os filhos de brasileiros nascidos no exterior; 3) os portugueses residentes no Brasil que tivessem aderido à independência e 4) os estrangeiros naturalizados. (Brasil, 1824)

A letra da lei parece não deixar margem para dúvida: africanos estavam fora dessa lista. Contudo, nada pode ser mais enganador do que tomar o texto pelo contexto ou o escrito pelo discutido, neste caso. Havia um intenso debate sobre o lugar (e os destinos) dos africanos no Brasil do século XIX que escapa ao escopo deste texto, ainda que lhe sirva como pano de fundo (Mattos, 2000; Grinberg, 2001; Mattos, 2009).

Beatriz Mamigonian (2015) faz um esforço muito bem sucedido de recuperação da complexidade de tal discussão e, para os fins deste texto, chamamos atenção para os seguintes pontos. Para começar, a análise que a autora faz sobre os debates efetuados na Assembleia Nacional Constituinte sobre a condição de libertos indica que, a despeito de muitos senões, a proposta vencedora no texto constitucional proposto garantia aos africanos libertos a condição de cidadãos.

Na votação, venceu a proposta contida no projeto elaborado pela comissão de constituição, com a emenda do deputado Silva Lisboa, ou seja, a maioria dos deputados favoreceu considerar cidadãos brasileiros os libertos que adquiriram sua liberdade por qualquer título legítimo, isto é, incluindo os africanos. (2015:192)

A grande mudança ocorreu, portanto, na nova redação da Constituição outorgada de 1824 que optou pela via da exclusão do direito à cidadania aos libertos não nascidos no Brasil, a despeito do fato daquela ter sido a posição derrotada no debate de 1823. Mamigonian (2015:192) chama atenção para o fato de que, ainda assim, o tema da cidadania restrita dos africanos não se esgotou ali: As ideias favoráveis à integração dos africanos e também os alertas sobre o limbo em que os africanos ficariam caso não fossem considerados cidadãos brasileiros reapareceriam de quando em vez no debate político brasileiro”.

Um exemplo disso é a controvérsia no Senado já bem avançado o século XIX. Em setembro de 1851, o senador Francisco Jê Acayaba de Montezuma, Visconde de Jequitinhonha, requisitou, de forma contundente, que o governo imperial apresentasse um relatório sobre os africanos livres. Montezuma considerava os africanos como estrangeiros, mas defendia que eles, como homens livres que eram, tinham “direitos de homens”. O senador baiano ainda denunciou a exploração desses homens e mulheres, a privação de seus direitos e o destino incerto de suas crianças nascidas no Brasil. Seu longo discurso continha um apelo em defesa dos direitos civis dos africanos e de seus filhos. Para Mamigonian (2015: 198; 184), a análise dos debates no parlamento e da legislação acerca dos africanos “expõe as implicações do enquadramento dos africanos no Brasil em um estatuto peculiar de apátridas – estrangeiros sem nacionalidade - e, também, as vozes dissonantes que ecoavam projetos políticos alternativos da composição da nação brasileira”.

Manuela Carneiro da Cunha (1985) já havia chamado a atenção para o modo como eram classificados os africanos no Brasil: “(...) eram alvo da maior suspeição, e sofriam restrições legais muito mais estritas, facilitadas

pelo seu estatuto legal de estrangeiros, ou mais apropriadamente apátridas, na medida em que não eram considerados sob proteção legal de seu país de origem”. Mamigonian, que retoma tal avaliação como ponto de partida, nos lembra ainda que os africanos, na prática, eram associados aos escravos em muitos dispositivos legais, oferecendo vários exemplos de tal condição.

As experiências dos Africanos livres na Amazônia, que buscamos retomar aqui, apontam a emergência de novos atores sócio-históricos na região. Tais pessoas, individual e coletivamente, depois de longas diásporas experimentaram a instabilidade e a exclusão na medida em que viviam em um mundo marcado pela desigualdade. Africanos não eram (e jamais seriam) cidadãos. Não passavam de gente sem pátria relegada a um limbo legal (de resto, intencional) que consolidou sua vulnerabilidade.

Porém, a despeito, ou mesmo para além de tais restrições, eles foram capazes de construir espaços de (re)existência. Um exemplo possível é, mais uma vez, o de Laudelino, na sua última aparição nas fontes em 1865, para vender sua rocinha na estrada da Cachoeira Grande e revelando suas redes de amizade: interessados no imóvel deveriam procurar Cesário José de Mesquita, um português relojoeiro e dourador com oficina estabelecida na Rua Oriente (e, talvez, não por coincidência), no térreo da tipografia do jornal onde ele anunciava a venda de seu imóvel. Antes disso, em 1861, um seu requerimento de aumento de salário tinha sido deferido: ele passou a receber 4000 réis diários e, em troca, era responsável por todas as suas despesas. — *Catechista*, 1865, 154; *Estrella do Amazonas*, 1861, 606)<sup>9</sup>

Laudelino tinha conseguido coisas extraordinárias pelo visto, mas não havia sido essa a sorte de Vitor Congo, o jovem Africano livre emancipado que estava a serviço particular de Pedro Mendes Gonçalves Pinheiro, comerciante estabelecido na Travessa dos Remédios. Chegado ao Amazonas no último desembarque em 1861, só tinha conhecido este serviço já que nele estava há dois anos. Vitor desapareceu da casa de Gonçalves sem que ninguém

---

<sup>9</sup> Sobre as estratégias dos africanos em outros lugares do império, ver BRITO, Luciana da Cruz. 2010. “Sem direitos, nem cidadania: condição legal e agência de mulheres e homens africanos na Bahia do século XIX”. *História Unisinos*, 14 (3), 334-338.

dele soubesse por 3 dias. Finalmente, quando foi encontrado, já estava morto pendurado em uma árvore na estrada da Cachoeirinha em 7 de novembro de 1863. (APAM, SP 1863).

Mas, e quanto aos índios? No caso da exclusão dos índios, a questão é um tanto diferente. As populações nativas não foram mencionadas na Constituição de 1824, porém, isso também não significa que seu status não tenha sido objeto de longo debate desde as Cortes vintistas. Tomando a constituição como ponto de partida, aqui estamos diante de uma população que, em tese, se enquadraria na definição de cidadão por conta do *Ius soli*<sup>10</sup>, mas não é tão simples assim. Cristina Silva Nogueira demonstra, em alentado argumento, que a “presumida assimilação total à cidadania” se desvela, de modo mais evidente, quando se acompanha a discussão sobre o tema realizada em 1823. Nesse contexto, fica evidente que o silêncio de 1824 não era mero descuido: “a omissão não pode ser interpretada como inclusão”. (Silva 2005:292)

Os debates constituintes realizados em 1823 jogam luz poderosa sobre a questão. Afinal, tendo nascido no Brasil, eram os índios cidadãos ou “simplesmente brasileiros”? Discussões acaloradas dividiram o plenário e as defesas de cada posição eram contundentes. De um lado, figuras como Nicolau Campos Vergueiro a defenderem a inclusão de todos os nascidos no Brasil na categoria de cidadãos e, de outro, parlamentares como Manoel José de Souza França, a estabelecer a distinção entre Brasileiro (aquele que nasce no Brasil) e Cidadão Brasileiro (aquele que possui direitos cívicos). (Seixlack 2011:10)

À medida que o debate se aprofundava, ficam claros os contornos do desenho de nação que ali se esboçava. O limite da cidadania dos índios era sua condição de “selvagem”. Montezuma, já nosso conhecido, nos esclarece que os súditos do Império são os “únicos que gozam dos cômodos de nossa sociedade, e sofrem seus incômodos, que tem direitos e obrigações no Pacto Social, na Constituição do Estado. Os Índios, porém, estão fora do grêmio da nossa Sociedade, não são súditos do Império, não o reconhecem, nem

---

10 Expressão latina que significa “direito de solo”, princípio pelo qual a nacionalidade de um indivíduo lhe é atribuída em função de seu lugar de nascimento.

por consequência suas autoridades desde a primeira até a última, vivem em guerra aberta conosco [...]” (Seixlack 2011: 11. Grifo nosso)

Deputado Manoel França reforçava a posição: “Os índios que vivem nos bosques são brasileiros enquanto não abraçam a nossa civilização. (Grifo nosso) Convém, por consequência, fazer esta diferença, por ser heterogênea a nossa população”. (Silva 2005: 293)

Há que se recordar neste ponto do famoso projeto apresentado por José Bonifácio de Andrada e Silva. Porém, acompanhando as considerações de Manuela Carneiro da Cunha (1987), os seus *Apontamentos para a Civilização dos Índios bravos do Império do Brasil* não foram sequer incorporados ao projeto de constituição. Por outro lado, Cunha considera que Bonifácio e seu modo de abordar a questão deixou marcas relevantes inspirando a legislação indigenista imperial.

Sem pretender entrar nas minudências de tal discussão, interessa-nos aqui destacar dois pontos que Cunha levanta e que são relevantes para o argumento desse texto. O primeiro diz respeito à questão da humanidade dos índios não-aldeados e/ou “hostis” e da possibilidade de alcançarem a perfectibilidade, i. é., a qualidade humana de desvencilhar-se das forças da natureza e assumir o controle de suas próprias vontades. Essa categoria de índios é aquela que estava fora, já à partida, do enquadramento como cidadão. Bonifácio, ao defender a sua perfectibilidade, garantia que, por meio da educação, essas nações, que estavam na “infância das civilizações”, poderiam ser trazidas à luz da civilização. O segundo ponto é de que a sujeição é a pedra de toque de todo esse processo. Caberia ao Estado civilizar/sujeitar os índios, com “brandura”, pelo jugo das leis e do trabalho e, com “constância”, pela força das armas necessária, no caso dos “hostis”.

Há muito a ser explorado em tão fecundo debate, mas ainda precisamos incluir um último elemento. É preciso não esquecer a força da escravidão, como instituição, na montagem da sociedade brasileira. Índios e africanos foram escravizados legalmente de modo maciço e por séculos. Ao contrário do que se supõe, a escravidão dos índios não foi um episódio de curta duração e muito menos um “início malogrado” antes da introdução de escravos

de origem africana. Ela foi essencial para a montagem da economia colonial em todas as regiões do país. Para além disso, a maneira subordinada com que índios e africanos foram incorporados ao mundo do trabalho colonial marcou, de maneira indelével, a forma como eles e seus descendentes foram pensados e enquadrados na sociedade que daí se formou. (Schwartz 1988)

A força da escravidão também é indiscutível quando se pensa na dinâmica da sociedade que se construiu marcada por processos de diferenciação e hierarquização que, hoje, lhe são estruturais. Ao contrário dos africanos-libertos, os índios não eram cidadãos, mas poderiam vir a ser desde que cumprida a condição de ingressar no grêmio da civilização. Civilizar-se, no caso dos índios, era condição essencial para tornar-se membro útil do Império, mas também era uma espécie de armadilha. Não foram poucos os casos em que os índios já misturados viram seus direitos à terra retirados pelo Estado imperial exatamente porque já não eram mais índios. (Almeida & Moreira 2012)

Como já indicamos, há muito a ser dito a partir do que foi indicado como silêncio eloquente do legislador que deixou patente a sua opção pela exclusão de imensos grupos sócio-étnicos e pelo reforço dos marcadores fenotípicos essenciais para a reiteração de uma sociedade desigual e hierarquizada. O legado contemporâneo é cruel: a precariedade e a vulnerabilidade pelo não-reconhecimento da cidadania de uma importante maioria de brasileiros ~~Estas são~~ a história que está longe de ter fim.

## REFERÊNCIAS

### Documentais

#### Acervo Digital POLIS/UFAM

AMAZONAS, Relatórios da Presidência da Província (RPP), 1855, 11 de março; 1857, 12 de março.

APAM - Arquivo Público do Amazonas. 1856. Autos cíveis de Inventário de bens que ficaram por falecimento do Africano Livre Francisco José Caldeira; Secretaria de Polícia (SP). 1863, nº. 148, Ofício de 9 de novembro.

APP - Arquivo Público do Pará, Secretaria da Presidência da Província (SPP), 1856, Caixa 146, Doc. 51, 14 de janeiro.

A Voz do Amazonas (1866-1867)

Comércio do Amazonas (1870)

Correio de Manáos (1869)

Estrella do Amazonas, 1854, nº. 88, 4 de maio; 1856, nº. 168, 6 de setembro; 1859, nº. 406, 22 de outubro; 1861, nº. 606, 28 de dezembro; 1862, nº. 690, 19 de novembro.

Jornal do Rio Negro, 1867, nº. 129, 30 de novembro.

O Cathechista, 1865, nº. 154, 25 de fevereiro.

### Bibliográficas

ALMEIDA, Maria Regina C. 2012. “Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo” *In: Revista História Hoje*, 1 (2).

ALMEIDA, Maria Regina C. & MOREIRA, Vânia M. Losada. 2012. “Índios, Moradores e Câmaras Municipais: etnicidade e conflitos agrários no Rio de Janeiro e no Espírito Santo (séculos XVIII e XIX)” *In: Mundo Agrario (La Plata)*, (13), pp. 1-12.

ALVES-MELO, Patrícia & HENRIQUE, Márcio Couto. 2019. “História, memória e escravidão ilegal dos índios. Brasil, século XIX” *In: Ivo, Isnara & Guedes, Roberto (org.) Memórias da escravidão em mundos ibero-americanos: séculos XVI- XXI*. Rio de Janeiro: Alameda, pp. 223-248.

BERTIN, Enidelce. 2006. *Os meia-cara: africanos livres em São Paulo no século XIX*. Tese (Doutorado em História), São Paulo: Universidade de São Paulo. (Inédita)

BRASIL. 1824. *Constituição Política do Império do Brasil de 25 de março de 1824*. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm). Acesso em: 20.jan.2020.

BRITO, Luciana da Cruz. 2010. “Sem direitos, nem cidadania: condição legal e agência de mulheres e homens africanos na Bahia do século XIX” *In: História Unisinos*, 14 (3): pp. 334-338.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1985. *Negros, estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1987. “Pensar os índios: apontamentos sobre José Bonifácio” *In: Cunha, Manuela C. Antropologia do Brasil, mito-história-etnicidade*, S. Paulo: Brasiliense, pp. 168-170.

CHALHOUB, Sidney. 2012. *A força da escravidão: Ilegalidade e costume no Brasil escravidão*. São Paulo: Companhia das Letras.

Hierarquizando cidadãos livres: algumas experiências de africanos e índios na Amazônia oitocentista

CHAMBOULEYRON, Rafael. 2006. Escravos do Atlântico Equatorial *In: Revista Brasileira de História*, (2652): pp. 79-114.

CONRAD, Robert. 1985. “Osemancipados: nem escravos nem libertos” *In: Conrad, R. Tumbeiros. O tráfico de escravos para o Brasil*. São Paulo: Brasiliense, pp. 171- 186.

FLORENCE, Afonso. 2002. *Entre o cativo e a emancipação: a liberdade dos africanos livres no Brasil*. Dissertação (Mestrado em História), Salvador: Universidade Federal da Bahia. (Inédita)

GRINBERG, Keila. 2001. *Código civil e cidadania*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

MACIEL, Benedito do Espírito Santo Pena. 2015. *Histórias intercruzadas: projetos, ações e práticas indígenas e indigenistas na Província do Amazonas (1850-1889)*. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia), Manaus: Universidade Federal do Amazonas. (Inédita)

MAMIGONIAN, Beatriz G. 2017. *Africanos Livres: A abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

MAMIGONIAN, Beatriz. 2015. “Os direitos dos libertos africanos no Brasil oitocentista: entre razões de direito e considerações políticas” *In: História (São Paulo)*, 34 (2): pp. 181-205.

MAMIGONIAN, Beatriz. 2005. “Revisitando a “transição para o trabalho livre”: a experiência dos africanos livres” *In: Florentino, Manolo. (org.) Tráfico, cativo e liberdade: Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

MATTOS, Hebe Maria. 2000. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

MATTOS, Ilmar R. 2009. “O gigante e o espelho” *In: Grinberg, Keila & Salles, Ricardo. O Brasil Imperial. 1831-1871*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. pp. 13-51.

MONTEIRO, John M. 2001. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese (Livro Docência) – IFCH, Unicamp. Campinas (SP).

MOREIRA, Aline. 2005. *Liberdade tutelada: os africanos livres e as relações de trabalho na Fábrica de Pólvora da Estrela, Serra da Estrela/RJ (c.1831- c.1870)*. Dissertação (Mestrado em História), Campinas: UNICAMP. (Inédita)

PARAÍSO, Maria Hilda B. 2010. “Construindo o estado da exclusão: os índios brasileiros e a constituição de 1824” *In: Revista CLIO*, 28 (2): pp. 1-17.

SAMPAIO, Patrícia Melo. 2015. “Nos confins do Império: diversidade e etnicidade no mundo do trabalho na Amazônia do século XIX” *In*: Xavier, Giovana (org.) *Histórias da escravidão e do pós-abolição para as escolas*. Belo Horizonte: Fino Traço Editora/ Rio de Janeiro: MC&G Editorial/ Brasília: MEC. pp. 179-194.

SAMPAIO, Patrícia Melo. 2014. *Os fios de Ariadne. Fortunas e hierarquias sociais na Amazônia, século XIX*. São Paulo: Editora Livraria da Física.

SAMPAIO, Patrícia Melo. 2012a. *Espelhos partidos. Etnia, legislação e desigualdade na colônia*. Manaus: EDUA.

SAMPAIO, Patrícia Melo. 2012b. “Educação, trabalho e diversidade étnica: Educandos Artífices e Africanos livres na Amazônia, século XIX” *In*: Coelho, Wilma B. e Coelho, Mauro C. (org.) *Trajetórias da diversidade na Educação: formação, patrimônio e identidade*. São: Editora Livraria da Física, pp. 19-50.

SAMPAIO, Patrícia Melo. 2009. “Política Indigenista no Brasil Imperial” *In* Grinberg, Keila e Salles, Ricardo (org.) *O Brasil Imperial. Volume I – 1808-1831*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. pp. 175-205.

SANTOS, Nilton P. 2009. *A fábrica de ferro São João de Ipanema: economia e política nas últimas décadas do Segundo Reinado (1860-1889)*. Tese (Doutorado em História), São Paulo: Universidade de São Paulo. (Inédita)

SCHWARTZ, Stuart. 1988. *Segredos Internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.

SEIXLACK, Alessandra G. C. 2011. “Entre “índios bravos” e “selvagens da África”: os debates sobre a população nacional e a cidadania na Assembleia Constituinte de 1823” *In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História* ANPUH, São Paulo [http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300189301\\_ARQUIVO\\_Alessandra - Acesso em: 10.mar.2020](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300189301_ARQUIVO_Alessandra_Acesso%20em%2010.mar.2020.Seixlack-ANPUH.pdf). Seixlack-ANPUH.pdf .

SILVA, Cristina Nogueira. 2005. *Constitucionalismo e Império* . A cidadania no Ultramar português. Tese (Doutorado em Direito), Lisboa: Universidade Nova de Lisboa. (inédita)

SOUSA, Gustavo. 2013. *Africanos Livres: escravos, prisioneiros ou trabalhadores da Casa de Correção da Corte?* Rio de Janeiro: Multifoco.

SOUSA, Jorge L. Prata. 1999 *Africano livre ficando livre* : trabalho, cotidiano e luta. Tese (Doutorado em História), São Paulo: Universidade de São Paulo. (Inédita)

# **ARQUEOLOGIA, LICENCIAMENTO AMBIENTAL E DIVERSIDADE: OS ENTENDIMENTOS SOBRE PATRIMÔNIO EM ALTAMIRA – PA**

**RHUAN CARLOS DOS SANTOS LOPES<sup>1</sup>**

## **INTRODUÇÃO**

Entre os meses finais de 2017 e em 2018 realizei estágio de pós-doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPCIS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), sob supervisão da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Paula Mendes Lacerda, inserido no amplo projeto “Desigualdades, violências e violações de direitos humanos na Amazônia brasileira”, coordenado pela minha supervisora juntamente com a Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Jane Felipe Beltrão, da Universidade Federal do Pará (UFPA), desenvolvido com recursos da Coordenação de Pessoal de Nível Superior (CAPES). A proposta da pesquisa de pós-doutoramento focava na cidade de Altamira, no sudoeste do estado do Pará, com a pretensão inicial de analisar a relação entre os povos tradicionais do município e o contexto de atuação da Arqueologia de Contrato relativas ao licenciamento ambiental da Usina Hidrelétrica de Belo Monte.

Situava o trabalho no entendimento de que as execuções de grandes obras de infraestrutura na Amazônia têm gerado diferentes contextos de violação e reivindicação de direitos. Pesquisas arqueológicas são executadas em função de tais empreendimentos, sob exigência da legislação vigente. A execução de resgate e/ou proposição de medidas para mitigação de danos ao registro arqueológico, porém, ocorre no contexto de exigências de coletivos sociais

---

<sup>1</sup> Arqueólogo e Antropólogo. Professor Adjunto do Instituto de Humanidades (IH) da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) e docente permanente no Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Ceará (UFC) e UNILAB. Endereço eletrônico: [rhuan.c.lopes@gmail.com](mailto:rhuan.c.lopes@gmail.com).

ocupantes dos territórios afetados pelos grandes empreendimentos. Assim, considerando o contexto da construção de Belo Monte, a atuação dos movimentos sociais e as pesquisas arqueológicas no município de Altamira, propunha caracterizar a maneira como a atuação da arqueologia de contrato dialogava com os movimentos sociais, tendo como referência a tensão entre as demandas desses coletivos e consórcio empreendedor de Belo Monte; compreender as categorias nativas sobre o patrimônio arqueológico e sua relação com as demandas dos movimentos sociais no município de Altamira; e registrar as referências materiais criadas no contexto de reivindicações por direitos no contexto dos movimentos sociais.

Disse no primeiro parágrafo que havia uma pretensão inicial, pois ela sofreu reencaminhamentos ao longo da pesquisa, algo que não é estranho à investigação antropológica. Por um lado, tive pouco acesso aos resultados da pesquisa arqueológica oriundas do contexto de Belo Monte, notadamente acerca do cotidiano da relação entre arqueólogos e os sujeitos que, de alguma forma, interagem com as intervenções destes pesquisadores. Por outro lado, na interlocução com parte dos movimentos sociais da cidade de Altamira, bem como o acompanhamento de atividades da Casa Regional de Memória Transxingu – vinculado à UFPA – foi possível verificar os entendimentos dos moradores sobre o patrimônio arqueológico e a dimensão material dos deslocamentos forçados pelas reformas urbanas provocadas pelos impactos ambientais e sociais de Belo Monte. É no contexto específico da finalização das obras da Usina que a minha pesquisa foi realizada e, portanto, as interlocuções foram construídas.

Este capítulo irá discorrer sobre isso. Início apresentando o debate sobre as interseções entre Arqueologia, povos tradicionais e grandes empreendimentos. Em seguida, faço breve apresentação do contexto da pesquisa do componente arqueológico de Belo Monte, tendo em vista os dados disponíveis. Por fim, realizo o debate referentes ao trabalho de campo e outros levantamentos realizados ao longo da pesquisa.

Pretendo, portanto, apresentar e debater histórias situadas nas relações das pessoas com o espaço urbano e, mais do que isso, que falam sobre as

perspectivas desses moradores a respeito da dimensão material que marca os deslocamentos provocados pela UHE de Belo Monte. A partir das narrativas dessas pessoas, quero evidenciar como trajetórias individuais constroem as dinâmicas da cidade e ficam registradas em casas, ruas, palafitas, pequenos objetos, vestígios arqueológicos etc. Esse mundo material constitui o que pode ser traduzido como patrimônio da história desses grupos, grandemente afetados pelos reordenamentos territoriais, que não os incluem nas lógicas estatais de patrimonialização e dos processos de licenciamento ambiental.

A pesquisa foi realizada a partir de diálogos diretos com os movimentos sociais, e com pessoas não ligadas a eles, com fins de construir o campo (Saró & Lima 2006). A partir do método etnográfico, utilizei a observação participante tendo em vista o contexto local, o que possibilitou o reconhecimento das cadeias de significação inerentes aos interlocutores (Cardoso 1986). Realizei, também, entrevistas, no intuito de buscar informações e despertar interesse por parte do entrevistado (Arce 2000).

Observação e entrevistas, desse modo, não foram finalidades em si, mas sim direcionadas pelo interesse da pesquisa e não estão dissociadas, já que as perguntas foram feitas ao longo de todo o contato com os grupos sociais. Parte das reflexões geradas ao longo da pesquisa foi apresentada em material de divulgação científica, um dos produtos do projeto que enseja este texto (Lopes 2019).

## **ARQUEOLOGIA, POVOS TRADICIONAIS E GRANDES EMPREENDIMENTOS**

A Arqueologia teve seu início enquanto disciplina no ensejo dos avanços coloniais pelo mundo. No âmbito das políticas de domínio coloniais, os arqueólogos integravam as disputas estratégicas, notadamente na representação sobre o *outro* que estava em processo de conquista. Um dos braços desse movimento histórico foi a produção de conhecimento sobre os espaços e povos em dominação, representando-os como atrasados e passíveis à sujeição (Ferreira 2008; Patterson 2008). Em diferentes países de origem colonial, o

estabelecimento de autonomia política frente às metrópoles não trouxe, necessariamente, desligamento com a perspectiva colonial. As elites políticas continuaram a construir imagens estereotipadas dos povos nativos, com vistas a localizá-lo em um passado distante da construção das nações em surgimento, sendo esta perspectiva corrente no Brasil (Ferreira 1999, 2009). Desse modo, a arqueologia tornou-se máquina de violência epistêmica, configurando identidades essencializadoras, a serviço da construção de nacionalismos coloniais, vinculada aos interesses de classe, apoiando nacionalismos, sexismo, expansionismo, narrativas de dominação de elites (Gnecco 2009, Leone 2008). Os debates pós-coloniais, contudo, têm problematizado esse tipo de atuação da Arqueologia. Tal como em outras ciências, essas discussões dizem respeito a um eixo fundamental: trata-se da constituição de possibilidades de outras epistemologias, outras referências e sensibilidades, bem como a crítica sobre a suposta possibilidade de dar voz a sujeitos subalternizados no processo colonial (Liebmann 2008, Spivak 2010).

No Brasil, as críticas à postura colonialista da arqueologia estão tomando significativas dimensões (Oliveira 2016), notadamente no que diz respeito à chamada Arqueologia de Contrato ou Arqueologia Preventiva (Pugliese Junior & Valle 2015, Ribeiro 2015, Rocha et al. 2013, Silva 2015). Praticada no contexto do licenciamento ambiental, tal arqueologia tem por finalidade efetuar pesquisas sistemáticas, em diferentes níveis, no âmbito de empreendimentos de infraestrutura, sejam eles financiados pelas esferas governamentais ou pela iniciativa privada (Brasil 2015). Sendo exigência legal para concessão de licenças ambientais, as investigações arqueológicas desse tipo têm, por um lado, permitido a produção de conhecimento sobre diferentes regiões do Brasil. A sua premissa científica é requisitada, permitindo a ampliação de debates sobre temas caros à Arqueologia brasileira (Caldarelli 2015). Por outro lado, tal prática arqueológica recebe sua maior crítica justamente por sua vinculação ao grande capital. Nesse sentido, sua orientação é dada pela lógica de mercado e seu compromisso com os empreendedores, em grande medida, coloca-a em consonância com as demandas destes últimos (Zarankin & Pellini 2012).

A execução de resgate e/ou proposição de medidas para mitigação de danos ao registro arqueológico, porém, ocorre no contexto de reivindicações de coletivos sociais ocupantes dos territórios afetados pelos grandes empreendimentos (Pugliese Junior & Valle 2015). Pautada no discurso da objetividade técnica, a Arqueologia de Contrato tende a ignorar as demandas dos povos tradicionais, inclusive a partir das conclusões das pesquisas, quando afirma a desvinculação desses coletivos com os vestígios arqueológicos (Ribeiro 2015). É justamente nessa dimensão que a Arqueologia apresenta os seus resquícios da colonialidade, notadamente no que tange à ideia de que não existe conhecimento dos povos tradicionais sobre o patrimônio arqueológico (Schaan 2011). Ignorar a perspectiva nativa, desse modo, significa reproduzir práticas colonizadoras (Gnecco & Hernandez 2008).

## **A UHE BELO MONTE E O COMPONENTE ARQUEOLÓGICO DO LICENCIAMENTO AMBIENTAL**

A divulgação dos resultados das pesquisas do componente arqueológico do licenciamento ambiental da UHE Belo Monte é realizada de maneira gradativa, a julgar pela consulta às informações disponíveis nos endereços eletrônicos da empresa responsável pelo trabalho (Caldarelli s/d, SCIENTIA s/d) e pela breve interlocução que tive com alguns de seus profissionais. Em ambos os casos, há indicação da grandiosidade dos resultados, as dificuldades de gerenciamento de um projeto dessa dimensão e a proporcional capacidade de gerenciamento e socialização dos acervos gerados, o que é recorrente em pesquisas dessa natureza (Caldarelli & Cândido 2017).

Segundo o Plano de Valorização do Patrimônio, inserido no Plano Básico Ambiental de Belo Monte (PBA), havia o objetivo de “[p]romover o estudo e a valorização de bens culturais, visando a disseminação de informações sobre o patrimônio cultural da região onde a Usina está situada” (NorteEnergia s/d, informação online). Visava-se a elaboração e execução de projetos e programas de estudos, dentre eles “Programa de Estudo, Preservação, Revitalização e Valorização do Patrimônio Histórico, Paisagístico e Cultural”, “Programa de Salvamento do Patrimônio Paleontológico” e o “Programa

de Arqueologia Preventiva”. Neste último, havia um conjunto de projetos: Prospecções Arqueológicas Intensivas, Salvamento Arqueológico, Registro e Análise das Inscrições Rupestres, Modelagem Arqueológica Preditiva e Educação Patrimonial (NorteEnergia s/d).

As pesquisas arqueológicas na região do médio e alto rio Xingu remontam à década de 1970, sem vinculação com o licenciamento ambiental. A partir de 1980, contudo, no ensejo dos estudos de viabilidade técnica e econômica da Usina *Kararaô*, foram realizados levantamentos preliminares que, após retomados no contexto de Belo Monte, somam mais de 30 anos de investigações (Muller et al. 2016). Seguindo a legislação ambiental contemporânea, as intervenções em campo ocorreram a partir de 2010 nas áreas afetadas pelos reservatórios da UHE, em diferentes canteiros de obras e estruturas auxiliares, nos municípios de Altamira, Vitória do Xingu e Brasil Novo, num total de 16.500 hectares (Kipnis & Caldarelli 2018, Muller et al. 2016). Ao longo desses trabalhos, houve identificação de 198 sítios arqueológicos e coleta de aproximadamente três milhões de peças arqueológicas, alocadas no Laboratório da Scientia em Altamira (Muller et al. 2016) e, segundo informações orais que recebi, em outros estados brasileiros. Os dados publicados até o momento apontam para o grande potencial arqueológico da região do Xingu, bem como a ocupação milenar na região, dialogando com o debate sobre a presença das culturas amazônicas e sua ação na antropização da floresta tropical (Muller et al. 2016).

Esse conjunto de informações técnicas e históricas sobre a Arqueologia de Contrato em Belo Monte dão a dimensão das pesquisas e indicam o possível impacto que tiveram no cotidiano dos moradores das cidades envolvidas. Nas seções a seguir, irei debater os entendimentos dos moradores de Altamira acerca do material arqueológico da região e, mais do que isso, sobre a dimensão material dos deslocamentos alguns deles sofreram. Não se trata, como disse anteriormente, de debater a relação entre os arqueólogos atuantes na empresa de consultoria aqui referida e a população local, pois não tive acesso aos relatórios que poderiam informar sobre isso. Penso, porém, que há grande viabilidade desse tipo de análise.

## **A CONSTRUÇÃO DO CAMPO VIA ESTRANHAMENTOS**

Minha primeira estada em Altamira foi em 2013. Nos dois anos seguintes, retornei à cidade outras vezes, sempre para atividades vinculadas à UFPA. Esse período coincide com parte da minha formação em Antropologia e Arqueologia, na pós-graduação, e foi justamente em razão dela que pude fazer essas viagens. Primeiro, para ministrar aulas no curso de Etnodesenvolvimento e, também, para oficina e palestra inseridas na programação de projeto de extensão coordenado pela Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Eliane Faria, da Faculdade de Etnodiversidade (Faria 2013). Depois, para participar de bancas de defesa de trabalhos de conclusão de curso de três discentes, as quais tive a satisfação de co-orientar (Barroso 2013, Lopes e Faria 2015, Santos e Leal 2014).

Apesar de sequenciais, essas minhas viagens tiveram pouco tempo de duração, em geral uma semana. Posso afirmar que conheci, inicialmente, o *campus* da UFPA mais do que a cidade de Altamira. Isso ocorreu por duas razões. Inicialmente, por conta do envolvimento e tipo de trabalho que precisava desenvolver: aulas em dois turnos do dia, palestra pela noite, ida a campo na área rural da cidade. A segunda razão, porém, certamente tem relação com a imagem divulgada sobre Altamira: uma cidade das mais violentas do Brasil. Sempre recebia o mesmo conselho: não ande à noite, evite trechos a pé e tenha cuidado. Por alguma razão, os alertas sobre Altamira me deixavam mais resabiado que o normal – e tenho como referência a “normalidade” de quem convivia com a violência em Belém, capital e maior centro urbano do Pará.

Nesse período, Altamira estava imersa nas modificações provocadas pela construção da UHE de Belo Monte, com obras iniciadas em 2010. Esta Usina integra um dos projetos desenvolvimentistas executados na Amazônia, ensejada nas demandas de uma lógica de produção que violenta os povos tradicionais (Brum 2019). Os impactos sociais e ambientais desse empreendimento têm sido amplamente debatidos, tendo em vista também as ações de mobilização social dos coletivos afetados (Lacerda 2019, 2014, Oliveira & Cohn 2014, Parente 2016). Para mim, a cidade parecia superlotada. Sua es

trutura urbana lembrava tantas outras cidades antigas do interior amazônico, assentadas à margem de um grande rio, integrada ao mundo das águas e da floresta amazônica, mas também conectada em escala mundial através de redes de comunicação. Mas a dinâmica cotidiana parecia destoar das dimensões das suas ruas e praças.

Em uma das vezes que pude circular no bairro Aparecida, vizinho ao centro da cidade, vi uma quantidade assustadora de casas e prédios comerciais em arruinação, em processo de demolição ou apenas com os últimos vestígios dos pisos. O cenário, para quem chegara a pouco, era de uma zona de guerra, com muitas baixas visíveis nas edificações. As paredes remanescentes, algumas marcadas com “x” em tinta vermelha e outras com código numérico, indicavam que a área foi desabitada em razão da futura elevação da cota do rio Xingu, provocada pela barragem de Belo Monte. Além disso, a quantidade de pessoas em circulação chamava a atenção de maneira particular: majoritariamente, eram homens, operários ligados às obras da Usina. Nos fins de semana, grupos deles se formavam em frente aos hotéis de preços populares do centro de Altamira, ou ainda nos bares e nos chamados Depósitos – lojas de armazenagem e venda de bebida alcoólica. Durante o dia, funcionários e prestadores de serviço da Usina circulavam pela cidade, uniformizados e nos carros adesivados com diferentes logomarcas. Uma delas chamava mais minha atenção: a da empresa que realizou o componente arqueológico do licenciamento ambiental da Usina. Em uma das minhas viagens de trabalho, estava ocorrendo um *sítio escola*, no qual estudantes de Arqueologia de diferentes estados brasileiros puderam ter aulas práticas de campo. Esses discentes também estavam pela cidade, usando o uniforme da empresa, a despeito das moções de repúdio assinadas por arqueólogos e diferentes instituições de ensino do país.

Claro que as pesquisas arqueológicas no Xingu não se restringiam ao empreendimento Belo Monte. Alguns deles, inclusive, demonstravam o conjunto de significados gerados no processo de construção das identidades dos povos *Xipaya* e *Kuruaya*, residentes em Altamira, ou dos agricultores da Transamazônica (Faria 2016, Fernandes 2012, Moraes e Bezerra 2012). Através da

minha breve participação na disciplina Arqueologia e História da Amazônia ofertada no curso de Etnodesenvolvimento, pude conhecer mais sobre o patrimônio arqueológico da região do rio Xingu e da rodovia Transamazônica. Os discentes frequentemente falavam sobre os vestígios encontrados em seus quintais, nas áreas de caça, de pesca – porque podiam vir junto das malhadeiras – enfim, vistos na terra em que cresceram. Parte do debate, contudo, era direcionado ao que era feito nas pesquisas do licenciamento ambiental de Belo Monte. Em todos, inclusive em mim, havia a curiosidade de saber para onde estava indo o material arqueológico coletado nas pesquisas, qual seria o destino final deles, como o conhecimento produzido a partir desse acervo iria ser compartilhado com os povos que, gentilmente, deram licença para que equipes inteiras escavassem seus quintais, suas roças, as margens dos rios que lhes são familiares.

Essa experiência seminal em Altamira foi altamente relevante na minha formação, principalmente no que diz respeito à experiência docente. Conheci pouco a cidade, pelo estranhamento mediado pelas narrativas de violência, que por sua vez provocaram minha experiência de afastamento e não de fruição do espaço urbano naqueles momentos.

Em 2018 retornei à Altamira, agora envolvido no projeto “Desigualdades, violências e violações de direitos humanos na Amazônia brasileira”. A pesquisa do estágio de pós-doutoramento foi delineada com base na minha experiência anterior na cidade, na expectativa de que o interesse pelas questões ligadas ao patrimônio arqueológico fosse uma constante, tendo em vista as sugestivas indicações de outras pesquisas e a minha interlocução anterior com os discentes da UFPA. A interlocução privilegiada em sala de aula já não era a primeira opção. O diálogo haveria de ser com os movimentos sociais, com as lideranças, junto às pessoas que potencialmente atuam no debate sobre patrimônio arqueológico. Em campo, gradativamente fui me aproximando de alguns desses sujeitos, com apoio da minha rede de contatos profissionais. Soma-se a isso, o gentil convite que recebi das educadoras e da coordena-

dora da Casa Regional de Memória Transxingu<sup>2</sup> para acompanhar algumas das atividades de educação patrimonial desenvolvidas pela instituição, o que possibilitou minha ida à Vila da Ressaca da Volta Grande do Xingu, no município de Senador José Porfírio; à Comunidade Cobra Choca, em Vitória do Xingu; e à vila agrícola Assurini, na zona rural de Altamira. Entrevistas e observações diretas foram articuladas com a oferta de minicursos, oficinas e palestras tanto na UFPA, quanto no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), para discentes da educação básica e, no ensino superior, para os cursos de Letras com habilitação em Língua Inglesa e também do bacharelado em Etnodesenvolvimento.<sup>3</sup> Isso possibilitou o diálogo com pessoas indígenas, líderes sindicais, docentes da educação básica, estudantes e outros moradores afetados diretamente pelos impactos de Belo Monte em Altamira. Por fim, pude participar de eventos acadêmicos ou dos movimentos sociais em Altamira

A interlocução com moradores de Altamira permitiu que eu entendesse que, naquele momento, a principal preocupação era a finalização das obras de Belo Monte, bem como o não cumprimento de algumas – não poucas – condicionantes do megaempreendimento. A cidade estava em processo de finalização do fluxo de pessoas vindas para trabalhar na Usina, e mesmo os engenheiros e diretores estavam sendo deslocados para outras obras. Contudo, como afirmou José Viana, presidente do Sindicato Intermunicipal da Agricultura Familiar e Empreendimento Rural (SIAFER), “eles estão indo, mas os problemas vão ficar”.

Outra constatação junto aos interlocutores é que a violência na cidade, alardeada mundialmente, em verdade, não é democrática. Ao contrário do que eu imaginava anteriormente, é nos bairros periféricos, junto aos seus moradores, que a violência atua sistematicamente. Ela se deslocou para os

---

2 São elas a Prof<sup>a</sup>. Esp. Ivanir Ester de Oliveira Gomes, Prof<sup>a</sup>. Esp. Denise Targino Villar, e Prof<sup>a</sup> Alessandra Lima Moura. Também contei com a colaboração de Camila de Fátima Simão de Moura Alcântara, através de oficina da Semana de Museus da Casa de Memória.

3 Estas atividades ocorreram em parceria com a Prof<sup>a</sup>. Maria Gizelia Maria da Silva Freitas (UFPA), com Prof. Dr. José Luiz de Moraes Franco (IFPA) e com a Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Eliane Faria (UFPA).

Reassentamentos Urbanos Coletivos (RUC), criados para realocar os moradores daqueles bairros destruídos, como o de Aparecida. Não porque os moradores a levaram, mas porque o braço do Estado não alcança os RUCs. Não alcança também os líderes de movimentos sociais, as crianças e jovens expostos a um conjunto de violências que vão do assassinato à exploração sexual (Lacerda 2019, Oliveira 2019).

Assim, em um contexto de conflito em curso, como pensar ainda em patrimônio arqueológico, quando o urgente é se manter vivo? Não tenho resposta definitiva para essa questão, mas a interlocução do trabalho de campo apresentou encaminhamentos para refleti-la em diálogo com os interlocutores, como demonstrarei a seguir.

## **MOBILIZAÇÃO SOCIAL, MODIFICAÇÃO URBANA E DEMANDA PELO PATRIMÔNIO**

Antes de começar essa seção, cabe uma pequena explicação: como algumas das histórias narradas apontam situações de tensão, e para não expor as identidades dos interlocutores, alguns nomes foram trocados. Vou iniciar, então, com o que se diz sobre a cidade. Desde 2010 foi dado início à execução de um antigo plano de desenvolvimento econômico, pautado na produção de energia elétrica. A UHE de Belo Monte, localizada na bacia do rio Xingu, prometia ser grandiosa em todos os sentidos. Desde o início de suas obras, no entanto, a região começou a sofrer mudanças desproporcionais e nem tanto animadoras para quem mora nos seus arredores.

Altamira, por exemplo, passou por amplas modificações em seu cotidiano. Aliás, a cidade tem sido frequentemente retratada como uma das mais violentas do Brasil. As notícias veiculadas em grandes meios de comunicação, e por jornalistas, associam os índices de violência ao crescimento populacional provocado pelas obras de Belo Monte (Brum 2019). Entre os moradores, porém, há certo desconforto nesse tipo de imagem projetada nacionalmente e internacionalmente. Todos reconhecem as mudanças ocorridas, já que eles são os mais impactados nesse sentido. Porém, há incômodo em ver o dia-a-

-dia de Altamira ser noticiado levando em conta apenas uma das dimensões de sua realidade. Esse foi o tom da breve fala de Joana, liderança de diferentes movimentos sociais de mulheres, ao refletir sobre o que entende por patrimônio de Altamira. Para ela, mesmo sendo vítima das consequências danosas dos projetos econômicos, a cidade tem como marca o seu “povo organizado”, lutando por políticas públicas e melhorias de vida. A afirmação é representativa, pois foi realizada por uma experiente ativista social, atuante nas diferentes frentes que se articulam diante dos sucessivos projetos econômicos de integração para a região (Lacerda 2013).

Para quem saiu de Altamira antes do início das obras de Belo Monte, e retornou anos depois, há o impacto de encontrar uma cidade muito diferente. Esse espanto foi descrito por Vinícius, estudante da UFPA, ao falar sobre seu retorno à Altamira após 10 anos morando em outro estado. Para ele, a ausência das palafitas do bairro Aparecida, o aterramento de alguns igarapés ou a poluição de outros, fazem com que as suas referências de localização tenham sido modificadas. Vinícius completa que “nem meus amigos são os mesmos”. As palavras de Vinícius marcam o susto de quem não acompanhou as mudanças gradativas e drásticas da cidade. A distância de aproximadamente 58 quilômetros entre Belo Monte e Altamira não evitou as consequências sobre os moradores. Bairros e diferentes ruas desapareceram ao longo do processo de aumento no nível do rio. Para quem chegava naquele momento, a imagem era de uma zona de guerra, com casas demolidas e restos de material de construção formando montes de entulhos no lugar dos prédios.

Para quem não deixou a cidade, o desalento não foi menor. Todos os moradores perceberam as mudanças, mas para quem morava ou ainda mora em alguns dos bairros diretamente atingidos, o impacto era cotidiano. As áreas próximas ao rio eram divididas pelas chamadas *cotas*, que indicam os níveis em que a água iria subir, já que a barragem de Belo Monte afetaria a vazão natural do Xingu. Maria, servidora pública e estudante universitária, uma das moradoras do bairro Aparecida, situado próximo ao centro de Altamira, conta como a retirada dos moradores acontecia. Segundo nossa narradora, em 2010 os debates sobre Belo Monte estavam acelerados. Por volta do ano

seguinte, os moradores começaram a ser cadastrados pela concessionária, para em seguida serem realojados nos RUCs, ou receberem indenizações com base nos valores de suas propriedades. Maria precisou “ficar migrando... de lugar, para lugar”: tentou morar na Rua Abel Figueiredo, ainda nas imediações do bairro Aparecida, mas também foi retirada do local. Em seguida, foi para Açaizal e, novamente, teve que deixar a casa alugada, já que a área seria impactada pelo aumento da cota do rio Xingu. No caso dela, não houve a possibilidade de ser inserida nos projetos de reassentamento ou de receber indenizações.

Maria lembra que as propriedades eram marcadas com placas e códigos, indicando que seriam demolidas. Porém, nem todos aceitavam imediatamente os termos da proposta apresentada Norte Energia, empresa responsável pela construção de Belo Monte. Para essas pessoas, ficar em casa significava acompanhar de perto a demolição das residências dos vizinhos. Por vezes, as máquinas derrubavam o prédio ao lado ou à frente, logo em seguida à saída dos moradores. Segundo Maria, isso acelerava a decisão de quem ainda estava em dúvidas sobre o deslocamento para outro lugar.

Nas demolições iniciais, era permitido que os moradores retirassem parte do material de construção utilizado nas casas, tais como madeiras que poderiam ser reaproveitadas. Isso era utilizado, inclusive, nas adaptações dos prédios nos primeiros RUCs ocupados: *puxadinhos* e cômodos adicionais eram erguidos nas laterais ou nos fundos das casas, permitindo melhor adaptação à nova moradia. Isso provocou incômodo aos urbanistas da Norte Energia e fez com que fosse proibida a retirada de madeira das propriedades que estavam sendo demolidas no Aparecida ou em outros bairros. Como diz Maria, de repente os vizinhos não se conheciam mais. A saída acelerada, a demolição rápida das casas, o deslocamento para RUCs... tudo isso fez com que as pessoas ficassem espalhadas nas áreas distantes de Altamira, seja por estarem nos Reassentamentos, seja por necessitar comprar ou alugar casas em bairros diferentes.

As praias desapareceram com a subida das cotas de água do Xingu. Ficaram as praias artificiais, como nos diz Maria, atualmente pouco frequen-

tadas, principalmente pela localização e pelo excesso de sol, já que não são margeadas pela vegetação nativa, e pela lama no fundo da água.

Se alguns bairros sofreram com a forma como ocorreram o desmonte de casas e mudança dos moradores, outros ainda lutam para serem reconhecidos como impactados por Belo Monte. Esse é o caso do Jardim Independente I, localizado na periferia da cidade. Quem conta a história do lugar é José Viana, uma das lideranças locais do movimento de trabalhadores urbanos e rurais de Altamira. O Independente, como também é chamado o bairro, fica próximo a uma lagoa. O crescimento desordenado da cidade, associado ao aumento do custo de vida, fez com que a lagoa fosse gradativamente ocupada por pessoas que não podiam se manter nas casas próximas ao centro ou em outros lugares com melhor infraestrutura urbana. Além disso, os migrantes que vieram para trabalhar nas obras da Usina e, em seguida, ficaram desempregados, passaram a ocupar a área. Palafitas e esgoto a céu aberto passaram a compor a paisagem do bairro.

Por essas razões, José Viana nos diz que o Independente I foi impactado socialmente por Belo Monte, já que o aumento na pobreza e o crescimento populacional ocorreram em virtude do empreendimento. Mesmo assim, só no início do ano de 2018 o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) reconheceu que a área deve entrar nos estudos para realização de medidas compensatórias (G1-PA 2018, MAB 2018). A decisão chegou em meio às preocupações com a entrega das obras da Usina e a possibilidade de que a cidade ficasse desassistida, restando como saldo somente os problemas gerados ao longo de sua construção.

## **ESTUDOS DE IMPACTO AMBIENTAL E PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO: O QUE DIZEM OS MORADORES?**

Um jovem estudante da Universidade Federal do Pará (UFPA) contou sobre o tempo em que era criança e brincava nos arredores de Altamira. Na década de 1990, a cidade possuía os ares do mundo urbano do interior da Amazônia: mesmo próximo ao núcleo urbanizado, havia áreas de mata, ba-

nhadas pelo rio. Esses locais eram um dos preferidos para os encontros de crianças que corriam e refrescavam-se no Xingu. João narrou que, junto com seus amigos, costumava atirar pedaços de cacos cerâmicos nas águas claras deste rio, e divertia-se quando elas pulavam na superfície antes de afundarem ao longe.

A narrativa acima foi apresentada em uma das oficinas ministradas ao longo da pesquisa que deu origem a este capítulo de livro, e que tinha como tema a Arqueologia Amazônica. Naquele momento, o narrador se deu conta de que os cacos que atirava ao rio eram, em verdade, peças arqueológicas espalhadas no solo do Pedral, área de lazer da população de Altamira naquele período. Hoje em dia, o Pedral abriga um dos RUC's criados no contexto da implantação da UHE Belo Monte. No Pedral não se vê mais os vestígios arqueológicos espalhados pelo chão, ao menos no entorno RUC. Há, porém, muitos restos de material de construção, resultantes da demolição de pequenos estabelecimentos que recebiam os visitantes. Segundo Faria (2016), a área foi pleiteada pelo movimento indígena como potencial espaço para o realojamento dos parentes que viviam nos bairros que estavam sendo impactados pela subida da cota do Xingu. A proposta se dava tanto pela acessibilidade ao rio, e possibilidade de manter a relação com este, quanto pela anterior presença do sítio arqueológico.

Mas o leitor pode se perguntar: essas pessoas foram retiradas de suas casas, o rio subiu, a cidade ficou violenta... não houve nenhum estudo para prevenir isso? Os Estudos de Impacto Ambiental são acompanhados por relatórios (EIA/RIMA), que por sua vez são analisados pelos órgãos públicos responsáveis pela emissão das autorizações necessárias para todas as etapas da obra, como dito anteriormente. Eles apontam quais os possíveis impactos que o ambiente e a sociedade irão sofrer em razão do empreendimento. A partir deles, também são tomadas decisões acerca dos procedimentos a serem tomados para *compensar* tais impactos. A retirada de pessoas de seus locais de origem é um exemplo.

Uma das interlocutoras da pesquisa afirmou que os estudos de impacto ambiental eram apresentados em reuniões, nas quais eram entregues peque-

nos gibis que informavam as condicionantes e as “coisas boas” que supostamente ocorreriam com a construção da Usina. Pouco se falava, nesses gibis, acerca dos perfis sociais dos moradores ou das questões ambientais dos bairros extintos. Segundo Maria, nessas reuniões era exposto, por exemplo, que havia patrimônio arqueológico em alguns pontos da cidade, coisa que soube apenas a partir do material de divulgação da Norte Energia.

Todo material arqueológico é protegido pelas leis brasileiras e por isso são incluídos nos EIA/RIMA (Brasil 2015). É necessário divulgar toda pesquisa realizada nas áreas em que há sítios que serão impactados por obras, pois nesses lugares também está registrada a história de passados distantes ou, muitas vezes, bem próximos a nós. Tanto em Altamira, quanto nas cidades vizinha de Vitória do Xingu e Brasil Novo, foram identificados e pesquisados sítios arqueológicos (Muller et al. 2016). Nesses lugares também foram realizadas atividades de Educação Patrimonial, que tinham como objetivo explicar para a população a relevância da preservação dos vestígios da presença de diferentes povos ao longo da história da região. Como tido anteriormente, milhões de peças e fragmentos foram coletados e levados para diferentes laboratórios no país, e outros estão em análise em Altamira (Muller et al. 2016).

Segundo Carla, uma estudante indígena que acompanhou de perto as pesquisas arqueológicas, a Educação Patrimonial era realizada nas escolas dos municípios, conforme os procedimentos que eram comuns na época. Apesar disso, nossa narradora não conheceu nenhuma atividade voltada para os povos indígenas, seja de Altamira ou de outra localidade no entorno dos sítios arqueológicos. Destaco, porém, que Faria (2016) deixou evidente que os vestígios cerâmicos coletados em sítio arqueológico na cidade de Altamira são lidos pelo povo *Xipaya* e *Kuruaya* como a materialização dos seus vínculos com a longa ocupação indígena do Xingu e, claro, com seus territórios.

Aqui encontramos outra tensão que surgiu junto e ao longo da construção de Belo Monte. Maria e Vinícius falaram de como Altamira foi modificada através da elevação das águas do Xingu e do deslocamento forçado de residentes de bairros inteiros. Carla, por outro lado, destacou que ocorreu grande preocupação do Movimento Indígena em relação ao destino do material

arqueológico que estava sendo resgatado durante o Licenciamento Ambiental da Usina. Para os indígenas, todos esses vestígios pertencem a eles, como afirma categoricamente Carla. Por essa razão, acreditavam que os vestígios deveriam permanecer em Altamira. Essa foi uma inquietação constante nos anos iniciais do empreendimento, e estava associada a toda a tensão por ele provocada. Os indígenas de Altamira também estavam sendo atingidos pelas mudanças no mundo urbano e sendo deslocados para os RUC's ou permanecendo em locais atingidos pela violência urbana, por exemplo. Paralelo a isso, os povos aldeados se viram violentados pela pressão sobre seus territórios: morte elevada de peixes e outros animais aquáticos, doenças, escassez de locais para produção agrícola (Faria 2016).

Para Carla, nesses momentos finais da história de construção de Belo Monte, a preocupação passou a ser direcionada às condicionantes que não foram realizadas. Isso fez com que eles se distanciassem do acompanhamento das atividades relacionadas à Arqueologia, pois havia maior urgência nas outras questões que não foram resolvidas. Parte das demandas foram atendidas com a elaboração e início da execução do projeto da Casa Regional de Memória Transxingu e da Reserva Técnica e Laboratório de Arqueologia, situados em Altamira. Essas instituições servirão para registrar e expor as pesquisas realizadas no contexto do licenciamento ambiental. A Casa de Memória, de acordo com Villar (2017), é uma medida compensatória e sua concepção e acervo foram constituídos a partir de oficinas participativas com os moradores da mesorregião do Xingu e da constatação de escassez de espaços culturais do tipo. No entanto, elas não surgiram apenas pela boa intenção do consórcio de Belo Monte. Carla relembra que o Movimento Indígena sugeriu ocupar a empresa responsável pelas pesquisas arqueológicas, no intuito de pressionar para que o desejo de permanência dos objetos que contam a sua história no rio Xingu.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas linhas acima pudemos ler algumas narrativas de pessoas que vivem em Altamira em um dos momentos históricos de intensas transformações da cidade. Por várias vezes, a cidade esteve no centro de interesses de algumas frentes de expansão econômica dos governos brasileiros. Em todos os casos, ocorreu a construção de grandes empreendimentos (Lacerda 2019). João, Joana, Vinícius, Maria, Carla e José Viana, com suas diferentes idades e experiências de vida, falaram de como um desses empreendimentos modificou bastante os lugares, as coisas e as vidas das pessoas. Todos falam da forma como era antes. Todos narram suas movimentações sendo mediadas por objetos, que podem ser desde casas, pontes, a pequenos cacos de cerâmica arqueológica. Quando João lançava pedaços de potes de barro no rio Xingu, não imaginava o que esses pequenos vestígios significavam para Carla e para os povos indígenas locais. Os moradores do bairro Aparecida, que tinham partes de suas casas alagadas quando o rio enchia uma vez por ano, não imaginavam que no Jardim Independente uma lagoa iria abrigar pessoas que precisaram fazer de uma área alagada sua moradia permanente, porque essa era a escolha mais viável entre as outras possíveis.

Em todos os casos, o início da minha interlocução se dava na apresentação da proposta da pesquisa. Mas como disse anteriormente, a tensão pelo fim das obras de Belo Monte e as transformações urbanas de Altamira apareciam como condicionantes das respostas e preocupações dos interlocutores. Vejo isso como uma indicação do alcance – limitado – das atividades de educação patrimonial exigidas pela legislação brasileira. Mais do que isso, do distanciamento eventualmente situacional que alguns grupos possuem dos entendimentos institucionais sobre patrimônio, em especial o histórico e arqueológico. Falo, cabe lembrar, em vistas ao contexto do licenciamento ambiental no Brasil. Nesse sentido, parece-me relevante a incorporação das longas reflexões sobre processo de patrimonialização que têm sido construídas pela Antropologia brasileira (Gonçalves e Tamasso 2018, Lima Filho, Beltrão e Eckert 2007). Parece bem claro, aos antropólogos, que as políticas de patri-

mônio estão ligadas a complexos jogos de força política. Assim, a polissemia da categoria patrimônio é reconhecida dado a diversidade de compreensões nativas – em não poucos casos opostas e divergentes aos entendimentos jurídicos – e que possuem meios próprios de preservação de seus saberes e tradições (Gonçalves & Tamaso 2018, Lopes & Beltrão 2016).

Desde a criação da Lei 3.924/1961, conhecida como Lei da Arqueologia, há esforços para proteção efetiva do patrimônio arqueológico, diante do avanço de atividades de infraestrutura sobre sítios arqueológicos e sua consequente destruição (Saladino 2014). Historicamente, contudo, mesmo havendo a relação entre o exponencial aumento das pesquisas arqueológicas de contrato e os processos de licenciamento ambiental (Lima 2001), o fenômeno desenvolvimentista, ainda hoje, continua traduzindo as práticas de preservação como entraves ao avanço de obras e frentes econômicas (Stanchi 2017). Polo (2018) sugere que as pressões que empreendedores exercem sobre arqueólogos, no âmbito da execução da Arqueologia de Contrato, transformam as premissas de uma arqueologia que deveria ser *preventiva*, em outra que se torna *postuma*, dado a limitação de condições para exercer os procedimentos científicos pertinentes à disciplina e a posterior criação de mecanismos compensatórios à destruição do patrimônio arqueológico.

Na agenda da pesquisa da arqueologia brasileira, porém, está registrada a pluralidade das interpretações do patrimônio arqueológico e as memórias por ele suscitadas ou guardadas, e faço particular referência aos contextos amazônicos (Bezerra 2011, Fernandes 2014, Gomes & Lopes 2012, Leite 2014, Lopes & Portal 2018, Moraes 2012, Schaan 2006, Silveira & Bezerra 2012). Não se trata de questionar esse entendimento. Creio, por outro lado, que o caso apresentado neste capítulo nos coloca diante da necessidade de refletir acerca da incorporação dessas lógicas à política de licenciamento ambiental brasileira. Como já foi demonstrado por Oliveira (2015, 2016) para a relação entre laudos antropológicos e terras indígenas, as epistemologias nativas sobre a cultura material dizem respeito diretamente à luta por direitos etnicamente diferenciados, além de oferecerem entendimento mais amplo sobre a noção corrente de sítio arqueológico. Cabral (*apud* Prous 2019) descreveu

como, entre os *Waiãpi*, lugares sagrados nem sempre possuem registro material, pois são os caminhos ou moradas de seres sobrenaturais. A ideia de patrimônio, para esses indígenas, é traduzida na noção de “trilha ancestral” (*apud* Prous 2019: 816). Em não poucos casos, a pesquisa arqueológica, realizada a partir da academia, é mediada pelas demandas indígenas, inclusive nas negociações sobre aonde e quando realizar escavações ou outros tipos de intervenções (Lopes 2015).

Guardadas as evidentes diferenças, cabe-nos refletir sobre essa relação – entre a dimensão material e direitos – para outros grupos, dentre os quais os que se enquadram os interlocutores desta pesquisa. Não se trata de uma imediata projeção das epistemologias indígenas sobre as não-indígenas, ou de inflacionar a categoria *patrimônio* (Gonçalves 2007), mas sim problematizar a destruição de patrimônios forjados nas trajetórias pessoais, tais como as formas de habitar violentadas por reordenamentos urbanos (Guimarães 2013). Caldarelli (2015) tem argumentado, por exemplo, sobre a necessidade de ampliar a participação de arqueólogos nos planos e programas governamentais que preveem ações de médio e longo prazo e, portanto, são anteriores aos Estudos de Impacto Ambiental. Nesse sentido, é de se pensar na possibilidade de que os entendimentos nativos sobre o patrimônio, inclusive arqueológico, não devam ser apenas registros nas pesquisas da Arqueologia de Contrato, mas também instrumentos para mediação junto à legislação. No mínimo, como apontou Oliveira (2018), temos a responsabilidade de apoiar com nossos trabalhos o empoderamento desses grupos afetados por grandes empreendimentos. Claro está, contudo, que estamos tendo outros enfrentamentos também urgentes, tais como atuais propostas de mudança na legislação ambiental, que tendem a tornar mais frágeis os instrumentos de proteção ao patrimônio arqueológico (Mugnatto & Moraes 2018, SAB 2019).

Por fim, o que há de comum nessas histórias na cidade e da cidade de Altamira? Elas contam a forma como nossas histórias pessoais estão associadas a certos objetos. Mostram também como podemos ter nossas referências impactadas quando somos desligados desses objetos. São eles que constituem o nosso patrimônio de histórias pessoais.

## REFERÊNCIAS

- ARCE, Ricardo Sanmartín. 2000 “La entrevista en el trabajo de campo” *Revista de Antropología Social*. Madrid n. 9, pp. 105-126, Madrid.
- BARROSO, Meire do Socorro dos Santos. 2013. *Canteiro de plantas medicinais na comunidade quilombola de Bairro Alto, Salvaterra, Ilha do Marajó/Pará*. Projeto de Trabalho de Conclusão de Curso – Faculdade de Etnodesenvolvimento da Universidade Federal do Pará. Altamira: UFPA. (Inédito)
- BEZERRA, Márcia. 2011. “As moedas dos índios’: um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, Ilha de Marajó, Brasil” *In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, Belém, v. 6, n. 1, pp. 57-70, janeiro/abril.
- BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. 2015 *Instrução Normativa n. 001, de 25 de março de 2015* Estabelece procedimentos administrativos a serem observados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional nos processos de licenciamento ambiental dos quais participe. Brasília: Iphan. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Instrucao\\_normativa\\_01\\_2015.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Instrucao_normativa_01_2015.pdf). Acesso em: 14 de janeiro de 2020.
- BRUM, Eliane. 2019. *Brasil, construtor de ruínas: um olhar sobre o país, de Lula a Bolsonaro*. Porto Alegre: Arquipélago.
- CALDARELLI, Solange Bezerra. 2015. “Arqueologia preventiva: uma disciplina na confluência da arqueologia pública e da avaliação ambiental” *In: Habitus*. Goiânia, v. 13, n. 1, pp. 5-30, janeiro/junho.
- \_\_\_\_\_. s/d. *Perfil*. San Francisco: Academia.edu, Disponível em: <<https://scientiaconsultoria.academia.edu/SolangeCaldarelli>>. Acesso em: 22 de fevereiro de 2020.
- CALDARELLI, Solange Bezerra & CÂNDIDO, Manuelina Maria Duarte. 2017. “Desafios da Arqueologia Preventiva: como gerir e socializar o imenso volume de materiais e documentos por ela produzidos?” *In: Revista de Arqueologia Pública*. Campinas: v. 11, n. 2, p. 186-214, Campinas, novembro.
- CARDOSO, Ruth. 1986. “As aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método” *In: CARDOSO, Ruth (org.). A aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, pp. 95-105.
- FARIA, Eliane da Silva Sousa. 2013. Projeto *Arqueologia, diversidade e direitos humanos na Transamazônica: a preservação do Patrimônio Cultural através da Educação* (Edital

PROEXT 2013 – Linha 9: Preservação do Patrimônio Cultural Brasileiro). Faculdade de Etnodesenvolvimento da Universidade Federal do Pará. Altamira: UFPA. (Inédito )

\_\_\_\_\_. 2016. *Viagem etno-histórica e arqueológica ao Médio Xingu: memória e história indígena na Amazônia*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará. Belém: UFPA.

FERNANDES, Glenda Consuelo Bittencourt. 2012. “Patrimônios culturais de Altamira”. In: SCHAAN, Denise Pahl (org.) *Arqueologia, patrimônio e multiculturalismo na beira da estrada: pesquisando ao longo das rodovias Transamazônica e Santarém-Cuiabá*, Pará. Belém: GKNoronha, pp. 149-164.

\_\_\_\_\_. 2014. *Um buraco no meio da praça: múltiplas percepções sobre um sítio arqueológico em contexto urbano amazônico – o caso de Belém, Pará*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará. Belém: IFCH/UFPA. (Inédita )

FERREIRA, Lúcio Menezes. 1999. “Vestígios de civilização: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e a construção da arqueologia imperial (1838-1870)” In: *Revista de História Regional*. v. 4, n. 1, pp. 9-36, Ponta Grossa.

\_\_\_\_\_. 2008. “Sob fogo cruzado: arqueologia comunitária e patrimônio cultural” In: *Revista Arqueologia Pública*. São Paulo. v. 3, pp. 81-92.

\_\_\_\_\_. 2009. “Ordenar o caos’: Emílio Goeldi e a arqueologia amazônica”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*. Belém: v. 4, n. 1, pp. 71-91.

G1-PARÁ. 2018. “Ibama reconhece famílias que vivem em Altamira como atingidas pelas obras de Belo Monte”. *Portal G1-PA*, Belém, 14 de março de 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/pa/para/noticia/ibama-reconhece-familias-que-vivem-em-altamira-como-atingidas-pelas-obras-de-belo-monte.ghtml>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2019.

GNECCO, Cristóbal. 2009. “Camino de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad” In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 4, n. 1, p. 15-26, Belém, 2009.

GNECCO, Cristóbal & HERNÁNDEZ, Carolina. 2008. “History and its discontents: stone statues, native histories, and archaeologists”. *Current Anthropology*. Chicago: v. 49, n. 3, pp. 439-466, June.

GOMES, Raimundo Ney da Cruz & LOPES, Rhuan Carlos dos Santos. 2012. “Cacareco de índio e artefato arqueológico: conversas entre arqueólogos e a família Souza

no Sítio Cedro, Santarém – Pará. *In: Revista Arqueologia Pública*. São Paulo: v. 5, pp. 20-31.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. 2007. *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: Iphan/Ibram.

GONÇALVES, Renata de Sá & TAMASO, Izabela. 2018. “A antropologia nos processos de patrimonialização: expansão de perspectivas” *In* : LIMA, Antonio Carlos de Souza; BELTRÃO, Jane Felipe; LOBO, Andrea; CASTILHO, Sergio; LACERDA, Paula M. & OSORIO, Patricia (orgs.). *A Antropologia e a esfera pública no Brasil: perspectivas e prospectivas sobre a Associação Brasileira de Antropologia no seu 60º aniversário*. Rio de Janeiro/Brasília: E-Papers/ABA Publicações, pp. 451-465.

GUIMARÃES, Roberta S. 2013. “O encontro mítico de Pereira Passos com a Pequena África: narrativas de passado e formas de habitar na Zona Portuária carioca” *In* : GONÇALVES, José Reginaldo Santos; BITAR, Nina P. & SAMPAIO, Roberta. *A alma das coisas: patrimônio, materialidade e ressonância*. Rio de Janeiro: Mauad X; Faperj, pp. 47-78.

KIPNIS, Renato & CALDARELLI, Solange Bezerra. 2018. “Caçadores-coletores do Holoceno Inicial no Médio Xingu” *In: Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas* Ihéus: v. 18, n. 33, pp. 151-199, julho/dezembro.

LACERDA, Paula Mendes. “Movimentos sociais na Amazônia: articulações possíveis entre gênero, religião e Estado” *In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, Belém: v. 8, n. 1, pp. 153-168.

\_\_\_\_\_. 2019. “Meninos de Altamira: os crimes de emasculação que vitimaram mais de 20 garotos na cidade completam 30 anos” *In: Jornal Beira do Rio*. UFPA: edição especial, ano XXXIII, n. 3, pp. 1-8, junho/julho.

\_\_\_\_\_. 2014. *Mobilização social na Amazônia: a “luta” por justiça e por educação*. Rio de Janeiro: E-Papers.

LEITE, Lúcio Flávio Siqueira Costa. 2014. “Pedaços de pote”, “bonecos de barro” e “encantados” em Laranjal do Maracá, Mazagão – Amapá: perspectivas para uma Arqueologia Pública na Amazônia. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará. Belém: UFPA. (Inédita)

LEONE, Mark P. 2008. “The foundations of archaeology” *In: CASTAÑEDA, Quetzil E. & MATTHEWS, Christopher N. (orgs.) Ethnographic Archaeologies: reflections on stakeholders and archaeological practices*. Lanham: Altamira Press, pp. 119-138.

LIEBMANN, Matthew J. 2008. “The intersections of archaeology and postcolonial studies” In: LIEBMANN, Matthew J. & RIZVI, Uzma Z. (orgs.) *Archaeology and the postcolonial critique*. Lanham: Altamira Press, pp. 1-20.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira; BELTRÃO, Jane Felipe & ECKERT, Cornélia (orgs.). 2007. *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra.

LIMA, Tânia Andrade. 2001. “A proteção do patrimônio arqueológico no Brasil: omissões, conflitos, resistências” In: *Revista de Arqueologia Americana*. México: v. 20, pp. 51-79, enero.

LOPES, Rhuan Carlos dos Santos. 2015. “Os Tembé/Tenetehara de Santa Maria do Pará: entre representações e diálogos antropológicos” In: *Iluminuras*. Porto Alegre: v. 16, n. 38, pp. 219-254, janeiro/julho.

\_\_\_\_\_. “Histórias que importam: o patrimônio perdido para Belo Monte em Altamira – Pará”. *Jornal Beira do Rio*, edição especial – Memória e Conflito, ano XXXIII, n. 4, p. 1-8, Belém, agosto/setembro, 2019.

LOPES, Rhuan Carlos dos Santos & BELTRÃO, Jane Felipe. 2017. “Patrimônio histórico e memória social: entre indígenas e ex-internos na Vila Santo Antônio do Prata, Amazônia brasileira” In: *ContraCorrente: Revista do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas*. Manaus: v. 9, pp. 1-15, janeiro.

LOPES, Rhuan Carlos dos Santos & FARIA, Eliane da Silva Sousa. 2015. “Nos tempos da comunidade: interculturalidade pedagógica nos quilombos de Salvaterra, Marajó (PA)” In: OLIVEIRA, Assis da Costa & BELTRÃO, Jane Felipe (orgs.). *Etnodesenvolvimento & universidade: formação acadêmica para povos indígenas e comunidades tradicionais*. Belém: Santa Cruz, pp. 225-239.

LOPES, Rhuan Carlos dos Santos & PORTAL, Vera Lúcia Mendes. 2018. “Leprosários na Amazônia: reflexões sobre arqueologia, patrimônio e memória”. In: *Revista de Arqueologia Pública*. Campinas: v. 12, n. 2, pp. 31-50, dezembro.

MAB. 2018. “Atingidos por Belo Monte voltam a ocupar Ibama em Altamira” In: *MAB Amazônia*. São Paulo, 20 de junho de 2018. Disponível em: <<https://www.mabnacional.org.br/noticia/atingidos-por-belo-monte-voltam-ocupar-ibama-em-altamira>>. Acesso em: 20 de março de 2020.

MORAES, Irislane Pereira de. 2012. *Do tempo dos pretos dantes aos povos do Aproaga: patrimônio arqueológico e territorialidade quilombola no vale do rio Capim (PA)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará. Belém: UFPA. (Inédita)

MORAES, Irislane Pereira de & BEZERRA, Márcia. 2012. Na beira da faixa: um estudo de caso sobre o patrimônio arqueológico, as mulheres e as paisagens na Transamazônica. In: SCHAAN, Denise Pahl (org.). *Arqueologia, patrimônio e multiculturalismo na beira da estrada: pesquisando ao longo das rodovias Transamazônica e Santarém - Cuiabá*. Belém: GKNoronha, pp. 109-134.

MUGNATTO, Silvia & MORAES, Geórgia. 2018. “Maia quer pautar nova Lei do Licenciamento Ambiental” In: *Agência Câmara de Notícias*. 27 de fevereiro de 2018. Brasília: Câmara dos Deputados.

MULLER, Letícia M.; KIPNIS, Renato; SANTOS, Maria do Carmo M. M. & CALDARELLI, Solange Bezerra. 2016. “Considerações iniciais sobre a cerâmica arqueológica da Volta Grande do Xingu” In: C. Barreto, H. P. Lima e C. J. Betancourt (orgs.). *Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: rumo a uma nova síntese*. Belém: IPHAN; Ministério da Cultura. pp. 196-209.

NORTE ENERGIA. 2020. Plano de Gestão Ambiental. Brasília, s/d. Disponível em: <<https://www.norteenergiasa.com.br/pt-br/sustentabilidade>>. Acesso em: 02 de fevereiro de 2020.

OLIVEIRA, Assis da Costa. 2019. “Violência, segurança pública e condicionantes socioambientais: violações e mobilizações no contexto da Usina Hidrelétrica Belo Monte” In: *InSURgência: Revista de direitos e movimentos sociais*. Brasília: v. 5, n. 1, pp. 268-301.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. 2015. “(Re)aproximando os campos da Antropologia Social e da Arqueologia no Brasil: Etnoarqueologia em laudos antropológicos judiciais sobre terras indígenas em Mato Grosso do Sul” : OLIVEIRA, João Pacheco de; MURA, Fabio & SILVA, Alexandra Barbosa da (orgs.) *Laudos antropológicos em perspectiva*. Brasília: ABA, pp. 234-261.

\_\_\_\_\_. 2016. “Etnoarqueologia, colonialismo, patrimônio arqueológico e cemitérios Kaiowá no estado de Mato Grosso do Sul, Brasil” In: *Revista de Arqueologia*. Pelotas: v. 29, n. 1, pp. 136-160, julho.

\_\_\_\_\_. 2018. “Colonialismo, licenciamento socioambiental e povos indígenas em Mato Grosso do Sul”. In: COELHO, Fabiano (org.). *O campo no Brasil contemporâneo: do governo FHC aos governos petistas (protagonistas da/na luta pela terra/território e das políticas públicas)*. Volume II. Curitiba: CRV, pp. 85-106.

OLIVEIRA, João Pacheco de & COHN, Clarice (orgs.). 2014 *Belo Monte e a questão indígena*. Brasília: ABA.

PARENTE, Francilene de Aguiar. 2016. “*Eles são indígenas e nós também*”:pertinças e identidades entre os *Xypaia* e *Kuruaya* em Altamira/Pará. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará. Belém: UFPA. (Inédita)

PATTERSON, Thomas C. 2008. “A brief History of postcolonial theory and Implications for archaeology” In: LIEBMANN, Matthew J. & RIZVI, Uzma Z. (orgs.). *Archaeology and the postcolonial critique*. Lanham: Altamira Press, pp. 21-34.

POLO, Mário Júnior Alves. 2018. “O Termo de Ajuste de Conduta entre as práticas do Iphan para a Arqueologia: avaliação de uma década de conflitos e negociação” In: *Revista de Arqueologia*. Pelotas: v. 31, n. 1, pp. 151-171, junho.

PROUS, André. 2019. *Arqueologia brasileira: a pré-história e os verdadeiros colonizadores*. Cuiabá: Archeo/Carlini & Caniato.

PUGLIESE JUNIOR, Francisco Antônio & VALLE, Raoni Bernardo Maranhão. 2015. “A gestão do patrimônio arqueológico em territórios indígenas: a resistência *Munduruku* e a preservação do patrimônio cultural frente ao licenciamento ambiental de empreendimentos em territórios tradicionalmente ocupados” In: *Revista de Arqueologia*. Pelotas: v. 28, n. 1, pp. 30-51.

RIBEIRO, Loredana. 2015. “Empreendimentos econômicos, violação de direitos humanos e o silêncio da arqueologia no Brasil” In: *Revista de Arqueologia*. Pelotas: v. 28, n. 2, pp. 172-186.

ROCHA, Bruna Cigaran da; JÁCOME, Camila; STUCHI, Francisco Forte; MONGE LÓ, Guilherme Z. & VALLE, Raoni. 2013. “Arqueologia pelas gentes: um manifesto. Constatações e posicionamentos críticos sobre a arqueologia brasileira em tempos de PAC” In: *Revista de Arqueologia*. Pelotas: v. 26, n. 1, pp. 130-140.

SAB. 2019. “Nota da SAB sobre a proposta de Lei Geral do Licenciamento Ambiental” In: *Portal SAB – Notícias*, Pelotas, 12 de julho de 2019. Disponível em: <[https://www.sabnet.com.br/informativo/view?TIPO=1&ID\\_INFORMATIVO=773](https://www.sabnet.com.br/informativo/view?TIPO=1&ID_INFORMATIVO=773)>. Acesso em: 20 de março de 2020.

SALADINO, Alejandra. 2014. “Iphan, arqueólogos e patrimônio arqueológico brasileiro: um breve panorama” In: *Revista de Arqueologia*. Pelotas: v. 27, n. 1, pp. 40-58.

SANTOS, Alaise Cristina Gonçalves dos & LEAL, Margarete Cleia dos Santos. 2014. *Etnoconhecimentos: saberes e práticas tradicionais que envolvem a pesca artesanal e plantas medicinais no quilombo de Bairro Alto na Ilha do Marajó/PA*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado e Licenciatura em Etnodesenvolvimento) – Faculdade de Etnodesenvolvimento da Universidade Federal do Pará. Altamira: UFPA.

SARRÓ, Ramón & LIMA, Antónia Pedroso de. 2006. Introdução – Já dizia Malinowski: sobre as condições da possibilidade da produção etnográfica” In: LIMA, Antónia Pedroso de & SARRÓ, Ramón (orgs.) *Terrenos metropolitanos. Ensaios sobre a produção etnográfica*. Lisboa: ICS, pp. 17-37.

SCHAAN, Denise Pahl. “Arqueologia, público e comodificação da herança cultural: o caso da cultura marajoara” In: *Revista de Arqueologia Pública*. Campinas: v. 1, n. 1, pp. 19-30.

\_\_\_\_\_. 2011. “Arqueologia e multivocalidade: desafios contemporâneos” In: *SEMINÁRIO NACIONAL DE ARQUEOLOGIA E SOCIEDADE: Construindo diálogos e parcerias para a preservação do patrimônio arqueológico do Maranhão*. São Luís, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Maranhão, 17 a 19 de agosto de 2011. Manuscrito inédito. São Luís: s/ed.

SCIENTIA. Scientia Consultoria Científica Ltda. São Paulo, s/d. Disponível em: <<https://scientiaconsultoria.com.br/site2009/index.php>>. Acesso em: 22 de fevereiro de 2020.

SILVA, Fabíola Andréa. 2015. “Arqueologia de contrato e povos indígenas: reflexões sobre o contexto brasileiro” In: *Revista de Arqueologia*. Pelotas: v. 28, n. 2, pp. 172-186.

SILVEIRA, Flávio Leonel da & BEZERRA, Márcia. 2012. “Paisagens fantásticas na Amazônia: entre as ruínas, as coisas e as memórias na Vila de Joanes, Ilha do Marajó” In: MAUÉS, Raymundo Heraldo & MACIEL, Maria Eunice *Diálogos antropológicos: diversidades, patrimônios, memórias*. Belém: L&A, pp. 119-149.

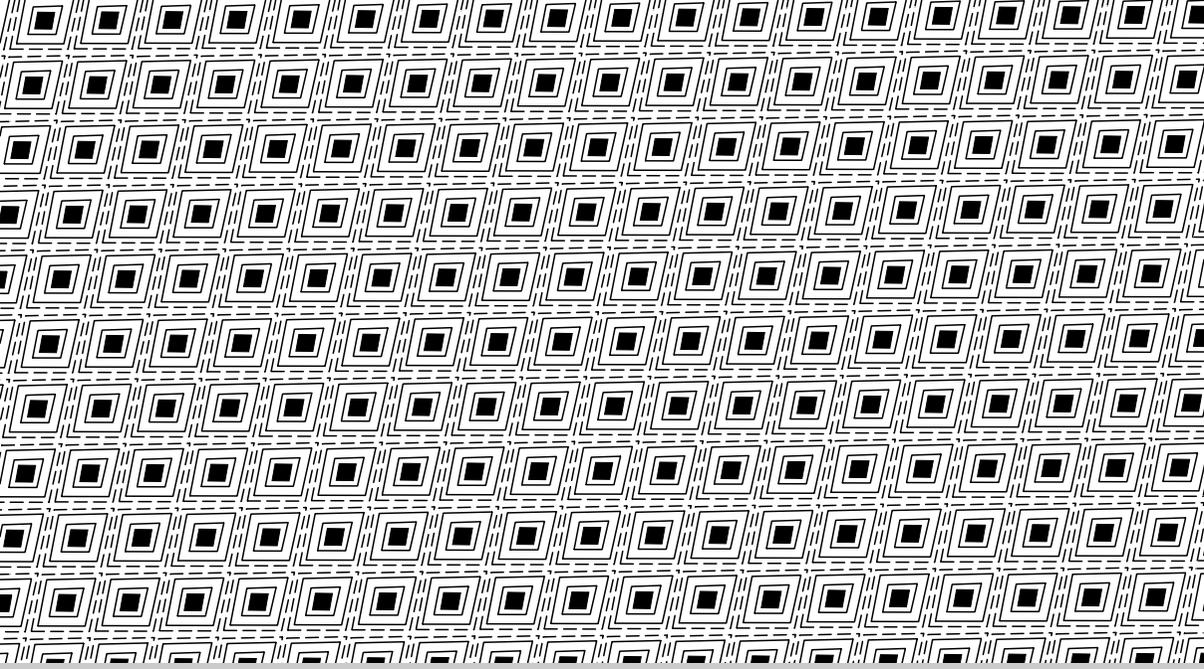
SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 2010. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: EdU FMG.

STANCHI, Roberto. 2017. “O patrimônio arqueológico: oitenta anos de delegações” In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Brasília: v. 35, pp. 171-201.

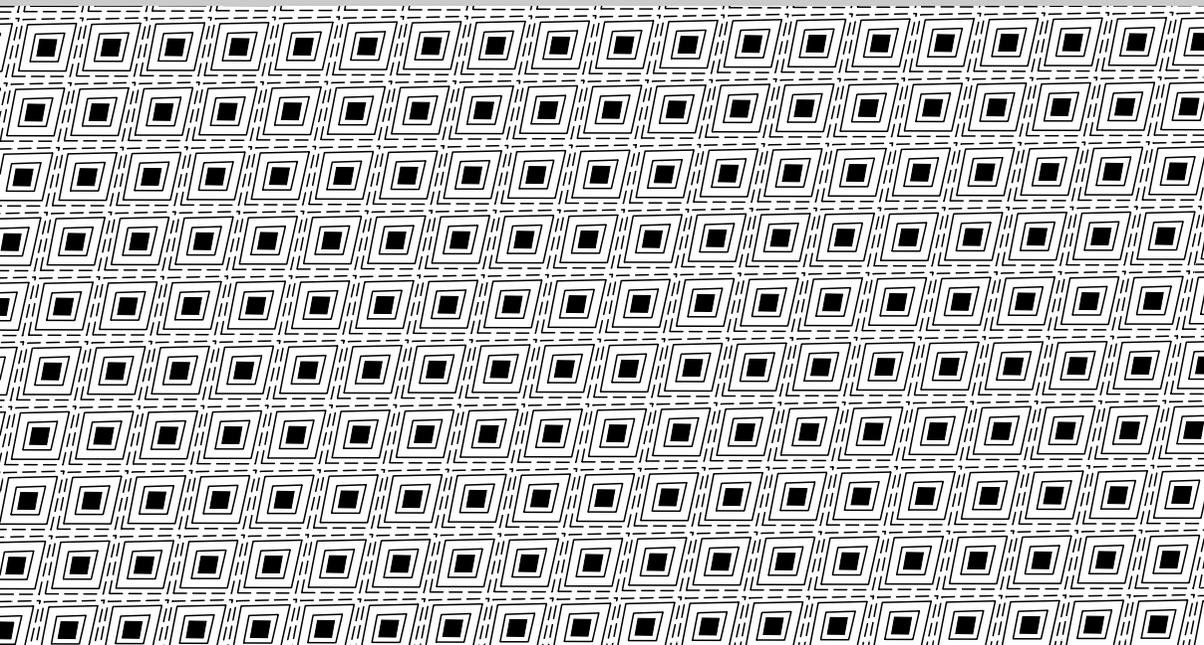
VILLAR, Denise Targino. 2018. “Casa Regional de Memória: um complexo meiológico na Transxingu” In: *IV CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO – CO-NEDU. A Educação brasileira: desafios na atualidade*. João Pessoa, de 15 a 18 de novembro de 2017 *Anais*. Campina Grande: Realize. Disponível em: [https://www.editorarealize.com.br/revistas/conedu/trabalhos/TRABALHO\\_EV073\\_MD4\\_SA11\\_ID1330\\_12092017164150.pdf](https://www.editorarealize.com.br/revistas/conedu/trabalhos/TRABALHO_EV073_MD4_SA11_ID1330_12092017164150.pdf)>. Acesso em: 15 de março de 2020.

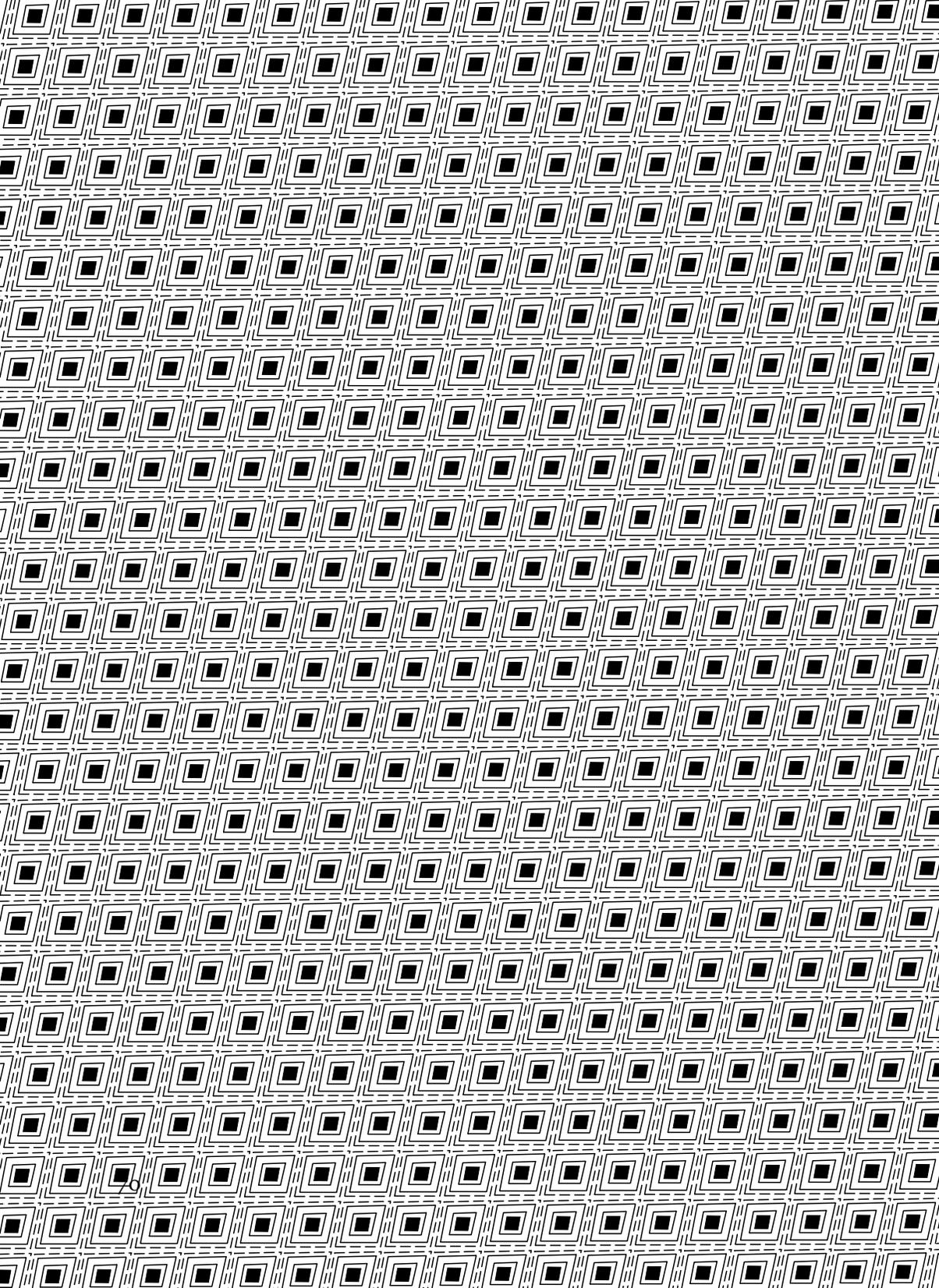
ZARANKIN, Andreas & PELLINI, José Roberto. 2012. “Arqueologia e companhia: reflexões sobre a introdução de uma lógica de mercado na prática arqueológica brasileira” In: *Revista de Arqueologia/Sociedade de Arqueologia Brasileira*. Pelotas: v. 25, n. 2, pp. 44-60.





**ENTRE A  
TRADIÇÃO E  
A MUDANÇA**





## **CONHECIMENTOS E SABERES NAS AMAZÔNIAS: VINCULAÇÕES E ARTICULAÇÕES<sup>1</sup>**

**CAMILLE GOUVEIA CASTELO BRANCO BARATA<sup>2</sup>**  
**JANE FELIPE BELTRÃO<sup>3</sup>**

A gente não tem estudo, mas  
tem uma inteligência imensa!  
(Dona Josefina)

### **PARA INICIAR O DIÁLOGO**

Certo dia, encontramos uma interlocutora conhecida a caminho da “colônia”,<sup>4</sup> de volta de um dos mercados localizados no nordeste paraense. Era dona Josefina, que ao nos ver, parou e jogamos alguma “conversa fora”,<sup>5</sup> a propósito das crianças na escola. Ela referia às/aos<sup>6</sup> suas/seus filhas/os que

---

1 A versão inicial do texto foi apresentada, pela segunda autora, à Mesa Redonda denominada A Pós-Graduação e sua articulação com as linguagens e saberes na Amazônia que marca a abertura do ano letivo do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA) do Campus de Bragança da Universidade Federal do Pará (UFPA), em 06 de fevereiro de 2020. Informo que se usará *Amazônias* e não *Amazônia* para romper com a possibilidade de nos serem homogêneos/as, pois somos diversos/as e plurais.

2 Antropóloga, doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Email: [camillecstelobranco@gmail.com](mailto:camillecstelobranco@gmail.com).

3 Antropóloga, historiadora, professora titular, docente permanente dos programas de pós-graduação em Antropologia (PPGA) e Direito (PPGD) da Universidade Federal do Pará (UFPA) e docente colaboradora do Programa de Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de Mato Grosso do Sul (UFMS). Bolsista de produtividade em pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) nível 1B. E-mail: [janelbeltrao@gmail.com](mailto:janelbeltrao@gmail.com).

4 Colônia, em bom paraensês, é o lugar recuado da sede dos municípios, onde os/as lavradores/as e suas comunidades exercem o cultivo da terra. Cotidianamente os/as pessoas da comunidade se deslocam aos mercados para vender os excedentes que produzem.

5 A expressão “jogar conversa fora” significa conversar despreocupadamente com pessoas conhecidas e amigas.

6 Usar-se-á as duas flexões da Língua portuguesa, na ordem inversa do usual feminino/masculino para ambientar olhos e ouvidos às novas formas de tratamento que as mulheres exigem para si.

estavam sendo “desasnadas/os”.<sup>7</sup> Achamos a observação pesada, mas logo, a nossa amiga retrucou: “a gente não tem estudo, mas tem uma inteligência imensa”. E lamentou, apenas, que a escola não se apoderasse da inteligência considerada, por ela, uma enorme vantagem.

Ela não nos disse, mas ficou evidente que, se as/as moradores/es da “colônia” não possuíam escolaridade, como nós e outras pessoas, tinham algo equivalente: a inteligência, que em contraponto à escolaridade era imensa.

Depois de conversar ficamos refletindo sobre o acontecido e, agora, queremos discutir a afirmação de Dona Josefina para trazer a lume os valores embutidos no que nos foi dito.

### **QUEM É A GENTE OU AS GENTES?**

Primeiramente, discute-se quem é a gente, ou melhor, as gentes. Cremos que, pela convicção de Dona Josefina, ela incluía na sábia reflexão, todas as pessoas cujo acesso a escola é negado pela ausência de políticas públicas inclusivas que comportem a escolaridade diferenciada que os diversos coletivos tradicionais demandam. Portanto, a gente se refere aos “nós” de povos e coletivos amazônicos.

A gente a qual Dona Josefina se refere são as pessoas que, na academia, nomeamos como povos tradicionais. Entre eles se encontram povos indígenas, coletivos quilombolas, ribeirinhos, extrativistas, coletores e artesãs, entre tantos outros. Povos e coletivos os quais possuem diversas nuances cujas ações políticas se traduzem em movimentos étnico-raciais, sociais, bem como assumem outros planos de estrutura e organização que sistematicamente se contrapõem ao poder Estado. Os traços que consideramos fundamentais entre povos e coletivos tradicionais são: (1) a incansável luta pelos direitos sociais, especialmente, tendo como reivindicações território – luta pela terra; e (2) a demanda por condições de vida – leia-se escola, saúde e moradia.

---

<sup>7</sup> “Desasnar” significa estar sendo alfabetizado, a expressão não é a mais adequada politicamente, mas ainda hoje é utilizada. Cremos ser uma herança colonial, mas vemos na proposição de Dona Josefina uma reação ao lugar que nos colocaram em face da Colonização.

Faz-se outra reflexão necessária ao diálogo: o que vem a ser a tradição ou o tradicional? De nosso ponto de vista, acompanhado pelas referências da Antropologia, são os povos, os coletivos, ou ainda as comunidades que constroem a “tradição ou o tradicional” e os instituem de forma social e política, a partir de conflitos, mobilizações e reivindicações face ao Estado.<sup>8</sup>

Povos, coletivos e comunidades que são possuidores de um patrimônio cultural que preserva efetivamente, via oralidade, a diversidade social que registra tanto as relações sociais estabelecidas entre pessoas, como entre pessoas e artefatos, e também entre pessoas e natureza, dentre as opções possíveis de relações sociais que a ação política vem alicerçando em meio aquelas/es que enfrentam o colonialismo a que foram submetidas/os, o qual ainda vigora em nossos dias, sobretudo para quem vive nas Amazônias, sejam eles – os colonialismos – classificados como internos ou externos. A preservação a que nos referimos compreende ações concretas que conferem existência material à busca do bem viver, das suas Histórias plurais e diferenciadas que refletem a experiência de luta.

## **O QUE É NÃO TER ESTUDO E TER UMA INTELIGÊNCIA IMENSA?**

A negação “não tem estudo” está associada/vinculada tanto a ausência de escolaridade formal na Colônia, como ao não acesso à escola, e também ao não acesso a uma escola diferenciada que contemple a vivência das gentes étnica e racialmente diferenciadas de povos, coletivos e comunidades, como indica Dona Josefina.

Entretanto, é preciso prestar cuidadosa atenção à contraposição feita, o não ter estudo não as/os faz menores, pois a inteligência as/os ombreia as/

---

<sup>8</sup> Há uma interessante reflexão sobre “povos tradicionais e tradição” feita a propósito da Amazônia por Almeida, Alfredo Wagner Berno de. 2008. Antropologia dos arquivos na Amazônia. Rio de Janeiro/Manaus: Casa 8/ FUA p. 184-187, que trabalha a contemporaneidade das categorias em contraposição aos primordialismos geralmente presente em formulações do senso comum e de determinadas políticas estatais que apontam para “origem dos povos e das tradições” supostamente perdidas, para negar-lhes direitos, pois a dinâmica ao “atualizar” a vida em sociedade lhes transformaria em “não-tradicionais”.

aos demais. A contraposição traz consigo um “quê” de inconformidade, de resistência.

A luta por “escola para todos”, mesmo sem generificação, é uma justa reivindicação que vem dos anos 80 do século passado ou talvez de antes, especialmente em Belém-Pará. Entretanto, hoje, as vozes se avolumaram e as demandas conduzem não apenas a “escola para todas/os”, tornando a questão generificada, pois as Josefinas da vida cansaram de ser invisibilizadas, assim como as pessoas étnica e racialmente diferenciadas renovam as reivindicações requerendo escolas diferenciadas que atendam as pluralidades presentes nas Amazônias e alhures.

Aqui se começa a render loas à Dona Josefina. Ao lembrar em alto e bom som que “não tem estudo” nossa interlocutora faz grave denúncia. Entretanto, Dona Josefina não se deixa definir pela “ausência de”, ela aponta a solução que juntos os coletivos tradicionais encontraram como resposta, a inteligência e, uma vez mais ela nos repreende pela nossa incapacidade de não dimensionar adequadamente o potencial dos coletivos, afinal como nós não enxergamos a inteligência das gentes?

A arrogância e a possibilidade de nos pensar “herdeiras/os” das/os colonizadores nos cega ou coloca em muitas/os de nós viseiras as quais não conseguimos desatar dos rostos.

Podemos ter estudo, mas parecemos energúmenos/as. Aliás nos últimos tempos esta parece ser a desqualificação preferida da República aos que estiveram ou se encontram nas academias, somos chamados/as de energúmenos/as, tomadas por pessoas exaltadas que a tudo contestam, desequilibradas por paixão pela ideologia de gênero, dominadas pela obsessão de autonomia, fato que nos faz desatinadas/os. Mas ainda temos jeito, usando dos poetas: ninguém menos que Antonio Carlos Jobim e Newton Mendonça (1958) que parecem ter escutado Dona Josefina. Repetimos a estrofe do *Desafinado* que podemos escutar nas vozes aveludadas de João Gilberto e Caetano Veloso, que nos permitimos ler como desatinado: “você com a sua música esqueceu o principal”, pois “... no peito dos desa[t]inad[as/os], de certo “[n]o fundo do peito bate calado”, sem alardes mas firme repetimos “[n]peito dos dessa[t]

inad[os/as], [t]ambém bate um coração .<sup>9</sup>

Somos desatinadas/os sim, mas diferente da canção tentamos evitar de -safinar, pois nossa luta é pela retirada das viseiras que nos impedem de entender a/o outra/o. Nosso dever de ofício nos impõe um diálogo permanente com as/os parceiras/os de vida, as gentes da Amazônia. Afinal, precisamos reeditar a Bossa Nova e estar “afinadas/os” em torno da educação com autonomia e dizer como a educadora Miriam Bianca Amaral Ribeiro durante a colação de grau da turma de Pedagogia na Universidade Federal de Goiás: “Paulo Freire, Paulo Freire, Paulo Freire”<sup>10</sup>. Nós acrescentamos, como fazem os movimentos sociais que chamam: Paulo Freire, e as pessoas respondem: Presente!

## **CONHECEDORAS INDÍGENAS E QUILOMBOLAS**

Além da interlocução com Dona Josefina, tivemos a chance de, por longo tempo, dialogar com indígenas e quilombolas mulheres que se aliaram politicamente nas mobilizações por território, educação e saúde, a ponto de as interlocutoras afirmarem que indígenas e quilombolas viviam como “um povo dentro do outro”, dada a profundidade dos entrelaçamentos de solidariedade estabelecidos entre eles.

Em nossos escritos, tendo em vista a preocupação de não expor as protagonistas àqueles que historicamente violam seus direitos, optamos por chama-las de mulheres da montanha. A nomenclatura ecoa com a esperança referida por uma das interlocutoras de que as mulheres possam atravessar suas montanhas, uma metáfora utilizada para dizer da superação de situações de violência que marcam suas trajetórias. Cada interlocutora recebe o

---

<sup>9</sup> Conferir letra e música Jobim, Antonio Carlos & Mendça, Newtown. Desfinado. 1958. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZuNEuzMzryA>. Acesso em 02.fev.2020.

<sup>10</sup> Conferir a oração de paraninfa da professora, disponível em <https://www.brasil247.com/brasil/bolsonaro-e-homofobico-machista-racista-e-odeia-pobre-diz-professora-da-ufg-em-discurso-de-colacao-de-grau-video>. Acesso em: 30.jan.2020.

nome de um pássaro da região amazônica, em uma tentativa redobrada de protegê-las.

Segundo Harpia, as pessoas acreditam que “todo índio é vagabundo e preguiçoso”. Nas palavras da interlocutora:

as pessoas não chamam a gente de índio para reconhecer, chamam pra esculhambar. Tudo de ruim são os índios. Eu trabalhei de servente na escola daqui e vi isso acontecer. Chamavam os alunos indígenas de burros, se fosse inteligente, já não era mais índio. Quando eu tava na sala dos professores limpando, ficavam falando mal dos alunos indígenas, chamando de vagabundo, de preguiçoso. Eu dizia “gente, eu tô aqui” e me respondiam que eu não era indígena. Na hora das festas, queriam nosso artesanato, nossas roupas, mas no dia-a-dia, deixavam os alunos de lado. Acho que a gente vai morrer assim. [Grifos nossos]

Harpia chegou a passar por uma situação particularmente revoltante quando nos acompanhou na tentativa de entrevistar uma mulher que fora sua professora, bem como de outros membros do povo da montanha. Na ocasião, a professora afirmou, na frente de Harpia, que nunca havia dado aula para um aluno indígena na vida. Durante o trabalho de campo, a interlocutora também informou que uma criança foi barrada de entrar em sala de aula porque estava com o corpo pintado de jenipapo. Na época, a professora disse para o menino que as pinturas eram “coisas da besta fera”.

Outro aspecto importante do cotidiano das mulheres da montanha junto aos não-indígenas é a racialização de seus corpos. Durante uma das conversas com Japiim, uma das mulheres mais velhas que é membro da comunidade, ela relatou:

[d]urante toda a minha vida as pessoas não acreditaram que eu era indígena, porque eu sempre fui muito branca, né? Lembro quando eu era jovem, e dava aula na escola pública, eu andava sempre arrumada, achava que professora tinha que andar arrumada... Um dia vieram procurar o meu pai e eu tava na porta de casa e a pessoa não acreditou que eu era filha dele.

Falou: Tu não parece índia, bonita, branca e arrumada desse jeito. .  
[Grifos nossos]

A interpelação demonstra o quanto o corpo indígena é racializado na fronteira da alteridade, e o quanto essa racialização articula-se com a distinção de classe. A cor parece ser significativa de como o discurso etnocêntrico recria o “ser” e o “parecer” indígena, resultando em tensões e discriminações que desrespeitam a autodeterminação dos povos, dentro de uma lógica homogeneizante. A própria incredulidade quanto ao fato de uma indígena mulher ser “bonita” diz do não reconhecimento dos povos indígenas enquanto sujeitos.

Foi a percepção a respeito das representações em torno do fato de ter a pele negra que motivou Sabiá e seguir carreira na educação:

[e]u fiz magistério porque minha mãe disse que essa era a única profissão em que não importava a cor da pele e sim o que eu tinha pra ensinar. Que na administração e no direito as pessoas só queriam gente loura a bonita. Isso é a realidade, não é nenhum trauma. Hoje em dia tá até na moda, é chique pras marcas terem um vendedor negro, mas não foi assim sempre.

Sabiá, além da graduação e pós-graduação em educação, possui uma trajetória de militância no movimento negro, assim como suas irmãs, Saíra e Jandaia. A militância as orientou e capacitou para o enfrentamento do racismo, que foi tema do trabalho de conclusão de curso e da monografia de especialização de Sabiá. A politização de suas trajetórias também é afirmada em seus cabelos, que ou são usados crespos e volumosos ou trançados. Saíra chegou inclusive a corrigir uma amiga que utilizou o termo “morena” para se referir a ela: “morena não, eu sou negra”.

Embora a escola seja, como já vimos, um espaço marcado por conflitos e discriminações, as interlocutoras consideram importante continuar a educação formal. Nas palavras de Saíra: “minha mãe [Andorinha] sempre teve muita visão, sempre nos mandou estudar, que a gente ia vencer pelo estudo. A gente venceu com o joelho no chão, eu dormia em cima dos livros porque era muita coisa pra fazer nas casas de família”. De fato, em uma das conver-

sas que tivemos com as figuras masculinas na comunidade, o falecido cacique do povo da montanha afirmou que “pro nosso povo não tem alternativa: ou estuda, ou passa o resto da vida debaixo do sol quente, no roçado, puxando cobra de dentro da terra”.

Concomitante à presença no espaço escolar e à apropriação do saber repassado nesse contexto, as mulheres da montanha possuem epistemologias e saberes constantemente reelaborados através do tempo, que tem sido sistematicamente silenciados seja pela ação colonial etnocida, seja pelo saber científico que se pretende universal e absoluto, embora localizado e específico. Em ambos os casos o epistemicídio tem sido contundente, assim como a capacidade de resistir dos povos etnicamente diferenciados não esmoreceu.

Em contexto em que as violações são reais e prováveis, saber cuidar do corpo no contexto comunitário é essencial: rezar na cabeça de menino com febre; ministrar ervas medicinais para pessoas que adoecem ou são envenenadas; manter a gravidez ou interrompê-la quando as vidas da mãe e do bebê estão ameaçadas; e dar à luz pela intermediação de parteiras são exemplos de saberes e fazeres acionados no agenciamento de situações consideradas de risco, em que se sabe que o acesso à medicina ocidental tende a falhar. Conforme elucidada Harpia:

o nosso povo foi muito massacrado. Morreu muita gente. A gente jamais podia dizer que era índio, até hoje nós vivemos discriminados. Hoje tá muito melhor, a gente vive junto, faz nossas festas, cuida uns dos outros e o nosso povo se alegra. Mas vive com a discriminação. Não podemos usar uma roupa, que já dizem que nós não somos índios. Eu vou dizer que eu sou uma portuguesa, sendo que eu não sou? Até tem gente que diz, mas eu não digo. Eu digo o que eu sou, eu sou indígena. Mas tem que viver com a discriminação. (Grifos nossos.)

Cuidar de si e dos seus implica em se proteger de violações e fortalecer o grupo para que as lutas políticas possam ser continuadas. Nesse sentido, o cuidado de si constitui um empreendimento que conforma resistências po-

líticas, materiais e epistemológicas, em um contexto no qual o corpo vem à cena tanto como território de lutas e afirmações identitárias, quanto como alvo de opressões e estigmas.

Bem-te-vi, reconhecida como liderança da comunidade “por ser uma das mais antigas dos nossos antepassados”, segundo observam outras interlocutoras, relata que nos tempos antigos, quando houve grande incidência de hanseníase nas proximidades do território do povo da montanha, conseguiu paralisar o avançar da doença no corpo de um membro da comunidade utilizando as propriedades do mucuracaá, uma planta medicinal que também é utilizada entre o povo para combater o mau-olhado. Outras protagonistas afirmam que uma mulher grávida que estivesse sob os cuidados da Capitoa estaria em boas mãos, uma vez que ela acompanhava a gestação desde os primeiros meses até a hora do parto, no qual a mulher era virada de lado e dava a luz enquanto a interlocutora rezava em sua barriga.

Outro exemplo da mobilização da inteligência dos povos indígenas foi observado durante uma das idas a campo, quando a mãe de uma criança que havia nascido há pouco tempo encontrava-se aflita, pois o bebê não parava de chorar e não costumava ser assim. Nesse momento, Harpia, sogra da mãe da criança, entrava na casa e, ao saber da situação, perguntou se a menina havia ido tomar banho de igarapé. Ao receber resposta afirmativa, a interlocutora disse:

minha filha pegue alho, amasse e misture com álcool e deixe um tempo. Depois passe com o dedo na palma da mão da neném, na sola do pé, no braço e na coxa, em forma de cruz. Vai ficar um cheirinho ruim, mas não tem problema, ela vai melhorar. Ela deve ter visto alguma coisa no igarapé, criança é muito sensível, parece um pintinho novo. Quando eu era pequena, minha tia levava a gente pro igarapé, mas ela entrava primeiro, pedia licença pra mãe da água pra gente entrar e jogava o alho na água, aí o banho era sossegado.

A paçoca de gergelim preto “pisada” com hortelã é utilizada para “botar pra fora” (as indígenas não utilizam o termo “aborto”), principalmente quando a gravidez ameaça a vida da mãe ou quando o parto é de risco. Para mulhe-

res grávidas que sentem dores, o chá de gengibre é ministrado. Para inflamações, especialmente em casos de problemas de próstata, o caroço de abacate mostra-se eficaz. Bebês, quando morrem antes do batismo, choram durante sete dias e precisam ser batizados para que “descansem”. A última prática mostra-se elucidativa da forma do povo da montanha de pensar a construção da “pessoa”, a partir do ato de batizar a criança morta. Para o povo da montanha não se deve negar às pessoas mortas, quando oriundas de famílias cristãs, o direito ao ritual de batismo que as forma e legitima.

Ao mesmo tempo, a manejo dos recursos naturais utilizados para fechar o corpo também diz da relação das interlocutoras com o território, onde cultivam a matéria-prima dessas atividades. Não foram raras as vezes em que, ao visitar uma mulher da montanha, ela nos convidava para conhecer a horta de sua casa, mostrando orgulhosamente planta por planta, explicando suas propriedades e, muitas vezes, dando mudas de presente para que fizéssemos os “preparados” e os “remédios caseiros” em nossa casa. Nesse sentido, a atenção à saúde das mulheres da montanha também perpassa pelo acesso ao território e pelas lutas por demarcação.

As situações acima descritas, integrantes das observações de campo, revelam que mesmo enfrentando situações de precariedade e violência, as mulheres exercem seu protagonismo, instituindo o “ser sujeito” e encontram alternativas para agenciar situações de violência. O corpo e as múltiplas corporeidades que coexistem entre as interlocutoras são territórios privilegiados da resistência das mulheres da montanha e das formas de cuidar de si mesmas.

Ao contrário da visão de cuidado amplamente discutida na literatura produzida na área da Enfermagem, pautada na atenção e medicalização de pessoas com doenças, ou deficiência, o cuidado do povo da montanha é holístico e alimenta o corpo de forma completa, por meio do sistema de saúde tradicional, da proteção espiritual, das lutas políticas por uma vida melhor, que acarretam uma corporeidade saudável. E esse corpo não se estrutura desconectado do ser indígena e quilombola, com toda a carga política e epistemológica que essas identidades ensejam.

## **PARA ENCERAR SEM CONCLUIR**

Fazemos o exercício para produzir inquietação e debate, pois a oposição entre os conhecimentos tradicionais e acadêmicos geram conflitos e os mesmos se constituem em barreiras assimétricas que impedem o entendimento.

Dona Josefina, as mulheres do povo da montanha e tantas/os outras/os interlocutoras/es muito tem a compartilhar e, nós muito temos a aprender com suas culturas, linguagens e saberes, afinal somos das Amazônias, vive mos nas Amazônias tal como os povos tradicionais que insistem em renovar a tradição, apesar dos conflitos. Devemos sobretudo respeito pela interlocução na busca de epistemes-outras que se constituem em possibilidades-alternativas à solução estatal que posterga às calendas o respeito aos direitos e as garantias da diversidade, ignorando “a gente” ou “as gentes de cores”, forte expressão de exclusão, utilizada no século XIX para pessoas e coletivos étnica e racialmente diferenciados, originárias – povos indígenas – ou transplantadas – povos africanos – que vivem no território, hoje, chamado Brasil.

Entender os sistemas coloniais é imperioso, pois a colonialidade produz o controle de todas as formas de subjetividade, intersubjetividade e, em especial, do conhecimento, como indica Anibal Quijano (2002). A afirmação permite pensar que há uma colonialidade de saber no sentido da produção, organização e distribuição de formas de conhecimento que segue legitimado pelo mundo ocidental. (Albán Achinte, 2012) Conhecimento este que traz consigo a representação social de “outras/os” sobre “nós”, a qual comporta discriminação racial, excluindo a possibilidade de serem tomadas/os como intelectuais capazes de construir conhecimento e sobretudo de ter o conhecimento produzido desprezado como se fosse menor.

É possível desconhecer o que diz Dona Josefina e o que dizem as mulheres da montanha?

Só considerando interlocutores e seus conhecimentos podemos cantar com Chico Buarque “... [e]la desatinou/Viu chegar quarta-feira/Acabar brin - cadeira/Bandeiras se desmanchando”, entretanto, no final, “... ela inda está

sambando”.<sup>11</sup> Assim somos nós, as/os trabalhadoras/es da ciência no Brasil, Nos desatinamos e continuamos a sambar. O samba, neste caso é a interlocução, é a solidariedade que devemos às “josefinas” e que podemos ter pela conduta ética com a res pública.

## REFERÊNCIAS

ALBÁN ACHINTE , Adolfo. 2012. Epistemes otras: ¿epistemes disruptivas? *In: KULA. Antropólogos del Atlántico Sur* . (6): 22-34. Disponível em: [http://www.revistakula.com.ar/wp-content/uploads/2014/02/KULA6\\_2\\_ALBAN\\_ACHINTE.pdf](http://www.revistakula.com.ar/wp-content/uploads/2014/02/KULA6_2_ALBAN_ACHINTE.pdf). Acesso em: 08.jun.2018.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 2008. *Antropologia dos arquivos na Amazônia*. Rio de Janeiro/Manaus: Casa 8/ FUA.

BUARQUE, Chico. 1968 *Ela desatinou*. Disponível em [https://www.google.com/search?q=ela+desatinou+chico+buarque&rlz=1C5CHFA\\_enHN724HN724&oq=ela+-desatinou&aqs=chrome.2.69j57j0l7.10380j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8](https://www.google.com/search?q=ela+desatinou+chico+buarque&rlz=1C5CHFA_enHN724HN724&oq=ela+-desatinou&aqs=chrome.2.69j57j0l7.10380j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8). Acesso em 04.fev.2020.

JOBIM, Antonio Carlos & Mendonça, Newtow. 1958 *Desfinado*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZuNEuzMzryA>. Acesso em: 02.fev.2020.

PORTELA GUARIN, Hugo. “Epistemes-outras: um desafio para la salud pública en Colombia” *In: Langdon, Esther Jean; Cardoso Marina D. (Orgs.). Saúde Indígena: políticas comparadas na América Latina*. Florianópolis, Ed. da UFSC. pp. 145-168, 2015. Disponível em: <http://www.portal.abant.org.br/livros/SaudeIndigena.pdf>.

QUIJANO, Aníbal. 2002. “Colonialidade, poder, globalização e democracia”. *In: No vos rumos*, 17 (37): pp. 4-29.

RIBEIRO, Miriam Bianca Amaral. 2020. *Oração de paraninfa* . Disponível em: <https://www.brasil247.com/brasil/bolsonaro-e-homofobico-machista-racista-e-odeia-pobre-diz-professora-da-ufg-em-discurso-de-colacao-de-grau-video> Acesso em: 30.jan.2020.

---

11 Cf. Buarque, Chico. 1968. Ela desatinou. Disponível em [https://www.google.com/search?q=ela+desatinou+chico+buarque&rlz=1C5CHFA\\_enHN724HN724&oq=ela+desatinou&aqs=chrome.2.69j57j0l7.10380j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8](https://www.google.com/search?q=ela+desatinou+chico+buarque&rlz=1C5CHFA_enHN724HN724&oq=ela+desatinou&aqs=chrome.2.69j57j0l7.10380j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8). Acesso em 04.fev.2020.

## **PROTAGONISMO INDÍGENA NA CONSTRUÇÃO DA EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA NO SUDESTE PARAENSE**

**ROSANI DE FATIMA FERNANDES<sup>1</sup>**

O objetivo do trabalho é refletir como os povos Gavião *Kyikatêjê*, *Parkatêjê* e *Akrâtikatêjê* da Terra Indígena (TI) Mãe Maria, *Guarani-Mbya* da TI Nova Jacundá e *Awaeté-Parakanã* da TI *Parakanã* têm se organizado comunitariamente para fazer valer o direito à Educação Escolar Indígena (EEI) frente aos obstáculos impostos pelo Estado e Municípios. Por meio de parcerias e alianças interétnicas elaboram estratégias e parcerias para, com seus próprios meios, construir Projetos Políticos Pedagógicos (PPPs) e Propostas Curriculares (PC), problematizando as contradições e limites impostos pelos sistemas de ensino na efetivação do direito à educação intercultural, específica e diferenciada.

Frente ao descaso e à inexistência de Política Pública de Educação Escolar Indígena no estado do Pará, as comunidades indígenas na região Sudeste têm solicitado assessoria às universidades, requerido apoio logístico e técnico da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), das secretarias municipais e estaduais de educação e demais parceiros institucionais para discutir e construir documentos curriculares e pedagógicos a partir da realidade linguística e cultural das aldeias.

---

<sup>1</sup> Kaingang, Antropóloga e Pedagoga. Atua e milita em Educação Escolar Indígena e Direitos Indígenas desde 1995. Atualmente está em estágio de Pós-Doutoramento na Clínica de Direitos Humanos da Amazônia (CIDHA) do Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) da Universidade Federal do Pará (UFPA), onde também concluiu seu mestrado em Direito em 2010. Doutorou-se em Antropologia Social em 2017 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA/UFPA). Assessora a Comunidade e a Associação *Kyikatêjê Amtàti*, é membra e assessora a Federação dos Povos Indígenas do Pará (FEPIPA), uma das fundadoras e vice-presidente da Associação dos Professores Indígenas do Sul e Sudeste do Pará (APISSPA). Integra o Grupo de Pesquisa Cidade, Aldeia e Patrimônio (PPGA/UFPA) e coordena o Grupo de Trabalho de Educação Escolar Indígena do Fórum Regional de Educação do Campo (FREC e FNEEI). E-mail: rosanifernandes2@gmail.com.

As reflexões contidas no texto estão pautadas em atividades realizadas em diferentes períodos junto aos povos indígenas na região Sudeste do estado do Pará, onde resido desde março de 2004 e onde desenvolvo pesquisas e atividades pedagógicas assessorando comunidades, associações, escolas indígenas e, mais recentemente como professora substituta na Faculdade de Educação do Campo (FECAMPO/Unifesspa). O recorte está limitado aos povos *Gavião Kyikatêjê*, *Parkatêjê* e *Akrãtikatêjê*, *Parakanã* e *Guarani-Mbya* por ter mantido diálogos mais próximos nos últimos anos, especialmente na colaboração para elaboração de PPPs, Currículos, materiais didático-pedagógicos e formação de professores indígenas e não indígenas que atuam nas aldeias.

As atividades foram realizadas em diferentes períodos e a partir de vinculações políticas estabelecidas com lideranças, professores indígenas e com instituições, sendo: (1) atendendo a convite das lideranças das aldeias para colaborar com associações e escolas indígenas na condição de “parente indígena antropóloga”, como a cacique Kátia Silene Valdenilson do Povo *Akrãtikatêjê* costuma referir; (2) atividades realizadas no período que respondia pela Coordenação de Educação Escolar Indígena na 4ª Unidade Regional de Ensino (URE) em Marabá; (3) Na condição de colaboradora no Projeto de Extensão: “*Guarani Kweri Reko no currículo de Nhanhemboe’ã Karai Guaxu: construindo currículo Intercultural e Bilíngue na Escola Guarani-Mbya da T.I Nova Jacundá, Jacundá - PA*” coordenado pela professora Maria Cristina M. Alencar no período de 2018 a 2019 enquanto exercia a função de professora substituta na Unifesspa; (4) colaboração e assessoria pedagógica e antropológica às escolas da T.I Mãe Maria na construção da Matriz curricular *Timbira Gavião* que teve início em 2018 e encontra-se em andamento; (5) organização e elaborações do I Fórum de Educação Escolar Indígena das Região Sul e Sudeste do Estado do Pará, realizado em junho de 2019, em Marabá.

A realização das atividades foi na maioria nas comunidades, o que possibilitou o estabelecimento de diálogos para além do espaço da escola, mas a proximidade de outros desafios enfrentados, como as disputas judiciais com as empresas que impactam a TI Mãe Maria, a participação em reuniões com secretarias de educação dos municípios e do estado para encaminhar ques

tões referentes à educação escolar nas aldeias, entre outras. Isto porque, a colaboração entre parentes extrapola os espaços institucionais, trata-se de relação de confiança e reciprocidade construída pela condição de ser indígena educadora e antropóloga. Nesse sentido, as elaborações são sempre mediadas pela possibilidade de diálogo entre pares, o que gera muita expectativa das lideranças com relação às possibilidades de atuação.

Na minha dissertação de mestrado<sup>2</sup> e depois nas elaborações de minha tese de doutoramento<sup>3</sup> problematizo a partir das experiências dos povos *Kyikatêjê* no Sudeste do Estado e *Tembé Tenetehara* no Nordeste paraense como os povos indígenas têm travado verdadeiras batalhas para fazer valer o direito à Educação Escolar Indígena. São realidades linguísticas, culturais e territoriais distintas, no entanto, as dificuldades para implementação da escola indígena são recorrentes independente da região ou município que estão situados.

Discutir EEI “nas Amazônias” implica no reconhecimento da herança colonialista da negação sistemática e violenta da diferença e da diversidade indígena como parte das políticas de Estado para estes coletivos até meados do final da última década do século XX. O ataque aos povos indígenas aconteceu em várias frentes: pela expulsão e remoção dos territórios tradicionais, pela disseminação proposital de doenças, pela implantação dos chamados grandes projetos de expansão que impactam drasticamente a possibilidade de existência física e continuidade linguística e cultural dos povos indígenas na Amazônia, entre outros.

---

2 O trabalho discute a saga histórica do povo *Kyikatêjê* desde o atual estado do Maranhão até a TI Mãe Maria, os problemas para efetivação da educação escolar na aldeia e como organizaram a educação escolar de acordo com os projetos da comunidade. Disponível em: <http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/6449>. Acesso em: 10.jan.2020.

3 O trabalho discute a saga dos *Tembé Tenetehara* das aldeias Jeju e Areal que se autodeterminam “de Santa Maria do Pará”, submetidos à catequese e civilização pelos Freis Capuchinhos Lombardos da Missão do Norte, em parceria com o Governo do Pará no final do século XIX e as resistências para romper o silenciamento étnico e reivindicar direitos. Disponível em: <http://ppga.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/teses2016/Tese%20Rosani%20Fernandes%20site.pdf>. Acesso em: 09.abr.2020.

Na região Sudeste do Estado, marcada por conflitos, disputas e pela violência contra os povos indígenas e do campo, os grandes projetos impactam diretamente as terras indígenas. O projeto Grande Carajás e seus desdobramentos como a implantação da Hidrelétrica de Tucuruí, das linhas de transmissão das Centrais Elétricas do Brasil S/A (ELETRONORTE), da Estrada de Ferro Carajás (EFC) para o transporte de minério de ferro impactaram e continuam impactando diretamente as terras indígenas. Entre os mais afetados estão os *Gavião*, além da rodovia BR 222, uma linha de transmissão e a Estrada de Ferro Carajás da Companhia VALE cortam a TI Mãe Maria, causando impactos socioambientais incalculáveis aos povos que ali vivem.

Nesse sentido, como forma de enfrentamento das estratégias genocidas e etnocidas do Estado brasileiro, a escola indígena tem sido apropriada como possibilidade de diálogo intercultural na perspectiva de compreender o mundo dos não indígenas, estabelecer relações menos danosas às comunidades e salvaguardar direitos. No entanto, como discute Silva (2000), são muitos os entraves oficiais que travam as demandas indígenas, atropelam as iniciativas e dificultam a concretização de novos parâmetros pedagógicos nas aldeias. Não obstante, as lideranças organizadas e as escolas indígenas em movimento elaboram estratégias próprias de enfrentamento e construção pedagógica, fazendo valer os projetos educacionais que são a expressão das lutas e realidades sócio históricas e culturais de cada povo.

As experiências dos povos *Guarani-Mbya*, *Gavião Kyikatêjê*, *Parkatêjê*, *Akrãtikatêjê* e *Parakanã* apontam caminhos possíveis para a construção autônoma dos referenciais pedagógicos que orientam a educação escolar em suas comunidades. Resguardadas as diferenças linguísticas, culturais e territoriais, as comunidades se apropriam da legislação em vigor para fazer valer seus direitos e construir a escola que dialoga com a história, as lutas e os projetos étnicos e políticos.

## **EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA: OS DESAFIOS DA ESCOLA INDÍGENA**

Oliveira e Nascimento (2012), ao proporem um roteiro sobre as políticas em educação escolar para os povos indígenas no Brasil, mostram que historicamente a presença das escolas nas aldeias foi pautada na promoção da política de branqueamento cultural, ou seja, na tentativa de tornar povos indígenas em “cidadãos” aptos à comunhão nacional. As políticas colonialistas e civilizatórias de base eurocêntrica do Estado brasileiro ocasionaram a negação compulsória das identidades indígenas pela política de integração nacional. Desde o período da educação jesuítica até meados da última década do século XX, a educação para indígenas no Brasil se constituiu como instrumento de dominação. Em diferentes momentos históricos os ideais de integração, assimilação, imposição linguística e silenciamento étnico pautaram a ação do Estado brasileiro na oferta de educação escolar para indígenas.

A Educação Escolar Indígena como modalidade específica no sistema nacional de ensino é recente, foi somente após a promulgação da Constituição Federal de 1988, via reivindicação dos movimentos indígenas que dispositivos legais foram elaborados para garantir que os povos indígenas tivessem respeitados os processos próprios de aprendizagem, as línguas, as culturas e organizações sociais. Pela pressão, articulação e reivindicação dos indígenas organizados e em movimento por direitos foram assegurados por meio de legislação específica o direito à escola indígena nas aldeias e de acordo com as decisões e autodeterminação de cada povo indígena.

A garantia do artigo 231 e 232 na Constituição Federal, bem como a elaboração dos importantes dispositivos legais de reconhecimento da diversidade étnica, linguística e cultural significam a possibilidade de superação da visão colonialista no tratamento do Estado com relação aos povos indígenas, dentre os quais: a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394/1996); o Parecer nº 14/99 do Conselho Nacional de Educação; as Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Indígena contidas na Resolução CNE/CEB Nº 5, de 22 de junho de 2012; o Decreto Presidencial

5.051, de 19 de abril de 2004 que promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais; a Declaração da Organização das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas; o Referencial Curricular Nacional para Escolas Indígenas (RCNEI) de 1998; entre outros.

Legalmente as escolas indígenas estão amparadas para desenvolver programas de ensino, calendários próprios e materiais didáticos, para organizar a vida escolar de acordo com as especificidades culturais e linguísticas de cada povo. No entanto, na prática, a implementação desses programas ainda se constitui desafio aos povos indígenas e instituições de fomento à EEI, que enfrentam inúmeras dificuldades para efetivação dos dispositivos previstos e garantidos por lei, conforme aponta Luciano,

[a]s causas dessas dificuldades são diversas, mas duas podem ter maior responsabilidade. A primeira delas é relativa ao próprio modelo de sistema educacional, que ainda condiciona certos princípios, métodos e conteúdos universais para o estabelecimento de uma escola na comunidade, sem os quais a escola não pode ser aprovada pelos Conselhos de Educação, o que dificulta aos estudantes indígenas darem continuidade aos seus estudos. O modelo educacional ainda concebe a escola para os índios como instrumento de integração, de civilização linear e gradativa. Por isso, trabalha com a lógica de séries como etapas evolutivas e seletivas... A segunda causa é consequência da primeira: a ausência deliberada de recursos financeiros para a produção de materiais didáticos próprios e específicos e que passa pela necessidade de qualificação adequada dos recursos humanos que atuam nas escolas indígenas, principalmente os professores indígenas. (2006: 161)

Os entraves institucionais ancorados na suposta burocracia são na verdade a expressão velada, e por vezes explícita, do racismo institucional que insiste em impor modelos e padrões únicos de escola, isto porque se pretende, ainda, um modelo único de sociedade, de “civilização” que não comporta a diversidade étnica na Amazônia e no Brasil. A falta de empenho e vontade

política para o atendimento das demandas indígenas por parte dos estados e municípios é a expressão maior da negação do direito à escola indígena.

O não atendimento das demandas por apoio técnico e pedagógico pelas secretarias de educação para a elaboração dos documentos curriculares e pedagógicos constitui entrave para os processos de regularização das escolas junto aos conselhos de educação. Sem o devido reconhecimento legal, as escolas reproduzem o quadro de dependência das escolas não indígenas, pois ficam impossibilitadas de expedir a documentação escolar e ter autonomia administrativa e pedagógica. Da letra da lei ao chão da aldeia há uma grande distância a ser superada, isto porque:

[h]á um grande descompasso entre, de um lado, a educação diferenciada como projeto e como discussão e, do outro, a realidade das escolas indígenas no país e a dificuldade de acolhimento das suas especificidades por órgãos encarregados da regularização e da oficialização de currículos, regimentos e calendários diferenciados elaborados por comunidades indígenas para suas respectivas escolas. (Silva 2001: 12)

Para Luciano (2006) é preciso haver uma política articulada de EEI, que dê conta de toda a dinâmica cultural e da diversidade das realidades e projetos societários dos povos indígenas. Isso implica no reconhecimento do protagonismo indígena, o que significa que cabe aos indígenas às decisões sobre tudo que diga respeito às suas vidas e territórios. Nesse sentido, a educação indígena, que é aquela realizada por processos próprios de cada povo precisa estar articulada com a escola, de maneira que não seja reproduzida como instituição própria dos colonizadores.

A urgente necessidade de superação dos padrões de colonialidade técnica e científica para o reconhecimento das diferenças étnicas e superação do eurocentrismo discutida por Quijano (2001, 2005) é requerida pelos movimentos indígenas, conforme problematiza Luciano (2008), quando afirma que é necessária a elaboração de novas metodologias que possibilitem a implementação de diálogos interculturais efetivos, tanto na produção quanto na

transmissão de conhecimentos, superando as diversas formas manutenção de práticas colonialistas, o que Cardoso de Oliveira (1998) denomina de “Colonialismo Interno”.

No entanto, parece haver um longo caminho a ser percorrido para encurtar a distância entre a escola idealizada pelos povos indígenas e a realidade das escolas nas aldeias, mesmo considerando os avanços significativos na legislação nacional e internacional o descaso permanece. Para Bergamasch e Silva, “os avanços na legislação da educação escolar indígena, resultantes desta nova base constitucional, pouco têm conseguido alterar a realidade das escolas indígenas” (2007: 129). Essa realidade é comum aos povos indígenas da região Sudeste do Pará.

### **EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA NA REGIÃO SUDESTE DO ESTADO DO PARÁ: BREVE DIAGNÓSTICO**

A realidade das escolas indígenas na região Sudeste do Estado do Pará não difere muito das demais regiões, a maioria das escolas nas aldeias são municipalizadas, com exceção dos *Gavião* que mantiveram as escolas na gestão do Estado. No entanto, a gestão continua sendo problemática, a exemplo dos contratos dos professores em alguns municípios que são realizados de forma irregular. Além disso, muitas escolas ainda são anexas às escolas não indígenas, não tendo autonomia administrativa e pedagógica, sem falar do descaso com relação à estrutura básica necessária ao bom funcionamento da escola. Quando se trata de materiais didáticos e pedagógicos, calendários específicos, currículos próprios, PPPs, a realidade é ainda mais preocupante. A maioria das comunidades segue os calendários dos municípios e não tem documentos pedagógicos que possam nortear o trabalho dos educadores. É importante destacar que as escolas que encontram-se na condição de anexa não têm sequer gestor, ficando na total dependência de escolas não indígenas que não dispõem de conhecimento mínimo sobre as especificidades da EEI.

Com relação aos dados oficiais sobre a educação escolar nas aldeias, as informações disponibilizadas no Censo Escolar do Instituto Nacional de Es-

tudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP) não abarcam as especificidades das escolas indígenas. Os dados discutidos neste tópico foram produzidos no âmbito do *I Fórum de Educação Escolar Indígena das Regiões Sul e Sudeste do Estado do Pará* que foi realizado nos dias 18, 19 e 20 de junho de 2019 com os seguintes objetivos: (1) produzir diagnóstico da EEI nas aldeias, (2) elaborar uma Proposta de Política Pública em EEI e; (3) criar uma organização de professores indígenas. O Fórum foi realizado como desdobramento das atividades do Grupo de Trabalho (GT) de EEI que integra o Fórum Regional de Educação do Campo (FREC). O GT é composto por professores das aldeias e lideranças indígenas, professores das Instituições de Ensino Superior (IES), representantes da secretaria estadual e municipais de educação, da FUNAI, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e demais organizações governamentais e não governamentais da sociedade civil.

Como desdobramento do Fórum foi elaborado documento final contendo proposições para Política Pública de EEI no Estado do Pará à partir do diagnóstico da educação escolar nas aldeias, também foi criada a Associação dos Professores Indígenas do Sul e Sudeste do Estado do Pará (APISSPA) com eleição da diretoria e conselho fiscal. Cabe ressaltar que a realização do Fórum somente foi possível pela colaboração das associações indígenas e demais parceiros institucionais que se mobilizaram doando a alimentação, o material de consumo, entre outros. Também articularam o transporte dos representantes dos povos indígenas das aldeias até a sede do Centro de Formação Diocesano de Marabá, cedida pelo CIMI sem custos para a comissão organizadora. Participaram das discussões lideranças e professores indígenas dos povos *Gavião Kyikatêjê*, *Parkatêjê*, *Akrâtikatêjê*, *Surui-Aikewara*, *Atikun*, *Amanayé*, *Xikrin*, *Guaran-Mbya* e os *Awaeté-Parakanã* da TI *Parakanã*.

Como parte das atividades do Fórum foi enviado formulário às comunidades indígenas com questões centrais sobre gestão, estrutura, quadro docente/técnico, alimentação, transporte escolar, atividades administrativas e pedagógicas, materiais didáticos, entre outras informações que foram sistematizadas, apresentadas e discutidas durante os três dias do fórum possibilitando uma visão ampliada da realidade da EEI na região. O envio antecipado

do formulário às escolas e comunidades contou com apoio dos parceiros institucionais, assim como as devolutivas dos materiais para análise. Algumas aldeias, como as do povo *Parakanã*, ficam distantes de Marabá, mesmo assim, das 18 aldeias, apenas duas não enviaram o diagnóstico. Nas aldeias em que a educação é municipalizada, as SEMEDs fizeram a mediação com as escolas para o preenchimento, recolhimento e envio. Os povos e número de escolas que compõe este diagnóstico são: *Guarani-Mbya*, *Guajajara*, *Atikum*, *Amanaye*, *Gavião Parkatêjê*, *Akrãtikatêjê* e *Kyikatêjê* (08), *Awaete-Parakanã* (16), *Suruí-Aikewara* (06) e *Xikrin* (03), num total de 34 escolas, trata-se portanto de uma amostra significativa do total de escolas na região.

O diagnóstico apontou que a gestão das escolas é realizada majoritariamente pelos municípios, sendo 28 municipalizadas e apenas seis vinculadas ao Estado. A queixa das lideranças com relação ao descaso dos municípios foi recorrente durante todo o evento, especialmente com relação aos contratos dos professores indígenas. As lideranças *Aikewara*, por exemplo, denunciam que o pagamento de salário dos professores indígenas é realizado na conta de uma professora não indígena que “rateia” o valor de duzentos reais aos professores indígenas, ou seja, não são contratados e os que já possuem formação superior não recebem o equivalente à formação acadêmica.

Outra situação recorrente da maioria dos municípios é a dos contratos feitos com duração de apenas seis meses, o que significa que no mês de junho todos os professores são demitidos e depois são recontratados no início do segundo semestre letivo. Apenas o município de Parauapebas, que têm três aldeias do Povo *Xikrin* em seu território realiza contratos dos professores indígenas que ministram aulas de língua e cultura indígena com salários equivalentes aos professores com nível superior, por entender que o especialista indígena tem a formação pela tradição.

A formação inicial e continuada, a valorização dos professores indígenas, as condições dignas de trabalho e a remuneração compatível é definida na Resolução 05/2012, no artigo 21:

[a] profissionalização dos professores indígenas, compromisso ético e político do Estado brasileiro, deve ser promovida por meio da formação

inicial e continuada, bem como pela implementação de estratégias de reconhecimento e valorização da função sociopolítica e cultural dos professores indígenas, tais como:

- I - criação da categoria professor indígena como carreira específica do magistério público de cada sistema de ensino;
- II - promoção de concurso público adequado às particularidades linguísticas e culturais das comunidades indígenas;
- III - garantia das condições de remuneração, compatível com sua formação e isonomia salarial;
- IV - garantia da jornada de trabalho, nos termos da Lei nº 11.738/2008;
- V - garantia de condições condignas de trabalho.

Das 34 escolas, 24 são cadastradas no Censo Escolar como Escola Indígena e apenas 10 são regularizadas nos conselhos municipais e estadual de educação, o que significa que a grande maioria não pode expedir documentos escolares como certificados de conclusão de ensino, nem acessar recursos destinados à EEI. Ainda com relação ao aspecto administrativo, 11 escolas funcionam como anexas e quatro são extensão<sup>4</sup> de outras. Com relação à estrutura do prédio, 15 são de palha, quatro de madeira, 11 são de alvenaria e quatro são mistas, sendo que, a maioria das escolas de palha está nas aldeias do Povo *Parakanã*. Com relação ao campo pedagógico, 29 escolas não têm PPP e 31 não têm currículo específico, no entanto, 27 informam que têm calendário escolar próprio elaborado pela comunidade.

O diagnóstico, mesmo que parcial, evidenciou problemas gritantes como precariedade do espaço onde as aulas são realizadas, e quando tem são improvisados pelas comunidades de acordo com as possibilidades, as escolas não possuem materiais didático-pedagógicos específicos nem os documentos básicos. A condição de anexa ou extensão limita a autonomia das comunidades, que estão sempre sujeitas a determinação de outra, que em alguns casos não são indígenas, o que dificulta ainda mais os procedimentos administrativos e pedagógicos.

---

<sup>4</sup> São turmas criadas nas aldeias que não possuem escolas, o arranjo, denominado extensão extramuros tem sido adotado para atender à necessidade imediata, no entanto, o ideal é a criação de escolas autônomas e não anexas ou extensões de outras.

Um dado importante apontado pelo diagnóstico é com relação ao ensino da língua indígena nos anos iniciais do Ensino Fundamental. Em 26 das 34 escolas a alfabetização é realizada na língua do povo, o problema, no entanto, é que a língua não consta na matriz como componente curricular, o mesmo ocorre com a Cultura Indígena, que é uma disciplina ministrada nas escolas mas que não é reconhecida como parte da chamada grade curricular, o que gera desmotivação por parte dos estudantes. Outro problema com relação ao ensino da língua e da cultura indígena na escola é inexistência de materiais didático-pedagógicos e paradidáticos específicos, 85% das escolas informaram que não têm nenhum material.

Os desafios da EEI no estado do Pará ainda são muitos e as discussões do fórum elencaram as seguintes proposições: (1) realização de consultas livres, prévias e esclarecidas às comunidades indígenas quanto ao desejo de terem sua educação escolar gerida pelo governo do estado, pelas secretarias municipais de educação ou constituírem Território Etnoeducacionais (nos casos onde ainda não foram realizadas essas consultas e esclarecimentos sobre os Territórios); (2) Garantia de Departamento Próprio na estrutura da SEDUC com autonomia financeira, de gestão e equipe pedagógica para planejar e executar todas as ações relacionadas à política estadual de educação escolar indígena (educação básica, formação de professores, produção de material didático, etc); (3) Cooperação entre as esferas municipal, estadual e federal para atender a demanda de formação inicial, produção de material didático e formação continuada dos professores indígenas; (4) Educadores indígenas assumindo a gestão e o ensino em todos os níveis nas escolas indígenas; (5) Participação dos especialistas em saberes tradicionais em todos os níveis de ensino; (6) Elaboração de projetos Político Pedagógicos, calendário escolar e Currículos próprios, ou seja, construídos pela comunidade indígena - específico, bi/multilíngue; (7) Política linguística escolar em favor da valorização das línguas e culturas indígenas; (8) Formação inicial e continuada dos professores indígenas e não indígenas para implementação de uma educação intercultural; (9) Investimentos em pesquisas e projetos que culminem na produção, pelos professores indígenas, de materiais didáticos específicos para

as escolas indígenas (impressos e audiovisuais)<sup>5</sup>. O documento final constitui elemento norteador para Estado, municípios e instituições parceiras na execução, avaliação e promoção da EEI nas aldeias. Ao seu modo, cada povo tem se articulado e ampliado as discussões e reivindicações por escola e EEI de qualidade.

## **PROTAGONISMO AWAETÉ-PARAKANÃ NA LUTA POR EDUCAÇÃO ESCOLAR**

O povo *Awaeté-Parakanã*<sup>6</sup> da TI *Parakanã*, localizada nos municípios de Itupiranga e Novo Repartimento vive hoje em 18 aldeias. Conhecidos na literatura como *Parakanã*, se autodeterminam *Awaeté* e se dividem em Orientais e Ocidentais, vivem em duas terras indígenas, a TI *Parakanã*, localizada na bacia do rio Tocantins e a TI *Apyterewa*, na bacia do rio Xingu, nos municípios de Altamira e São Félix do Xingu. Segundo dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e do Programa *Parakanã*<sup>7</sup>, em 2004 eram 900 pessoas e em 2014 passou para 1576.

Impactados pela construção da Hidrelétrica de Tucuruí que inundou e desmembrou grande parte do território, os *Parakanã* estiveram durante mais de duas décadas na gestão do Programa que executava entre outras ações, a educação escolar nas aldeias. Com o término da vigência do Programa *Parakanã*, as comunidades passam a requerer das SEMEDs de Novo Reparti

---

5 Elaborações do I Fórum De Educação Escolar Indígena das Regiões Sul e Sudeste do Pará (2019).

6 Conforme site do Instituto Socioambiental (ISA): <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Parakan%C3%A3>.

7 O Programa Parakanã foi criado via convênio entre FUNAI e ELETRONORTE em 1988, com duração de 25 anos e consiste no desenvolvimento de ações para mitigação dos impactos causados pela implantação da Hidrelétrica de Tucuruí que inundou cerca de 38.700 há da TI Parakanã, desmembramento de 56.968 ha para reassentamento de colonos e realocação de duas aldeias da área de inundação. Fonte: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documentos/PKDO0112.pdf>. Acesso em: 29.mar.2020.

mento e Itupiranga a oferta de escolas nas suas comunidades. Iniciam uma peregrinação para estabelecer diálogos com outros órgãos como FUNAI, Ministério Público Federal (MPF), SEDUC e Universidades para implantar o Ensino Médio nas comunidades, processo que encontra-se em andamento.

Durante a realização do Fórum de EEI já citado, a participação dos *Awaeté-Parakanã* foi emblemática, não apenas pelo quantitativo de professores e lideranças, mas pelos relatos das experiências acerca das reivindicações por escola nas aldeias após o término da gestão do Programa *Parakanã*. Durante o período de vigência do Programa não tiveram acesso à educação pública, pois as ações eram realizadas pelos técnicos contratados para executar as ações nas áreas estratégicas. Com a finalização das ações do programa, os *Parakanã* se organizaram para fazer valer o direito à EEI específica, bilíngue, intercultural e diferenciada, conforme garantido na legislação.

Em fevereiro de 2017 realizamos a Conferência Local de EEI no âmbito da II Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena (CONEEI) na Aldeia *Inaxyganga*, no município de Itupiranga, com a participação de representantes das Aldeias *Maruxewara*, *Itapeyga* e *Paranoána*. Nos três dias de intensas discussões foi registrada a preocupação das comunidades com o acesso à escola indígena nas aldeias. A recorrência no discurso das lideranças era pela ruptura do processo de negação do direito à EEI específica *Awaeté-Parakanã*, pois, segundo informam, no período em que vinha sendo executada pelo Programa não havia certificação, o que impossibilitava os estudantes de darem prosseguimento nos níveis subsequentes ao ensino fundamental menor.

As propostas indicadas na Conferência Local *Awaeté-Parakanã* foram: (1) Criação da escola indígena *Awaeté-Parakanã*; (2) Criação do departamento de educação escolar indígena, na secretaria municipal de educação de Itupiranga-Pa; (3) Realização de formação continuada especificada para professor *Awaeté-Parakanã* e para a equipe técnica da Semed, profissionais indígenas e não indígenas; (4) Realização de formação inicial específica para os professores *Parakanã*, em parceria com as IES, SEDUC e SEMED; (5) Construção do Projeto Político Pedagógico e do Currículo específico das escolas nas aldeias; (6) Assegurar a oferta da Educação Básica nas aldeias; (7) Ofertar o Ensino

Médio específico nas aldeias com formação de professores indígenas, em gestão territorial e produtiva e em direitos indígenas; (8) Oferta de curso de licenciatura intercultural específico para professores indígenas nas aldeias; (9) Construção de escolas nas aldeias, segundo os padrões arquitetônicos do povo; (10) Produção de material didático específico com as comunidades; (11) Disponibilização de alimentação escolar nas escolas indígenas, de acordo com a tradição alimentar; (12) Ofertar educação escolar indígena intercultural bilíngue, pública e gratuita pelo estado brasileiro nas aldeias *Inaxy-ganga*, *Maruxewara*, *Itapeyga* e *Paranoàna*, respeitando os modos de vida do povo *Parakanã* (Documento da Conferência Local do Povo Parakanã 2017).

Como parte dos desdobramentos das conferências locais de educação do Povo *Awaeté-Parakanã* houve a solicitação à Unifessa da realização de curso de Especialização para os professores indígenas e não indígenas que atuam nas escolas. O curso foi aprovado e será ofertado em parceria com a Prefeitura de Novo Repartimento, de forma remota em virtude da pandemia da COVID 19, tendo início no segundo semestre de 2021. Outra demanda atendida que foi encaminhada durante a realização das conferências é a oferta de ensino médio nas aldeias por meio de parceria entre IFPA e Prefeitura de Novo Repartimento.

Para os *Awaeté-Parakanã* a educação escolar representa o acesso aos conhecimentos da sociedade nacional necessários para estabelecerem relações com o mundo não indígena, como por exemplo, vender a castanha coletada na TI sem ser “passado para trás pelostorias (não indígenas)” como disse o cacique *Tigú Parakanã* durante a Conferência. Para o cacique, escola não precisa dar conta dos conhecimentos que a comunidade ensina, mas trabalhar aqueles que eles precisam para proteger a terra, conhecer e defender seus direitos, ou seja, a escola deve ser aliada do projeto de autodeterminação do povo.

## CONSTRUÇÃO CURRICULAR DA ESCOLA KARAI GUAXU DA TI NOVA JACUNDÁ

O povo *Guarani-Mbya* vive hoje na Aldeia *Guarani*, na Terra Indígena Nova Jacundá, localizada no município de Rondon do Pará que fica distante cerca de 100 quilômetros da sede da comunidade, razão pela qual estabelecem maior contato e relação com o município de Jacundá que fica cerca de 35 quilômetros da aldeia. A gestão da Escola Municipal de Ensino Fundamental *Karai Guaxu* é realizada pela SEMED de Jacundá. Na escola funcionam turmas multisseriadas, uma composta por estudantes da Educação Infantil ao 5º ano, tendo dois professores de Língua e Cultura *Guarani-Mbya* da própria comunidade. A turma do 6º ao 9º ano do Ensino Fundamental funciona na modalidade Sistema Modular de Ensino (SOME), nos mesmos moldes da educação ofertada às comunidades rurais do município de Jacundá, onde atuam professores não indígenas que ministram aulas das diferentes disciplinas.

Entendendo que a educação ofertada pela SEMED de Jacundá não atendia a demanda específica da comunidade nem considerava a educação *Guarani-Mbya* nos processos de aprendizagem escolar, no ano de 2012 a comunidade solicitou apoio da FUNAI para elaboração do PPP para que pudessem dizer como deveria ser a educação na aldeia. Somaram-se a equipe da FUNAI em reuniões mensais os coordenadores do Departamento de Educação do Campo do município de Jacundá, responsáveis pela educação escolar na aldeia, a coordenadora de Educação Escolar Indígena da 4ª URE em Marabá e a assessora da Unifesspa. A metodologia de trabalho consistiu na realização de rodas de conversa e oficinas com a participação da comunidade educativa *Guarani-Mbya*, a participação dos velhos era entendida como imprescindível para as elaborações. Em 2017 o documento foi concluído.

Os objetivos da educação escolar *Guarani-Mbya* afirmam que a escola deve valorizar e “manter forte” os conhecimentos e os pensamentos *Guarani*, os costumes, a língua e também deve dar conta dos conhecimentos necessários para o diálogo com os *Juruá* (não indígenas) que são na língua portuque-

sa. Conhecer as leis para defender os direitos e proteger a terra também são tarefas importantes da escola. Para isso definem como objetivos específicos: (1) Conhecer os direitos garantidos nas leis brasileiras; (2) aprender a usar bem a Língua Portuguesa para se comunicar tanto por meio da fala quanto da escrita; (3) aprender sobre como funciona a política dos *jurua*, principalmente as políticas de saúde, educação, terras indígenas; e (4) valorizar e manter fortes a língua, costumes, sistema próprio de educação, saúde, gestão do território e direitos. (PPP da Escola *Karai Guaxu* 2017: 09)

A escola *Guarani-Mbyá* tem a função de contribuir com o projeto de futuro da comunidade e isso é responsabilidade de todos, pais, pessoas mais velhas, lideranças e toda comunidade. A educação nesse contexto é tarefa de todos e não exclusivamente dos professores na escola, pois é comunitária: [a] Escola Indígena *Karai Guaxu* tem como função contribuir na formação de cada um dos estudantes, mas sem perder de vista como essa formação nos ajudará a continuar sendo o povo Guarani Mbya, ou seja, nossa escola não objetiva apenas formar o indivíduo, mas contribuir para o fortalecimento do nosso povo Guarani Mbyá, para o projeto de futuro de nossa comunidade. Para que isso aconteça, nossa educação é comunitária, pois em nossa comunidade todos terão como dever ajudar no funcionamento escolar, incentivando o compromisso dos estudantes com sua formação e com o futuro do nosso povo. Não só os professores são responsáveis pela qualidade da educação de nossos filhos, mas os pais, os mais velhos, as lideranças, toda a comunidade se empenhará na qualidade da nossa educação escolar indígena. (PPP Escola *Karai Guaxu* 2017: 20-21).

Concluída a elaboração do PPP, o trabalho teve prosseguimento com a elaboração da Matriz Curricular da Escola *Karai Guaxu*. A metodologia consiste na realização dos planejamentos, oficinas, estudos dos documentos propostos para elaboração conjunta da do currículo, que precede a elaboração da matriz propriamente dita. Durante as etapas realizadas, as discussões e produções buscaram refletir acerca da territorialidade e identidade *Guarani-Mbya* em contextos escolares e não escolares com o objetivo de construir

conhecimentos para a formação de novas lideranças políticas, reafirmação dos valores e da tradição do povo e promover o fortalecimento dos direitos indígenas, da cultura e da língua *Guarani* na escola e na comunidade. Dentre as atividades, foram realizadas oficinas pedagógicas, rodas de conversa, sessões de filmes e documentários com debates sobre temas relacionados à língua, cultura, terra, tradição e educação *Guarani* em diálogo com a Educação Escolar Indígena.<sup>8</sup>

De 24 e 25 de outubro de 2018 foi realizada a oficina para elaboração do currículo da Educação Infantil na aldeia com o objetivo de construir os conhecimentos a serem trabalhados com as crianças. Foram definidos também eixos e princípios norteadores, espaços e tempos de aprendizagem, metodologias de ensino e avaliação. A partir de quatro eixos centrais foi construída a proposta que tem centralidade nos conhecimentos *Guarani* articulados com os demais conhecimentos dos *jurua'*: (1) Fortalecimento da Identidade *Guarani*; (2) Fortalecimento do povo (pais, velhos, lideranças); (3) Valorizar e aprender o jeito de ser *Guarani*; (4) Modo próprio de organização. O fortalecimento da Identidade *Guarani* está baseado em três pilares centrais: *Oré reko* (modo de ser *Guarani*), o *Kuento* (histórias não vividas) e o *Xe reko* (meu jeito de ser). As categorias foram definidas de acordo com a concepção de identidade do povo, o *Oré reko* se refere à identidade coletiva, os *Kuentos* são as histórias contadas, não vividas, como *aKuaray Jaxy* – história do sol e da lua, *ka'i jaguaretê* (o macaco e a onça) *ekarumbé kuento* (o jabuti). O *Xe reko* diz respeito à identidade individual dos sujeitos.

A metodologia de ensino concebe a diversidade de espaços vivenciados, onde são aprendidas as coisas importantes porque a aprendizagem não está limitada as paredes da escola, mas deve ser realizada nas brincadeiras da cul -

---

8 Conforme Plano de Trabalho de colaboração intitulado: “Construção pedagógica e curricular do povo *Guarani Mbya* da aldeia Nova Jacundá: diálogos possíveis entre Educação *Guarani* e Educação Escolar *Guarani*” vinculado ao “Projeto de Extensão: *Guarani Kweri Reko* no Currículo de Nanhemboe’á Karáí Guaxu: Construindo Currículo Intercultural e Bilíngue na Escola *Guarani-Mbya* d.a T.I. Nova Jacundá, Jacundá-PA” coordenado pela professora da Unifesspa Maria Cristina Macedo Alencar.

tura, nos passeios e aulas de campo, nos diversos de espaços da aldeia, como roças e igarapés onde as crianças vivenciam cotidianamente o aprender com a comunidade e os mais velhos, pela oralidade e pelo aprender fazendo: coletando material para produção de artesanato, reconhecendo os locais importantes para a comunidade, como o igarapé, as roças, a mata, as pescarias, os animais, as coletas, os espaços de produção de artesanatos entre outros espaços de vivência, reza, trabalho e lazer.

O currículo da escola *Guarani-Mbyá* tem como eixo central a *Língua e cultura Mbya* que articula os demais: (1) *O futuro na Têkoá Pyau* (2) *jurua kuary reko - o jeito de ser dos jurua*,; e (3) *Kwery reko*- jeito de viver dos Guarani, assim definido:

[o] currículo está baseado no Eixo Central. Esse reflete nossa principal preocupação na formação de nossos filhos, isto é, o fortalecimento e valorização da língua e cultura Guarani Mbyá. É nesse eixo que se dará a reflexão sobre o *Nhandereko* e as territorialidades *Mbya*, no qual os alunos buscarão mais conhecimentos da nossa história e o nosso modo de vida. O *Nhandereko* faz parte do jeito de ser *Guarani Mbyá*, faz parte da nossa história e do modo como construímos nossos territórios no Paraguai, Argentina e Brasil. Refletir sobre o *Nhandereko* é importante para que nossos jovens também possam conhecer a própria história e a história dos Guarani-Mbyá que vivem em todo o Brasil. (PPP da Escola *Karai Guaxu* 2017: 23).

O calendário escolar que orienta as atividades do ano letivo é repassado pela SEMED de Jacundá e segue os mesmos parâmetros das escolas do campo, mas a comunidade entende que o calendário deve ser elaborado de acordo com as atividades produtivas da aldeia, orientado pelos tempos *Guarani Mbyá*:

[a]ssim, nosso calendário será elaborado a cada ano de acordo com nossas práticas culturais. Definiremos quando será iniciado nosso ano letivo, observando as condições climáticas e ambientais da região, bem como as atividades produtivas de nossa aldeia, respeitando o que orienta o Artigo

24, Inciso I da LDB nº 9.394/1996 sobre a garantia de 200 dias letivos e o mínimo das 800 horas/anuais de aulas. (PPP da Escola *Karai Guaxu* 2017: 31).

Os *Guarani-Mbyá*, assim como outros povos indígenas da região, tem se apropriado da legislação indigenista e de parâmetros orientadores da educação escolar e estão afirmando que há diferenças que precisam ser respeitadas pelas secretarias de educação e pelos professores não indígenas que atuam nas suas comunidades, no entanto, a concretização das propostas nem sempre são consideradas.

## CONSTRUÇÃO PEDAGÓGICA E CURRICULAR NA TI MÃE MARIA<sup>9</sup>

A TI Mãe Maria está localizada no município de Bom Jesus do Toantins, numa área de 62.488 hectares onde vivem os povos Gavião *Parkatêjê*, *Akrãtikatêjê* e *Kyikatêjê* em 17 aldeias. No ano de 2001 havia duas escolas, atualmente são 11 escolas, sendo que, quatro são extensão, que é uma forma encontrada pela SEDUC para atender as novas aldeias que estão sendo formadas, mas que nem sempre atende as necessidades das comunidades. A demanda por escolas é uma constante na TI Mãe Maria, especialmente pela compreensão por parte das lideranças da importância do diálogo intercultural com as instituições não indígenas, em especial, o Estado brasileiro e as empresas que impactam diretamente a terra.

Nesse sentido, a construção da Matriz Curricular Específica é a possibilidade de organização de escolas que de fato atendam os objetivos dos povos com relação aos propósitos da educação escolar. A demanda pela construção do PPP da escola da Aldeia *Akrãtikatêjê* foi apresentada aos docentes da

---

9 Atividades desenvolvidas no âmbito do Plano de Trabalho em Extensão intitulado Projeto Político Pedagógico da Escola da Escola Indígena Estadual de Educação Infantil, Fundamental e Médio Ronore Kàprere Temejakrekate: construindo caminhos para educação escolar *Akrãtikatêjê*, por sua vez, vinculado ao Projeto de extensão Construção do Projeto Político Pedagógico da Escola Indígena Estadual de Educação Infantil, Fundamental e Médio Ronore Kàprere Temejakrekate, Terra Indígena Mãe Maria, coordenado pela Profa. Dra. Maria Cristina M. Alencar (FECAMPO/UNIFESSPA).

Unifesspa que atuam junto às comunidades indígenas da TI. A maioria das escolas *Gavião* ainda não elaborou o documento, o que inviabiliza o início do procedimento de regularização das escolas junto ao Conselho Estadual de Educação (CEE/PA). Segundo informam as lideranças e professores indígenas *Kyikatêjê*, *Akrâtikatêjê* e *Parkatêjê*, a SEDUC não realiza ações e formações no sentido de possibilitar a construção deste importante documento das escolas indígenas. Diante do descaso, as próprias comunidades têm se organizado e buscado parcerias para elaborar os PPPs e os currículos e dar início ao processo de regularização das escolas.

As elaborações que inicialmente compreendiam a aldeia da cacique Kátia S. Valdenilson foram ampliadas para as demais quando esta convidou lideranças e professores indígenas e não indígenas para integrarem o grupo de trabalho na sua aldeia. No andamento das discussões das oficinas, os mesmos demandaram pela criação de uma matriz curricular unificada para a TI, uma vez que, a atual não inclui o ensino da língua e da cultura *Gavião*, que foram retiradas à revelia das lideranças indígenas quando houve a mudança dos oito para os nove anos do ensino fundamental com a implantação de uma matriz curricular única no Estado.

Cientes da violência que isso representa aos direitos garantidos no que se refere à garantia do ensino da língua e da cultura nas escolas, as lideranças e professores passaram a unir esforços em torno dessa pauta, ampliando os debates para as demais aldeias com o objetivo de construir uma Matriz Curricular Unificada que represente as propostas pedagógicas e contemple os conhecimentos específicos e gerais inerentes à educação escolar dos povos *Gavião*.

A partir daí, teve início um circuito de reuniões no ano de 2018, alternadas nas aldeias cujas lideranças demonstraram interesse em sediar. As reuniões em formato de oficinas de trabalho contaram com a participação de professores indígenas e não indígenas, estudantes, lideranças das aldeias e professores da Unifesspa participantes do projeto, dentre outros colaboradores, como representantes do Conselho Indígena Missionário CIMI e professores do IFPA. Dentre os objetivos do trabalho destaca-se a contribuição

na construção curricular interdisciplinar, dialógica, específica e diferenciada que reflita o papel da escola na efetivação do projeto societário dos povos da TI Mãe Maria.

No Quadro 1 estão listadas as aldeias e escolas que integram o grupo de construção da proposta:

Quadro 1: Aldeias e escolas da TI Mãe Maria na construção da Matriz Curricular

Aldeia	Escola	Cacique	Responsável
Hõpnyre	Ronoré (extensão)	Potomã	Potomã
Kriamretijê	Kuxware	Bebe	Aiken
Akrãtikatêjê	Ronoré	Katia	Takwyiti
Krijõhirekatêjê	Jukapikrijõhire	Joprykatire	Johopo
Parkatêjê	Peptykre	Akrojarere	Adilene
Printpar Jõkrikatêjê	Pãkre Jimõkre (extensão)	Tokriré	Tuxati
Hãktijõkri	Extensão Kyikatêjê	Kuwexêre	Leonice
Krãpeitijê	Extensão Kyikatêjê	Ricardo	-
Kojakati	Mê Akre Kojakati	Ropré	Deuzimar
Akrãkaprekti	Katekapõnoti	Jõprara	Amjijaxwyire
Kyikatêjê	Tatakti Kyikatêjê	Pepkrakte	Rikparti - Liguído
Akrãti	-	Nenzinho	-
Akrõtikatêjê	...	Awpijieti	Katejuprere

Fonte: Oficina Matriz Curricular TI Mãe Maria (2019).

Destas, apenas três escolas estão autorizadas pelo CEE, as demais estão em processo de regularização, etapa que compreende a construção do PPP e do currículo específico. Como indicativo das discussões realizadas e de mandas apresentadas, o currículo unificado das escolas *Gavião* está sendo elaborado por solicitação das lideranças das aldeias, na perspectiva intercultural e bilíngue, ou seja, deve partir dos conhecimentos específicos das comunidades, da tradição e da cultura, conhecimentos que devem dialogar com os chamados conhecimentos universais requeridos nas relações com os não indígenas.

A partir das falas das lideranças e professores indígenas foram elencados três objetivos centrais da Educação Escolar *Gavião*: (1) fortalecer a língua, a cultura e a história *Gavião*; (2) formar lideranças; e (3) defender direitos e a terra indígena. Considerando os objetivos iniciais, as oficinas foram realizadas seguindo três eixos centrais que discutem os princípios da educação escolar *Gavião*, que englobam a necessidade de fortalecimento das práticas de construção de identidade, conhecimentos referentes à tradição e ao conhecimento e proteção do território, o que implica no domínio da legislação indigenista. Foram definidos os seguintes eixos: (1) práticas e construção de identidade; (2) conhecimentos tradicionais e rituais; e (3) território e sustentabilidade.

Para pensar a estruturação do currículo e da matriz curricular, partindo dos objetivos apontados pelas lideranças e professores, foi sugerida uma questão norteadora para que pudessem elencar os conhecimentos que consideram importantes em cada eixo: que conhecimentos precisam ser trabalhados na escola para que os jovens aprendam a ser *Gavião* nos dias de hoje, valorizar a identidade, defender o território e seus direitos? Ou seja, o que os *Gavião* precisam aprender na escola para continuarem sendo *Gavião*, conhecerem seus direitos e protegerem a terra indígena que é a casa de todos que vivem na Mãe Maria frente às inúmeras ameaças e impactos?

A sistemática do trabalho contou inicialmente com a discussão do processo histórico, fundamentos e princípios da EEI, uma vez que, a maioria dos docentes das escolas não passou por etapas de formação específica para atuar em comunidades indígenas e, na sua maioria, não domina os conhecimentos específicos desta modalidade de ensino. O documento base para os trabalhos consistiu na parte inicial do Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (RCNEI/MEC 1998).

A leitura e discussão de partes do documento tiveram como objetivo introduzir os principais conceitos e categorias que orientam a EEI no Brasil, procurando produzir reflexões sobre as práticas culturais e pedagógicas nas aldeias. A diferença entre Educação Indígena e Educação Escolar Indígena, entre Direitos Indígenas e Direitos Indigenistas foram aprofundadas para

melhor apropriação destes conhecimentos. Como parte da metodologia de trabalho da oficina foram organizados grupos de acordo com os critérios dos participantes e elaboradas propostas de conteúdos para cada eixo orientador.

Durante a realização das atividades em grupo várias questões foram suscitadas, em especial as dificuldades para o processo de regularização das escolas indígenas e o fato de não haver representatividade indígena no CEE do Pará. Durante todo seu período de existência, o conselho não teve nenhum representante indígena em sua composição, o que é problemático considerando que no estado do Pará vivem mais de 50 povos indígenas.

Outra questão recorrente na fala das lideranças é a crescente demanda pela estadualização das escolas indígenas municipalizadas, uma vez que, as escolas da TI Mãe Maria juntamente com as escolas do Povo *Tembé* foram as únicas a não serem municipalizadas, processo que foi realizado de forma arbitrária, sem o devido respeito ao processo de escuta e consulta dos povos interessados. Os *Gavião* e os *Tembé* se articularam politicamente e se organizaram para manter suas escolas na gestão do Estado, no entanto, mesmo depois do posicionamento expresso pela não municipalização, várias tentativas de andamento do processo foram realizadas pela SEDUC e pelos municípios, mas sem sucesso devido a resistência dessas comunidades. A construção do currículo encontra-se em andamento, considerando os tempos e organização social dos povos.

### UM CAMINHO POSSÍVEL?

O currículo das escolas indígenas é compreendido como documento vivo e não dissociado da vida e da cultura, deve, portanto, representar os princípios, objetivos e fundamentos que compõe as comunidades educativas indígenas, assim como registram os professores indígenas no RCNEI, nas Diretrizes Curriculares Nacionais para educação escolar indígena e nos demais documentos que são base para a construção da escola indígena específica, bilíngue, intercultural e diferenciada.

[o] paradigma da educação específica, diferenciada e intercultural preceitua que a educação escolar indígena deve ser uma iniciativa de caráter comunitário, vinculada aos projetos societários de cada povo. Deve considerar os saberes e conhecimentos, reafirmar a identidade étnica, as tradições e a memória histórica dos indígenas, mas deve também interagir com os novos saberes e relações advindas de outros povos. Ou seja, a educação escolar indígena deve abordar a cultura indígena e os novos saberes oriundos de outras sociedades. (Ângelo 2008: 47).

No entanto, a efetivação da EEI nos sistemas de ensino ainda se constitui grande desafio para os povos indígenas. O descaso e o racismo institucional são recorrentes e reverberam na inexistência de uma política pública de EEI nos Estados e Municípios, o que impossibilita o reconhecimento das escolas indígenas como específicas e diferenciadas nos sistemas de ensino. A realização de contratos, por exemplo, não considera a formação pela tradição dos especialistas indígenas, a formação inicial e continuada dos professores indígenas. Não há por parte das secretarias aportes técnicos, financeiros e pedagógicos para a produção de materiais didáticos próprios, nem a consideração dos tempos e espaços próprios de cada povo nos processos de ensino e aprendizagem, situação que é agravada pela falta de apoio técnico e pedagógico para elaboração dos documentos pedagógicos como currículos e PPPs, entre outros. Para Cavalcante (2003), é preciso haver uma mudança de entendimento nos processos de escolarização dos povos indígenas:

[e]sses modos próprios de educar constituem valor fundamental e devem também orientar o trabalho nas escolas. Assim, concebe-se a escola não como lugar único de aprendizado, mas como um novo espaço e tempo educativo que deve integrar-se ao sistema mais amplo de educação de cada povo. Para uma mudança no entendimento e nas posturas inicialmente adotadas quanto aos projetos de escolarização impostos aos índios, é extremamente importante reconhecer que os povos indígenas mantêm vivas as suas formas próprias de educação, que podem contribuir para a proposição de uma política e uma prática educacionais adequadas, capazes de atender também aos anseios, aos interesses e às necessidades da realidade, hoje. (Cavalcante 2003:15)

Na Tabela 1, constam as formas de contrato realizados nas escolas, a grande maioria é temporário:

<b>Tipo de vínculo</b>	<b>Nº de professores</b>
Contrato temporário pela SEMED	81
Contrato temporário pela SEDUC	55
Concursado SEMED	1
Sem contrato pela SEDUC ou SEMED	1
Outros: Associação/Repasse	2
<b>Total</b>	<b>140</b>

Fonte: Diagnóstico da EEI do Sul e Sudeste do Pará (2019).

Nos municípios a situação é caótica porque as demissões e recontrações ocorrem anualmente. No Estado, um Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) datado de 18 de dezembro de 2019 entre Procuradoria do Trabalho da 8ª Região, Universidade do Estado do Pará (UEPA) e SEDUC definiu que o Estado do Pará deveria criar cargos públicos em nível médio para garantir o contrato dos professores indígenas que vinham sendo demitidos a revelia das comunidades, definiu também que a UEPA deveria ofertar Curso de Licenciatura Intercultural para os Povos todos os povos indígenas do Estado, como início previsto para o ano de 2012 e que a SEDUC deveria criar cargos públicos em nível superior até o ano de 2015. Das definições, apenas o Curso de Licenciatura Intercultural foi realizado.

A inexistência de uma Política Pública de Educação Escolar Indígena tem sido obstáculo para as comunidades efetivarem seus projetos de escola. Como consequência, a desconsideração dos modos próprios de ensino e aprendizagem, dos tempos, sujeitos, espaços e metodologias próprias dos povos indígenas realizarem os processos de ensino e aprendizagem. O diálogo com os técnicos das secretarias é surdo, porque desconhecendo as especificidades da EEI não colocam em prática a sensibilidade necessária para a escuta das lideranças e professores indígenas, não há interculturalidade reque-

rida pelas comunidades, ou seja, baseada no diálogo equitativo e respeitoso com as diferenças. Nesse sentido, é preciso considerar a interculturalidade como possibilidade de rompimento dos paradigmas integracionistas que ainda persistem nas ações das secretarias de educação que desconsideram a autonomia indígena.

Para Repetto e Silva (2016), a interculturalidade da forma como vem sendo pensada e colocada em prática na EEI se constitui um instrumento de colonialidade, pois reproduz os quadros de dominação e prossegue na tentativa de impor conhecimentos não indígenas desconsiderando as diferenças culturais:

[c]om efeito, atualmente, as reflexões sobre interculturalidade a colocam como uma estratégia ética, política, jurídica, semântica e epistêmica, a conjunção dessas tessituras pode ser fundamental para contribuir com processos educativos contextualizados e significativos. Em razão disso, pode-se indagar a colonialidade presente na sociedade abrangendo as várias dimensões que sustentam sua estrutura. Ilustramos a educação, a racialização das relações sociais, entre várias outras. (Repetto e Silva 2016: 43).

A interculturalidade deve ser entendida como a possibilidade de diálogo equitativo entre culturas diferentes que estabelecem relações horizontalizadas, não numa via de mão única,

“[o] princípio da interculturalidade permite estabelecer uma relação de respeito entre culturas diferenciadas. Entretanto, a efetivação desse princípio não implica em simplesmente reconhecer o valor de cada uma dessas culturas e defender o respeito entre elas. Mais que isso, a interculturalidade parece ser um princípio que fornece apoio para enfrentamento, o desvelamento, e a posterior busca de soluções para o conflito originados do contato e do relacionamento, que gera aprendizagens contínuas. Pelo seu caráter a um só tempo relacional e contrastivo, esse princípio tornou-se uma importante ferramenta pedagógica.” (Carvalho, Fernandes & Repetto 2008: 20)

O movimento dos povos *Gavião Kyikatêjê*, *Parkatêjê*, *Akrãtikatêjê*, *Awae-té-Parakanã* e *Guarani-Mbyá* por EEI constitui uma forma de resistência e autonomia frente ao Estado e aos Municípios que seguem negando direitos à educação específica.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

As experiências dos povos *Gavião Kyikatêjê*, *Parkatêjê* e *Akrãtikatêjê*, *Awae-té-Parakanã* e *Guarani-Mbyá* mostram caminhos possíveis para execução dos projetos de escola nas aldeias. Por meio de estratégias comunitárias e interétnicas vêm fazendo o enfrentamento em diversas frentes para fazer valer direitos e cobrar obrigações. Há também um movimento crescente de apropriação da legislação indigenista pelas lideranças e professores indígenas para exigir a efetividade da EEI.

No entanto, conforme foi possível observar na análise do diagnóstico da EE nas aldeias, o descaso ainda é grande com a qualidade da educação ofertada. Um dos dados mais preocupantes é que cerca de 80% das escolas não são regularizadas nos sistemas de ensino, por consequência, não acessam os recursos federais nem tem respeitadas as formas próprias de organização administrativa, curricular e pedagógica. A condição para a regularização das escolas nos conselhos de educação é a elaboração de um processo extremamente burocrático, que não considera as especificidades indígenas.

Por isso a urgência das comunidades em elaborar os documentos que são parte das exigências das secretarias para a regularização. Sem apoio técnico e pedagógico da maioria dos municípios, a estratégia tem sido realizar parcerias com diferentes instituições, um exemplo de que as comunidades organizadas podem se articular em torno de demandas comuns foi a realização do fórum e a criação da APISSPA, que somente foi possível pela iniciativa e empenho das comunidades em movimento para o fortalecimento do protagonismo dos professores e lideranças indígenas.

## REFERÊNCIAS

ÂNGELO, Francisca Novantino Pinto de. 2008. “Protagonismo Indígena no processo de inclusão das escolas no sistema oficial de ensino do Mato Grosso” In: ATHIAS, Renato & PINTO, Regina Pahim. *Estudos Indígenas: comparações, interpretações e políticas*. São Paulo: Contexto, pp. 45-60.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida & SILVA, Rosa Helena. 2007. Educação Escolar Indígena no Brasil: da Escola para índios às Escolas Indígenas. *Ágora*, [S.l.] 13 (1): 124-150, nov. Disponível em <https://online.unisc.br/seer/index.php/agora/article/view/113>. Acesso em: 09. abr.2020.

BRASIL. 1988 *Constituição da República Federativa do Brasil*. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 09.abr.2020.

\_\_\_\_\_. 1996. *Lei Federal nº 9.394 - Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l9394.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm). Acesso: 09.abr.2020.

\_\_\_\_\_. 1998. *Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas* Ministério da Educação e do Desporto, Secretaria de Educação Fundamental. - Brasília: MEC/SEF, Disponível em [http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=26700](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=26700). Acesso em: 09.abr.2020.

\_\_\_\_\_. 2004. Decreto nº 5.051/04 - Promulga a Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm). Acesso em: 09.abr.2020.

\_\_\_\_\_. 2012. *Resolução nº 5 de 22 de junho de 2012. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica*. Brasília: CNE/CEB. Disponível em: [http://www.crmariocovas.sp.gov.br/Downloads/ccs/concurso\\_2013/PDFs/resol\\_federal\\_05\\_12.pdf](http://www.crmariocovas.sp.gov.br/Downloads/ccs/concurso_2013/PDFs/resol_federal_05_12.pdf). Acesso em: 09.abr.2020.

\_\_\_\_\_. 2005. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina” in Lander, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, p. 227-278. Disponível em < <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>. Acesso em: 09.abr.2020.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1998. *O Trabalho do Antropólogo*. São Paulo: Editora da Unesp.

CARVALHO, Fábio Almeida; FERNANDES, Maria Luiza; REPETTO, Maxim (Orgs.). 2008. *Projeto Político-Pedagógico da Licenciatura Intercultural*. Núcleo Insikiran. Boa Vista: Editora da UFRR.

CAVALCANTE, Lucíola Inês Pessoa. 2003. “Formação de professores na perspectiva do Movimento dos Professores Indígenas da Amazônia.” *Revista Brasileira de Educação*. 22: 14-25. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n22/n22a03.pdf> . Acesso em: 09.abr.2020.

FERNANDES, Rosani de Fatima. 2010 *Educação Escolar Kyikatêjê: novos caminhos para aprender e ensinar*. 212 p. Dissertação (Mestrado em Direito) – PPGD, UFPA, Belém, PA. Disponível em: [http://www.programabolsa.org.br/pbolsa/pbolsaTeseFicha/arquivos/tese\\_rosani\\_de\\_fatima\\_fernandes.pdf](http://www.programabolsa.org.br/pbolsa/pbolsaTeseFicha/arquivos/tese_rosani_de_fatima_fernandes.pdf). Acesso em: 09.abr.2020.

\_\_\_\_\_. 2017. *Na educação continua do mesmo jeito”: retomando os fios da história Tembê Tenetehara de Santa Maria do Pará* . 266 p. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGA, UFPA, Belém, PA. Disponível em: <http://ppga.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/teses2016/Tese%20Rosani%20Fernandes%20site.pdf>. Acesso em 09 abr. 2020.

KARÁI GUAXU. 2017. *Projeto Político Pedagógico*. (Mimeo).

LUCIANO, Gersem dos Santos. 2006. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília: MEC/SECAD/LACED/ Museu Nacional. Disponível também em <http://www.laced.mn.ufrj.br/trilhas/>. Acesso em: 09.abr.2020.

\_\_\_\_\_. 2008. *Antropologia indígena: o caminho da descolonização e da autonomia indígena*. 26ª Reunião Brasileira de Antropologia. Porto Seguro. Disponível em: [http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD\\_Virtual\\_26\\_RBA/mesas\\_redondas/trabalhos/MR%2018/gersem%20obaniwa.pdf](http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/mesas_redondas/trabalhos/MR%2018/gersem%20obaniwa.pdf). Acesso em: 09.abr.2020.

OLIVEIRA, Luiz Antonio de; NASCIMENTO, Rita Gomes do. 2012. “Roteiro para uma história da Educação Escolar Indígena: notas sobre a relação entre política indígenista e educacional” *Educ. Soc.*, Campinas, 33 (120): 765-781. Disponível em: <http://www.cedes.unicamp.br>. Acesso em: 09.abr.2020.

QUIJANO, Anibal. 2001. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, in Lander, Edgardo (org.). *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* . Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLASCO, UNESCO.

\_\_\_\_\_. 2005. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: Lander, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* . Colección Sur, CLASCO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, p. 227-278. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clasco.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>> Acesso em: 09.abr.2020.

REPETTO, Maxim; SILVA, Lucilene Julia da. 2016. Experiências inovadoras na formação de professores indígenas a partir do Método Indutivo Intercultural no Brasil. *Tellus*, Campo Grande, MS, ano 16, n. 30, p. 39-60. Disponível em: <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/402>. Acesso em: 09.abr.2020.

SILVA, Aracy Lopes da. “A educação Indígena entre diálogos interculturais e multi disciplinares: introdução” In: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (orgs.). *Antropologia, História e Educação*. São Paulo: Global, 2001: pp. 9-28.

SILVA, Rosa Helena Dias da. 2000. “Escolas em movimento: trajetória de uma política indígena de educação”. *Cad. Pesqui.*, São Paulo, n. 111, p. 31-45, Dec. 2000. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-15742000000300002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-15742000000300002&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 09.abr.2020.



# ***OS DESAFIOS DA PARTICIPAÇÃO COMUNITÁRIA DE JOVENS INDÍGENAS NA AMAZÔNIA***

**ASSIS DA COSTA OLIVEIRA<sup>1</sup>**

## **INTRODUÇÃO**

Existe juventude entre povos indígenas? Foi com esta pergunta, em tom pendente para a negação, que a academia, ou melhor, as Ciências Sociais iniciaram o debate sobre a produção sociocultural das juventudes entre os povos indígenas. Isto bem diferente de como tratou a discussão sobre as infâncias e as crianças em contextos indígenas, pois neste nunca foi questionada a existência de alguma infância, mesmo que classificada em termos opostos ou inferiores aos ideais modernos do “ser criança”.

Da pergunta sobre a existência ou não da juventude, são os próprios sujeitos em si que vem, a cada dia mais, colocando o “problema” em outros termos, não mais para tratar como uma afirmação categórica de sim ou não, mas para apontar os processos de autoreconhecimento e de mobilização da categoria juventude entre povos indígenas, e suas implicações internas e externas aos povos. Hoje, pode-se afirmar, sem medo de errar ou superestimar, que a condição juvenil está presente em centenas de povos indígenas, com graus variados de influência da intrusão colonial aos seus modos de vida. E são as/os jovens indígenas que estão cada vez mais interpelando os seus próprios povos, o Estado e a sociedade como um todo a lhes reconhecer em suas maneiras diversas de expressões identitárias, formas de participação e também de conflitos e demandas.

---

<sup>1</sup> Advogado. Professor de Direitos Humanos na Faculdade de Etnodiversidade da Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus de Altamira. Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) da Universidade de Brasília. Mestre pelo PPGD/UFPA. Graduado em Direito pela UFPA. Coordenador do Grupo Temático “Direitos, Infâncias e Juventudes” do Instituto de Pesquisa Direitos e Movimentos Sociais. E-mail: [assisdco@gmail.com](mailto:assisdco@gmail.com).

Na região Norte do país, que abriga 37,4% ou cerca de 305 mil pessoas da população indígena nacional, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE 2012), com base no Censo de 2010, o recorte intra-étnico da população juvenil possibilita a identificação de que aproximadamente 27% é composta por jovens, ou 82 mil pessoas. Em termos de Amazônia legal<sup>2</sup>, o que inclui também os estados do Maranhão e Mato Grosso, a presença de jovens seria praticamente a mesma da proporção encontra apenas para a região Norte, num total de 26,8% (IBGE 2012).

Porém, nesta estatística há um problema implícito dos censos demográficos: o critério para classificar as pessoas. Quando estabelece o critério “universal” das faixas etárias, e da idade de maneira mais específica, isto provoca um questionamento sobre “se” e “como” os povos indígenas têm classificado as/os jovens, e com quais parâmetros para além das ou combinados às idades. Com isso, pretendo reforçar a importância demográfica da juventude nos povos indígenas e, ao mesmo tempo, a necessidade de problematizar desde um enfoque plural e, eminentemente, local as possibilidades de classificação e disputa do juvenil e do étnico, entre outros marcadores sociais, e das prescrições e movimentações que são produzidas e circuladas culturalmente. Neste artigo objetivo discutir as movimentações e as disputas que a condição juvenil estabelece em contextos étnicos e agências indigenistas na Amazônia, com foco nos aspectos relacionados à participação comunitária e à enunciação intercultural do direito à participação.

Desenvolvo o trabalho com base e entrevistas com pessoas (jovens ou não) indígenas, de diferentes povos indígenas da região amazônica, reconhecidos como intelectuais. Parto, no entanto, da problematização de uma questão de fundo – e que permeia os contextos analisados – que é relativizar

---

2 Segundo o IBGE (2014), “[a] Amazônia Legal corresponde à área de atuação da Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia - SUDAM delimitada no Art. 20 da Lei Complementar n. 124, de 03.01.2007. A região é composta pelos Estados do Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins e Mato Grosso, bem como pelos Municípios do Estado do Maranhão situados ao oeste do Meridiano 44°. Possui uma superfície aproximada de 5 217 423 km, correspondente a cerca de 61% do território brasileiro.”

os critérios e as categorias de usos comuns (juventude, idades, povos indígenas, etc.) pela ótica de sua formação histórica ao longo do período da invasão colonial e concomitante naturalização com enfoque biológico, de modo a justificar assimetrias de tratamento para com sujeitos e povos que foram (e são) racializados e com modulações internas que afetaram (e ainda afetam) de maneira específica seus membros internamente classificados como-jovens, e a todos os não-adultos, no que venho conceituando de colonialidade do poder adultocêntrico.

### **COLONIALIDADE DO PODER ADULTOCÊNTRICO E AS JUVENTUDES INDÍGENAS NA AMAZÔNIA**

Colonialidade do poder é um neologismo criado por Aníbal Quijano<sup>3</sup> para explicar a modernidade pela ótica dos povos explorados para sustentá-la e desenvolvê-la. Por isso mesmo, desde o lado oculto do projeto moderno de impérios europeus, e que se constituiu a partir da invasão e invenção das Índias Ocidentais, depois renomeada para América e, com o tempo, segmentada em América Latina<sup>4</sup>.

A base da concepção teórica quijanista é a definição de que a invenção e invasão da, hoje, América Latina foi o subsídio central para a reordenação do padrão mundial de poder e a instauração da Europa – não toda por certo, apenas aquela que se autorreconhece como Europa Ocidental – como “novo” centro de domínio político, econômico e epistemológico. Com isso, a exploração dos povos e da natureza na América Latina foi a condição de

---

3 Faço, aqui, uma breve exposição das ideias centrais das concepções teóricas de Aníbal Quijano. Uma análise mais aprofundada das categorias raça, capitalismo, ciência, Estado, globalização, Direito e direitos humanos está presente em minha tese de doutorado (Oliveira 2020).

4 Além disso, é importante lembrar, como faz Walter Mignolo, que os povos indígenas que habitavam a região na época da invasão espanhola (em 1492) e portuguesa (em 1500) tinham nomes próprios para designar os territórios deste continente: “[e]n el momento del ‘descubrimiento’, los lugares conocidos por los habitantes [nativos] como Tawantinsuyo en el sur, Anahuac en el norte y Abya-Yala en el centro fueron rebautizados como ‘Indias Occidentales’” (2013: 200).

possibilidade para a ascensão da Europa Ocidental como autorreferência de superioridade global perante os que foram classificados por índios e depois os negros e demais povos ditos não-europeus, o que se convencionou chamar de eurocentrismo. Por isso, a colonialidade é assumida como análoga à modernidade, uma não pode ser pensada sem a outra, e entre os intelectuais vinculados aos estudos descoloniais o termo assumido é de juntar as duas palavras com uma barra: colonialidade/modernidade.

Nisso, o importante para Quijano é perceber a premência da classificação social que se fundou no período inicial das invasões europeias ao intitulado “Novo Mundo” e que tinham (e ainda tem) por fundamento a instrumentalização da raça em uma ótica biologizada, isto é, inscrevendo a justificativa de sua existência aos corpos ou “natureza” dos sujeitos, de modo a legitimar a exploração econômica e o domínio político sobre os corpos racializados de índios, negros, orientais, etc.

O ato de discriminar as pessoas e os povos com base na raça, isto é, o racismo, nasceu simultaneamente ao capitalismo, ao Estado moderno e à ciência eurocêntrica, de modo a amparar a exploração econômica e a dominação político-epistemológica por meio da naturalização das desigualdades e das dicotomias hierarquizantes que geraram, como nos lembra María Lugones (2014), a separação entre humanos e não-humanos. E, em paralelo, com a produção de conflitos com os povos racializados em que estão presentes, desde os primeiros momentos da intrusão colonial, as resistências descoloniais para desconstruir as relações sociais racializadas e propor outras formas de existência social.

Aliás, Lugones (2014) também nos ajuda a compreender como dentro desta divisão colonial/moderna da humanidade foi reordenada uma outra relação de poder anterior à raça, que é a de gênero e estruturada no patriarcado. Quijano (2000, 2002 e 2010) apresenta a importante consideração de que o surgimento da raça reordenou as relações anteriormente constituídas de raça, classe e idade, mas é Lugones (2014), assim como Rita Segato (2013), que apontam a racialização do patriarcado na modernidade e os efeitos nos povos indígenas: as desigualdades e as complementaridades pré-coloniais

entre homens e mulheres são convertidas em dicotomias hierarquizantes e naturalizadoras da exclusão social e da violência colonial contra as mulheres.

É aqui que encontro a conexão entre a colonialidade de gênero e aquela que venho denominando de colonialidade do poder adultocêntrico (Oliveira 2020): as relações de poder pré-coloniais entre homens e mulheres e adultos e não-adultos (aqui englobando crianças, adolescentes e jovens), e na interseccionalidade entre estes e outros marcadores sociais, foram reconfiguradas com o advento da raça como critério de desigualdade e organização das relações sociais, com múltiplos impactos nos contextos indígenas.

Para tanto, é necessário compreender as relações de poder entre os classificados como adultos e os não-adultos pela ótica do adultocentrismo, isto é, um tipo de hegemonia social que estabelece assimetrias entre a pessoa adulta e os demais indivíduos ditos não-adultos, de modo a alocar determinadas posições na estrutura produtiva, reprodutiva e institucional só acessíveis aos adultos (Amador 2013; Duarte 2015). Isto, correlato à construção de imaginários sociais, regimes de saberes e normativas que normalizam a ordem social desigual, os quais, na colonial modernidade, foram preponderantemente associados ao ideal evolucionista da racionalidade e maturidade humana.

Convencionou-se chamar de sujeito racional o ideal colonial/moderno de humano, embasado na separação entre corpo e razão<sup>5</sup> e com a vinculação do conhecimento “racional” válido unicamente à ciência moderna e ao ser-burguês-homem-católico-heterossexual-adulto. Os usos práticos desta teorização não apenas serviram como instrumento de dominação dos povos indígenas por serem classificados como irracionais, selvagens e/ou atrasados, mas também fundamentou a construção de um adultocentrismo moderno assentado na identificação do não-adulto como incapaz, “tabula rasa” e passível de controle por instâncias sociais (família, escola, etc.), e em um lado racializado do adultocentrismo com dois componentes centrais: (1) a exclusão político-jurídico-epistemológica de crianças e jovens indígenas das catego-

---

<sup>5</sup> Fruto da corrente filosófica do racionalismo moderno que floresceu a partir do século XVII, tendo por principal expoente o filósofo francês René Descartes (1596-1650).

rias modernas de infância e juventude, tornando-os recursos a serem explorados e violentados, quando muito “assimilados” por instâncias educadoras, e não reconhecidos como interlocutores autorizados juntos aos seus povos e tampouco de participação nos espaços de deliberação; (2) a identificação dos povos indígenas como a infância da humanidade, a partir do século XIX, de modo a transmutar a ideia de “incapacidade” das crianças de decidirem sobre suas vidas – algo presente desde os primórdios no ideal moderno de infância, no século XVII – em requisito político-simbólico para sustentar a legitimidade da tutela sobre os povos indígenas, especialmente depois do surgimento das agências governamentais indigenistas, nos primórdios do século XX.

Ao mesmo tempo, a intrusão do adultocentrismo colonial/moderno trouxe impactos internos nos povos indígenas, o que, no caso das juventudes indígenas, precisa ser compreendido com base na forma como a condição juvenil e o próprio marcador jovem foram (e são) apropriados, disputados e ressignificados pelos povos indígenas e seus diversos membros internos. De mais importante quanto a isso, e restringindo apenas ao aspecto diretamente relacionado ao objetivo do artigo, uma questão central foi (e ainda é) a construção de mecanismos internos de exclusão ou restrição da participação de sujeitos que se autorreconhecem por jovens dos espaços de deliberação comunitária, muitas vezes com justificativas alocadas nos costumes e nas tradições, em condições muito similares ao que ocorreu também às mulheres e suas exclusões do espaço público.

Na colonial modernidade, a racialização do patriarcado e do adultocentrismo produziram um vazio interseccional<sup>6</sup> de mulheres (e) jovens indígenas para sustentar, e ao mesmo tempo invisibilizar, múltiplas facetas da violência

---

<sup>6</sup> Vazio interseccional é uma definição conceitual dos feminismos negros e descoloniais que analisa o descentramento que as mulheres negras e as indígenas, entre outras mulheres racializadas, provocam nos modelos ideais de sujeitos produzidos na colonial modernidade, pois se o construto de gênero se refere à mulher branca, na raça é o homem negro/indígena o que se torna oposto ao homem branco. Portanto, as mulheres negras e indígenas não são relacionais com nenhum oposto do binarismo hierarquizante, são o outro do outro, como expressa Grada Kilomba (2019), colocando-as em posições mais difíceis de reciprocidade. Sobre o assunto, consultar: Akotirene (2019) e Crenshaw (2002).

colonial sob seus corpos, saberes e ações sociopolíticas. Isto, por vezes, foi incorporado nos povos indígenas e normalizado como aspectos costumeiros e/ou tradicionais, dificultando, assim, as possibilidades de questionamento e transformação social.

No entanto, são também mulheres (e) jovens indígenas que têm constantemente problematizado tais situações e proposto resistências descoloniais para dentro e para fora dos povos indígenas, com o intuito de sedimentar possibilidades outras de existência social e de reconhecimento igualitário das diversidades internas existentes em cada povo indígena. Seja no passado colonial ou na atualidade, as lutas e os processos de resistência continuam, pois a colonialidade do poder é hoje ainda mais presente em um mundo cada dia mais desigual socioeconomicamente e hostil às diversidades da humanidade.

Mais do que apontar teorizações estruturais ou tipológicas destas resistências, penso que o importante é conceber as múltiplas dimensões locais que ocorrem e os saberes locais, numa concepção geertziana, que são produzidos e mobilizados para construir perspectivas outras de descolonizar o adultocentrismo e as relações intra e intergeracionais nos povos indígenas e na sociedade em geral. Aqui, darei ênfase aos aspectos internos dos povos indígenas, com base na interlocução com jovens indígenas do território amazônico brasileiro e suas demandas por participação.

Por outro lado, é preciso atentar que, no Brasil, a difusão étnica da categoria juventude é relativamente recente, ao menos em termos de apropriação para fins de auto-organização, reconhecimento identitário e construção de outros sentidos de direitos. Nas décadas de 1980 e 1990, os/as atualmente chamados/as jovens eram definidos/as por lideranças políticas, estudantes e professores/as (Oliveira 2020), em diversos processos de construção identitária e posição social que agenciavam as diferenças geracionais para definir formas de inclusão e exclusão aos cargos e às profissões.

É na primeira década do século XXI, mais especificamente a partir de 2007, que ocorreu a criação da primeira estrutura política voltada à auto-organização de pessoas que se autorreconhecem como jovens (e adolescentes) indígenas (Oliveira 2017). Trata-se do Departamento de Adolescentes e Jo-

vens Indígenas do Rio Negro dentro da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Dejair-Foirn). Em 2010, o Centro Indígena de Estudos e Pesquisas (Cinep) diagnosticou a emergência de coletivos de jovens indígenas em 38 povos indígenas<sup>7</sup> (Cinep 2010), e estes dados já estão bastante defasados. Ao mesmo tempo, em 2009, ocorreu o surgimento da Comissão Nacional de Juventude Indígena (CNJI) e da Rede Nacional de Juventude Indígena, além da posterior criação de organizações regionais de jovens indígenas, como a Comissão de Jovens Indígenas do Rio Grande do Norte, e dentro de outras organizações regionais dos povos indígenas, como na Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab) e na Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.

Mais do que estruturas político-organizacionais, tais organizações evidenciam processos contemporâneos e plurais de por em disputa os sentidos de juventudes, participação e relações intra e intergeracionais nos diversos contextos indígenas, tendo, também, que lidar com as reproduções da colonialidade do poder adultocêntrico. Nestes cenários, a problematização das relações de poder e a apropriação político-simbólica de noções juvenis dos direitos indígenas e das juventudes, são elementos que apontam caminhos para a descolonização das relações sociais, como veremos a seguir.

### **JUVENTUDES INDÍGENAS E PARTICIPAÇÃO COMUNITÁRIA: PROBLEMATIZAÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES ADULTOCÊNTRICAS DO SER JOVEM INDÍGENA**

No campo de ação político-discursivo das juventudes indígenas as relações intra e intergeracionais nos povos indígenas são constantemente proble-

---

7 A lista sinaliza a existência dessa forma de organização política dentro dos seguintes povos: “Pankararu, Tupinambá, Arapaso, Mura, Apinajé, Kokama, Tikuna, Baré, Tariano, Hexkariana e Sataré-Mawé, Tupiniquim, Paresi, Bakairi, Umutina, Ikpeng, Xavante, Rikbatsa, Kayabi, Kuikuro, Xokleng, Potiguara, Pitaguary, Guarani, Kaingang, Xerente, Karajá, Terena, Pataxó, Tuxá, Kiriri, Fulni-ô, Cinta Larga, Karipuna, Munduruku, Suruí, Wassu-Cocal, Karapotó e muitos mais” (Cinep 2010: 2).

matizadas nos espaços de participação para visibilizar cenários de inclusão ou exclusão social orientados por lógicas socioculturais de estabelecimento das diferenças geracionais. Nisso, são abordados contextos comunitários e organizacionais em que o marcador juvenil é usado como referente para determinar as (im)possibilidades de acesso à determinados espaços, direitos e cargos, ocasionando questionamentos juvenis que põem em disputa as noções de costumes e direitos, além da ação organizativa das juventudes em contextos étnicos.

Um desses registros, presente no relatório do II Seminário Nacional de Juventude Indígena, de 2012, chamou-me a atenção e simboliza o núcleo do que se está a tratar no plano das relações intergeracionais. Nele, Francisco Karipuna, do povo *Karipuna*, teve seu discurso registrado da seguinte forma:

[r]elato que, no estado do Amapá, mesmo sem o apoio das lideranças, os jovens indígenas realizam encontros para discutir os seus problemas. Contou que no Amapá as lideranças não apoiam os jovens, por isso precisaram da ajuda da Comissão [Nacional de Juventude Indígena] para conversarem com os caciques e pedirem apoio para os jovens indígenas daquele estado (CNJI 2013: 77).

A exposição dos conflitos existentes entre jovens e lideranças indígenas no contexto do estado do Amapá é enunciada com um problema de apoio político das lideranças locais para a mobilização político-organizacional de jovens indígenas. Mas, por trás disso, há uma série de questionamentos não-ditos sobre as relações de poder e os sujeitos instituídos com poder político para legitimar quem deve ou não participar dos espaços públicos. E, também, de que forma os e as jovens indígenas reagem a isso, incluindo as alianças que estabelecem para modificar os conflitos intergeracionais.

As “resistências” das lideranças adultas para com a participação e ação política de jovens indígenas foi algo abordado por Kari Guajajara (2015), membro do povo *Guajajara* no Maranhão, e Edilson Guarani (2015), membro do povo *Guarani Nhandeva*, no Mato Grosso do Sul, durante as conversas que

tivemos na 3ª Conferência Nacional da Juventude, em Brasília, em dezembro de 2015, quando participavam como delegada e delegado indígena:

(...) aqui no Brasil a gente ainda sente uma resistência de algumas lideranças em dar emponderamento pra juventude indígena. Às vezes por medo não sei, de perder a liderança ou alguma coisa do tipo, e não compreendem que há essa necessidade do diálogo entre juventude e movimento nacional e que a juventude tá aqui pra fortalecer o movimento nacional. E que infelizmente ainda existe uma pequena barreira, não com todos, tem muitas lideranças que abrem espaço mesmo e a gente consegue ter um diálogo, mas tem algumas lideranças que a gente não consegue (Guajajara 2015).  
(...) tem muitas coisas a mais né, porque lá na nossa comunidade, quase que ninguém dá oportunidade para os jovens, fora as outras comunidades também são assim, porque dentro das aldeias também é assim, das comunidades assim, então a gente tá tentando mobilizar um grupo aí pra trazer mais gente pra trabalhar com a gente né, mas a gente tá tendo, como que eu posso falar, problema pra gente expandir esse grupo (...) (Guarani 2015).

O “medo” de perder o cargo de liderança, e a carência de oportunidades para a mobilização interna de jovens, seriam, em si, constatações de que as disputas políticas ocorrem no âmbito das relações intergeracionais. Kari Guajajara (2015) indica que isto é fruto de uma “não compreensão” das lideranças sobre o papel que os e as jovens indígenas possuem para os movimentos indígenas. Edilson Guarani (2015) complementa mostrando o quanto as barreiras para as pessoas jovens no contexto Guarani se convertem em motivações para a ampliação da articulação político-organizacional.

Em ambos, os cenários de conflitos intergeracionais são também vetores da renovação de uma leitura adultocêntrica de anulação da politicidade da ação social das juventudes indígenas e de suas participações nos espaços políticos comunitários e organizacionais pelo único motivo de serem jovens. E, com isso, projetando valores e regras comparativamente desiguais às atribuídas aos adultos, dentre as quais a exclusão ou restrição da participação política.

Evidentemente, há que ponderar, como faz Kari Guajajara (2015), que existe uma diversidade de cenários nos quais também há formas mais igualitárias de tratamento pelas lideranças adultas e de inclusão sociopolítica de jovens indígenas. É o que também aborda Laura Valladares de la Cruz (2008) ao analisar as violências de gênero nos contextos indígenas no México, em que observa a necessidade de compreender que cada região e povo – e, dentro dele, cada comunidade – tem suas particularidades,

que responden al nivel de fortaleza y vigencia de las tradiciones indígenas, así como a la forma en que dichas poblaciones se insertan en la problemática regional-nacional, de manera que será imprescindible incorporar puntualmente el contexto regional y nacional en cada etnia y comunidad para poder dar cuenta, con más detalle, tanto de la situación que guardan los derechos en cada etnorregión, como para conocer el papel de las mujeres en sus comunidades (2008: 75).

O que a autora coloca como “problemática regional-nacional” é por mim trabalhado como “problemática colonial/moderna”, pois assim nos permite situar na contemporaneidade dos povos indígenas os legados históricos das imposições e dos intercâmbios de valores com as sociedades colonizadoras e, posteriormente, os Estados nacionais, sem perder de vista o caráter global do capitalismo e das ciências. No caso das classificações embasadas na dicotomia hierarquizante adulto/não-adulto, a formulação de parâmetros de maturação racional e idealização da juventude moderna foram racialmente contrastados aos existentes nos contextos indígenas, reforçando a violência da subjugação cultural e da incorporação de valores tidos por superiores, igual ocorreu para as relações de gênero, e que se nutrem mutuamente.

Tudo isso operou, e ainda opera, na produção e na legitimação da su perinflação da posição adulta e masculina nos mundos indígenas, com a hegemonia de suas presenças nas esferas públicas, ocultada por trás de terminologias como tradição e cultura, ainda que tenha que ser analisado contextualmente para percebermos as variantes locais das dimensões de gênero

e geração da colonialidade do poder. Afirmar a introjeção do patriarcado e do adultocentrismo colonial/moderno na ordem cultural dos povos indígenas não significa desconsiderar que ambas relações de poder já preexistiam ao contato colonial, porém possuíam configurações distintas de hierarquização e tratamento.

Portanto, no geral, os dados encontrados permitem afirmar que dentro dos aspectos culturais relacionados à organização social e aos costumes indígenas há condições similares de desigualdade de acesso aos espaços públicos para jovens e mulheres, sendo interseccionalmente redobrado para as jovens mulheres. Trata-se de perceber a historicidade do poder nas relações e conflitos tidos por intergeracionais, e de como as justificativas para manter determinados saberes e práticas podem ter sido influenciadas ou reconfiguradas pelos séculos de imposição colonial, mesmo que reconhecidas socialmente como atributos inerentes das culturas indígenas.

Nesse sentido, João Neves Galibi Marworno (2016), membro do povo *Galibi* e então dirigente adulto da Coiab, problematizou as “barreiras culturais” para participação de jovens e mulheres, além de indicar como sua organização regional tem atuado para discutir internamente com os povos indígenas da região amazônica brasileira:

[n]a Coiab a gente tem buscado muito essa valorização né, sabemos que tem as questões culturais né. E tem muita restrição assim dos povos e das comunidades, ainda dos jovens, a participação dos jovens, a participação das mulheres. Isso é cultural. A Coiab sente essa necessidade, e precisa tomar certas [ações], e nós estamos apostando nisso né, então eles tem muito como contribuir, visando a Coiab e outras organizações (...) mas é a questão de oportunidade, é questão de não acreditar muito nos jovens, por ser jovens e tal, isso aí é muito para pessoas adultas já, conhecidas já... então hoje tá vendo essa necessidade e nós temos buscado isso através da participação nos conselhos né, participação das políticas do conselho, mas é preciso mais ainda, é preciso mais oportunidades né, mais participação dos jovens, da criança então (...).

Ao situar a restrição à participação como “questão cultural”, evidencia-se a complexidade que é trabalhar as pautas geracionais e de gênero em cada contexto comunitário/local. As regras estabelecidas para regular o acesso e a interação nos espaços públicos estão discursivamente localizadas nas heranças ancestrais dos modos de vida, fazendo com que a problematização das regras seja vista, pelos adultos (e) homens, como ameaça aos aspectos identitários e aos valores culturais, o que implicitamente fortalece a ideia de imutabilidade da cultura.

Desse modo, a cultura se transforma em recurso político para a construção de um referente fechado e autorreferenciado de vida comunitária, resultando, como aponta Cecile Lachenal (2012), na “naturalização” do pertencimento cultural, considerando que a pessoa apenas pode aderir à identidade preexistente, e esta é concebida como algo que não pode ser transformado e sobre a qual os indivíduos e grupos não tem poder.

Porém, tampouco se pode cair na armadilha do apego aos discursos universalistas dos direitos, legitimados por fundamentações racistas, e que tendem a desqualificar a cultura como algo opressivo aos jovens. A questão está em compreender como dentro desses processos comunitários e organizacionais as pessoas jovens ativam e redefinem os discursos sobre relações intergeracionais e participação política, e com quais sentidos atribuídos à valorização social do “ser jovem”.

Na Coiab, a estratégia para melhorar a inclusão sociopolítica de jovens indígenas foi incentivar a participação em conselhos de políticas públicas. Portanto, não apenas fomentando o debate comunitário/local nos povos indígenas, mas potencializando a inserção nos espaços de atuação política da própria Coiab, como o Conselho Nacional da Juventude (Conjuve) e outras instâncias de controle social. Isso contribui para dar visibilidade à capacidade política de jovens indígenas, com repercussão nos cenários locais. E, por outro, já é consequência do processo organizativo de jovens indígenas que conquistaram um lugar político na organização e na sensibilização das lideranças adultas.

O adensamento desse debate em nível nacional ocorreu na oficina “Juventude e Direitos Indígenas”, realizada dentro da programação e do espaço físico do 13º ATL, em Brasília, no dia 10 de maio de 2016. Nela, atuei como relator por indicação da equipe organizadora (a maior parte sendo jovens membros da Coiab) e pude acompanhar e registrar as manifestações e debates dos e das jovens participantes.

O fato desta oficina ter sido considerada “a primeira a ocorrer sobre a temática juvenil na programação do ATL”, como se referiu Délio Dessana (2016), membro do povo *Dessana*, no Amazonas, logo no início, reforçou o caráter político da atividade e a necessidade de debaterem como as juventudes indígenas estão contribuindo para a garantia dos direitos indígenas. E, com isso, como também construíam as representações do “ser jovem” e das relações intergeracionais.

A oficina ocorreu no formato de roda de diálogo, numa configuração espacial de grande círculo, em que Délio Dessana apresentou inicialmente algumas ideias sobre a “História e desafios da articulação nacional da juventude indígena”, e, posteriormente, abriu para que outras pessoas pudessem se manifestar livremente. Realizada numa tenda lateral do ATL, foi interessante perceber que ela ocorria em paralelo à programação da tenda principal do evento, onde estava presente a maioria das lideranças políticas.

Muitos dos posicionamentos de jovens indígenas que registrei na atividade tinham a semelhança de referenciar a atuação militante no movimento indígena como um aprendizado e uma inserção feita desde a infância, e não a partir da juventude. Nesse sentido, a fala de Marcílio Apurinã (2016), do povo *Apurinã*, no Amazonas, sintetiza o discurso ouvido na oficina:

desde 1984 eu já participava do movimento indígena, porque em 84 eu nasci e é naquele momento que eu começava a andar do lado da minha mãe, e aquilo ali eu estava tendo conhecimento. Em 1998 eu comecei a participar mais dos movimentos sociais que é do “outro mundo” porque eu fui obrigado por uma demarcação de terra. Por isso quero dizer aqui para os jovens que nós temos que participar mais do movimento indígenas, temos que participar mais do mundo do branco.

Com isso, o estar militando quando jovem foi valorado como um valor-conhecimento existente na pessoa indígena, em que a juventude se insere como uma etapa de continuidade de compromissos assumidos e praticados há muito tempo. Por outro lado, é na juventude que se localiza, com maior intensidade, a experiência de conviver no “mundo dos brancos”, e nele se apropriar de conhecimentos estratégicos para benefício dos projetos históricos e dos direitos coletivos dos povos indígenas.

A consciência do pertencimento étnico e dos conhecimentos obtidos na educação indígena (e não a escolar) fazem, num primeiro momento, que o caráter juvenil seja reduzido de importância na construção da identidade militante. Mas, em seguida, é reativado para apontar que a experiência juvenil oportuniza a interação com outros sujeitos, espaços e conhecimentos que acrescenta algo a mais no repertório de militância.

Com isso, houve um investimento discursivo na afirmação da capacidade de política e do impacto das ações das juventudes indígenas. Refletir sobre o papel contemporâneo de jovens com os movimentos indígenas se converteu numa mediação entre o reconhecimento dos aspectos positivos do marcador juvenil para as lutas sociais indígenas, do plano local até o internacional, e, ao mesmo tempo, rememorar as ancestralidades que oportunizaram, com suas lutas, as condições atuais para a ação militante e a continuidade geracional dos povos indígenas.

Constroem-se sentidos de juvenil e indígena semelhantes ao que Jorge Daniel Vásquez (2014) analisou no contexto das juventudes indígenas existentes na região de *Cañar*, no Equador, em relação à tipologia criada pelo autor de “juventude como garantia”, ou seja,

aquella que asume responsabilidades de organización, liderazgo, relevo y que es consciente de los males de “esa otra parte de la juventud”, que se ha visto afectada “por la migración”, “por la globalización”, “por el capitalismo”, “por la moda”, “por la tecnología”, “por las redes sociales” (2014: 114-115).

Assumir a responsabilidade com as lutas indígenas ou com a preservação da identidade cultural esteve sempre presente nos discursos dos e das jovens indígenas que participaram da oficina. O risco, tal como aponta Vásquez (2014), é deslocar a responsabilidade como recurso militante para que se torne o núcleo moral dos aspectos juvenis aceitáveis<sup>8</sup> de serem reconhecidos como válidos nos âmbitos comunitários e organizacionais. E, com isso, de reproduzir no discurso juvenil as representações adultocêntricas canalizadas para os outros jovens que não fazem parte das prescrições aceitáveis de presença geracional e ação política nas relações intergeracionais.

De uma jovem mulher indígena presente na oficina, e que não registrei o nome, veio a fala que colocou no centro do debate as desigualdades internas nas juventudes indígenas e de que forma encarar tal constatação.

Eu por exemplo estou aqui no mestrado, estou na UnB. E eu acho que o negócio quando a gente pensa na juventude é que toda essa rede de comunicação que a gente vê no movimento de juventude indígena é de um grupo muito privilegiado de jovens que teve acesso à educação, a uma coisa meio que diferenciada. E eu digo isso do lugar onde eu estou com muita humildade, porque o jovem que me representa é o jovem que tá levando tiro na retomada, que tá lá levando tiro, são meus primos, essa é a juventude indígena. E acho que nosso movimento tem que conseguir alcançar as pessoas que está lá na pior situação de vulnerabilidade porque nós que estamos na universidade a gente está muito bem, a gente tem um privilégio enorme e a gente não precisa estar lá em enfrentamento, sendo que eles estão em enfrentamento por nós.

---

8 Crítica similar propus quando da análise do critério “objetivo” para definir a juventude indígena no Informe – Perspectivas de Jovens Indígenas aos 10 Anos da Adoção da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (Rede e Filac 2017), calcado na ideia de responsabilidade com sua comunidade, tradições e cultura. Como observo no artigo: “[a] pergunta implícita neste posicionamento é justamente a concepção de responsabilidade que se assume para caracterizar a juventude indígena? E, em caso da pessoa não assumir esta responsabilidade, quais graus de exclusão ou discriminação podem ser gerados contra determinados sujeitos, também jovens e indígenas? Por fim, indagar se o critério de responsabilidade seria o mais adequado para recepcionar a diversidade interna de expressões de juventude entre os povos indígenas?” (Oliveira 2019: 1268).

O desafio, então, foi pensar nos e nas jovens que não estavam presentes na oficina, e que tampouco poderiam ou queriam participar da mobilização nacional do ATL e de outros espaços públicos de participação política. É a consciência de que há uma desigualdade intrageracional – ou seja, dentro das gerações atuais de jovens – que gera privilégios de classe, trajetória familiar, recursos econômicos, entre outros aspectos, o que reinsere, ainda que implicitamente, o debate da interseccionalidade para pensar nos múltiplos lugares de fala e de constituição identitária presentes nas juventudes indígenas, e de como isso interfere na capacidade de participar e ter voz nos espaços públicos. E, ao mesmo tempo, que existem outras expressões juvenis em contextos indígenas que estão mais além ou com outros interesses que não o da defesa dos direitos indígenas, e que devem ser parte do debate militante e do cuidado de como são (ou serão) tratados, de modo a não reificar exclusões e discriminações.

### **CONTRIBUIÇÕES DOS DIREITOS DAS JUVENTUDES E DOS DIREITOS INDÍGENAS PARA A CONSTRUÇÃO DESCOLONIAL DA DEMANDA POR PARTICIPAÇÃO**

Nos diálogos com jovens indígenas durante eventos ocorridos entre 2015 e 2019, a linguagem dos direitos estava sempre presente como chave de leitura para compreender e intervir sobre suas condições individuais e coletivas de vida. Não custa lembrar que a maior parte dos e das jovens indígenas com os quais interagi nasceram depois da promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil (CRFB) de 1988, portanto, em condições de cidadania diferenciada dos povos indígenas com novas possibilidades de afirmação identitária e garantia de direitos coletivos, ainda que as barreiras coloniais/modernas também se renovassem, inclusive na própria CRFB<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Para uma melhor compreensão da disputas hermenêutico-normativas dos direitos indígenas presentes na CRFB e em outras constituições políticas latino-americanas, consultar: Beltrão e Oliveira (2010 e 2014).

O interessante é perceber como os e as jovens indígenas têm plena consciência da importância de se apropriarem de ferramentas jurídicas para utilizarem nos repertórios políticos, discursivos e organizacionais em seus contextos comunitários, concomitante à produção de leituras geracionais destes direitos, com base em suas necessidades e conhecimentos. E no intento de se instrumentalizarem da ideia de direito à participação.

Depois da oficina que ocorreu no ATL, numa conversa de avaliação de seus resultados, Délio Dessana me perguntou: “como os direitos das juventudes poderiam contribuir para fortalecer a participação dos jovens nos movimentos indígenas?” Sem responder imediatamente a esta pergunta, coloquei que esta era uma das perguntas que queria responder na tese (Oliveira 2020), mas ampliando para incluir os direitos indígenas.

No histórico de formação dos marcos legais da juventude e das políticas públicas de juventude, o direito à participação se estabelece como um pré-requisito para a validade e a legitimidade de qualquer ação que afete ou contemple a juventude, inclusive no âmbito comunitário. Por isso, no Estatuto da Juventude (Ejuve – Lei n. 12.852/2013), o artigo 4º dimensiona um conjunto de garantias para expressar as facetas deste direito:

Art. 4º O jovem tem direito à participação social e política e na formulação, execução e avaliação das políticas públicas de juventude.

Parágrafo único. Entende-se por participação juvenil:

- I - a inclusão do jovem nos espaços públicos e comunitários a partir da sua concepção como pessoa ativa, livre, responsável e digna de ocupar uma posição central nos processos políticos e sociais;
- II - o envolvimento ativo dos jovens em ações de políticas públicas que tenham por objetivo o próprio benefício, o de suas comunidades, cidades e regiões e o do País;
- III - a participação individual e coletiva do jovem em ações que contemplem a defesa dos direitos da juventude ou de temas afetos aos jovens; e
- IV - a efetiva inclusão dos jovens nos espaços públicos de decisão com direito a voz e voto (Brasil 2013. *Itálicos meus*).

O artigo 4º traduz para o direito nacional o que já estava previsto no artigo 21 da Convenção Ibero-americana dos Direitos da Juventude, sobretudo na obrigação direcionada aos Estados partes para assegurar a efetiva participação de jovens em “todos os setores da sociedade”<sup>10</sup>, algo que o Ejuve oportunizou a ampliação de conteúdo.

Diferencia-se a participação no texto normativo do Ejuve em três dimensões. A primeira, de caráter social, diz respeito aos espaços comunitários, familiares, escolares, digitais, entre outros, em que a inclusão dos e das jovens, incluindo os e as indígenas, é algo salutar para o desenvolvimento de suas capacidades, conhecimentos, autoestima e vínculos afetivos. A segunda, de cunho político, refere-se aos espaços de tomada de decisão que afetem às juventudes, e que podem ser desde as assembleias comunitárias e os conselhos escolares, até as instâncias de controle social, o parlamento e as audiências públicas etc. A terceira é uma subespécie da segunda dimensão, direcionada para a democratização da gestão das políticas públicas<sup>11</sup>, em que a presença de jovens no ciclo das políticas públicas se configura em uma condição de sustentação da legitimidade e da legalidade das decisões a serem tomadas nestes espaços e sobre temas que afetem as juventudes.

---

10 O texto normativo completo do referido artigo é o seguinte: “[a]rtículo 21. Participación de los jóvenes. 1. Los jóvenes tienen derecho a la participación política. 2. Los Estados Parte se comprometen a impulsar y fortalecer procesos sociales que generen formas y garantías que hagan efectiva la participación de jóvenes de todos los sectores de la sociedad, en organizaciones que alienten su inclusión. 3. Los Estados Parte promoverán medidas que de conformidad con la legislación interna de cada país, promuevan e incentiven el ejercicio de los jóvenes a su derecho de inscribirse en agrupaciones políticas, elegir y ser elegidos. 4. Los Estados Parte se comprometen a promover que las instituciones gubernamentales y legislativas fomenten la participación de los jóvenes en la formulación de políticas y leyes referidas a la juventud, articulando los mecanismos adecuados para hacer efectivo el análisis y discusión de las iniciativas de los jóvenes, a través de sus organizaciones y asociaciones” (OIJ 2005).

11 Sempre num sentido diversificado de acesso a tais espaços, em termos de igualdade de acesso com recortes raciais, regionais, de gênero, entre outros aspectos. Por isso mesmo, assegurando a representação das juventudes indígenas. Isso porque faço uma interpretação associando o texto do artigo 4º com os preceitos contidos no artigo 2º e 17 do Ejuve, relacionados ao direito à diversidade e não-discriminação.

Assim, o direito à participação se refere tanto aos espaços estatais que devem ser criados para inclusão dos e das jovens na tomada de decisão sobre as políticas públicas e os mecanismos de monitoramento, quanto aquela voltada para os espaços comunitários e sociais em que estejam em discussão temas afetos aos e às jovens, em termos individuais e/ou coletivos.

Apesar do inciso I, do referido artigo, trazer classificações homogeneizadoras das qualidades pessoais e coletivas dos e das jovens, ao usar os termos “ativa”, “livre”, “responsável” e “digna” – e, diga-se de passagem, aproximando-se dos sentidos de juventude traçados no campo militante dos povos indígenas – e de organizar tais atributos como condições para a inclusão nos espaços públicos e comunitários, o mais importante é conceber a “posição central” como a valorização e o protagonismo do olhar juvenil nos processos políticos e sociais de participação e tomada de decisão sobre assuntos diversos.

Aliás, a referência à ordem comunitária permite compreender que ela também abarca os sentidos de organização social e território plasmados nos direitos indígenas. Além disso, o ideário da comunidade se constitui num tema propício de defesa e produção de ações políticas, pois a comunidade, aqui, remete necessariamente aos povos indígenas e suas lógicas organizacionais de vida.

E no caso dos direitos indígenas, como podem apoiar o direito à participação de jovens indígenas? No documento *Informe – Perspectivas de Jovens Indígenas aos 10 Anos da Adoção da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas* (Rede e Filac 2017), existe uma perspectiva geracional dos direitos indígenas que contempla a (re)leitura dos documentos jurídicos, em especial da referida Declaração, para adequação às demandas de participação comunitária, compreendendo-a como parte da garantia da autodeterminação dos povos indígenas (Rede e Filac 2017).

A demanda pela inclusão participativa de jovens indígenas ocorre, por um lado, no acionamento das garantias jurídicas direcionadas ao Estado, como o direito à consulta livre, prévia, informada e com consentimento, e outros mecanismos de participação continuada na gestão estatal e no controle social. Aqui, o direito à participação dos povos indígenas é problematizado para

definição de quais segmentos internos precisam estar presentes para legitimar o próprio processo participativo, ao que as juventudes se tornam um deles. Por outro lado, há uma demanda direcionada especificamente para os espaços internos de participação política de povos indígenas, como as assembleias comunitárias e as lideranças tradicionais, em que os e as jovens indígenas reivindicam a oportunidade de contribuir, respeitando os papéis sociais e prezando por um diálogo intergeracional de caráter democrático.

Nesse sentido, duas medidas de análise de implementação deste direito, contidas no Informe, podem orientar à moldagem do olhar juvenil para os direitos indígenas:

107. Los sistemas e instituciones tradicionales de toma de decisiones, en muchos casos estas instituciones y autoridades tradicionales no sólo representan el liderazgo de la comunidad, sino son guías espirituales. Los jóvenes se ven como actores fundamentales para el desarrollo de los sistemas de participación indígenas al interior de las comunidades. En coordinación y correspondencia con estos sistemas, los jóvenes buscan desarrollar mecanismo de participación joven al interior de las comunidades.  
(...)

109. La representación indígena en la vida política del Estado es importante, mediante la creación de mecanismos de discriminación positiva para asegurar su participación, tales medidas como: cuotas para parlamentarios indígenas, creación de circunscripciones indígenas, creación de órganos consultivos indígenas, etc. En estos mecanismos de participación también se debe garantizar la participación de jóvenes y mujeres indígenas (Rede e Filac 2017: 36).

Apesar da ênfase ser na participação, o princípio que subjaz por trás das medidas analisadas é o da democratização dos espaços comunitários e estatais para o acesso com igualdade de condições de jovens, mulheres e povos indígenas – e de jovens mulheres indígenas com maior grau de vulnerabilização e priorização, numa ótica interseccional.

Logo, como afirma Quijano (2008), a democratização só pode ser lida como a radical distribuição do controle das relações de poder na vida social e no Estado para todos os homens e mulheres, considerando aspectos geracionais, de classe, gênero e sexualidade, entre outros, tendo por eixo de descolonização a raça, como critério de desigualdade e exclusão social, para, como propõem as juventudes indígenas no Informe, torná-la fundamento das políticas afirmativas que promovam a inclusão social, também abarcando o acesso aos espaços de participação política.

Portanto, democratização implica descolonização do poder, e para tal intento as juventudes indígenas são agentes imprescindíveis e estão a mostrar suas capacidades políticas de transformar o mundo sem desconsiderar o diálogo intergeracional e a proteção/reinvenção cultural. Parafraseando Maria Teresa Sierra (2014), podemos atestar que mediante suas práticas políticas e organizativas, os e as jovens demonstram que as tradições e os direitos indígenas podem ser transformados sem perder seus valores culturais; mas, também, definem que a identidade étnica conforma suas (re)leituras dos direitos das juventudes e dos direitos indígenas, entendendo-os numa intersecção entre aspectos individuais e coletivos, assim como internos e externos aos povos indígenas.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Os séculos de intrusão colonial/moderna operaram e continuam a operar na reorganização das relações sociais dentro dos povos indígenas e na (im)possibilidade de convivências igualitárias entre seus membros. Não apenas a colonialidade do poder repercutiu na desconstrução da humanidade dos seres classificados por índios e valorados de maneira negativa em relação aos europeus/brancos/nacionais, de modo a justificar o genocídio físico, a subjugação cultural e a estereotipização identitária, mas também modificou as concepções internas de organização social e relações de poder, em que crianças, jovens e mulheres foram restringidos em suas capacidades e ação política.

No caso dos grupos geracionais não-adultos, o que venho propondo é que o adultocentrismo pré-colonial existente nos povos indígenas foi reorganizado com a chegada dos conhecimentos e dos sujeitos europeus/brancos e a consequente circulação de ideias relacionadas ao desenvolvimento humano, racionalidade, educação e concepções de infância e juventude. Por certo, estes ideários coloniais/modernos foram estrategicamente usados na desqualificação dos modos indígenas de concepção, socialização e cuidado de crianças e jovens, de forma a legitimar a intervenção de instituições coloniais/modernas (escolas, orfanatos/abrigos, conselho tutelar etc.) na tarefa de “correção” dos “maus-hábitos” culturais, ou seja, na produção de etnocídio com usos retóricos das ideias de proteção, salvação e educação dos sujeitos indígenas.

E, internamente nos povos indígenas, isto também repercutiu na forma como crianças e jovens passaram a sofrer restrições colonialmente fundadas e, com o tempo, culturalmente incorporadas nos espaços públicos de participação e tomada de decisão comunitária, ainda que isto não deva ser tomado como algo generalizado. O olhar sobre a trajetória histórica desta situação deve ser feito sempre consciente de que na contemporaneidade seus efeitos e modos de operacionalização continuam a ser vividos.

Por isso, dialogar com jovens de povos indígenas da Amazônia sobre suas percepções e conhecimentos em relação ao desafio da participação comunitária revela cenários de conflitos e diálogos sobre a condição juvenil no contexto indígena e os diferentes aspectos do poder nas tradições, nos direitos e nas próprias culturas que os e as jovens procuram incidir politicamente para (re)construir de forma mais igualitária, de modo a fortalecer a coletividade e a valorizar as diversidades internas.

A interação com estes jovens indígenas também me alertou para a necessidade de compreender seus discursos como conhecimentos geopoliticamente definidos e interseccionalmente articulados, em especial na articulação entre geração, gênero e raça. Considero que o olhar de cada jovem indígena é representativo de seu contexto coletivo de pertencimento, mas não pode ser tratado como exaustivo dele. Assim, a pesquisa etnográfica em cada um dos

contextos de vida de jovens indígenas poderia auxiliar na delimitação de outros elementos discursivos-culturais sobre a participação juvenil, e, até mesmo, obter informações de outras pessoas jovens e daquelas que são adultas. Fica, por certo, como um projeto futuro a ser concretizado.

Por outro lado, o perfil militante dos e das jovens indígenas que participam dos espaços comunitários e organizacionais é algo também a ser problematizado, pois nisto existem condições de acesso à educação, genealogia familiar, capacidade econômica, entre outros aspectos, que constroem uma desigualdade intrageracional dentro dos grupos juvenis. Ter consciência desta desigualdade e dos e das que não participam destes espaços, e tampouco têm escutadas as suas demandas, é algo que coloca em discussão a heterogeneidade do “ser jovem indígena” e a produção de possíveis formas de controlar moralmente as juventudes “aceitas” nos espaços de participação.

Por último, a familiaridade com o uso dos repertórios jurídicos parece ser própria de gerações juvenis indígenas que nasceram após a promulgação da CRFB, na égide da cidadania diferenciada. Isto ocorre mais para o campo dos direitos indígenas, com destaque para o documento elaborado pela Rede para construir uma perspectiva geracional da avaliação do cumprimento da Declaração. Mas também está presente nos direitos das juventudes, sobretudo com o interesse de instrumentalizar seus aportes para fortalecer a demanda e o desafio por participação comunitária.

## REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. 2019. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen.
- AMADOR, Juan Carlos. 2013. “Condición juvenil en sociedades adultocêntricas”. Em: *Tendencias & Retos*, 18(2): 141-156.
- APURINÃ, Marcílio. 2016. *Registro de caderno de campo da oficina Juventude e Direitos Indígenas*. Brasília, 10 maio.
- BELTRÃO, Jane Felipe; OLIVEIRA, Assis da Costa. 2010. Povos indígenas e cidadania: inscrições constitucionais como marcadores sociais da diferença na América

Os desafios da participação comunitária de jovens indígenas na Amazônia

Latina. *Revista De Antropologia*, 53(2), 715-744. Doi: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2010.37388>

\_\_\_\_\_. 2014. Movimientos, pueblos y ciudadanías indígenas: inscripciones constitucionales y derechos étnicos en latinoamerica. Em: BELTRÃO, Jane Felipe *et al* (coords.). *Derechos humanos de los grupos vulnerables – Manual* Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, pp. 241-274.

BRASIL. 2013. *Lei nº. 12.852, de 5 de agosto de 2013 (Estatuto da Juventude – Ejuve)*. Brasília: Casa Civil. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/CCIVIL\\_03/\\_Ato2011-2014/2013/Lei/L12852.htm](http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/_Ato2011-2014/2013/Lei/L12852.htm).

CENTRO INDÍGENA DE ESTUDO E PESQUISA (Cinep). 2011 *Informativo Povos Indígenas no Brasil*. Brasília: Cinep.

COMISSÃO NACIONAL DE JUVENTUDE INDÍGENA (CNJI). 2013 *Relatório do II Seminário Nacional de Juventude Indígena*. Brasília: CNJI.

CRENSHAW, Kimberlé. 2002. “Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racional Relativos aos Gênero”. Em: *Estudos Feministas*, 10(1): 171-188.

DESSANA, Délio. 2016. *Registro de caderno de campo da oficina Juventude e Direitos Indígenas ocorrida no 13º Acampamento Terra Livre*. Brasília, 10 maio.

DUARTE QUAPPER, Claudio. 2015. *El adultocentrismo como paradigma y sistema de dominio. Análisis de la reproducción de imaginarios en la investigación social chilena sobre lo juvenil*. Doutorado. Tese, Universitat Autònoma de Barcelona.

GUAJAJARA, Kari. 2015. *Entrevistada por Assis da Costa Oliveira*. Brasília, 18 dez.

GUARANI, Edilson. 2015. *Entrevistado por Assis da Costa Oliveira*. Brasília, 18 dez.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. 2012. *Censo Demográfico 2010: Características gerais dos indígenas – Resultados do universo*. Rio de Janeiro: IBGE.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. 2014. *Amazônia Legal – O que é?* Rio de Janeiro: IBGE, 2014. Disponível em <https://www.ibge.gov.br/geociencias/informacoes-ambientais/vegetacao/15819-amazonia-legal.html?t=o-que-e>.

KILOMBA, Grada. 2019. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.

LACHENAL, Cécile. 1998. Encuentros y desencuentros entre el discurso indígena y el discurso legal. La Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca. Em: C. Lachenal; K. Pirker (coords.) *Movimientos sociales, derechos y nuevas ciudadanías en América Latina*. Barcelona: Editorial Gedisa. pp. 261-289.

LUGONES, María. 2014. “Rumo a um feminismo descolonial”. *Estudos Feministas*, 22(3): 935-952.

MARWORNO, João Neves Galibi. 2016. *Entrevista realizada por Assis da Costa Oliveira*. Brasília, 4 abr.

MIGNOLO, Walter. 2013. *Histórias locais/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal.

OLIVEIRA, Assis da Costa. 2017. Mobilização social de jovens indígenas e a construção intercultural dos direitos da juventude no Brasil. Em: A. C. Oliveira; L. H. Rangel (orgs.). *Juventudes indígenas: estudos interdisciplinares, saberes interculturais: conexões entre Brasil e México*. Rio de Janeiro: E-papers. pp. 53-77.

\_\_\_\_\_. 2019. Contribuições juvenis para os direitos indígenas. *Revista Direito e Práxis*, 10(2): 1261-1290. Doi: <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2019/40471>

\_\_\_\_\_. 2020. *Juventudes indígenas no Brasil: mobilizações por direitos em perspectiva descolonial*. Doutorado. Tese, Universidade de Brasília.

ORGANIZAÇÃO IBERO-AMERICANA DE JUVENTUDE (OIJ). 2005. *Convención Ibero-americana de Derechos de los Jóvenes*. Madrid: OIJ.

QUIJANO, Aníbal. 2000. “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”. Em: *Journal of World-System Research*, IX (2): 342-386.

\_\_\_\_\_. 2002. “Colonialidade, poder, globalização e democracia” Em: *Novos rumos*, 17 (37): 4-29.

\_\_\_\_\_. 2008. *Poder y Derechos Humanos*. Disponível em: <https://www.insu-misos.com/lecturasinsumisas/PODER%20Y%20DERECHOS%20HUMANOS.pdf>.

\_\_\_\_\_. 2010. Colonialidade do poder e classificação social. Em: B. S. Santos; M. P. Meneses (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez. pp. 84-130.

RED DE JÓVENES INDÍGENAS DE AMÉRICA LATINA (Rede); FUNDO PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE (Filac). 2017. *Informe - Perspectiva de Jóvenes Indígenas a los 10 Años de la Adopción de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Dispo -

Os desafios da participação comunitária de jovens indígenas na Amazônia

nível em: [http://www.fondoindigena.org/drupal/sites/default/files/field/archivos/Informe\\_jo%CC%81venes.pdf](http://www.fondoindigena.org/drupal/sites/default/files/field/archivos/Informe_jo%CC%81venes.pdf)

SEGATO, Rita. 2013. Género y colonialidade: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial de alta intensidad. *Em*: R. Segato. *La crítica de la colonialidade em ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros, pp. 69-99.

SIERRA, María Teresa. 2014. La lucha de las mujeres indígenas por la justicia: derechos de género y pluralismo jurídico en México. *Em* : R. Sieder; J-A. Mcneish (coord.) *Justicia de género y pluralidades legales: perspectivas latinoamericanas y africanas*. México - co: Centro de Investigación y Estudios Superiores em Antropología Social. pp. 83-112.

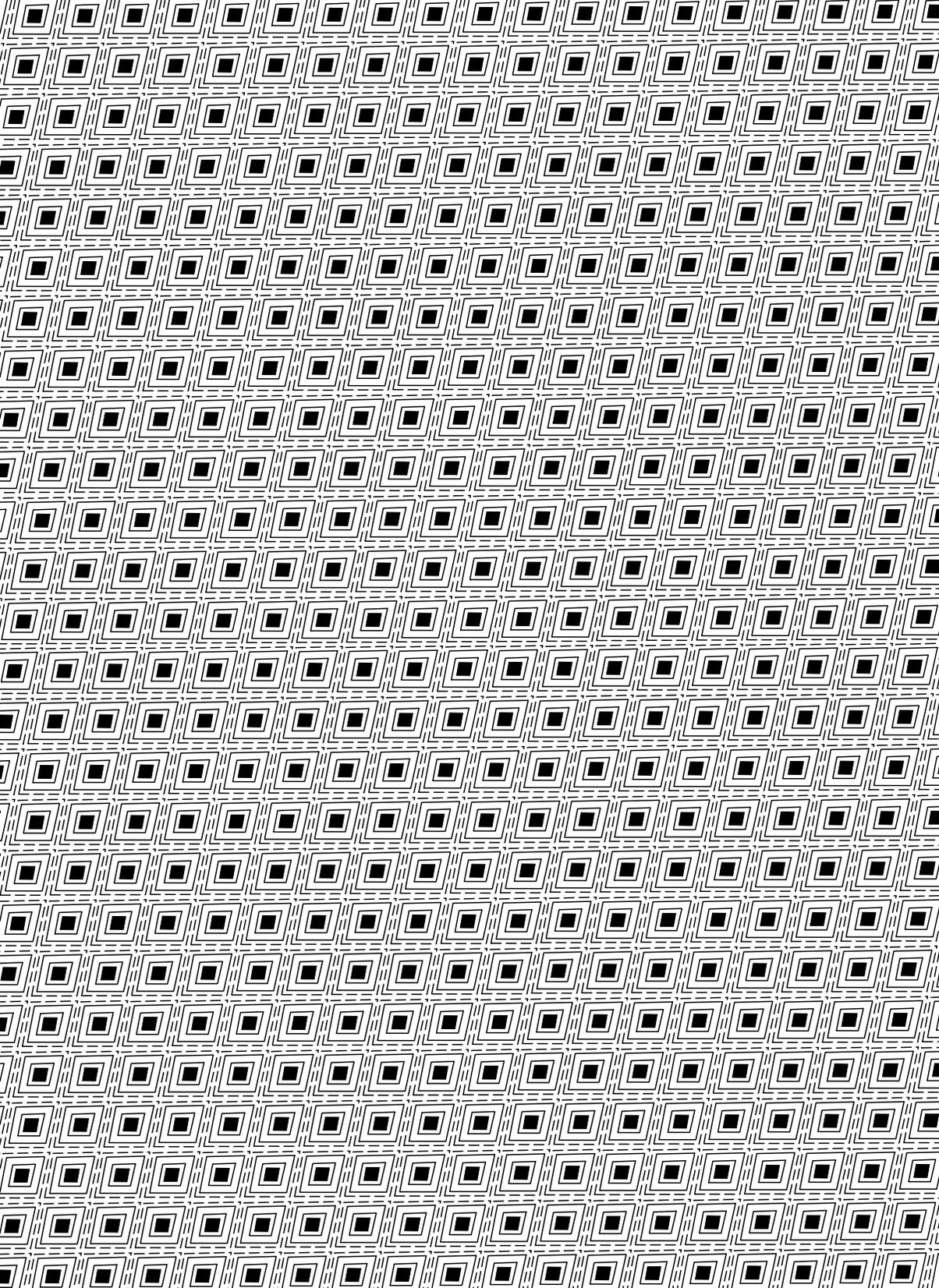
VALLADARES DE LA CRUZ, Laura R. 2008. Ser mujer y ser joven en las comunidades indígenas de México. *Em* : M. L. Pérez Ruiz (coord.) *Jóvenes indígenas y globalización em América Latina*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. pp. 69-91.

VÁSQUEZ ARREAGA, Jorge Daniel. 2014. *Identidades en transformación: juventud indígena, migración y experiencia transnacional em Cañar, Ecuador* . Quito: FLACSO; Sede Ecuador: Académie de Recherche et d'Enseignement Supérieur; Université Catholique de Louvain; Université de Liège.





# **A DINÂMICA DE CONFLITOS E MOBILIZAÇÕES SOCIAIS**



# **MOBILIZAÇÃO SOCIAL E PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO: REFLEXÕES A PARTIR DE ALTAMIRA E REGIÃO**

**PAULA LACERDA<sup>1</sup>**

## **INTRODUÇÃO**

A mobilização social de Altamira e da “região da Transamazônica” é considerada uma das mais fortes e bem estruturadas do país. Foi formada a partir da segunda metade da década de 70, quando migrantes foram levados ou atraídos para o sudoeste do Pará sob a promessa de distribuição de terras férteis, fartura e serviços públicos e, na verdade, se depararam com a desassistência em todos os níveis (Souza 2006; Silva 2008). A Igreja Católica, já fixada na região desde o século XVIII, atravessava nesse período mudanças motivadas por setores progressistas que elegeram a “opção preferencial pelos pobres” e, assim, voltaram suas ações para os trabalhos comunitários e de base (Almeida 1990; Levy 2009). Através da Prelazia do Xingu, circunscrição eclesial atuante em todo o município de Altamira e nas cidades do entorno<sup>2</sup>, padres e leigos prestaram assistência aos recém-chegados. Essa assistência, além de atendimento às necessidades mais urgentes, consistiu no estímulo à mobilização social, isso é, à organização de famílias e comu

---

1 Antropóloga e professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Procientista, Bolsista de Produtividade em Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) nível 2 e Jovem Cientista do Nosso Estado da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). Email: [lacerdapaula@gmail.com](mailto:lacerdapaula@gmail.com).

2 Atualmente, a circunscrição eclesial em Altamira é a Diocese do Xingu e alcança os seguintes municípios: Altamira, Anapu, Brasil Novo, Gurupá, Medicilândia, Placas, Porto de Moz, Senador José Porfírio, Uruará e Vitória do Xingu.

nidades, para que pudessem encaminhar suas reivindicações e “lutar” pelos seus direitos (Silva 2008; Lacerda 2013).

A abertura da rodovia Transamazônica, um projeto emblemático de intervenção estatal de enormes dimensões, e outros projetos a ela associados, como os Projetos Integrados de Colonização, como se vê, foram decisivos para a formação da mobilização social na região. Com os estímulos e a metodologia dos religiosos católicos foram formadas Comunidades Eclesiais de Base (CEB), grupos de jovens, de mães, de maneira que um processo de formação política de pessoas de todas as idades esteve em curso. Nos anos seguintes, em meados da década de 80, houve protestos e “lutas” que marcaram a região, como o bloqueio da Transamazônica promovido por trabalhadores do Plano Agrícola Canavieiro Abraham Lincoln (PACAL), que ficaram meses sem receber seus salários (Krautler 2014; Lacerda 2013). A formação do Movimento pela Sobrevivência na Transamazônica (MPST) e a vitória nas eleições do Sindicato Rural dos Trabalhadores de Altamira, pavimentaram as bases do crescimento da mobilização social que também encontrava as condições para seu surgimento e amadurecimento com o processo de redemocratização do país.

Com isso, ao final da década de 80, foram organizados na Transamazônica três eventos que colocaram, de fato, a região – e Altamira em particular – como centro das reivindicações sociais. Em 1987, foi organizado em Medilândia o I Encontro Regional dos Trabalhadores Rurais. Em 1989, foram organizados dois eventos que não só alcançaram grande repercussão como também resultaram na formação e no fortalecimento de organizações e coletivos. São eles: o Encontro dos Povos Indígenas do Xingu e o I Encontro Estadual dos Atingidos por Barragens. É possível dizer que através desses encontros foram solidificadas as bases da mobilização social que cobrava e exigia direitos e garantia de serviços públicos na região através de manifestações, protestos, bloqueios e outras ações políticas de grande potencial de visibilidade. Os anos seguintes, início da década de 90, foram marcados pela organização do Movimento de Mulheres Trabalhadoras de Altamira do Campo e da Cidade (MMTA-CC), que aglutina, por sua vez, outros movimentos,

e do Comitê em Defesa da Vida da Criança Altamirense, formado por familiares e amigos das vítimas do conhecido “caso dos meninos emasculados”<sup>3</sup>.

Como se vê, foi a partir dos efeitos de um grande projeto de infraestrutura – a construção do que seria “a maior estrada do mundo” – que foram fundadas na região as bases da mobilização social, então caracterizada por formas associativas com perfil reivindicatório de ações por parte de setores da administração pública. O ponto de partida desse capítulo é que projetos considerados de “desenvolvimento” produzem efeitos de diferentes naturezas e escalas, alguns, difíceis de serem mensurados e, portanto, invisíveis às avaliações posteriores à conclusão do projeto. O presente capítulo pretende contribuir para a discussão de um desses efeitos, as transformações na mobilização social de Altamira após o mais recente projeto de desenvolvimento aplicado na região, a construção da Usina Hidroelétrica de Belo Monte. No entanto, antes de apresentar um breve histórico da chegada – ou do retorno – desse projeto na região, gostaria de tecer algumas considerações sobre as intervenções estatais com o objetivo de “desenvolvimento” na região em perspectiva de mais longa duração.

Ainda que seja possível e correto compreender a abertura da Transamazônica e o sucessivo estado de abandono em que foi deixada uma parcela expressiva da população como antecedentes da organização da mobilização social na região, a história de Altamira não começa com esse grande evento na década de 70. De fato, ele foi transformador. Mas é preciso compreender Altamira como uma cidade diversas vezes marcada por iniciativas e projetos considerados de “desenvolvimento”, desde pelo menos o século XVIII. Em 1750, às margens do igarapé Panelas, foi fundada a missão jesuíta denominada Tavaquara, com a finalidade de “desenvolver” a região, o que significava praticar a agricultura e a coleta de salsaparrilha, cravo e castanha,

---

3 O “caso dos meninos emasculados” consiste em um conjunto de crimes ocorridos entre 1989 e 1993, na cidade de Altamira, em que 24 meninos foram abordados por um estranho, levados para locais ermos, onde foram sedados, amarrados e lesionados em várias partes do corpo, inclusive na genitália, que chegou a ser totalmente extirpada em alguns casos. Ver Lacerda (2015) para uma descrição detalhada do “caso” e da mobilização social a partir dele.

notadamente com a mão de obra indígena (Faria 2016). Posteriormente, com a transformação do aldeamento em vila em função da expulsão dos jesuítas, em 1757, a economia da região voltou-se à exportação de de cravo, estopa, tabaco, copaíba, cacau, manteiga de tartaruga, peles de animais e outros gêneros, a custo baixíssimo permitido pela mão de obra indígena e africana não remunerada, sendo, portanto, extremamente lucrativa (Faria 2016).

A partir de 1870, a economia passa a ter como produto central a borracha, o que altera a composição sociológica da região tendo em vista a introdução de migrantes nordestinos. Nesse período, indígenas e africanos tomados como mão-de-obra, construíram uma ligação fluvial que permitiu o acesso mais fácil à cidade de Altamira, formalmente criada anos depois, em 1911. Com isso, foi intensificada a posição de Altamira como entreposto comercial para a aquisição de bens para as longas viagens realizadas rio acima para a extração da borracha. Por volta de 1950, com uma segunda onda da exploração da borracha, muitos indígenas chegam à cidade de Altamira após terem sido expulsos de seus territórios pelos seringueiros, fugidos de guerras com outros indígenas e/ou buscando melhores condições de vida, notadamente a partir da educação.

Como se vê a partir desse brevíssimo resumo sobre práticas de colonização e ação estatal, sob o argumento do “desenvolvimento” de uma região que desde o princípio se sabia ser riquíssima, foi justificada a intervenção na natureza, o subjugo de populações tradicionais, quando não seu extermínio. A caracterização de Altamira e região como “carente de desenvolvimento”, “estagnada” ou “subdesenvolvida” não é produto de uma avaliação técnica que leve em conta o bem-estar da população, mas a possibilidade de produzir riquezas de maneira predatória, o que acentua as desigualdades que acompanham a região desde os primeiros projetos de intervenção a que temos conhecimento, datados de três séculos atrás.

Recentemente, a existência de grupos sociais organizados compromete os projetos de “desenvolvimento” apresentados de maneira autoritária. Quando o projeto de implementação da Usina Hidroelétrica de Belo Monte foi (re)apresentado, no início dos anos 2000, ele foi muito mal recebido

pela população organizada em sindicatos, movimentos de mulheres, clubes de mães, grupos de jovens etc, em função do acúmulo de décadas de discussão e de questionamentos sobre os modelos de desenvolvimento aplicados na Amazônia. Mas, como sempre, há também segmentos – em nível local e extra local – favoráveis aos projetos de desenvolvimento, interessados no incremento de renda ou de capital que possam ter.

Se dissemos, acima, que o projeto da Usina Hidroelétrica de Belo Monte foi reapresentado nos anos 2000, é porque ele é originalmente o resultado de um conjunto de estudos realizados na década de 70, sob a gestão de governos militares. Nos anos 80, como já foi mencionado, intensas mobilizações com intensa repercussão internacional foram realizadas, com destaque para o protagonismo indígena. O Cacique Raoni ao lado do cantor britânico Sting e a indígena Tuíra Kayapó na célebre cena do facão encostado no rosto do diretor da Eletronorte durante os eventos realizados em Altamira em 1989, talvez sejam as imagens mais conhecidas e expressivas desse momento histórico de luta contra o complexo de barragens previsto para o rio Xingu. O início dos trâmites burocráticos em relação ao licenciamento da obra, em 2001, esteve marcado por inúmeras irregularidades, a começar pelo Estudo de Impacto Ambiental autorizado por órgão incompetente, o que resultou na abertura de Ação Civil Pública movida pelo Ministério Público Federal, analisada no artigo de Pontes Júnior e Beltrão (2005).

Com o início do governo de Luís Inácio Lula da Silva em 2003 e a continuidade das ações relacionadas à construção da Usina Hidroelétrica de Belo Monte, muitas lideranças de Altamira sentiram-se atacadas, traídas e decepcionadas. A narrativa do Bispo emérito do Xingu Dom Erwin Kräutler, que há mais de quarenta anos atua na defesa dos direitos humanos na região, é esclarecedora a respeito das expectativas em relação ao governo que ajudaram a eleger:

[a] promessa de Lula de “não empurrar o projeto goela abaixo de quem quer que seja” fazia apenas parte *script* previamente elaborado para “agradar” o bispo e os que com ele participaram do encontro. Senti-me traído e traído pelo presidente da República. (Kräutler 2014: 49)

Apesar de a questão partidária ser elemento importante para compreender as transformações na mobilização social de Altamira e região diante do projeto da Usina Hidroelétrica de Belo Monte, especialmente as tensões e as rupturas, nas páginas que seguem não tratarei desses conflitos, mas buscarei descrever o surgimento de novos coletivos, a emergência de novas bandeiras de luta e a visibilização de novos atores no cenário social e político da região. Assim, o texto que segue está organizado em quatro partes, além dessa introdução e das perspectivas finais. Sem relação de anterioridade ou de importância, discuto a organização recente de coletivos e movimentos universitários, o surgimento de novas alianças e novos movimentos em face à violência urbana, as ações do Movimento dos Atingidos por Barragens e a articulação recente da nova direita altamirense. São essas as dimensões mais centrais das transformações na mobilização social em Altamira e região ocorridas nos últimos anos, em decorrência da construção de Belo Monte.

Em termos de material empírico, esse trabalho se vale de entrevistas reinterlocutores da pesquisa, integrantes dos movimentos e dos ligados com coletivos que aqui serão mencionados e trabalhados. Desde 2009, realizo pesquisa de campo com perfil etnográfico em Altamira, tendo como primeiro objeto o “caso dos meninos emasculados” (Lacerda 2015), o que me levou a investigar o cenário mais amplo da mobilização social na região. Até o momento, foram realizadas onze etapas de trabalho de campo, com duração variada de 7 a 30 dias, sendo a média de 10 dias. No trabalho de campo mais recente, de 2019, estive especificamente voltada ao tema das transformações recentes da mobilização social na região, tema que havia deixado de lado nos últimos anos por dificuldades de abordá-lo junto às lideranças e por estar interessada nas dinâmicas sócio-políticas nos Reassentamentos Urbanos Coletivos<sup>4</sup>. Passemos, agora, à descrição e análise de cada uma das dimensões da transformação na mobilização social de Altamira.

---

<sup>4</sup> Conferir Lacerda (2020) para resultados dessa etapa da pesquisa.

## **COLETIVOS E MOVIMENTOS UNIVERSITÁRIOS**

A presença do *campus* Altamira da Universidade Federal do Pará data da década de 80, com a regulamentação do I Projeto de Interiorização da UFPA. A oferta de cursos de licenciatura (letras, pedagogia, ciências, matemática e geografia), na modalidade intervalar, é expressiva do objetivo de fomentar a formação de professores, inclusive oriundos de outros municípios. Foi, no entanto, a partir de 2008 que o campus foi ampliado em número de vagas e de cursos, como resultado das políticas do Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI) do governo federal, e do engajamento de docentes da universidade e de movimentos sociais da região. A partir de 2005, a Universidade Federal do Pará (UFPA) passa a adotar políticas afirmativas para acesso de estudantes oriundos de escolas públicas e auto identificados como negros/as, acompanhando a prática de outras universidades pioneiras, como a Universidade do Estado do Rio de Janeiro, em âmbito estadual, e a Universidade de Brasília, em âmbito federal. Conforme demonstrado por Beltrão et al (2013), os efeitos de tais ações levariam alguns anos para serem observados. A implementação de ações relacionadas não apenas ao acesso à universidade, mas principalmente à permanência, foi decisiva na consolidação da política afirmativa. Assim, em 2009, políticas de auxílio permanência beneficiaram mais de 1300 estudantes na UFPA (Beltrão et al 2013) e no ano seguinte esse número passaria quase ao dobro, alcançando 2600 estudantes (idem: 7).

Nesse cenário, o perfil de estudantes das universidades públicas brasileiras, onde se inclui a UFPA, foi transformado. Morais (2020), a partir de pesquisa etnográfica realizada sobre experiências acadêmicas em três instituições públicas localizadas em regiões periféricas do Rio de Janeiro, apresenta considerações importantes sobre a relação entre ambiente universitário frequentado por estudantes de origem popular - majoritariamente negros e negras - e engajamentos políticos, sociais e afetivos. Como a autora demonstra, a transformação no perfil de estudantes das universidades públicas promoveu o fortalecimento do compromisso com demandas e realidades dos terri-

tórios e populações historicamente silenciados, ou objetificados, e com isso foram transformados os perfis das universidades através dos conteúdos teóricos das disciplinas e até mesmo os cursos ofertados, bem como suas modalidades.

De fato, o contexto universitário específico do *campus* Altamira, da Universidade Federal do Pará, o surgimento, os desafios e as expectativas da graduação em Etnodesenvolvimento, foram bem descritos e analisados nos trabalhos de Oliveira e Beltrão (2015), Faria (2015), Domingues e Beltrão (2015), Parente (2015), entre outros. Contudo, me parece que se as primeiras turmas tinham como perfil discente lideranças de comunidades indígenas, quilombolas e agricultoras, com trajetória escolar irregular e, elas próprias, historicamente engajadas em reivindicações por melhorias em suas comunidades, ao longo desses últimos anos o perfil parece ter se modificado no sentido de alcançar uma nova geração de estudantes, mais jovens, com trajetória escolar regular e que puderam usufruir dos benefícios já consolidados em suas comunidades, como energia elétrica, material escolar, transporte público. O ingresso de estudantes com esse perfil, conforme venho argumentando, resultou na emergência de novas pautas e abordagens para os movimentos sociais da região.

Essas mudanças mostram-se muito mais profundas do que apenas uma alteração na composição do perfil sociológico dos discentes. No *campus* Altamira da Universidade Federal do Pará, em 2019, além de movimentos de estudantes indígenas e quilombolas, coletivos como Juventude Manifesta, Levante da Juventude e União da Juventude Socialista, realizavam eventos em torno do debate sobre a conjuntura política e nacional, questões de raça e de direitos LGBT. Para Larissa, estudante de história, 22 anos, o auge do movimento estudantil no *campus* Altamira se deu em 2009, com a luta pelo alojamento e demais questões de assistência universitária, em diálogo com as reivindicações que eram também apresentadas pelos estudantes nos outros *campi*, especialmente em Belém. Em 2016, ainda na avaliação da estudante, as ocupações nas escolas fortaleceram não apenas os movimentos secundaristas mas também os universitários e, assim, temas amplos da política nacional passaram a ser debatidos dentro e fora das salas de aula.

Larissa e outros/as quatro estudantes e participantes de movimentos universitários, foram entrevistados em Altamira dias depois de uma manifestação pública realizada no dia 15 de maio (#15M), organizada em função dos cortes nas verbas da educação e da reforma da previdência. Todos/as os/as estudantes se referiram à manifestação de maneira positiva. Larissa considerou o ato como um marco porque foi o primeiro a ser convocado e organizado por setores do movimento estudantil e, além disso, alcançou grande adesão, inclusive dos movimentos sociais mais estabelecidos na cidade, aqueles que habitualmente estavam à frente das manifestações. Assim, esse ato expressou, em sua visão, o protagonismo da juventude nas lutas sociais de Altamira, sua articulação com outras instituições e atores do campo social, fortalecendo também de maneira interna o movimento estudantil universitário. Para Larissa, a potência do movimento estudantil é a capacidade de mobilizar uma grande força expressiva em quantidade (os jovens) e qualitativa (pelo olhar crítico que apresentam, pela disposição em transformar a sociedade).

A organização da manifestação do dia 15 de maio e a significativa adesão alcançada por ela podem ser compreendidos, também, como um ato de afirmação perante a parcela da sociedade mais conservadora e elitista de Altamira. Significativamente, duas das três jovens entrevistadas, afirmaram sentir-se mais discriminadas por serem universitárias do que por serem negras. Desde 2014, tramita na Câmara dos Deputados, o Projeto de Lei conhecido como “Escola sem Partido”, apresentado pelo Deputado Erivelton Santana (PSC/BA). Esse projeto, conhecido também como “Lei da mordaza”, visa transformar a Lei de Diretrizes e Bases da Educação brasileira, no sentido de impedir em espaços educacionais o livre debate sobre questões políticas, religiosas e relacionadas à diversidade sexual e de gênero. Materializado nesse projeto de lei, passou a ganhar força, como bandeira política de setores conservadores da sociedade, a visão de que instituições de ensino, especialmente as universidades, são espaços de doutrinação e inúteis ao desenvolvimento da sociedade. Em Altamira não foi diferente. A universidade que não apenas cresceu em visibilidade e estrutura física dentre os aparelhos públicos da cidade, mas também aumentou significativamente o número de pessoas que

ela alcança (como docentes, discentes, funcionários e usuários de seus serviços), passou a ser criticada e combatida por setores da sociedade altamirense. A expansão da universidade – e nesse caso em particular, a expansão de um *campus* de interior – permitiu que jovens que antes concluiriam o Ensino Médio e se tornariam trabalhadores com pouca qualificação ou sequer sairiam de suas cidades, ingressassem em uma universidade pública e alcançassem um diploma de nível superior que além de profissões qualificadas, lhes confere status social. Além disso, esses jovens universitários, naturalmente não em sua totalidade, mas uma parte expressiva, amplificaram as denúncias e reivindicações dos movimentos sociais da região, tradicionalmente associados a setores e partidos de esquerda.

Em novembro de 2018, um mês após a eleição presidencial, uma carta anônima foi deixada no Centro Acadêmico de Geografia, no *campus* Altamira, contendo ameaças ao “movimento estudantil”, citando o nome de duas estudantes e se dirigindo a pessoas “pretas”, “gays” e “sapatão”. A carta finaliza com vivas ao presidente eleito, à ditadura, ao fascismo e a um dos mais famosos torturadores brasileiros, citado pelo então deputado – que se tornaria presidente da república – na votação que aprovou o *impeachment* de Dilma Rousseff. A nomeação de duas estudantes mulheres, bem como a menção a identidades raciais e de orientação sexual, não deixa dúvidas sobre o que ativa o ódio e motiva ameaças: o deslocamento de identidades subalternas e periféricas para espaços de prestígio e status tradicionalmente ocupados pelas elites.

Em termos da atuação organizada dos/as universitários/as de Altamira, além da atenção à política nacional, elas e eles realizam ações, como eventos e manifestações, voltados a temas como o combate às opressões de gênero, à homofobia, ao racismo e ao classismo. Os/as estudantes entrevistados/as mencionaram a participação expressiva na manifestação em repúdio ao então presidenciável Jair Bolsonaro, conhecida como “ele não”, ocorrida também em outras partes do Brasil e do mundo. Assim, o crescimento quantitativo e expressivo dos movimentos universitários de Altamira agrega à mobilização social já existente na região uma dimensão de maior articulação

com pautas nacionais, especialmente relacionadas às reformas neoliberais que vem sendo intensificadas nos últimos anos. Essas pautas, rechaçadas pelos movimentos sociais historicamente atuantes na cidade, universitários ou não, são bem aceitas por setores de direita da cidade, composto por comerciantes, industriários, madeireiros, latifundiários, e também por donas de casa, moto-taxistas, militares e vendedores.

Apesar das significativas convergências entre os movimentos universitários, de surgimento mais recente, e os que foram estruturados em Altamira e região a partir da década de 80, existem também elementos novos e nem sempre fáceis de serem incorporados às temáticas e às estéticas tradicionalmente presentes na mobilização social da cidade. Apesar de a luta histórica dos movimentos sociais de Altamira ter se realizado a partir de um debate crítico sobre as desigualdades sociais, muitas das questões, críticas e demandas apresentadas pelos movimentos universitários despontam como novidade – se não no conteúdo, certamente no formato – no cenário local. Dentre essas, as temáticas raciais e diversidade sexual e de gênero são as que mais se destacam. No que se refere ao primeiro tema, podemos dizer que o combate à discriminação racial representava uma bandeira de luta das lideranças mais experientes nos limites de uma luta mais ampla sobre toda forma de desigualdade social. Os movimentos e coletivos universitários apresentam o combate à opressão racial não apenas como pauta central em suas práticas políticas, como também a expressam em seus corpos, cabelos, roupas e adereços. Ocupar a universidade, os espaços públicos da cidade e as manifestações com essa estética é uma transformação recente em Altamira.

Em relação ao tema do gênero, a relação com o Movimento das Mulheres Trabalhadoras de Altamira do Campo e da Cidade, especialmente com algumas de suas mais conhecidas lideranças, é de reconhecimento e admiração. Contudo, se a luta histórica dessas mulheres relacionadas ao combate à violência de gênero é um ponto em comum entre essas mulheres, as divergências estão colocadas em pautas como o aborto, a diversidade sexual e de gênero e, de maneira mais ampla, a livre expressão da sexualidade e da liberdade em exibir o próprio corpo. Na perspectiva interseccional entre gênero

e raça, a pesquisa de Paiva (2010) apresenta resultados interessantes. Tendo como interlocutoras mulheres lideranças que atuaram na resistência à construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, a autora revela o posicionamento crítico de mulheres negras em relação à dificuldade de suas companheiras de incorporarem práticas antirracistas na dinâmica da mobilização local. De fato, a criação do Coletivo de Mulheres Negras Maria Maria, ainda que não se configure como uma dissidência do Movimento de Mulheres, é indicativo dos desafios em torno da interseccionalidade.

### **VIOLÊNCIA URBANA E SUAS CONEXÕES**

Em Altamira, a violência é constante tema de atenção e atuação dos movimentos sociais da região. No entanto, a compreensão do próprio fenômeno da violência se alterou bastante nos últimos anos. Tendo começado a pesquisar na região em 2008, tratando do conhecido “caso dos meninos emasculados de Altamira”, minhas atenções estiveram desde o início voltadas a compreender as narrativas e as gramáticas locais a respeito da violência, compreendendo o conceito, propositalmente, a partir de sua polissemia. Acontecimentos como violência contra a mulher e crimes interpessoais, além de outros crimes de menor potencial ofensivo, faziam parte do cotidiano de Altamira e região, especialmente em função de projetos de colonização e de “desenvolvimento” realizados de maneira considerada autoritária e inapropriada, como descrito anteriormente.

Apesar de recorrentes, crimes como esses não passavam despercebidos nem eram banalizados por parte da sociedade organizada, que realizava protestos, cobrava medidas de prevenção e investigação dos setores responsáveis. Havia, também, os crimes extraordinários, como os vários que foram praticados contra meninos desde o final dos anos 80 até início dos anos 90, ou como os crimes de encomenda que assassinaram lideranças como a irmã Dorothy Stang, Ademir Federicci (o Dema), e Bartolomeu Moraes da Silva (o Brasília), em Altamira e em Anapu. Em relação aos primeiros desses crimes,

é correto dizer que os sindicatos, clubes de mães, pastorais e comunidades eclesiais de base não apenas estiveram vigilantes e atentos como também prestaram solidariedade às famílias das vítimas e as estimularam a lutar por justiça, resultando na formação do Comitê em Defesa da Vida da Criança Altamirense, conforme mencionado. Os outros crimes, ocorridos nos anos 2000, lançaram o problema das ameaças e dos assassinatos de lideranças socioambientais como assunto de atuação e preocupação internacional.

A violência urbana em Altamira – entendida aqui como crimes de roubos, furtos, latrocínios e mesmo homicídios – é tema bastante complexo. Desde as primeiras vezes em que estive na cidade, notei que a preocupação com a “violência” era um tema central para minhas e meus interlocutores, fosse na preocupação com a minha segurança, fosse na interação com outros moradores da cidade, indicando que os portões e as grades deveriam permanecer fechados ou fazendo circular informações e notícias de assaltos, desaparecimentos, mortes. Todos os dias, na programação do jornal local, um repórter em frente à delegacia de polícia lê os registros policiais, algo mais ou menos assim: “[à]s 23 horas, na Avenida Perimetral, foi registrado um roubo de bicicleta. Vítima e testemunhas prestaram depoimento. Homicídio no Mutirão, vítima do sexo feminino ainda não reconhecida. A polícia investiga. Facada na Brasília, a vítima, um rapaz de 23 anos, encontra-se internado em estado grave”. Assistir pela televisão o noticiar de crimes ocorridos quase sempre em regiões próximas da cidade, às vezes poucas horas antes de onde se estava, provoca uma sensação da onipresença da violência. Esta sensação corresponde ao que minhas e meus interlocutores de pesquisa dizem sobre o que é viver em Altamira.

Frequentemente, circulam informações sobre violência nos seguintes termos: “encontraram um corpo no lixão”, “acharam um braço no bairro tal”. Nessas ocasiões, a rápida difusão de notícias sobre violência enseja preocupações com os familiares que estão na rua, longe ou inacessíveis. Nos últimos anos, com o alcance da internet e de aplicativos de mensagens instantâneas, os celulares tornam-se depositários de imagens de corpos ou pedaços de corpos, que a própria pessoa registrou ou que recebeu e guardou. Em relação ao

registro dessas imagens, o que para alguns pode parecer um interesse mórbido, para outros significa uma forma de se informar e de resistir ao que consideram como “silenciamento” ou “abafamento” da violência em Altamira. A sensação de onipresença da violência, que descrevi acima, é acentuada pela percepção de que ao mesmo tempo em que as pessoas estão o tempo todo em meio a situações de violência, a violência é ainda maior do que se pode saber – seja pela TV, seja por redes e circuitos outros.

Esse histórico é importante para compreendermos os efeitos práticos e subjetivos da explosão da violência após a construção de Belo Monte. Em 2015, a cidade recebeu o triste título de cidade mais violenta do país, segundo o Atlas da Violência (Cerqueira et alii 2017). Outros tipos de violência também sofreram agudo acréscimo, como a violência sexual (Oliveira 2017), os acidentes de trânsito e os suicídios (Grisotti 2016). Segundo Pereira e Cordeiro (2016), em 2011 foi firmado entre o governo estadual e a concessionária responsável pela obra um termo de cooperação técnico-financeira visando a implantação de ações de combate ao crime e prevenção à violência. No entanto, informam os autores que os recursos foram destinados a alugueis de viaturas, compra de motocicletas para frotas policiais, reformas de prédios de instituições públicas da área de segurança e aquisição de um helicóptero, sem quaisquer investimentos efetivos em prevenção por meio de projetos sociais, educação e saúde (Pereira & Cordeiro 2016: 48).

A violência cometida por facções e a violência policial não possuem dados que permitam comparações cronológicas, mas são visíveis e perceptíveis à população da cidade. Sobre as facções, a mídia informa que foi em 2008 que a facção Comando Classe A se estabeleceu na região (Resk & Carvalho 2019). Com a intensificação da circulação de dinheiro e de pessoas durante a construção de Belo Monte, a facção teria crescido e tentado conter a atuação local da facção carioca Comando Vermelho. O massacre no Centro de Recuperação Regional de Altamira, em que 58 detentos foram mortos, dentre os quais 16 foram decapitados, ocorrido em 2019, revelou em escala nacional o problema da criminalidade faccionalizada em Altamira. Trata-se do terceiro maior massacre de presos no país (Massacre em presídio... 2019).

Em resposta às novas feições da violência urbana em Altamira, foi formado em 2017 o grupo Mães do Xingu. A iniciativa partiu de Málaque Mauad, após dois meses do assassinato de seu filho. Magid Mauad, de 22 anos, era estudante universitário e foi confundido com um rapaz envolvido em crimes de tráfico e assalto. Reunindo mães de jovens assassinados, o Mães do Xingu reivindica educação e assistência social em bairros pobres de Altamira, visando a prevenção da criminalidade. Apoiado e reconhecido tanto por movimentos mais tradicionais na cidade quanto por movimentos mais recentes, especialmente os universitários, o Mães do Xingu pretende oferecer apoio e solidariedade às mães que perderam seus filhos, inclusive àquelas cujos filhos estavam envolvidos em crimes e/ou facções. Ultimamente, em função do aumento preocupante no número de suicídios de jovens ocorridos na cidade, o grupo tem promovido ações no campo da saúde mental.

A interlocução das integrantes do Mães do Xingu com movimentos de mães de outras partes do Brasil, especialmente de grandes e médias cidades, ampliou para outros circuitos o tema da violência urbana em Altamira, compreendido, também por elas, como efeito de Belo Monte. A mobilização conjunta com grupos como Mães de Maio (SP), Mães de Manguinhos, Mães da Baixada (RJ), Mães do Curió (CE), Rede de Comunidades e Movimentos Contra a Violência (RJ), entre outros, fortalece o debate sobre violência urbana e policial que não se configurava como uma pauta central nos movimentos sociais da região. Para elas, a construção de Belo Monte representa, pelo inchaço populacional desordenado e o descompasso com políticas sociais e culturais voltadas à juventude, o mais cruel atentado contra o futuro da população altamirense.

## **O MOVIMENTO DOS ATINGIDOS POR BARRAGENS**

Nos últimos anos, o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) ganhou visibilidade e expressividade em Altamira e nas cidades vizinhas, tornando-se um dos movimentos sociais mais conhecidos na região. Trans

formações importantes foram produzidas na mobilização local, tanto em relação às características de sua forma de atuação, inclusive estéticas, quanto por sua estrutura e organização. No entanto, é anterior na região a presença das Comissões Regionais, modalidades de organização de resistência às barragens que antecederam a institucionalização do MAB. Durante a década de 80, contando com a participação de lideranças já envolvidas em outras lutas e outros movimentos, foi formada em Altamira a Comissão Regional dos Atingidos pelo Complexo Hidroelétrico do Xingu (CRACOHX). Na cidade, como também em outras partes do Brasil, o surgimento da luta contra as barragens partiu das mobilizações de base realizadas pela Igreja Católica progressista. Foschiera (2009) reforça a contribuição de religiosos católicos na estruturação da resistência contra as barragens e nota também o apoio da Igreja Luterana em regiões de migração alemã, como Ji-Paraná, em Rondônia e Itaipu, no Paraná, além do envolvimento de pesquisadores e professores universitários (: 31).

Neto Portugal, liderança atuante na Transamazônica desde a década de 80, afirma que a mobilização contrária à implantação de barragens na região – e na Amazônia como um todo – foi precocemente organizada devido a alguns fatores: a forte presença dos movimentos sociais da região, que haviam então ganho a eleição do Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STTR) de Altamira, o que acabou funcionando como uma célula de mobilização em outras frentes; a articulação com movimentos de outras partes do país, o que se deu, em alguns casos, através da mediação da Central Única dos Trabalhadores (CUT) e, naturalmente, a existência concreta do Projeto Hidroelétrico do Complexo do rio Xingu.

Em seguida à estruturação da CRACOHX, em 1989, foi formada a Comissão Nacional Provisória de Trabalhadores Atingidos por Barragem (CNPTAB) e, visando a atuação regionalizada, a Comissão dos Atingidos por Barragens da Amazônia (CABA). Com essas três entidades podemos dimensionar a articulação e a capilaridade do que viria a se tornar o MAB dois anos depois, em 1991. A composição dessas comissões conta com lideranças de outros movimentos, especialmente sindicalistas envolvidos na luta pela ter

ra. Isso é verdade tanto na região de Altamira, onde os movimentos sociais foram estruturados e começaram a atuar a partir do campo, quanto em relação a outras partes do país, segundo a pesquisa sobre o MAB realizada por Ruszczyk (1997). Segundo esse autor, até meados dos anos 90, a mobilização de um campesinato rural e, conseqüentemente, a luta pela terra caracterizavam a atuação do MAB e marcavam seu o principal eixo de denúncia e reivindicação dos atingidos por barragens ( Ruszczyk 1997: 27).

Segundo a análise histórica que Foschiera (2009) realiza do MAB, embora não seja possível traçar tendências e características capazes de definir o movimento que apresenta peculiaridades regionais e que se transforma ao longo das décadas de atuação, é possível afirmar que a aproximação com outros coletivos e movimentos sociais como a Via Campesina e a Consulta Popular, ocorrida a partir da segunda metade dos anos 2000, resultou no direcionamento contra a atuação do capital privado no setor elétrico (:47). Essa aproximação também resultou na crescente importância das ações de formação, inclusive em nível superior, dos/as seus integrantes, não apenas das lideranças. A realização de cursos de capacitação e de formação com duração de duas ou até três semanas, segundo o autor, representa um ambiente coletivo de reflexão, produção da coletividade e afinamento dos discursos, dos debates e da forma organizativa.

A formação de base que a Igreja Católica progressista oferecia na região da Transamazônica, embora conferisse centralidade à crítica sobre a acumulação de capital e sobre os efeitos da desigualdade social, partia da observação da realidade social dos assentados, trabalhadores da terra, ribeirinhos, mulheres, jovens. Assim, é possível dizer que há convergências de visões entre a formação das lideranças que passaram por alguma (ou algumas) entidades ligadas à Igreja Católica que existem na região e as lideranças do MAB. Por outro lado, existem também diferenças, e estas estão colocadas especialmente no nível de abrangência da análise e da crítica social, o que é bastante significativo quando está em questão o direcionamento prático da luta social. Enquanto a metodologia católica partia da observação da realidade social, tendo com isso formado lideranças conhecedoras dos processos

sociais locais, as lideranças do MAB produzem análises de conjuntura mais amplas, alcançando o nível do neoliberalismo global, nem sempre relacionadas aos processos sociais e políticos ocorridos na região. Não por acaso, os jovens universitários que foram entrevistados para a presente pesquisa, afinados com as estratégias políticas do MAB, compartilharam suas análises sobre a política brasileira sem traçar muitas relações com a história de luta da região onde cresceram, ou mesmo com a região amazônica no geral, a despeito do grande histórico de luta.

Em dimensões estéticas, a forma de atuação do MAB também transformou a mobilização social em Altamira. Os tambores do MAB passaram, literalmente, a ditar o ritmo das manifestações de rua. A setorial LGBT e a inclusão de crianças em todas as atividades do movimento diversificam o público dos protestos e da mobilização social de maneira mais ampla. Talvez também por essas dimensões, os/as universitários/as tenham encontrado no MAB uma referência em relação aos coletivos que passaram a integrar após o ingresso no ensino superior ou durante o ensino médio.

Em Altamira, segundo Jackson Dias, liderança do MAB, o movimento elegeu como forma principal de atuação na cidade o acompanhamento das famílias nos Reassentamentos Urbanos Coletivos. Assim, a atuação local do MAB está concentrada na população urbana, o que também pode ser considerado com uma singularidade em relação ao histórico da mobilização social que parte de trabalhadores e trabalhadoras dos lotes e dos travessões, ainda que com muitas conexões na cidade. Segundo o interlocutor, como Altamira sempre contou com muitas instituições socioambientais e de defesa dos direitos humanos, não seria o direcionamento do MAB para outras frentes de luta que resultaria na desassistência de grupos como indígenas, ribeirinhos etc. Em sua visão, os efeitos sobre a população urbana de Altamira eram o que menos alcançava denúncias internacionais e visibilidade nos grandes veículos de comunicação, apesar de ser o segmento mais afetado, com 25 mil pessoas deslocadas na área urbana.

Apesar de a estrutura para organizar politicamente a população urbana ser relativamente mais simples, por não necessitar de estruturas como bar

cos, rádios e grandes quantidades de combustível, as dificuldades são grandes. Segundo Jackson, a decisão do MAB de priorizar a atuação nas áreas urbanas de Altamira implicou em voltar-se às periferias e, especificamente, à juventude periférica, passando a lidar de frente com temas de violência e criminalidade. Não apenas o pai e a mãe de família deveriam ser organizados, mas seus filhos, adolescentes ou crianças, também. É nesse contexto que as oficinas de batucada, de produção de faixas, de poesia e de paródia, como parte das ações de “agitação e propaganda”, foram organizadas. Para a realização da oficina de batucada, o MAB de Altamira contou inicialmente com o apoio do Levante Popular da Juventude, mas em pouco tempo foi possível multiplicar os jovens formados e adquirir instrumentos através de parcerias com órgãos como Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente e Fundação para a Infância e Adolescência.

## **A ORGANIZAÇÃO E A VISIBILIZAÇÃO DE GRUPOS DE DIREITA EM ALTAMIRA**

Embora a direita tenha, historicamente, concentrado o poder político e administrativo em Altamira e as classes detentoras do capital e dos meios de produção estivessem organizadas de diferentes formas (sindicatos patronais e grupos de classe, por exemplo), é produto dos últimos anos a estruturação de uma militância de direita com visibilidade pública, seja nas ruas da cidade, texto seja nas redes sociais. Não é o propósito desse apresentar um mapeamento histórico desses grupos em Altamira, embora a tarefa viesse a preencher uma lacuna importante no que se conhece sobre a região. O interesse na organização e visibilização de uma militância de direita em Altamira deve-se, portanto, não à preocupação histórica de constituição de grupos corporados ou mesmo de elites, mas à disputa simbólica, estética e narrativa de um espaço até então ocupado pela ação de movimentos sociais historicamente constituídos, de perfil popular, contestatório e associados às esquerdas - as mobilizações de rua (e atualmente, também, certos espaços virtuais), algo especialmente forte na região como já afirmado.

Durante os anos que antecederam a construção da hidrelétrica de Belo Monte e os anos seguintes, instituições de defesa dos direitos humanos que atuam na região organizaram diversos protestos contrários à barragem. Àquela altura, não ocorreram manifestações favoráveis ao projeto de Belo Monte, o que não quer dizer que os grupos que sustentavam essa posição tenham deixado de comunicar publicamente seu posicionamento. Em 2010, eram ostensivos os adesivos nos veículos tipo pick-ups favoráveis à Belo Monte (Belo Monte, Eu Quero!), além da participação, mais ou menos articulada, de defensores do projeto nos eventos organizados em Altamira e região pelas lideranças que lutavam contra o empreendimento. Nesses eventos, pessoas favoráveis a Belo Monte faziam uso da palavra ora atacando as lideranças que apresentavam posição antagonista, ora defendendo que o projeto traria inúmeros benefícios para a região (“emprego”, “desenvolvimento”, “investimento”, “shopping” etc ...). Ainda assim, nesse contexto, não houve manifestações públicas protagonizadas por setores de direita.

Segundo Nelson Pacífico, coordenador do Movimento Brasil Livre em Altamira, em novembro de 2018 foi organizada uma manifestação em frente à sede da Centrais Elétricas do Pará (CELPA) com o objetivo de protestar contra o que consideraram como péssimo serviço prestado pela companhia. A partir dessa ação (à qual teriam comparecido cerca de 80 pessoas), foi fundado o Movimento Popular de Altamira (MPA), composto, em sua visão, majoritariamente por pessoas de “classe social baixa”, e também coordenado por ele. Após o protesto, através desse coletivo, o MPA, foi iniciada interlocução com o Ministério Público reivindicando a redução da tarifa, a retirada da taxa de iluminação pública, a redução do Imposto sobre Circulação de Mercadorias e Serviços (ICMS), entre outras ações. Apesar de as reivindicações apresentadas pelo MPA incidirem sobre a questão energética, temática principal do MAB, para esse interlocutor, não havia movimentos ou forças na cidade que estivessem voltados à defesa dos interesses da população nesse aspecto. Ao ser provocado sobre essa questão, o entrevistado lembrou-se da existência do MAB, mas declarou não se identificar com a forma de atuação desse movimento.

Segundo a avaliação do entrevistado, o MPA foi exitoso em algumas de suas reivindicações, o que o estimulou a procurar um movimento que já contasse com uma estrutura, podendo assim, visibilizar e fortalecer as ações realizadas pela direita na cidade. Identificando-se como “liberal na economia e conservador nos costumes” e filho de industriais, Nelson encontrou afinidades com o Movimento Brasil Livre. Na época de nossa entrevista, em maio de 2019, o Núcleo Xingu do Movimento Brasil Livre estava na categoria C (em uma escala que vai de A a C) e mantinha atuação em 12 municípios da região. Contava com cerca de 30 membros e possuía mais outros dois coordenadores.

Em Altamira, a temporalidade dos protestos de rua organizados pela direita foi diferente da tendência nacional das grandes cidades, iniciada em 2013. Após o *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff (PT), em 2015, a articulação nas redes sociais da direita em Altamira passou a ser bastante visível, mas foi a partir do processo eleitoral de 2018, ainda antes da posse de Jair Bolsonaro (então PSL), que a presença desses setores passou a se dar nas ruas, em manifestações próprias convocadas pelas redes sociais. Cabe lembrar que em Altamira Bolsonaro alcançou o percentual de 54,36% dos votos, contrariando o cenário estadual em que o candidato Fernando Haddad (PT), obteve a maioria dos votos. A partir da eleição, os protestos de apoio ao presidente realizados em várias cidades do país passaram a ocorrer também em Altamira, ainda que com adesão bastante modesta.

Além de pessoas com o perfil de Nelson Pacífico – nascido em Altamira pertencente a uma pequena elite econômica local com contatos e articulações com políticos e gestores públicos – a elite de Altamira e arredores que compõe os quadros da direita com visibilidade recente, é também composta por pessoas de fora, proprietários de grandes extensões de terra na região não tituladas, mas desmatadas com o auxílio de máquinas e queimadas, ocupadas por cabeças de gado e protegidas por seguranças privados com ou sem articulação com os setores de segurança pública da região. A matéria publicada pelo periódico *El País* (Betim 2019) apresenta os cariocas Renato e Flavio Frossard, grandes proprietários de terra na região da Transamazônica, como exemplos da articulação de setores de direita em vista de interesses como a

anistia a invasões de terras públicas, a regularização fundiária, o fim das organizações socioambientais, pautas que agora possuem acordo com as ações e declarações do representante máximo do executivo. Mas não são apenas pessoas de classe média ou elites que compõe as bases da mobilização da direita em Altamira.

Reunidos no movimento “Direita Altamira”, sem prevalência de nenhum partido em particular, até o momento, mas apoiando a criação do Aliança pelo Brasil, empresários/as, donas de casa, mototaxistas, fazendeiros e madeiros defendem a diminuição da participação do estado na economia como forma de reduzir a corrupção, o direito à propriedade privada e buscam promover os valores éticos, morais, cristãos e familiares e o desenvolvimento econômico, segundo informações extraídas do perfil do grupo em uma rede social. Resta, para etapas futuras da investigação, ampliar o conhecimento sobre essa frente de transformação da mobilização social em Altamira, mapeando mais consistentemente seus agentes, bem como a apropriação de bandeiras de lutas populares e as articulações em torno das próximas eleições locais, previstas para outubro de 2020.

### **PERSPECTIVAS FINAIS**

As reflexões aqui apresentadas são resultado de observação e análise de processos sociais e políticos que estão ainda em curso e, por isso, busquei apontar tendências, destacar continuidades e afastamentos, além de enfatizar o potencial de transitoriedade dos temas aqui trabalhados. Por outro lado, como foi dito na introdução desse texto, o material de pesquisa que em grande medida embasa as análises foi produzido em maio de 2019, alguns anos depois, portanto, do início da fase mais intensa de ações relacionadas projeto hidroelétrico de Belo Monte. Esse tempo foi crucial não só para que fosse possível voltar a acessar narrativas sobre temas que haviam se tornado delicados em razão das situações de conflito e de ruptura vivenciadas por algumas das lideranças que integram a mobilização social em Altamira, quanto para que

pudesse ser visibilizada a emergência de novos atores sociais, grupos, alianças, convergências e divergências de forma um pouco mais concreta.

É possível dizer que se os efeitos da construção de Belo Monte incidiram sobre a mobilização social de Altamira e região, isso pode ser constatado através das transformações nas ações políticas realizadas, do estabelecimento de novas parcerias e articulações, da ocorrência de conflitos e rupturas, do surgimento de novos grupos e movimentos, como também da entrada em cena de novos atores. O cenário da mobilização social da região após Belo Monte apresenta-se como mais diverso e mas também mais polarizado. A emergência de novos atores, como descrevemos, diz respeito tanto ao protagonismo dos jovens universitários comprometidos com a defesa de direitos sociais quanto da organização de setores conservadores em torno de um movimento associado a interesses de perfil neoliberal.

O contraste de ideologias e de opiniões que muitas vezes se expressam nos mesmos espaços da cidade (presencial e on-line) tem tido efeitos internos nas organizações. Essa dimensão, associada à percepção de que certos grupos de direita e seus interesses encontram-se bem defendidos por gestores públicos que ocupam diferentes níveis da federação, tem provocado a reflexão nos movimentos sociais de defesa dos direitos humanos de que precisam ser reformuladas estratégias de ação, especialmente aquelas que implicavam na exposição pública e na visibilidade de suas lideranças. Os casos recentes de assassinatos de lideranças indígenas, quilombolas e demais sujeitos envolvidos em causas socioambientais, como também as práticas recentes de criminalização chegando, em alguns casos, à prisão arbitrária, tem sido acompanhados com preocupação, indignação e servem como um alerta para a parcela da sociedade organizada na defesa dos direitos humanos.

O processo de construção da Hidroelétrica de Belo Monte, cenário ao qual essa pesquisa se refere, esteve marcado por táticas de governo que visaram a divisão e a desestruturação de reivindicações e estratégias de lutas coletivas, favorecendo soluções e acordos individuais para problemas sociais e coletivos. Belo Monte também resultou no fortalecimento econômico e moral das elites locais, que tradicionalmente se posicionam favoráveis a projetos públi-

cos que incrementem suas posses e ampliem seu poder político. Em Altamira e região, esses foram os acontecimentos mais significativos que antecederam a apresentação de uma série de reformas, pelo governo federal, que fragilizam direitos trabalhistas e previdenciários, além de serviços básicos como saúde, educação, investimento tecnológico. Por fim, a observação de processos sociais e políticos é uma tarefa em constante necessidade de atualização. Observar as transformações na mobilização social e suas relações com processos políticos entre os quais “projetos de desenvolvimento” parece ser uma boa maneira de compreender os entrelaçamentos entre estado e sociedade, nas suas torções e composições com setores específicos da sociedade.

### REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner. 1990. “O intransitivo da transição: o Estado, os conflitos agrários e a violência na Amazônia (1965-1988)” *In* : OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *Projeto Calha Norte: militares, índios e fronteiras*. Rio de Janeiro: Peti; Museu Nacional (UFRJ), pp. 117-138.

BELTRÃO, Jane Felipe; BRITO FILHO, José Cláudio Monteiro de & MAUÉS, Antonio Gomes Moreira. 2013. “Das ações afirmativas na Universidade Federal do Pará” *In*: *PROGRAMA DEL SEMINARIO SOBRE: ACCESO Y PERMANENCIA DE LOS GRUPOS VULNERABLES EN LA ENSEÑANZA SUPERIOR - Oficinas de DDHH*. Brasília, Universidade de Brasília, de 11 a 13 de setembro de 2013. *Anais*. Belém: UFPA. Disponível em: <<https://www.upf.edu/dhes-alfa/oficinas/docs/UFPA.pdf>>. Acesso em: 28 de abril de 2020.

BETIM, Felipe. 2019. “A Amazônia que festeja Bolsonaro: ‘Quem tem que decidir nosso futuro é a gente’” *In*: *El País*, 01 outubro 2019. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2019/09/13/politica/1568399615\\_362946.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/09/13/politica/1568399615_362946.html)>. Acesso em: 30 de abril de 2020.

CERQUEIRA, Daniel; LIMA, Renato Sérgio de; BUENO, Samira *et al* . 2017. *Atlas da violência 2017*. Rio de Janeiro: Ipea; FBSP.

DOMINGUES, William César Lopes & BELTRÃO, Jane Felipe. 2015. “Diversidade & educação: o desafio à docência intercultural” *In*: OLIVEIRA, Assis da Costa & BELTRÃO, Jane Felipe (orgs.). *Etnodesenvolvimento & universidade: formação acadêmica para povos indígenas e comunidades tradicionais*. Belém: Santa Cruz.

FARIA, Eliane da Silva Sousa. 2016. *Viagem etno-histórica e arqueológica ao Médio Xingu: memória e história indígena na Amazônia*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará. Belém: PPGA/UFPA. (Inédita)

\_\_\_\_\_. 2015. “Etnodesenvolvimento & arqueologia: experiências de ensino, pesquisa e extensão com povos e comunidades tradicionais da região da Transamazônica e Xingu”. In: OLIVEIRA, Assis da Costa & BELTRÃO, Jane Felipe (orgs.). *Etnodesenvolvimento & universidade: formação acadêmica para povos indígenas e comunidades tradicionais*. Belém: Santa Cruz, pp. 145-153.

FOSCHIERA, Atamis Antonio. 2009. *Da barranca do rio para a periferia dos grandes centros urbanos: a trajetória do Movimento dos Atingidos por Barragens face às políticas do setor elétrico no Brasil*. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. Presidente Prudente: FCT/Unesp. (Inédita)

GLOBO.COM. 2019. “Massacre em presídio no Pará é um dos maiores desde Carandiru” In: *G1*, Rio de Janeiro, 29 de julho de 2019. Disponível em <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/07/29/massacre-em-presidio-no-para-e-um-dos-maiores-desde-carandiru.ghtml>. Acesso em: 28 de abril de 2020.

GRISOTTI, Márcia. 2016. “A construção de relações de causalidade em saúde no contexto da hidrelétrica de Belo Monte” In: *Ambiente & Sociedade*, v. 19, n. 2, São Paulo, abril/junho, pp. 291-310.

KRÄUTLER, Erwin. 2014. “E vai compreender a nossa luta por justiça” In: LACERDA, Paula Mendes (org.). *Mobilização social na Amazônia: a luta por justiça e por educação*. Rio de Janeiro: E-Papers, pp. 37-50.

LACERDA, Paula Mendes. 2013. “Movimentos sociais na Amazônia: articulações possíveis entre gênero, religião e Estado”. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, Belém: v. 8, n. 1, pp. 153-168, janeiro/abril.

\_\_\_\_\_. 2015. *Meninos de Altamira: polícia, justiça e administração pública*. Rio de Janeiro: Garamond.

\_\_\_\_\_. 2020. “As indenizações como política de direitos humanos e de justiça social no Brasil contemporâneo” In: *Antropolítica*. Niterói: n. 48, pp. 246-275.

LEVY, Charmain. 2009. “Influência e contribuição: a Igreja Católica progressista brasileira e o Fórum Social Mundial” In: *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro: v. 29, n. 2, p. 177-197.

## A DINÂMICA DE CONFLITOS E MOBILIZAÇÕES SOCIAIS

MORAIS, Juliana Athayde Silva de. 2020 *Educação superior pública em movimento: compromisso, afeto e luta na Baixada Fluminense* Tese (Doutorado em Ciências Sociais) Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: PPGCS/Uerj. (Inédita)

OLIVEIRA, Assis da Costa. 2017. *Belo Monte: violências e direitos humanos*. Belém: Supercores.

OLIVEIRA, Assis da Costa & BELTRÃO, Jane Felipe. 2015. *Etnodesenvolvimento & universidade: formação acadêmica para povos indígenas e comunidades tradicionais*. Belém: Santa Cruz.

PAIVA, Angela Maria Trindade. 2010. *Das águas do rio, as mulheres em movimento na defesa do Xingu: a resistência contra a construção da hidrelétrica de Belo Monte em Altamira – Oeste do Pará*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará. Belém: PPGCS/UFGPA. (Inédita)

PARENTE, Francilene de Aguiar. 2015. “Educação superior diferenciada e reelaboração da diferença entre indígenas na UFGPA” In : OLIVEIRA, Assis da Costa & BELTRÃO, Jane Felipe (orgs.). *Etnodesenvolvimento & universidade: formação acadêmica para povos indígenas e comunidades tradicionais*. Belém: Santa Cruz, pp. 171-190.

PEREIRA, Fabiano de O. Vitoriano & CORDEIRO, Leonardo Zenha. 2016. “As violências contra as juventudes: reflexões e suas relações com a hidroelétrica de Belo Monte no contexto de Altamira” In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará*. Belém: v. 3, n. 2, pp. 47-58, julho/dezembro.

PONTES JÚNIOR, Felício de Araújo & BELTRÃO, Jane Felipe. 2005. “Xingu, barragens e nações indígenas” In : SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (org.). *Tenotã-Mô: alertas sobre as consequências dos projetos hidroelétricos no rio Xingu*. São Paulo: International Rivers Network, pp. 74-90.

RESK, Felipe & CARVALHO, Marco Antonio. 2019. “Cidade de massacre em presídio, Altamira enfrenta explosão de assassinatos” *Estado de São Paulo* São Paulo, 01 de agosto de 2019. Disponível em: <<https://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,cidade-de-massacre-em-presidio-altamira-enfrenta-explosao-de-assassinatos,70002950189>>. Acesso em: 28 de abril de 2020.

RUSZCZYK, João Carlos. 1997 *Espaço da água, espaço da terra no Movimento dos Atingidos por Barragens – MAB/CRAB – 1979-1992*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: ICHS/UFRRJ. (Inédita)

Mobilização social e projetos de desenvolvimento: reflexões a partir de Altamira e região

SILVA, Maria Ivonete Coutinho da. 2008. *Mulheres migrantes na Transamazônica: construção da ocupação e do fazer política* Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará. Belém: PPGCS/UFGA. (Inédita)

SOUZA, Ana Paula Santos. 2006. *O desenvolvimento socioambiental na Transamazônica: a trajetória de um discurso de muitas vozes*. Dissertação (Mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável) Centro Agropecuário da Universidade Federal do Pará. Belém: UFGA. (Inédita)

\_\_\_\_\_. “Transamazônica. As margens da rodovia – as marcas da luta!” In LACERDA, Paula Mendes (org.). *Mobilização social na Amazônia : a luta por justiça e por educação*. Rio de Janeiro: E-Papers, pp. 51-68.

UMBUZEIRO, Manuel. 1999. *Altamira e sua história*. Altamira: Prefeitura Municipal de Altamira.

VELHO, Otávio. 1972. *Frentes de expansão e estrutura agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.



# **DISCURSIVIDADES EM DISPUTA: O CASO DE SOBREPOSIÇÃO NA TI URU-EU-WAU-WAU EM RONDÔNIA**

**MANUELA SOUZA SIQUEIRA CORDEIRO<sup>1</sup>**

## **INTRODUÇÃO**

Durante o período da colonização da Ditadura Militar (1964-1985), houve, segundo diretrizes do governo federal, a transformação da “floresta”, cobertura vegetal sem valor econômico, em “terra”, passível de ser cultivada e apropriada. Segundo Barbira-Scazzocchio (1980), a política de transição de uma “frente extrativista” para uma “frente pioneira”<sup>2</sup> é definida pela transformação de “floresta” em “terra”, isto é, em propriedade passível de se obter e transferir a posse, baseada na produção agropecuária e na retirada da cobertura vegetal. Assim, é possível explorar a terra em termos agrícolas e também possuir gado, o que é caracterizado como uma “poupança” pelos ocupantes das terras, alternando as possibilidades de investimento e renda, sem apostar somente no desenvolvimento agrícola.

O objetivo deste artigo é analisar o desenrolar dos conflitos relacionados à sobreposição de parte da área da Terra Indígena *Uru-Eu-Wau-Wau* com lotes do PAD Burareiro, mas também verificar alguns novos conflitos que

---

1 Cientista social, antropóloga, professora adjunta do Instituto de Antropologia (INAN) da Universidade Federal de Roraima (UFRR), docente permanente do programa de pós-graduação em Antropologia Social (PPGANTS/INAN/UFRR). Email: [manuela.cordeiro@ufrr.br](mailto:manuela.cordeiro@ufrr.br).

2 Para outros autores que trabalham com a relação entre “frente de expansão” e “frente pioneira”, ver Velho (1972, 1976); Martins, J. S. (1996; 2012); e D’Incao (2009). Especificamente sobre o “imaginário” da colonização em Rondônia, ver Cemin (2001); sobre a política pública do Planaflores neste estado, ver Ott (2002); e para uma pesquisa quantitativa sobre as famílias que ocuparam as terras em Ariquemés, ver Maciel (2004).

possam estar ocorrendo na área. Para tanto, utilizo as entrevistas realizadas com representantes de organizações em defesa das populações indígenas, entrevistas e consulta a processos disponibilizados pelo Ministério Público Federal (MPF-RO) e notícias veiculadas pela mídia local e nacional, entre 2017 e 2019. Além disso, serão analisadas a construção de três discursividades principais do estado que se colocam em disputa – “vazio demográfico”, “terra de pioneiros” e espaço multicultural, esta última no qual as populações indígenas são os atores sociais principais.

Trata-se, portanto, de uma tentativa de demonstrar o mosaico de atores sociais presentes neste determinado conflito, sem a pretensão de desvelar a verdade ou julgar o caso. No caso de Rondônia não é possível estudar os grupos sociais isoladamente, sendo imprescindível a revisão dos conflitos e rearranjos que as políticas públicas de acesso à terra provocaram no mesmo. A noção de configuração social proposta por Elias (1993) pode ser aplicada para percebermos que os conflitos sociais em Rondônia são resultantes de uma composição de atores sociais cujas ações são interdependentes e envolvem as famílias de ocupantes, os movimentos sociais na defesa dos povos indígenas e a administração federal, alterando-se a partir de reorganizações do poder. Nos termos de Elias (1993: 239), deve-se: “em todos os estudos sociogenéticos, levar em conta desde o princípio toda a configuração do campo social, que é mais ou menos diferenciado e carregado de tensões”.

### **A CONSTRUÇÃO DO CASO DE SOBREPOSIÇÃO**

Na década de 1970, dois projetos de assentamento dirigidos (PAD), denominados Burareiro e Marechal Dutra foram criados na porção nordeste do estado de Rondônia. Os dois projetos de assentamento tinham o objetivo oficial de promover a segurança das fronteiras nacionais, mas oficiosamente também pretendiam mitigar as lutas contemporâneas por terra no nordeste, dentre estas aquelas articuladas pelas Ligas Camponesas. O principal incentivo ao plantio no PAD Burareiro era a lavoura de cacau, enquanto no PAD

Marechal Dutra plantava-se principalmente café. As terras tinham tamanhos diferenciados 250 hectares no caso do PAD Burareiro e 100 hectares no Marechal Dutra, além de um processo seletivo das famílias também distinto. O PAD Burareiro foi o quinto grande projeto de assentamento criado pelo INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) e o primeiro projeto de assentamento dirigido no Território Federal de Rondônia na década de 1970. O decreto que desapropriou as terras para a criação do assentamento é de 1975, no entanto, a portaria relativa à sua criação é de 1974.

No PAD Burareiro, o INCRA assentou cerca de 1.500 famílias selecionadas para se dedicarem ao cultivo do cacau, cujas mudas foram importadas da Bahia, o maior produtor nacional da fruta à época. De acordo com Inácio Filho (2014):

A família era a medida adotada para recepção de lotes do INCRA entre outras assistências estatais. Neste sentido a instituição família era reverberada na mídia impressa como estratégia de consenso a ser explorada, uma vez que seu oposto, o solteiro era a representação do aventureiro que simbolizava violência (: 70).

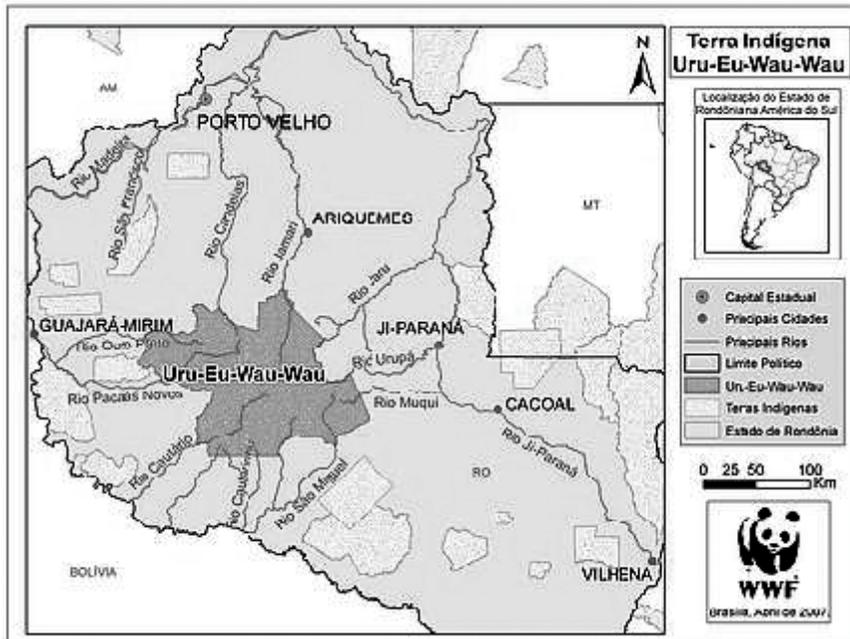
Apesar de algum desencontro na apresentação das datas de implantação dos assentamentos, é importante mencionar que o PAD Burareiro foi lançado antes do Marechal Dutra: Por isso é que foi criado o PAD Marechal Dutra, para atender a esses excluídos que poderiam, além de trabalhar na formação de seus lotes, prestar serviço aos burareiros nas lavouras de cacau, estas sempre dependentes de muita mão de obra humana (Oliveira 2010: 80). A diferenciação estabelecida entre os dois assentamentos foi incentivada pelo INCRA.

Já a Terra Indígena (TI) *Uru-Eu-Wau-Wau* compreende mais de um milhão de hectares em toda a sua extensão (1.832.300 hectares), abrangendo os seguintes municípios do estado: Guajará-Mirim, Costa Marques, Nova Mamoré, Campo Novo de Rondônia, Monte Negro, Cacaupônia, Governador Jorge Teixeira, Mirante da Serra, Jaru, Alvorada do Oeste, São Miguel do Guaporé e Seringueiras.

## A DINÂMICA DE CONFLITOS E MOBILIZAÇÕES SOCIAIS

A demarcação de terras da TI *Uru-Eu-Wau-Wau* foi assegurada pelo decreto 91.416/85, concluída no ano seguinte (1986), no entanto, desde 1973, a FUNAI interdita uma área de 879.800 hectares para garantir segurança ao trabalho que realizariam com *Uru-Eu-Wau-Wau*. Após a homologação, houve a contestação do Governo do estado de Rondônia, em favor dos lotes cujos títulos definitivos foram expedidos pelo INCRA. O PAD Burareiro foi criado em 1974, ao passo que a homologação da demarcação da Terra Indígena *Uru-Eu-Wau-Wau* foi assegurada pelo parágrafo primeiro do artigo 19 da Lei 6001/73, com área registrada em nome da União Federal. Segue mapa que demonstra a localização da terra indígena:

Figura 1 – Localização da terra indígena *Uru-Eu-Wau-Wau*



Fonte: WWF - Brasil

No entanto, na região dos municípios de Campo Novo e Montenegro, houve a sobreposição de aproximadamente cem lotes do Projeto de Assen

tamento Burareiro com parte da área da Terra Indígena *Uru-Eu-Wau-Wau*, conforme consta no Levantamento Pericial realizado pela Kanindé em 1991. Em 1988, foi criado um Grupo de Trabalho Especial, composto por FUNAI/MIRAD/Governo de Rondônia<sup>3</sup>. De acordo com a análise do relatório de 19 de agosto de 1988, dever-se-ia prezar pela “garantia e defesa da Área, no interesse e na segurança dos índios que lá habitam”. Portanto, em 1991, por meio do decreto 275 de 19 de outubro de 1991 foi mantida devidamente homologada e definitivamente a terra indígena, de acordo com o levantamento pericial sobre o desmatamento ilegal na área de litígio com a TI *Uru-Eu-Wau-Wau*.

A extensão da área litigiosa da sobreposição de terras do PAD Burareiro e da TI *Uru-Eu-Wau-Wau* está especificamente localizada entre os municípios de Montenegro, Cacaulândia e Governador Teixeira. De acordo com dados do Instituto Sócio-Ambiental (ISA), em 1994, a FUNAI entra com uma ação contra o INCRA pela anulação dos títulos que estivessem localizados dentro da área da terra indígena. O parecer foi desfavorável, uma vez que o entendimento jurídico era de que a FUNAI deveria entrar contra cada um dos proprietários de títulos definitivos. No entanto, esse procedimento se tornou um problema, tendo em vista que a maioria dos títulos já havia sido vendidos a terceiros.

Na área de sobreposição, de acordo com informações do Inquérito Civil Público número 1.31.000.001552/2012-55, apenas cinco trabalhadores são os ocupantes originais, quando da instalação do projeto de assentamento do INCRA. Esses dados são referentes a 2005, mostrando também a concentração fundiária desses lotes em sobreposição, uma vez que 14 proprietários possuem 54 lotes. Dos 105 lotes que foram apurados, apenas 26 teriam capacidade de uso fora da área indígena.

O próprio Ministério Público Federal em Rondônia (MPF-RO) possui uma atuação em duas frentes na área de sobreposição. Por um lado, a Sexta Câmara de Coordenação e Revisão tem ações de proteção às populações

---

<sup>3</sup> De acordo com dados do Instituto Socio-Ambiental (ISA), seriam 122 lotes expedidos na área litigiosa, dos quais o INCRA emitiu 113 títulos na parte sul do Burareiro. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Uru-Eu-Wau-Wau>

indígenas e comunidades tradicionais, atuando na terra indígena *Uru-Eu-Wau-Wau*, mas não especificamente na área de sobreposição do Burareiro, por ser considerada uma área já consolidada. Ao passo que a Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão (PFDC) é um órgão do MPF-RO que atuou em prol dos assentados do PAD Burareiro, visando garantir as condições mínimas de infraestrutura, até que o Estado pudesse oferecer uma solução adequada.

Uma das principais dificuldades para a resolução desse conflito é a constante mudança de funcionários nos órgãos públicos. Por isso, há o esforço de repensar o Plano de Gestão da área, com a participação da Associação de Defesa Etnoambiental Kanindé<sup>4</sup> em parceria com órgãos do Governo Federal, na tentativa de que exista uma ação coerente e a longo prazo para a área da terra indígena.

De acordo com dados do ISA (Instituto Sócio-Ambiental) de 2015, estima-se que 85 indígenas habitem o território demarcado. Na aldeia do Alto Jamari, localizada próxima à área de sobreposição, os indígenas produzem farinha, banana, possuem criação de gado de leite na terra que compreende áreas em Campo Novo, Montenegro e Ariquemes. Eles possuem acesso à rede móvel de celular, mas é intermitente, devido a problemas técnicos que ocorrem na rede. A estrada é muito precária até a sede da aldeia Alto Jamari, o que impede a livre circulação dos indígenas que lá habitam. Um dos acessos à aldeia, um trajeto de vinte quilômetros de estrada de chão, corta áreas de grandes latifundiários da região, sendo necessário ultrapassar várias porteiras de contenção do gado que muitas vezes permanecem trancadas. Tal realidade revela não somente outras possibilidades de ocorrência de sobreposições de terra, mas também obstáculos à reprodução social e desenvolvimento da capacidade de mobilização social dos grupos indígenas.

---

4 A associação de Defesa Etnoambiental Kaninde é uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público, sem fins lucrativos, que foi criada em 1992, possui sede em Porto Velho, estado de Rondônia, realiza atividades em duas frentes - meio ambiente e defesa dos povos indígenas, por isso, tem como algumas atividades a vigilância e fiscalização da Terra Indígena *Uru-Eu-Wau-Wau* e do Parque Nacional dos Pacaás Novos. Informações disponíveis em: <http://www.kaninde.org.br/quem-somos/>

O estado de Rondônia possui três principais corredores etnoambientais. O primeiro corredor etnoambiental *Tupi Mondé* representa as etnias Cinta-Larga, de Espigão do Oeste; Suruí, de Cacoal; Gavião, Arara e Zoró, de Ji-Paraná; enquanto que o segundo corredor é o *Tupi-Kwahiba*, que representa os povos indígenas de Ouro Preto do Oeste até o sul do Amazonas; ao passo que o terceiro é *Tupi-Martinez-Mamoré*, englobando os índios de Porto Velho à Guajará-Mirim. Em todos os três, de acordo com as informações da Associação Kanindé, não existiria nenhuma terra indígena onde não haja invasão, modificando-se apenas o tipo de conflito.

As redes sociais como *facebook* e mensagens de *whatsapp* tem facilitado o processo de denúncia das invasões e outros crimes. Dessa maneira, as invasões são apuradas mais rapidamente e ganham maior visibilidade. Em 2018, a Associação Kanindé editou um vídeo no qual o presidente da associação Jupau (associação do povo indígena *Uru-Eu-Wau-Wau*) denuncia a grilagem de terras e ameaça à vida dos indígenas que moram na região. Realizam algumas rondas organizadas por eles mesmos às áreas que potencialmente podem ser cobijadas por invasores, mesmo não sendo o procedimento ideal.

De acordo com informações do Ministério Público Federal em Rondônia, os direitos indígenas são assegurados como direitos dos povos originários. São ilegais, portanto, quaisquer ocupações posteriores na terra indígena, mesmo seguindo os ditames da lei, tal como foi o caso de sobreposição de parte da TI dos *Uru-Eu-Wau-Wau* com os lotes do PAD Burareiro. Ainda que as famílias tenham ocupado de boa-fé essas terras, a legislação brasileira garante a desintrusão de não indígenas da TI o que não ocorreu no caso dos *Uru-Eu-Wau-Wau*. Em 2001, de acordo com dados do ISA, a Funai, Polícia Federal e Ministério Público, com apoio da associação indígena Jupau e a associação Kanindé conseguiram proceder à desintrusão do lado norte da terra indígena, no entanto, a área de litígio do Burareiro permanece.

Em termos teóricos, podemos vislumbrar a construção desse conflito com um processo de socialização, tal como proposto por Simmel (1983). Mesmo que não haja a dissolução dos problemas entre os litigantes no caso acima

apresentado, ocorrendo inclusive outras incursões na mesma área, o aumento da capacidade de mobilização indígena, com a atuação de associações de defesa e uso de redes sociais, fortalece a atuação da identidade étnica. O conflito é uma parte constitutiva da vida social, pois mesmo sem ocorrer uma sobreposição de terras, ainda permanecem outras tensões na mesma A história de ocupação e colonização de Rondônia pós área em questão. ditadura militar indica que a ordem social foi assentada com base nas relações conflituosas, sendo a sociedade rondoniense formada a partir da interação de distintas discursividades, conforme veremos a seguir. As ações desse processo envolviam o deslocamento de inúmeras famílias das outras regiões do país. A leva de migrantes que chegam a Rondônia, por uma ação coordenada pela administração federal com o objetivo de “abrir” a terra para produção agrícola, acaba por acirrar conflitos já existentes, entre brancos e indígenas, sendo exponencialmente aumentados em casos de sobreposição de terras. O extraordinário do caso apresentado, a área de litígio do Burareiro, é que ambos os grupos sociais não tinham conhecimento da sobreposição.

O encontro dos atores sociais em determinado evento é capaz de provocar mudanças, devido à ação criadora do conflito, como argumenta Gluckman (2003). Fica nítido que os pequenos produtores do PAD Burareiro e os indígenas são dois grupos sociais distintos. Possuem inclusive uma noção diferenciada de uso e posse da terra, mas, em relação aos primeiros ocupantes do Burareiro, foram colocados em uma situação de contato próximo e iminente conflito social por meio da ação da administração federal. Diferente do que postula Gluckman, os conflitos entre esses dois grupos não se desdobram em uma situação de estabilidade. Esse episódio de sobreposição acima relatado faz parte de processos sociais de longo curso no estado que culminam em outros eventos conflituosos recentes com embates diretos, como as invasões de terras por quadrilhas criminosas, como será visto no próximo tópico. Isto é, o evento de sobreposição de terras, ocorrido na década de 1980, abriu caminho para outras entradas no território indígena que, no entanto, não tinham a pressuposta boa fé dos primeiros ocupantes do Burareiro.

## **OUTROS CASOS DE CONFLITOS RECENTES**

Na zona da Terra Indígena e seu entorno há muitas transformações que vem ocorrendo nas últimas décadas, principalmente com a extração de madeira e implantação da pecuária de corte, bem como, ainda que em menor quantidade, o uso agrícola (Teixeira, 2018). Não são os atores sociais isolados, mas a dinâmica de colonização, bem como uso da natureza como ativo financeiro, sobretudo, a partir da década de 1990, com a produção de gado de corte bovino, que sobrepõe e “empurra” os limites das terras indígenas, bem como ditam padrões que não são socialmente justos e nem ambientalmente respeitáveis. No entanto, existem produtores rurais que, mesmo tendo conhecimento de ser uma área de território indígena ou de conservação ambiental, incitam a invasão das mesmas. Sobre essa zona de conflito, Teixeira aponta:

[n]os questionamos como, no contexto capitalista neoliberal, o encontro e convívio entre agentes com interesses e anseios tão diversos se dá no âmbito de suas práticas territoriais. Como vem ocorrendo a dinâmica das territorialidades na zona de contato entre a TI *Uru-Eu-Wau-Wau* e seu entorno, onde convivem grupos em diferentes estágios e formas de relacionamento/integração com a sociedade moderno-colonial (2018: 4).

Em outubro de 2019, ainda que não localizadas na área de sobreposição de terras com o Burareiro, ocorreram novas invasões a terra indígena *Uru-Eu-Wau-Wau*. Foi recebida uma denúncia de invasão à Terra Indígena *Uru-Eu-Wau-Wau* em outubro de 2019, parte da operação “Terra Protegida”. Uma das três partes dessa operação ocorreu na terra indígena *Uru-Eu-Wau-Wau*. A alegação é que foi criada uma associação de produtores que supostamente comprou uma área de posseira legítima, existindo inclusive a documentação comprobatória, no entanto, estava sobreposta à terra indígena. Desta feita:

[a] ilegalidade e ineficácia do documento celebrado é notória, haja vista a impossibilidade jurídica de posse ou emissão título de propriedade válidos

## A DINÂMICA DE CONFLITOS E MOBILIZAÇÕES SOCIAIS

em Terras Indígenas legitimamente demarcadas, cujos direitos originários do território incontestavelmente pertencem a esse grupo (Rondônia 2019: 5)

De acordo com o MPF-RO, o conflito específico que esse artigo trata não foi solucionado e novas ocorrências não cessaram. Em uma das invasões da terra indígena, que aconteceu ao longo de 2018 e 2019, em Machadinho d'Oeste, registraram-se diversas “ameaças de morte a indígenas isolados”, o que pode ser lido na denúncia:

[o] cenário atual, amparado nos artifícios criados pelo grupo criminoso, é calamitoso, com gradativos pontos de desmatamentos e queimadas em áreas da Floresta Amazônica, embates, afrontamentos e ameaças aos agentes fiscalizadores, instaurando-se o caos, instabilidade e desrespeito aos órgãos estatais (Rondônia 2019: 6).

A tensão entre os agentes públicos e os invasores escalona até chegar ao conflito armado em 20 de agosto de 2019:

[o]s distintos marcos de criação e demarcação territorial culminaram na sobreposição dos limites, elevando o grau de importância etnoambiental das aludidas áreas protegidas, apto a justificar a responsabilidade da sociedade na manutenção da preservação do patrimônio ambiental para as presentes e futuras gerações (Rondônia 2019: 9).

Conforme consta nos autos da denuncia do MPF acima mencionados, há sobreposição que incide tanto sobre a área da terra indígena *Uru-Eu-Wau-Wau*, quanto no Parque Nacional dos Pacaás Novos. Destaca-se o conhecimento dos envolvidos da referida associação de produtores evidenciado por meio de provas anexas aos autos do processo. No município de Nova Mamoré funciona o ponto de apoio do referido grupo, considerado criminoso, que disseminaram a ideia de validade dos títulos de propriedade da terra. A de-

núncia realizada pelo MPF-RO culminou na prisão dos principais membros da associação de produtores criadas com o fim de legitimar a posse de área dentro da terra indígena. Essa invasão representou, de acordo com os autos do processo, desmatamento de mais de 14 mil hectares. Isso tudo corrobora para o cumprimento de um ciclo relacionado ao desmatamento e venda da madeira obtida de forma ilegal “abrindo”, assim, áreas que se tornariam mais atrativas para serem loteadas e vendidas. Conforme informações do MPF-RO, existem quadrilhas que realizam uma grilagem sistemática das terras, inclusive em áreas indígenas.

Geralmente, há duas frentes, uma ligada à exploração para “abrir” os lotes, isto é, a grilagem e, por outro lado, a exploração seletiva de madeira. Acerca dessa última frente, há uma denúncia de invasores pelos crimes de desmatamento de floresta em terra de domínio público, causação de dano à Unidade de Conservação da Natureza e furto qualificado de madeira. A denúncia foi recebida em agosto de 2017, referente a uma área que irradia a partir do caso de sobreposição do PAD Burareiro e os *Uru-Eu-Wau-Wau*, na região do município de Campo Novo de Rondônia. Possivelmente essa ação ilegal de extração de madeira também teve impacto na área do Parque Nacional dos Pacaás Novos. Em outro inquérito, que também data de agosto de 2017, é denunciada a invasão, desmatamento e grilagem de terra pública no Vale do Jamari, incluindo também parte do território indígena, demonstrando a ação organizada de uma quadrilha criminoso:

[n]ão se trata, portanto, de um movimento de pequenos agricultores ou de pessoas desvalidas, na busca pela terra rural, para fins de conferir-lhe função social, mas sim de uma ação criminoso concertada e muito bem organizada de ocupação progressiva das áreas protegidas, envolvendo políticos, funcionários públicos, policiais, madeireiro, sempresários locais, garimpeiros, etc [...] (Rondônia 2017: 4-5)

No inquérito, fica evidente que havia conhecimento dos invasores a respeito de estarem em uma área indígena, isto é, da ilegalidade daquela ação.

Uma das frentes dessa invasão ficava inclusive próxima a aldeia Alto Jamari. Conforme consta na denúncia haveria mais de 200 lotes já demarcados pelos invasores na área da terra indígena e do Parque Nacional também utilizando-se da criação de uma associação de produtores. No entanto, as prisões em flagrante são dificultadas pela sofisticada rede de comunicação que possuem, dispondo inclusive de rádio clandestina.

### DISCURSIVIDADES EM DISPUTA

No processo de colonização de Rondônia podemos destacar a construção de discursividades que se destacam como chaves para pensar a formação do estado a partir de 1970. A primeira destas é a visão a partir da prancheta da administração federal de que Rondônia era um “vazio demográfico”, lugar passível de ser desenvolvido pelo progresso, principalmente por meio da agricultura. Em segundo lugar, também pode ser apreendido como a “terra dos pioneiros”, o local para onde se deslocavam famílias e indivíduos com as mais variadas motivações durante a política de colonização. Por fim, o estado também é concebido como um lugar de multiculturalidade, no qual as principais forças culturais são os povos indígenas. Tratam-se de discursividades em disputa no estado cujos desdobramentos podem ser visualizados atualmente.

Com relação à primeira discursividade, o Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) disseminou a propaganda estatal de chamamento da população para a ocupação das terras, com a divulgação do *slogan* “Terras sem homem para homens sem Terra” e “Integrar para não Entregar”. Essa ação foi incentivada e financiada por medidas como Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil – POLONOROESTE (1980) e Projeto Agropecuário e Florestal de Rondônia – PLANOFORO (1992) e, portanto, fazia parte de uma política nacional de colonização que foi desenvolvida pelo Governo Militar. A abertura da BR 364 foi uma das ações responsáveis pelo genocídio de vários grupos indígenas. No entanto, nessas iniciativas de ocu-

pação, fica evidente a “inaubilidade do Estado” (Lacerda, 2014), pois os ocupantes dos lotes não recebiam assistência técnica e tampouco havia infraestrutura mínima para ocupação. Sem contar casos em que o próprio Estado acabava por ensejar uma situação de conflito iminente, como vimos em relação a sobreposição de terras da TI Uru Eu Wau Wau e parte do PAD Burareiro.

Podemos observar, tendo como exemplo o citado PAD Burareiro, que o investimento da agricultura era voltado, principalmente, para a lavoura ca-caueira, passando a ser atualmente o agronegócio da pecuária de corte. Na primeira década dos anos 2000, foi lançada a campanha: “Rondônia: estado natural da pecuária”. Essa frase está associada a uma imagem de um pasto extensivo com a floresta ao fundo, denotando uma qualidade “intrínseca” em relação ao estado para a produção de pecuária de corte. Fica claro que a imagem perpetuada recentemente por órgãos ligados ao controle de rebanho bovino tem o intuito de associar Rondônia a uma vocação para o investimento no agronegócio.

A segunda discursividade, o pioneirismo enquanto forma de pertencimento evoca, ao mesmo tempo, um projeto nacional e um traço da família. “Pioneiro” é aquele que participa da “construção do novo”, colocando a casa a “rodar”, imprimindo a marca pessoal em um projeto mais amplo. Ser “pioneiro” ou ser filho ou neto de “pioneiro” marca uma relação particular entre família e terra. O pioneirismo como pertencimento ajuda a tornar esta ideia mais intrincada, o que pode ser acionado de maneiras diferentes, sendo complexo e dinâmico.

Por fim, o Estado também é associado aos povos indígenas que mantêm a proteção dos corredores etnoambientais, sendo a terra indígena *Uru-Eu-Wau-Wau* um dos principais. Os principais defensores dessa visão do Estado são as Organizações não governamentais (ONGs), associação de defesa e proteção, FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) bem como profissionais que trabalham com a questão. São esses agentes que estão constantemente sob vigilância, uma vez que vivem em estado de ameaça, diante das ações de grilagem de terra em Rondônia. Em um estudo acerca da imagem do indígena

na mídia de Rondônia, Inácio Filho (2014) atribui, corroborando com Arruda (2001) que existiam duas principais imagens veiculadas sobre os indígenas, primeiro como “metáfora de liberdade natural” e outro como “imagem de ‘atraso’ a ser superada”.

Podemos compreender, logo à primeira vista, que essas discursividades são conflitantes. Se visualizamos uma aproximação entre os dois primeiros casos, isto é, o pioneirismo utilizado pela prancheta da administração federal como desenvolvimento das políticas agrícolas e agrárias atuais, há uma dissonância em relação ao terceiro caso. O discurso desenvolvimentista sufoca a proteção aos povos indígenas e continua a fazê-lo de maneira intensa desde as iniciativas da ocupação e colonização até o incentivo ao agronegócio. Segundo Inácio Filho (2014), durante as décadas de 1970 e 1980, período em que se iniciou a ocupação e colonização no estado, um dos povos indígenas que mais sofria a intervenção estatal e dos colonos eram justamente os *Uru-Eu-Wau-Wau*. Desde as demarcações, o discurso de que há “muita terra para pouco índio” é reproduzido por aqueles que apoiam a disseminação do agronegócio sem levar em conta a sustentabilidade, tanto social quanto ambiental da terra em questão. Nesse sentido, Teixeira (2018: 24) argumenta que:

[a] disparidade dos embates ente os grupos indígenas e os demais agente sociais consiste no fato do Estado, dos cientistas e dos grupos econômicos virem para a relação entre as formas de territorialidades munidos de interpretações espaciais concebidas considerando maior número de escalas analíticas e de ferramental técnico para a definição de seus objetivos e estratégias, enquanto os grupos indígenas contam com suas territorialidades vividas e, quando muito, com informações sobre as geografias produzidas com objetivos externos aos seus, ou produzidos por agentes externos parcialmente internalizados.

No que pese as discursividades sobre o estado, Rondônia foi constituída a partir da gestão de conflitos, durante a colonização na época da Ditadura Militar, desde o processo de abertura da BR-364 até os casos de sobreposição de terras. Assim, o estado de Rondônia é uma configuração (Elias 1993) formada pela interdependência das discursividades acima apresentadas, uma

vez que a possibilidade de gestão do “vazio demográfico” abriu espaço para o desenvolvimento da “terra de pioneiros” que se encontra, em alguns casos, sobrepondo-se aos limites dos territórios indígenas. No entanto, fica nítido que há uma desigualdade de forças, na qual a abertura do “vazio demográfico” ganha o apoio dos setores do agronegócio (o que não se pressupõe como o caso dos primeiros ocupantes do Burareiro) e de madeireiros que possuem interesse na exploração ambiental e conseqüentemente social de terras indígenas e unidades de conservação. Ao priorizar os ditames do progresso econômico, por meio do incentivo principalmente à pecuária de corte, está em curso uma ameaça e impacto de fato sobre os territórios, sejam materiais ou discursivos, indígenas.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O caso de sobreposição de terras dos *Uru-Eu-Wau-Wau* e parte do PAD Burareiro pode apontar alguns direcionamentos analíticos. Em primeiro lugar, a falta de assistência e ineficiência do poder público em oferecer a infraestrutura básica para a abertura de terras e permanência na região, no período de colonização da Ditadura Militar, são somados aos conflitos advindos dos casos de sobreposição de terras. Aliados das condições mínimas de estabelecimento no local, os primeiros ocupantes dos lotes do PAD Burareiro, assentamento legítimo à época do processo de colonização, foram também culpabilizados individualmente por estarem ocupando uma terra indígena, quando não tinham conhecimento do caso de sobreposição na área indígena. Segundo o MPF-RO, em relação ao PAD Burareiro, os ocupantes originários são considerados legítimos por terem um perfil de Reforma Agrária. Ainda que a demarcação das terras do Burareiro esteja dentro dos ditames legais, os grupos indígenas possuem direitos originários sobre o seu território, anulando a demarcação dos lotes na área sobreposta.

Em segundo lugar, é necessário levar em conta a dinâmica de uso das terras, diferenciadas entre as populações indígenas e camponesas. Se para as primeiras, o território contínuo oferece condições de estabelecimento social,

para os ocupantes dos assentamentos, a propaganda disseminada foi o uso de um espaço delimitado para a exploração agrícola pela família. Dessa maneira, pôde ser realizado o deslocamento das famílias de agricultores para outras oportunidades de possuir terra, ainda que não tenha sido um processo facilitado, tendo em vista a dificuldade das vias de circulação estaduais e federais na década de 1970. Ao passo que a resistência na terra indígena liga-se a uma ancestralidade e cosmologia que os conecta com a área específica em questão.

De qualquer maneira, pressupondo a boa fé dos envolvidos, isto é, os primeiros ocupantes do PAD Burareiro, especificamente no início da colonização, o procedimento legítimo seria a desintração desses ocupantes (o que só foi realizado na porção norte), uma vez que os direitos indígenas sobre o território são originários. Situação completamente distintas dos grupos que invadem áreas indígenas, com inúmeros artifícios, incluindo a criação de associação de produtores para esse fim e o conhecimento de se tratar de uma área de território indígena e/ou proteção ambiental. Configura-se “intento criminoso”, conforme consta nos autos da denúncia do Ministério Público Federal (MPF), sendo a área invadida, com exploração de floresta nativa, bem como outras ameaças e violências perpetradas contra as populações indígenas, culminando inclusive em mortes de lideranças.

Os grupos indígenas, tal como salientado por Inácio Filho (2014), terminam por ser duplamente expropriados, tanto de seus próprios territórios, quanto no campo discursivo ao analisar a imagem estereotipada dos indígenas veiculada na mídia. Um dos pontos ressaltados pelo autor é também o destaque dado aos órgãos FUNAI e INCRA, muitas vezes representando as contradições entre a primeira e a terceira discursividades aqui abordadas. Além disso, tal como vimos na denúncia do MPF-RO, diferentes marcos de reconhecimento de terras podem culminar em sobreposições, sendo uma grande ameaça para as terras indígenas e conseqüentemente para os corretores etnoambientais.

O poder público estadual de Rondônia, ao longo das últimas décadas, desde 1970, investe na imagem de um espaço aberto e propício ao agronegócio. Assim, o Estado, isto é, a administração central conjuga diferentes

abordagens sobre o território: Dialeticamente o mesmo Estado Nacional que incentivava a ocupação e o desmatamento de terras - principalmente em regiões de fronteira como Rondônia - era também o que reconhecia e buscava preservar - a seu modo - a posse tradicional de terras indígenas nos anos 1980 (Filho Lourival, 2014). Assim, esse pode ser visto como um dos paradoxos da configuração atual, nos termos de Elias (1993), da sociedade rondoniense. O conflito estabelecido pela conjugação dessas discursividades é continuamente construído e administrado principalmente pelo Estado, na qual sobressai aquela associada à abertura de terras ao investimento no “progresso” como uma continuidade em relação à ideia de Rondônia como um “vazio demográfico”. Ao mesmo tempo, a interação dessas discursividades conflituosas forma a “unidade” enquanto “síntese total do grupo de pessoas, de energias e de formas”, nos termos de Elias, do estado de Rondônia. As ações judiciais demonstram a falta de estabilidade dessa “unidade”, e, por outro lado, uma durabilidade dos conflitos na região.

## REFERÊNCIAS

- BARBIRA-SCAZZUCHIO, Françoise. 1980. *Land, people and planning in contemporary Amazonia*. Cambridge: Centre for Latin American Studies, Cambridge University.
- CEMIN, Arneide Bandeira. 2007. A colonização em Rondônia: imaginário amazônico e projetos de desenvolvimento – tecnologias do imaginário, dádivas-veneno e violência. *Revista Eletrônica do Centro de Estudos do Imaginário*, Ano VII, (10).
- D’INCAO, Marta Ângela. 2009. Limites culturais na responsabilidade de conservação de biodiversidade. In: D’Incao, Marta Ângela & Oliveira, Isolda Maciel. *A Amazônia e a crise da modernização*. Belém: Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ICSA/UFPB)/ Museu Paraense Emílio Goeldi.
- ELIAS, Norbert. 1993. *O Processo Civilizador* : vol. 2 – Formação do Estado e Civilização. Rio de Janeiro:, Jorge Zahar Editor.
- GLUCKMAN, Max. 1986. “Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna”. In. Bianco, Bela Feldman (Org.) *Antropologia das Sociedades Complexas*. São Paulo, Ed. Global.

## A DINÂMICA DE CONFLITOS E MOBILIZAÇÕES SOCIAIS

INÁCIO Filho, Lourival. 2014. *Arbitrariedades das mídias jornalísticas impressas : a questão indígena em Rondônia (1981-1985)*. Dissertação (Mestrado em História e Estudos Culturais) – Fundação Universidade de Rondônia. Porto Velho, Rondônia, 121 f.

KANINDÉ (Associação de Defesa Etno-ambiental). 2005. *Levantamento pericial sobre desmatamento ilegal na terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau – Área de litígio (PAD Burarei - ro)*. Porto Velho: Rondônia.

LACERDA, Paula. 2014. “Amazônia, mobilidades e movimentos.” In: Lacerda, Paula (Org.) *Mobilização social na Amazônia: a luta por justiça e por educação*. - 1. ed. - Rio de Janeiro: E-Papers, pp.15-33.

MACIEL, Antônio Carlos. 2004. *A dinâmica do processo de ocupação socioeconômica de Rondônia: trajetórias e tendências de um modelo agropecuário na Amazônia*. (Doutorado em Ciências Socioambientais) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará.

MARTINS, José de Souza. 1996. O tempo da fronteira: retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e frente pioneira. *Revista de Sociologia USP*, S. Paulo, nº 8 (1), pp. 25-70.

\_\_\_\_\_. 2012. *Fronteira : a degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: Contexto.

RONDÔNIA, Ministério Público Federal. 2012. Procuradoria da República em Rondônia. *Inquérito Civil Público ICP 1.31.000.001552/2012-55*. Porto Velho.

\_\_\_\_\_. 2017. *Inquéritos Policiais Nº. 153/2016-4, 28/2017-4, 152/2017-4, 161/2017-4, 221/2017-4 e 222/2017 – SR/DPF/RO*. Porto velho.

\_\_\_\_\_. 2019. Operação “Terra Protegida”. Ref.: *IPL 077/2017-DPF/GMI/RO. PIC 1.31.002.000021/2019-00*. Porto Velho.

OTT, Ari Miguel Teixeira. 2002. *Dos projetos de desenvolvimento, ao desenvolvimento dos projetos o PLANAFLORO em Rondônia*. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina.

SERTÓRIO TEIXEIRA, Luiz. 2008. *Territorialidades no centro de Rondônia – Brasil* Informe final del concurso: Las deudas abiertas en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas CLACSO.

SIMMEL, Georg. 1983. *Sociologia* . Organização de Evaristo de Moraes Filho. São Paulo: Ática.

VELHO, Otávio. 1972. *Frente de expansão e estrutura agrária – Estudo do Processo de Penetração numa Área da Transamazônica*. Rio de Janeiro: Zahar.

\_\_\_\_\_. 1976. *Capitalismo autoritário e campesinato*. São Paulo: DIFEL.

## ***PROCESSO DE JUDICIALIZAÇÃO DAS RELAÇÕES DE TRABALHO ESCRAVO NOS PIAÇABAIS NO RIO NEGRO: VIOLAÇÕES DE DIREITOS E VIOLÊNCIAS COTIDIANAS***

**ELIEYD SOUSA DE MENEZES<sup>1</sup>**

Neste capítulo objetivo fazer uma “etnografia dos documentos” referidos ao processo de judicialização das denúncias sobre trabalho escravo no Rio Negro, especificamente, as dos municípios de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos, no estado do Amazonas.

Trata-se da relação de trabalho da qual estão imersos os piaçabeiros, trabalhadores extrativistas das fibras de piaçaba subordinados a quem eles denominam de patrão. O patrão, comerciante dessas fibras, tem o monopólio absoluto do crédito, ele não é o proprietário da terra onde se localiza as palmeiras de piaçaba, denominado de “piaçabal”, mas possui o capital monetário para o início do processo produtivo e se intitula como tal. O patrão mantém os trabalhadores extrativistas no piaçabal imobilizados através da dívida e denominam os piaçabeiros de “freguês”. Essa relação com este comerciante é referida a partir de conflitos sociais, marcados por uma relação de dominação.

Os dados que subsidiam essa etnografia estão nos documentos do Inquérito Civil 1.13.000.002364/2013-43, levantados no Ministério Público Federal no Amazonas (MPF-AM). Ao me propor fazer uma “etnografia dos documentos”, a partir da leitura desse inquérito civil, pude conhecer a genealogia das denúncias sobre esses casos, situar os agentes sociais no conflito judiciale-

---

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA/UEA - UEMA) e professora substituta no Departamento de Sociologia e Antropologia (DESOC), na Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Email: elieyd@gmail.com.

lizado e perceber os diferentes pontos de vistas, tanto dos agentes, quanto das agências do Estado.

Cunha (2004), ao construir uma reflexão sobre o trabalho etnográfico em arquivos e documentos, observa que esta é uma modalidade de investigação antropológica que adota determinados conjuntos documentais, como campo, para uma compreensão crítica sobre as formas de produzir histórias. Para a autora a forma e a ordem de dispor os documentos e as coleções é resultado de procedimentos sucessivos de constituir e ordenar conhecimentos. Essa reflexão propicia a compreensão de como os documentos são constituídos, situados e construídos por pessoas, grupos sociais e instituições.

Acevedo-Marin e Castro (1999) produzem uma “etnografia dos documentos de terra” referentes ao dossiê de Abacatal, povoado localizado em Ananindeua/PA, constituído por famílias negras rurais. As autoras levantam o processo judicial envolvendo os conflitos territoriais com os agentes sociais desse povoado, cujos direitos territoriais estavam sendo negados pelo Estado para beneficiar empresas privadas. A partir da leitura de cada peça judicial, as autoras formularam questões e compreenderam o enredo jurídico que se construiu sobre as terras tradicionalmente ocupadas de Abacatal.

Sobre a judicialização, Santos (2003) aponta que os tribunais foram criados como órgãos de soberania para resolver os conflitos entre indivíduos, entretanto, nas sociedades há conflitos coletivos, para além do plano individual. Quando se está diante dessa situação, ocorre o que o autor denominou de judicialização, ou seja, quando os tribunais passaram a resolver conflitos coletivos da sociedade.

O inquérito civil é um procedimento administrativo investigatório iniciado pelo Ministério Público. Seu objetivo é coletar evidências e provas a serem levadas à Justiça, através de uma ação civil pública. Em defesa de interesses difusos, coletivos ou individuais, homogêneos, o inquérito civil não é um “processo”, uma vez que nele não são feitas acusações, tampouco imposições de penas. Ele tem, portanto, um papel de investigar possíveis ocorrências de danos a interesses que lhe incube defender. Já a ação civil pública é desencadeada a partir de um inquérito civil e se caracteriza por ser um instrumento

processual de caráter coletivo, ou seja, prevenir danos a uma determinada coletividade.

No caso do Inquérito civil 1.13.000.002364/2013-43, sua propositura se deu em dezembro de 2013 pelo Ministério Público Federal (AM), a partir de denúncias de familiares de piaçabeiros. Esse documento é composto por sete volumes dentre: portarias, certidões, manifestações, cópias de documentos pessoais de agentes sociais envolvidos no conflito (tanto de denunciante, quanto de denunciados), ofícios (tanto de agências do Estado, quanto de associações indígenas), termos de declarações, memórias de reuniões, recibos de dívidas (no caso, das dívidas dos piaçabeiros com os patrões), fotos do piaçabal, apresentações impressas de PowerPoint de agências do Estado, relatórios de oficinas realizadas pelo Estado e Organizações não-governamentais, e-mails, lista de frequência de reuniões, planos de trabalho de projetos técnicos de agências do Estado e Organizações não-governamentais referentes ao extrativismo da piaçaba em Barcelos, termos de autuação e conclusão do MPT-AM.

Paralelamente a esse Inquérito Civil do MPF-AM, tramitava no MPT o inquérito civil N°. 001837/2008.11.000/7, que também abordava a questão das denúncias sobre trabalho análogo à escravidão no extrativismo da piaçaba no médio rio Negro, mas sob a ótica trabalhista. Em maio de 2014 os dois Ministérios publicaram uma Recomendação Conjunta N°. 01/2014 MPF/AM - MPT/AM, que trata sobre os direitos dos piaçabeiros e da situação de imobilização da força de trabalho nos piaçabais.

Do inquérito do MPF resultaram dois processos na Justiça Federal (esferas penal e cível), e do inquérito do MPT resultou em um processo na Justiça do Trabalho (esfera trabalhista). Nos três processos responde um único réu, um patrão exportador de piaçaba, da qual “patrõesinhos” (pequenos comerciantes de piaçaba) eram subordinados no sistema de aviamento em Barcelos.

O processo, na esfera penal, atribuiu ao réu a prática dos crimes de redução à condição análoga a de escravo (Artigo 149 do Código Penal), frustração de direito assegurado por lei trabalhista (Artigo 203 do Código Penal) e fal

sificação de documento público (Artigo 297 do Código Penal). Esse processo encontra-se em status de “em movimentação” para consulta virtual, apesar disso, sua última sentença foi em 26.06.2017, onde o réu foi absolvido em primeira instância no que tange ao crime de reduzir alguém à condição análoga a de escravo. Sobre os demais crimes, foi encaminhado à Justiça Estadual, por ser de sua competência. O argumento para a absolvição referente ao artigo 149 do Código Penal (crime de redução à condição análoga de escravo), que consta na sentença, é que não há indícios conforme apontados nos depoimentos de testemunhas.

Os quatro piaçabeiros ouvidos em depoimento publicado na sentença negaram que se encontravam em situação análoga a de escravo, inclusive afirmando que eram “razoáveis” os valores pagos pelas mercadorias no piaçabal. É possível ler no inquérito civil do MPF-AM, entretanto, depoimentos bem diferentes desse, nos quais denúncias foram feitas por piaçabeiros e seus familiares. A situação social de conflito nessa relação de subordinação entre piaçabeiros e patrões exprimem violações de direitos humanos, todavia, ao ser o réu absolvido, é evidenciado outra violência: a negação da violação de direitos, agora pelo Estado.

Quanto ao processo na esfera cível, este atribuiu ao réu a declaração de responsabilidade pelos danos causados pela redução à condição análoga a de escravo dos trabalhadores extrativistas da piaçaba.

Na sentença em primeira instância o réu teve 500.000 (quinhentos mil reais) bloqueados de sua conta e foi condenado a reparar o dano moral coletivo sofrido pelas comunidades tradicionais em Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro, através das seguintes determinações: ser proibido de comercializar as fibras de piaçaba sob o regime de aviamento; ter que formular pedido escrito de desculpas aos povos tradicionais da região pela forma de exploração da sua força de trabalho; elaborar um comunicado a todos da região do médio rio Negro que trabalham com a fibra de piaçaba que existem ações penais para aqueles que trabalham sob esse regime de imobilização da força de trabalho; elaborar medidas de estímulo aos povos tradicionais sobre empoderamento, através de financiamento de medidas regulares de combate ao

trabalho escravo e financiar a publicação de material didático sobre trabalho escravo contemporâneo.

Após manifestação do réu, outra sentença é dada, inclusive por outra juíza, que julgou parcialmente procedente o pedido da acusação, pois determinou que a comercialização das fibras da piaçaba não fosse realizada pelo sistema de aviamento, ou seja, pelo adiantamento de mercadorias a crédito, assim como proibidas cobranças de dívidas postas anteriormente. Do mesmo modo, que fossem realizados pedidos de desculpas publicamente, realizado por escrito e por radiofonia aos povos tradicionais do médio rio Negro, que constasse que eles estavam sendo submetidos a esse sistema.

Por outro lado, na referida sentença, a juíza extinguiu o processo de condenação em danos morais coletivos, alegando que esse pedido já se encontra na justiça do trabalho. A mesma também determinou que os bens do réu fossem desbloqueados (aqueles R\$500.000 bloqueados da sua conta). Essa nova sentença cita, inclusive, a sentença do processo na esfera penal que absolveu o mesmo réu na ação penal do crime de redução à condição análoga a de escravo.

Por fim, no processo da esfera trabalhista foi descrito no relatório da sentença, emitida em novembro de 2015, que por meio de operação do Grupo Móvel de Fiscalização do Ministério do Trabalho no período de 26 de abril a 11 de maio de 2014, entre os municípios de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro, “foram resgatados 13 (treze) trabalhadores submetidos a condições degradantes de trabalho, endividamento pelo sistema de *truck system* e isolamento geográfico” (Sentença emitida em 18.11.2015 do Processo Nº. 0000607-55.5.11.0401: 1).

O sistema *truck system* se refere ao sistema de aviamento, no qual o empregador mantém o empregado em um regime de servidão por dívidas com ele contraídas, já que o empregado gasta o dinheiro que recebe no seu próprio emprego. No caso dos piaçabeiros, uma parte significativa do que esses trabalhadores extrativistas deveriam receber é abatido de sua conta, devido as compras realizadas com os patrões, implicando nas “dívidas”.

Nesse processo foi bloqueado da conta do réu o valor de R\$ 255.472,94 (duzentos e cinquenta e cinco mil, quatrocentos e setenta e dois reais e noventa e quatro centavos), como uma medida cautelar para assegurar o pagamento das parcelas rescisórias dos trabalhadores resgatados. O réu negou que mantinha trabalhadores em condições análogas a de escravidão e recorreu na justiça. Dentre outros argumentos, afirmou que as “que as condições de trabalho e moradia dos “piaçabeiros” é a realidade dos moradores das comunidades ribeirinhas que vivem em condições de miserabilidade” (Sentença emitida em 18.nov.2015, do Processo N°. 0000607-55.5.11.0401:16). Entretanto, esse argumento de defesa foi negado, pois apenas reforça a imobilização da força de trabalho.

A juíza considerou que o réu tentou “mascarar” a relação de emprego e não observou o disposto no art. 157, I, da CLT, além de todas as regras trabalhistas e princípios constitucionais. Atualmente, este processo está tramitando ainda em “grau de recurso”, ou seja, o processo foi para uma instância superior (2ª instância) para confirmar ou não a sentença já proferida, visto que houve recurso por parte do réu.

### **O CAMINHO PERCORRIDO PARA A INSTAURAÇÃO DO INQUÉRITO CIVIL**

Em 17 de dezembro de 2013, o MPF-AM publicou a portaria N°. 53/2013 que resolve instaurar um inquérito civil para apurar as relações sociais referentes ao extrativismo da piaçaba no médio rio Negro. Essa portaria considera a atribuição do MPF para a defesa da ordem jurídica e seu papel de atuar na defesa de direitos difusos e coletivos, tomando a frente, portanto, da denúncia relativa à forma de exploração da piaçaba atualmente.

É levado em consideração, também, os direitos dos povos indígenas nos moldes da Convenção 169 da Organização internacional do trabalho (OIT), sobre usufruírem plenamente dos direitos humanos e liberdades fundamentais, assim como de terem condições de trabalhos dignas. Além da Convenção 169 da OIT, a portaria aponta também a Convenção 105 da OIT

sobre a abolição do trabalho forçado, a qual considera crime reduzir alguém à condição análoga a de escravo. Ambas as convenções internacionais o Brasil é signatário.

A partir de relatos de agentes sociais em Santa Isabel do rio Negro e Barcelos, que se autodefinem indígenas<sup>2</sup>, essa portaria considera os fatos relatados na denúncia como justificativa para a apuração, dando início a sucessivas situações sociais que tratarei a seguir.

O Sr. A.M<sup>3</sup>., da etnia baré, nascido em Santa Isabel do rio Negro, apresentou em novembro de 2013 uma representação ao MPF-AM, denunciando como trabalho escravo as relações de trabalho entre os piaçabeiros e os patrões no médio rio Negro. Como é possível ler a seguir:

[o] declarante é indígena e cacique da etnia baré, e representa em favor dos indígenas escravizados nos municípios de Barcelos e Santa Isabel do rio Negro, entre os rios Aracá, Padauri e rio Negro; Ocorre que muitos indígenas trabalham sob regime de isolamento na retirada de piaçava e sova, ficam cerca de 5,6,7 anos ou mais confinados nos locais de trabalho, em meio as florestas; Os patrões dos indígenas levam mercadorias superfaturadas para vender aos indígenas escravizados, eles acabam por não possuírem recursos para pagar o que ‘devem’ e ainda ficam com pendências financeiras com os patrões; Por causa desta manobra, os índios ficam impedidos, sob ameaças, de abandonar os postos de trabalho até pagarem as supostas dívidas, o que não acontece nunca; Por consequência deste trabalho escravo, muitos indígenas já morreram (Manifestação 16107 – MPF).

Tive a oportunidade de conversar com o Sr. A.M., já em 2018 sobre essa manifestação 16107, e constatei que esse agente social possui parentesco consanguíneo com lideranças indígenas em Barcelos. Atualmente, o Sr. A.M.

---

2 A portaria não menciona ou especifica quais etnias.

3 Optei por utilizar letras aleatórias para substituir os nomes dos agentes sociais entrevistados durante o trabalho de campo por se tratar de situações de conflitos, por outro lado, os nomes referentes às falas no Inquérito Civil serão mantidos, por se tratar de um documento acessível ao público.

mora em uma comunidade nas proximidades da cidade de Manaus, o conheci por meio de pesquisas de mapeamento social, no Projeto Nova cartografia Social da Amazônia. Ao conversar sobre as fibras de piaçaba, descobri que ele tinha sido a pessoa que fez a denúncia que desencadeou o inquérito civil.

O Sr. A.M. desde criança teve contato com os piaçabais da região do médio rio Negro, chegando a atuar na extração dessa fibra na sua juventude. O que motivou a sua denúncia, além de considerar esse trabalho uma forma de exploração dos patrões aos fregueses, foi o fato de seu tio, já idoso, que naquele ano ainda trabalhava na extração das fibras de piaçaba, falecer vítima de malária no piaçabal, como não lhe foi prestado socorro, o Sr. A.M. se indignou e foi ao MPF-AM em Manaus para proceder à representação.

No mês seguinte à representação, o MPF encaminhou um ofício ao Ministério do Trabalho e Emprego (MTE) solicitando informações sobre as relações de trabalho envolvendo os piaçabeiros no médio rio Negro. São esses documentos enviados como resposta do MTE ao MPF que me permitiram compreender a gênese social das denúncias nesse caso, já que aquela denúncia do Sr. A.M. não era a primeira.

No final de 2013, entre os dias 08 a 12 de dezembro, uma equipe do MPF foi até Barcelos para a realização da 5ª edição de um projeto intitulado “MPF na comunidade”, cujo objetivo seria a aproximação da sociedade civil com o MPF, para colher demandas relacionadas às áreas de atuação dessa instituição em municípios distantes da capital, que não possuem sede ou polo dessa agência do Estado.

A equipe realizou sua primeira reunião na comunidade indígena do Romão, no rio Aracá, cuja principal atividade econômica dos agentes sociais é a roça, a pesca para subsistência e a extração de piaçaba. Compareceram nessa reunião representantes da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), Associação Indígena de Barcelos (ASIBA), além de indígenas dessa e outras comunidades próximas.

Consta no inquérito civil o relatório dessa atividade, e foi dele que extraí algumas informações, isso porque mantenho relações de pesquisa com agentes sociais da comunidade há 12 anos, e a partir de seus pontos de vista sobre

essa reunião, combinado aos relatos oficiais do inquérito, construí os dados aqui descritos.

Um das questões apontadas pelo procurador responsável do MPF foi a de esclarecer o que é o MPF e qual o seu papel na sociedade, que é o de defender os direitos da sociedade, fiscalizar o Estado para cumprir seus deveres com a população. Muitos ali não sabiam da existência dessa agência do Estado.

Ao compreender do que se tratava a reunião e entender sobre o papel do MPF, os agentes sociais que ali estavam, dentre eles: presidentes de as sociações comunitárias, agentes indígenas de saúde, professores indígenas, piaçabeiros, agricultores e pescadores, concomitantes ou não, começaram a narrar situações vividas por eles, que foram registradas pela equipe do MPF. Tais narrativas corroboravam com a denúncia inicial do Sr. A.M.

Dentre as denúncias estavam a questão da exploração da força de trabalho dos piaçabeiros pelos patrões, como pode ser lido:

Getúlio apresenta-se como piaçabeiro. Trabalha no Lago do Alalaú, comunidade do Bacabal. Afirma que os patrões no rio, na exploração da piaçaba, promovem uma escravidão. Diz que a situação é difícil porque eles vendem produtos como alimentos e material a preço alto, sem carteira assinada, e que tiram 25% na balança. Trabalhou 5 anos. Que eles começam a dar dinheiro. Que começou a trabalhar com o Zé Maria, que lhe deu R\$ 20,00. Que por conta desses 20,00 teve que ir para o piaçabal e que o patrão tira 20% (“tara”), que pagam o que querem e que nunca conseguem pagar a dívida. Que tem gente que fica até 1 ano e 6 meses. Que tem gente que só sai de lá se pagar a conta com o patrão. Que conseguiu pagar, apesar do horror do valor das coisas. Que quando a fiscalização chegava lá, o patrão mandava não reclamar, dizer que o patrão paga bem, etc. Acrescenta que o trabalho é de 4h da manhã, e chegava até 13h, e a tarde iria beneficiar a piaçaba. Que fazia um barraco para dormir. Que comprava tudo do patrão. Que comida dava um jeito, com peixe, caça, etc., mas todo o resto era comprado do patrão por preço alto. Que tinha vontade de trabalhar novamente na piaçaba, mas não nessas condições (Inquérito Civil N°. 1.13.000.002364/2013-43: 11).

## A DINÂMICA DE CONFLITOS E MOBILIZAÇÕES SOCIAIS

Acredito que o fato de não ter a presença de patrões na reunião e o não entendimento do objetivo da mesma contribuiu para que os agentes sociais pudessem falar aquilo que era silenciado. Afirmar que “os patrões promovem uma escravidão”, ou “quando chegava fiscalização o patrão mandava não reclamar”, como mencionado na fala acima, são exemplos disso. O que destaca, entretanto, não é o fato de que eles não podiam falar, mas sim quem poderia ouvir? Essa situação social engendrada nessa primeira reunião proporcionou a oportunidade de um “ouvir” direcionado, que pouco acontece no município. Sendo assim, são mencionadas as reclamações sobre o preço dos produtos comercializados via sistema de avião, como gasolina e farinha. É dito também sobre a comparação de um trabalho “igual ao de escravo”:

Domingos da Silva Aguiar disse que trabalha na piaçaba, igual a escravo. Que queria ter tranquilidade para dormir sossegado. Que o patrão tira 10Kg na balança, além da taxa. Que trabalha para o patrão Manoel Martins. Relatou que uma vez lhe vendeu uma rabeta por 2.100,00. Que continua trabalhando na piaçaba. Chegou há 4 dias. Que ficou 9 meses lá, trabalhando. Que chegam no igarapé e sobem nas cabeceiras para trabalhar. Que não recebem nem um anzol do patrão. Que o que precisarem tem que comprar do patrão, até remédio. Que a gasolina é 150 a lata, e que o normal é R\$75,00. Que a lata tem 20 litros. Que o fardo da farinha é R\$ 275,00 (Inquérito Civil Nº. 1.13.000.002364/2013-43: 12).

A o valor dos preços dos produtos variam de patrão para patrão, entretanto, tem em comum o fato deles estarem acima do mercado, além de aplicarem os descontos da “tara<sup>4</sup>”, como se observa:

(...) Domingos França pediu a palavra novamente e disse que um pacote de farinha custa, 300,00, e a lata de gasolina 150,00. Que para fazer 1000

---

4 Corresponde a uma fração da produção descontada pelo comerciante ao pesar as fibras sob a justificativa de possíveis pesos extras entregues junto às fibras, como umidade, areia, galhos, dentre outros.

reais, tem que tirar 1200 kg de piaçaba, eis que tem a tara que vai ser des contada (Inquérito Civil N°. 1.13.000.002364/2013-43: 12).

Para Bartolo, que começou a cortar as fibras de piaçaba aos quinze anos de idade, tudo é motivo para o piaçabeiro pagar: a “tara” que é paga independente da fibra estar seca ou molhada, a fita para amarrar quando a piaçaba está beneficiada, inclusive, que é devolvida ao patrão.

Bartolo dos Santos Filhos afirmou que é piaçabeiro e que começou a trabalhar com 15 anos. Que a tara dependia se a piaçaba era seca ou molhada. Que hoje não importa. Que tudo tem que pagar. Que o rolo da fita branca é R\$ 350,00 e é usado para amarrar a piaçaba para ser transportada pelo patrão. Que no rio o kg da piaçaba é R\$ 1,20, que todos os padrões cobram hoje o mesmo preço (Inquérito Civil N°. 1.13.000.002364/2013-43: 12).

O então vereador Martinho, da etnia baniwa, afirmou nessa reunião que a questão é o patrão exportador<sup>5</sup>, que por ter na ocasião um galpão com toneladas das fibras estocadas o ano inteiro, podia impor os preços e ditar as regras desse sistema em Barcelos. Como pode ser lido:

[m]encionou a existência de um patrão conhecido como “C.”, empresário que compra dos padrões “menores”. Que só o “C.” que compra piaçaba por conta de ter afastado os outros empresários. Que eliminou os concorrentes. Que o “C.” tem estoque grande e ele percebe que vai ter muita piaçaba, ele baixa o preço e paga o que quiser. Que para quem compra de fora do estado, como ele é o único que tem piaçaba, ele aumenta o preço da venda, eis que não existe outro patrão que não o “C.” com piaçaba. Que quando o “C” ouviu falar do MPF, chamou a cooperativa para fazer acordo, no dia 04.11.2013, baixando a tara de 20 ou 30 para 15 ou 10, que tira 10 kg por pesagem na balança. Que pesam em balança antiga, mas agora aceitou ser em balança digital. Disse ainda que o saldo do patrãozinho,

---

<sup>5</sup> Empresário que financia os pequenos comerciantes da piaçaba.

## A DINÂMICA DE CONFLITOS E MOBILIZAÇÕES SOCIAIS

o “C.” não costuma pagar em dinheiro, mas em produtos (mercadorias), tendo se comprometido nos últimos tempos a pagar em dinheiro, após reunião em julho, com o Governo do Estado, o Ministério Público do Trabalho e a Câmara Municipal de Barcelos. Foi criada também uma comissão de piaçaba na Câmara, em decorrência do fato do “C” mandar muitas barcaças sem pagar impostos ao Município. Martinho aduziu que a cooperativa [de piaçabeiros] Copiaçamarim não assinou o documento referente às “concessões” feitas por “C”, porque a tara reduzida não chegou aos piaçabeiros. Os patrãozinhos não levaram os benefícios do acordo aos piaçabeiros (Inquérito Civil N°. 1.13.000.002364/2013-43: 13).

O representante da FOIRN, Marivelton Barroso, apontou a questão dos conflitos territoriais, da falta de estrutura no ambiente de trabalho, da necessidade do reconhecimento da profissão “piaçabeiro”, da falta de documentação desses trabalhadores extrativistas, dentre outras situações:

[p]ara Marivelton, os parentes indígenas também dependem dos patrões. Que tem grandes patrões que se dizem dono das terras, que possuem títulos. Que a situação de trabalho na colocação (dentro dos igarapés) é muito desumana. Ressaltou que há necessidade de reconhecimento da profissão de piaçabeiro. Onde há piaçabal bom, o cara trabalha. Que não se faz manejo. Que, em relação à documentação, encontram-se pessoas sem certidão de nascimento, sem CPF, sem registro algum. Que a educação é precária na comunidade. Que o espaço é curto, mas há extração da piaçaba. Por fim, apontou que a organização da cadeia produtiva pela FVA, precisa de um envolvimento maior dos piaçabeiros (Inquérito Civil N°. 1.13.000.002364/2013-43: 14).

O vice-presidente da ASIBA, o Sr. Benjamim Baniwa, narrou, na ocasião, a discussão com o Ministério de Trabalho e Emprego (MTE) sobre a necessidade de se ter uma cooperativa formada somente por piaçabeiros para a formalização e reivindicações desses agentes. Apontou também o fato de piaçabeiros adultos não possuírem documentos como certidão de nascimento se sentirem culpados por isso.

Benjamin Baniwa, vice-presidente da ASIBA, informou que vai apresentar um relatório sobre a problemática indígena. Na relação de freguês/patrão, há necessidade de assinar carteira e dar equipamentos de segurança do trabalho. Que a copiaçamarim protestou quanto a isso. O representante do MTE disse que então teriam que fazer uma cooperativa organizada, de forma a não ter que regularizar a situação dos piaçabeiros. Que o Julinei não poderia fazer parte de cooperativa, eis que como ele é patrão e presidente da copiaçamarim, que deveria ser formada só por piaçabeiros. Na reunião com MTE, ficou claro que homens com mais de 30 anos que não tem sequer certidão de nascimento e, pior, acham que a culpa por isso é deles mesmos. Que a relação entre freguês e patrão sempre vai ser de conflito, porém hoje não é dada alternativa para o freguês, porque não se faz concorrências entre patrões, cada um é o “proprietário” do rio, isto é, um patrão não pode entrar no rio de outro patrão. Que há crianças sem escolas em piaçabais, com 8, 9 anos (Inquérito Civil Nº 1.13.000.002364/2013-43: 13).

A respeito desse assunto, conheci a Sra. C.G. durante o trabalho de campo em 2017, em Barcelos, que narrou que seu marido, piaçabeiro da etnia baré, não possuía sequer um documento, que tinha sido ela quem providenciou certidão de nascimento, RG, CPF e até o RANI (registro administrativo de nascimento indígena) para que eles pudessem oficializar a união. Isso porque seu marido ficou órfão de mãe aos três meses de idade e foi criado somente pelo pai, junto aos irmãos no piaçabal.

Outras denúncias foram feitas nessa reunião da 5ª edição do “MPF na comunidade” em 2013, tais como: os conflitos territoriais, o turismo na região que não respeita o território das comunidades indígenas, o garimpo ilegal, os barcos geleiros e outros conflitos sociais.

Constam no termo de declarações prestados na comunidade do Romão nessa ocasião do MPF na comunidade, seis atendimentos, cujos depoimentos de piaçabeiros e/ou familiares destes denunciaram várias situações de imobilização da força de trabalho, como o cotidiano nos piaçabais, dos preços superfaturados, das irregularidades na pesagem das fibras (cobrança indevida da tara), de ameaças de patrões e até agressões físicas de patrões aos piaçabeiros.

Além dessa reunião, houve outras, mas na cidade de Barcelos. A equipe do MPF conversou com patrãozinhos, piaçabeiros e demais agentes sociais envolvidos nessa relação social. Deste modo, trouxeram várias demandas, dentre elas a confirmação da denúncia feita anteriormente pelo Sr. A.M. citado no início deste capítulo. Assim, no final do relatório da 5ª edição do “MPF na comunidade”, foi sugerido que se tomem as devidas providências e tais recomendações foram enviadas aos órgãos competentes.

Os eventos desencadeados pelo “MPF na comunidade” trouxeram efeitos sociais oportunos de serem analisados. A possibilidade de empoderamento é um desses efeitos. Semanas após as reuniões com o MPF pude conversar com alguns agentes sociais de Barcelos que participaram das reuniões, dentre as narrativas estão o fato de um cano estourar na rua, ao ver tal situação as pessoas se reuniram e foram reclamar à agência responsável, ao não serem atendidos, anunciaram que iam reclamar ao MPF, e assim obtiveram uma resposta imediata e o problema solucionado. Outras situações semelhantes aconteceram, e por algum tempo, as pessoas acionavam a estratégia de reivindicar ao MPF. No caso das relações sociais do extrativismo da piaçaba, as “taras” ficaram mais baixas e o preço das fibras, mais alto.

O Sr. A.M. que procedeu à manifestação que abre o inquérito civil, já não mora no médio rio Negro há algum tempo, apesar disso, mantém laços consanguíneos e de afinidade com outros agentes sociais que ali moram, e sempre que pode vai permanecer algum tempo entre os seus parentes.

Um questionamento que fiz é: e os agentes sociais, que vivem cotidianamente essa situação da imobilização da força de trabalho nos piaçabais, denunciaram alguma vez? Por que precisou vir um “parente” que não vive mais essa realidade para denunciar? Acredito que essa tenha sido outra estratégia de dar visibilidade e enfrentar essa situação, pois essa não havia sido a primeira denúncia.

## **A GENEALOGIA DAS DENÚNCIAS JUDICIALIZADAS**

Em fevereiro de 2004, o MPT procedeu à abertura do processo de representação nº 47/2004 sobre trabalho escravo em Santa Isabel do Rio Negro. Isso porque um mês antes, uma família encaminhou à FOIRN uma carta denunciando uma situação de imobilização da força de trabalho nos piaçabais no igarapé do Maboabi, rio Preto. A denúncia dizia o seguinte:

(...) O indígena baré Ladislau dos Santos e sua esposa Nair estão há 12 anos em mãos de patrão sem poder sair. Tem 05 filhos, sendo 03 meninas e 02 meninos, o mais velho tem 12 anos de idade. Ele é meu irmão, eles são meus sobrinhos. Quando ele quer sair o patrão diz que ele não pode porque ainda não pagou a conta. O meu irmão está sendo explorado, um paneiro de farinha chega a custar R\$ 70,00. Assim ele vai ficando. Se ele não ficar com a farinha a este preço ele e seus filhos morrerão de fome. Portanto, eu estou comovida com situação do meu irmão. Por isso solicito que esta instituição providencie e saída do mesmo daquele lugar e o mesmo possa trabalhar de forma justa e que seus filhos possam estudar. Após a saída, o mesmo deverá morar comigo na cidade de Santa Isabel do Rio Negro (Santa Isabel do Rio Negro, 11.jan.2004).

Ao receber esta carta, a FOIRN encaminhou à FUNAI, que encaminhou à Promotora de justiça em São Gabriel da Cachoeira, que por sua vez enviou à Procuradoria Regional do Trabalho (PRT) da 11ª Região. A partir daí, a PTR da 11ª Região começou a averiguar a procedência da denúncia e expediu em fevereiro, daquele mesmo ano de 2004, uma certidão que informava que esta denúncia não é um fato isolado, já que é “constante” tais relações no extrativismo da piaçaba, conforme pode ser lido:

[r]egistrou que a exploração de trabalhador em situação de trabalho escravo não é fato isolado e recente na região, sendo uma prática constante na exploração de piaçava. O Sr. Orlando denunciou que tal prática pode ser facilmente constatada na comunidade de Tapereira, a primeira subindo o Rio Negro a partir de Barcelos, bem como na comunidade instalada no Rio Paduari, localizada próxima ao Rio Preto e Maboabi, local onde ocorreu os

## A DINÂMICA DE CONFLITOS E MOBILIZAÇÕES SOCIAIS

fatos denunciados (Certidão MPT- PRT 11ª Região, p. 193, Inquérito civil público 1.13.000.002364/2013-43 (MPF), 18.02.2004).

Em uma certidão seguinte da referida acima, a PRT da 11ª. Região apontou que, por contato telefônico com o administrador regional da FUNAI, obteve a informação que em meados dos anos dois mil foi constatado por esta Fundação relatos sobre a existência de trabalho análogo a de escravo de famílias inteiras, nos piaçabais.

Assim sendo, o MPT, através da PRT da 11ª. Região, formulou a representação N° .47/2004 e tomou providências junto à Polícia Federal e à Fiscalização do Trabalho em Brasília para realização conjunta de diligência. Para tanto, os auditores fiscais do Grupo Móvel foram deixados de sobreaviso para essa atividade. E a referida representação foi reatuada como Procedimento Preparatório de IC (Inquérito Civil) N°. 29/2004).

Em março de 2004 uma equipe da Polícia Federal foi enviada à Santa Isabel do Rio Negro por Barcelos, entretanto, não conseguiram chegar ao local da diligência devido aos baixos níveis fluviais, sendo essa atividade suspensa por 20 dias e determinada nova diligência. Apesar da equipe da PF não conseguir chegar até o rio Preto para diligência *in lócus*, no dia 02 de março de 2004, em Santa Isabel do Rio Negro, conversaram informalmente com a pessoa que procedeu a denúncia à FOIRN.

Assim, encaminharam à PRT - 11ª Região um documento intitulado “informação” da qual o denunciante negou ter feito a denúncia, asseverando que não sabia sobre trabalho escravo e que nunca tinha comentado sobre tal assunto. A equipe também conversou com moradores do município e ninguém falou sobre o assunto, afirmando desconhecer essa informação de trabalho escravo nos piaçabais.

Cinco meses após essa “informação” dada pela PF, o MPT encaminhou cópia das denúncias<sup>6</sup> ao MTE - Divisão de apoio à fiscalização móvel. Em

---

<sup>6</sup> Além das denúncias de trabalho escravo nos piaçabais, havia denúncias de trabalho escravo em um hotel de selva em Barcelos e de prostituição infanto-juvenil nesse mesmo município.

seguida, em setembro de 2004, emitiu uma certidão de conclusão. Já em outubro do mesmo ano, um despacho foi publicado, determinando que seja diligenciado junto aos denunciantes (FOIRN, FUNAI e a pessoa que procedeu a denúncia a essas agências) informações atualizadas sobre a questão.

Cinco certidões são emitidas pelo MPT após o despacho: A primeira sobre a Secretaria de bem estar e ação social de Barcelos ter a possibilidade de fornecer apoio logístico para a diligência através da disponibilidade de barco e voadeira; a segunda sobre a FUNASA também dispor para tal apoio com barcos; a terceira, apenas uma correção nas datas dos documentos anteriormente emitidos; a quarta aponta que a partir de contato telefônico com a FOIRN, não havia mais denúncias formais sobre trabalho escravo em Barcelos e Santa Isabel, devido aos receios de retaliações, apesar disso, havia notícias de que tal prática ainda era contínua; E a quinta apontava que a Secretaria de bem estar e ação social de Barcelos não se comprometia em fornecer informações sobre os “patrões” em Barcelos e que o Conselho tutelar que ficou responsável por isso, não possuía tais informações, tampouco condições de apurá-las.

Em agosto de 2005, o MPT solicitou informações da Delegacia Regional do Trabalho<sup>7</sup> (DRT) sobre a realização de ação fiscal em algumas empresas e localidades, dentre elas, as situações de Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos. Já que três anos antes, ou seja, em junho de 2002, a DRT fez uma viagem à Barcelos para apurar denúncia da existência de trabalho escravo e buscar propostas de solução. Compunham a equipe: representantes da PRT 11ª Região, DRT e Grupo Móvel de Combate ao Trabalho escravo do Ministério do Trabalho.

Consta, nesse relatório, que a referida equipe participou de reuniões junto a representantes de diversas entidades de Barcelos, tais como: Secretaria Municipal de Comércio, Secretaria Municipal de Ação Social, Conselho Tu

---

<sup>7</sup> A Delegacia Regional do Trabalho (DRT) é a representação do Ministério do Trabalho e Emprego (MTE) em nível regional. Atualmente a DRT foi substituída pela Superintendência Regional do Trabalho e Emprego (SRTE). Contudo, como constam nesse inquérito a sigla DRT, optei por manter.

## A DINÂMICA DE CONFLITOS E MOBILIZAÇÕES SOCIAIS

telar de Barcelos, Associação Indígena de Barcelos, Delegacia de Polícia Civil, 7ª Delegacia de Serviço Militar e Fórum de Justiça.

Foi apontando que a economia desse município estava baseada no extrativismo da piaçaba, peixes ornamentais, comércio e turismo. É afirmado nesse documento que a extração de piaçaba e peixes ornamentais é baseada no sistema de aviamento, mas nada é recomendado a respeito, apenas indicado que as condições de trabalho são péssimas e que colocam as pessoas à margem de direitos. Como pode ser lido:

[o] sistema de produção nas duas primeiras e principais atividades do município, bem como o financiamento dessa produção estão baseados ainda no aviamento. A renda da população é mínima; as opções de emprego e renda são muito limitadas. A população enfrenta as mais diversas dificuldades, desde a falta de opções de trabalho, as longas distâncias para deslocamento até os locais onde é possível qualquer atividade que lhe garanta a subsistência, as péssimas condições de trabalho, a falta de infraestrutura no município, exemplificada pela ausência de identificador para emissão de carteiras de identidade e de fotógrafo que revele fotos na localidade, o que coloca os habitantes à margem de direitos básicos de cidadania (Inquérito civil público 1.13.000.002364/2013-43 (MPF): 235-236).

Além das agências citadas acima, a equipe da PRT 11ª Região, DRT e Grupo Móvel realizou uma reunião com os patrões e patrõesinhos de piaçaba em Barcelos. Foi questionado o seguinte: a) Cobrança de valores relativos ao custo de passagem e alimentação durante a viagem da sede do município até os piaçabais; b) Cobrança de “tara”; c) Formalização de vínculo de emprego; d) Exploração dos trabalhadores pela cobrança de valores exorbitantes pelos produtos comercializados; e) Fornecimento de EPI – Equipamento de Proteção Individual; f) Acidentes de trabalho, especialmente picadas por animais peçonhentos; g) Documentação dos trabalhadores e h) Condições de segurança e conforto nos locais de trabalho e moradia.

Sobre a alínea “a) Cobrança de valores relativos ao custo de passagem e alimentação durante a viagem da sede do município até os piaçabais”, os patrões negaram a cobrança desses valores, e afirmaram que a dívida que os

fregueses têm com eles se trata de adiantamento de dinheiro e mercadorias.

Sobre a alínea b) Cobrança de tara , os patrões responderam que cobram uma taxa que varia entre 7% a 30% devido ao encharcamento e impurezas das fibras, ou seja, não negaram que cobram taxas dos trabalhadores.

Na alínea “c) Formalização de vínculo de emprego”, eles responderam que não possuem empregados e, sim, prestadores de serviço. Na alínea “d) Exploração dos trabalhadores pela cobrança de valores exorbitantes pelos produtos comercializados”, os patrões também negaram, indicando que tudo fica em um caderno de contas para comprovar.

Sobre a alínea “e) Fornecimento de EPI – Equipamento de Proteção Individual”, foi dito que os piaçabeiros utilizam botas de PVC de cano longo somente que eles próprios compram. Já na alínea, “f) Acidentes de trabalho, especialmente picadas por animais peçonhentos”, os patrões afirmaram que esse fato ocorre com certa frequência, mas que apesar disso são tratados com ervas no piaçabal, pois lá não há o soro antiofídico, afirmaram ainda que quando é necessário encaminhar o paciente à cidade, eles providenciam.

Sobre isso, há muitos relatos de piaçabeiros que morreram com picadas de cobra por não obterem o socorro do patrão, inclusive, um dos meus primeiros contatos com os piaçabeiros em 2007, foi quando um patrão negou assistência médica a um trabalhador extrativista da piaçaba que tinha sido picado por uma cobra (jararaca) em seu trabalho, proibindo uma equipe da FUNASA entrar no local para prestar socorro.

Além disso, são altos os índices de malária, doença de chagas e picadas de cobras venenosas nos piaçabais. Os casos de óbitos devido a esses fatores são frequentes, e as políticas públicas para segurança do trabalho não são cumpridas, assim como sua fiscalização.

Sobre a alínea “g) Documentação dos trabalhadores”, foi apenas afirmado que os trabalhadores não possuem sequer certidão de nascimento. E na alínea “h) Condições de segurança e conforto nos locais de trabalho e moradia”, também apenas dito que os locais de moradia e trabalho nos piaçabais são precários, haja vista não haver fossas, água potável, ou qualquer outro conforto.

## A DINÂMICA DE CONFLITOS E MOBILIZAÇÕES SOCIAIS

Todas as informações prestadas nessa reunião foram a partir de onze patrões (grandes comerciantes) de piaçaba. Na ocasião, a maioria deles tinha como subordinados os “aviados”, que seriam pequenos comerciantes da piaçaba, conhecidos atualmente como “patrõezinhos”. Essa reunião foi em 2002, dezesseis anos depois, ou seja, em 2018, dos onze apenas três continuam nessa hierarquia do aviamento como “patrões”, os demais estão hoje como “patrõezinhos”.

Ao final do relatório, a equipe concluiu que as relações de trabalho nos piaçabais não estavam caracterizadas como trabalho escravo, como é possível ler:

[n]ão restou caracterizada a ocorrência de trabalho escravo nos serviços de exploração de piaçava, pela ausência dos pressupostos indispensáveis, quais sejam: a submissão a trabalhos forçados ou à jornada exaustiva (na situação em questão a jornada depende do livre arbítrio do trabalhador); condições degradantes de trabalho (o que ficou constatado foi exclusivamente a falta de adoção de medidas específicas de segurança no trabalho); a restrição de locomoção do trabalhador, por qualquer meio, em razão de dívida (não restou caracterizado qualquer cerceamento da liberdade de ir e vir do trabalhador, em virtude de dívida contraída no trabalho). O que restou claramente constatado foi a falta de oportunidade de emprego e renda no município, o que mantém a população em fase produtiva, restrita a muitas poucas opções, dentre essas o trabalho na exploração de piaçava e na pesca de peixes ornamentais. Em ambas as atividades as condições de trabalho são muito desfavoráveis, a retribuição pelo trabalho muito pequena, resultando em grandes lucros para os que comercializam e transportam os produtos até os grandes centros (Inquérito civil público 1.13.000.002364/2013-43 MPF: 238).

O fato de não terem reunido com os próprios trabalhadores extrativistas, somente com as agências do Estado e patrões, prejudicou o trabalho da equipe, pois nenhum patrão iria admitir que mantém algum trabalhador a um regime análogo à escravidão e nenhum representante legal do Estado iria admitir a existência dessa prática em sua gestão.

O que motivou essa viagem para realização de ação fiscal foram denúncias formuladas na imprensa de Manaus, em junho de 2002, relativas à existência de trabalho escravo nos piaçabais em Barcelos, assim consta no próprio relatório dessa atividade. Ao investigar quais denúncias eram essas que circularam nas mídias, constatei que se tratava de um requerimento da então deputada federal Vanessa Grazziotin ao Senhor Ministro da Justiça, propondo que fossem investigadas as denúncias de trabalho escravo nos piaçabais de Barcelos. Na “indicação<sup>8</sup>” (INC) da deputada foi sugerida a adoção de medidas urgentes para investigar o caso, uma vez que a Comissão Pastoral da Terra – Regional do Amazonas (CPT) denunciou que mais de 200 (duzentas) famílias estavam sendo mantidas em trabalho escravo nas atividades extrativistas da piaçaba, em Barcelos.

A CPT realizou uma reunião neste município entre os dias 09 e 10 de maio de 2002 e recebeu denúncias sobre a exploração da força de trabalho nos piaçabais, da falta de direitos trabalhistas, do pagamento de R\$ 0,20 centavos o quilo das fibras de piaçaba, de preços superfaturados impostos aos trabalhadores extrativistas, da exploração de mão-de-obra infantil e também sobre a exploração dos pescadores de peixes ornamentais, que funcionava da mesma lógica da piaçaba.

Essa INC recebeu o número 3398/2002 na Câmara dos Deputados, e sua situação encontra-se no status “arquivado”. Nas informações contidas no site da Câmara dos Deputados, a “indicação” saiu da Mesa diretora da Câmara dos deputados ao Ministro da Casa Civil ainda em junho de 2002. Entretanto, não obtive mais informações a partir desse ponto *note* da Câmara, fui encontrar no Inquérito Civil o resultado da INC, o relatório negava a existência de tal prática em Barcelos.

Para o procurador do trabalho da PRT da 11ª Região, em seu “relatório da situação atual” do procedimento preparatório de ICP N°29/2004, havia um problema por parte das agências do Estado em aceitar a existência dessa

---

8 Conforme o regimento interno da Câmara dos Deputados (Art. 113) uma “indicação” (INC) é um documento legislativo que objetiva sugerir a outro Poder que adote providências ou manifestação sobre uma determinada situação.

ocorrência de trabalho análogo à escravidão em Barcelos, inclusive cita em seu relatório que a própria DRT entendia que não se configurava tal ocorrência. Como pode ser lido:

[v]ale registrar-se aqui, por necessário, no que concerne ao trabalho em condições análogas a de escravos (apenas), haver um problema (de certa preocupação, apesar dos esforços – talvez tenha faltado um pouco mais da minha parte) em relação à aceitação de sua existência neste Estado. A DRT/AM entende não configurar-se tal ocorrência (Inquérito civil público 1.13.000.002364/2013-43 (MPF): 245 – grifos do original).

Em setembro de 2006, o MPT solicitou que a Associação indígena de Barcelos (ASIBA) informasse sobre as ocorrências de trabalho escravo no médio rio Negro, mas não obteve resposta naquele ano. Sem tramitações em dois anos, em setembro de 2008 o procedimento preparatório de IC foi instaurado em Inquérito Civil N° 001837.2008.11.000/7, através da portaria PR-T/11ª Região N° 534/2008. A partir daí, foi solicitado novamente à ASIBA e à Promotoria de Justiça de São Gabriel da Cachoeira mais informações sobre a situação nos piaçabais.

Quase três anos após a instauração do Inquérito, ou seja, em 2011, aconteceu uma audiência entre o a PRT da 11ª Região (MPT), Superintendência Regional do Trabalho e Emprego<sup>9</sup> (SRTE/AM) e Superintendência da Polícia Federal no Amazonas (PF/AM) em Manaus. O objetivo dessa audiência foi colher ideias de outras instituições e viabilizar um Termo de cooperação técnica com diversos órgãos, tais como: SRTE/AM, PF, Exército brasileiro, MPF, além da sociedade civil organizada.

A SRTE/AM afirmou o interesse em assinar um termo de Cooperação Técnica entre o MPT e os demais órgãos para implementação de políticas públicas na região do alto rio Negro, já a PF/AM também entendeu a necessidade da atuação nessa região, mas que também era preciso a participação de diversos órgãos. Ficou acertado que o MPT entraria em contato com os

---

<sup>9</sup> Antiga Delegacia Regional do Trabalho (DRT).

demaís órgãos públicos e da sociedade civil para firmar um Termo de cooperação técnica e para a elaboração de um plano de trabalho.

Em março do mesmo ano (2011) ocorreu outra audiência, mas agora entre o MPT, o Instituto Socioambiental (ISA), a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), a Associação Indígena de Barcelos (ASIBA), a Coordenaria das Associações Indígenas do Médio e Baixo Rio Negro (CAIMBRU) e a Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN) para o MPT obter maiores informações sobre as denúncias referentes à exploração de trabalho nos piaçabais no médio rio Negro.

Foi apontado, nessa audiência, que a situação que envolve a exploração das fibras de piaçaba é complexa no médio rio Negro, pois existem as seguintes questões: (a) “captação de mão de obra por patrões sob falsas promessas de boas condições de trabalho” sob o sistema de aviamento ou *truck system*; (b) “exploração de trabalho infantil”; (c) “extração ilegal de madeira de lei”; (d) “venda irregular de terras”; (e) “uso do álcool como ‘moeda de pagamento’”, ocasionando um alto índice de alcoolismo nos piaçabais; (f) “exploração irregular” dos piaçabais “desrespeitando as áreas de uso e ocupação tradicional de povos indígenas”; e (g) “sobre a ação de fiscalização de 2005 da PRT, da 11ª. Região no município, por não ter ido aos piaçabais e, sim, apenas à cidade onde moram os patrões; (h) “a dificuldade de se chegar aos piaçabais devido à distância e custo”; (i) “além da piaçaba, a castanha, o cipó e a pesca, também funcionam através do sistema de aviamento”; e (j) “a maioria dos agentes sociais nos piaçabais não possuem documentação”, o que inviabiliza o recebimento de qualquer benefício do governo.

Apontam, inclusive, que um determinado patrão proibiu uma equipe da FUNAI, que estava realizando atividades no rio Preto, de emitirem a documentação de alguns piaçabeiros para acesso ao Programa bolsa família, sob a ameaça de eles não trabalharem mais, caso recebessem o benefício. O receio de represálias por parte dos patrões é um fato que está presente em todas as denúncias dos agentes sociais envolvidos na extração da piaçaba, e nas negações dessas também, quando há fiscalização, por isso, no final da reunião, foi pedido cautela no uso das informações cedidas.

## A DINÂMICA DE CONFLITOS E MOBILIZAÇÕES SOCIAIS

Em abril de 2011, após essa audiência, a PRT da 11ª Região do MPT encaminhou à Coordenadoria de Erradicação do Trabalho Escravo (CONAETE), também do MPT, a cópia integral do Inquérito para a inclusão desse caso na programação da força tarefa de fiscalização para verificação de trabalho em condição análoga a de escravo, já apontando que o local é de difícil acesso e que já houve tentativas de solucionar o problema, mas sem sucesso. Em outubro do mesmo ano, a mesmo ofício, mas sob outra numeração, foi encaminhado novamente à CONAETE.

Paralelamente ao inquérito, foi organizada uma reunião ampliada da Cadeia produtiva da Piaçaba no rio Negro em setembro de 2011, com algumas agências do Estado e com a sociedade civil, como a Secretaria de desenvolvimento territorial (SDT) do Ministério do desenvolvimento agrário (MDA), Instituto Socioambiental (ISA), FOIRN, para discutirem a viabilidade das lideranças indígenas e extrativistas buscarem diálogos com o poder público para a construção de um Plano de ordenamento da atividade extrativista da piaçaba.

O próximo movimento nesse Inquérito foi um ano mais tarde, já em 2012, quando a PRT da 11ª Região do MPT solicita informações da FUNAI sobre quais medidas essa agência tomou sobre as denúncias de trabalho escravo relacionado à extração de piaçaba no médio rio Negro. Esse pedido de informação foi reiterado no ano seguinte, em 2013. Entretanto, em abril de 2012 esse inquérito foi prorrogado por ainda existirem diligências pendentes. Nesse tempo, ao não obter respostas, em maio de 2013, o MPT prorrogou novamente o prazo para a conclusão da investigação instaurada por mais um ano, sendo notificada a SRTE-AM sobre esse fato. A SRTE-AM respondeu, comunicando que não se encontrava na Superintendência o pedido de fiscalização. Desse modo, o MPT, por meio da PRT da 11ª. Região começou a solicitar de alguns órgãos do Estado e entidades da sociedade civil, como a Procuradoria da República no Amazonas, FUNAI e FOIRN, quais providências foram tomadas por eles sobre a questão do trabalho escravo, no caso das agências do Estado, e informações atualizadas sobre a questão, no caso da FOIRN.

Como a última atualização da denúncia foi em 2011 (a audiência com representantes do ISA, FOIRN, CAIMBRU, ACIMRN), e em 2013 não se tinha

resposta quanto à fiscalização de um grupo móvel, o MPT notificou novamente o ISA, FOIRN, CAIMBRU, ACIMRN para informar quanto a situação atual das relações na extração da piaçaba. No final de 2013, não houve manifestação da FOIRN, CAIMBRU, ACIMRN, e o ISA respondeu que não estava nas suas atribuições a verificação das condições de trabalho nos piaçabais. Com isso, foi solicitada à CONAETE, “com urgência”, uma força-tarefa para a averiguação das denúncias.

Além disso, o MPT requisitou também a manifestação da SRTE-AM quanto ao pedido de fiscalização para verificação de trabalho escravo em Santa Isabel. E no início de 2014 a SRTE-AM respondeu ao MPF, que na altura das discussões, já havia recebido a denúncia do Sr. A.M. e já estava dialogando sobre o caso com o MPT e MTE.

O relatório da SRTE-AM, enviado em 2014, foi de uma ação fiscal realizada em 2009 no município de Barcelos. Compunha a equipe os auditores fiscais do trabalho do Grupo Especial de Fiscalização Móvel (GEFM), Gerência Regional do Trabalho e Emprego (GRTE) e representante da SRTE-AM, além da descrição dos piaçabais, os auditores identificaram os maiores “patrões” da região, contabilizaram quantos fregueses cada um tinha, além de tirarem os pontos do receptor de GPS e registrarem em fotografias.

Concluem em relatório que em todos os piaçabais da região encontraram indícios de redução do trabalhador à condição análoga a de escravo, por condições degradantes de trabalho e moradia. Assim, a equipe também identificou a servidão pela dívida como instrumento de repressão da força de trabalho. A equipe foi ao rio Preto e seus igarapés subafuentes (entre Barcelos e Santa Isabel), e sugeriram diversas ações do GEFM-AM nos piaçabais de Santa Isabel, Barcelos e São Gabriel da Cachoeira, e para uma maior eficiência que fossem no período da cheia.

Com isso, o MPF expediu um ofício à Secretaria de desenvolvimento sustentável e meio ambiente do Amazonas (SDS-AM) para que fosse informado o andamento do acordo de cooperação técnica para o fortalecimento da cadeia de piaçaba que estava em desenvolvimento. Em resposta, a SDS informou em uma nota técnica N°004/2014 que foi criado um “comitê técnico da

piaçava”, e que estava sob a responsabilidade da Secretaria executiva adjunta de florestas e extrativismo (SEAFE/SDS) que também estava vinculada ao Conselho de desenvolvimento sustentável de povos e comunidades tradicionais do Amazonas.

No acordo de cooperação técnica estava a inclusão da piaçaba na política nacional de subvenção e o envolvimento de dez agências do Estado, são elas: Secretaria de Estado do Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável (SDS), e conta com a parceria do Governo Federal por meio do Ministério do Trabalho e Emprego (MTE) e do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), representado pela Delegacia Regional do MDA no Amazonas, e do Governo do Estado, por meio da Agência de Desenvolvimento Sustentável (ADS), da Secretaria de Estado da Produção Rural (SEPROR), do Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável do Amazonas (IDAM), do Instituto de Terras do Amazonas (ITEAM), da Agência de Fomento do Estado do Amazonas (AFEAM), da Secretaria de Estado do Trabalho (SETRAB), e da Secretaria de Estado Para os Povos Indígenas (SEIND).

A partir daí, em março de 2014, o MPF começou a cobrar formalmente dessas agências posições quanto ao termo de cooperação técnica que viabilizaria um plano de ação social para o fortalecimento da cadeia produtiva da piaçaba, esperando com isso a desmobilização do sistema de aviação no extrativismo da piaçaba.

No mês seguinte, já entre abril e maio de 2014, ocorreu uma operação a partir de atuação conjunta entre o MPF/AM, MPT (PRT 11ª Região) e MTE com o apoio do Exército Brasileiro e da Polícia Rodoviária Federal (PRF) nos piaçabais do rio Preto, entre Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro. Foi constatado o seguinte:

[t]rabalhadore s submetidos a um ciclo de servidão por endividamento, com jornadas de trabalho excessivas e alojados em construções improvisadas no meio da floresta Amazônica sem qualquer segurança ou mínimas condições de higiene pessoal (Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/am/sala-de-imprensa/noticias-am/atuacao-conjunta-entre-mpf-e-mp->

t-resulta-em-resgate-de-trabalhadores-em-condicao-similar-a-escravidao-no-interior-do-am. Acesso em: 18/09/2017).

De todas as equipes que procederam a uma operação de fiscalização no médio rio Negro para averiguar as situações de trabalho escravo nos piaçabais, apenas a SRTE-AM, em 2009, e MPT em conjunto com MPF, em 2014, que foram aos piaçabais, as demais (DRT em 2002, PF, em 2004) ficaram nas cidades de Barcelos e São Gabriel da Cachoeira, respectivamente, e falaram com patrões, e não com os próprios piaçabeiros. Por isso, nos relatórios das atividades da SRTE-AM e MPT, em conjunto com o MPF, foi identificado a situação de trabalho escravo, diferentemente dos relatórios da DRT e PF que negaram tal existência.

Durante a investigação, os agentes sociais que eram solicitados a emitir alguma informação as cediam com muita cautela. Uma estratégia em 2013, foi a denúncia do Sr. A.M. como não estava presente cotidianamente no município, seria mais difícil sofrer alguma retaliação por parte dos denunciados, uma vez que a negação das denúncias era um fato presente nas diligências. Isso também é resistir, ou seja, negar para ter sua integridade física e social nas relações extrativistas.

A partir das negações das denúncias e o cuidado em falar sobre esse assunto, notei a partir de entrevistas que realizei com piaçabeiros e seus familiares que as denúncias foram recebidas por receio de retaliações e expectativa de resolução ao mesmo tempo.

Já para os patrões, houve indignação. Isso teve um impacto nas relações sociais ali estabelecidas, pois era perceptível certo empoderamento, mesmo que momentâneo, das pessoas (em geral) em Barcelos, os preços das mercadorias aviadas também ficaram mais acessíveis e o valor monetário das fibras aumentou. Em consequência, acarretou também no fortalecimento das unidades associativas.

Por outro lado, ao verem o patrão exportador ser praticamente “absolvido”, o sistema de aviação voltou ao que era antes e a imobilização da força de trabalho dos piaçabeiros continuou, violando os princípios da Convenção

29 e 105 da OIT, na qual o Brasil é signatário, sobre “trabalho análogo ao de escravo”, infringindo também o código penal em seu Artigo 149, além da própria Constituição Federal em seus Artigos 1º e 5º, que preconizam sobre a liberdade e dignidade da pessoa humana.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ACEVEDO-MARIN, Rosa E.; CASTRO, Edna Maria Ramos de. 1999. *No Caminho de Pedras de Abacatal* : experiência social de grupos negros no Pará. Belém: NAEA/UFGA.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. 2004. “Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo”. *Mana*, 10 (2): pp. 287-322.

SANTOS, Boaventura de Sousa. 2003. A Judicialização da política. *Jornal Pública* Portugal, 27 de maio. Disponível em: <https://www.publico.pt/2003/05/27/jornal/a-judicializacao-da-politica-201706#gs.70JdbcNc>. Acesso em: 22.01.2019.

Mecanismos Jurídico-Formais

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. 1956. *Convenção Suplementar sobre Abolição da Escravatura, do Tráfico de Escravos e das Instituições e Práticas Análogas à Escravatura*.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. 1957. *Convenção de nº 105*, de 17 de janeiro de 1959. Abolição do Trabalho Forçado. Genebra.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. 1932. *Convenção de nº 29*, de 1º de maio de 1932. Trabalho Forçado ou Obrigatório. Genebra.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2013. *Inquérito Civil 1.13.000.002364/2013-43*. 5º Ofício Cível da Procuradoria da República no Amazonas. Volume I a VII.

# **MOBILIZAÇÃO SOCIAL, REFORMA AGRÁRIA E SEUS IMPASSES NO SUL E SUDESTE PARAENSE**

**IGOR ROLEMBERG<sup>1</sup>**

## **INTRODUÇÃO**

No dia seguinte à minha chegada para a primeira etapa do trabalho de campo em 2014, quando ia começar a conhecer Marabá, fui encontrar Sula<sup>2</sup>, agente<sup>3</sup> da pastoral da terra, com quem já havia trocado algumas mensagens. Ela já sabia do meu interesse à época em estudar a proteção a militantes ameaçados de morte. Entabulamos uma conversa e, naquele momento em que lhe cabia apresentar a região para um recém-chegado, elencou telegraficamente duas informações que lhe pareceram essenciais para eu saber de pronto, e, acredito, ter sempre em mente no desenrolar do meu trabalho: “É a região com mais assentamentos de reforma agrária no Brasil”, disse, fazendo uma breve pausa enfática, para completar logo em seguida: “uma das que mais têm lideranças assassinadas também”. Pela sua exposição, ficava claro que as duas sentenças eram indissociáveis.

A região do sul e sudeste do Pará faz parte do que se convencionou chamar de “Amazônia oriental”, junto ao nordeste do Mato Grosso, Tocantins (antigo “norte de Goiás”) e leste do Maranhão. Sua particularidade em rela-

---

1 Antropólogo, doutorando em Ciências Sociais, pela École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris (EHESS), em cotutela com o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional (MN) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: rolemberg.igor@gmail.com.

2 Os nomes dos agentes de pastoral ainda em atuação são todos fictícios.

3 Ao longo de todo o texto, sempre que o termo “agente” aparecer, ele se refere a “agente de pastoral”, e nunca a agente no sentido sociológico do termo. Quando eu emprego um conceito sociológico para me referir às pessoas participando das situações analisadas etnograficamente, eu falo, então, de “atores”.

ção à “Amazônia ocidental” está na intensidade com que recebeu primeiro as frentes de expansão do século XX, ao longo dos anos 50, 60 e 70, aear retando uma multiplicação de disputas pela posse da terra entre diferentes atores: populações indígenas, posseiros, trabalhadores em aviamento, em presas agropecuárias, mineradoras, dentre outros. Foi desenvolvida bibliografia abundante em torno do assunto, com trabalhos clássicos (DA MATTA & LARAIA, 1978; ESTERCI, 1987; HEBETTE, 1986; IANNI, 1978; MARTINS, 1980, 1996; VELHO, 1973) e outros mais recentes (AFONSO, 2015; ALMEIDA, 2006; ASSIS, 2007; PEREIRA, 2015; PETIT, 2003). Foi aí que se concentraram os projetos de modernização autoritária da ditadura civil-militar, que tornaram aguda a competição no acesso e redistribuição de terras. Essas disputas ganharam a forma de problemas públicos (CEFAÏ, 1996; GUSFIELD, 2009; HENRY, 2009), notadamente dois, *reforma agrária* e *violência no campo*<sup>4</sup>, que atravessaram as décadas e receberam diferentes contornos, à medida que se estruturavam processos locais de mobilização social<sup>5</sup>.

Segundo as estatísticas oficiais do Painel de Assentamentos do Inca (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), atualizadas até 31 de dezembro de 2017, a superintendência regional de Marabá, cujo território abrange o sul e sudeste paraense, tinha sob sua responsabilidade 514 assentamentos, totalizando 4.282.244,54 ha, e uma população de 72.162 famílias. Se isso não lhe garante, em números absolutos, ser a região no Brasil com maior número de assentamentos, superada pela superintendência do Maranhão com 1.028 deles, o sul e sudeste paraense constituem o território com maior número deles considerando-se a Amazônia legal – e, portanto, nem todo o estado do Maranhão. Permanece a ênfase que Sula deu à singularidade dessa região. Além disso, é a região hoje no estado do Pará não só com maior número de assentamentos, mas também de ocupações de terra, ter

---

4 Utilizo itálico para conceitos êmicos, aspas duplas para citar relatos de meus interlocutores de pesquisa, e aspas simples para enfatizar alguns conceitos analíticos.

5 ‘Mobilização social’ é categoria analítica e a defino como conjunto de ações posto em prática por diferentes atores visando a formulação de um problema público, através de processos de comunicação e associação que constituem coletivos (DEWEY, 2001).

nando-a, em toda a Amazônia, o espaço que mais concentra *sem-terra* – categoria local para designar todo ocupante, independentemente de fazer parte ou não do MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra)<sup>6</sup>, e onde este movimento social tem maior número de participantes nos estados da região Norte.

O sul e sudeste paraense ainda integram a região que ficou conhecida por eventos emblemáticos da violência no campo, como o Massacre de Eldorado dos Carajás, em 1996, ou, mais recentemente, o Massacre de Pau d'Arco, em 2017. Sobre conflitos de terra, mortes, agressões e ameaças motivadas por disputas possessórias, não há estatísticas oficiais no Brasil. Os registros relativos a essas situações são produzidos majoritariamente pelo centro de documentação de um organismo confessional vinculado à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), o Cedoc Dom Tomás Balduino da Comissão Pastoral da Terra (CPT). Se os números não são exaustivos ou imunes de críticas pontuais, eles apontam em anos consecutivos a Amazônia como a região do país que mais concentra conflitos no campo, e o sul e o sudeste paraenses como a região com maior número de casos dentro da Amazônia<sup>7</sup>.

---

6 Não há estatísticas oficiais sobre ocupações de terra e acampamentos no país. As ouvidorias agrárias de cada superintendência do Inkra têm listas de áreas em conflito, mas esses dados não são públicos. O Centro de Documentação Dom Tomas Balduino, da CPT, é a única instituição que busca quantificá-las, discriminando inclusive por estado as novas ocupações e os acampamentos que surgem a cada ano, utilizando como fontes as informações coletadas por agentes de campo da pastoral, em suas diferentes equipes, além de notícias de jornal e trabalhos acadêmicos. Para mais detalhes, ver a nota metodológica presente em cada edição do “Caderno de Conflitos no Campo”. Numa série temporal dos anos 1990 até 2017, os municípios do sul e sudeste paraense aparecem com maior concentração de ocupações antigas e novas comparado a outras regiões do mesmo estado.

7 Tomando-se o número de assassinatos de trabalhadores rurais, lideranças ou não, decorrentes de disputa pela posse da terra, o sul e sudeste paraense, em relação às outras regiões do Pará, concentravam: oito dos nove assassinatos (8/9) em 2014; 17/19 em 2015; 3/6 em 2016; 19/22 em 2017; 4/16 em 2018; e 9/12 em 2019. Para uma série histórica ampla sobre assassinatos no sul e sudeste paraense, comparando-se a outras regiões do estado, ver Afonso (2016: 49). Ainda podem ser incorporados no comparativo dados sobre tentativas de assassinado e ameaçados, segundo as tabelas construídas nos relatórios anuais “Conflitos no Campo” da CPT.

É nesse quadro que acontece o processo local de mobilização social por acesso e repartição de terras (*reforma agrária*) e denúncias de assassinatos, agressões e ameaças contra trabalhadores rurais (*violência no campo*). E é nesse espaço que agentes da CPT de Marabá e Xinguara desenvolvem seu trabalho de assessoria a comunidades rurais em áreas de disputa coletiva pela posse da terra, desde 1975. Atualmente, venho pesquisando sobre o serviço e trabalho de base realizados pelos agentes de pastorais. Se meus interlocutores são, para uma certa bibliografia especializada (ALMEIDA, 1993; PEREIRA, 2008), mediadores entre o mundo das ocupações e o das agências estatais, paraestatais e não governamentais, eles são também bons conhecedores, muitos deles pertencentes a diferentes gerações de atores, testemunhas e analistas dos processos locais. Essa dimensão nos fornece chaves importantes para compreender as duas singularidades que Sula apontou em nosso primeiro encontro.

Neste trabalho me concentrarei nas transformações no processo de mobilização social em torno do acesso e da repartição de terras na região, segundo os relatos desses mediadores – termo a ser esclarecido<sup>8</sup>. Parto do diagnóstico que encontrei quando comecei a etnografia: fragilização da luta. Descrevo o entendimento dos agentes sobre o termo e retraço uma historicidade nativa, formas de classificação locais de períodos e suas caracterizações, o que permitirá destacar dois pontos: as razões para o enquadramento atual de fragilidade na mobilização e o papel de mediadores do catolicismo social na organização local de um espaço de movimentos sociais (MATHIEU, 2012). Por fim, vale lembrar que exercícios de memória envolvem preocupações presentes (HALBWACHS, 2004). Defendo que uma atenção etnográfica a eles

---

<sup>8</sup> Considero pertinente a distinção que fez Latour (2006) entre mediadores e intermediários. Enquanto os segundos conectam dois elementos fazendo passar a mensagem de um para outro sem transformação, como se fosse um filtro neutro, os primeiros não apenas permitem a comunicação entre elementos distantes (imaginemos: ocupações de terra, por um lado, e agências estatais, por outro) como interferem na mensagem a ser comunicada. Agentes de pastoral não são mediadores neutros. Embora definam o que fazem como assessoria e não considerem fazer parte de um movimento, eles, ao mesmo tempo, reconhecem que tomam lado e não se encaixam na figura de um terceiro intermediário neutro.

ajuda a compreender como vêm sendo apagadas as condições necessárias para a realização de uma política contestatória, o que nos leva a entender os impasses da reforma agrária na região e para além dela. Em outras palavras, por que a demanda por reforma agrária vem se tornando menos audível.

## **O MUNDO DAS OCUPAÇÕES E ACAMPAMENTOS NOS ÚLTIMOS ANOS**

Chego na (sic) CPT pela manhã, e uma das coisas que eu precisava saber era: quantos e quais acampamentos são acompanhados pela pastoral. (...). Sento para conversar com Lúcio que me passa uma lista. (...). O que significa que os agentes de pastoral fazem visitas a essas áreas uma ou duas vezes ao mês para “fazer assessoria”. O que significa isso? Significa basicamente ajudar na organização interna do acampamento/assentamento. E Lúcio me explica: ajudar a criar a associação, a fazer a formação das pessoas, a fazer assembleias pra “tirar diretoria”, formação dos diretores para que eles saibam como fazer a gestão dos créditos que chegam até a associação, etc. Pergunto sobre a importância da associação: “É obrigatório criá-la segundo o regulamento do Incra?”, pergunto eu. Lúcio me diz que sim, porque é por meio dela que se pode acessar o crédito repassado pelo INCRA. Ele me cita 3 tipos de créditos: (i) fomento; (ii) habitação; (iii) apoio. Lúcio especifica ainda que essas são apenas áreas de acompanhamento mais permanente, e que a CPT, às vezes, acompanha outras áreas (“se chegar uma emergência, de um conflito mais latente”). Sobre os conflitos, ele faz uma distinção entre os conflitos presentes nas áreas de acampamento e nas áreas de assentamento. Nos acampamentos é onde os conflitos por terra são mais presentes, com seguranças da fazenda. Nos assentamentos, os conflitos são mais internos, disputas pela diretoria, entre lotes vizinhos demarcados, “quando há um incêndio acidental” (um dos exemplos que ele me dá), etc.

Falando um pouco do histórico, Lúcio me diz que o número de assentamentos foi maior no governo Fernando Henrique Cardoso que no governo Lula e Dilma – conferir números no MDA – e que no ano passado só se lembra de 1 assentamento criado na região, ao passo que existem muitos

acampamentos e ocupações há 10/12 anos, e que não viraram assentamentos. “Tudo isso cria um desgaste em área de ocupação”.

Depois a gente passa a discutir a questão da mobilização. Ele diz que diminuiu muito a mobilização, a “capacidade de fazer pressão no governo”, durante o governo Lula. “Antigamente, a gente batia palma e colocava 7 mil, 8 mil, na porta do Incra para mobilização. Hoje...”. Pergunto se a quantidade de acampamentos também caiu, acompanhando a queda na criação de assentamentos. Inicialmente ele me diz que não. Entretanto, logo depois, pensando melhor, ele reconhece que nos últimos anos só o acampamento Frei Henri foi criado pelo MST. “Acampamento gerenciado pelos sindicatos, só os mais antigos mesmo”. [Notas do diário de campo: 10 de abril de 2014.]

\*\*\*

No sul e sudeste do Pará existem basicamente dois tipos de *acampamento* e *ocupação*: os organizados pelos sindicatos dos trabalhadores rurais, filiados à Fetagri<sup>9</sup> ou à Fetraf<sup>10</sup>, e os coordenados pelo MST. Um e outro têm processos de formação muito distintos. Em menor número, há os que são representados pela LCP (Liga dos Camponeses Pobres) e FNL (Frente Nacional de Luta) e os que não têm relação nem com sindicatos nem com movimentos, mas contam com assessorias jurídicas privadas. As histórias de nascimento das ocupações, contadas por lideranças e assessores, em encontros e reuniões, nos levam a dois tipos ideais: (1) os acampamentos do MST são planejados por uma coordenação estadual, escolhendo-se previamente o município e a fazenda, o dia e a hora da ocupação, a partir de uma seleção de famílias por um trabalho de base nas periferias de áreas urbanas, e na zona rural, com assalariados agrícolas, com pessoas de outros acampamentos e ocupações na iminência de despejos, e ainda com a rede de parentes, amigos e conhecidos a eles ligados. (2) Já com as áreas de ocupação coordenada pelos sindicatos, o processo é inverso: geralmente um grupo de famílias, marcadas por rela-

---

9 Federação dos Trabalhadores na Agricultura

10 Federação dos Trabalhadores da Agricultura Familiar

ção de vizinhança ou amizade, fica sabendo – os rumores desempenham um papel fundamental – de uma área de terra com chance de ser ganha. Não há informações precisas sobre a terra – se é devoluta e vai ser arrecadada, ou se é privada com chances de ser desapropriada – no momento da ocupação. Depois de estabelecidos, alguns desses grupos vão à procura de apoio do sindicato, ou o próprio sindicato lhes oferece essa possibilidade.

O batismo desses acampamentos é também diverso. Os do MST levam nomes como “Hugo Chavez” (em Marabá), “Helenira Rezende” (em Marabá), “Frei Henri des Rosiers” (em Curionópolis) ou “Dalcídio Jurandir” (em Eldorado dos Carajás), homenageando mártires ou personalidades identificadas com a *luta pela terra* ou o *socialismo*. Eles constam em placas grandes com o símbolo do movimento, instaladas ao lado de uma guarita, que fica à entrada dos acampamentos para quem vem da estrada principal. Os nomes de acampamentos de sindicatos costumam ser do universo cristão, católico ou evangélico, tal como o acampamento “Deus é Fiel”, “Deus te Ama” e “Raio de Luz”, dentre outros.

É claro que, entre esses dois tipos ideais destacados acima, existe uma variedade grande de situações que combinam elementos de um e outro tipo, como pude perceber visitando diferentes *comunidades* – 13, no total – durante o trabalho de campo. Há diversidade, portanto, (i) nas formas de constituição de um acampamento, (ii) na composição social de seus participantes, (iii) nas formas de organizar a representação do grupo, (iv) na ecologia material do espaço, da infraestrutura; (v) nas atividades de produção agrícola e das relações de trabalho; (vi) no grau de tensão com os adversários (empresas agropecuárias, da mineração, da siderurgia, de fazendeiros etc.), dentre outros.

Nas áreas de sindicato, os grupos tendem a formar uma associação e a elegerem uma diretoria, com presidente/a, vice-presidente/a e tesoureiro/a. Não tive, desde a minha chegada, e durante os últimos cinco anos em que visito a região, a chance de observar a criação de uma associação, por conta da antiguidade das ocupações de terra acompanhadas pela CPT. O que observei é que existem dois momentos muito diferentes na vida associativa: o *acampamento* e a *ocupação*. Embora uma e outra dessas concepções nativas

entrem na categoria analítica ‘ocupação de terra’, elas portam definições diferentes.

*Acampamento* é a modalidade de ocupação inicial, com as famílias morando em barracos, uns pertos dos outros, à beira da estrada ou perto da sede da fazenda, uma configuração espacial próxima das *beiras* entre os posseiros do Araguaia paraense, identificadas por Otávio Velho (2013). Nos *acampamentos*, há pouco espaço para cultivar a roça, que geralmente é feita no fundo dos barracos. Uma ocupação se caracteriza “quando o povo vai pra dentro e corta os lotes”, especificou Zé Luiz, agente de pastoral, que já participou com seu irmão, hoje assentado, de uma ocupação de terra em Marabá. A ocupação se dá geralmente numa fase posterior. De acordo com esse esquema, uma ocupação de terra bem-sucedida é aquela que completa a transição *acampamento* → *ocupação* → *assentamento*, ou, melhor ainda, *acampamento* → *assentamento*. No entanto, os agentes da CPT observam que a fase do acampamento vem sendo há algum tempo encurtada, ou mesmo suprimida, quando se realiza uma ocupação de terra, passando a existir apenas a vila, com espaços de sociabilidade comuns: mercado, bar, escola, igrejas e barracão.

Já os acampamentos do MST tendem a uma forma de organização padronizada, que as coordenações estaduais e nacionais buscam reproduzir em cada localidade, baseada em comissões criadas por assunto – educação, saúde, disciplina, segurança e outros – e núcleos de base, que agrupam famílias e barracos dentro de um espaço geográfico: nos assentamentos, os que pertencem à mesma estrada vicinal; nos *acampamentos*, os que pertencem à mesma rua. Nas comissões, existem representantes de diferentes núcleos de base, e cada comissão sorteia um coordenador que vai compor o grupo da coordenação geral. Assim, o movimento procura implicar o máximo de pessoas nas deliberações coletivas. Mais uma vez: existem muitas variações possíveis a ocorrer dentro dessa forma, a exemplo das variações estruturais na “forma como moldura” das aldeias de Bali descritas por Geertz (1959). Essa tipologia, se não é espelho da realidade, não é tampouco um falseamento dela, na medida em que orienta ações e expectativas daqueles que participam e, sobretudo, protagonizam o processo de organização.

Na fase de *ocupação*, quando as pessoas estão *em cima dos lotes*, é mais difícil reunir-se, seja por uma questão ecológica, relativa ao espaço – as pessoas estão mais dispersas, encontram-se menos, e a comunicação é mais difícil –, seja pelo ciclo de vida de uma coletividade como essa, cuja configuração tende a se alterar ao longo do tempo, com pessoas que *vendem os direitos* – expressão utilizada para a venda de lote dentro da *ocupação* – para outras pessoas, mudando-se frequentemente a composição.

As ocupações de terra são mundos sociais na medida em que são espaços carregados de histórias e socialidades onde estão implicadas pessoas, metapessoas, objetos (PINA-CABRAL, 2014), cujas ações se comunicam e ganham sentido a partir de um universo de discurso compartilhado que vincula os atores e está aberto a transformações. Minha pesquisa de campo não é sobre o mundo das ocupações de terra, que só acessei nas visitas em companhia dos agentes de pastoral, mas como esses últimos interagem nesse mundo, a ele se endereçam e nele buscam agir e fazer agir.

De todo modo, o que Lúcio sugeriu na conversa parcialmente apresentada acima é o esgarçamento da sociabilidade nesses mundos sociais. O ciclo de vida das *ocupações* e dos *acampamentos* tem aumentado sem que se completem as etapas para criação de assentamento. Isso cria um desgaste, que, como veremos, está associado à acentuação das situações de sofrimento e incerteza: sem saída administrativa, com ameaça de reintegração judicial de posse, e conflitos com a segurança armada da fazenda, é difícil, por exemplo, garantir a longo termo produção na roça e, assim, a reprodução da vida material; com a mudança de vizinhos nos lotes, pelo abandono e/ou venda de direitos, é a reprodução dos laços de solidariedade que está ameaçada. Situações do tipo deixam os participantes de ocupações ainda mais sujeitos à dependência de atores como madeireiros, grileiros, garimpeiros, fazendeiros<sup>11</sup>, o que evidentemente dificulta o estabelecimento de uma mobilização

---

11 Renata Lacerda, doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ, vem desenvolvendo a descrição e a análise deste fenômeno para os assentamentos de Novo Progresso no Pará. Agradeço a ela por chamar atenção para a categoria *abandono*, que, de fato, está presente neste e em muitos outros contextos etnográficos.

social contestatória que reivindique direitos, como desejam, dentre outros, os agentes de pastoral.

## **A HISTORICIDADE LOCAL: TRANSFORMAÇÕES NO PROCESSO DE MOBILIZAÇÃO SOCIAL**

Nesse sentido, é importante atentar como os agentes de pastoral percebem não só a diversidade dos acampamentos e ocupações, onde se desenvolve o trabalho de base, como as mudanças que sofreram no curso do tempo. Ao longo da pesquisa etnográfica, fui confrontado com diferentes classificações de períodos e marcos temporais, formas locais de produzir a historicidade<sup>12</sup> do processo de mobilização social na região. Assim, eram frequentes as referências a (1) “tempo da 20” ou “tempo em que se fazia a luta atrás do toco”, que corresponde aos anos 1970 e 1980; (2) chegada do MST no início dos anos 1990; (3) Massacre de Eldorado dos Carajás; (4) fragilização dos movimentos sociais, a partir dos anos 2000.

As histórias de enfrentamento direto dos posseiros<sup>13</sup> contra homens armados a serviço de fazendeiros ou empresas agropecuárias são geralmente referidas “ao tempo da 20”, que leva o nome da arma mais usada por posseiros. Trata-se de um período associado ao esvaziamento das formas oficiais de representação (sindicatos), então geridos por interventores aprovados

---

12 As avaliações sobre a ação do tempo podem ser acessadas não apenas através dos relatos dos agentes, produzidos em diversas situações interacionais, como também nos documentos (notas públicas, relatórios de atividades, fichas de conflitos e, mais ocasionalmente, relatos escritos) que elaboram sobre os conflitos que acompanham, ou sobre seu próprio trabalho, com graus diferentes de publicidade, e que via de regra armazenam nos arquivos dos escritórios das equipes locais. Consultei documentos nos arquivos das equipes de Xinguara e Marabá, e os presentes no Centro de Documentação Nacional Dom Tomás Balduino, em Goiânia.

13 Categoria utilizada para se referir aos trabalhadores migrantes envolvidos na colheita da castanha, durante o inverno, e do garimpo, durante o verão, que se estabeleciam nas sobras de terra dos antigos castanhais (hoje, convertidos em fazendas agropecuárias), e aos participantes das frentes de expansão (MARTINS, 1996) e os que se estabeleceram no rastro da abertura de estradas e empreendimentos de colonização oficial. Para um estudo da categoria de posseiro na área do sudeste paraense, ver Gutemberg Guerra (2013).

pelo governo federal com atuação assistencialista, quando o *trabalho de base* se concentrou no apoio à formação de oposições sindicais. Abrange igualmente a época de ocupação das “sobras da terra” dos antigos castanhais e do estabelecimento de trabalhadores migrantes em áreas de fazendas ou terras devolutas, acompanhando o movimento de aberturas de estradas e da colonização oficial. E é associado à militarização da questão agrária – substituição do Incra pelo Getat (Grupo Executivo de Terras do Araguaia-Tocantins) – e às formas ainda embrionárias de produção de reivindicações para um público maior que superasse a escala da própria área de disputa, muito embora os agentes de pastoral tenham registrado e feito circular, durante todo o período, informações dos conflitos para atores estatais e não estatais, sendo esse trabalho de denúncia um dos elementos mais destacados da mediação no período. Um tempo em que “entrincheirar era uma necessidade da época, né... Ali só tinha praticamente teus companheiros do lado; hoje, a gente conta com advogado, com diversas instituições, como a universidade etc.”<sup>14</sup>, onde se fazia “a roça por detrás dos paus, com metade dos homens trabalhando e metade vigiando”<sup>15</sup>

A chegada do MST à Amazônia oriental foi associada, assim como em outras regiões, como no Nordeste, à vinda da ‘forma acampamento’ (SIGAUD, 2000), responsável pela emergência de um novo sujeito, o *sem-terra*, enquanto entrava em declínio *oposseiro* (PEREIRA, 2015). O acampamento como linguagem reivindicatória visa a alterar o regime de visibilidade das demandas pelo acesso à terra. Em tese, trata-se de sair de um conflito com o fazendeiro e responsabilizar o Estado. São necessários ainda trabalhos históricos que ofereçam uma descrição detalhada sobre o modo como essa forma de ação foi se tornando inteligível para os atores locais, porque ela nada tinha de óbvia. A reação na chegada foi de espanto:

---

14 Intervenção de Antonio Gomes de Souza, Pipira, dirigente da Fetagri do sudeste do Pará, em evento organizado pela Unifesspa (Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará) em abril de 2017.

15 Intervenção de Emmanuel Wamburgue, o Manu, primeiro coordenador da CPT de Marabá, em evento organizado pela Unifesspa (Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará) em abril de 2017.

(...) [q]uando eles chegaram dizendo que o povo agora ia acampar, com barracos e lona preta, todo mundo junto, na beira da estrada, ou perto da sede da fazenda, nós dissemos “isso não tem como dar certo”. A luta pela terra na nossa região sempre foi o com o povo dentro da terra, com os lotes repartidos. E uma luta que se travava muitas vezes na mata, os posseiros atrás do toco, era muita violência. Esse povo acampado, tudo junto, não tem como se defender, vai facilitar a ação dos pistoleiros, a gente pensava [Trecho de entrevista com um ex-agente de pastoral da década de 1980, outubro de 2017.]

Essa ‘forma acampamento’ se difundiu e passou a ser adotada por grupos *acompanhados* também pelos sindicatos, embora o tempo de sua adoção tenha sido encurtado, ou mesmo suprimido, já nas últimas ocupações de terra que a CPT vem registrando. André Carlos Rocha (2015), militante do MST na região, definiu o período da luta *posseira*, como marcado pela tríade homem-arma-lote, enquanto a linguagem reivindicatória dos acampamentos seria a dos conflitos institucionais<sup>16</sup>.

O Massacre de Eldorado dos Carajás é muitas vezes descrito como evento crítico, de ruptura na continuidade temporal, pela mudança no ambiente institucional que provocou. Depois do massacre, foram criadas uma superintendência do Inca apenas para a região sul e sudeste do Pará, uma vara da justiça federal, uma vara especializada em questão agrária na justiça estadual e uma procuradoria do Ministério Público Federal. Após o massacre, cresceu o número de assentamentos criados na região (ver Gráfico 1, abaixo) e os anos seguintes foram descritos como o período de uma mobilização social mais intensa, das grandes ocupações do prédio do Inca (também chamada de “grandes acampamentos”), com sete mil, oito mil pessoas, como narrou

---

16 Efetivamente, esse tipo de ação coletiva chegou a pautar a forma como as agências estatais agiam na gestão da reforma agrária, como sublinhou Sigaud (2005: 270): “pode-se afirmar que os movimentos têm fornecido as diretrizes para a política do Estado brasileiro em relação à questão fundiária: as fazendas desapropriadas são aquelas que foram ocupadas. Basta cotejar as listas de desapropriações feitas nos últimos três governos (Itamar Franco, Fernando Henrique Cardoso e Lula), e fornecidas pelo Inca, com as das ocupações e dos acampamentos, fornecidas pelos movimentos para constatar a relação estreita entre desapropriações e ocupações”.

Lúcio, acima, o que implicava a participação conjunta de integrantes de diferentes ocupações de terra, tanto do MST como dos sindicatos<sup>17</sup>. Vale notar também que, em 2005, observou-se o aumento expressivo no número de novos assentamentos, após o assassinato, no município de Anapu, da missionária e agente da CPT Dorothy Stang.

Gráfico 1: Número de assentamentos criados pela Superintendência 27 – sul e sudeste do Pará



Fonte: Painel de Assentamentos do Inbra, disponível em: <<http://painel.inbra.gov.br/sistemas/index.php>>, consultado em 15 de maio de 2020. Organizado pelo autor.

O período em que realizei a minha etnografia, desde 2014, é descrito pelos agentes como de fragilização dos movimentos sociais, e de uma mobilização menos forte, menos intensa, que os agentes, aliás, não equacionam com a diminuição dos conflitos. Pelo contrário: o que preocupa muitos deles é que as disputas pela posse da terra não necessariamente diminuem, enquanto que a capacidade de vocalização de demandas e de recepção para encaminhamento é reduzida ou atenuada.

17 A partir do primeiro “grande acampamento”, os sindicatos e movimentos sociais obtiveram o direito de participar da programação orçamentária do Inbra. Uma boa fonte documental para observar esse processo são os relatórios de atividades da CPT, as notícias vinculadas nos periódicos da região, e as notas públicas lançadas à época. Para uma análise dos “grandes acampamentos” na região, ver Assis (2009).

Já em 2014, as ocupações de terra acompanhadas pela CPT tinham entre 5 a 12 anos de existência. Nos últimos anos em que frequentei a região, das áreas acompanhadas, vi surgir apenas uma nova ocupação no município de Marabá (o acampamento Hugo Chavez, do MST, criado em junho de 2014). O fato de haver ocupações cada vez mais antigas e nenhuma nova é indício de fraqueza na mobilização. É claro que há as ocupações apoiadas pela Fetraf, que a CPT não acompanha, além de várias outras, classificadas localmente como “espontâneas”, embora não o sejam, segundo reconhecem os próprios agentes, mas são assim chamadas por não estarem vinculadas nem à Fetagri nem ao MST. Que a Fetagri, ainda a maior federação sindical da região, e o MST, o maior movimento social presente ali, não organizem novas ocupações é um indicador da atual capacidade de ação desses atores.

Por outro lado, o aumento no tempo de vida das ocupações de terra existentes, sem que se vislumbre uma resposta, com a criação de um assentamento, é propício ao aumento de incertezas que precisam ser administradas. Com isso, tendem a crescer as chances de abandono da terra e as consequentes operações de compra e venda de lotes, provocando uma constante alteração na composição do grupo, com a chegada e saída de integrantes. Isso, além de dificultar a continuidade de um *trabalho de base*, é ela própria fator de retroalimentação de incertezas, pela abertura ao desconhecido que a venda de lotes ocasiona: não se sabe de antemão o perfil de quem compra, nem como o adquirente vai integrar o grupo. Agentes de pastoral veem o fenômeno como fonte de conflitos internos, e responsabilizam as agências estatais, seja o Judiciário, seja o Incra, pela demora em agir.

Em resumo, meu trabalho de campo se desenvolve num período que os agentes da CPT classificam e caracterizam como de frágil mobilização. Ao fazê-lo, eles se engajam numa investigação da realidade: precisam, por uma questão de inteligibilidade, definir razões e causas do fenômeno – que, até se estabilizarem em uma narrativa, estão abertas a controvérsias – e também estabelecer responsabilidades, imaginar roteiros ou alternativas a esse enquadramento (CEFAI, 2017), de modo a regular ou suprimir a situação problemática (*idem, ibidem*), ou fazer advir um novo mundo a partir daí – e não

é demais lembrar que na matriz religiosa dos agentes da CPT, a preocupação não é só com a *denúncia*, mas também com o *anúncio*.

## HIPÓTESES DA FRAGILIZAÇÃO

A fragilização no processo de mobilização é associada, sobretudo, aos sindicatos (STTRs), mais do que ao MST. Nas visitas em que fiz a muitas sedes de STTRs, em companhia dos agentes, havia muitas reclamações de que as pessoas das ocupações não estavam “em dia”, e que suas sedes haviam se tornado apenas um balcão para aposentadoria rural e outros benefícios sociais. A capacidade de *acompanhar* as diferentes áreas de ocupação e oferecer *apoio* foi reduzida a partir dos anos 2000. Os agentes da CPT, confrontados com essa situação, oferecem diversos diagnósticos. Afonso, que tem uma interlocução com lideranças sindicais da região desde 1996, atribui as seguintes razões, num trabalho acadêmico (AFONSO, 2016: 109-110):

Os recursos liberados junto ao INCRA, a partir de meados da década de 1990, para as famílias assentadas, exigiam para sua aplicação a existência de uma pessoa jurídica, no caso uma associação, que representasse as famílias beneficiadas. O crescimento do número de assentamentos [após o massacre de Eldorado dos Carajás] e as crescentes conquistas de benefícios através das ações de massa, provocou uma corrida pela criação das associações e uma disputa pelo controle das mesmas. [...]. Com tantas associações criadas, a FETAGRI não tinha qualquer condição de acompanhar todas elas e nem de fazer trabalho de formação para manter o vínculo destas com a Federação. Além disso, a proliferação das associações provocou mudanças na estrutura organizativa dos STRs. [...]. Ocorre que os recursos conquistados não atendiam as demandas de todos os assentamentos e muitas associações voltavam insatisfeitas para suas localidades. Outro aspecto a ser considerado é que, no final do governo de FHC, servidores do INCRA passaram a incentivar a criação de grupos de associações independentes, denominadas de Centrais de Associações como forma de enfraquecer a capacidade de mobilização do sindicalismo e do MST. As

## A DINÂMICA DE CONFLITOS E MOBILIZAÇÕES SOCIAIS

Centrais de Associações eram contrárias ao sindicalismo ligado à FETAGRI e se propunham a construir outra estrutura em oposição ao sistema CONTAG.

As associações substituíram as antigas delegacias sindicais, que garantiam uma interlocução mais próxima com o sindicato, na sede do município. Uma vez que as ocupações de terra ocorrem primeiramente a partir da formação de um grupo que *entra na terra* e só depois vai buscar *apoio*, a associação é criada, então, antes mesmo de o grupo estabelecer uma comunicação com o sindicato, que, por sua vez, não tem condições de realizar periodicamente reuniões de *acompanhamento* com o grupo. É de se notar que, nas áreas do MST, não há associações em fase de *acampamento* ou *ocupação*. Elas costumam ser criadas depois que se constitui o assentamento.

Assim, quando a CPT vai fazer o *acompanhamento*, ou seja, (i) *trabalho de base* (formação), (ii) assessoria jurídica e (iii) assessoria para produção na roça, de alguma área que tenha apoio do sindicato, significa que o desafio é maior. São áreas mais expostas às incertezas, o que dificulta a concretização de algumas condições de sucesso para uma ação reivindicatória legítima e eficaz: a permanência na terra, a produção na roça, a participação nas reuniões na ocupação e fora dela, nas ações coletivas como manifestações, marchas, caminhadas, romarias etc.

Ainda sobre as associações, circulam muitas histórias de processos judiciais contra elas e seus representantes, inclusive por desvio de dinheiro público (crédito de fomento à produção, à habitação e outros). No trecho acima, Lúcio já comentava:

(...) foi o FHC que passou para associações dos assentamentos a gestão do crédito, que antes era feita pelo Incra. Mas, quando você faz isso, e não faz formação com os assentamentos, dá merda, porque eles não conseguem fazer a gestão dos recursos, a associação entra em inadimplência etc.

Essas histórias concernem às associações de assentamento, porque as que são criadas em ocupações de terra não podem ainda acessar esses créditos. Mas a má reputação construída para as de assentamento circula para as de acampamento, e encontram uma ancoragem entre os integrantes de ocupações.

Por outro lado, na época em que a ouvidoria do Incra ainda prestava serviço de assistência social, de distribuição de cestas básicas a famílias acampadas (o que ocorreu até 2016), as associações de *acampamentos* e *ocupações* tinham então a atribuição de gerir as cestas a serem redistribuídas, o que frequentemente era objeto de disputa entre os ocupantes e a diretoria. Tenho uma descrição de uma visita que fiz em 2015, quando trabalhei como agente da CPT, a uma área onde um grupo de integrantes afirmava não só a desconfiança sobre a justiça no processo de repartição, como também questionava os critérios a serem empregados na distribuição. Nesse mesmo sentido, em meus cadernos, há uma diversidade de situações onde acampados ou ocupantes manifestaram a desconfiança em relação a lideranças, permitindo-nos inferir a instabilidade do chefe nesse mundo, pelas recorrentes críticas à autoridade que se pode observar.

Minha hipótese é que essa desconfiança está ligada à circulação de histórias, rumores e fofocas, que têm uma repercussão ainda mais intensa em contextos de sofrimento e incertezas<sup>18</sup>. Conversando com agentes de pastoral, pude inferir como a circulação dessas histórias às vezes é abrangente em escala. O tema mais recorrente é o das suspeitas de que presidentes ou diretores de associações ou sindicatos estejam negociando extrajudicialmente com o fazendeiro para auferir ganhos. Um dos valores que está em jogo é a publicidade. Ora, um dos critérios definidores do *acompanhamento* é que as deliberações e negociações, judiciais ou extrajudiciais, por via administrativa (quando havia, por exemplo, as audiências da Ouvidoria Agrária Nacional), sobretudo quando concerne ao destino do grupo de famílias em

---

<sup>18</sup> É o que vem sendo observado também em contextos urbanos de mobilização social, como demonstraram Guterres (2016) e Menezes (2014).

ocupações, sejam públicas. É comum a pastoral se recusar a acompanhar determinadas áreas em conflito por ter suspeitas, e às vezes mesmo provas, de que o processo de tomada de decisão sobre a continuidade das ocupações não seja transparente.

Embora os critérios empregados nesses processos de deliberação sobre o *acompanhamento* sejam mais complexos, para além da publicidade, interessa-me destacar ao menos isso: a desconfiança dos integrantes das ocupações em relação às lideranças põe um dilema prático (um dentre outros que mencionarei a seguir) à realização do trabalho de assessoria promovido pelos agentes, já que as lideranças costumam ser interlocutores privilegiados no processo de *acompanhamento*, incumbidos de garantir a coesão do grupo e coibir práticas – por exemplo: desmatamento, venda de lotes – de alguns integrantes que possam prejudicar o andamento do processo reivindicatório nas agências estatais. Isso leva os agentes a estarem atentos sobre as condutas das lideranças e reforçarem a ação pedagógica.

Circular no mundo das ocupações sem a presença das lideranças expõe o agente de pastoral a queixas que a *base* possa compartilhar. Os agentes são depositários de muitas fofocas e intrigas produzidas em torno das lideranças, indicando que o mundo dos *acampamentos* é de uma sociabilidade agonística, no sentido de observação mútua e de mapeamento moral de condutas (COMERFORD, 2003), lógica do desafio e competição por bens materiais e simbólicos, como prestígio e respeito. Isso tem a ver com uma gestão de territórios: de si, do lote, da família. A exposição dos agentes a esse tipo de situações leva-os a avaliar o grau de conflitos internos, sugestivamente chamados por eles *deconflitos entre iguais* – para diferenciar do *conflito* propriamente dito, que se dá contra o Estado, o fazendeiro, a empresa agropecuária ou mineradora –, e a retornarem cobranças ou sugestões de conduta às lideranças.

Se, por um lado, a desconfiança das lideranças tem ancoragem numa sociabilidade agonística e nas histórias que circulam com acusações aos representantes de associações e movimentos, por outro, ela encontra esses mesmos militantes despreparados para lidar com os *conflitos entre iguais*. Na visão dos agentes de pastoral, a fragilidade da mobilização é também fragilidade

das lideranças, falta de formação e de recursos à disposição para fazer *acompanhamento*, o que pressupõe *presença*.

Em resumo: quando os agentes de pastoral classificam um período como de frágil mobilização, eles se lançam na imputação de causas para os fenômenos. Dentre os diagnósticos apresentados, há (i) o crescimento do número de associações, que, estimulado pelas agências estatais anos atrás, provocou uma fragmentação da *base*, e uma desvinculação com as entidades representativas clássicas (os sindicatos). Em termos ecológicos, há uma dispersão dos elementos no espaço, impondo mais obstáculos à articulação, que, por sua vez, é condição de possibilidade para colocá-los em movimento de forma organizada. Os agentes também apontaram: (ii) a má reputação das lideranças, fruto de más experiências de associações na gestão de recursos públicos e das negociações com atores privados, disseminadas por histórias que circulam na região. E há (iii) a fragilidade das próprias lideranças sindicais mais recentes, que não passaram pelo mesmo processo de formação e socialização das antigas. Resta saber ainda como e por quê.

## **TRANSFORMAÇÕES ENTRE MEDIADORES CONFSSIONAIS E GRUPOS ACOMPANHADOS**

Igor: E, por exemplo, nessa época quando você entrou, em 1994, o trabalho com o sindicato existia?

Marta: Era bem mais forte. Bem mais forte. Por quê? Porque naquela época era o único movimento que tinha aqui na região. O MST não tinha chegado ainda, né. Então, aqui nessa região sudeste do Pará... eles [MST] já tinham uma experiência lá pra região sul do Pará... Aqui quem de movimento que tinha era o sindicato. E o sindicato era muito atuante, muito forte, que ia mesmo pro front né. Então, assim... toda essa questão era realizada com os sindicatos. A gente não fazia essa luta sozinho, pra ir na (sic) comunidade. Tinha que ir com alguém do sindicato, um representante, né. E o pessoal acreditava muito. Havia essa credibilidade muito grande das comunidades, né.

[...].

M: Naquele período, pelo menos, eu não observava isso, até porque, as comunidades... quando eu cheguei na (sic) CPT, as comunidades que a gente acompanhava, o sindicato já tava junto, né. É ocupações, mas que o sindicato já tava acompanhando. Eu não me lembro de nenhuma ocupação que, por exemplo, o pessoal fez ocupação para depois procurar apoio. Naquele período, não, né. (...) A gente visitava as comunidades, né, só que aquelas comunidades já tinha um nivelzinho de organização; já estava ligada ao sindicato, né, já era comunidade... inclusive já tinha comunidade consolidada. (...) O pessoal que estava numa determinada ocupação... Por exemplo, se você começava a formação com um grupo de trabalhadores e trabalhadoras naquela época, chega lá, tem uma área lá, hipótese, tem 60 famílias, então se fosse trabalhar, você trabalhava com as 60 famílias. Então você começava um processo aqui, você chegava no (sic) final do processo continuava essas 60 famílias, entendeu? Porque assim... aquele sentimento de pertencer a terra parece que tinha mais força do que hoje, né. [...].

Hoje fica pra lá, aquela coisa muito solta. Se tá organizado, se não tá, vai tocando do jeito que está, e não se preocupam com a organização da base. Essa pra mim é uma diferença de um movimento pra outro, e que eu acho muito complicado, e muito difícil de se chegar a um patamar, pra dizer “não, o movimento sindical vai superar isso daqui dois, três, dez anos”. Eu acho que não consegue. [Trechos da entrevista com Marta, realizada em junho de 2018.]

\*\*\*

O trabalho com o sindicato era *bem mais forte*. Primeiramente, Marta relacionou-o com a questão *dapresença*: o “sindicato já estava junto” quando a CPT chegava. Claro que a forma organizativa da época facilitava: não havia associações, apenas as delegacias sindicais<sup>19</sup> (o delegado sindical era o representante do sindicato na comunidade); não havia concorrência (não existia Fetraf; apenas a Fetagri, no campo sindical). Não só “o sindicato já

---

19 Ressalto apenas que o nascimento das ocupações não se dava por iniciativa dos sindicatos. Gutemberg Guerra, realizando trabalho de campo com sindicalistas do sudeste do Pará nos anos 1990, notou, através de depoimentos destes que, também nos anos 1980, a prática mais difundida era um grupo *entrar pra terra* antes e procurar apoio depois. Ver Guerra (2013: 85).

estava junto, mas já existia também comunidade *Comunidade* no meio rural amazônico, nas décadas de 1970, 1980 e 1990, são grupos e territórios que integravam as comunidades eclesiais de base (CEBs), como apontaram Maués (2010) e Folhes & Stoll (2014) num estudo histórico-antropológico do termo. Assim, *comunidade* se definia pela filiação religiosa católica de seus membros. Hoje, o termo perdeu essa vinculação. Desse modo, se as áreas em disputas pela posse da terra acompanhadas por sindicato e CPT no início dos anos 1990 “já era comunidade... já tinha comunidade consolidada”, significa que eram circunscrições alvo de um trabalho pastoral mais abrangente, para além da pastoral da terra<sup>20</sup>.

Há outras evidências, em depoimentos de agentes e em relatos extraídos de comunicações informais, de que, no final dos anos 1990, e sobretudo nos anos 2000, houve uma reterritorialização do *trabalho de base* da CPT. Antes, os grupos em áreas de conflito estavam também em áreas de CEBs. Hoje, os grupos *acompanhados* são *acampamentos* e *ocupações* que muito raramente são CEBs, seja porque, por um lado, houve um decréscimo generalizado no número delas, por mudança na orientação pastoral e na organização eclesial de várias dioceses amazônicas, inclusive de Marabá, isolando o tipo de ação pastoral promovido pela CPT, seja pelo concomitante trânsito religioso, e aumento do número de evangélicos pentecostais nessas áreas. Em tempo: visitei ao total 13 das 19 ocupações de terra *acompanhadas* pelas equipes de Xinguara e Marabá. Em todas elas, a maioria dos integrantes era de evangélicos, e em nenhuma havia a prestação regular do culto católico por um sacerdote.

Minha hipótese é que o trabalho do sindicato era mais forte, porque havia uma proximidade entre as múltiplas filiações dos atores presentes entre (i) as áreas *acompanhadas*, (ii) o sindicato e (iii) a pastoral. Havia uma certa

---

20 É importante salientar que a CPT, nos anos 1990, trabalhava em algumas comunidades articulada com outras pastorais que também ali faziam *acompanhamento*. A CPT tinha seu projeto de financiamento com a Misereor (organização católica para cooperação internacional), compartilhado com outras pastorais sociais (pastoral da saúde, pastoral da criança, Movimento da Criança e do Adolescente).

homologia de trajetórias e filiações entre lideranças e integrantes da base: a socialização primária na roça, a experiência da migração, a participação nas atividades da igreja (celebrações, marchas, romarias), dentre outras. Há muitos exemplos famosos de lideranças nos anos 1980 que eram, ao mesmo tempo, trabalhadores migrantes, delegados sindicais e animadores de comunidade, termo utilizado para se referir aos responsáveis por animar celebrações na *comunidade* (CEB), na ausência do padre. Dentre eles podem ser citados Raimundo Gringo (São Geraldo do Araguaia), Expedito Ribeiro da Silva (Rio Maria) e Almir Barros (Palestina do Pará), dentre outros.

Isso facilitava o reconhecimento entre si dos membros, o reforço das solidariedades, o “sentimento de pertença” de que tratou Marta, e uma atenuação entre *dentro e fora*, que me parece ser uma dicotomia cada vez mais operante: os membros do sindicato – e também dos movimentos, já que nas áreas do MST também se observa este fenômeno – são vistos como de *fora*, o que afeta a legitimidade da autoridade. O risco dessa hipótese é não tanto a idealização, mas a parcialidade. Ela está fundada no ponto de vista de agentes que também só frequentavam grupos de ocupação *acompanhados* por sindicatos cujos membros já tinham uma história de relações com a pastoral. De toda forma, é relevante constatar que agentes associem a força de uma mobilização a um coletivo cujos membros compartilhem filiações<sup>21</sup>.

Isso me evoca outra narração para o período, feita por outro agente:

Quando acompanhava uma comunidade junto com o sindicato, era aquele sindicato com um presidente católico que estava na missa todo domingo; com aqueles sindicatos rebeldes, a relação não era muito boa, não; a relação com sindicato de X não era boa; com o sindicato de Y era bom (*fic*), porque fulano era igreja. A base da CPT eram as CEBs. O MST já existia, mas a CPT não acompanhava. Quem acompanhava era o padre Luiz Murat, que fazia um trabalho pastoral, assistencialista... cesta básica, ver

---

21 São muito recorrentes as situações em que vi os agentes comentarem que, hoje, a heterogeneidade na composição dos grupos é maior. O esforço de minha etnografia tem sido compreender o que eles entendem por heterogêneo, e por que eles marcam essa diferença com o passado – e me parece que um grau de “heterogeneidade” sempre existiu nas ocupações.

se as crianças estavam doentes. Eu [Igor] digo que é curioso porque, no sul do país, a CPT já acompanhava o MST. Pergunto: o pessoal da CPT do Pará não sabia que a CPT do Rio Grande do Sul já acompanhava o MST? Não. Segundo Sebastião, as CPTs eram muito autônomas, voltadas para sua realidade regional, e a coordenação nacional da CPT era muito diferente do que é hoje: eram assessores contratados, diferente de hoje, que é uma coordenação que vem da base mesmo. E a coordenação regional também. (...). Quando cheguei aqui, a CPT, além do viés pastoral igrejaireiro muito forte, também desenvolvia um trabalho de assistência com comunidades: máquinas de limpar arroz, farinheira, com os colaboradores nacionais e internacionais”. “A Marta ficava mais com trabalho interno e também fazia trabalho de campo. Ângelo, que era agrônomo que ficava mais com os projetinhos, introduziu a agricultura e diversificação da produção; e o Roberto fazia mais o trabalho político-organizativo. [Trechos do caderno de campo e de entrevista com Sebastião, junho de 2018.]

Assim, vemos que os grupos acompanhados deixam de ser CEBs, ao mesmo tempo que a CPT – por ora, estamos tratando mais de Marabá do que de Xinguara – vai deixando de ser “igrejeira”; ou seja, sua composição se altera, com redução, e mesmo ausência, de membros participantes do clero regular e secular, tornando-se inteiramente composta por leigos, embora alguns deles conservem pertencimento a comunidades católicas em suas respectivas paróquias, como Marta, e outros, como Sebastião, ex-seminarista, tenham tido passagem pela instituição eclesial.

Para o momento, vale ressaltar que a fragilidade das entidades coletivas de representação (sindicatos e MST), assim descritas pelos agentes, afeta diretamente o *trabalho de base* da pastoral. É preciso notar que as equipes da CPT na Amazônia se organizam para realizar um trabalho de assessoria, diferentemente do que acontece no Nordeste, especialmente em Pernambuco e na Paraíba, onde existem acampamentos com a bandeira da CPT – impensável para os agentes do sul e sudeste do Pará. O que está em jogo é um valor: o respeito ao protagonismo dos trabalhadores. Assim, o trabalho da pastoral deve fomentar, suscitar, encorajar, estimular a criação ou o surgimento de movimentos e entidades representativas, mas não assumir a forma deles.

Num contexto de crise de autoridade representativa, de solidariedades que passam por outros circuitos, onde não necessariamente transitam os agentes de pastoral, são muitas as resistências – no sentido físico do termo – à formação de um coletivo a partir do processo de mobilização, capaz de postular em público ações reivindicatórias com chances de serem recebidas e de repercutirem.

Por fim, ao que pude observar nos meus registros, os agentes associam dois outros fenômenos como causas da fragilização no processo de mobilização: a aproximação de dirigentes sindicais e de movimentos sociais a atores vindos da política institucional (prefeitos, vereadores, deputados, senadores) e o próprio enfraquecimento das políticas de governo para reforma agrária, com a redução de programas e de orçamento no Inkra.

As alianças que os presidentes de associações fazem com atores da política institucional é um meio mais curto e rápido para conseguir o atendimento de uma reivindicação coletiva (por exemplo, reparar as estradas da ocupação) do que o processo de mobilização é capaz de conseguir. Aqui há um típico conflito entre medidas de eficácia e medidas de justiça, nos termos da tensão entre responsabilidade e convicção, classicamente definidos por Weber (2016). Esse conflito é ainda mais dilemático nos casos de ocupações de terra, onde reagir, optar para que a reivindicação se elabore na ‘forma mobilização’ significa fazer as pessoas esperarem por mais tempo o atendimento da medida, enquanto reproduzem a vida em condições materiais precárias (sofrimento e incerteza)<sup>22</sup>.

O contexto de fragilização de sindicatos e movimentos produz dilemas práticos para execução do *trabalho de base* e assessoria da pastoral. Uma mobilização bem-sucedida precisa ser cada vez mais duradora, na medida em que o tempo de espera para criação de assentamentos se alonga. Isso supõe o

---

22 Isso não quer dizer também que os agentes de pastoral optam pelo mais justo em detrimento do mais eficaz. Não se trata de situações do tipo “tudo ou nada”. Os agentes disputam o sentido de eficácia também. Ter medidas atendidas por políticos, dizem, não é eficaz, na medida em que torna a população refém dessa mediação. Essas operações críticas dos agentes enquadram esse tipo de situação como “clientelismo”, categoria muito criticada por antropólogos.

reforço contínuo de engajamentos. Mas resistências se oferecem a esse processo: mudança na composição dos grupos, aumento dos conflitos internos, com *venda de direitos*, desmatamento, reconcentração de lotes em ocupações, que precisam ser combatidas ou evitadas por lideranças, sem o apoio necessário das entidades representativas, uma vez que estão fragilizadas pelas razões imputadas acima<sup>23</sup>.

## **CONCLUSÃO: OS IMPASSES DO PRESENTE**

Numa tese ainda em desenvolvimento, descrevo como, no período da *luta posseira* até o aparecimento dos *sem-terra*, foi possível construir e estabilizar o problema público da falta de acesso e redistribuição das terras (*reforma agrária*) na região. Não conseguirei entrar nos detalhes da cadeia de mediações que foram necessárias para tornar isso possível. Pelo exposto acima, já é possível perceber como os atores da mobilização e, notadamente, os chamados mediadores tornaram o problema cognitivamente apreensível e, por meio de sua publicização, conseguiram provocar e fazer surgirem ações para resolvê-lo.

O processo de mobilização social, diga-se, é localmente chamado de *luta pela terra*. Entre os atores da mobilização *luta* é um termo com conotação épica e ética, assim como já foi observado a partir de outros movimentos sociais rurais (COMERFORD, 1999). Muitos interlocutores costumam distinguir *luta pela terra*, por um lado, e *reforma agrária*, por outro. *Luta pela terra* denota o conjunto de ações reivindicatórias de atores não estatais para o acesso e a distribuição das terras, num momento, e garantia de permanência nelas, em outro, uma vez assentados. *Reforma agrária* denota o conjunto de medidas vindo de agências estatais para o atendimento das reivindicações

---

23 O que leva à personalização do conflito, no caso de lideranças combativas, multiplicando-lhes a ocorrência de ameaças contra a vida. Os agentes destacaram que esse foi o caso de José Cláudio e Maria, assassinados em maio de 2012, no assentamento agroextrativista Praia Alta Piranha. Na CPT, há um dossiê do caso, com a coleção de denúncias que faziam contra a reconcentração de lotes e desmatamento no assentamento.

mencionadas. Para eles, *luta pela terra e reforma agrária* lidam cada uma com sentidos de diferentes de política: política contestatória, para primeira, e política institucionalizada, para a segunda.

Se voltarmos aos dados do Painel dos Assentamentos do Incra para a superintendência de Marabá e percorrermos a tabela dos 514 assentamentos, constataremos que, em sua quase totalidade, eles tiveram origem em ocupações de terra. O que corrobora a tese de Sigaud (2005) de que a sinalização do *conflito* é condição de legitimidade para realização da reforma agrária no Brasil. Muito embora o desenho da política pública de assentamentos tenha permanecido na letra da lei a distribuição, por iniciativa oficial, de terras provenientes do patrimônio público ou privado, após desapropriação e indenização, a inscritos aprovados previamente na lista de “clientes da reforma agrária”, essa figura permaneceu largamente como exceção. O que equivale dizer que, mesmo no âmbito das práticas estatais, desde 1985, com a redemocratização, havia um grau de reconhecimento da *luta pela terra* como condição para realizar *reforma agrária*.

Isso também carrega árduas implicações, porque pressupõe a multiplicação de casos de violência no campo para a criação de assentamentos. De fato, Schmink & Wood (2012) demonstraram para o sul e sudeste do Pará como, ao longo de toda a década de 1980, a criação de projetos de reforma agrária acompanhou os casos mais intensos de conflito, com assassinatos de lideranças e, às vezes, chacinas. As áreas eleitas para desapropriação ou arrecadação eram aquelas com disputas mais agudas pela posse da terra. Os diários do padre Ricardo Rezende, que documentaram episódios dessa década para o sul do Pará, mais especificamente, são outra evidência empírica do fenômeno (FIGUEIRA, 2008). Para os anos 1990, já vimos como o maior número de assentamentos criados se deu nos anos seguintes ao Massacre de Eldorado dos Carajás.

Agora podemos apreender melhor a associação necessária feita por Sula entre as duas singularidades do sul e sudeste do Pará: “é a região com mais assentamentos de reforma agrária no Brasil”, e “uma das que mais têm lideranças assassinadas também”. Tudo isso conheceu uma continuidade no

processo local de mobilização social até o início dos anos 2000. O que a historicização dos agentes de pastoral e a definição do presente como de fragilização indicam é, no entanto, uma ruptura. A ruptura está na disjunção do que antes era indissociável. No contexto de fragilização, não deixam de existir ocupações de terra, mas elas se prolongam sem saída, e multiplicam-se os conflitos quanto mais dura a situação de incerteza e sofrimento.

Isso mina a possibilidade de construção de um problema público, como antes. Seus pré-requisitos, uma vocalização da demanda, por um lado, e uma audibilidade, por outro, não podem ser atendidos. A vocalização depende da formação de coletivos, que se tornam inviáveis ao passo que cresce a dispersão dos atores das ocupações, a instabilidade das lideranças, e a falta de *acompanhamento* e proteção tanto pela rede de solidariedade tradicional (parentesco e vizinhança)<sup>24</sup> como do Estado (com redução ou eliminação de políticas assistenciais a famílias acampadas) e da própria mobilização (sindicatos e movimentos). O *abandono* é terreno para reprodução de assimetrias, assujeitando ocupantes e acampados a práticas predatórias (desmatamento, compra e venda de lotes de ocupação) e dependência a madeireiros, fazendeiros, grileiros, garimpeiros, e/ou atores da política institucional.

Por outro lado, as demandas são cada vez menos audíveis por parte das agências estatais, pelo desmonte que sofreram nos últimos anos, com redução drástica de orçamento em anos sucessivos, falta de recursos humanos e enfraquecimento de canais como a Ouvidoria Agrária Nacional, que, mesmo limitada já antes, ajudava na construção dos problemas públicos em torno das disputas pela posse da terra na região. Sem mencionar os elementos da política local, com realinhamento de alianças entre técnicos e gestores dessas agências e atores privados (empresas agropecuárias, mineradoras e fazendeiros).

---

24 Estou ciente de que esse é um argumento que necessita de maior especificação. A proteção, através das relações de parentesco, amizade e vizinhança, contra situações de incerteza e sofrimento continuam operando, mas para além das áreas de ocupação. Seu circuito passa também pela *rua*, na denominação local. O que quero destacar é que as relações de parentesco e vizinhança dentro das próprias ocupações tendem a se enfraquecer na medida em que nem todos os membros de um mesmo grupo aguentam ficar muitos anos esperando a criação do assentamento, e há essa circulação de 'estranhos' pela compra e venda de direitos.

Pelas narrações de agentes de pastoral, é possível entender como política contestatória e violência se combinaram na região para avançar *luta pela terra e reforma agrária*. A memória desses processos expõe algumas condições necessárias para garantir o sucesso das reivindicações. Tendo-as em mente, e observando a situação atual, essas condições não apenas não estão mais reunidas, como deixaram de ser necessárias. Com a disjunção entre política e violência, o que parece primar é a violência, sem a contrapartida de uma contestação local forte para lhe fazer face. Este é o impasse vivido e pensado pelos atores da mobilização.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AFONSO, José Batista Gonçalves. *O Massacre de Eldorado dos Carajás e a luta do movimento camponês pela terra no sul e sudeste do Pará*. 2016. 174p. Dissertação (Mestrado em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia) – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. Marabá: Unifesspa.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Conflito e mediação: os antagonismos sociais na Amazônia segundo os movimentos camponeses, as instituições religiosas e o Estado*. 1993. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: MN/UFRJ.

ALMEIDA, Rogério. *Araguaia-Tocantins: fios de uma história camponesa*. Marabá: Fórum Carajás, 2006.

ASSIS, William dos Santos. *A construção da representação dos trabalhadores rurais no sudeste paraense*. 2007. 242f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: ICHS/UFRRJ.

\_\_\_\_\_. “Mobilização camponesa no sudeste paraense e luta pela reforma agrária”. In: FERNANDES, Bernardo Mançano; MEDEIROS, Leonilde Servolo de & PAULILO, Maria Ignez (orgs.). *Lutas camponesas contemporâneas: condições, dilemas e conquistas*. Volume 2. São Paulo: Edunesp; Brasília: Nead, 2009. p. 113-138.

CEFAÏ, Daniel. “La construction des problèmes publics. Définitions de situations dans des arènes publiques”. *Réseaux - Communication - Technologie - Société*, v. 14, n. 75, p. 43-66, Paris, 1996.

\_\_\_\_\_. Públicos, problemas públicos, arenas públicas: o que nos ensina o pragmatismo (parte 1). Tradução de Rosa Freire D'Aguiar. *Novos Estudos Cebrap*, v. 36, n. 1, p. 187-213, São Paulo, 2017.

COMERFORD, John Cunha. *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/UFRJ – Núcleo de Antropologia Política, 1999. (Coleção Antropologia da Política, 5)

\_\_\_\_\_. *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/UFRJ – Núcleo de Antropologia Política, 2003.

DA MATTA, Roberto & LARAIA, Roque de Barros. *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios do Médio Tocantins*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

DEWEY, John. “Le public et ses problèmes”. Traduit de l’anglais par Joëlle Zask. *Hermès, la Revue*, v. 31, p. 77-91, Paris, 2001.

ESTERCI, Neide. *Conflito no Araguaia: peões e posseiros contra a grande empresa*. Petrópolis: Vozes, 1987.

GEERTZ, Clifford. “Form and variation in Balinese village structure”. *American Anthropologist*, v. 61, n. 6, p. 991-1.012, Arlington, December, 1959.

GUSFIELD, Joseph. *La culture des problèmes publics. L'alcool au volant: la production d'un ordre symbolique*. Traduit de l’anglais par Daniel Cefaï. Paris: Economica, 2009. (Collection Études Sociologiques)

GUTERRES, Anelise dos Santos. “O rumor e o terror na construção de territórios de vulnerabilidade na zona portuária do Rio de Janeiro”. *Mana*, v. 22, n. 1, p. 179-209, Rio de Janeiro, abril, 2016.

FIGUEIRA, Ricardo Rezende. *Rio Maria: canto da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

GUERRA, Gutemberg. *O posseiro da fronteira: camponato e sindicalismo no sudeste do Pará*. Belém: Paka-Tatu, 2013.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Laís Teles Benoir. São Paulo: Centauro, 2004.

HÉBETTE, Jean. *A resistência dos posseiros no Grande Carajás*. Belém: UFPA/Naea, 1986.

## A DINÂMICA DE CONFLITOS E MOBILIZAÇÕES SOCIAIS

HENRY, Emmanuel. “Construction des problèmes publics”. In: FILLIEULE, Olivier; MATHIEU, Lilian & PÉCHU, Cécile (orgs.). *Dictionnaire des mouvements sociaux*. Paris: Presses de Sciences Po, 2009. p. 146-154.

IANNI, Octávio. *A luta pela terra : história social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1978.

LATOURET, Bruno. *Changer de société, refaire de la sociologie*. Paris: La Découverte, 2006.

MARTINS, José de Souza. *Os camponeses e a política no Brasil: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político*. Petrópolis: Vozes, 1986.

\_\_\_\_\_. “O tempo da fronteira: retorno à controvérsia histórica sobre o tempo da frente de expansão e da frente pioneira”. *Tempo Social*, v. 8, n. 1, p. 25-70, São Paulo, 1996.

MATHIEU, Lilian. *L'espace des mouvements sociaux*. Bellecombe-en-Bauges: Éditions du Croquant, 2012.

MAUES, Raymundo Heraldo. “Comunidades ‘no sentido social da evangelização’: CEBs, camponeses e quilombolas na Amazônia oriental brasileira”. *Religião & Sociedade*, v. 30, n. 2, p. 13-37, Rio de Janeiro, 2010.

MENEZES, Palloma Valle. “Os rumores da ‘pacificação’: a chegada da UPP e as mudanças nos problemas públicos no Santa Marta e na Cidade de Deus” *Dilemas - Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 7, n. 4, p. 665-684, Rio de Janeiro, 2014.

PEREIRA, Airton dos Reis. “A Igreja Católica, o Sindicato dos Trabalhadores Rurais e o Estado: mediação e conflito no Araguaia paraense”. *Ruris*, v. 2, n. 2, p. 99-136, Campinas, setembro, 2008.

\_\_\_\_\_. *Do posseiro ao sem-terra: luta pela terra no sul e sudeste do Pará*. Recife: EdUFPE, 2015.

PETIT, Père. *Chão de promessas: elites políticas e transformações econômicas no Estado do Pará pós-1964*. Belém: Paka-Tatu, 2003.

PINA-CABRAL, João de. “World: na anthropological examination (part 1)” *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n. 1, p. 49-73, London, 2014.

ROCHA, André Carlos. *O MST e a luta pela terra no Pará*. Marabá: Iguana, 2015.

SCHMINK, Marianne & WOOD, Charles H. *Conflitos sociais e a formação da Amazônia*. Tradução de Noemi Miyasaka Porro e Raimundo Moura. Belém: EdUFPA, 2012.

Mobilização social, reforma agrária e seus impasses no sul e sudeste paraense

SIGAUD, Lygia. A forma acampamento: notas a partir da versão pernambucana. *Novos Estudos Cebrap*, v. 58, p. 73-92, São Paulo, 2000.

\_\_\_\_\_. “As condições de possibilidade das ocupações de terra”. *Tempo Social*, v. 17, n. 1, p. 255-280, São Paulo, 2005.

STOLL, Émilie & THEOPHILO FOLHES, Ricardo. “La (dés)illusion communautaire. De l’ambivalence de la notion de communauté em Amazonie brésilienne”. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 100, n. 2, p. 73-103, Nanterre, 2014.

VELHO, Otávio Guilherme. *Frentes de expansão e estrutura agrária*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1973.

WEBER, Max. *Concepts fondamentaux de sociologie*. Traduit de l’allemand par Jean-Pierre Grossein. Paris: Gallimard, 2016.

Fontes documentais

BRASIL. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – Incra. Incra nos Estados: informações gerais sobre os assentamentos da Reforma Agrária. Disponível em: <<http://painel.incra.gov.br/sistemas/index.php>>.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA – CPT. *Conflitos no Campo: Brasil 2014*. Goiânia: Centro de Documentação Dom Tomás Balduino, 2014.

\_\_\_\_\_. *Conflitos no Campo: Brasil 2015*. Goiânia: Centro de Documentação Dom Tomás Balduino, 2015.

\_\_\_\_\_. *Conflitos no Campo: Brasil 2016*. Goiânia: Centro de Documentação Dom Tomás Balduino, 2016.

\_\_\_\_\_. *Conflitos no Campo: Brasil 2017*. Goiânia: Centro de Documentação Dom Tomás Balduino, 2017.

\_\_\_\_\_. *Conflitos no Campo: Brasil 2018*. Goiânia: Centro de Documentação Dom Tomás Balduino, 2018.

\_\_\_\_\_. *Conflitos no Campo: Brasil 2019*. Goiânia: Centro de Documentação Dom Tomás Balduino, 2019.



# **ENTRE A SOJA E A FLORESTA: A RESISTÊNCIA MUNDURUKU E CONFLITOS SOCIAIS PELO USO DO TERRITÓRIO NO PLANALTO SANTARENO, PA**

**KATIANE SILVA<sup>1</sup>**  
**LUANA DA SILVA CARDOSO<sup>2</sup>**  
**JOSÉ MOISÉS DE OLIVEIRA SILVA<sup>3</sup>**

## **INTRODUÇÃO**

“É a guerra que a gente vive pra ter os direitos garantidos; é a guerra que a gente enfrenta pra manter a nossa cultura; é a guerra que a gente enfrenta contra os madeireiros. Então, a gente diz guerreiro porque é uma palavra que vem de guerra mesmo. E a gente vive numa guerra constante, todo dia. É um dia após o outro sem saber quem vai amanhecer vivo e quem é que vai amanhecer morto.” (Sonia Guajajara)

A reflexão da líder indígena Sonia Guajajara<sup>4</sup> é fundamental para pensar a história da resistência indígena no Brasil. Ela nos remete à metáfora da

---

1 Katiane Silva é antropóloga e psicóloga, professora adjunta na Universidade Federal do Pará (UFPA). Atua como docente permanente no Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA) e colaboradora no Programa de Pós-graduação em Agriculturas Amazônicas (PPGAA). E-mail: [katianesilva@ufpa.br](mailto:katianesilva@ufpa.br)

2 Luana da Silva Cardoso é indígena da etnia Kumaruara, antropóloga graduada na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), mestranda no Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA/UFPA). E-mail: [luanadasilva.stm@gmail.com](mailto:luanadasilva.stm@gmail.com)

3 José Moisés de Oliveira Silva é antropólogo, mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), professor da Secretaria de Estado de Educação do Pará. E-mail: [moisesoliveira.sociais@hotmail.com](mailto:moisesoliveira.sociais@hotmail.com)

4 No episódio 1 do documentário Guerras do Brasil.Doc, dirigido por Luiz Bolognesi e lançado em 2018 pela Netflix.

guerra, empregada por Pacheco de Oliveira (2014), a partir de Leite (2012), ao analisar como os governos vêm produzindo violências nos processos de controle e gestão de populações e territórios desde o período colonial.

Na mesma linha de raciocínio de Sonia, a liderança do território *Munduruku* na área do Planalto Santareno, Pará, analisa os desafios vividos pelos povos indígenas do baixo Tapajós e do baixo Amazonas ao traçar um panorama geral dos deslocamentos dos povos indígenas no território como estratégia de sobrevivência frente à colonização da Amazônia. Para esta liderança, os *Munduruku* e os *Tupinambá*, “foram os povos que mais andaram refugiados” e eram obrigados a se deslocar floresta a dentro “pra se livrar” da violência causada pelos colonizadores.

O objetivo deste texto é etnografar a resistência *Munduruku* no Baixo Amazonas em dois contextos ou modalidades de exploração territorial e econômica diferentes: a extração do látex e, mais recentemente, a monocultura da soja. A partir de dados de pesquisa bibliográfica e trabalho de campo (observação e entrevistas<sup>5</sup>), apresentamos reflexões iniciais sobre o problema a partir de uma perspectiva processual, sem esgotamento da questão.

A história da região do baixo Amazonas é caracterizada por diversos processos de exploração dos recursos naturais: desde a extração da borracha à monocultura da soja. Essas duas modalidades de utilização e esgotamento dos recursos naturais tiveram o apoio dos governos brasileiros com a promessa do progresso e desenvolvimento, sem considerar ou dar importância à presença de povos indígenas e tradicionais na região.

Embora os esforços dos indígenas engajados no movimento de resistência à destruição do território tradicional estejam fundados na ideia de que “a terra não está pra ser comercializada e nem pros grandes empreendimentos”, a liderança observa que “os governos apoiam” aqueles que “vêm de fora tomar posse” do território tradicional dos indígenas e que “hoje estão matando as populações com todo esse veneno”, ao se referir aos efeitos do cultivo da soja no Planalto Santareno. A violência cotidiana se traduz também na pa-

---

5 Por motivos de segurança as lideranças entrevistadas não são identificadas.

*lavra sofrimento: o engajamento no movimento representa o risco iminente de sofrer algum ataque violento, já que as ameaças são constantes:*

*[e]ntão já foi muito sofrimento que eu já passei pela defesa desse território. Hoje esse Conselho nosso [Conselho Indígena Munduruku e Apiaká do Planalto Santareno] deu um avanço muito grande, muito grande mesmo, ajudou muito. Mas tem um problema também pra eles: essas ameaças fizeram só fortalecer a gente também. Entendeu? Porque tudo quanto é documento que a gente faz nós vamos pra lá, vamos pra cima com tudo!” (Liderança *Munduruku*, entrevista na aldeia Ipaupixuna).*

Desde o início dos anos 2000, o cultivo da soja vem se expandindo no Planalto Santareno, estimulado pelo Estado brasileiro como parte do projeto político de formação da Nação. A expansão desta fronteira agrícola se intensificou com o estabelecimento de um porto administrado pela empresa multinacional Cargill, que escoar grãos para o mundo todo, via BR-163 e o pelo terminal graneleiro construído pela empresa entre 1999 e 2003. A partir disso, as aldeias do território indígena do Planalto têm sido pressionadas, a paisagem local foi drasticamente modificada e a saúde da população está em risco, pois o veneno empregado no cultivo da soja destrói as roças, as nascentes de igarapés e rios, deixando um rastro de doenças.

O território ocupado pelos *Munduruku* é composto por quatro aldeias – Ipaupixuna, Açaizal, São Francisco da Cavada e Amparador – limítrofes ou que se sobrepõem a territórios quilombolas e fazendas de cultivo de soja. Esta região é conhecida como Planalto Santareno e abrange áreas dos municípios de Santarém, Belterra e Mojuí dos Campos, todos no Pará. As aldeias estão situadas no baixo rio Amazonas, nas proximidades da Fazenda Taperinha, engenho escravista administrado na segunda metade do século XIX por um confederado oriundo do Sul dos Estados Unidos e, posteriormente por um pesquisador alemão, entre a rodovia estadual Santarém-Curuá-Una, a PA-370 e o lago Maicá. Este lago é uma importante fonte de recursos naturais, de reprodução cultural e cosmológica para a população local (tanto indígena

quanto quilombola), sendo muito visada por multinacionais para escoamento de produção de *commodities*.

Os *Munduruku*<sup>6</sup> são representados pelo Conselho Indígena *Munduruku* e *Apiaká* do Planalto Santareno, criado em 2009, com o apoio do Conselho Indígena Tapajós Arapiuns (CITA) e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) (Almeida et al. 2015). A inclusão dos *Apiaká*, que residem nas margens do rio Curuá-Una, aldeia de São Pedro do Palhão, faz parte do processo histórico de parceria entre esses dois povos na luta pelo território. A aldeia de São Pedro sofre os impactos e efeitos sociais da Hidrelétrica de Curuá-Una, construída na década de 1970.

Durante o trabalho de campo percebemos a complexidade da configuração territorial desta porção do Planalto Santareno: encontramos o território *Munduruku* em sobreposição com os territórios quilombolas Murumuru, Murumurutuba e Tiningu, e projetos de assentamento. Essa configuração demonstra que é importante considerar as disputas e lutas políticas, econômicas e sociais, bem como as resistências dos coletivos étnicos, que demandam o direito de viver e reproduzir suas práticas culturais.

Os *Munduruku* estão se organizando em favor do reconhecimento de sua identidade étnica e território desde a primeira metade dos anos 2000 e vêm provocando a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para a realização dos estudos de identificação do território indígena. Somente em 2018, por pressão de uma Ação Civil Pública impetrada pelo Ministério Público Federal (MPF), foi criado um grupo técnico multidisciplinar (por meio da Portaria n. 1.387, de 24 de outubro de 2018) para realizar os estudos de identificação e delimitação do território indígena *Munduruku* no Planalto Santareno.

A diversidade do povo *Munduruku* é um dado importante a ser destacado, sendo complicado categorizá-la de modo singular. Eles não formam um grupo homogêneo que ocupa um espaço determinado da Amazônia, mas apre-

---

<sup>6</sup> O processo de afirmação étnica dos *Munduruku* faz parte de um contexto mais amplo de organização do movimento indígena no baixo Tapajós e no baixo Amazonas. Para maior aprofundamento, ver: O'Dwyer e Silva, (2020); Arantes (2019); Ioris (2014, 2018, 2019); Lima (2015, 2019); Vaz Filho (2010) Vaz (2013); Beltrão (2013).

*sentam diferenciações entre grupos de acordo com seus contextos de interação e de situações históricas, muitas vezes caracterizadas por violências,* conflitos e esbulho territorial, evidenciando os mais de 500 anos de história de resistência na formação do que compreendemos hoje por Brasil.

Por isso, outro tipo de discurso é operado entre os *Munduruku* que vivem na região do Planalto, evidenciando a produção da identidade pela “tradição” e “cultura” versus a identidade produzida pela “luta” e resistência. Segundo uma das lideranças *Munduruku*, “resistência também é cultura”, ou seja, a cultura se concretiza como uma construção ativa dos grupos em oposição à dominação, seja por “poderosos”, pelo Estado ou por outras instâncias que estabelecem esse tipo de relação. Assim, a condição indígena, apesar de ser uma herança consanguínea, não é algo natural, mas uma conquista que se faz a partir da participação no movimento indígena e em oposição à destruição do seu território.

A violência contra povos indígenas no planalto santareno se manifesta a partir de diversos dispositivos acusatórios. A imagem do “índio genérico” ou do índio localizado num passado remoto, em oposição à diversidade de povos encontradas atualmente na Amazônia, serve como parâmetro para disseminar e reforçar ideias racistas, como, por exemplo, a noção de que o “índio” é um entrave para o desenvolvimento da região ou da nação.

Os interesses internacionais para exploração da região remontam à história da conquista e pilhagem que vem ocorrendo na Amazônia desde o período colonial. Se recuarmos à segunda metade do século XIX, encontramos produções de naturalistas viajantes que escreveram sobre uma espécie de “vocaçào” da Amazônia como fonte inesgotável de recursos e seu lugar no projeto de nação brasileira. Tal projeto teve diversas estratégias, podemos elencar algumas, como: a tomada de territórios, o extermínio de povos indígenas com técnicas de desarticulação de grupos ao fomentar ou reforçar conflitos prévios.

Com uma narrativa embasada na ideia de “desenvolvimento”, de “civilização” da região e de “trazer o progresso”, esses novos agentes econômico-empresariais forçam, por meio de uma expropriação continuada, uma

reorganização das relações sociais, com a intensificação das tensões intra e intergrupos e dos conflitos socioambientais, pela exploração e apropriação dos recursos ambientais renováveis. Trata-se de uma frente de expansão do agronegócio sobre os territórios de ocupação tradicional, reivindicados como terras indígenas e quilombolas pelos sujeitos coletivos que lutam pelo seu reconhecimento, demarcação e titulação junto ao Estado brasileiro (O'Dwyer & Silva 2020).

A identidade étnica e a resistência estão relacionadas à tentativa de emancipação, gerando controvérsias em relação ao monopólio administrativo do Estado. No caso a ser estudado, os produtores de soja estão intimamente ligados aos segmentos estatais, como a Câmara de Vereadores, por exemplo. Percebe-se ainda a necessidade, na região, de se estabelecer um modelo de “índio puro” versus “falsos índios”, e sua relação com a invenção da tradição, como fundamental no jogo de legitimação social.

### **PROJETOS CIVILIZATÓRIOS E ESTRATÉGIAS DE COLONIZAÇÃO E EXPLORAÇÃO NA VÁRZEA E NO PLANALTO SANTARENO**

A ideia da Amazônia como vazio demográfico pode ser encontrada em autores, como Bates (1979) e Smith (1879), cujos trabalhos apontam soluções para o que consideram como um problema. Com o intuito de coletar informações sobre a Amazônia para posteriormente transferir o conhecimento obtido em suas viagens para a comunidade científica internacional, Bates (1979: 139) chegou a Santarém em 1851, onde viveu por três anos e meio. Ele a considerava “a cidade mais importante e mais civilizada encontrada nas margens do rio principal, desde o Peru até o Atlântico” (Bates 1979: 139). Em geral, acompanhado por moradores locais ou mesmo por indígenas que o guiavam nos rios e florestas, o naturalista conseguiu relatar em seu diário, em alguns momentos com bastantes detalhes, os diversos aspectos das sociedades do baixo Tapajós. Em uma de suas viagens nos arredores de Santarém, ele descreve o lago Maicá, suas adjacências e a presença de grupos considerados perigosos:

*[p]ara o leste, minhas andanças me levavam até a barra do Maicá, que entra no Amazonas cerca de quatro quilômetros e meio abaixo de Santarém, onde a límpida corrente do Tapajós começa a ser manchada pelas águas barrentas do rio principal. O Maicá é margeado e férteis campinas, limitadas em ambos os lados pelo verde paredão da floresta. (...) Um punhado de desbravadores da selva construiu nas margens do Maicá suas choupanas de barro, cobertas de folhas de palmeira, dedicando-se principalmente à criação de gado em pequena escala. (...)*

Os colonos brasileiros estabelecidos nas margens do Amazonas não parecem muito interessados em explorar terras, não me tendo sido possível conseguir uma pessoa que se dispusesse a me acompanhar numa excursão pelo interior. Uma viagem desse tipo apresentaria muitas dificuldades, mesmo que fosse possível encontrar homens dispostos a enfrentá-la. Além do mais, havia notícias sobre um acampamento de belicosos negros fugidos na Serra de Muruaru, sendo considerado arriscado seguir nessa direção sem a proteção de um numeroso grupo armado. (Bates 1979: 152)

O naturalista estadunidense Herbert Huntingdon Smith visitou a fazenda Taperinha e registrou a presença de indígenas e negros escravizados, além de apontar um projeto colonizador da região: “... estou seguro de que as províncias do norte deverão eventualmente ser a maior região agrícola do Brasil, não só por causa de sua produtividade, mas porque estão mais próximas da Europa e da América, os grandes mercados” (Smith 1879 Papavero & Overal 2011: 153).

Bates concorda com essas ideias ao avaliar a necessidade de se colonizar as terras em Santarém:

*[e]mbora as terras das adjacências sejam talvez pouco apropriadas à agricultura na margem oposta do rio pode ser encontrada uma vasta extensão de terras férteis, com matas e campinas; além do mais, o Tapajós vai até o coração das províncias auríferas do interior do Brasil. Mas onde buscar dente para povoar e explorar os recursos dessa região? Atualmente, essas terras, num raio de 40 quilômetros contam com 6.500 habitantes (1979: 101).*

Em diversas passagens do livro, percebemos a preocupação do cientista também com um lugar político: pensar estratégias de ocupação de uma região com grande potencial para exploração. Embora estes autores tenham apresentado essas questões no século XIX, podemos afirmar que tais discursos estão alinhados à versão atual da exploração dos recursos naturais para um suposto progresso da nação brasileira. E tal visão não considera a (re) existência dos povos tradicionais que não apenas ocupam essas áreas, mas vivem, produzem e constroem suas redes de relações sociais, políticas e cosmológicas no território.

A Lei Nº. 6012, de 18 de setembro de 1850, conhecida como Lei de Terras, instituiu a caracterização de terras devolutas, funcionando como um instrumento jurídico para distinguir as terras públicas das privadas, também determinando o acesso à terra devoluta por meio da compra (Motta 2005). Mesmo antes da sua criação, a preocupação dos políticos não se esgotava na regularização da estrutura fundiária, mas havia a necessidade da criação e implementação de políticas de colonização para a região Norte do Império, pois somente a Lei de Terras não daria conta das especificidades de cada província.

Em 13 de dezembro de 1853, foi promulgada a Lei Provincial que “criava no Tesouro público uma caixa destinada a adiantar recursos para empresas que se propusessem a introduzir colonos para os seus trabalhos e estabelecimentos agrícolas” (Nunes 2010: 108) e, com isso, foram criadas expectativas para a chegada de imigrantes estrangeiros, pois se esperava que eles desenvolvessem a agricultura e explorassem as riquezas da floresta.

A chegada em Santarém de imigrantes oriundos do Sul dos Estados Unidos em 1867 pode ser considerada um exemplo dessas frentes de colonização e exploração sob a égide do suposto progresso que essa iniciativa proporcionaria à nação brasileira. De acordo com Silva:

[a] análise historiográfica do movimento imigratório de norte-americanos com destino ao Brasil após o fim da Guerra Civil Americana apresenta similaridades em seu eixo argumentativo com os discursos dos contem

*porâneos, arautos da imigração. Propaladores da superioridade da raça e civilização anglo-saxônica, estes paladinos argumentavam ser de suma importância ao interesse nacional brasileiro o estabelecimento de norte-americanos no Brasil. (2011: 44).*

*No contexto em que os sulistas estadunidenses tinham interesse em se estabelecer no Brasil e o país interesse em recebê-los, Warren Lansford W. Hastings, ex-major confederado e agente de imigração dos Estados Unidos, idealizou e negociou a colônia dos confederados em Santarém junto ao Ministério da Agricultura. Nessas negociações, o governo imperial brasileiro assegurava títulos de propriedade de terras, isenção de direitos alfandegários para bagagens, implementos agrícolas, facilidade de naturalização, liberdade de locomoção em todas as províncias do interior, gozo de todos os direitos civis, liberdade religiosa, isenção de serviço militar, alojamentos e alimentação. Hastings chegou em Santarém em maio de 1866 e conheceu Miguel Antônio Pinto Guimarães, Barão de Santarém, que intermediou a instalação da colônia. As famílias estadunidenses se fixaram nas Serras do Diamantino, Ypanema, Mararu, Taperinha e Piquiatuba (Guilhon 1979; Silva 2011).*

A falta de mobilidade obrigou o governo a construir estradas que facilitassem o acesso das colônias a Santarém. Houve articulações e em aproximadamente sete anos foram abertas quatro estradas: do Maicá, para a Colônia do Bom Gosto, do Mararu e do Ypanema (Muniz 1916 apud Guilhon 1979).

Dois famílias que imigraram não fizeram parte do grupo ligado a Hastings: a Rhome, proveniente do Texas, que se estabeleceu na fazenda Taperinha, propriedade do Barão de Santarém; e a Riker, da Carolina do Sul, que se fixou na fazenda Diamantino e em terras à beira do lago Maicá. Elas estabeleceram uma sociedade comercial na cidade e ao mesmo tempo administravam as

---

7 A guerra de secessão “... foi uma revolta conclamada por rebeldes defensores de uma sociedade tradicional e hierárquica, contra as mudanças e transformações que estavam em pleno movimento a partir da Revolução Industrial. Assim, buscaram manter a ordem social baseada na escravidão, no patriarcalismo e na família estendida, já que sem eles não poderiam conceber sua sociedade”. (SILVA 2007: 19)

terras que obtiveram com o incentivo do governo imperial.

Na fazenda Taperinha foram explorados os recursos naturais tanto da várzea como da terra firme, por meio da utilização da mão de obra de indígenas e negros escravizados. Na propriedade cultivava-se cana-de-açúcar, tabaco, milho, arroz, feijão, mandioca e cacau. No século XIX, a propriedade recebeu a visita de vários cientistas conhecidos como naturalistas, que faziam pesquisas sobre fauna, flora e arqueologia (O'Dwyer & Silva 2020).

O'Dwyer e Silva (2020), ao tratar sobre a resistência de indígenas e quilombolas aos projetos de empreendimentos capitalistas e o estado modernizante, descrevem a experiência colonial compartilhada entre os povos *Munduruku* e quilombolas como mão de obra escravizada da fazenda Taperinha.

Em correspondência de 28 de junho de 1871, o naturalista Joseph Beal Steere descreve sua viagem à fazenda Taperinha e chama atenção para o trabalho realizado pelos indígenas e negros escravizados nas lavouras de cana de açúcar e tabaco:

[a] mão de obra, índio e escravos, estava limpando os trocos e a galharia da terra desbravada e plantando tabaco; o modo perfeito com o qual faziam seu trabalho mostrava que se senhor fora treinado em uma escola de plantio mais perfeita do que a que se encontra nesta região [...].

O sr. Rhome assinalou-me um certo número de grandes manchas de vários acres casa, chamadas de terras-pretas. O solo destas é profundo e muito preto e completamente preenchido com cacos de cerâmica e machados de pedra quebrados, etc., de modo que não se pode cavar um lugar para colocar uma planta de tabaco sem retirar muitos deles; enquanto isso, no solo comum das montanhas eles existem raramente. Eu imediatamente diz a conjectura que essas terras-pretas eram de fato os antigos sítios e vilarejos indígenas e que o preto do solo era devido ao lixo juntado por uma grande população e as folhas podres de palmeiras dos tetos de talvez muitas gerações de pessoas e levando uma pá para a montanha uns poucos dias depois, constatei que a terra-preta tinha em muitos lugares três ou quatro pés de profundidade e que continha cacos de cerâmica por toda ela (Steere 1871 apud Papavero e Overal 2011: 88-89, grifo nosso).

*Este autor constata a antiga presença de povos indígenas na região ao observar a exposição e até mesmo a destruição de material arqueológico conforme eram abertas as covas para o plantio do tabaco. Essa é uma cena ainda presente nos dias de hoje quando os indígenas Munduruku relatam sobre a presença de cerâmicas arqueológicas nos campos de soja.*

Hartt (1870 apud Papavero e Overal 2011) descreve uma visita a uma localidade chamada Pá-pixuna, que talvez possa ser associada à região onde se localiza, atualmente, a aldeia de Ipaupixuna, no Planalto Santareno:

[e]m Pá-pixuna visitei, guiado pelo Sr. Wallace, dois sítios das antigas povoações, ambos na terra preta, e de ambos obtive fragmentos de louça, pedaços de ídolos, e instrumentos de pedra. Estão situados, como em Taperinha, na margem da planície, e mostram sinais de ter sido cultivados até época bem recente. Um está coberto de mata, mas as árvores, posto que de tamanho considerável, não são tão grandes como as da mata virgem ao redor, tendo menos arbustos e vegetação rasteira. (...) Os índios modernos cultivam recentemente esta terra preta, mas, pelo que pude saber, não moraram em cima da escarpa, mas na base, nos sítios que ficam à beira das correntes d'água. (...)

Os índios civilizados que têm cultivado a terra preta de Taperinha e Pá-pixuna, estabeleceram as suas residências ao pé da escarpa, por ser local conveniente, especialmente para o suprimento de água. Como era de se esperar, estes antigos sítios foram cultivados em época recente; e encontram-se provas desta ocupação recente em um ou outro machado de ferro ou fragmentos de louça europeia espalhados na superfície. (...) o Sr. Wallace me mostrou uma fivela de prata que foi encontrada em Pá-pixuna. O Sr. Rhome me informou que num lugar chamado Tingu-grande, cerca de uma légua acima do sítio do Sr. Wallace, existem sinais de uma povoação muito grande. (Hartt 1870 apud Papavero & Overal 2011: 107-8).

Ao conhecer, descrever terra preta arqueológica e constatar a ocupação antiga e recente de indígenas e não indígenas, Hartt também identifica a importância da presença dos *Munduruku* na região. A partir do relato de um “índio” sobre os “moradores dos altos”, os “mais bravios” que atravessavam

o lago Maicá (também conhecido como Aiaia) em troncos de árvores, ele presume que se tratava dos *Munduruku*.

A categoria “índio civilizado” era usual nos relatos dos viajantes, Almeida (2009), ao analisar os critérios de mestiçagem e indianidade na imagem e no texto de Debret, aponta que as “... idéias de identidades plurais e de historicização das categorias étnicas e dos próprios processos de mestiçagem nos permitem perceber diferentes significados que as categorias de índios e mestiços podem adquirir conforme os tempos, os espaços e os agentes sociais em contato” (Almeida 2009: 94).

Assim, tal categoria implica nas relações de disputa e poder sobre o ato de classificar em contextos de relações interétnicas intensas.

A fazenda Diamantino, administrada pela família Riker produzia melado e cachaça, além de possuir uma serraria. Mais tarde, a família adquiriu uma fazenda de gado próxima ao lago Maicá. Eles desenvolveram o primeiro plantio de seringueiras na região: em 1884 plantaram 20.000 árvores de seringa em suas terras e, posteriormente, venderam para uma empresa inglesa.

A iniciativa do “cultivo racional” de seringueira, segundo Dean (1989: 74), já que “surgiu no Brasil bem antes de Henry Wickham fugir com suas 74.000 sementes. (...) Parece que a mais antiga recomendação nesse sentido partiu de Gustavo Schuch de Capanema, numa conferência proferida em 1856 no Palestra Scientifica, do Rio de Janeiro”.

Os esforços para este tipo de atividade não tinham apenas intenções econômicas, mas se tratava de um projeto civilizatório. Ainda conforme o autor:

Essa recomendação foi incluída no relatório da comissão brasileira, publicado em 1858 por Antônio Gonçalves Dias, seu presidente. É interessante notar que a principal vantagem que ele alegava não era econômica, mas social: “civilizar” os seringueiros graças a plantações sedentárias. O relatório de 1869 de Franz Keller-Leuzinger, um engenheiro alemão encarregado de estudar a Amazônia, recomendou o plantio ao governo brasileiro. A versão inglesa, publicada em 1874, censurava a “indolência dos mestiços” e a “estreiteza de visão do governo” pela ausência de tal iniciativa até então. (Dean 1989: 74).

*Das plantações que sobreviveram à crise depois de 1910, o seringal Maicá, que os Rikers plantaram depois de vender seu primeiro seringal para investidores britânicos (Dean 1989: 81), foi registrado por uma delegação brasileiro-americana em 1923.*

A família Riker temia a presença de indígenas na região, embora seus membros acreditassem que os indígenas haviam passado por um processo de pacificação. Esta preocupação era despertada quando indígenas eram avistados nos altos das serras, como noticiado na edição de 2 de fevereiro de 1877 do Diário do Rio de Janeiro. A notícia “Correria de Índios” foi transcrita do periódico e informava que a cidade de Santarém estava sendo ameaçada por um grupo de indígenas composto por homens, mulheres e crianças “que só trajavam um saiote vermelho, que não sabem se de fazenda, pennas ou casca de pão, e que também o rosto era tingido de vermelho”. (Diário do Rio de Janeiro, 2 de fevereiro de 1877: 2). A notícia registra o aparecimento na Serra de Piquiatuba, “a três léguas da cidade e da colônia americana”, os moradores locais se armaram para atacar os indígenas e as autoridades policiais se dirigiram ao local. Temendo o ataque, os indígenas se espalharam entre as serras de Piquiatuba, do Mararu e do Diamantino.

Essas narrativas sobre as correrias contra os indígenas também são relatadas pelos *Munduruku* e suas estratégias para sobreviver a esses ataques. Segundo uma liderança *Munduruku*,

“pelos nossos antigos, pelos nossos antepassados... de fato eles tinham isso, tinham como fugir do grande conflito que viviam com os não indígenas. Eles deixavam os lugares de maior fluxo, das margens dos rios, mais próximos às estradas e eles se deslocavam de lá e ficavam dentro dessas áreas mais isoladas, com terra preta. E era considerado também um lugar sagrado porque era daqui [referindo-se ao local onde a entrevista foi realizada, em uma das áreas de terra preta de Ipaupixuna] que eles coletavam muita coisa, a castanhas, os remédios. Aqui eles faziam as pequenas roças pro mantimento. E daqui eles se destacavam pra beira do rio só pra pegar o peixe pra complementar o alimento.” (Entrevista realizada na aldeia Ipaupixuna)

Uma questão marcante nas leituras que fizemos nos documentos e registros de viajantes é a tentativa de apagamento da presença e do protagonismo indígena nos contextos de violência que a expansão colonizadora na Amazônia. Em geral, percebe-se no empreendimento de colonização a ideia do pioneirismo dos imigrantes que carregam a missão civilizadora da região, corroborando, de certo modo, com a noção da “última fronteira”, conforme aponta Pacheco de Oliveira (2016).

Essas noções são atualizadas na modalidade de exploração da região amazônica apresentada a seguir, a partir do cultivo da soja, e os novos desafios enfrentados pelos povos indígenas no Planalto Santareno se intensificam na medida em que a expansão dessa monocultura se estabelece com o apoio dos governos locais.

### **A EXPANSÃO DA SOJA E OS NOVOS PROCESSOS DE CONFIGURAÇÃO TERRITORIAL**

“Eu nasci no Ipaupixuna, aí em 1970 eu vim pra cá pra Açaizal. Quando nós chegamos pra trabalhar no Limão [lagoa], nós éramos muito pequenos, a gente trabalhava lá há muitos anos. Eu trabalhei 7 anos lá. Era de um outro fazendeiro rico, só que nós tínhamos uma criação de peixe que era da natureza mesmo. Tinha um lago grande que era da natureza mesmo que era lá dentro do mato. O dono da área, que nessa época ele foi só invadida, não foi comprada, comprou um bocado de filhote de pirarucu e botou lá. A gente matava peixe lá de 160Kg, 180Kg, o pirarucu. Isso aí era época de 79, eu cheguei aqui em 70, aqui nesse lugar.

Lá a gente lutava, a gente mexia com seringa. Antes era mata, depois virou seringal, depois pasto, fazenda de gado e agora, ultimamente ele vendeu, e aí virou soja. A gente trabalhava na seringa pro patrão. Ele pagava pra gente limpar, pra cortar, e o leite da seringa ele enviava pra SUDAM, no caso, que era quem financiava o dinheiro pra ele. Era tudo entregue pra ele. A gente colocava tudo no camburão e nós só ganhava uma diária. Quanto era a diária? Quinze conto. Aí a gente trabalhava por quinze conto pra limpar, pra cortar, fazer tudo. Era uma escravidão. Se eu não tô enganado era

*cinco cruzeiros que a gente ganhava na época, cada um peão e era muito. Era vinte e poucos peão. Aí era desse jeito. Depois que ele acabou com o seringal, ele fez uma fazenda, limpou mais, plantou o capim que ficava perto dessa lagoa.”* (Entrevista concedida por indígena *Munduruku* na aldeia Açaizal)

A descrição acima nos apresenta o processo de mudança na configuração territorial e na paisagem do Planalto a partir a experiência de um indígena que atualmente reside na aldeia Açaizal. Diferente da modalidade de exploração territorial e dos corpos indígenas apresentados no item anterior, a modalidade atual, da monocultura da soja, pode ser considerada como o auge do esgotamento dos recursos naturais e da pressão contra os *Munduruku*, quilombolas e povos tradicionais. Sua experiência retrata as estratégias de domínio e domesticação do território do Baixo Amazonas, capitaneado por programas de governo: com a exploração da borracha, as construções das rodovias Transamazônica (BR-230) e Cuiabá-Santarém (BR-163) e, mais tarde, empreendimentos e projetos agropecuários.

Destacamos a categoria escravidão no relato porque ela está presente ao longo da história das transformações territoriais e porque a chegada e expansão da soja na região representa mais do que a escravidão, mas o esbulho territorial generalizado, incluindo todos povos etnicamente diferenciados que construíram sua história na região e que estão cada vez mais pressionados pelo “grande cerco de paz” (Lima 1995) imposto pelos programas de Estado sobre esses grupos, invisibilizando suas estratégias de reprodução social e cultural.

Conforme Costa (2012), em 1990 são iniciados os primeiros experimentos de cultivo da soja na região. A autora destaca que:

[a] introdução da monocultura da soja no Pará ocorreu na década de 1990, como um dos projetos específicos do Plano Operacional de Política Agrícola “Pará Rural”. O governo adotou a concepção de Polos de Desenvolvimento, três deles envolvendo a produção de grãos, mais especificamente a da soja: o Polo Agroindustrial do Sudeste Paraense; o Polo Agroindustrial

e Agroflorestal do Oeste Paraense; o Polo Agroindustrial do Nordeste Paraense. Foram estruturadas três áreas de produção: inicialmente nas áreas de cerrado localizadas ao sul do estado, no município de Redenção e, posteriormente, nas regiões de Santarém e na Belém-Brasília, no município de Paragominas. (Costa 2012: 103)

Após o sucesso dos resultados desses estudos e incentivos do governo e investimentos privados, a produção da soja é introduzida no baixo Amazonas. O Governo do Pará contratou os serviços da Agrária Engenharia Consultoria S.A. em 1996, para realizar estudos sobre as possibilidades da instituição da agricultura empresarial em Santarém. Após os resultados positivos, em 1997, chegam os primeiros sojicultores da região das regiões Sul, do Mato Grosso e de Roraima (Costa 2010).

Os *Munduruku* perceberam a movimentação e chegada dos forasteiros, mas segundo o relato de um dos indígenas, isto não foi motivo de preocupação, pois se tratava de pequenos e médios produtores e havia muitas áreas com floresta. Essas áreas foram sendo ocupadas pelos “sojeiros” ou “gaúchos”<sup>8</sup>, mas, inicialmente, os indígenas não eram impedidos de utilizar os recursos naturais. No entanto, a partir do momento em que chegaram os grandes empresários, eles passaram a ocupar e “se apossar do nosso território, eles passaram a impedir o uso desse território que sempre foi nosso”, conforme conta uma liderança *Munduruku*.

As grandes árvores começaram a ser derrubadas para o plantio da soja, as caças começaram a desaparecer e isso causou grande inquietação e angústia entre os *Munduruku*. Isto também os motivou a se organizarem na luta pelo território, como relatou a liderança:

“[a]ntes dos anos 2000 tinha muita caça aqui, passava era bando de porco... Hoje não tem mais, hoje a gente não vê mais. As caças que a gente

---

8 As categorias “sojeiro” e gaúcho, utilizada pelos interlocutores da pesquisa, podem ser consideradas sinônimos. A categoria gaúcho, de modo geral, é utilizada pelas populações amazônicas para se referir aos migrantes do sul do país e de outros estados como o Mato Grosso.

*consegue são pequenas: é um jacu, uma paca, mas as de grande porte não tem mais. A nossa luta, apesar do confronto com os grandes empreendimentos, a gente vê que isso é o que nós queremos, essa é a nossa decisão de lutar pra que isso possa se tornar realidade. (Entrevista concedida por liderança Munduruku na aldeia Ipaupixuna)*

Em 1999 se iniciou a instalação da empresa multinacional Cargill e, mesmo ganhando licitação pública para operação, seu estabelecimento não ocorreu de forma facilitada. Houve muita resistência, “envolvendo ações judiciais, intensa mobilização social dos movimentos sociais locais e de ONGs ambientalistas com atuação internacional” (Costa 2012: 209). Os sojicultores presentes no território *Munduruku* adquiriram as terras pela compra e negociação com famílias da elite santarena e a partir protocolos do Programa Terra Legal (Terra de Direitos 2015).

A aldeia de Açaizal vem sofrendo desde 2004 com o assoreamento de seu igarapé e com o envenenamento de nascentes por agrotóxicos. Os *Munduruku* solicitaram a presença de órgãos como o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) e Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) para que solucionassem a situação, mas não houve uma resolução efetiva.

Mais tarde, em 2007, os *Munduruku* fundaram a Associação Indígena de Açaizal, que deu continuidade às solicitações de apuração da situação do único igarapé da aldeia. Assim, continuaram um processo de organização associativa, também em parceria com o Movimento Indígena do Baixo Tapajós, por meio do Conselho Indígena Tapajós Arapiuns (CITA), com o movimento quilombola, apesar de atritos e conflitos territoriais muitas vezes fomentado pelos adversários sojicultores, e sustentaram ações de denúncias em órgãos como o Ministério Público Federal contra a destruição do seu território.

Após pressão dos indígenas aos órgãos públicos, em 2012, a FUNAI realizou um primeiro estudo, chamado qualificação preliminar, sobre o território demandado pelos *Munduruku*. As principais demandas apresentadas no relatório de qualificação foram: a urgência no estabelecimento de um processo

de demarcação da Terra Indígena do Planalto e a mediação de conflitos entre indígenas, fazendeiros e “sojeiros”.

Neste mesmo ano, os *Munduruku* produziram um documento com o objetivo de reafirmar sua existência e denunciar as ameaças ao seu território e o encaminharam ao Ministério Público Federal. Tais denúncias estavam relacionadas a danos ambientais como: assoreamento e contaminação de igarapés; contaminação e morte de animais; desmatamento para plantio da soja; contaminação do ar; danos em artefatos da cultura material, como a sistemática destruição das áreas consideradas sítios arqueológicos; e violência simbólica e ameaças de violência física, como intimidações e restrições ao seu direito de livre trânsito com o “cercamento das aldeias”. Outra queixa presente nos relatos dos *Munduruku* diz respeito ao período de plantação e borrifação de agrotóxicos que ocorre entre janeiro e junho. Durante este período costumam ocorrer casos de diarreias e doenças intestinais, surtos de leishmaniose, dores de cabeça. (Ministério Público Federal 2018).

Em 2015, o MPF recomendou à FUNAI providências necessárias para a criação de um grupo técnico multidisciplinar para realização de estudos para o embasamento da identificação e delimitação do Território Indígena *Munduruku* do Planalto Santareno. A resposta do órgão indigenista para essa recomendação foi uma negativa à recomendação, pois não possuía corpo técnico e mecanismos de contratação para o desenvolvimento deste trabalho.

O documento produzido pelos *Munduruku* em 2012 e outros documentos acadêmicos e técnicos compuseram as bases utilizadas na peça jurídica elaborada pelo MPF, a Ação Civil Pública, de maio de 2018, cujo objetivo é “sanar injustificada e reiterada omissão dos réus em adotar medidas administrativas necessárias à identificação e à delimitação do território do povo indígena *Munduruku*, no município de Santarém/PA” (Ministério Público Federal 2018: 2).

Durante o processo de afirmação étnica e luta pelos seus direitos territoriais, os *Munduruku* produziram documentos importantes que representam um histórico de atuação e resistência no movimento indígena: as produções coletivas de autodemarcação territorial e de protocolos de consulta, que já vi -

*nham ocorrendo desde meados de 2010. Os Munduruku e os Apiaká* realizaram um processo de autodemarcação, em parceria com a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), e de construção do Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas *Munduruku e Apiaká* do Planalto Santareno, lançado em março de 2017. O protocolo tem como objetivo estabelecer os “critérios formais criados a partir de direitos previstos legalmente para sermos consultados na hipótese de viabilidade de planos ou projetos que possam por em risco a vida e a cultura das famílias que vivem nas aldeias” (*Munduruku e Apiaká* do Planalto 2017: 3).

Outro grande empreendimento que ameaça os territórios dos *Munduruku*, dos quilombolas e povos tradicionais em ampla escala é a tentativa de construção de um porto de escoamento de grãos (local e de outros estados) no lago do Maicá. A Empresa Brasileira de Portos de Santarém (Embraps) capitaneou este processo e desde 2013 vem travando embates com as lideranças do baixo Amazonas e baixo Tapajós para a construção do Porto do Maicá (Del Arco 2017). Em sentença de 5 de outubro de 2019, a Justiça Federal proibiu a continuidade dos procedimentos de construção do terminal portuário do lago Maicá. Este resultado foi possível principalmente pela pressão que os coletivos indígenas e quilombolas fizeram contra a construção deste empreendimento, destacando-se as manifestações coletivas de mulheres indígenas e quilombolas contrárias à construção do porto.

Sobre a resistência à construção do porto do Maicá, uma liderança *Munduruku* relata um episódio de mobilização e manifestação na Câmara de Vereadores de Santarém:

*Munduruku*

“Liderança : Então... essa questão. A gente fez uma manifestação com relação ao porto do Maicá. Na verdade, nós íamos ocupar a Car-gill. Isso foi em 2017 e quando a gente soube da notícia sobre o porto, a gente estava no Sindicato Rural e soube da notícia que estava tendo uma audiência na câmara municipal dos vereadores.

Luana: Sim, e essa formação do STR era dos movimentos sociais: indígenas, quilombolas, pescadores, MST. O Ulisses estava vivo, o Ulisses era do MST lá de Belém. Ele estava vivo e ele veio pra essa formação e foi um dos palestrantes.

## A DINÂMICA DE CONFLITOS E MOBILIZAÇÕES SOCIAIS

Liderança *Munduruku*: Pois é, eu vim pra essa audiência, creio eu, o Gilson Tupinambá e... então, aí quando a gente chegou na câmara, estava marcado pra 5h da tarde. A gente chegou lá era umas 5h, aí tinha dois ônibus lá e muita gente com cartaz enrolado. Só que na minha mente passava que tudo aquilo fosse contra o porto. Aí foi que se deu início na audiência e a gente entrou. Nossa! Aí a câmara municipal ficou lotada. Quando todo mundo abriu seus cartazes, tudo era a favor do porto do Maicá. Aí o que os vereadores fizeram? Eles fretaram dois ônibus e pegaram esse pessoal favorável ao porto e falaram que iam angariar dinheiro, que ia dar emprego, ia dar isso e aquilo outro. Aí nós assistimos e antes de terminar a audiência nós fomos pro sindicato. Aí eu esclareci a situação: olha, gente, a audiência era realmente a audiência da construção do porto do Maicá. E aí foi que dentro dessa oficina a gente decidiu ocupar a prefeitura pra gente ter uma audiência com prefeito e vereadores. Aí a gente passou três dias na prefeitura, mas isso foi um conflito porque eles nunca querem que a gente fique. Aí manda a polícia federal, manda uma série de coisa. Aí com uns três dias, ele foi nos atender. Era pra atender o prefeito e os vereadores. Deu três vereadores só. E desde aí esse grande impasse começou a se ser mais conflituoso em relação a essa decisão”. (Entrevista com liderança *Munduruku* na aldeia Ipaupixuna)

A preocupação das lideranças com o andamento da construção deste porto está relacionada aos efeitos sociais e impactos ambientais danosos à região. As estratégias de políticos locais, conforme indicado, de oferecimento de vantagens em troca do boicote ao movimento de resistência à construção do porto é uma inquietação para esta liderança, embora, em sua avaliação, o movimento indígena tenha avançado:

“Mas eu acho que até 2017 a gente ainda conseguiu muita coisa, muita coisa mesmo. Eu acho que a gente precisa olhar isso com mais carinho e precisa olhar pra esse coletivo o mais rápido possível. A gente tem que ser muito maduro hoje em relação a essa situação que tá acontecendo aqui. (...) Então é isso que hoje a gente acha que o que esse porto que vai ser construído no Maicá vai trazer de felicidade pra nossa situação? Só impacto! Emprego pode até trazer dois, três meses, só pra construção... porque

*a gente vê quantos empregos esses gaúchos dão ao pobre? Dão aos indígenas ou quilombolas? Nenhum! Trabalha tudo na tecnologia. Desmata hectares num dia e sem precisar dos mais fracos.*

Então... e hoje isso pra nós é um grande desgaste com relação a floresta, a Amazônia, devido a essa situação. Porque o nosso modo de plantar, o nosso modo de colheita é outro. Então, tudo onde a gente faz o nosso roçado, o mais rápido possível tá reflorestando de novo, porque além do que a gente faz a coisa pequena e a gente trabalha de forma mais civilizada, porque a gente sabe que é dela [da terra] que a gente sobrevive. A gente já tem um sistema. Aqui a gente trabalha com a roça... qual é a maior abertura que a gente faz? É de três tarefas a um hectare. É o máximo que a gente faz e a gente faz um plantio num ano, a gente já pensa em reflorestar de novo porque a gente precisa. É a nossa forma de viver. Porque o nosso modo de viver é outro. Nós sobrevivemos da roça, do açaí, das frutas nativas, da caça, do peixe. Por que hoje a gente faz esse grande embate contra esses grandes empreendimentos que tem? Por causa dessas coisas, porque é de lá que a gente tira. Lá a gente tem o lago do Maicá como um lugar sagrado pra nós. Por que se a gente for ver a importância desse lago pra nós, é de lá que nós colhemos nossa vida, de que a sobrevivência dos nossos filhos, dos nossos velhos. Se a gente deixar isso acontecer, essa construção, daqui a um ano com isso construído, ninguém não tem mais nada, por que só esse grande aterramento que eles fazem lá, do jeito que essa água é corrente, aí sim, a tendência vai ser aterrar. Enquanto já foram feitos estudos e mais estudos em relação à diversidade que tem nesse lago. Ela é enorme! É um lago de uma grande reprodução de peixe. Todo o peixe que tá no rio Amazonas, ele entra no lago na época do defeso.” (Entrevista com liderança *Munduruku* na aldeia Ipaupixuna)

A partir do ano de 2018, a situação desses indígenas tem se tornado cada vez mais difícil: muitos embates são travados com seus antagonistas e o cenário político e governamental não se apresenta favorável à luta e presença *Munduruku* na região. Foi também nesse contexto de transformações sociais e políticas drásticas no Brasil, da ascensão da extrema-direita ao poder, com a diminuição dos direitos sociais e a criminalização dos direitos humanos, que os coletivos indígenas do baixo rio Amazonas e baixo rio Tapajós se po-

sicionaram contrariamente a maior abertura da Amazônia como a última fronteira do agronegócio. Enquanto ocorriam as manifestações de 2013 nas capitais do Brasil, os “sojeiros” ou “gaúchos” prosseguiram seu projeto de colonização do Planalto Santareno.

Em novembro de 2018, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos realizou uma visita, a convite do governo brasileiro, ao Planalto Santareno. O propósito principal dos membros da comissão era ouvir e registrar os depoimentos dos *Munduruku* a respeito dos conflitos e ameaças que estavam sofrendo. Os presentes na reunião foram surpreendidos com a chegada de representantes dos “sojeiros”, que abordaram alguns membros da Comissão questionando a presença deles no local e questionando ainda a importância da Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Nesta ocasião, um dos empresários agrediu uma indígena que registrava com o celular a abordagem dos empresários aos membros da CIDH. Ela registrou Boletim de Ocorrência, entretanto nada foi apurado até o momento, conforme relato da indígena. Após a intervenção da Polícia Federal, a reunião pôde prosseguir.

Em maio de 2019, por meio da Portaria nº 008/2019, foi criada a “Comissão Especial de Estudos Parlamentares sobre a proliferação de grupos e territórios étnicos no Município de Santarém”. A Comissão, composta por cinco vereadores dos partidos PPS, PSL, PRP, PSDB e PSB, foi demandada pelo Sindicato Rural de Santarém (SIRSAN) e tem como objetivo estudar as “abundantes evidências existentes sobre o processo de manipulação identitária e das crescentes reivindicações de territórios étnicos em Santarém”, conforme Ofício SIRSAN nº 036/2019, de 15 de março de 2019. Tal iniciativa demonstra também que o contexto do município de Santarém, em termos de políticas para os povos indígenas, é marcado por disputas também político-partidárias que se alinham com o empresariado local.

Observamos com os relatos dos *Munduruku* e o contexto social e político atual que está em jogo a construção de um projeto de nação e por ele perpassa a história de violência que marca a colonização brasileira.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS: RESISTIR É PRECISO!

Neste capítulo procuramos apresentar os processos de configuração territorial a partir do ponto de vista dos *Munduruku* que vivem no Planalto Santareno e as lutas e resistências às modalidades de gestão territorial e populacional instituídas pelo Estado. Tendo em vista o avanço da chamada “ameaça ruralista” (que não é atual, mas faz parte de um longo processo histórico), analisamos as narrativas oficiais sobre vários projetos colonizadores para a Amazônia, constituídos com base na violência, tanto física quanto simbólica, enquanto elementos constituintes da “domesticação” e exploração da região estudada.

A metáfora da guerra que utilizamos para abertura do texto, para pensar o cotidiano de violências e resistências indígenas no baixo Amazonas também nos ajuda a compreender como o movimento indígena se organiza e se mantém mesmo em situações consideradas extremas. A avaliação que uma das lideranças *Munduruku* faz sobre este processo nos permite entender o jogo de relações de poder neste cenário de disputas. Viver a experiência *Munduruku* no baixo Amazonas significa superar desafios e implica num processo de educação e envolvimento de todos os segmentos: crianças, jovens e adultos:

“Liderança *Munduruku*: Katiane, tem dois territórios que avançou na luta pela própria cultura, no próprio trabalho e em toda a vivência que tem aqui, que é o território Borari do Maró, mas por que avançou? porque vem de família. Porque é assim: quem incentiva o filho pra vir pra dentro do movimento? Quem incentiva aquele adolescente, aquele jovem a ir pra dentro do movimento, ter aquela participação dentro da própria cultura. (...) O meu maior sonho é que se todos os jovens, essa população que tá aqui se envolvesse na dinâmica da cultura, no próprio diálogo da nossa realidade e a coisa vai ficar bem. Aí sim, a gente consegue avançar e tirar aquele peso maior de uma liderança só, porque tem um jovem que tá ali na ponta e que tá dividindo. Eu admiro muito os parentes *Munduruku* do Alto Tapajós, porque a gente vê parentes ali de 14, 15 anos, já participando e discutindo a própria realidade.

Luana: Mas o senhor sabia que nem sempre foi assim? Também entre os

## A DINÂMICA DE CONFLITOS E MOBILIZAÇÕES SOCIAIS

*Munduruku* do alto eram só os homens que saíam pra formação, pra Brasília. Depois que as mulheres se inseriam junto e vinham junto com seus filhos, os pequenininhos, que começou a mudar. E houve muita resistência da participação das mulheres e também elas se conscientizaram que elas faziam parte disso, que não era só uma tarefa para os guerreiros homens que tinham que dar o peito. E aí foi um processo deles confiarem nelas. A Alessandra *Munduruku* já contou isso pra gente em eventos de mulheres. Aí quando as mulheres vêm com seus filhos pequenos, isso é recente, não tem nem uma década, tem 5 ou 6 anos, hoje eles já estão com 11, 12 anos e é isso que o senhor vê, os jovens juntos. Então é isso, quando as mulheres vêm, eles vêm com seus filhos, os homens quando vão é sem os filhos. Dificilmente você vai ver um homem na luta carregando um filho no colo. Não. É a mulher que vem com o filho no colo.” (Entrevista com liderança *Munduruku* na aldeia Ipaupixuna)

Embora tenhamos apresentado várias dimensões violentas nas transformações das configurações territoriais, os *Munduruku* estão longe se afirmar a partir de “costumes” e tradições estereotipadas. Assim, o seu pertencimento étnico se produz, principalmente, “na luta”, no engajamento nas causas pleiteadas, na reivindicação dos direitos sociais, mas também nas práticas culturais diversas e na política cotidiana.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. 2009. “Índios mestiços e selvagens civilizados de Debret”. *Varia Historia*, 25(41):85-106. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/vh/v25n41/v25n41a05.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2019.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; COSTA, Solange Maria Gayoso da; MILEO, Bruno Alberto Paracampo; VIEIRA, Jefferson Costa; VIEIRA, Judith Costa; LIMA, Marcos Vinicius Costa. 2015. *Mapeamento social dos povos e comunidades tradicionais do rio Tapajós: povo Munduruku e a luta pelo reconhecimento do território*. Manaus: UEA-Edições.

ARANTES, Luana Lazzeri. 2019. “Reflexões sobre processos de constituição do movimento indígena no Baixo Tapajós a partir de narrativas femininas” *Revista Ciên* -

Entre a soja e a floresta: a resistência *Munduruku* e conflitos sociais pelo uso do território no Planalto Santareno, PA

*cias da Sociedade*, 3(5): 92-117. Disponível em: <http://www.ufopa.edu.br/portaldeperiodicos/index.php/revistacienciasdasociedade/article/view/986> . Acesso em: 10 de janeiro de 2020.

BARBOSA RODRIGUES, João. 1875. *O rio Tapajós*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/6642> . Acesso em: 20 nov. 2019.

BATES, Henry Walter. 1979. *Um naturalista no rio Amazonas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora USP.

BELTRÃO, Jane Felipe. 2013. “Pertencas, territórios e fronteiras entre os povos indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns versus o Estado brasileiro”. *Antares Letras e Humanidades*, 5(10). Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/antares/article/view/2544>. Acesso em: 08 de janeiro de 2019.

COSTA, Solange Maria Gayoso da. 2012. *Grãos na floresta*: estratégia expansionista do agronegócio na Amazônia. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Pará.

DEL ARCO, Diego Pérez. 2017. *As comunidades quilombolas de Santarém/PA e o Porto de Maicá*: os efeitos sociais de um empreendimento anunciado. Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense.

DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, 2 de fevereiro de 1877. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em: 20 jan. 2020.

GUILHON, Norma de Azevedo. 1979. *Os confederados em Santarém*. Belém: Conselho Estadual de Cultura.

HARTT, Charles Federick. 1885. “Contribuição para a etnologia do vale do Amazonas”. *Archivos do Museu Nacional*, 6: pp. 1-174. Disponível em: [http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Ahartt-1885-contribuicoes/hartt\\_1885\\_contribuicoes.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Ahartt-1885-contribuicoes/hartt_1885_contribuicoes.pdf) . Acesso em: 18.nov.2019.

IORIS, Edviges Marta. 2019. “Chamado do Pajé: regimes de memória, apagamentos e protagonismo indígena no baixo Tapajós” *Revista Ciências da Sociedade* , 3(5): 39-60. Disponível em: <http://www.ufopa.edu.br/portaldeperiodicos/index.php/revistacienciasdasociedade/article/view/984/510>. Acesso em: 10.set.2019.

\_\_\_\_\_. 2014. *Uma Floresta de disputas*: conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia. Florianópolis: Ed. da UFSC.

\_\_\_\_\_. 2018. Memory regimes, struggles over resources and ethnogenesis in the Brazilian Amazon. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, 15(2): 1-23. Disponível em:

## A DINÂMICA DE CONFLITOS E MOBILIZAÇÕES SOCIAIS

<https://www.scielo.br/pdf/vb/v15n2/1809-4341-vb-15-02-e152405.pdf>. Acesso em: 29.set.2019.

LIMA, Leandro Mahalem de. 2015 *No Arapiuns, entre verdadeiros e -ranas* sobre os espaços, as lógicas, as organizações e os movimentos do político. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

\_\_\_\_\_. 2019. Pajelança nas adjacências do Rio Amazonas: dimensões sociopolíticas e cosmológicas. *Revista Ciências da Sociedade*, 3(5): 61-91. Disponível em: <http://www.ufopa.edu.br/portaldeperiodicos/index.php/revistacienciasdasociedade/article/view/985>. Acesso em: 10.set.2019.

LEITE, Márcia Pereira. 2012. “Da ‘metáfora da guerra’ ao projeto de ‘pacificação’: favelas e políticas de segurança pública no Rio de Janeiro” *Revista Brasileira de Segurança Pública*, 6 (2): 374-389. Disponível em: <http://revista.forumseguranca.org.br/index.php/rbsp/article/view/126/123>. Acesso em: 15 .jan.2020.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. 2018 *Ação Civil Pública com pedido de tutela provisória de urgência*. Santarém. Disponível em: [http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/documentos/2018/acao\\_mpf\\_identificacao\\_delimitacao\\_territorio\\_munduruku\\_planalto\\_santareno\\_pa\\_maio\\_2018.pdf/view](http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/documentos/2018/acao_mpf_identificacao_delimitacao_territorio_munduruku_planalto_santareno_pa_maio_2018.pdf/view). Acesso em: 15.jun.2018.

MOTTA, Márcia. 2005. “Lei de Terras”. In: MOTTA, Márcia (org.), *Dicionário da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. pp. 279-280.

MUNIZ, João de Palma. 1916. *Estado do Grão-Pará: imigração e colonização*. História e estatística, 1616-1916. Belém, Imprensa Oficial do Estado do Pará.

MUNDURUKU E APIAKÁ DO PLANALTO. 2017. *Protocolo de consulta dos povos indígenas Munduruku e Apiaká do Planalto Santareno*: Açaizal, São Pedro do Palhão, São Francisco da Cavada, Ipaupixuna e Amparador. Santarém. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/ohd0051.pdf>. Acesso em: 18.nov.2018.

NUNES, Francivaldo Alves. 2012. “A Lei de Terras e a política de colonização estrangeira na Província do Pará” *Tempos Históricos*, 16: 99-126. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/temposhistoricos/article/view/8099>. Acesso em: 25.fev.2020.

O'DWYER, Eliane Cantarino & SILVA, Katiane. 2020. “Anthropological practices, inter-group conflicts and shared colonial experiences in a regional context of the Lower Amazon”. *Vibrant - Virtual Brazilian*

Entre a soja e a floresta: a resistência *Munduruku* e conflitos sociais pelo uso do território no Planalto Santareno, PA

*Anthropology*, 17: 1-23. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-4342020000100451&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-4342020000100451&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 15.abr.2020.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2014. “Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios” *Mana*, 20 (1). Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132014000100005](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132014000100005). Acesso em: 15.jan.2020.

\_\_\_\_\_. 2016. “Narrativas e imagens sobre povos indígenas e a Amazônia: uma perspectiva processual da fronteira”. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, pp. 161-191.

PAPAVERO, Nelson; OVERAL, William L. (org.). 2011. *Taperinha*. Belém: Ed. Museu Paraense Emílio Goeldi.

SILVA, Célio Antônio Alcântara. 2007. *Quando mundos colidem: a imigração confederada para o Brasil (1865-1932)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas.

\_\_\_\_\_. 2011. *Capitalismo e escravidão: a imigração confederada no Brasil*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas.

SMITH, Herbert Huntingdon. 1879. *Brazil: The Amazon and the Coast*. New York: Charles Scribner's Sons. Disponível em: <https://archive.org/details/brazilamazons-coa000smi>. Acesso em: 06.nov.2019.

STEERE, Joseph Beal. 2011. “As cartas XIX e XX (da *Taperinha*, 28 de junho de 1871 e de Santarém, 13 de julho de 1871)”. In: PAPAVERO, Nelson & OVERAL, William L. (org.) 2011. *Taperinha*. Belém: Ed. Museu Paraense Emílio Goeldi, pp. 87-94.

TERRA DE DIREITOS. 2015. *Estudo de caso da cadeia dominial de propriedades de sôjicultores em Terra Indígena do povo Munduruku em Santarém*, Estado do Pará. Santarém.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. 2010. *A emergência étnica de povos indígenas no Baixo Rio Tapajós, Amazônia*. Tese de Doutorado. Universidade Federal da Bahia.

\_\_\_\_\_. 2013. “Os conflitos ligados à sobreposição entre terras indígenas e a resex Tapa-jós-Arapians no Pará”. *Ruris*, 7(2): 143-183. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ruris/article/view/1886>. Acesso em: 15.ago.2019.



## **MASSACRE DE ELDORADO DOS CARAJÁS: MEMÓRIA DE SANGUE**

**VINICIUS DA SILVA MACHADO<sup>1</sup>**  
**JANE FELIPE BELTRÃO<sup>2</sup>**

### **LAMENTO OLVIDADO**

As pedras simbolizam o eterno, certo? Elas são testemunhas da história. A tinta vermelha representa o sangue que foi derramado. Esses nomes que estão aqui, os 19 mortos. Teve gente que sofreu, mas não morreu na hora, morreu depois, ele não está com o nome aqui. Para a justiça esse morreu de atrevido. Morreu de saliente. Uma morte clandestina para eles. Não existe. Como falam no nosso teatro, o juiz achou que essas mortes foram ilegais. Não é que o crime seja ilegal, foram as mortes. São os 19 e as pedras são as testemunhas, como as estrelas do céu, aqui no S, foram as testemunhas do sangue derramado nessa pista. Só as estrelas são testemunhas, já que a justiça deu as costas. Mas, nós que estávamos aqui, vimos e vivemos, sabemos disso (Laurindo 2018).<sup>3</sup>

---

1 Doutorando em Direito pela (UFPA), Mestre em Antropologia (UFPA), e Bacharel em Direito (UFPA). Membro da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB). Membro do grupo de pesquisa Cidade Aldeia e Patrimônio na Amazônia. E-mail: [vinicius\\_s.m@hotmail.com](mailto:vinicius_s.m@hotmail.com).

2 Antropóloga, historiadora, professora titular, docente permanente dos programas de pós-graduação em Antropologia (PPGA) e Direito (PPGD) da Universidade Federal do Pará (UFPA) e docente colaboradora do Programa de Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de Mato Grosso do Sul (UFMS). Bolsista de produtividade em pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) nível 1B. E-mail: [janelbeltrao@gmail.com](mailto:janelbeltrao@gmail.com).

3 Militante do MST, maranhense, camponês, vítima do Massacre de Eldorado dos Carajás. Utiliza-se os nomes pelos quais interlocutores são conhecidos dentro do Movimento de Trabalhadores e Trabalhadoras Sem Terra (MST). Alguns se identificaram e são identificados pelo prenome, outros a partir do sobrenome e alguns pelos apelidos, tal qual são conhecidos dentro do MST.

O sangue permanece na memória e não permite esquecer o sofrimento infligindo as mais de 200 famílias de camponeses no Sudeste do Pará. Viti-madas em 17 de abril de 1996, abril que após esse episódio, ficou marcado para o mundo como Abril Vermelho, manchado pelo sangue de quem reivindicava a garantia de seus direitos. Quando Laurindo se refere ao evento, ele descreve a injustiça em relação aos que perderam suas vidas e ao monumento erguido na Curva do “S” (km 96 da rodovia PA-150) que comporta 19 pedras representando os camponeses que se foram. Pedras que todos os anos, no dia 17 de abril, as/os<sup>4</sup> companheiras/os tingem de vermelho para recordar o martírio.<sup>5</sup> O movimento é feito há 24 anos, em 2020 foi suspenso por conta da COVID-19. As duas pessoas que não estão assinaladas como pedras, morreram no hospital e, para Justiça, elas não possuem o mesmo status dos demais. Fato que é incompreensível para os camponeses.

Segundo Lacerda e Beltrão,

[o] Massacre de Eldorado dos Carajás, foi uma das muitas tragédias anunciadas cujos antecedentes estão relacionados à luta dos trabalhadores sem-terra pela desapropriação da Fazenda Rio Branco, no município de Parauapebas, ainda nos anos 1990 (cujos títulos só foram distribuídos em 5 de novembro de 1995) e pela desapropriação da Fazenda Macaxeira, em Eldorado dos Carajás, que só foi declarada latifúndio improdutivo em 8 de março de 1996. A demora nos processos de desapropriação provocou a Marcha por Justiça, Terra e Trabalho em direção ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), partindo de Marabá, no dia 10 de abril de 1996, em busca de solução. A Marcha integrada por trabalhadores sem-terra foi fatalmente interrompida na “Curva do S”. (2014: 237)

---

4 Adota-se as duas flexões da Língua portuguesa: masculino e feminino para ambientar olhos e ouvidos as novas formas de tratamento que as mulheres exigem para si. E, ainda, em respeito às mulheres sobreviventes e esquecidas, algumas das quais não se conhece o destino. Não se sabe se morreram, sobreviveram ou esparramaram em outras lutas.

5 Para alcançar as imagens descritas, pelo senhor Laurindo, acessar: Beltrão, Jane Felipe & Machado, Vinícius da Silva. 2019. “Massacre de Eldorado dos Carajás” In Beira do Rio. Belém - Pará, Edição Especial - Memória e Conflito UFPA, Ano XXXIII, no. 2, Abril e Maio. Disponível em: [https://issuu.com/beiradorio/docs/beira\\_especial\\_002](https://issuu.com/beiradorio/docs/beira_especial_002).

## **CAMPO MARCADO PELA LUTA**

Nosso trabalho de campo foi realizado entre os dias 9 e 14 de abril de 2018, na Curva do “S”, localizada na rodovia PA-155, no município de Eldorado dos Carajás, Estado do Pará. Ocorreu durante o 13º. Acampamento Pedagógico da Juventude Sem-Terra (APJ), associado ao Movimento dos trabalhadores e trabalhadoras Sem-Terra do Brasil (MST).

A ideia é apresentar o ponto de vista dos camponeses sobre o Massacre de Eldorado dos Carajás considerando a memória tinta de sangue.

Memórias são lembranças de um tempo que se torna perpétuo no imaginário de quem as possui. São imagens, som, cheiros, sensações e sabores que acompanham quem as experimentou ou de quem vive o momento rememorado a cada ano. Em alguns casos as memórias estão organizadas, outras vezes, encontram-se espalhadas entre os diversos espaços da reflexão feita pelos camponeses. Há memórias alegres que rememoram a luta, outras trazem notas de dor e sofrimento referentes a episódios trágicos, elas podem, também, dizer respeito a um fato singular ou plural. Muitas são classificadas como memórias oficiais (impostas), outras são empurradas ladeira abaixo na esperança de serem esquecidas. Podem pertencer a pessoas individualmente ou serem de domínio coletivo. As memórias podem reconstruir contextos, histórias, hábitos, justiça e, em geral, contém ressignificações. Assim sendo, as memórias são estruturais para a instituição do amanhã, ainda encoberto pelas cortinas do presente.<sup>6</sup>

Quando as memórias são coletivas, residem em “nós”, libertas dos limites do “eu”, ditas ganham tons vibrantes e nítidos. Na abertura, o senhor

---

<sup>6</sup> Há inúmeros autores que discutem memória, com a escuta das narrativas das/os protagonistas, consideram-se as colocações de: LE GOFF, Jaques. 2003. *História & Memória*. Campinas: Editora da Unicamp, pela pluralidade de considerações sobre o ato de memorizar e as implicações do mesmo, compreendendo o lembrar/recordar, o selecionar/escolher, e o esquecer/apagar. Classificações que encontram ressonância na tradição camponesa, vivenciada pelas/os que narram o Massacre, especialmente, as indicações/observações sobre o “nós” correspondente da memória coletiva. Pode-se dizer que há uma teoria nativa, extremamente elaborada, sobre memória que se equipara as discussões acadêmicas.

Laurindo, nos diz que a luta entre o “nós” e o “eu” representa uma realidade simples, na qual o “nós” representa a força maior, a luta, a coletividade, e o “eu” se torna uma palavra dura:

Então, isso significa, que o NÓS é uma palavra mais suave do que o EU. Essa palavra EU, dependendo do caso, em questão é uma palavra muito dura. O NÓS é mais social tem mais força, ou seja, se um só vai a alguma distância, 10 metros por exemplo, aí nós temos capacidade de ir 100. Seu vou 10, se for nós, nós vamos 100, 200 é infinita a realidade do conjunto em um nível de coletividade. (Laurindo 2018. Grifos nossos)<sup>7</sup>

A partir do senhor Laurindo compreende-se a necessidade e a urgência da construção do “nós”, do coletivo. Pensar a memória do Massacre de Eldorado dos Carajás de uma perspectiva coletiva, torna possível compreender a dor de organizar a luta de uma coletividade de sonhadoras/es, de pessoas que reivindicavam terra para produzir e viver dignamente, pessoas que antes de alcançaram o objetivo da Marcha foram duramente massacradas pelo Estado.

As memórias, por vezes, acabam passando despercebidas para aquelas/es que não as cultivam. Não queremos dizer com isso que a história do Massacre de Eldorado dos Carajás não tenha sido gravada e marcada nas páginas e nas imagens dos noticiários oferecidos ao povo brasileiro. Ela existe e está registrada.<sup>8</sup> Aqui se tenta apresentar a perspectiva da memória dos protagonistas. Ou melhor, das memórias de quem sobreviveu às atrocidades de 1996 e continuou empunhando a bandeira de luta. A bandeira da esperança, da crença em um mundo melhor, da fé em tempos de alvíssaras.

---

<sup>7</sup> Entrevista concedida, em 12 de abril de 2018, a Vinicius da Silva Machado, na Curva do S, durante a realização do 13º. Acampamento Pedagógico da Juventude Sem-Terra (APJ), em Eldorado dos Carajás, Pará.

<sup>8</sup> Sobre o assunto, consultar o trabalho de: Brelaz, Walmir Moura. 2006. Os sobreviventes do Massacre de Eldorado dos Carajás – um caso de violação do princípio da dignidade da pessoa humana. Belém: s/e. Advogado das/os sobreviventes do Massacre.

## **QUEM SÃO AS/OS SOBREVIVENTES DE ELDORADO?**

O que significa ser uma/um sobrevivente do massacre de Eldorado dos Carajás? Saber se as/os sobreviventes foram indenizadas/os pelo Estado? Será que a indenização “foi suficiente”? Será que é possível indenizar vidas? Será que o Estado – as autoridades – aprenderam alguma coisa com o Massacre?

Maria Oliveira de Araújo<sup>9</sup> ensina: “eu não gosto de contar uma história se não contar o que vem antes” (2018). O processo se inicia em novembro de 1995, em outro município, 30 km distante de Eldorado dos Carajás, denominado Curionópolis, também localizado no Pará, quando o MST armou acampamento, como estratégia de luta. E, Maria prossegue ensinando:

... a gente estava aqui no dia que aconteceu. Que iniciou a caminhada. Aliás, esse acampamento começou dia 5 de novembro de 1995. Ficamos quatro meses perto de Curionópolis. Saímos de lá dia 1º de março saímos para Formosa que é outra fazenda do Hamilton Ribeiro,<sup>10</sup> no município de Curionópolis, de lá a gente seguiu (2018).

No dia 9 de abril de 1996, as lideranças do MST resolvem levantar acampamento e marchar rumo a Belém, “... para reunir com o governador do Estado” afirmou Ulisses Manaças.<sup>11</sup> Marchavam a Belém para reivindicar a

---

9 Militante no MST, lavradora, vítima do Massacre de Eldorado dos Carajás. Entrevista concedida, em 12 de abril de 2018, a Vinícius da Silva Machado, na Curva do S, durante a realização do 13º. Acampamento Pedagógico da Juventude Sem-Terra (APJ), em Eldorado dos Carajás, Pará.

10 José Hamilton Ribeiro, latifundiário no sudeste do Pará, preso recentemente como mandante de milícias na região.

11 Militante do MST, coordenação nacional da organização, acadêmico do Curso de Letras da Universidade Federal do Pará (UFPA), camponês, pessoa pública do movimento. Falecido no dia 14 de agosto de 2018, em Belém, depois de dois anos de luta contra o câncer. Ficou eternizado como comandante cabano, ajudou a impulsionar a luta pela reforma agrária no Pará. Nem um minuto de silêncio, mas toda uma vida de luta são as palavras de ordem do MST em honra aos seus mortos. Entrevista concedida, em 12 de abril de 2018, a Vinícius da Silva Machado, na Curva do S, durante a realização do 13º. Acampamento Pedagógico da Juventude Sem Terra (APJ), em Eldorado dos Carajás, Pará.

## A DINÂMICA DE CONFLITOS E MOBILIZAÇÕES SOCIAIS

reforma agrária perante as autoridades, denunciar o latifúndio, e cobrar os direitos camponeses, usando da estratégia de caminhar, pois assim chamavam atenção para a situação no Sudeste do Pará.

Dia 9 de abril de 1996, o assentamento Palmares [via participantes e li deranças] elaborou e pensou em uma Marcha em sentido Marabá-Belém. O nosso acampamento era o acampamento mais novo. Com muita gente. No acampamento estava com uma base de 2000 pessoas entre grandes e pequenos [adultos, jovens e crianças]. Então, dia 9 de abril saímos em Marcha por Curionópolis e seguimos na Marcha. (Maria Oliveira de Araújo 2018)

Chegaram à Curva do “S” no dia 15 de abril de 1996, e lá se instalaram e organizando os barracos à beira da estrada. No mesmo dia ocuparam a pista e fecharam a rodovia. O grupo estava cansado e precisava de suporte para continuar a luta. Queriam apoio da Prefeitura de Eldorado dos Carajás para continuar rumo a Belém. Enviaram uma comissão para dialogar com o governo municipal e conseguir remédios, alimentos e transporte para conduzir a militância até a capital do estado. A reunião ocorreu no dia 16 de abril de 1996. A coordenação do movimento deu um prazo para as autoridades responderem as reivindicações até às 11 horas do dia 17 de abril de 1996:

... eles chegaram com a resposta. Eles foram pontuais, chegaram 11 horas mesmo, mas para dizer que não. Não conseguiram. Nada que nós estávamos reivindicando para a gente. Mas foi conseguido os transportes, dez desse lado e dez desse outro aqui [disse apontando para a pista, sentido Marabá e o sentido Eldorado] para as polícias. Para as polícias vim matar nós. O governo articulou isso. Para nós não consegui, nós estávamos nessa necessidade, não consegui, mas para a polícia consegue. (Maria Oliveira de Araújo 2018)

A polícia recebeu a ordem, enviada pelo governo do Estado do Pará, e encurralou os militantes. Enviada pelos dois lados da rodovia, um grupo vindo sentido Marabá outro no sentido Parauapebas, municípios próximos a Eldo-

rado do Carajás. A ordem era desocupar a qualquer custo a PA 155 e o comando foi obedecido à risca. A sentença de morte foi cumprida, sangraram as/os camponesas/es. Abriram o bloqueio de estrada à bala. O Estado do Pará promoveu, mais uma chacina, contra o seu próprio povo.

De fato, foi um crime de responsabilidade única e exclusiva do Estado. Você tem uma ordem, uma autorização, do governador do Estado para desobstruir a qualquer custo a rodovia. Você tem a ordem dos comandantes oficiais da polícia para desobstruir a estrada, você teve a operação da polícia apertando o gatilho e encurralando as pessoas. Uma tropa de Marabá e uma tropa de Parauapebas ensanduichando as famílias gerando o caos e o clima de guerra absoluta. Um despreparo uma incompetência absoluta em lidar com a multidão. A responsabilidade real é do Estado e nós sempre, junto com os movimentos sociais, culpabilizamos o Estado por essa chacina. (Ulisses Manaças 2018)

A Curva do “S”, na rodovia PA-155, foi palco de um extermínio em massa. O sofrimento ainda reside no coração das pessoas que foram afetadas, direta ou indiretamente, por esse horror. A dor desse dia ficou marcada na identidade das pessoas que são parentes dos massacrados e das/os sobreviventes ao massacre, participantes do movimento, do município, do nosso estado. Marcada na história como um dos maiores derramamentos de sangue pós constituição de 1988. Memórias que integram o dia-a-dia de quem esteve presente, estes são os sobreviventes. É importante observar que os descendentes das/os sobreviventes, narram a história como se tivessem presenciado, afinal a pedagogia do sofrimento, alimenta a luta pela reforma agrária.

## **MEMÓRIA DO MASSACRE**

As memórias do Massacre vêm à tona em imagens fortes, sempre carregadas de emoção, como se estivesse ocorrendo durante a narrativa das/os protagonistas. A maioria das/os interlocutoras/es que nos concederam aces -

so às suas lembranças apresentam-se carregadas/os, marcadas/os pela dor e pelo sofrimento. Apresentam medo, temor, pânico, frustração e indignação, misturada ao sofrimento que, ainda hoje, as/os consome. Um conjunto de sinais que, de alguma maneira, agrupam as memórias do ocorrido em uma moldura de horror e não cessam de incomodar as/os sobreviventes.

A senhora Rita,<sup>12</sup> nos revela o medo que sentiu quando viu a tropa da polícia se aproximando. Narra a sua aflição em pensar que a polícia poderia mata-la e, também, a filha. Mora na Curva do “S”, não estava na Marcha, e ainda permanece emaranhada pelo horror. Em suas lembranças o tiroteio início por volta das 16h30. Tentou alertar as/aos vizinhas/os do perigo eminente. O seu abrigo foi a sua casa de madeira e de lá alertava a todas/os: “... eu vou fechar a porta por que eu estou pedindo para vocês correrem e ninguém quer correr. Daqui a pouco a polícia vai chegar e ela vai atirar” (Rita, 2018).

Alguns militantes entraram, na casa da senhora Rita, a seu contragosto, e se abrigaram com ela e a filha. “Demorou pouco para começar, depois que eu vim para dentro de casa” (Rita, 2018). As/os militantes procuram um refúgio, um lugar para proteger a vida.

Eles arrodaram a casa, abriram a porta do fundo e entrou cinco, três mulheres e dois homens. Eles começaram a fazer murmuro dentro de casa e eu disse que era para todo mundo ficar quieto e eles não ficaram então eu mandei sair para fora. Eu queria ficar só, eu mais a menina dentro de casa. Estava muito nervosa. Aí eles saíram. Saíram para fora. Aí a polícia trouxe as mulheres para cá e os homens correram para o mato. Esses aí eu sei que não morreram por que eu já os vi depois. Daí não morreram. Também não vi os mortos, seu que morreu muita gente. Não vi os mortos, eu vi muito miolo, muito sangue, não vi os corpos. Sei que morreu. Que eu também estava ouvindo aquela suada deles morrendo gritando até a voz abaixar.

---

12 Moradora da Curva do “S” desde antes o Massacre de Eldorado dos Carajás, mesmo não integrando o MST, viveu o horror do dia 17 de abril de 1996. E o fato de continuar morando do mesmo lugar, todos os anos revive o evento. Entrevista concedida, em 11 de abril de 2018, a Vinícius da Silva Machado, na Curva do S, durante a realização do 13°. Acampamento Pedagógico da Juventude Sem Terra (APJ), em Eldorado dos Carajás, Pará.

Aqueles lá eu sei que morreram, eu vi o miolo não vi as pessoas. Eu vi muito miolo e sangue, mas não vi nem um morto. (Rita 2018)

Esses mortos foram assassinados a sangue frio, por um esquadrão de fuzilamento, como narra o senhor Laurindo (2018). Um sobrevivente que foi refém durante o massacre. Que viu e viveu os horrores desse triste momento. Presenciou o que o Estado por intermédios de seus agentes é capaz de cometer para garantir os seus interesses. A ação policial não foi apresentada de forma fidedigna à sociedade, segundo senhor Laurindo: “... se eu pudesse o mundo tinha conhecimento de toda a realidade da história, mas na verdade ninguém sabe tudo que se deu aqui” (2018). A verdade que está guardada na lembrança de quem tem essa dor como cicatriz na alma:

... eu tenho essa dor, ninguém nunca vai saber do que realmente aconteceu por que eles já monopolizaram por aí. Por exemplo, quem morreu não vai contar, concorda comigo? E quem escapou, mas foi refém, como eu. Deita aí com a cara no chão! Todo mundo aí! Isso para não ver os tristes resultados. A gente só ouvia: “Ei capitão ainda tem um vivo aqui.” “Como que tá ele?” “Acaba de matar ou não? Tá! Entendeu? Isso aí é um horror”. (Laurindo 2018)

Um horror que lesionou a dignidade não só das pessoas que estavam presente no dia, mas de toda a nossa sociedade. Inclusive, a dignidade da imprensa, segundo seu Laurindo, pois “... ela não trabalha para si, ela trabalha para a sociedade. Até a imprensa foi pisoteada nesse caso ...” (2018). A repórter que estava presente no momento teve o seu direito ao exercício profissional cerceado, “... derrubaram ela, tomaram o direito dela de realizar o seu trabalho ...” (Laurindo, 2018). Ele – o senhor Laurindo – se refugiou junto com as mulheres e crianças do movimento dentro de uma capela, “... era Marisa Romão, ela era a repórter da TV Liberal daqui de Marabá, ela que estava acompanhando a gente. Ela pedia, até pelo amor de Deus, para eles não entrar que só tinha mulher e criança”. (Maria Oliveira de Araújo 2018)

O pouco que foi registrado, segundo o senhor Laurindo, foi deturpado, alterado para favorecer a versão dos fatos narrada pelo Estado. “Mandaram depois, picoteado, como dizem os camponeses, picoteado é uma coisa ilegal, cortou remendou, certo. Então, só aí já ofendeu o próprio direito da imprensa” (2018). Alteração que causa mais sofrimento aos sobreviventes, pois além da dura violência presenciada no dia 17 de abril de 1996, as suas narrativas sobre o ocorrido foram desprezadas, “... se a imprensa estava lá, tem que aparecer o trabalho que a imprensa fez. Ele apareceu pela metade. Picoteado. Eu tenho essa dor ...” (Laurindo 2018). O Estado apresenta uma versão na qual os camponeses sem-terra atacam o “esquadrão de fuzilamento” (Laurindo, 2018), e as/os camponeses não tiveram outra escolha a não ser revidar. Versão que tenta enquadrar a ação estatal como legítima, um ato de autodefesa. Farsa contraditada por quem viu e viveu o horror.

Não é que a polícia chegou e os sem-terra avançaram, como mostra a imagem. Eles divulgam aquela imagem dos sem-terra avançando. Mas, não mostram que a polícia chegou matando. Por isso eu sinto essa dor, por nosso país em pleno século XX, como era final do século XX, eu quero dizer assim a pessoa gritar por seus direitos repudiar as ações de não ser atendido aí ser correspondido com um pelotão de fuzilamento. É triste dizer, mas é bom saber que essa não é a lei do país. É apenas uma má administração de quem está na frente e não tem a competência em está na frente e não tem a competência de como era para gente chamar de competência ela não corresponde a essa palavra. (Laurindo 2018).

Senhora Maria Oliveira de Araújo (2018) conta que quando a pista foi ocupada o sol estava brilhando intensamente, sem nuvens, céu azul. Os camponeses estavam divididos em dois grupos, estavam em grupos cruzados. Um grupo ocupando a estrada no sentido Eldorado-Marabá e outro no sentido Eldorado-Parauapebas. Maria estava no sentido Eldorado-Marabá. “Tinha uma carreta no meio da pista, feito uma trincheira ali, ali. Ficava mais ou menos perto daquele poste, não tinha esse poste na época. Ficava naquele sentido ali do meu barraco” (Maria Oliveira de Araújo, 2018). Quando começou o tiroteio foi rápido, diz a senhora Maria.

Quando a polícia chegou lá de Marabá, eles já chegaram atirando mesmo. Na cabeça, rombo de cabeça assim, caco de cabeça pelo meio da pista, os miolos no meio da pista. O pessoal que estava no sentido Marabá foram os primeiros que começaram a morrer. A gente viu. Ai quando eu lembrei do que o meu menino tinha falado, que nós íamos morrer. Meu filho já não tem pai agora vai ficar sem mãe? Ai, eu sai da pista correndo para o barraco. Bala, zum, para cima e para baixo e grito e grito e grito de mulher de criança de homem de tudo (Maria Oliveira de Araújo, 2018).

Eles atiravam. Fogo cruzado. Dona Maria Oliveira de Araújo levanta uma questão importante, discute os números oficiais de mortos e feridos durante o massacre. “Uma pergunta que não quer calar. Bala como fogo cruzado no meio de 2000 pessoas aparece só 19 mortos e me parece, se não me falha a memória, 69 mutilados. Aparecer só isso?” (Maria Oliveira de Araújo, 2018). Na verdade, ao questionar nossa interlocutora procede uma denúncia, revela os fatos ocultados na cena e no processo que buscam minimizar a ação do Estado. Colocando em evidência o recurso estratégico utilizado pelo governo do estado para reduzir os efeitos políticos e sociais. “Apareceu muito que o governo, a polícia, depois que apurou a quantidade mortos, tentou ocultar os corpos para minimizar a situação, os dados estatísticos de mortos. Porque outra preocupação não era, era só para limpar um pouco a cara do governo” (Maria Oliveira de Araújo, 2018)<sup>13</sup>

A estratégia tentou minimizar a verdade, as/os camponesas/es consideram-na uma vergonha. “Eles só não diminuíram [os 19 chacinados] para 10 porque passou lá no IML [Instituto Médico Legal] e deu entrada. Assim não pode diminuir. Se não, a Justiça, eu acredito, toda a sua cara de pau, com licença da palavra, ela tinha como fazer isso” (Laurindo, 2018). Houve movimento que conseguiu retirar o governador do inquérito policial, “... foi retirado da responsabilidade do processo e nunca foi a julgamento. O governador

---

13 Militante do MST. Pedagoga. Na época do Massacre de Eldorado dos Carajás não era militante do MST. Era discente da UFPA, campus Marabá, integrava o diretório acadêmico. Entrevista concedida, em 14 de abril de 2018, a Vinícius da Silva Machado, na Curva do S, durante a realização do 13º. Acampamento Pedagógico da Juventude Sem Terra (APJ), em Eldorado dos Carajás, Pará.

do PSDB, Almir Gabriel ...” (Ulisses Manaças 2018) entretanto não conseguiu apagar o fato das memórias dos que não tiveram a chance de enterrar seus entes queridos. No acampamento estavam presentes mulheres e crianças, em grande número, entretanto só morreram homens. Fato que intriga dona Maria Oliveira de Araújo: “... viram uma caminhonete lotada sentindo de Xinguara. A gente tem dúvida. Será se foram as mulheres com as crianças que dispersaram e foram desovar muito longe para ninguém ver ?” (2018) A dúvida, a dor, não foi sanada, pois não esclarecida. Filhos sem resposta, sem saber o que de fato aconteceu com suas mães, com suas irmãs e irmãos e vice-versa.

Foi assim que aconteceu. Nós perdemos os nossos 19 companheiros. Toda uma vida. O sonho de ter um pedaço de terra, para dar uma vida melhor para os filhos, se acabou ali. Naquele momento. Os 19 se acabando. Os filhos ficaram só com as mães, muitos deles sem mãe. Assim, se eu não tivesse corrido aqui, meu filho não ia saber, também, onde é que eu estava. (Maria Oliveira de Araújo 2018)

### RESSONÂNCIA OLVIDADA

“Triste resultado” como diz o senhor Laurindo. (2018) A História que rapidamente de espalhou pelo mundo. Maria Raimunda nos diz que “... no dia do massacre, quando a notícia chega em Marabá, assim, a comunicação não era como hoje. Não era tão rápida a notícia, a gente ficou sabendo de algumas coisas, mas nada muito certo, ainda na noite do dia 17 ...” (2018). Os infomes, as notícias foram chegando aos poucos, junto com os corpos que eram encaminhados para o IML, em Marabá.

Em Belém, as primeiras informações começaram a chegar às 17h. Ulisses Manaças<sup>14</sup> relata que estava na sede do Partido dos Trabalhadores (PT), ... quando começaram as primeiras ligações telefônicas dando conta do Massacre que tinha acontecido aqui [na Curva do S]. As primeiras informações era que tinha cerca de 50 mortos. As informações eram muito difíceis naquela época, tinha que ser por telefone, não tinha mídias sociais, nada imediato, automático. Tudo por telefone.

O pessoal não tinha contabilizado absolutamente nada. Ficamos na construção, pegando as informações. Elas só chegaram de forma mais precisa no final da noite. Foi uma notícia impactante, imediatamente houve movimentações na capital. As pessoas se deslocavam, organizações, partidos políticos, deputados. Deputados definiram caravanas para vir para cá de avião. Foi uma comoção generalizada (Ulisses Manaças, 2018).

No plano nacional, a notícia chegou pela parte da noite. Gerou uma repercussão nacional e internacional imediata. “Dessa forma, se notabilizando no mundo inteiro, gerando um clima generalizado de insatisfação e ao mesmo tempo colocou para o mundo as fragilidades das políticas públicas do governo em relação à reforma agrária” (Ulisses Manaças, 2018).

João Pedro Stédile<sup>15</sup> conta que a notícia chegou nos demais acampamento da organização pela parte da noite do dia 17 de abril de 1996. “Estava numa ocupação no estado do Paraná, junto com o companheiro Sebastião Salgado. Quando alguém de Brasília me avisou por telefone, e foi uma tristeza enorme. E uma sensação de impotência, diante de tamanha injustiça (2018).

---

14 “Em 1996 eu fazia parte de um grupo que ajudava o MST na capital. Não estava na militância, mas estava dando suporte para o conjunto de ações que o MST realizava na capital. Nessa época, o MST não tinha base territorial próxima a Belém. Não estava construído na região norte e nordeste do estado. Ele só tinha construção na região sudeste do Pará. Só em 1998, com a construção do Assentamento João Batista, que o MST se desloca para aquela região”. (Ulisses Manaças 2018)

15 Militante, camponês, pertence à direção nacional do MST e coordena a Frente Brasil Popular. Entrevista concedida, em 14 de abril de 2018, a Vinícius da Silva Machado, na Curva do “S”, no Assentamento Frei Henri, por ocasião do sepultamento do Frei Henri, em Parauapebas-PA.

As mobilizações de solidariedade aconteceram em todos os níveis. Nacionalmente foi organizada uma comitiva para dar suporte jurídico-político ao movimento. Um avião foi fretado para levar o auxílio.

... me ofereceram uma vaga, porém preferi que no meu lugar fosse o Sebastião Salgado, e assim ele poderia registrar aquele horror, para ficar para a posteridade. E graças a Deus e a sua arte, as fotos depois percorreram o mundo, denunciando aquele massacre, absurdo, desnecessário, irresponsável, criminoso, provocador ... só comparado às grandes injustiças praticadas por governantes na humanidade. Um verdadeiro genocídio, de um povo desarmado, que apenas queria trabalhar na terra (João Pedro Stédile, 2018).

Do dia 18 de abril de 1996, em Marabá, foi realizado um ato político. Maria Raimunda rememora o momento dizendo: “saímos em marcha pela cidade de Marabá. Da universidade até o IML, onde estavam os corpos. Foi extremamente assustador e chocante” (2018). Ver os corpos no chão do IML de Marabá.

“Assustava. Eu te falo, tinha 19 corpos jogados no chão, em cima de pedra [alguns], mas a maioria estava no chão. Você pode até imaginar, mas quando você chega é muito chocante a imagem. Foi um choque de realidade em relação a perversidade dos poderosos” (Maria Raimunda, 2018).

Era preciso denunciar o que estava acontecendo. Registrar se fazia urgente. Salvar a memória do ocorrido.

Denunciar, como a gente ia fazer isso? Era preciso gritar para o mundo, olha a gente não pode ir com esses boatos que iam esconder corpos, a gente se fez como uma muralha lá no IML. Tomamos de conta. Primeiro fizemos um ato na porta. Depois entramos no pátio do IML. O lugar onde ficavam os mortos. A gente entrou e fotografava, as fotos não eram fáceis como é hoje, também, não tinha celular na época. Mesmo a câmera fotográfica era algumas pessoas só que tinham nas organizações, não eram popularizadas assim (Maria Raimunda, 2018).

As imagens produzem terror e pânico até hoje. No local da antiga Capela na Curva do S, onde se refugiaram as camponesas, abriga agora, a Casa da Memória, espaço que reuni as lembranças físicas do dia do Massacre, se constituindo em refúgio dos sobreviventes que exercitam a lembrança a cada ano, chamando o nome dos 19 mortos: Altamiro Ricardo da Silva, Amâncio dos Santos Silva, Abílio Alves Rabelo, Antônio Costa Dias, Antônio Alves da Cruz, Antônio(irmão), Graciano Olímpio de Souza, Joaquim Pereira Veras, José Alves da Silva, José Ribamar Alves de Souza, Lourival da Costa Santana, Leonardo Batista de Almeida, Manoel Gomes de Souza, Raimundo Lopes Pereira, Robson Vitor Sobrinho, Oziel Alves Pereira, Valdemir Ferreira da Silva, João Rodrigues Araújo e João Carneiro da Silva. E as/os sobreviventes respondem: presente, após a menção do nome do companheiro, o evento se desenvolve como se enfrentassem, novamente, as tropas que promoveram o Massacre do 17 de abril de 1996.

## **AS VIDAS IMPORTANTES E O LUTO ETERNO**

As narrativas informam e asseveram três questões cruciais, não resolvidas para as/os camponesas/es. Primeiro, todas as vidas são importantes; segundo, todas as pessoas mortas mereciam enterro digno; e terceiro, os sobreviventes requerem respeito pela dor e pelo sofrimento em face da perda de parentes e companheiras/os. O pranto é eterno.

Como as vidas são importantes, as/os camponesas/es ficaram em choque ao verem os corpos “jogados no chão” no IML de Marabá.<sup>16</sup> Ou, como narram algumas/ns das/os sobreviventes para não morrer, esconderam-se na mata próxima ou fingiram-se mortos entre os corpos empilhados no caminhão que levaria os mortos a Marabá. Aliás, algumas pessoas, que sofreram atentados

---

<sup>16</sup> É interessante observar que a teoria nativa sobre a sociedade é complexa, especialmente quando constroem a identidade, renovando-a a cada ritual quando requerem dignidade. E parecem concordar com a proposição que interroga: “quando a vida é passível de luto?” como problematiza Butler, Judith. (2015). Quadros de Guerra, quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

na Amazônia, usam a estratégia de fingir-se de morto para evitar perder a vida, sobretudo quando são crimes encomendados. Em geral, as pessoas ainda aquecem chutes e ponta pés dos assassinos, sem gemer.

Muitos foram os laudos exarados sobre o Massacre, exatamente, pelo fato de que o Estado se recusava reconhecer a responsabilidade e a indenizar os familiares dos mortos e os sobreviventes. Um dos vereditos importantes, perante ao legista Nelson Massini que à época informou que pelo menos dez vítimas foram executadas à queima-roupa e sete lavradores foram mortos com foices e facões. O relatos dos massacrados narram de maneira arguta “... quem morreu não vai contar ...” E olhando firme ao interlocutor diz: “concorda comigo?” E continua, “... quem escapou, mas foi refém, como eu ...” Ouviu os berros: “... deita aí com a cara no chão! Todo mundo aí!”<sup>17</sup>

Paulo Celso Pinheiro Sette Câmara, secretário de segurança pública pertencente ao secretariado do governador Almir Gabriel (PSDB) informou, sem o menor pudor, que os policiais deveriam usar de força, se necessário fosse, inclusive, atirar. A tropa do 4º. Batalhão da Polícia Militar de Marabá, comandada pelo coronel Mário Colares Pantoja, chegou atirando e lançando gás lacrimogêneo, conforme o depoimento da senhora Rita. Os comandados do coronel Pantoja após as primeiras atrocidades, caídos por terra, ainda vivos, escutavam “... ei capitão ainda tem um vivo aqui”. E o capitão respondia: “como que tá ele? Acaba de matar ou não? E depois: Tá! Entendeu? O senhor Laurindo (2018) reitera “isso é um horror”.

As/os camponesas/es que ainda pranteiam seus mortos e que os homenageiam todos os anos, em 2018 tiveram o desprazer de ouvir o discurso de Sette Câmara, em campanha para “Bolsonaro foi à Curva do “S”, ... trecho da BR-155, cenário da carnificina, onde discursou em defesa da libertação dos PMs condenados a 228 anos de prisão” (Jornal Diário do Centro do Mundo

---

17 Para acompanhar passo a passo a movimentação na Curva do “S”, consultar: Lacerda, Paula Mendes & Beltrão, Jane Felipe. 2014. “O calvário dos injustiçados: práticas da administração pública brasileira em casos de violência extrema e desigualdade” In Lacerda, Paula Mendes (org.). Mobilização social na Amazônia – a luta por justiça e por educação. Rio de Janeiro: E-papers, pp. 233-266. Disponível em: <http://laced.etc.br/site/arquivos/Mobilizacao.pdf>.

12.05.2020). E, não satisfeito com a fustigação, afirmou: “... quem tinha que estar preso era o pessoal do MST, gente canalha e vagabunda. Os policiais reagiram para não morrer”, discursou em frente a troncos de castanheiras queimados que marcam o lugar” (Jornal Diário do Centro do Mundo: 12.05.2020). Mais uma violação foi imposta as/os camponeses sem-terra, pois à frente ao monumento aos mortos, justamente, uma das pessoas que conseguiu ficar fora do processo, como sublinha seu Laurindo (2018) “... eu tenho essa dor, ninguém nunca vai saber do que realmente aconteceu por que eles já monopolizaram [controlam a versão hegemônica] por aí.”

Este ano, em 2020, não houve o programado 15º. Acampamento Pedagógico da Juventude Sem-Terra (APJ), associado ao Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras Sem-Terra do Brasil (MST), por conta da pandemia de COVID-19, estão em casa, mas jamais em silêncio. Afinal, os rituais são importantes e as homenagens as/os massacradas/os, ano após ano, renova o corpo comunitário/coletivo fisicamente e, de alguma forma, a cada novo pranto “restaura” a dignidade humana das/os sobreviventes.

## REFERÊNCIAS

BELTRÃO, Jane Felipe; MACHADO, Vinícius da Silva. 2019. “Massacre de Eldorado dos Carajás” *In Beira do Rio*. Belém - Pará, Edição Especial - Memória e Conflito UFPA, Ano XXXIII, n.º. 2, Abril e Maio. Disponível em: [https://issuu.com/beiradorio/docs/beira\\_especial\\_002](https://issuu.com/beiradorio/docs/beira_especial_002).

BUTLER, Judith. 2015. *Quadros de Guerra, quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

BRELAZ, Walmir Moura. 2006. *Os sobreviventes do Massacre de Eldorado dos Carajás - um caso de violação do princípio da dignidade da pessoa humana*. Belém: s/e.

LACERDA, Paula Mendes; BELTRÃO, Jane Felipe. 2014. “O calvário dos injustiçados: práticas da administração pública brasileira em casos de violência extrema e de desigualdade” *In*: Lacerda, Paula Mendes (org.). *Mobilização social na Amazônia - a luta por justiça e por educação*. Rio de Janeiro: E-papers, pp. 233-266. Disponível em: <http://laced.etc.br/site/arquivos/Mobilizacao.pdf>.

## A DINÂMICA DE CONFLITOS E MOBILIZAÇÕES SOCIAIS

LE GOFF, Jaques. 2003. *História & Memória*. Campinas: Editora da Unicamp.

NOGUEIRA, Kiko. 2020. “Morre de covid-19 Paulo Sette Câmara, que deu a ordem para o Massacre de Eldorado dos Carajás”. *Jornal Diário do Centro do Mundo* 12.05.2020. Disponível em: <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/morre--de-covid-19-paulo-sette-camara-que-deu-a-ordem-para-o-massacre-de-eldorado-dos-carajas/>. Acesso em 13.05.2020.

## Quem somos?

Somos nove pesquisadoras e cinco pesquisadores que são das *Amazônias* e/ou trabalham na região que, buscam apresentá-las ao mundo a partir dos conflitos que, em geral, são originados pela violação de direitos humanos.

**Assis da Costa Oliveira**, advogado, professor de Direitos Humanos na Faculdade de Etnodiversidade da Universidade Federal do Pará (UFPA), *Campus* de Altamira, líder do grupo de temático *Direitos, Infâncias e Juventudes* do Instituto de Pesquisa Direitos e Movimentos Sociais (IPDMS)

**Camille Gouveia Castelo Branco Barata**, antropóloga, doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA) e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

**Elieyd Souza de Menezes**, doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade do Amazonas (UFAM). Pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA/UEA-UEMA) e professora substituta no Departamento de Sociologia e Antropologia (DESOC), na Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

**Igor Rolemberg**, antropólogo, doutorando em Ciências Sociais, pela École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris (EHESS), em cotutela com o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional (MN) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

**Jane Felipe Beltrão**, antropóloga e historiadora, professora Titular junto ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) na Universidade Federal do Pará (UFPA) e bolsista de Produtividade em Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), nível 1B.

**José Moises de Oliveira Silva**, professor da Secretaria de Estado de Educação do Pará (SEDUC).

**Katiane Silva**, professora adjunta na Universidade Federal do Pará (UFPA), docente permanente no Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA) e colaboradora no Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas (PPGAA).

**Luana da Silva Cardoso**, mestranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal

do Pará (UFPA) e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

**Manuela Souza Siqueira Cordeiro**, cientista social, professora adjunta do Instituto de Antropologia (INAN) na Universidade Federal de Roraima (UFRR), docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGANTS/INAN/UFRR).

**Patrícia Alves-Melo**, historiadora, professora Titular do Departamento de História da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e bolsista de Produtividade em Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), nível 1A.

**Patrícia Birman**, professora Titular de Antropologia do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPCIS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e bolsista de Produtividade em Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), nível 1B. Presidenta da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), gestão 2020-2022.

**Paula Mendes Lacerda**, antropóloga, professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPCIS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e bolsista de Produtividade em Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), nível 2.

**Rhuan Carlos dos Santos Lopes**, arqueólogo e antropólogo, professor Adjunto do Instituto de Humanidades (IH) da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) e docente colaborador no Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Ceará (UFC) e UNILAB.

**Rosani de Fatima Fernandes**, antropóloga, pedagoga, educadora *kaingang* realizando pós-doutorado em Direitos Humanos, junto à Clínica de Direitos Humanos da Amazônia (CIDHA), do Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) na Universidade Federal do Pará (UFPA) e bolsista da *Ford Foundation*.

**Vinicius da Silva Machado**, advogado, antropólogo, realizando doutorado na área de Direitos Humanos, junto ao Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD), na Universidade Federal do Pará (UFPA).

Ao escrever o livro *Violências versus Resistências: desigualdades de longa duração na Amazônia brasileira* com diversas/os autoras/es se procura oferecer a/ao leitora/r a compreensão das tramas que, na Amazônia brasileira, quando ecoa traz a lume os conflitos e permite “ver” as desigualdades que as referidas tramas tentam silenciar. Nas *Amazônias* não há espaço social para as/os cidadãs/os com direitos restringidos, especialmente pelos séculos de enfrentamento das colonialidades que nos foram impostas. Hoje, a luta política é intensa e a recusa em silenciar os efeitos sociais das desigualdades, encontra-se na pauta das/os agentes sociais locais e suas/seus aliadas/os continuam a luta e respondem presente à busca por direitos humanos.

Jane Felipe Beltrão & Paula Mendes Lacerda

