



Grupos de Trabalhos

V Seminário Internacional América Latina e Caribe

V SIALAT ABYA YALA

Sociodiversidade, pensamento crítico e utopias



GT 04

Democracia e conjuntura política na América Latina

Coordenadoras/es

Nirvia Ravena (NAEA/UFPA) • Eugênia Cabral (PPGCP/UFPA)

Maria Dolores Lima da Silva (PPGCP/UFPA) • Marcela Vecchione Gonçalves (NAEA/UFPA)

Bruno Malheiro (UNIFESSP) • Tânia Guimarães (PPGSA/IFCH).

Ementa: Esse GT propõe-se a debater estudos sobre atores locais e como organizam suas redes de atuação políticas, reatualizando as lutas sociais. Olhares cruzados sobre África e América Latina nos remetem às questões relacionadas à escravidão, à dominação colonial e aos diversos tipos de racismo, no passado e no presente latino-americano. Nesse contexto, o GT contempla estudos sobre diferentes processos sociais, ações coletivas e resistências sócio-territoriais, mobilizações políticas e movimentos sociais, sejam urbanos, rurais e/ou étnicos na defesa de direitos e na reafirmação de pertencimentos, a exemplo de lutas pelo trabalho, de povos indígenas e quilombolas, de camponeses,as, de pescadores,as, e demais comunidades tradicionais que tem cada vez mais seus territórios ameaçados pelos impactos de políticas, do avanço de empresas e de projetos de desenvolvimento, notadamente de infra-estrutura, sobre seus territórios e os recursos naturais. Enfim, estudos sobre insurgências, levantes e (re) existências que ressaltem esses processos macro desenvolvimentistas sobretudo nos países com região amazônica - Pan-Amazônia.



GT 04 – Movimentos Sociais, étnicos e ambientais: levantes na América Latina

O PROTAGONISMO FEMININO QUILOMBOLA: UMA DISCUSSÃO SOBRE A ORGANIZAÇÃO SOCIOPOLÍTICA DAS MULHERES DO RAMAL DO PIRATUBA-PARÁ/AMAZÔNIA

Vanessa Cristina Souza da Silva¹(UFPA),
Maria Amoras²(UFPA),
Solange Maria Gayoso da Costa³(UFPA)

RESUMO: Este artigo discute o protagonismo das mulheres do Quilombo Ramal do Piratuba na organização sociopolítica do território, localizado no município de Abaetetuba-PA/Amazônia, e é parte das reflexões de uma pesquisa maior acerca da atuação política das mulheres quilombolas na defesa de seus territórios mediante às ameaças de agentes externos. Os dados, ainda parciais, foram coletados por meio de um estudo qualitativo, com o intuito de estabelecer uma interlocução, a partir de entrevistas narrativas com mulheres piratubenses lideranças políticas. A escuta dessas mulheres teve como ferramenta teórico-analítica a interseccionalidade para compreender as opressões que se agudizam sobre seus corpos em decorrência das violações ao território. A pesquisa tem apontado que as desigualdades e diferenças interseccionais, estruturadas por um sistema de opressão que tem suas origens no racismo e no patriarcado eurocêntricos, os quais movem o projeto colonial no norte da Amazônia ao longo dos séculos atingem diretamente as mulheres negras, quilombolas e indígenas. As mulheres quilombolas, como este estudo, tem mostrado que enfrentam há séculos as ameaças ao território ancestralmente ocupado, ou seja, enfrentar as ameaças ao território para elas é lutar contra as múltiplas opressões interseccionais que se agudizam sobre seus corpos.

Palavras-chaves: protagonismo feminino; mulher quilombola; Piratuba; Amazônia.

INTRODUÇÃO

O presente estudo buscou discutir o protagonismo das mulheres do Quilombo Ramal do Piratuba-PA/Amazônia na organização sociopolítica do território, para isso problematiza a história de luta dos povos quilombolas que, nesta pesquisa, também é compreendida como a luta das mulheres quilombolas contra o racismo e o patriarcado, tal como argumenta a pesquisa maior “Mulheres Quilombolas em Movimento: o protagonismo feminino na organização social e político do território”, na qual este trabalho encontra-se vinculado.

A história de formação dos quilombos no Brasil está intrinsecamente associada ao enfrentamento à escravização, à exploração e à todas as outras formas de opressão decorridas do período da colonização contra os povos africanos escravizados.

São muitos os quilombos espalhados por todo o território brasileiro, e, se na sua formação, eram refúgios para a população africana escravizada, posteriormente, se tornaram comunidades de

¹ Assistente Social, mestranda do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, UFPA, Brasil. Email:vanna.silva8@gmail.com

² Antropóloga, Professora do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, UFPA, Brasil. Email:samoras@ufpa.br

³ Assistente Social, Professora do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, UFPA, Brasil. Email:solgayoso@ufpa.br

luta pelo pertencimento e enfrentamento às ameaças à permanência na terra ocupada, sendo, no tempo presente, compreendidos como espaços de legitimação da história e cultura de seus ancestrais.

A palavra Kilombo, que na expressão da língua portuguesa no Brasil ganhou a forma de Quilombo, é originária da língua Umbundu, falada pelo povo bantu - cujos membros foram trazidos e escravizados no Brasil -, refere-se a um tipo de instituição sócio-política militar conhecida na África Central, mais especificamente, na área formada pela atual República Democrática do Congo (antigo Zaire) e Angola.

Vale ressaltar que, no contexto brasileiro, a formação dos Quilombos representa formas de resistência e luta contra as opressões do sistema escravagista e defesa de um modo de vida particular de se relacionar com a natureza. Emerge, nesse sentido, como reação, confronto e conflito. Logo, como reflete Dealdina (2020), as lutas contracoloniais há séculos travadas por esses povos em defesa do território permanecem, sendo possível dizer que as lutas das mulheres quilombolas assinalam uma história de opressão de longa duração sobre seus corpos.

No Brasil, a conquista do direito à titulação do território, originado pelos quilombos, não garantiu o fim das ameaças e dos conflitos socioterritoriais, pois, mesmo as comunidades quilombolas que dispõem de documento comprovando a posse da terra enfrentam a expropriação de seus territórios.

O território do quilombo é um espaço coletivo, de partilha de bens, de vida em comunidade, onde o/a quilombola exerce os seus direitos fundamentais, como o acesso à educação escolar quilombola; a preservação da socio biodiversidade; a produção agrícola tradicional e às suas manifestações culturais.

Assim, este artigo entende que o território quilombola se envolve em seus complexos processos históricos de organização sociopolítica. Neste sentido, interessou a este estudo compreender como se dá a atuação da mulher quilombola enquanto liderança política na organização do Quilombo Ramal do Piratuba. Para isso, analisamos as suas narrativas sobre como se tornaram lideranças políticas e que enfrentamentos internos e externos travam.

Ao propor um estudo que toma a narrativa, a oralidade, a voz da mulher quilombola, optou-se pela pesquisa qualitativa, sob a perspectiva da interseccionalidade, a qual é acionada como ferramenta teórico-analítica para compreender as desigualdades e diferenças estruturadas por um sistema de opressão que impõem a essas mulheres a necessidade de enfrentamentos.

O estudo, portanto, pautou-se em uma metodologia que prioriza a ação dialógica na recolha de narrativas para que o percurso e os resultados sejam produzidos de forma colaborativa, de modo a

aprofundar a temática no campo acadêmico e contribuir com novas proposições ao movimento social de mulheres quilombolas.

METODOLOGIA

O artigo buscou compreender o protagonismo das mulheres do Quilombo Ramal do Piratuba na organização sociopolítica do território. O trabalho de campo possibilitou coadunar o exercício da observação à produção bibliográfica sobre a temática, bem como, acionar a literatura produzida sobre o quilombo ramal do Piratuba.

Desse modo, a partir da entrevista narrativa com mulheres lideranças políticas no Piratuba, foi possível estabelecer um diálogo entre categorias teóricas, no caso entre àquelas sistematizadas pelo saber acadêmico e as produzidas pelo saber da cultura local.

Como lente analítica, valeu-se da interseccionalidade com o intuito de compreender como se dão as opressões sobre os corpos das mulheres piratubenses a partir das violações sofridas pelo território.

A interseccionalidade investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana. Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária – entre outras – são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente. A interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas (Collins e Bilge, 2020, p.16).

A opção pela pesquisa qualitativa emergiu da possibilidade de se dispor de uma compreensão detalhada das crenças, atitudes, valores e motivações em relação aos comportamentos das pessoas em contextos sociais específicos, sendo esses valiosos para fornecer informação contextual e achados específicos, conforme mencionam Bauer e Gaskell (2017).

A metodologia, pautada na pesquisa qualitativa buscou, no momento da entrevista narrativa, estabelecer uma interlocução com essas mulheres, de modo que o percurso metodológico pudesse ser conduzido junto com elas. Bauer e Gaskell (2017) explicam que o pressuposto subjacente da entrevista narrativa é de que o entrevistado se revela melhor nas histórias onde o interlocutor está usando sua própria linguagem espontânea na narração dos acontecimentos.

Segundo Bauer e Gaskell (2017), a entrevista narrativa – do latim *narrare*, que significa relatar, contar uma história -, tem em vista uma situação que encoraje e estimule um entrevistado a contar a história sobre algum acontecimento importante de sua vida e do contexto social.

A entrevista narrativa é classificada como um método de pesquisa qualitativa (Lamnek, 1989; Hatch & Wisniewski, 1995; Riesman, 1993; Flick, 1998). Ela é considerada uma forma de entrevista não estruturada, de profundidade, com características específicas (Bauer, 2002, p. 93).

Amoras e Pontes (2021) ressaltam a importância de pesquisas pautadas em estratégias metodológicas que partam das/com/para as mulheres, visando considerá-las como interlocutoras privilegiadas das pesquisas, principalmente, no que diz respeito a temas naturalizados como sendo do universo masculino, como é o caso do “poder político”. No caso das mulheres quilombolas, faz-se necessário estudos que ecoem suas vozes sobre suas lutas políticas contra as opressões seculares que desumanizam seus corpos junto de seus territórios, com vistas à problematização do imperialismo nas Américas.

As entrevistas foram realizadas na comunidade, pois o “estar lá” traz importantes contribuições ao permitir uma aproximação do pesquisador com o seu campo. Neste sentido, Malcher (2009) mostra a potência do contato com a comunidade como possibilidade de o pesquisador identificar através das falas das/dos interlocutoras/es, os elementos étnicos e sócio territoriais que dão visibilidade a territorialidade quilombola. Quanto a isso, vale destacar:

O trabalho de campo deve ser suficientemente flexível e espontâneo, participativo e dialógico, aberto às intervenções do “outro”, às suas dúvidas, angústias e anseios. Para nós, cientistas sociais (antropólogos, geógrafos, sociólogos etc.), o trabalho de campo é um momento de reencontros e (re)descobertas, não só de um sujeito ou objeto de investigação, mas, sobretudo, de nós mesmos, de nosso etnocentrismo, nossas ações e valores, de nossas limitações e do que julgamos conhecer ou desconhecer (Diniz, 2015, p. 113).

Na perspectiva de se estabelecer um melhor entrosamento com as mulheres envolvidas em diversos segmentos no Piratuba, realizamos a entrevista narrativa com aquelas envolvidas com educação escolar, associação comunitária, religiosidade e representatividade política.

Falar do território quilombola, por meio da escuta de narrativas orais de mulheres que nele habitam, ou seja, conhecer as lutas do território a partir delas e com elas, como diz Dealdina (2020), com suas memórias e histórias, é situá-las como agentes da permanência do grupo ancestral no tempo.

Soares (2021) observa a necessidade de se olhar essa história pelos olhos daqueles e daquelas que transgrediram uma condição de não ser; que, conforme (Quijano, 2000 *apud* Soares, 2021) lutaram e ousaram, a partir de suas humanidades, e rebelaram-se contra a colonialidade do saber, do ser e do poder.

Essas mulheres, conforme cita Soares (2021) precisam ser ouvidas com olhos, ouvidos e cabeça abertos, sem as travas do preconceito dissimulado de racionalismo criterioso, isto é, sem as

barreiras epistêmicas da história seletiva e sem os limites de uma universalidade carente de sujeitos, de pessoas reais.(SOARES, 2021, p.523).

A Organização sociopolítica da mulher piratubense

O Quilombo ramal do Piratuba apresenta recursos comunitários, tais como: escola de ensino básico; centro de saúde; espaços culturais e de convivência comunitários; igrejas, recursos que são administrados e/ou organizados, em sua maioria pelas mulheres, o que favorece o desenvolvimento das ações compartilhadas em prol da coletividade e a transmissão dos saberes ancestrais à geração mais nova.

Soares (2021) explica que os quilombos são organizações contracoloniais, que trazem formas culturais, políticas, sociais e produtivas distintas daquelas impostas pelo modelo colonial e carregam consigo os modos de vida diaspóricos e as estratégias de sobrevivência desenvolvidas durante o período de escravização, o que Almeida (2016) explica ser uma forma de utilização da terra baseada em unidades familiares autônomas, livres e praticando um sistema de uso comum dos recursos naturais.

A mesma autora explica a memória como aquela que guarda a trama histórica do vivido, ou seja, daquilo que ficou marcado nos corpos, nos sentidos, nas dimensões materiais e imateriais da vida em comunidade e no interior dos quilombos, são as mulheres quem principalmente tecem os sentidos dessas memórias, daí a importância de se compreender como as piratubenses fazem a organização sociopolítica do território.

Se os saberes, conhecimentos ancestrais, tecnologias, cuidados com a saúde e práticas contracoloniais que compõem o universo do que podemos chamar de cultura afro-brasileira sobreviveram, foi graças, sobretudo, aos quilombos, mas também aos terreiros, irmandades e outros territórios insurgentes, são as mulheres suas principais guardiãs (SOARES, 2021, p.526).

Na literatura consolidada sobre quilombos e comunidades quilombolas poucas mencionam o protagonismo das mulheres, quase sempre restritos a aspectos da vida doméstica. Nesta pesquisa, as narrativas das mulheres piratubenses indicam que as mulheres quilombolas ocupam um lugar central no processo de luta contra as opressões e pela liberdade e na elaboração de estratégias como resistências no território.

No trabalho nas roças, na criação dos filhos, viveu sua religiosidade, utilizou seus conhecimentos de medicina natural, liderou revoltas, exerceu funções no comando do grupo. A mulher quilombola recuperou sua dignidade no mocambo” (FIABANI, 2017, apud SOARES, Maria, 2021, p. 526).

Quando perguntamos às piratubenses sobre a importância das mulheres para a permanência do grupo no território, todas elas exaltaram que a presença de uma mulher à frente da ARQUITUBA⁴ converge em melhoras ao quilombo, tendo em vista que há uma compreensão entre elas de que os esforços e dedicações na condução das questões que dizem respeito ao quilombo atingem diretamente as mulheres. Por isso justificam o fato de estarem à frente da ARQUITUBA, e, em todas às demais formas de organização do território, tais como: a organização doméstica, a educação escolar, a religiosidade, conduzidas pela igreja católica e evangélica, a representatividade política perante as demandas apresentadas aos órgãos públicos. Contudo, nessas diversas frentes de atuação na vida cotidiana sofrem a violência de gênero e o racismo porque seus corpos expressam as violações históricas do projeto colonial sobre essa população.

Elas são lideranças, asseguram “elos relevantes na manutenção das identidades e territorialidades das comunidades”, garantem a produção de alimentos por meio da agricultura, da pesca, do extrativismo e têm papel fundamental em assegurar práticas de aprendizado, de memórias coletivas e de trocas intergeracionais, enfrentando também violências e opressões pela sua condição de mulheres dentro das suas comunidades (Silva; Oliveira, 2017, p. 73).

Haesbaert (2020) enfatiza o território relacionado à escala primordial do corpo, para o qual denomina “corpo-território” como sendo oriundo, principalmente, de proposições de pesquisadoras feministas (ou ecofeministas) que atentaram para o poder da corporeidade feminina ao mesmo tempo como objeto de exercício do poder e como sujeito (corporificado) de resistência. Célia Xakriabá (2018) destaca os territórios corporificados como aqueles marcados por ancestralidades oriundas da força da oralidade, dos cantos e das formas pelas quais as indígenas, quilombolas e feministas negras nomeiam as coisas e enxergam o mundo.

Enfrentamentos no quilombo Ramal do Piratuba

Soares (2021) declara que as resistências ensinam que devemos estar atentos para aprender a valorizar a história e a memória dos quilombos, sobretudo em um cenário contemporâneo no qual o capital se lança de forma cada vez mais violenta aos territórios, recursos, lugares de uso comuns e formas de existências de populações quilombolas, indígenas e ribeirinhas, tendo em vista que as ameaças ao território quilombola permanecem.

A mesma autora segue explicando que os territórios quilombolas têm sido alvo de uma ofensiva violenta que visa à expropriação territorial e à aniquilação de seus modos de vida e de suas

⁴ Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Ramal do Piratuba.

práticas centenárias de conhecimento e saber, que portam elementos anticapitalistas e contracoloniais.

No enfrentamento a essa violência, na linha de frente e no acúmulo de forças cotidianas que garante a resistência na luta, estão as mulheres. A batalha das quilombolas e sua ação política não é instintiva, porque estão sob ameaça suas vidas, dos seus filhos e dos seus companheiros; como poderíamos supor, é política, mas a política delas comporta afetos, pois, para elas e dentro da cosmovisão quilombola, o afeto pode ser transgressor e político.(SOARES, Maria, 2021, p. 527).

Em se tratando da Região Amazônica, Cruz (2015) explica que o modelo colonialista que orientou o processo de ocupação e apropriação da Amazônia nas últimas décadas concebia as populações historicamente territorializadas na região e seus modos de vida como “tradicionais” e como obstáculos ao “desenvolvimento”.

Índios, negros (quilombolas) e caboclos têm sido considerados nos planos e nos projetos econômicos criados para a região como sendo portadores de uma cultura pobre, primitiva, tribal e, portanto, inferior. Assim, eles nada teriam a aportar de positivo ao processo de desenvolvimento. Com isso, esses grupos étnicos e sociais não têm sido priorizados nas políticas públicas para a região (Loureiro, Vitoria, 2002, p.114).

Ao contrário de outras regiões onde se sugere reduzir a presença do Estado, privatizando a economia e a sociedade, na Amazônia, o Estado é instado a reorganizar a função precípua de dominação de seus aparatos, expandindo-a, intensificando-a e separando-a da influência dos movimentos sociais (O’dwyer, 2002, p.33).

Nesse contexto, as lutas da população quilombola estão enraizadas na afirmação das territorialidades e identidades territoriais como elemento de resistência ao projeto de “modernização” autoritário e excludente que ocupou a Amazônia ao longo dos anos.

Ainda sobre as lutas da população quilombola, Oliveira e Sabino (2020) destacam as resistências das feministas negras pela garantia dos seus lugares de fala e seguem explicando a importância da descolonização dos saberes, das práticas, das imagens, dos sons e dos movimentos dos corpos e objetos pelo cosmo, que emergem do necessário esforço de se fazer ouvir as vozes sufragadas pela Ciência Moderna que, por si mesma, elegeu quem pode ou não pode falar, valorizando e subalternizando saberes.

Esse é o momento de romper com “a epistemologia dominante e de fazer o debate sobre identidades pensando o modo pelo qual o poder instituído articula essas identidades de modo a oprimir e retificá-las” (Ribeiro, Djamila, 2019, p.53).

Ante a problemática exposta, acerca dos conflitos socioterritoriais que assolam os quilombolas há séculos, e considerando o fato de as mulheres negras serem as mais afetadas pelo projeto patriarcal e colonial que estrutura a sociedade brasileira, este estudo apresentou os recursos de que as mulheres quilombolas do Piratuba constroem para o enfrentamento deste sistema de opressão por meio da organização sociopolítica do território.

Desse modo, a presente pesquisa identificou a presença do engajamento sociopolítico territorial das mulheres, e a presença política de mulheres em mobilizações sociais, conforme expressos por Divania Silva (2021).

A presença de certo grau de invisibilidade presente nesses espaços envolve questões relativas as mulheres marginalizadas por seu gênero, cor, etnia, religião. Ao mesmo tempo, estar inserida em tais circunstâncias pode fornecer trunfos, saberes, conhecimentos que direcionam para certo reconhecimento e status diferenciado (Silva, 2021, p. 38).

Em se tratando dos enfrentamentos expressos no quilombo ramal do Piratuba não se pode distinguir o modo de vida — que porta dimensões do sagrado, da religiosidade, da cultura, da identidade, da ancestralidade — da luta política, como também encontramos nos escritos de Soares (2021), a qual segue explicando, a partir de Dealdina (2020) que nos quilombos, os valores culturais, sociais, educacionais e políticos são transmitidos pela oralidade e a mulher quilombola assume a condição de transmitir e preservar as tradições locais; a manipulação das ervas medicinais, o artesanato, a agricultura, a caça, a pesca e os eventos comemorativos. São as mulheres quilombolas que desempenham um papel central, estabelecendo vínculos de solidariedade e transmitindo experiências.

A mesma autora reforça que o que dá sentido à territorialidade quilombola é toda essa teia de fazeres e saberes que se entrelaçam como modos de vida, modos de ser, e que essas práticas também são parte da resistência cotidiana desses territórios e alimentam a luta política com suas ações e seus conhecimentos.

Com a palavra, as mulheres de Piratuba

Como se tornaram lideranças no quilombo e que enfrentamentos internos e externos as mulheres de Piratuba travam? Dona Oneide, 89 anos, aciona a memória de sua avó que contava sobre a chegada dos primeiros moradores retratadas como pessoas escravizadas pelos portugueses que migraram das ilhas do município de Abaetetuba-PA, bem como, de localidades adjacentes, cujas descendências permanecem no Quilombo.

A minha vó Joana foi escrava, ela dizia, ah minha filha, passei muito. Ela dizia: eles botavam comida pros porco e a gente comia tudo junto lá, se não comesse, ficava com fome, Eram portugueses eles, Aí depois, ela casou, teve os filhos dela. Olha, o primeiro morador daqui, falam que é o Estulano, eu não conheci (...) A mãe da Joana era neta do Estulano, nós somos primas legítimas, a mãe dela, a irmã da minha mãe. Muitos vieram de lá da Costa (Maratauíra), de onde eu nasci, muitos vieram de lá das banda de Cameté, assim eles falam, não sei se era verdade, aí a Wilma, a Maria Auxiliadora, a mãe dela morreu, o pai dela morreu, Estão trabalhando lá (na Associação), que nós semos carombolas, Maria Auxiliadora são gente boa, gente boa, ela vem aqui comigo, eu vou lá. A Wilma é gente boa, Maria Auxiliadora, mas muitas já morreram, já tá só os galho e olhe lá, só eu que ainda tô por aqui.⁵

Ainda sobre a história do quilombo, Sra. Wilma Ferreira, 46 anos, Presidente da ARQUITUBA: Associação Remanescente de Quilombo do Ramal do Piratuba, em sua narrativa explicou que o quilombo Ramal do Piratuba teve origem em 1905:

Começou na Região das Ilhas de Abaetetuba, onde os negros escravizados trabalhavam nos engenhos como do Luiz Quintino. Após a cabanagem, muitos fugiram do trabalho forçado pelo mato chegando ao Ramal do Piratuba.⁶

Em sua narrativa, Dona Oneide também exalta a solidariedade no quilombo e o respeito entre seus moradores como algo que permanece nos remanescentes do quilombo:

Não tenho do que me queixar, graças a Deus. Até aqui, tudo respeita a gente. Quando alguém adocece vai pra onde? Vai pro Hospital em Abaeté, o carro que leva, chama um carrinho leva; traz; tem muito carrinho, tem do Chico, tem do filho do comandante, tem do Joca, Pixinguinho, ih tem muito, muito carrinho, Tom. A gente ajuda, tem que ajudar, não tem dinheiro, a gente ajuda, não tem alimento, a gente compra, dá. Aqui tem muita terra, todos nós tem terra aqui... eu moro aqui ta fazendo quarenta e cinco anos... Tem família que mora aqui que não é carombola, agora já ta dentro da família, aí já é né. Vai casando aí os filhos puxam praí, aí já é.⁷

Nice dos Santos, 57 anos, também destacou o respeito à terra e aos seus moradores em sua narrativa: “Território é reconhecimento do Território; A terra é cedida para quem é do quilombo; não pode ser vendida; A terra é ocupada no coletivo, pelo respeito”.

As narrativas seguiram quando indagamos as mulheres entrevistadas sobre como se tornam liderança no quilombo e que enfrentamentos internos e externos travam essas lideranças. Wilma Ferreira explanou:

⁵ Entrevista de pesquisa concedida em 28 de novembro de 2023 no quilombo ramal do Piratuba.

⁶ Entrevista de pesquisa concedida em 21 de setembro de 2022 no quilombo ramal do Piratuba.

⁷ Entrevista de pesquisa concedida em 28 de novembro de 2023 no quilombo ramal do Piratuba.

Ser liderança é querer se doar sem receber nada em troca. Quanto aos enfrentamentos, destacou a necessidade de se defender o território dos grandes empreendimentos; das ameaças. (...) Os grandes empreendedores se julgam os donos da terra, então corremos risco de vida. Terra significa poder⁸.

Nice dos Santos, secretária da ARQUITUBA, destacou que podem ser consideradas lideranças no quilombo: “homens, mulheres, jovens, velhos, quem tiver disponibilidade e responsabilidade; correr atrás; ter boa índole; gostar do que faz; gostar do Quilombo; Aqui não existe discriminação para liderança”⁹.

Vale ressaltar que no quilombo Ramal do Piratuba, a palavra liderança é facilmente compreendida como coordenação, organização, em se tratando das mulheres que estão à frente dos coletivos de igrejas, escolas, associação política, assim como, a palavra comunidade é muitas vezes associada aos coletivos da igreja católica e evangélica, que junto com a ARQUITUBA, discutem sobre as principais questões que dizem respeito ao quilombo, mas todas as narrativas exaltam que a presença de mulheres a frente dos coletivos repercute positivamente no quilombo.

Ao ser indagada sobre como vê a **participação** das mulheres na **organização social e política** da comunidade desde a sua origem? - Dona Oneide respondeu:

Elas lutam muito as mulheres; são muito interessadas (...) Direitinho, organizam direitinho mesmo, Eu logo, logo era, eu era de lá, mas agora eu entrei na crença, eu sou crente, não sou católica.

Mas a senhora era de onde, da comunidade?

Católica, muito, eu ia com eles pra lá, pediam dinheiro pra gente dá, quando tinha que dar um frango, era assim que nós era.

E agora crente, a senhora é da comunidade?

Não, evangélica. Sou da comunidade da crença da igreja Monte Sinai, mas eu fui muito católica, aí eu gostava muito, muito de festa, dava frango, dava o dinheiro, agora não. Mas eu tenho amizade lá, Deus defenda, já vem a ser meus parentes eles¹⁰.

Outrossim, apesar de todas as entrevistadas reconhecerem a presença da mulher liderando, organizando, coordenando os coletivos do Quilombo, Wilma Ferreira, atual presidente da Associação, ressaltou que se sente respeitada por somente 70% da população

⁸ Entrevista de pesquisa concedida em 21 de setembro de 2022 no quilombo ramal do Piratuba.

⁹ Entrevista de pesquisa concedida em 28 de setembro de 2023 no quilombo ramal do Piratuba.

¹⁰ Entrevista de pesquisa concedida em 28 de novembro de 2023 no quilombo ramal do Piratuba.

do quilombo e acredita que a violência de gênero também é realidade naquele território. Lucia dos Santos, 50 anos, coordenadora do conselho escolar do quilombo, em sua entrevista, também destacou:

Tem um pouco de preconceito às mulheres por serem mulheres, bem como, por serem quilombolas(...) o preconceito por ser quilombola... Tem comunidades vizinhas que sofrem também. Outras falam, assim, é quilombola, mas não tem nada. Pensam que é fácil buscarem, mas não é fácil... Outra coisa é que olham pra gente que é quilombola, aí falam, são os pretos do Piratuba. Antigamente, falavam os macacos do Piratuba, só que agora tá mais respeitado, a gente já sabe os nossos direitos, se falarem mal, a gente processa mesmo¹¹.

Ainda sobre a violência de gênero, Ana Ferreira, 33 anos, coordenadora do círculo de oração da igreja evangélica do quilombo, ressaltou:

Os homens não dão valor nas mulheres, acham que não somos capazes de fazer, mas nós somos capazes. A gente vê muito político que quando a mulher quer dar uma opinião ele afasta ela, aí só ele pode, não, nós podemos tudo que nós podemos, mas eles não dão valor em nós e quem poderia liderar né, poderia ser mais as mulheres... mulher tem mais cabeça do que homem... como eu converso com meu marido, vocês veem que nós não temos valor pra vocês, mas nós temos muito valor. Eles querem ser os grandes, mas nós tem capacidade de resolver muitos problemas que eles não tem.¹²

Assim como Lucia dos Santos, Ana Ferreira também traz o racismo como outro enfrentamento do quilombola, sendo externo ao quilombo:

(...) esse negócio de racismo a gente vê em vários lugares, uma criticando a outra, porque você é preta, o cabelo..., isso é uma luta muito grande; a pobreza, a fome, é uma luta muito grande também. Eu já sofri racismo quando estudava num colégio em Abaetetuba (cidade), quando era solteira, eu estudava e já sofri, me chamaram de cabelo duro e macaca, mas nesse tempo, não tinha como a gente hoje tem liberdade de falar, de denunciar, nesse tempo não tinha, eu me calava, eu me calei, mas graças a Deus desde esse tempo eu não sofri mais nada. Melhorou porque a gente pode denunciar, pode processar se quiser, mas no passado não podia. Agora melhorou bastante pra nós¹³.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreender o protagonismo das mulheres do Quilombo Ramal do Piratuba na organização sociopolítica do território instiga os estudos sobre a importância da descolonização dos saberes, das práticas, das imagens, dos sons e dos movimentos dos corpos-territórios das mulheres quilombolas,

¹¹ Entrevista de pesquisa concedida em 27 de novembro de 2023 no quilombo ramal do Piratuba.

¹² Entrevista de pesquisa concedida em 27 de novembro de 2023 no quilombo ramal do Piratuba

¹³ Entrevista de pesquisa concedida em 27 de novembro de 2023 no quilombo ramal do Piratuba

que emergem do necessário esforço de se fazer ouvir as vozes sufragadas pela Ciência Moderna que, por si mesma, elegeu quem pode ou não pode falar, valorizando e subalternizando saberes.

Nos quilombos, as mulheres desempenham um papel central, estabelecendo vínculos de solidariedade, transmitindo culturas próprias, suas identidades, ancestralidades e territorialidades, além do senso de coletividade, os quais se tornam expressos em seus cotidianos peculiares; recursos comunitários disponíveis e costumes transmitidos entre gerações.

O que dá sentido à territorialidade quilombola, conforme observado no quilombo Ramal do Piratuba, território trazido para esse estudo, é toda uma gama de fazeres e saberes que se entrelaçam como modos de vida, modos de ser, entendendo que essas práticas também são parte da resistência cotidiana desses territórios e alimentam a luta política com suas ações e seus conhecimentos.

Trazer a interseccionalidade como ferramenta teórico-analítica para esse estudo, foi possível a medida em que favorecemos uma interlocução, por meio da entrevista narrativa com essas mulheres, tendo em vista a compreensão das desigualdades e diferenças interseccionais, estruturadas por um sistema de opressão, que impõem a elas enfrentamentos às ameaças ao território.

No contexto da Região Amazônica, de onde estamos falando com o quilombo Ramal do Piratuba, os enfrentamentos da população quilombola estão enraizados na afirmação das territorialidades, das identidades territoriais como elemento de resistência ao projeto de “modernização” autoritário e excludente que assola a Amazônia ao longo dos séculos e que permanece como ameaça à existência dos territórios ancestrais.

A partir das entrevistas narrativas recolhidas para este estudo, identificou-se que as mulheres quilombolas do Ramal do Piratuba são as que assumem a organização sociopolítica do território, ocupando não somente os espaços políticos, como as escolas, a religiosidade, a historicidade do quilombo.

Ao resistirem no território, as mulheres dão corpo à luta diária pela existência como resistência diante das ameaças ao território, sendo estas opressões interseccionais do racismo e do patriarcado que violam seus corpos por serem mulheres e pertencentes a uma população racializada. Neste sentido, é possível inferir junto com elas que os corpos-territórios das mulheres quilombolas são os primeiros a serem atingidos pela necropolítica que segundo Achille Mbembe (2003) pretende dar conta do modo como a governamentalidade e suas tecnologias se impõem diante das mudanças na forma de reprodução social do capitalismo, no caso, as mudanças provocadas pelo neoliberalismo, aqui traduzidos como as investidas dos megaempreendimentos do grande capital na Amazônia.

A intenção desse estudo, portanto, foi de levantar reflexões acerca das formas de organização sociopolítica da mulher quilombola de Piratuba contra as opressões interseccionais e, desse modo, contribuir com outras pesquisas e com o debate sobre a participação política da mulher quilombola na defesa do território, tanto no campo acadêmico, como no movimento social dos feminismos negro e comunitário.

REFERENCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Quilombos e as novas etnias. 2016. Disponível em <https://scholar.google.pt/>. Acesso em 19 jun, 2023.
- AMORAS, MARIA; PONTES, Andrea Mello. Antropologia e Serviço Social: interseccionalidade e a crise humanitária de 2020. *SER Social*, v. 24, n. 51, p. 385-407, 2021. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br>. Acesso em 19 jun, 2023.
- BAUER, Martin W.; GASKELL, George. Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático. Editora Vozes Limitada, 2017.
- DEALDINA, Selma dos Santos. Mulheres Quilombolas: territórios de existências negras femininas. São Paulo: Col. Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020.
- DINIZ, Raphael Fernando; ITABORAHY, Nathan Zanzoni. COMPREENDER PARA SERVIR: experiências da pesquisa participante no trabalho de campo em comunidades rurais do Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais – Brazil. *Revista de Geografia e Interdisciplinaridade – InterEspaço*. Grajaú/MA: v. 1, n. 2, p. 109-136, jul/dez, 2015. Disponível em <https://bibliotekevirtual.org/>. Acesso em 18 set, 2023.
- HAESBAERT, Rogério. "Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais." *GEOgraphia* 22.48 (2020).
- LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. Amazônia: uma história de perdas e danos, um futuro a (re) construir. *Estudos avançados*, v. 16, p. 107-121, 2002. Disponível no site: <https://www.scielo.br/j/ea/a/DzYjwpvT3vxySGCnwpK6BDw/?lang=pt>. Acesso em 14, nov. 2023.
- MALCHER, Maria Albenize Farias. Identidade quilombola e território. *Comunicações do III Fórum Mundial de Teologia e Libertação*. Belém, v. 21, p. 01-23, 2009. Disponível em <http://www.observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal12/Geografiasocioeconomica/Geografiacultural/120.pdf> Acesso em 20 jun, 2023.
- MBEMBE, A. *Necropolítica*. 1ª edição [2003]. São Paulo: N-1, 2018a.
- O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. Disponível em <http://laced3.hospedagemdesites.ws/laced/arquivos/ElianeOdwyer%20Introdu%C3%A7%C3%A3o%20Livro%20Quilombos.pdf>. Acesso 23 out, 2023.
- OLIVEIRA, Wenderson; SABINO, Isabel. CURRÍCULOS, COTIDIANO (S) E INTERSECCIONALIDADE: por um currículo-(r) existência. *Revista Espaço do Currículo*, v. 13, n. 1, 2020. Disponível em <https://periodicos.ufpb.br/index.php/rec/article/view/50701>. Acesso em 14 out, 2023.
- RIBEIRO, Djamilia. *Lugar de Fala*. Coleção Feminismos Plurais. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. 112 p.
- SOARES, Maria Raimunda Penha. Territórios insurgentes: a tecitura das lutas e das resistências de mulheres quilombolas. *ESPAÇO TEMÁTICO: TERRA, TERRITÓRIO E AMÉRICA LATINA • Rev. katálysis* 24 (3), Set 2021. Disponível em <https://www.scielo.br/>. Acesso em 17 nov, 2023.
- SILVA, Divania Cássia. Reconhecimento, participação política e mercado étnico: lideranças quilombolas e o empoderamento feminino. UFPE: *Revista Debates Insubmissos*, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/debatesinsubmissos/index>. Acesso em 04 jul, 2023.
- XAKRIABÁ, N. Célia. O Barro, o Jenipapo e o Giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada. Dissertação do Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais. Universidade de Brasília - UnB. Brasília/DF, 2018. Disponível em <https://repositorio.unb.br/handle/10482/34103>. Acesso em 17 nov, 2023.



GT 04 – Movimentos sociais e étnico-territoriais e levantes na América Latina e Caribe

CONSELHO RIBEIRINHO: UM MOVIMENTO SOCIOTERRITORIAL EM LUTA POR TERRITÓRIO NA ÁREA DA HIDRELÉTRICA BELO MONTEJosé Antônio Magalhães Marinho¹ (UFPA)Márcia Pires Saraiva² (UFPA)

RESUMO: O Conselho Ribeirinho foi criado no final de 2016, na cidade de Altamira, no Pará, por ocasião de uma audiência pública que preconizava a garantia do modo de vida dos grupos ribeirinhos diante dos impactos não mitigados decorrentes da hidrelétrica Belo Monte. Após indígenas e camponeses evidenciarem a deterioração das condições de vida e o intuito de voltar ao beiradão do rio Xingu, o conselho foi criado com 28 membros, representando comunidades ribeirinhas desestruturadas pela construção da hidrelétrica. Tal conselho, que se organizou de forma horizontal, congregando camponeses e indígenas de diferentes etnias, passou a atuar no processo de licenciamento de Belo Monte. Entre suas pautas de luta destaca-se a criação de três territórios ribeirinhos ao longo do reservatório principal da hidrelétrica, para reassentar os ribeirinhos em áreas ambientalmente mais diversificadas e próximas de onde se reproduziam. Porém, desde então, a proposta de criação desses territórios ainda não saiu do papel. Nesse trabalho, tematizam-se algumas ações do Conselho Ribeirinho visando à criação efetiva desses territórios e os principais desafios encontrados nesse processo. A pesquisa envolve a análise de material bibliográfico e documental, além de entrevistas com indígenas e camponeses, e parte da perspectiva de que tal conselho deve ser entendido como um movimento socioterritorial, visto que sua formação e suas ações convergem para a luta por frações de território numa área marcada por diferentes territorialidades capitalistas.

Palavras-chaves: Ribeirinhos; Territórios Ribeirinhos; Hidrelétrica Belo Monte; Rio Xingu. Amazônia.

INTRODUÇÃO

O Conselho Ribeirinho foi criado no final de 2016, na cidade de Altamira, no Pará, por ocasião de uma audiência pública que preconizava a garantia do modo de vida dos grupos ribeirinhos diante dos impactos não mitigados decorrentes da hidrelétrica Belo Monte. Após indígenas e camponeses evidenciarem a deterioração das condições de vida e o intuito de voltarem ao beiradão do rio Xingu, o conselho foi criado com representantes das comunidades ribeirinhas desestruturadas pela construção da hidrelétrica. Tal conselho, que se estruturou de forma horizontal, congregando camponeses e indígenas de diferentes etnias, passou a atuar no processo de licenciamento de Belo Monte. Entre suas pautas de luta destaca-se a criação de três territórios ribeirinhos ao longo do reservatório principal de Belo Monte, para reassentar os ribeirinhos em áreas ambientalmente mais diversas e às proximidades de onde se reproduziam.

¹ LabCAMPI. Faculdade de Geografia, Campus Universitário de Altamira, Universidade Federal do Pará. Email: josemarinho@ufpa.br

² LabCAMPI. Faculdade de Geografia, Campus Universitário de Altamira, Universidade Federal do Pará. Email: josemarinho@ufpa.br

Nessa luta, o Conselho tem contado com apoio de mediadores parceiros como o Movimento Xingu Vivo Para Sempre (MXVPS) e o Instituto Socioambiental (ISA), além da ativa participação do Ministério Público Federal em Altamira. Com isso, a Norte Energia S.A (NESA), empresa concessionária da hidrelétrica Belo Monte, passou a ser pressionada desde 2017, para viabilizar a criação dos territórios ribeirinhos. Uma das condições básicas para a criação desses territórios é a aquisição de terras para além da Área de Proteção Ambiental (APP) do reservatório da hidrelétrica. Apesar de ter se comprometido no Plano Básico Ambiental (PBA), com ações visando à recomposição do modo de vida dos atingidos, a empresa inicialmente não se mostrou favorável à proposta do Conselho, inclusive questionando sua participação no licenciamento. Somente diante da legitimidade que o Conselho obteve juntos aos órgãos de estado envolvidos nesse processo, a empresa admitiu a possibilidade de criação dos territórios, apresentado sua contraproposta em 2019.

Porém, desde então, a proposta de criação dos territórios ribeirinhos ainda não foi efetivada. Nesse trabalho, tematizam-se algumas ações do Conselho Ribeirinho visando à criação efetiva desses territórios e os principais desafios encontrados nesse processo. A pesquisa envolve análise de material bibliográfico e documental, além de informações primárias obtidas junto a indígenas e camponeses. Parte-se da perspectiva de que tal conselho pode ser entendido como um movimento socioterritorial (Oliveira, 2008; Raffestin, 1993), visto que sua formação e suas ações vinculam-se essencialmente à luta por frações de território numa área marcada pela presença de indígenas, camponeses, latifundiários, assim como pela atuação de grandes empresas/corporações capitalistas vinculadas à exploração energética e mineral.

A CRIAÇÃO DO CONSELHO RIBEIRINHO

As condições para a criação do Conselho Ribeirinho dos atingidos pela hidrelétrica Belo Monte decorrem de contradições que foram emergindo no processo de instalação da hidrelétrica. Localizado na área da Volta Grande do Xingu, no Pará, tal empreendimento capitalista demandou desapropriação/desapossamento de camponeses e indígenas não aldeados tanto em área de terra firme, onde se abriu um extenso reservatório intermediário, quanto no beiradão do médio rio Xingu, área na qual se formou o principal reservatório do empreendimento.

No Plano Básico Ambiental (PBA) de Belo Monte, formulado pela NESA e aprovado pelo IBAMA, fazia-se referência a maneira problemática pela qual os grandes projetos hidrelétricos no Brasil historicamente pautaram suas formas de tratamento dos atingidos. Nessas formas, conforme o documento, predominava uma perspectiva patrimonialista que reconhecia preferencialmente o proprietário como atingido e os não proprietários aferiam apenas indenizações de suas benfeitorias, perdendo o acesso à terra, recurso fundamental a seu sustento (NESA, 2011).

Dessa forma, assinala-se no PBA,

reforça-se a idéia de que a condição do atingido não deve ser observada do ponto de vista unicamente territorial e patrimonialista, e sim reconhecer uma situação onde prevalece a identificação e o reconhecimento de direitos e de seus detentores, evoluindo significativamente na amplitude com que procura assegurar a recomposição, e mesmo melhoria, das condições de vida das populações afetadas. (NESA, 2011, p. 16).

Mas essa pretensa mudança na forma de tratamento dos atingidos não se materializou efetivamente. Na prática, como observou Marinho (2019), a empresa trabalhou com um caderno de preços formulado em 2011, que além de não fazer referência a recompensa material a perdas não materiais sofridas pelos atingidos, como aludido no Relatório de Impacto Ambiental (Eletrobras, 2009) da hidrelétrica, rebaixava o valor de culturas cultivadas de forma tradicional pelas comunidades amazônicas diante de plantios mais tecnificados. Situação que se agravou em 2013, quando um novo caderno de preços rebaixou o valor das benfeitoriais de maneira geral.

Em 2014, quando indígenas e camponeses ribeirinhos começaram a ser desapropriados/desapossados mais intensamente no beiradão do médio rio Xingu, esse último caderno de preços serviu de referência para o cálculo das indenizações em dinheiro, forma de tratamento priorizada pela empresa junto aos atingidos. Em face de indenizações irrisórias, que não permitiam recompor e, muito menos, melhorar as condições de vida como se alude no PBA, é que indígenas e camponeses denunciaram o descompromisso da empresa com os atingidos. Nesse processo, contaram com apoio de organizações sociais como o Movimento Xingu Vivo Para Sempre (MXVPS), Instituto Sócioambiental (ISA) e chamaram a atenção do Ministério Público Federal (MPF) e da Defensoria Pública da União (DPU) para a situação dos atingidos no beiradão do Xingu.

Em decorrência dessas mobilizações, indígenas e camponeses conquistaram a possibilidade de optarem pelo retorno ao beiradão do Xingu, opção que foi plasmada em condicionante na Licença de Operação de Belo Monte, em 2015. Como consequência a NESA foi levada a promover o reassentamento de 121 famílias no entorno do reservatório principal da hidrelétrica Belo Monte. Mas o reassentamento em pequenos pontos de ocupação (áreas com 500x250 m²) na Área de Proteção Ambiental (APP) da hidrelétrica e o reconhecimento de famílias que não tinham um modo de vida ribeirinho evidenciaram que a empresa não detinha informações seguras sobre indígenas e camponeses atingidos e que a reprodução social desses grupos em áreas de uso restrito não seria viável.

Emergia, com isso, a necessidade de se refazer o reconhecimento exclusivo das famílias ribeirinhas que tinham sido expropriadas pela remoção compulsória decorrente da hidrelétrica para

que seus direitos começassem a ser reparados. Ao mesmo tempo em que se impunha a necessidade de áreas agricultáveis e ecologicamente diversificadas para além da APP, tanto para as famílias já reassentadas pela empresa como para as que continuavam a lutar pelo reconhecimento como atingidas e pelo direito ao reassentamento.

Buscando conhecer mais a fundo os grupos sociais atingidos pela hidrelétrica a Procuradoria da República em Altamira solicitou à Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) um estudo sobre a história de formação desses grupos e como se reproduziam no beiradão do Xingu. O resultado desse estudo foi apresentado em uma audiência pública realizada na cidade de Altamira, em novembro de 2016, momento em que foi recomendada a formação de um Conselho Ribeirinho do reservatório da hidrelétrica Belo Monte.

Assim, em 02 de dezembro de 2016, foi criado o Conselho Ribeirinho, congregando 28 representantes de 14 comunidades/localidades atingidas pela hidrelétrica Belo Monte. Em seu Ato de criação inscreve-se que “o Conselho é órgão deliberativo e autônomo destinado a fazer cumprir os princípios da autodeterminação e do autorreconhecimento no processo de reterritorialização dos ribeirinhos removidos do rio Xingu para o enchimento do reservatório da UHE Belo Monte (Conselho Ribeirinho, 2016, p. 3). Entre as atribuições do Conselho, além de participar de forma direta e efetiva de todas as decisões relacionadas aos ribeirinhos, constam:

1. Deliberar sobre o processo de reconhecimento dos ribeirinhos a serem reterritorializados na área do reservatório da UHE Belo Monte.
 - a. Estabelecer critérios para identificação dos ribeirinhos do reservatório da UHE Belo Monte;
 - b. Promover a identificação dos ribeirinhos mediante a aplicação de critérios previamente acordados;
2. Deliberar sobre o processo de ocupação do reservatório da UHE Belo Monte.
 - a. definir o contorno das áreas coletivas a familiares necessárias para reassentamento e reconstrução da vida ribeirinha;
 - b. Indicar as áreas adequadas para reassentamento e a distribuição espacial dos grupos e famílias ribeirinhas na região do reservatório da UHE Belo Monte;
 - c. Avaliar as reocupações que já foram realizadas, especialmente os casos que estão gerando conflito e aqueles em que pessoas não ribeirinhas foram autorizadas pela Norte Energia a ocupar áreas destinadas exclusivamente aos ribeirinhos.

Desta forma, como se observa em suas atribuições, o Conselho Ribeirinho vincula-se diretamente às lutas de indígenas e camponeses pela possibilidade de retorno ao beiradão do rio Xingu, longe qual não conseguiam sobreviver. Desta forma, tal Conselho configura-se como um sujeito político da maior relevância social na produção do território na área atingida pela hidrelétrica Belo Monte.

Nesta perspectiva, considera-se o Conselho Ribeirinho como um movimento socioterritorial (Oliveira, 2008), tendo em vista que sua formação e suas atribuições estão intrinsecamente relacionadas à produção do território, entendido como produto da ação humana, que se materializa nas interações, disputas e lutas sociais pela apropriação da natureza exterior. Nesse processo, como assinala Raffestin (1993, p. 152-153),

Do Estado ao indivíduo, passando por todas as organizações pequenas ou grandes, encontram-se atores sintagmáticos que “produzem” o território. De fato, o Estado está sempre organizando o território nacional por intermédio de novos recortes, de novas implantações e de novas ligações. O mesmo se passa com as empresas ou outras organizações, para as quais o sistema precedente constitui um conjunto de fatores favoráveis e limitantes. O mesmo acontece com um indivíduo que constrói uma casa ou, mais modestamente ainda, para aquele que arruma um apartamento. Em graus diversos, em momentos diferentes e em lugares variados, somos todos atores sintagmáticos que “produzem” território. Essa produção de território se inscreve perfeitamente no campo do poder de nossa problemática relacional. Todos nós combinamos energia e informação, que estruturamos com códigos em função de certos objetivos. Todos nós elaboramos estratégias de produção, que se chocam com as outras estratégias em diversas relações de poder (RAFFESTIN, 1993, p. 152-153).

Na área da hidrelétrica Belo Monte, antes da formação organização desse Conselho, os interesses e direitos dos grupos sociais atingidos no beiradão do rio Xingu estavam submetidos a NESA que, essencialmente, atuava de forma unidirecional na arena do licenciamento ambiental do empreendimento. É a partir da formação e atuação do Conselho Ribeirinho que a questão da criação de territórios ribeirinhos (frações do território para o reassentamento de indígenas e camponeses no beiradão) entra nos debates em torno do licenciamento da hidrelétrica. Ao mesmo tempo em que se coloca em questão a autoridade da empresa tanto para apontar quem era ribeirinho, quanto para indicar as áreas em que os atingidos deveriam ser reassentados.

A LUTA PELA CRIAÇÃO DOS TERRITÓRIOS RIBEIRINHOS

Após sua criação, o Conselho Ribeirinho procedeu ao reconhecimento social de indígenas e camponeses que viviam efetivamente como ribeirinhos em comunidades desestruturadas pela formação do reservatório principal da hidrelétrica Belo Monte no médio rio Xingu. Apesar de a NESA inicialmente questionar a atuação do Conselho nesse processo (Marinho, 2019), o reconhecimento social foi realizado, com o acompanhamento de um grupo interinstitucional (MPF; DPU; Pesquisadores vinculados a UFPA, USP e UNICAMP) e a colaboração de um grupo de apoio, formado pelo MXVPS e pelo ISA, que contribuiu para mobilizar e organizar reuniões na cidade de Altamira, em 2017.

Um dos primeiros pontos tratados nessas reuniões foi a definição de referências que permitissem caracterizar os grupos social que foram removidos compulsoriamente (desapropriados/desapossados) no beiradão do rio Xingu pela NESA. Assim, a após a exposição do que os conselheiros entendiam por ribeirinho morador que vivia nas comunidades atingidas pela hidrelétrica, chegou-se ao relato sintético que serviu para orientar a definição dos critérios para identificação de um ribeirinho:

O RIBEIRINHO: a sua moradia pode ser aberta, porque é ventilado e seguro o beiradão. Ela pode ser coberta de lona, de cavaco, de palha ou de telha. Ao fazer sua casa, o ribeirinho sempre sabe de que lado a sombra vem. De que lado a chuva vem. Então tem um jeito de colocar a casa no lugar. O ribeirinho mora na beira do rio. Tanto na terra como na ilha. Ele planta, ele pesca. Ele vive da terra dele. A casa do ribeirinho não precisa ser na área rural, porque muitas vezes o ribeirinho está na cidade, como é o caso de doença. Então o ribeirinho vive entre o rio e a cidade. O ribeirinho tem um modo próprio de falar, tem um sotaque. Umas palavras que são do beiradão. O ribeirinho tem canoa e sabe remar. Ele sabe tratar e ticar um peixe. Ele amola faca na pedra. Ele sabe tirar uma macaxeira. Ele tem um jeito de cozinhar, que é na pedra, no chão, no fogão a lenha. O banheiro do ribeirinho é no mato. O ribeirinho tem uma história, ele tem um tempo de moradia no local, ele tem vizinhança, ele tem comunidade. Porque ribeirinho é família. O ribeirinho não vive sozinho. O ribeirinho não é só pescador. Ele é uma mistura. De pescador com agricultor, criador, caçador e extrativista. Ele vive na comunidade. E é na comunidade que ele divide a comida. E a comida ela não é comprada. É o peixe, é a caça, é a farinha, é a fruta do mato. O ribeirinho tem uma casa na rua, que é um ponto de apoio para acessar saúde, educação, vender o peixe, a farinha, comprar gasolina. O ribeirinho tem um conhecimento. Coisas que ele sabe fazer. A canoa, o remo, a vassoura, o abano de fazer o fogo, a peneira para tirar o açaí, a bacaba, a tapioca. Sabe fazer farinha, sabe fazer um balaio, uma esteira, tiquiti, sabe remar e andar de canoa, sabe fazer malhadeira, emendar malhadeira e tarrafa. Sabe fazer a flecha, sabe fazer a moradia dele, que é bater e tecer a palha para fazer o japá. Sabe fazer um fogão a lenha, sabe tecer o japá para fazer o capote. Sabe fazer a casa de taboa, de taipa. Saber criar. Cria galinha, cria pato, cria porco, cria gato e cria cachorro. O ribeirinho pode criar gado, mas ele nunca sobrevive do gado, e o gado é sempre um pouco para alimentação, coalhada para alimentar a galinha ou uma poupança em caso de precisão. Sabe fazer o próprio remédio. O ribeirinho é diferente do pescador. Porque o pescador só pesca. E o ribeirinho é um pouco de cada coisa. Sabe um pouco de cada coisa para sobreviver do rio e da terra. Se ele fugir disso ele não é ribeirinho. E não consegue viver ali. O ribeirinho pode estar caseiro, pode fazer uma diária pra alguém, pode ter outra fonte de renda, mas ele tem uma vida e uma história no beiradão. O ribeirinho não tem empregado, mas pode trocar uma diária e trabalhar em mutirão. O ribeirinho ele preserva o lugar dele. A mata. Preserva porque ele sobrevive dali. O modo de vida ribeirinho é sobreviver do seu lugar. Tudo o que ele tem ele tira de lá. Ele planta e tira o seu alimento dali, e também o seu remédio. O que sobra ele vende na cidade. Ribeirinho tem história. Tem uma vida no rio. Um tempo prolongado no local. O que define o ribeirinho é a sua história, e não a casa ou o fato de estar na ilha num certo dia. A vida do ribeirinho é o rio (Grupo Interinstitucional, 2017, 32-33).

A partir dessa referência, o Conselho Ribeirinho encaminhou o processo de reconhecimento social das famílias ribeirinhas moradoras com histórias rompidas pela construção da hidrelétrica. No relatório final organizado pelo grupo interinstitucional que acompanhou tal processo, consta que foram reconhecidas 236 famílias, apontando a situação em que cada uma se encontrava após as implicações do empreendimento (Grupo Interinstitucional, 2017).

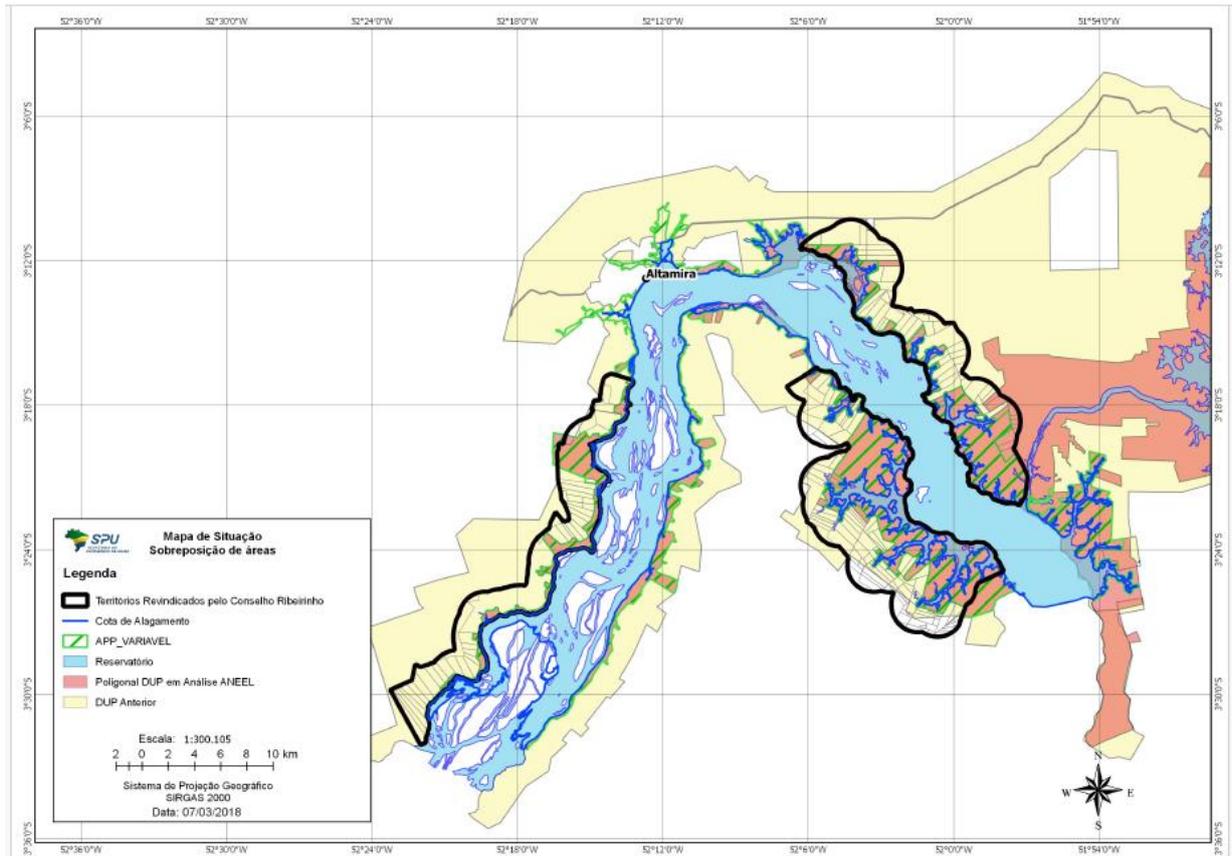
A lista com as famílias reconhecidas foi encaminhada ao IBAMA juntamente com um documento em que o Conselho apontava os limites do reconhecimento conduzido pela NESSA, recomendando revisão em tal procedimento. Após o cruzamento dos nomes da lista do Conselho com a lista da empresa, esta chegou à conclusão de que 88 famílias já estariam com a situação resolvida, restando 142 (62%) que deveriam passar por estudos de caso, espécie de investigação em que a empresa buscaria mais informações acerca das pessoas indicadas, a fim de confirmar sua condição de ribeirinha. Ao final desses estudos a empresa não reconheceu apenas 5 atingidos que não teriam mais interesse pela recomposição do modo de vida ribeirinho e ainda foi levada a reconhecer mais 34 famílias que constavam em uma lista da DPU, que foi encaminhada ao Conselho Ribeirinho para reconhecimento subsequente.

Após essas disputas com a NESA em torno do reconhecimento dos grupos sociais ribeirinhos atingidos pela hidrelétrica Belo Monte, o Conselho Ribeirinho, com ajuda de seu grupo de apoio, pautou a criação de três Territórios Ribeirinhos (TR) no entorno do reservatório principal da hidrelétrica (Figura 1), inspirado no estudo e apontamentos da SBPC. Tendo em vista os desafios enfrentados pelas famílias assentadas pela empresa na APP, relacionados à escassez de pescados e a limites à prática agrícola e extrativa, a proposição territorial do Conselho, enriquecida no processo de luta, previu a destinação de três áreas para o reassentamento de camponeses e indígenas já reconhecidos no licenciamento. Além de mais extensas, tais áreas ainda teriam ambientes com maior diversidade de ambientes (igarapés, grotas e alguns capões de mata primária) adequadas ao uso coletivo, ao mesmo tempo em que abarcavam porções já bem transformadas pelas fazendas, que poderiam possibilitar uso direto por meio da agricultura, por exemplo (Marinho, 2019).

Essa proposta de criação de territórios ribeirinhos foi apresentada pelo Conselho em 2018, em uma Reunião Técnica denominada “A recomposição do Modo de Vida e do Território Ribeirinho no reservatório da UHE Belo Monte” realizado em Brasília, na UNB (Universidade de Brasília). Participaram dessa reunião, além do IBAMA e da NESA, representantes do MPF, da DPU, da Secretaria de Patrimônio da União (SPU) e professores-pesquisadores vinculados a universidades brasileiras que faziam parte do grupo interinstitucional de acompanhamento. Na ocasião, foi reiterado pelo Conselho Ribeirinho e pelos membros do grupo interinstitucional que o modelo de

assentamento na APP conduzido pela empresa não era suficiente para que as famílias reconstruíssem as condições de vida em face do barramento do rio, como previsto no PBA do empreendimento (Grupo Interinstitucional, 2018). Logo, a criação dos territórios ribeirinhos tornava-se premente diante da incapacidade da empresa de dar resposta a essa condição assumida no licenciamento.

Figura 1: Localização dos territórios ribeirinhos no reservatório principal da hidrelétrica Belo Monte, no rio Xingu (PA)



Fonte: SPU, 2018

Uma das condições básicas para que a proposição territorial do Conselho Ribeirinho saísse do papel passava pela obtenção de terras além da faixa de APP por parte da NESA. Mas, desde 2017, a empresa vinha dando sinais de que não estava inclinada a adquirir terras nas áreas subjacentes ao reservatório principal de Belo Monte. Em 2018, apesar de o Conselho ter apresentado e protocolado sua proposta junto ao IBAMA, a empresa tratou com morosidade tudo que se relacionava à criação dos territórios ribeirinhos, protelando sua posição oficial em relação ao tema. Apenas em 2019, a NESA apresentou sua contraproposta ao IBAMA e ao Conselho, intitulada “Projeto Básico Ribeirinho”. Tal proposta foi aprovada pelo órgão licenciador como medida apropriada para atender

a condicionante vinculada a LO de 2015, relativa ao reassentamento dos grupos ribeirinhos no beirão (Conselho Ribeirinho, 2023).

Todavia, em 2020, a empresa apresentou ao IBAMA uma “Proposta de adequação do projeto básico Ribeirinho”, argumentando “potencial conflito fundiário com proprietários afetados, a expressiva quantidade de pequenas propriedades rurais e a presença de imóveis oriundos do Plano Nacional de Colonização e Reforma Agrária” (Conselho Ribeirinho, 2023, p. 4). Essa proposta da empresa não foi aceita pelo órgão licenciador, que apontou que tais efeitos não constituíam fato novo pois já estavam previstos no EIA (Estudo de Impacto Ambiental) da hidrelétrica Belo Monte (Conselho Ribeirinho, 2023).

Importa destacar também que nesse momento, os fazendeiros com terras que poderiam ser desapropriadas para a criação dos territórios ribeirinhos já haviam se articulado e buscado apoio político junto ao senador paraense Zequinha Marinho. Tal senador, por exemplo, presidiu uma audiência no senado em 2019, para tratar do tema com representantes dos fazendeiros e da NESA. Em março de 2023, referido senador e outros nomes de campo político participaram de uma audiência pública em Altamira, na qual a criação dos territórios ribeirinhos foi tratada como um problema que ameaçava produtores rurais. Depois dessa audiência, foi elaborado um documento solicitando a paralização do pedido de DUP feito NESA e que tramitava na ENEEL até que os senadores da república presentes (Zequinha Marinho e Damares Alves) apresentassem um relatório sobre a questão do Território Ribeirinho.

Válido lembrar de que apenas em 2021, a NESA protocolou requerimento junto a ANEEL (Agência Nacional de Energia Elétrica), solicitando uma Declaração de Utilidade Pública (DUP) complementar abarcando áreas para o reassentamento de famílias impactadas pela hidrelétrica Belo Monte. Mas em 2022 a agência governamental verificou incompletude na documentação protocolada pela empresa, estabelecendo o prazo de 10 dias para que os documentos complementares fossem apresentados, o que não ocorreu (Conselho Ribeirinho, 2023).

Por outro lado, o próprio Conselho Ribeirinho conhecia divergências que tensionavam sua organização interna. Tais divergências envolviam, entre outros aspectos, diferentes posicionamentos dos membros em relação à empresa. Com o passar do tempo, essas divergências se aguçaram de modo que neste ano de 2024, dos 28 membros que faziam parte da formação original do Conselho, pelo menos 14 já saíram do coletivo, persistindo ainda aqueles que continuam acreditando na conquista dos territórios ribeirinhos.

Em outubro de 2023, finalmente a ANEEL publicou uma DUP desapropriando área de “5.921,0523 ha (cinco mil, novecentos e vinte e um hectares, cinco ares e vinte e três centiares), localizadas nos municípios de Altamira, Vitória do Xingu e Brasil Novo, no estado do Pará, necessárias à UHE Belo Monte” (Aneel, 2023, p. 1). Porém, ainda não há perspectiva de quando as desapropriações efetivas que devem ser conduzidas pela NESA, com recursos próprios, vão iniciar, continuando o quadro de indefinição acerca da criação dos Territórios Ribeirinhos que persiste desde sua proposição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Conselho Ribeirinho é um produto das contradições que emergiram no contexto de construção da hidrelétrica Belo Monte. Trata-se de um sujeito político que passou a atuar no licenciamento dessa hidrelétrica, representando indígenas e camponeses que se reproduziam em comunidades ribeirinhas atingidas pela formação do principal reservatório do empreendimento no médio rio Xingu. Em 2017, tal Conselho conduziu um processo de reconhecimento social dos grupos ribeirinhos atingidos e desde então luta pela criação de três Territórios Ribeirinhos. A conquista desses territórios para receber indígenas e camponeses já reconhecidos no processo de licenciamento ainda não se concretizou. A empresa NESA vem tratando com morosidade a criação desses territórios desde 2018, ao mesmo tempo em que fazendeiros se articularam politicamente contra a desapropriação de terras no entorno da APP de Belo Monte. Assim, mesmo depois da emissão de uma DUP desapropriando terras com possível destinação aos territórios, indefinições persistem, pois, a NESA que é responsável por efetivar as desapropriações ainda não deu sinais de quando vai iniciar a aquisição dessas terras, enquanto o Conselho convive com divergências internas que já culminaram com a saída de vários membros.

REFERÊNCIAS

- ANEEL. RESOLUÇÃO AUTORIZATIVA Nº 14.936, DE 24 DE OUTUBRO DE 2023. Disponível em: <https://www2.aneel.gov.br/cedoc/rea202314936ti.pdf>. Acesso em fevereiro de 2024.
- CONSELHO RIBEIRINHO. Dossiê Informativo sobre o “Territórios Ribeirinho”. Março de 2023.
- ELETROBRÁS. **Relatório de Impacto Ambiental – Rima**. APROVEITAMENTO HIDRELÉTRICO BELO MONTE. Maio de 2009.
- GRUPO INTERINSTITUCIONAL. **Relatório do processo de reconhecimento social**. Altamira, 2017.
- GRUPO INTERINSTITUCIONAL. **Reunião Técnica**. “A recomposição do modo de vida e do território ribeirinho no reservatório da UHE Belo Monte”. Brasília, 2018.
- MARINHO, J. A. M. **As lutas camponesas e o cercamento do médio rio Xingu (PA): a construção da hidrelétrica Belo Monte**. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da FFLCH/USP. 2019.
- NORTE ENERGIA (NESA). **Projeto Básico Ambiental**. Volume II. Plano de Atendimento à População Atingida. Versão Final, set. 2011.
- OLIVEIRA, A. U. Território de quem? **Revista sem Terra**, v. 47, p. 17-31, 2008
- RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Editora Ática, 1993.



GT 04 – Movimentos sociais e étnico-territoriais e levantes na América Latina e Caribe

MOVIMENTOS SOCIOTERRITORIAIS: UM DEBATE A PARTIR DA EDUCAÇÃO DO CAMPO

Osmana Dias Gonçalves¹ (UNESP)
Josivana Pinheiro da Silva² (UNESP)

RESUMO: Com o avanço do agronegócio no campo brasileiro, as disputas territoriais vêm se acirrando nos territórios de comunidades tradicionais, concomitantemente, as lutas protagonizadas pelos sujeitos do campo também se destacam no intuito de garantir a soberania e existência em seus territórios. Nessa confluência de interesses e de diferentes perspectivas da concepção de desenvolvimento, a educação do campo tende a se entrelaçar nos propósitos de organização e ações dos movimentos que tem o território como a base e mantenedor da sua existência. Assim, o objetivo deste trabalho é compreender o papel da educação do campo no âmbito dos movimentos socioterritoriais. Nessa análise, buscamos realizar uma revisão bibliográfica, abordando reflexões acerca das relações que coexistem entre educação do campo e os movimentos que lutam pela defesa dos territórios. Consideramos que a educação é um aspecto da pauta das disputas territoriais, pois a conquista dos territórios também perpassa pela disputa ideológica. Sendo assim, a educação deve estar na base dos movimentos e a educação do campo precisa ser reflexão ativa e se tornar práxis das lutas dos territórios tradicionais.

Palavras-chave: Território; Educação do Campo; Movimentos Socioterritoriais.

INTRODUÇÃO

As disputas territoriais no campo brasileiro têm se tornado ameaças constantes aos camponeses e entre outras denominações de povos tradicionais. Pois, com a dinâmica que vem avançando pautada na lógica do agronegócio, por meio do sistema agroexportador, consequentemente têm demandado a expansão de áreas em suas fases de produção e exploração e concomitantemente até sua base de escoamento com os modais de infraestruturas logísticas, a fim de cada vez mais inserir o país na lógica do mercado competitivo. Com isso, os territórios camponeses e tradicionais são inseridos nas estratégias de destruição promovidos pela lógica capitalista, no propósito de ir rompendo com os possíveis “impedimentos” para seu crescimento e expansão.

Nesse contexto, a educação do campo tem um papel fundamental na organização e fortalecimento dos movimentos socioterritoriais, que têm o território como a essência de sua existência. No entanto, como estratégia de manter os territórios em um estado subalterno ao capital, a educação também entra como pauta de disputa territorial, uma vez que a concretização de uma educação do campo nesses territórios representa grande ameaça aos interesses capitalistas, pois

¹ Mestranda do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Territorial na América Latina e Caribe, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP, Brasil. Email: osmana.dias@unesp.br

² Mestranda do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Territorial na América Latina e Caribe, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP, Brasil. Email: josivana.silva@unesp.br

considera-se como uma pedagogia capaz de alargar a consciência política destes sujeitos, de forma a possibilitar o protagonismo destes na luta pelos seus direitos.

Com isso, este trabalho tem como objetivo compreender o papel da educação do campo no âmbito dos movimentos socioterritoriais. Pois, considera-se o território como pauta que interliga e relaciona a coexistência entre educação do campo e movimentos socioterritoriais, de forma que representa uma relação imprescindível da luta pelo território mediado pelo processo de consciência política dos sujeitos camponeses. Não obstante, o processo educativo deve se configurar como prática diária de uma educação que leva em consideração as especificidades dos camponeses e comunidades tradicionais, como também os movimentos socioterritoriais em todo seu contexto de organização e lutas diárias desenvolvem seu fundamental caráter educativo.

Portanto, uma das características que a educação do campo tende a assumir se baseia em está a contribuir no processo de formação política dos camponeses, amadurecendo sua concepção crítica de ver e julgar a realidade com a qual faz parte, para assim agir de forma a buscar possibilidades de transformação de uma situação de subalternidade e opressão.

MOVIMENTOS SOCIOTERRITORIAIS E EDUCAÇÃO DO CAMPO

A educação tem se tornado pauta e ao mesmo tempo uma ferramenta de organização de movimentos sociais. No âmbito das disputas territoriais, em que camponeses e comunidades tradicionais lutam por territórios soberanos e livres em vista às ameaças designadas por uma lógica econômica mundializada, pautar a educação em suas bases de organização tem sido um grande desafio. Pois, considera-se a construção de um modelo de educação que seja capaz de levar em consideração os sujeitos e a realidade em que estes se encontram inseridos.

Historicamente, a educação escolar surge no caráter do domínio e do privilégio das elites, e chegando à classe trabalhadora numa perspectiva estratégica de dominação. Saviani (2011, p. 67) apresenta de forma crítica como esse modelo começa a operar, sendo que a classe trabalhadora “deviam receber apenas o mínimo necessário de instrução para serem produtivos, para fazerem crescer o capital”. Ou seja, apenas de maneira funcional e controlada, já que a educação se constituía como uma propriedade privada e de domínio, assim sendo, a produção do saber à classe trabalhadora sempre se constituiu como ameaça às classes dominantes.

Nos dias atuais, esse modelo de educação ainda não foi superado, se fazendo realidade na maioria das escolas camponesas, mesmo após as organizações dos movimentos camponeses na luta por uma educação do campo. De acordo com Lima et al (2015):

A educação escolar, principalmente a de cunho liberal, tem contribuído significativamente para a reconfiguração e reprodução social do capital, pois a educação na sociedade capitalista se constitui como um instrumento político em disputa, a exemplo das formulações de políticas educacionais direcionadas pelo interesse de grupos e empresas integradas ao sistema do capital. (Lima et al, 2015, p. 88).

Dessa maneira, os currículos e modo operante das escolas no campo, em sua maioria, ainda não são específicos para os sujeitos que nela encontram-se inseridos, trata-se na maioria das vezes de um modelo urbanista de desenvolvimento da educação.

Porém, não se pretende justificar uma única prática educativa e concebê-la como modelo, mas o desafio se atribui em gerenciar formas e metodologias que sejam capazes de respeitar, contemplar e promover o desenvolvimento dos sujeitos de acordo com suas especificidades. Ou seja, o currículo e as metodologias devem ser construções junto com os sujeitos, é no território que todo esse processo ganha forma e se dinamiza, a fim de que se tenha o envolvimento das pertencas, culturas, tradições, crenças e vivencias, ou seja, o desenvolvimento territorial.

Todavia, essa perspectiva que sobressai de um perfil educacional que visa contemplar uma lógica de valorização econômica mundializada, ao invés de levar em consideração a múltipla diversidade de culturas, produções e especificidades existentes em cada território e povo, tende a desprezar os sujeitos desde sua constituição histórica às suas vivências atuais. Para Mészáros (2008, p. 27) trata-se de uma necessidade de “*romper com a lógica do capital se quisermos contemplar a criação de uma alternativa educacional significativamente diferente*”. Ou seja, um modelo de educação que seja capaz de transformar o caráter subalterno e dependente e propiciar a esses sujeitos sua emancipação.

No contexto dos conflitos e disputas, e ao mesmo tempo de um esperar, é que a educação do campo foi sendo sonhada e aos passos de ser construída e ainda em construção. Pois, não se constitui de forma acabada, mas podemos considera-la em constante construção. Uma educação pensada com e a partir da realidade dos que eram vistos e renegados dos seus direitos, a partir de um outro modelo educacional que então fosse contrário à uma educação em que prevalecia como privilégios apenas de alguns.

Sendo assim, como uma forma de ir rompendo com o modelo estratégico em que se constituía na forma de evitar com que estes sujeitos desenvolvessem cada vez mais o olhar crítico da realidade. Considerando que a educação é assim pauta da luta de classes, significando como um poder nas mãos de quem oprime, mas também um poder de libertação para os oprimidos.

A educação que exerce o papel de proporcionar a capacidade crítica dos sujeitos sobre a realidade é aquela capaz de conduzir os sujeitos à libertação, já que faz pensar de forma crítica e agir

sobre a realidade dominadora a fim de transformá-la (Freire, 1981). Assim, a educação pode ser considerada uma ferramenta de libertação ou dominação, dependendo do seu objetivo e por quem mantém influências. No âmbito da educação do campo se constitui como um “novo projeto de desenvolvimento, onde todos possam estar incluídos, trabalhando e vivendo no campo e do campo” (Lima e Fernandes, 2018, p. 56).

A educação do campo é considerada como sendo “um valioso instrumento de luta e resistência do povo contra as ofensivas do capital no espaço agrário que subordinam comunidades camponesas na contemporaneidade, especialmente por meio do sedutor e perverso modelo ofertado pelo agronegócio” (Reis; Sobreiro Filho e Souza, 2023, p. 40). Nesse propósito o pensamento crítico se apresenta como uma ameaça às elites do agronegócio, que buscam influenciar modelos educacionais que proporcionem cada vez mais a disparidade de classes. Sendo assim, a educação também se torna um “instrumento político em disputa” (Lima et al, 2015, p. 88), pois considera-se como sendo “uma das dimensões fundamentais para o desenvolvimento territorial” (Fernandes, 2008, p. 41).

Nesse sentido, leva-se em consideração quando se trata de território camponês, a educação que seja capaz de aprimorar as riquezas do território e as formas de organização que os sujeitos desenvolvem. E a educação do campo permite estabelecer uma conexão e harmonia entre os elementos que o constitui, de forma a proporcionar um enriquecimento mútuo, pois o território se desenvolve à medida que há uma relação mútua de cuidado e fortalecimento, não apenas humano, mas, principalmente este assumindo a responsabilidade de manter o equilíbrio das demais dimensões territoriais. Nesse propósito, esse processo de “educação popular do campo” se volta a uma necessidade de “levar em consideração o território ou territórios, sobretudo no caso da multiplicidade de territórios que caracterizam o campesinato em resistência às lógicas contra-hegemônicas” (Oliveira Neto, Sobreiro-Filho, 2017, p. 65).

Não obstante, nesse processo de conexão, território é de suma importância para o desenvolvimento de políticas educacionais. Pensar em educação do campo é um dos aspectos para levar em consideração o território em sua totalidade, no que compreende suas dimensões em seus aspectos materiais e imateriais, ou seja, a multidimensionalidade do território (Saquet, 2009). Pois, não está a considerar apenas um processo de educação, que muitas das vezes até ignoram o saber e fazer territorial, mas a educação do campo se constitui como um modelo de educação capaz de promover o território e suas territorialidades.

Nessa perspectiva, os sujeitos tendem a se desenvolver em sua completude, assumindo a condição de protagonistas e buscando formas de romper as condições de subordinação em que estão inseridos. E é na concepção dos movimentos coletivos que se disputam os projetos de

desenvolvimento, que no âmbito dos movimentos está pautado na inclusão política e social, a fim de romperem com uma condição de subalternidade (Hage, 2014, p. 136). Assim, de forma coletiva vão se organizando nas suas práticas organizativas e em movimentos que consideram o território como trunfo das suas lutas e resistências.

É no propósito de lutas dos camponeses e povos tradicionais que os movimentos socioterritoriais ganham vida, pois para esses povos toda pauta que se desenvolve nestes movimentos significa a luta pela existência e permanência em seus territórios. Sendo que, “os movimentos socioterritoriais têm o território não só como trunfo, mas este é essencial para sua existência” (Fernandes, 2005, p. 31). É o território que dá vida e inspiração às lutas, carrega os sonhos e utopias e movimenta o esperar para seguir lutando.

Dialogando com Camacho (2021) os movimentos socioterritoriais desenvolvem por meio de suas lutas a práxis formativa, uma vez que suas ações contribuem no processo de formação humana. Ou seja, os movimentos socioterritoriais também são fundamentais para o processo educacional. No âmbito de uma perspectiva sociológica dos movimentos, Arroyo (1999) considera que a educação só pode se fazer presente no campo se estiver unificada com o movimento social, e ainda compreende que “o próprio movimento social é educativo, forma novos valores, nova cultura, provoca processos em que desde a criança ao adulto novos seres humanos vão se constituindo” (Arroyo, 1999, p. 14). Caldart (2004) reconhece que:

A Educação do Campo somente se tornará uma realidade efetiva, como ideário, projeto educativo e política pública de educação, se permanecer vinculada aos movimentos sociais. O protagonismo dos camponeses, ou, mais amplamente, dos trabalhadores e das trabalhadoras do campo, na construção deste projeto, tem sido garantido por meio do protagonismo dos movimentos sociais na luta e no debate político e pedagógico da Educação do Campo. (Caldart, 2004, p. 19).

Compreendemos que os territórios se fortalecem a partir que os sujeitos aprimoram sua visão crítica por meio de um modelo de educação freiriana e pautado em sua realidade. Simultaneamente, os movimentos contribuem significativamente na formação dos sujeitos e suas práticas territoriais, pois, como apresenta Saviani (2011, p. 13; e p. 83) “a educação não se reduz ao ensino”, haja vista que “a escola não é a única e nem mesmo a principal forma de educar”. Mas, dialogando com Oliveira Neto e Sobreiro-Filho (2017), as vivências dos sujeitos do campo são carregadas de uma essência educativa, reafirmando a importância do território enquanto ação de educar. Assim, há diferentes meios em que o processo formativo pode vir a ocorrer, inclusive o território é carregado de práxis que educam e podem transformar o ser humano.

Porém, é importante que os diferentes processos formativos estejam em diálogo e comungando dos mesmos ideais, a fim de que esse processo se torne fortalecido e verdadeiramente emancipatório. Nesse sentido, que a educação do campo junto com os movimentos socioterritoriais se configuram como significativos processos nos territórios. Pois, “a Educação do Campo faz o diálogo com a teoria pedagógica desde a realidade particular dos camponeses, mas preocupada com a educação do conjunto da população trabalhadora do campo e, mais amplamente, com a formação humana” (Caldart, 2004, p. 12). Assim, as lutas se fazem para além da conquista ao direito de uma educação que os contemplem, mas também de formar cidadãos sócio-políticos conscientes de seus direitos e deveres, na luta por políticas e direitos territoriais.

Nessa perspectiva podemos está considerando como um dos pressupostos para o desenvolvimento territorial, pois o contrário representa condições para o fortalecimento de um desenvolvimento que não condiz aos sujeitos camponeses e de territórios tradicionais, mas articulado à uma perspectiva de uma economia firmada no modo de produção capitalista, como se baseia o modelo agroexportador brasileiro.

Logo, a educação do campo não condiz à lógica desse modelo econômico, que representa a exclusão da maioria e a morte dos camponeses (Caldart, 2004). Pelo contrário, a educação do campo contribui para fortalecer a vida do território, propiciar um amadurecimento crítico, reconhecer e valorizar as riquezas que cada território apresenta, potencializar os conhecimentos, porém, sempre agregado à valorização dos saberes do território. Tudo isso aumenta a capacidade dos sujeitos em se organizarem na luta pela defesa de seus territórios e assim se constituírem ou se fortalecerem enquanto movimentos socioterritoriais.

Com isso, o êxito da educação do campo é também um processo de organização territorial. Visa contribuir no processo pedagógico dos sujeitos e também na luta por demais políticas públicas e direitos desses povos. Por ser firmada em uma pedagogia voltada aos sujeitos do campo “a Educação do Campo não é *para* nem apenas *com*, mas sim, *dos* camponeses, expressão legítima de uma pedagogia *do* oprimido” (Caldart, 2012, p. 263). Ela se faz nessa sintonia e conexão, ao mesmo tempo que é luta e construção da classe trabalhadora.

Nesse propósito, é nítido perceber que quando se tem a apropriação do território pelo agronegócio tende a representar o desaparecimento dos camponeses e povos tradicionais. Segundo Fernandes (2008), são duas formas distintas de organização do território, sendo território do campesinato e território do agronegócio, o primeiro voltado à existência e o desenvolvimento de todas as dimensões de vida, enquanto este último organiza o território para produção de mercadorias. Não apenas para produzir, mas também podemos dizer que este, ao se apropriar dos

territórios tradicionais e camponeses, transforma os territórios de vidas em recurso e/ou mercadoria, desgastando o real valor que o território apresenta.

Torna-se notório então para se compreender o campo de disputas que envolve a práxis pelo controle e influências nos processos educativos voltados para os territórios camponeses. Visto que, o caráter da educação do campo está em contribuir na afirmação identitária dos sujeitos no território, reconhecendo suas riquezas e potencialidades, e como estas representam o desenvolvimento territorial quando se encontram numa perspectiva de conexão e harmonia. Pode-se considerar como uma ampliação dos sentidos, do ver, sentir e reconhecer suas práticas territoriais, de suas vivências enquanto sujeitos do saber e criar enquanto classe trabalhadora.

Também, a configuração da educação do campo tende a partir dessa valorização do ser e fazer, também a capacidade ampliada de senso crítico e ao mesmo tempo questionador da configuração de ameaças provocadas por um modelo “desenvolvimentista” e externo ao território, que por vezes congrega a desmobilização e as perdas do ser territorial muitas das vezes praticados e vividos por gerações. Essa capacidade de senso crítico, já praticados por esses sujeitos que trazem em sua trajetória de lutas e resistências históricas, torna-se ampliada a partir de práticas pedagógicas capazes de estimular a ampliação do conhecimento, nesse contexto, de compreender como ações impositivas e globais tendem a descaracterizar as práticas de vidas tradicionais, ou seja, como o modelo capitalista estar a interferir e mesmo destruir processos e territorialidades tradicionais desses povos.

Compreende-se então que, assim como a educação do campo apresenta um significativo papel junto aos movimentos socioterritoriais, a fim de fortalecer a luta constante pela vida e existência do território em sua multidimensionalidade, também considera-se que os movimentos socioterritoriais são de grande relevância para que a educação do campo seja uma realidade nos territórios camponeses e tradicionais. Pois, ao lutar pelo território se está lutando por todas as formas materiais e simbólicas que existem ou que é direito e fundamental para o desenvolvimento territorial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O avanço do agronegócio no campo brasileiro tem acirrado os conflitos e disputas territoriais. Paralelamente os camponeses, entre outras denominações de povos tradicionais, vem se organizando em suas formas de resistência a esse modelo econômico, que não vem a contribuir no âmbito do desenvolvimento territorial, pelo contrário, vem ameaçar a multidiversidade existente no território. Nesse processo de disputa, a educação também tende a se entrelaçar como um foco de

interesse de controle do capital, haja vista que o pensamento crítico dos sujeitos é demasiadamente ameaçador para o avanço da lógica capitalista sobre os territórios e o seu poder de domínio.

Compreende-se que não basta apenas pensar criticamente, é necessário a combinação de várias ações diárias de resistências. No entanto, o pensamento crítico é que gera a capacidade de desencadear as estratégias de enfrentamento e resistência. Nesse propósito consideramos que a educação move os movimentos socioterritoriais, bem como está para além do âmbito do saber e fazer ciência. O próprio movimento educa os sujeitos, assim, podemos considerar que os movimentos socioterritoriais se constituem por meio da consciência crítica sobre sua realidade, ao mesmo tempo que suas ações representam um processo educativo contínuo. Também compreendemos que assim como os movimentos desenvolvem esse processo educativo, também é correto afirmar que o próprio território carrega consigo esse papel de formar e transformar os sujeitos no contexto da sua realidade: território também educa.

Assim, a educação do campo está a contribuir no alargamento ou até mesmo no nascer da consciência crítica. Não significa dizer que é apenas por esse modelo educacional que os sujeitos desenvolvem o pensar crítico, porém, a educação do campo tende a contribuir mais diretamente e de maneira incisiva na consciência dos sujeitos sobre sua realidade. Considerando que a educação já é um processo que faz parte da essência e do desenvolvimento dos sujeitos, ou seja, é parte constituinte de sua formação humana, mas que pode ser aprimorada e fortalecida com os processos educacionais de ensino-aprendizagem que se faz de maneira coletiva, levando em consideração uma educação capaz de proporcionar o crescimento dos sujeitos conforme suas especificidades e em seus territórios.

Portanto, consideramos como um aprimorar, que desperta para um reconhecimento do ser e pertencer ao território, e assim valorizar as potencialidades nele existentes, que por vezes a educação influenciada pela lógica capitalista tem o propósito de renegar a importância dos territórios, produzindo um pensamento de que este é arcaico, improdutivo e não desenvolvido, gerando o desejo e o fetiche sedutor pela aceitação do modelo econômico globalizado e ou mesmo o sentir o desejo de sair do campo. E por meio desse aprimorar, reconhecer e valorizar, que os movimentos socioterritoriais se veem cada vez mais firmado no seu objetivo, que é lutar e resistir em seus territórios de vidas, para assim continuarem existindo e se constituindo em suas identidades territoriais.

REFERÊNCIAS

- ARROYO, Miguel Gonzalez. Educação básica e movimentos sociais. In: ARROYO, Miguel Gonzalez; FERNANDES, Bernardo Mançano (orgs.). **A educação básica e o movimento social do campo**. Brasília, DF: Articulação Nacional Por uma Educação Básica do Campo, 1999. (Coleção Por Uma Educação Básica do Campo), n. 2. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/secad/arquivos/pdf/educacaodocampo/edbasicapopular.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2024.
- CALDART, Roseli Salete. Educação do campo. In: CALDART, Roseli Salete et al (orgs.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012, p. 259 - 267.
- CALDART, Roseli Salete. Elementos para construção do projeto político e pedagógico da educação do campo. In: MOLINA, Mônica Castagna; JESUS, Sonia Meire Santos Azevedo de (orgs.). **Contribuições para a construção de um projeto de educação do campo**. Articulação Nacional Por uma Educação do Campo, 2004.
- CAMACHO, Rodrigo Simão. A pedagogia dos movimentos socioterritoriais camponeses e sua contribuição na educação formal e não-formal do campo. In: **XIV ENCONTRO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM GEOGRAFIA**. Disponível em: https://editorarealize.com.br/editora/anais/enanpege/2021/TRABALHO_COMPLETO_EV154_MD1_SA143_ID5819102021214124.pdf. Acesso em: 20 jan. 2024.
- FERNANDES, Bernardo Mançano. Educação do campo e território camponês no Brasil. In: SANTOS, Clarice Aparecida dos (org.). **Educação do Campo: Campo - Políticas Públicas - Educação**. Brasília: Inkra; MDA, 2008, p. 39 - 66.
- FERNANDES, Bernardo Mançano. Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. **Revista Nera**: Presidente Prudente, ano 8, n. 6, p. 14 - 34, jan./jun. 2005.
- FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade**. 5. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981. (Coleção O mundo, hoje).
- HAGE, Salomão Mufarrej. Movimentos sociais do campo e educação: referências para análise de políticas públicas de educação superior. **Revista Eletrônica de Educação**, v. 8, n. 1, 2014, p. 133-150. Disponível em: <https://www.reveduc.ufscar.br/index.php/reveduc/article/view/1018>. Acesso em: 18 jan. 2024.
- LIMA, Aparecida do Carmo et al. Contribuições da via camponesa em processos educativos agroecológicos na América Latina. **Trabalho necessário**, ano 13, n. 22, 2015.
- LIMA, Eloisa Aparecida Cerino Rosa. FERNANDES, Silvia Aparecida de Sousa. Educação do Campo como projeto de desenvolvimento e de vida para o campo. **Revista NERA**, vol. 21, n. 45, p. 50-71, dez. 2018.
- MÉSZÁROS, István. **A educação para além do capital**. Tradução: Isa Tavares. 2. ed. – São Paulo: Boitempo, 2008. (Coleção Mundo do trabalho).

OLIVEIRA NETO, Adolfo; SOBREIRO-FILHO, José. Pode o território educar? Território e a rede temática da educação popular do campo em uma prática educativa na Amazônia ribeirinha. *In*: SILVA, Christian Nunes da; LIMA, Ricardo Ângelo Pereira de; SILVA, João Márcio Palheta da (orgs.). **Territórios, ordenamentos e representações na Amazônia**. 1. ed. Belém: GAPTA/UFFPA, 2017, p. 59-74.

REIS, Herique Heber dos Santos; SOBREIRO-FILHO, José; SOUZA, Deisiane. “Educar” para territorializar e territorializar para “Educar” na Amazônia paraense: estudo de caso sobre a disputa territorial e educação do campo em Moju (PA). **Revista Interdisciplinar Educação e Territorialidade**, [Dourados], v. 3, n. 1, p. 33 a 53 jan./jun., 2023.

SAQUET, Marcos Aurelio. Por uma abordagem territorial. *In*: SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Saverio (org.). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 73 - 94.

SAVIANI, Dermeval. **Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações**. 11. ed. – Campinas, SP: Autores Associados, 2011. (Coleção educação contemporânea).



GT 04 – Movimento sociais, étnicos e ambientais: levantes na américa latina

EDUCAÇÃO LIBERTÁRIA NA ESCOLA KORINA JURUNA: LEVANTES PELA IDENTIDADE INDÍGENA E PELA RETOMADA DOS TERRITÓRIOS NO CONTEXTO PRÉ - UHE BELO MONTE

Márcia Pires Saraiva¹ (UFPA)

José Antônio Magalhães Marinho²(UFPA)

Katiene Nogueira da Silva³(USP)

RESUMO: Até o ano 2000, os indígenas Juruna não tinham acesso à educação formal na aldeia Paquiçamba. Buscavam acesso à educação, ora nas escolas urbanas em Altamira, ora na escola da Ilha da Fazenda, na Volta Grande do Xingu. A partir de um convite de Seu Manuel Juruna, um grupo de missionários ligados a Prelazia do Xingu e ao CIMI iniciou a fundação de uma escola que foi a primeira experiência de educação entre esses indígenas na Terra Indígena. Sob a perspectiva freiriana, a escola Korina Juruna passou a desenvolver um trabalho pedagógico ancorado na conscientização tanto em relação aos direitos indígenas quanto no que tange à importância do território para os Juruna na Volta Grande. Esta perspectiva pedagógica situou a escola como um espaço de resistência ao empreendimento Belo Monte e também possibilitou aos Juruna refletirem sobre projetos alternativos quanto ao seu futuro. As práticas pedagógicas da escola iniciaram os Juruna no âmbito dos movimentos sociais e indígenas e contribuíram na formação de novas lideranças, sendo importante para a inserção política dos Juruna no cenário pré - hidrelétrica Belo Monte na área da Volta Grande do Xingu. A partir de fontes documentais, entrevistas e diálogos teórico-metodológicos ancorados em autores como Escolano (2017), Viñao (1995), Certeau (2014), Chartier (1985) e Freire (2014) discute-se a escola enquanto espaço-lugar de sentidos, apropriações e disputas. Isto porque os Juruna ao elaborarem novas práticas políticas se chocaram com relações de caráter paternalistas há muito empreendidas pelas instituições que atuavam nesta área, como a Funai.

Palavras-chaves: Movimentos indígenas; UHE Belo Monte; Educação escolar indígena

INTRODUÇÃO

Até por volta do ano de 2000, os indígenas Juruna não tinham acesso a uma educação formal dentro da aldeia Paquiçamba. Diante dessa situação esses indígenas buscavam acesso à educação ora em escolas situadas no espaço urbano da cidade de Altamira, ora na escola da Ilha da Fazenda, situada às margens do rio Xingu, na área da Volta Grande. A partir de um convite do líder da comunidade, Seu Manuel Juruna, um grupo de missionários ligado à Prelazia do Xingu e ao CIMI iniciou a fundação de uma escola, sendo esta a primeira experiência de educação junto a esses indígenas no interior da Terra Indígena. Sob a perspectiva freiriana, a escola Korina Juruna passou a desenvolver um trabalho pedagógico ancorado na conscientização tanto em relação aos direitos

¹ LabCAMPI, Faculdade de Geografia, Campus Universitário de Altamira, Universidade Federal do Pará. Email: marcia@ufpa.br

² LabCAMPI, Faculdade de Geografia, Campus Universitário de Altamira, Universidade Federal do Pará. Email: josemarinho@ufpa.br

³ Faculdade de Educação – Universidade de São Paulo. Email: katiene@usp.br

indígenas quanto no que se refere à importância do território para a existência do Povo Juruna, na área da Volta Grande do Xingu.

Sob a direção do CIMI a política da escola se assentou no resgate cultural, situando os Juruna diante de um contexto mais amplo no qual estavam inseridos. A compreensão dessa dupla posição da Escola que a colocava num diálogo dialético cultura/escola/sociedade envolvente fundamentou a práxis pedagógica missionária. Assim, práticas como a luta pela retomada de terras que reconheciam como suas, a valorização de personalidades considerados na história Juruna, os intercâmbios culturais, as reuniões coletivas, os encontros promovidos entre os parentes Juruna, bem como a escrita de documentos faziam parte do conjunto de ritualizações da escola no período. Neste sentido procura-se discutir a escola como um espaço-lugar de significados no qual os Juruna foram se apropriando das práticas adotadas pelos missionários e elaboraram outros sentidos ao ser e estar no mundo.

Sob a perspectiva da história cultural, a cultura, o cotidiano escolar, a organização, o funcionamento interno das escolas, a construção do conhecimento escolar, o currículo, as disciplinas, os agentes educacionais, e outros temas, segundo Lopes e Galvão (2001), passaram a ser problematizados no âmbito da história da educação. A partir deste aporte teórico, segundo Cardoso (2011, p.289), tem-se uma:

ampliação dos objetos de pesquisa, das abordagens, das fontes a serem consultadas, bem como do tratamento dessas fontes, oferecendo aos pesquisadores (as) a possibilidade de olhares múltiplos sobre os diversos aspectos constituintes das práticas educativas, revelando dimensões antes pouco exploradas, possibilitando dar voz aos sujeitos da educação explicitando sua dinâmica e sua complexidade.

Na concepção de Chartier (1985), a história cultural tem como principal objetivo identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler, a qual se propõe resgatar os sentidos conferidos ao mundo que se manifesta em palavras, discursos, imagens, coisas e práticas (PESAVENTO, 2008).

Nesta perspectiva, os conceitos de representação⁴ e de apropriação tornam-se importantes no âmbito da vertente da história cultural, pois de acordo com Fonseca (2008, p. 63), permitem “a visualização de práticas culturais presentes bem como as suas diferentes formas de manifestação”. Para Nunes (2005, p. 5), o conceito de representação permite pensar como os agentes se posicionam,

⁴ Pesavento (2008, p. 41) elege o conceito de representação como central da história cultural, sendo incorporado pelos historiadores a partir das formulações teóricas de Marcel Mauss e Emile Durkheim, no início do século XX. Esta autora também destaca as contribuições de Pierre Bourdieu.

sejam indivíduos, grupos ou classes sociais, de maneira que na forma da representação que a posição do agente pode ser identificada. Na concepção de Pesavento (2008, p. 39):

as representações construídas sobre o mundo não só se colocam no lugar deste mundo, como fazem com que os homens percebam a realidade e pautem a sua existência, são matrizes geradoras de condutas e práticas sociais dotadas de força integradora e coercitiva.

Sendo por meio delas que os indivíduos e grupos dão sentido ao mundo e que constroem suas realidades (PESAVENTO, 2008).

Na perspectiva de Chartier (1986), por exemplo, importa antes de mais nada identificar a maneira como nas práticas, nas representações ou nas produções, se cruzam e se imbricam diferentes formas culturais, pois escrever a história dos objetos e das práticas pressupõe compreender as formações sociais, as estruturas psíquicas, as armaduras conceituais compreendendo as suas variações históricas (NUNES; CARVALHO, 2005).

Para Nunes e Carvalho (2005), tal perspectiva permitiu desnaturalizar a escola enquanto objeto de investigação, concebendo-a como produto de práticas. A historicidade escolar, suas práticas bem como os modos de pensar dos sujeitos da escola, ou seja, da cultura que foi sendo sedimentada ao longo do tempo (OLIVEIRA, 2013) tornou-se central para a pesquisa da educação. Escrutinar o interior escolar em suas múltiplas relações passou a ser a tônica das pesquisas do campo da história da Educação, como assinala Viñao Frago (1995, p.68) *“la escuela há de ser considerada, a la vez desde la sociología de las organizaciones y antropología de las prácticas cotidianas”*.

Deste modo, os objetos, às imagens, os textos e às vozes são expoentes da realidade da vida cotidiana das instituições (ESCOLANO, 2017) e contribuem para o estudo da cultura e identidade da escola. Neste sentido esta pesquisa lançou mão de fontes documentais orais, escritas e imagéticas. Como assinala Khoury (2001, p.91), *“ao produzir-se narrativas orais num diálogo com pessoas, entramos em contato com presenças ignoradas ou ocultadas, construindo maneiras de resistir e sobreviver”*. No caso, emergiram práticas pedagógicas forjadas no contato com o outro, um fazer subversivo e engajado de pensar e fazer a educação.

O artigo está dividido em três partes. Na introdução, apresenta uma breve incursão no referencial teórico e metodológico sobre o qual o estudo se apoia. Na segunda parte contextualiza a política adotada pela escola no contexto pré-hidrelétrica (UHE) Belo Monte. As práticas pedagógicas empreendidas pelas professoras-missionárias atingiram os Juruna e também as famílias de indígenas que moravam ao longo da Volta Grande do rio Xingu. Uma escola móvel se constituiu. A terceira parte caracteriza a gramática ritualística da escola missionária que colocava os Juruna como protagonistas não apenas diante de si, mas diante dos outros. Esta gramática foi cuidadosamente

observada pelos Juruna. Conclui-se que a linguagem acionada pela escola questionou estruturas de dominação e exclusão vivenciadas pelos Juruna. O poder organizativo foi importante para a formação de novas lideranças Juruna, bem como de professores indígenas para as futuras aldeias da TI Paquiçamba. Deste modo, as práticas pedagógicas embasadas em uma educação libertadora permitiram aos Juruna a elaboração de novos sentidos as suas histórias, identidades e a realidade em que viviam.

A ITINERÂNCIA PELO RIO: FORMANDO E INFORMANDO OS INDÍGENAS DA VOLTA GRANDE DO XINGU

O contexto de fundação da escola coincide com a reedição do Projeto Hidrelétrico no rio Xingu no qual os Juruna se viram novamente ameaçados quanto a sua sobrevivência nesta área. A própria fundação da escola contribuiu para a aglutinação de famílias Juruna no interior da área demarcada. Neste sentido, no âmbito da escola esse processo de luta pelo território foi retomado pelas reivindicações de recuperação de antigas áreas de uso, de ocupação e de valor simbólico e cultural. Áreas que não haviam sido contempladas nos anos de 1990. O tema do território e da terra são questões vivenciadas concretamente pelos Juruna. Com isso, as discussões feitas pelas professoras-missionários revestiam-se de grande ressonância entre esses indígenas, pois a didática adotada por elas não se constituía em uma didática neutra, mas fortemente comprometida com a dinâmica política e social enfrentada pelos povos indígenas na área do médio Xingu.

Nesse contexto, a ação dos missionários na Volta Grande foi organizada em duas equipes: uma fixa e uma móvel. Esta última denominada por eles de Itinerante. O trabalho itinerante consistia em visitas às comunidades indígenas que viviam dispersas pela Volta Grande do rio Xingu, geralmente em finais de semana para não atrapalhar as atividades de aula na aldeia Paquiçamba.

Ambas as equipes trabalhavam em conjunto sendo que o trabalho feito nas visitas também era realizado na escola com os Juruna. Na Equipe Itinerante fazia parte um indígena Juruna da aldeia Paquiçamba que acompanhava os missionários nas comunidades e famílias visitadas. Na realidade, o trabalho itinerante era um modo que os missionários encontraram de estender às demais comunidades o trabalho que vinham fazendo na escola junto aos Juruna, só que de modo pontual e sem o caráter das aulas, mas possuindo um caráter fortemente político-pedagógico.

Pelo rio, de comunidade em comunidade, e de posse de materiais que utilizavam como recursos didáticos, a equipe missionária ia informando e promovendo discussões e debates com famílias e comunidades visitadas, estas pertencentes a várias etnias como os Xipaia, os Curuaia, os Juruna, os Arara e os Kaiapó da Volta Grande. Tal equipe estendia suas atividades até o rio Bacajá, tributário da margem esquerda do Xingu, junto aos Xikrin da aldeia Potkrô. Os materiais didáticos

utilizados eram produzidos pelo CIMI nacional, pelo CIMI Regional e pelos pelas próprias professoras. Entre esses materiais cabe destacar o jornal Porantim⁵ e a Revista Mensageiro⁶, assim como materiais de áudio produzidos pelo Programa Potyrõ⁷. De posse de um gravador colocavam uma fita k-7 para ser ouvida. O tema era “Os Grandes Projetos e os povos indígenas” e posteriormente se fazia um debate sobre o que foi escutado. As cartilhas e os demais materiais eram entregues às comunidades visitadas.

Essa era a dinâmica adotada pela equipe missionária itinerante: ouvir e depois realizar uma discussão sobre a conjuntura dos Grandes Projetos. A metodologia de ouvir as comunidades, suas opiniões e ideias, abrindo espaço para que seus integrantes se colocassem fazia parte do *modus operandi* da Igreja do Xingu. A politicidade proclamada por Freire (2019, p.108) a de que não há

prática educativa em espaço-tempo nenhum de tal maneira neutra, comprometida apenas com ideias preponderantemente abstratas e intocáveis”. No qual ensinar e aprender são assim momentos de um processo maior, o de conhecer, que implica reconhecer. Assumindo-se como sujeito cognoscente, se reconhecendo conhecendo os objetos descobrindo que é capaz de conhecer, assistindo à imersão dos significados em cujo processo se tornando também significador crítico.

Os princípios pedagógicos de Paulo Freire se uniam ao princípio da entidade em torno da autodeterminação, em que se procurava:

por todos os meios desenvolver aos povos indígenas o direito a serem sujeitos, autores, destinatários de seu crescimento. Reconhecer que, como pessoas e como povo, são e devem ser aceitos como adultos, com voz e responsabilidade, sem tutela, nem paternalismo, capazes de construir sua própria história (SUESS, 1980, p. 62)

A política das Comunidades Eclesiais de Base – CEBS vai está presente na prática missionária. Segundo Santos (2006, p.32), “o mais importante nas CEBS seria tornar agentes da história aqueles que até então, foram oprimidos por ela”.

⁵ Porantim é um jornal impresso pelo CIMI desde 1979 e seu significado remete a língua Santare-Mawé que significa remo, arma, memória (CIMI), simbolizando toda a história desse impresso, em guardar a memória da resistência indígena no país.

⁶ A Revista Mensageiro nasceu no âmbito do movimento indígena e primeiramente era um informativo que tinha como objetivo conseguir notícias dos parentes em outros Estados e regiões, saber como estavam, e sobre suas lutas, estabelecendo uma comunicação entre os povos indígenas no país. A partir deste formato virou um jornal e posteriormente uma revista. Além de notícias e mensagens dos parentes, traz informações e análises de temas relacionados ao mundo indígena. Grande parte das matérias é escrita pelos indígenas. Cada edição traz matérias em que se procura ajudar as comunidades a discutir sobre educação, saúde, terra, meio-ambiente, política, gênero, espiritualidade e outras questões importantes. Também tem sugestões para o uso da revista em sala de aula. O CIMI também define essa revista como de mutirão e de partilha (CIMI, 2022).

⁷ Potyrõ é um programa de rádio produzido pelo CIMI e gravado em Belém (PA) com distribuição para mais de cem emissoras de rádio em todo o país. Com duração de cinco minutos, em formato jornalístico, o programa aborda a realidade e as culturas dos povos indígenas. Em tupi, Potyrõ significa “trabalho coletivo”, “todas as mãos juntas” (CIMI, 2022).

A ação vai ser encaminhada em dois caminhos: a realização de Eventos e a elaboração de documentos para os órgãos públicos, principalmente o MPF. Deste modo, no processo de visitas surgiu a ideia para a realização de um Encontro dos Povos Indígenas do médio Xingu com o objetivo de reunir todas as comunidades que seriam impactadas pelo projeto da hidrelétrica Monte para “refletir, discutir e chegarem a uma conclusão do que pensam e querem para as suas vidas” (CIMI, 2001).

O I Encontro dos Povos Indígenas da Volta Grande do rio Xingu expressa isso. Foi durante este evento que a escola foi nomeada como Korina Juruna em alusão à indígena que durante sua vida permaneceu no território, criando os filhos e depois os netos. Os intercâmbios culturais promovidos pelas professoras-missionárias na aldeia e extra aldeia foram espaços importantes de rememoração da memória, reunindo os parentes e trazendo os mais velhos ajudando os Juruna a compor histórias que acreditavam estar perdidas. Freire (2019) enfatiza que o educando precisa se tornar educando assumindo-se como sujeito cognoscente e não como incidência do discurso do educador. Na perspectiva de Freire (2019, p. 65) é nisto que reside a “grande importância política do ato de ensinar”. Os missionários ao elegerem a cultura da participação viam por meio da prática do diálogo o direito a voz, a livre expressão, a criação como meios de promover a autonomia Juruna.

A GRAMÁTICA RITUALÍSTICA DA ESCOLA KORINA JURUNA

A dinâmica dos Encontros constituía uma gramática ritualística da escola missionária, que buscava inserir os Juruna num conjunto ritual que envolvia a participação em eventos, encontros, reuniões, cursos e viagens. Segundo Escolano (2017), a cultura da escola é uma cadeia de rituais interativos que se inserem no mundo da cotidianidade e a realização e a participação em eventos marcaram a vivência dos Juruna desse tempo de escola.

O local escolhido para a realização do I Encontro foi a Terra Indígena Paquiçamba. Durante esse Evento, os Juruna decidiram nomear a escola, batizando-a de Escola Korina Juruna.

O nome da Escola foi escolhido pela própria Comunidade. Eu me lembro que o I Encontro que nós organizamos no Paquiçamba que foi justamente para discutir a questão da Hidrelétrica de Belo Monte. As lideranças indígenas decidiram ali colocar um nome na Escola porque até então, estava lá Escola Indígena municipal de ensino fundamental Paquiçamba, mas muitos indígenas da Aldeia eram contrários a esse nome Paquiçamba, eles queriam colocar o nome da Korina, mesmo porque a Korina ela foi uma das índias assim, que se destacou no meio deles por ser a matriarcal, ela era uma espécie de liderança, uma referência e eles contavam histórias sobre ela. Infelizmente eu não lembro muito assim, mas era uma pessoa muito respeitada por todos, era matriarcal, era praticamente a mãe, a avó, a bisavó e a Tataravó de todos eles. Então, assim, eu não sei muito sobre a história da Korina, porque na época eu nem me atentei muito em registrar a

história dela e tentar ir atrás da biografia dela. O que eu ouvia e o que se discutiu ali era que eles queriam esse nome porque ela era uma das poucas Juruna sobreviventes ali daquela região e que através dela é que nasceu o povo Juruna (Entrevista, Profa. Lusiane, 2021).

Ou seja, a escola vai ser nomeada neste processo político de luta pelo território e eles próprios vão se nomear, seja com o nome indígena, seja fazendo questão de enfatizarem referência à etnia Juruna ao lado dos nomes de batismo.

A escolha pelo nome de Korina Juruna não foi aleatória, tendo em vista que era alguém que remetia a lembranças de afetuosidade, acolhimento e de permanência nas terras ocupadas pelos Juruna. Na concepção de Cardoso de Oliveira (1976, p. 5), a identidade étnica não se afirma isoladamente, sendo uma identidade que surge por oposição. Este autor explica que "a identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica à base da qual esta se define, implicando na afirmação do nós diante dos outros". A escola e o trabalho pedagógico desenvolvido marcaram a luta pelo território que neste contexto estava sob ameaça de um grande projeto desenvolvimentista, projeto hidrelétrico Belo Monte.

Sobre esse contexto, Neusiane Juruna recordou:

Naquela época também estava vindo a Eletronorte que era hoje em dia, é a Belo Monte. Então naquele ano que ela chegou, a Eletronorte, começou a frequentar a comunidade a fazer os estudos de impacto ambiental, começou a nos consultar. Então a gente tinha de certa forma, a gente começou a entrar nesse assunto também, né, a pegar essa planilha de raciocínio que era ver os impactos ambientais como seria, como ficaria a floresta em si, como ficaria aqui. Então elas aprofundaram um pouco esse assunto pra gente, também ter mais uma clareza do que estava por vir, né! Então ajudou muito assim, né, nesse ponto muitas coisas foram esclarecidas como eu já era adulta já, então isso acabou me fortalecendo muito não só eu como mais outras comunidades e outros alunos que estudaram naquela época (Entrevista Neusiane Juruna, 2021).

A fala de Neusiane Juruna evidencia que o tema sobre os grandes projetos e os impactos ambientais também eram abordados no cotidiano da sala de aula, demonstrando a sintonia da Escola com o contexto no qual os Juruna estavam vivendo. A importância atribuída aos Juruna e a Terra Indígena Paquiçamba para sediar o I Encontro dos povos Indígenas do médio Xingu (Figura 1) colocava os Juruna como protagonistas não apenas diante de si, mas diante dos outros.



Figura 1 - I Encontro dos Povos Indígenas do médio Xingu
Fonte: Marcos Reis, CIMI, 2021

A nomeação da escola remetendo ao nome da índia Korina Juruna expressa o reconhecimento que os Juruna vão passar a atribuir aqueles que foram importantes em suas histórias de vida, de maneira que a escola e todas as atividades empreendidas por ela, por extensão, assumem um papel de destaque no processo identitário vivido por eles. Segundo Bourdieu (2004, p.162) “as palavras, os nomes que constroem a realidade social tanto quanto a exprimem constituem o alvo por excelência da luta política. Nessa perspectiva, o fato de os Juruna se nomearem e nomearem a escola constitui um ato político que passa por novas categorias de percepção de si e do mundo. Assim como no passado Fortunato Juruna buscou o avô Muratu, no presente as novas gerações buscavam a imagem da Korina Juruna para se manterem unidos na luta pelo então, agora território Juruna.

Este processo vai ser observado claramente no nascimento das novas crianças, cujos pais vão fazer questão de declarar a identidade indígena no registro civil dos filhos. Segundo Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p.143...), a “nomeação não é somente um aspecto particularmente revelador das relações interétnicas, ela é por si própria produtora da etnicidade”. O fato de os Juruna fazerem

questão de declararem a identidade indígena oficialmente demarca uma nova consciência étnica e novos posicionamentos diante dos outros, pois ter um registro que oficialmente reconhece a identidade indígena reveste os Juruna de um poder no contexto de luta política.

Na concepção das entidades, esses Encontros funcionavam como intercâmbios, trocas de experiências, vivências e lutas, sendo um modo de impulsionar o movimento indígena local e contribuir para a construção de alianças entre eles e com outros povos indígenas do Pará e do Brasil.

Deste modo, o processo formativo se estendia também para as participações em Encontros e Cursos promovidos pelo CIMI nacional, geralmente envolvendo discussões sobre política indigenista, a questão dos grandes projetos na Amazônia, os debates sobre educação escolar indígena e sobre os direitos indígenas, ou seja, os Juruna vinham se construindo nessa trajetória formativa capitaneada pelo CIMI. Neusiane Juruna lembra da dinâmica adotada pelas professoras do CIMI:

Elas falavam muito da autonomia, a autonomia do povo Juruna. Pra você ter mais autonomia do que você quer, do que você quer pra si, do que você quer trabalhar em sala de aula, o assunto. Ah! Eu não quero trabalhar tal assunto. Trazer a identidade dos nossos filhos pra eles reconhecerem quem eles são, a importância, né. Então, hoje o trabalho delas se destaca nessa parte de você se impor na verdade! (Entrevista, Neusiane Juruna, 2021).

A autonomia foi destacada por esta indígena como algo que era trabalhado pelas professoras-missionárias e que, na sua visão, seria “aquilo que você quer, o que você quer pra si”, definir o que é importante para o povo Juruna, “de você se impor”. Para ela, a autonomia passava pela questão da identidade: “trazer a identidade dos filhos para que se reconhecesse quem são e da importância de se reconhecerem quem são.

Essa metodologia de ensino passava por trabalhar a subjetividade do “ser indígena”. As estratégias adotadas pelas professoras-missionárias demonstram todo o saber fazer da prática pedagógica missionária, que era cuidadosamente observada pelos Juruna. Neusiane Juruna explicou que uma das ferramentas utilizadas era a coleta dos depoimentos dos mais velhos, a observação da cultura, além das pesquisas que faziam sobre a cultura Juruna. Tais informações elas transformavam em apostilas pequenas que eram socializadas e, em outros momentos que Neusiane Juruna denominou de “conversas paralelas”, as professoras também iam reforçando a importância da identidade indígena:

Elas tinham muitas ferramentas, questão de depoimentos dos mais velhos. Elas pegavam muitas informações. Elas observavam e colhiam alguns materiais de história e algumas coisas sobre a cultura indígena, do povo Juruna. Então, elas transformavam essas pesquisas em material em apostilazinha pequena. Em conversas, mesmo paralelas e perguntas, então elas falavam da importância da identidade (Entrevista, Neusiane Juruna, 2022).

A pedagogia de Paulo Freire com os princípios da participação e o diálogo com a comunidade indígena construiu um olhar atento e cuidadoso para a cultura das pessoas do lugar, bem como para os saberes, modos de pensar e agir. Essa pedagogia alicerçou a prática pedagógica constituindo uma cultura escolar engajada e com forte compromisso social e político. Seus professores e professoras criaram vínculos de empatia com os indígenas e suas práticas pedagógicas moveram estruturas da memória Juruna. A escola foi transformada em um espaço político e estratégico importante dentro da TI Paquiçamba. Um espaço de poder no qual conhecimentos poderosos foram manejados.

A linguagem acionada pela escola entre os Juruna questionou estruturas de dominação e exclusão vivenciadas pelos Juruna. O poder organizativo foi importante para a formação de novas lideranças Juruna, bem como de professores indígenas que subsequentemente assumiriam as futuras escolas em suas aldeias. A escola a partir de suas práticas permitiu aos Juruna a elaboração de novos sentidos as suas histórias, identidades e a realidade em que viviam.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, Pierre. Espaço social e poder simbólico. In. BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 149-168.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, UnB, 1976.
- CARDOSO, Mauricio E. Por uma História cultural da educação: possibilidades de abordagens. **Cadernos de História da educação**, v. 10, n.2, 2011, p. 287-302.
- CERTEAU, Michel. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense, 2017.
- CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural entre práticas e representações**. Difel, 1985.
- ESCOLANO, Agustín. **A Escola como cultura: experiência, memória e arqueologia**. Campinas, São Paulo: Alínea, 2017.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019.
- KHOURY, Yara. Narrativas orais na investigação social. **Projeto História**. São Paulo, v. 22, p.79-104, 2001.
- LOPES, T. Marta. GALVÃO, Ana M. **História da educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- NUNES, Clarice; CARVALHO, Marta. Historiografia da educação e fontes. In: GONDRA, José (Org.). **Pesquisa em história da educação no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 17-62.
- PESAVENTO, Sandra. **História e História cultural**, Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

POUTIGNAT, P; STREIFF-FERNAT, J. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth, São Paulo: UNESP, 1998.

SARAIVA, Marcia Pires. **Identidade multifacetada**: a reconstrução do ser indígena entre os Juruna do médio Xingu. NAEA: Belém, 2008.

SARAIVA, Marcia Pires. **Vai dá muito trabalho!** Cultura Escolar, História e Educação (ões) entre os Juruna da TI Paquiçamba, Xingu- Pará (1994-2014). 2023, 331f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, 2023.

SUESS, Paulo. **Em defesa dos povos indígenas**: Documentos e legislação. Loyola, São Paulo, 1980.

VIÑAO FRAGO, Antonio. História de la educacion y história cultural: posibilidades, problemas, cuestiones.

Revista Brasileira de Educação, p. 63-82, 1995.



GT 04 - movimento sociais, étnicos e ambientais: levantes na américa latina

A LUTA PELA TERRA POR POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS: TENTATIVA DE EXPROPRIAÇÃO DA AMAZÔNIA PARAENSE

Larissa Marinho da Costa¹ (UFPA),
Solange Maria Gayoso da Costa² (UFPA)

Resumo: O presente artigo buscou evidenciar que o modelo de des-envolvimento se mantém na atualidade, articulando velhas e novas relações entre os governos, empresas e povos tradicionais. Para tanto, além de trazemos uma pesquisa bibliográfica tendo os principais conceitos do des-envolvimento e da r-existência, temos a pesquisa documental em mecanismos áudio visuais – canais de Youtube e programas de Podcast que trazem as vozes dos povos e comunidades tradicionais. Nos quais, demonstram que os empreendimentos têm se configurados como projetos de morte. Sendo necessários os processos de r-existência para a defesa da terra/territórios dos povos e comunidades tradicionais, os quais foram categorizados em: fortalecimento da identidade; mobilizações, organização/articulação política; reivindicação da efetivação dos direitos estabelecidos legalmente e; uso da contrainformação.

Palavras-chaves: Luta sociais; povos e comunidades tradicionais; r-existência; expropriação na Amazônia paraense.

INTRODUÇÃO

As denominadas políticas de desenvolvimento implementadas na região Amazônica pelos governos nacionais e locais reproduzem lógicas territoriais, práticas e usos que re-significam o território num processo contínuo de reorganização das relações de disputa envolvendo governos, empresas e povos tradicionais.

Porto Gonçalves em análise sobre esse modelo de des-envolvimento afirma que se trata de um modelo destruidor, pois, tira o envolvimento (a autonomia) que cada cultura e cada povo mantém com o seu espaço, com o seu território; subverte o modo como cada povo mantém suas próprias relações de homens e mulheres entre si e destes com a natureza, individualizando-os e envolvendo-os cada um (os desterritorializados) em uma nova configuração societária, a capitalista, através de técnicas e dispositivos sociais e políticos empregados para promover esse des-envolvimento, tais como a privatização das terras e dos recursos de uso comum (Porto-Gonçalves, 2006).

As políticas de des-envolvimento materializada nos planos e planejamento do Estado autoritário e na implantação de “grandes projetos” a partir da década de 1960 do século XX, via os povos tradicionais e seus modos de vida como obstáculos a modernização pela lógica capitalista. Nessa lógica, aqueles que não conseguirem se incorporar a este modelo estão destinados a desaparecer.

Ante ao exposto, o objetivo deste trabalho é evidenciar que tal modelo se mantém na atualidade articulando velhas e novas relações entre os governos, empresas e povos tradicionais.

¹ Universidade Federal do Pará (UFPA), Programa de Pós-graduação em Serviço Social (PPGSS), Brasil. Email: lmc.larissa2@gmail.com.

² Universidade Federal do Pará (UFPA), Programa de Pós-graduação em Serviço Social (PPGSS), Brasil. Email: solgayoso@ufpa.br

Como se organizam e re-existem os povos tradicionais na Amazônia paraense em meio a expropriação de seus territórios pelo capital?

Para responder tal questão foi realizada pesquisa documental em materiais audiovisuais de registros dessas lutas na Amazônia Paraense: sendo selecionados 16 (dezesesseis) canais do Youtube, contabilizando 162 vídeos com a temática relacionada, e, depois de segunda análise em que visualizarmos dos conteúdos na íntegra, a quantidade total de vídeos tabulados, foram 101 vídeos com conteúdos relacionados a r-existência dos povos e comunidades tradicionais em que demarcam os seus posicionamentos.

E também foram selecionados 71 episódios de 6 (seis) programas de Podcast³ para análise inicial a partir dos assuntos, após a escuta na íntegra ficaram para tabulação 52 (cinquenta e dois) escolhidos para nosso estudo. Os critérios de inclusão para a escolha de ambas as ferramentas foi a afinidade ao tema, corte espacial da Amazônia paraense, ter acesso gratuito, e terem falas dos povos e comunidades tradicionais relacionada a investida do Estado e do capital por meio dos grandes empreendimentos. No quadro a seguir podemos visualizar estes canais e episódios selecionados:

Quadro 1: Lutas na Amazônia Paraense: nos materiais áudios visuais

TIPO DE AUDIOVISUAL	NOME	QUANTIDADE	TOTAL
Canais do Youtube	Filhos do Quilombo África e Laranjituba	15	101
	MAB Brasil	16	
	MAM Nacional	2	
	Movimento Sem Terra	5	
	Movimento Tapajós Vivo	7	
	Via campestre Brasil	3	
	Comunidade Quilombola Gibrié de São Lourenço	4	
	Lailson Azevedo	5	
	SELVAGEM ciclo de estudos sobre a vida	4	
	SINTEPP Abaetetuba	1	
	Vozes Latina	2	
	Amazônia Real	2	
	Marcelo Cruz	1	
	Brasil de Fato	5	
	CLACSO TV	1	
FASE - Solidariedade e Educação	27		
Programas de Podcast	Banheiro	11	52
	Cepedis	1	
	Café Regional	10	
	Descoloniza! Ocareté	2	
	Programa Tipiti	26	
	Vozes de Vale(m)	2	

Fonte: Elaborado pelas autoras, 2023.

³ Os episódios do Café Regional e do Programa Tipiti analisados foram áudios postados pelo aplicativo de mensagem da Frente em Defesa dos Territórios, pois, no site a qual estão vinculados estavam incompletos.

Sobre as características dos canais do Youtube, temos: a) Área de afinidade: Movimentos Sociais, Independentes e, ONG; b) Tipos: Expressões de resistência e o fortalecimento da identidade (5), Denúncia (5), Debate (2) e, Organização da luta (4); c) Principal fala: Povos e comunidades tradicionais. E relacionado aos programas de Podcasts: a) Área de afinidade: Independentes; b) Tipos: Denúncia (2) e, Organização da luta (4); c) Principal fala: Povos e comunidades tradicionais.

Para tanto, o presente artigo é dividido em duas principais seções, a primeira com o debate do des-envolvimento e da r-existência a partir das tentativas de expropriações de territórios tradicionalmente ocupada na Amazônia Paraense e; a segunda com as análises da luta pela terra/território nas fontes de pesquisa; seguida das considerações finais.

1- A LUTA PELA TERRA EM MEIO AS TENTATIVAS DE EXPROPRIAÇÃO DA AMAZÔNIA PARAENSE: R-EXISTÊNCIA DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS

O debate de des-envolvimento, parte da ideia eurocêntrica de um conhecimento unidimensional, negando outras racionalidades, como a dos povos e comunidades tradicionais. O que nega o entendimento que o território é constituído/construído pelos sujeitos e que em um mesmo território existe múltiplas territorialidades.

Com base nos estudos de Porto-Gonçalves, os autores Malheiros e Cruz (2019) definem o des-envolvimento, afirmando que é:

[...] tirar o envolvimento (a autonomia) que cada cultura e cada povo mantém como o seu espaço, com o seu território; é subverter o modo como cada povo mantém suas próprias relações de homens e mulheres entre si e destes com a natureza; é não só separar homens e mulheres da natureza, como também separá-los entre si, individualizando-os (Malheiros; Cruz, 2019, p. 19).

E ao separá-los, envolve-los na lógica capitalista. O que torna comum para esses contextos as expropriações de territórios tradicionalmente ocupados. E quando tratamos do processo sócio-histórico de ocupação da Amazônia, em que trouxe consigo grandes empreendimentos, pensados pelo Estado e pelo capital para o desenvolvimento “dos de fora”, quanto que a população que tradicionalmente habita, são tratadas como descartáveis.

Sendo assim, a Amazônia sempre foi entendida enquanto uma *região periférica de um país periférico*⁴, inserida na economia capitalista global, em que se investiu na colonização. Os povos que aqui habitavam foram submetidos a uma tentativa de alterarem o seu modo de vida e a um uso

⁴ Porto-Gonçalvez (2017).

massivo de violência (que foi da catequização forçada até o extermínio). Portanto, a possibilidade de existência está nas lutas sociais.

Desse modo:

[...] as lutas de resistências contra as formas de dominação étnico-raciais têm uma longa duração de existência na história da modernidade/colonial, contudo, durante um longo tempo, não tinham tanta importância/expressividade como têm hoje no âmbito mais geral das lutas sociais na América Latina e, por isso, muitas vezes permaneciam numa zona de sombra, num ponto cego da teoria social. Hoje, todavia, esses fenômenos intensificaram-se e generalizaram-se, ganhando maior visibilidade no momento atual (Cruz, 2011, p. 62).

As situações de conflito na luta pela terra/território dos povos e comunidades tradicionais⁵ que envolvem em muitos casos o Estado, o qual passa a ser violador de direitos, pois é o:

[...] agente ordenador do território que através da construção de infraestruturas (barragens, campos de treinamento militar, base de lançamento de foguetes, áreas reservadas a mineração, áreas de conservação, rodovias, ferrovias, portos e aeroportos) vêm afetando, de várias maneiras, os territórios dessas populações (Cruz, 2007).

Além disso, legítimas políticas públicas e a instalação de empreendimentos indicando “um movimento que contraria o projeto de sociedade plural [defendido pelos povos e comunidades tradicionais], do ponto de vista das identidades culturais e das particularidades territoriais”, mudanças aceleradas principalmente a partir da década de 1970, com a política de desenvolvimento para a Amazônia brasileira (Castro *et al.*, 2014, p. 14, grifo nosso).

Em meio as obras de infraestrutura que promovem a abertura de estradas, rodovias e ferrovias, construção de portos de escoamento, exploração mineral, o agronegócio e a implantação de hidrelétricas, “[...] também são caminhos indígenas, quilombolas, de pescadores, de camponeses a apontar outros horizontes de sentido” (Malheiro, 2019, p. 26).

Para essa lógica toda, os processos de resistência se fazem necessário de maneira constante, nos quais os povos e comunidades tradicionais lutam pela sua existência e seus modos de vida. E para a construção desse debate temos as análises de Porto-Gonçalves das lutas pela natureza, que se trata da luta pela vida (2006, 2015), o qual significa-a como:

⁵ Utilizamos o entendimento de Little (2004, p. 251-252) de que o Brasil é formado de uma diversidade fundiária, de suas múltiplas sociedades indígenas, as quais constituem o núcleo dessa diversidade. Todavia, há comunidades remanescentes de quilombos em todo território nacional e ainda outras formas distintas de comunidades: “açorianos, babaçueiros, caboclos, caiçaras, caipiras, campeiros, jangadeiros, pantaneiros, pescadores artesanais, praicrios, sertanejos e varjeiros”. A essa diversidade de combinações que chamamos de povos e comunidades tradicionais, o que está ligado à questão do território e as semelhanças nas “suas reivindicações e lutas fundiárias”.

[...] mais do que resistência, que significa reagir a uma ação anterior e, assim, sempre uma ação reflexa, temos r-existência, é dizer, uma forma de existir, uma determinada matriz de racionalidade que age nas circunstâncias, inclusive reage, a partir de um topoi, enfim, de um lugar próprio, tanto geográfico como epistêmico. Na verdade, age entre duas lógicas (Porto-Gonçalves, 2006, p. 165).

Hurtado e Porto-Gonçalves (2022) ainda destacam, que os autores Enrique Leff, Alban Achinte, Arturo Escobar e Catherine Walsh, percebem esse conceito como um reinventar, se utilizando de formas criativas em suas estratégias de luta, enquanto maneira de reafirmar a sua identidade.

E Valter Cruz (2011, p.185) que se utiliza do conceito de r-existência, como forma de resistir a dominação do “poder econômico, político e cultural”, na qual os sujeitos partem de “uma ação de r-existência como forma de afirmação de sua sobrevivência física, social e política” (Cruz, 2011, p. 45).

E acrescentamos, também, a reflexão de Cruz (2011, p. 151) nesse contexto das lutas sociais dos “movimentos de r-existência” são denominados assim:

[...] pois não só lutam para resistir contra os que exploram, dominam e estigmatizam essas populações, mas também por uma determinada forma de existência, um determinado modo de vida e de produção, por diferenciados modos de sentir, agir e pensar.

Isso ocorre, pois, os movimentos sociais passam ter suas próprias estratégias e forma de pensar sobre o que lhes é imposto, como assevera Hurtado e Porto-Gonçalves (2022, p. 3):

Movimientos sociales con sus estrategias de territorialización y re-territorialización cotidianas, cuestionan lo establecido, renuevan las formas de analizar e interpretar la realidad y conducen una revisión de la teoría, para encontrar otras formas de expresar lo que está sucediendo en los territorios, en las disputas históricas y cotidianas.

A luta pela vida é construída no cotidiano e por meio das articulações de movimentos sociais e grupos de mobilização política, as quais são pensadas a partir das realidades cotidianas locais, principalmente as atreladas a questão da afirmação da identidade (povos tradicionais) dos sujeitos, no enfrentamento, não exatamente aos projetos de caráter desenvolvimentista, mas sim a toda essa lógica de territorialização do capital materializada neles. E nesse sentido, que a próxima seção versa sobre a materialização desta realidade que nos foi imposta, e a qual é necessário se r-existir todos os dias, o que é demonstrado por meio das análises da pesquisa.

2- DES-ENVOLVIMENTO NA AMAZÔNIA PARAENSE: UM ESTUDO DA R-EXISTÊNCIA DIANTE DOS PROJETOS DE MORTE

Com a pesquisa nos mecanismos áudios visuais, identificamos em territórios tradicionalmente ocupados empreendimentos construídos ou planejados e, também empresas, as quais estão relacionadas a essa lógica capitalista no Pará, sendo estes:

- Barragens e Usinas Hidroelétricas (UHE) de: Santo Antônio e Jirau, Belo Monte, Tucuruí, São Luiz do Tapajós;
- Rodovias/Ferrovia/Hidrovia: BR 230, BR 153, Rodovia Liberdade, Ferro Grão e, Hidrovia Tocantins-Araguaia;
- Mineradoras: Hydro, ALCOA, Imerys Rio Capim e, Belo Sun;
- Portos privados: Porto da Cargill;
- Empresas de monocultivo: AGROPALMA; Alumar;
- Empresas de energia elétrica: Norte Energia, Linhão de energia;;
- Outros: Lixão de Marituba; Complexo Industrial de Marituba e, REED+.

Em vista disso, para além identificarmos os empreendimentos precisamos dar voz aos que estão sendo atingidos diretamente por essa lógica, os quais são os verdadeiros donos, povos e comunidades tradicionais com um modo de vida em que seus territórios fazem parte da sua existência.

Sujeitos que lutam pela permanência em seus territórios, a pesquisa mostrou aproximadamente 26 (vinte e seis) povos e comunidades, sendo elas: Etnia Caeté, Samauma, comunidade quilombola Moju-miri, comunidade quilombola Cacual, comunidade quilombola África e Laranjituba, comunidade quilombola São Sebastião do Burajuja, comunidade quilombola Gibrié de São Lourenço, assentamento Dalcídio Jurandir, povo Wapichana de Roraima, povo Huni Kuin, povo huni kuin, aldeia Xiku Kurumi, comunidade quilombola Porto da Balsa, povo Tembé, povo Yanomami, Comunidade agroextrativista do Pirocaba, comunidade quilombola Abacatal, assentamento Roseli Nunes, etnia Munduruku, RESEX Chico Mendes, comunidade quilombola Sítio São João, comunidade quilombola Sítio Cupuaçu, comunidade quilombola Sítio Conceição, comunidades da ilha do Capim e, PAE Lago Grande.

Percebemos, assim, a diversidade da população tradicional atingida: etnias de povos indígenas, comunidades agroextrativistas, comunidades quilombolas e, assentamento rural. O que Alfredo Wagner de Almeida (2008, 2012) categoriza como “povos da floresta”, e vem afirmar que a diferenciação é devida as suas territorialidades específicas, dessa relação com a terra: indígenas,

quilombos, babaçuais livres, faxinais, fundos de pasto, comunidades ribeirinhas, além dos fatores indenitários que as constituem e os quais possuem modos efetivos de se organizar em comunidade.

Em meio ao des-envolvimento imposto pelo capital, se gera desastres/crimes socioambientais e territoriais nos territórios tradicionalmente habitados. Desta forma, destacamos no quadro a seguir trechos de falas dos sujeitos atingidos desses impactos que as ações do Estado e do capital já vem causando para estas populações, os quais destacamos cinco empreendimentos, um em cada eixo: Barragens e Usinas Hidroelétricas (UHE); Rodovias/Ferrovia/Hidrovia; Mineradoras; Portos privados e; monocultivo/agronegócio:

Quadro 2: Perdas e danos na Amazônia Paraense: depoimentos dos povos e comunidades tradicionais

EIXO	TRECHOS DAS FALAS DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS
UHE DE BELO MONTE	Depois que fechou as comportas começou a matar, nossas matas, apodreceu as nossas plantas, nos contaminaram, entendeu?! Começamos a perder nossas lavouras , nossas ilhas, margens de nossas ilhas tão se acabando, entraram três ou quatro homens derrubando nossas terras , [...] peixe não existe , nós que vivia da pesca, não existe, as nossas crianças, todos os dias eu trago pessoas contaminada [...] com doença da água, nós <i>tamo</i> com três pessoas falecida , comprovamos com o médico que foi da água, e não existia isso (Baiana, ribeirinha, BANZEIRO, 2021).
BR 135	A gente sente o racismo ambiental todos os dias, é só olhar pela janela de casa e ver a BR 135 invadindo nosso território, matando pessoas, animais, árvores centenárias e os igarapés . A BR 135 invadiu o nosso território a mais de 50 anos, a gente nunca foi Consultado , agora o governo federal junto com o governo do maranhão quer duplicar a rodovia passando por cima dos nossos direitos de novo, estamos brigando pelo direito de sermos ouvidos antes [...]. A gente está se articulando com outros territórios pra construir o nosso Protocolo de Consulta, nesse cenário racista de retrocessos [...] (Zica Pires, pedagoga e liderança quilombola, do Território Quilombola Santa Rosa dos Pretos, no Maranhão, Vozes que Vale(m) de 27/06/2021
HYDRO/ ALUNORTE	Deixamos de pescar, porque a água tá contaminada , o peixe tá contaminado, a gente por exemplo se a gente for pescar, a gente pega um peixe com gosto só de perfume, essas coisas aí, o peixe, o camarão, aquele gosto de perfume, aí nós levantamos a pescaria. Agora nós começamos a pescar de novo, aí veio esse impacto, aí pronto tudo parado [transbordo da bacia de rejeito da Hydro em 2018], aí ninguém pesca, ninguém põe matapi , tá tudo parado de novo (Paulo José comunidade Gibrié, Vazamento, 2018)
CARGILL	A Cargill a todo custo tem tentado entrar nos nossos territórios , cooptar moradores, cooptar lideranças e tentar convencer de que o modelo de projeto dela é o modelo mais adequado pras nossas comunidades. Nós não queremos a Cargill nos nossos territórios, nós não queremos ser consultados pela Cargill, nós queremos que o estado faça valer o que nos é assegurado na Convenção 169 e, ela é bem clara quando diz que o governo tem que assumir a responsabilidade com esses povos e garantir a participação dessas comunidades na tomada de decisão, tendo em vista principalmente garantir os nossos direitos e o respeito pela nossa integridade. [...] o modelo de projeto da Cargill é um projeto que não nos interessa, é um projeto que não visa o desenvolvimento da nossa população da nossa região, é um projeto inteiramente capitalista e esse tipo de projeto, <i>nós não vamos</i> aceitar nos nossos territórios (Grazielle, moradora da ilha do capim, Programa Tipiti, 2021)
AGROPALMA	Ele diz que preserva o meio ambiente, não protege de jeito nenhum , esse rio Acará eu já cheguei, meti a mão no óleo assim e veio na minha mão (Raimundo Nonato - quilombola da comunidade Balsa, PARÁ, 2022)

Fonte: Elaborado pela autora (2024)

Entre os cinco empreendimentos citados tem em comum, além da degradação da natureza que faz parte da identidade dos povos e comunidades tradicionais⁶, temos o Estado que não assumindo o seu papel, dentre ele o princípio fundamental da dignidade humana regido pela Constituição Federal de 1988, e também entre os direitos o que versa a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), no seu artigo 2º, no qual o Estado tem o dever de “proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade”.

Em detrimento desse contexto temos os processos de r-existência, que são construídos no cotidiano dos povos e comunidades tradicionais, como menciona Hazeu (et al., 2017, p. 2) “a resistência, construída no cotidiano e tornada pública em momentos decisivos ao enfrentamento do capital”. Podemos identificar na pesquisa como tem sido os processos de r-existência, os quais foram categorizados em: fortalecimento da identidade; mobilizações, organização/articulação política; reivindicação da efetivação dos direitos estabelecidos legalmente e; uso da contrainformação.

Quadro 3: Processos de resistência dos povos e comunidades tradicionais no enfrentamento de processos de expropriação em defesa dos seus territórios

CLASSIFICAÇÃO	CANAIS DO YOUTUBE	PROGRAMAS DE PODCAST
Fortalecimento da identidade	Projeto de fortalecimento da economia tradicional; Manutenção da cultura tradicional com música, dança, poesia, artesanato e mística; Manter seus modos de vida como a fabricação da farinha; Investimento na agroecologia e da soberania alimentar; Permanecer nos seus territórios com a atividade tradicional da roça, festas religiosas; Manter a natureza preservada; Passagem da história e da medicina tradicional através da comunicação oral, da arte e de livros	Plantar sem veneno; Reflorestar áreas desmatadas; Retirar da natureza somente o necessário para sobrevivência; Encontros para a articulação; Permanência nos seus territórios; Uso da agroecologia; Reconhecimento enquanto comunidade quilombola; Manutenção da cultura tradicional; práticas dos chamados mutirões que eram os trabalhos coletivos; Saberes ancestrais, como a música, dança; Doação de alimento; Plano de Uso; Autodemarkação do território
Mobilizações	Mobilização; Ocupações de barragens e de ruas; Protesto; Resistência popular; Manifestação	Realização de protesto contra os empreendimentos e em defesa dos territórios; Greve
Organização/Articulação política	Organização do coletivo; Organização do movimento social; Participação do povo nas discussões; Parceria com igreja católica, MP, Defensoria Pública do Estado do Pará, Universidade,	Organização do movimento social; Organização política através dos Federações, Coletivos e Pastorais; Campanha de sensibilização da comunidade; Aliança dos povos da floresta;

⁶ Porto Gonçalves (2006, p. 42) afirma que “o território não é algo anterior ou exterior à sociedade. Território é espaço apropriado, espaço feito coisa própria, enfim, o território é instituído por sujeitos e grupos sociais que se afirmam por meio dele”.

	FASE e a MALUMBO; Participação de representantes dos movimentos sociais em Audiências Públicas; Organização em Associação de moradores	Parcerias como MPF e MPE; Participação dos debates públicos; articulação povos da floresta e da cidade
Reivindicação da efetivação dos direitos estabelecidos legalmente	Negociação junto ao governo de construção de assentamentos; Assembleias populares na presença de autoridades governamentais; Cobrança das autoridades; Protocolo de consulta	Denunciar as violações de direitos; reconhecimento pela FUNAI; Protocolo de Consulta; Luta pelo seu título coletivo e dizer não ao individual
Uso da contrainformação	Encontro e eventos; Processo de formação popular; Cartografia social do território; Produção do vídeo com as denúncias e protestando	Denúncias por meio de veículos de comunicação; formas de contrainformação; Cartas denunciando as violações de direitos; Informar a comunidade

Fonte: Elaborado pelas autoras, 2024.

Além de podermos visualizar os processos de r-existência frente aos projetos de morte, o estudo mostra também os povos e as comunidades tradicionais, tem lutado por: serviços públicos e políticas públicas de qualidade, contra ameaças de empreendimentos; contra a grilagem de terras, as queimadas, as violações de direitos; por emprego e renda; pela reforma agrária; por regularização fundiária. E principalmente para a permanência em seus territórios exercendo suas tradicionalidades.

E no que se refere as formas organização, a pesquisa indicou: movimentos sociais consolidados, como Movimento Pela Soberania Popular na Mineração (MAM), Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), Movimento Sem Terra (MST); sindicatos, como Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras em Educação Pública do Estado do Pará (SINTEPP) e Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STTR) de Santarém; movimentos religiosos, como a CARITAS e a Pastoral da Juventude Rural (PRJ) e; parcerias com Organizações não-governamentais, como a Assessoria da Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (FASE) e Terra de Direitos, além do Ministério Público, Defensoria Pública do Estado do Pará e a academia.

Todavia, a maior incidência foi das associações, como a Associação da Comunidade Remanescente de quilombo do Ramal do Bacuri, Associação de Moradores da Comunidade Quilombola Gibrié de São Lourenço e Associação da ilha do Capim; frentes, como a Frente em Defesa dos Territórios e; os comitês, como o Comitê Nacional em Defesa dos Territórios Frente à Mineração e o Comitê Dorothy.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Amazônia é cenário de conflitos socioambientais e territoriais, mediante a expansão dos grandes empreendimentos. E entendemos que diante de um contexto de expropriação, de violação de direitos e de tendência de avanço da territorialização do capital, somente a r-existência pode freá-lo, ainda que os avanços não sejam permanentes, pois, para tal, seria necessária uma mudança societária, se faz necessário essa luta diária. Contra essa racionalidade eurocêntrica, precisaram r-existir para continuar existindo.

A pesquisa nos mecanismos áudios visuais indicou que os projetos de morte traduzidos como Barragens e Usinas Hidroelétricas (UHE); Rodovias/Ferrovia/Hidrovia; Mineradoras; Portos privados e; monocultivo/agronegócio, tencionam as articulações/mobilizações políticas por povos e comunidades tradicionais.

Os quais se organizam, segundo a pesquisa, de variadas formas principalmente por *associações, frentes e comitês*, o que coaduna com o conceito de unidades de mobilização de Alfredo Wagner de Almeida (2004), nos quais possui uma mobilização continuada, em que grupos não necessariamente homogêneos se articulam por interesses específicos, motivadas por uma intervenção do Estado, nesse caso os projetos de infraestrutura e logística ou projetos de morte.

E essa articulação é materializa em processos de r-existência, os quais, nossas análises categorizaram em quatro tipos: fortalecimento da identidade; mobilizações, organização/articulação política; reivindicação da efetivação dos direitos estabelecidos legalmente e; uso da contrainformação.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. W. B. Terra tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, Presidente Prudente, v. 6, n.1, p. 9-32, 2004.
- ALMEIDA, A. W. B. Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”. **Caderno CRH**, Salvador, v. 25, n. 64, p. 63-71. 2012.
- ALMEIDA, A. W.B. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. 2 ed. Manaus: PGSCA–UFAM, 2008.
- BANZEIRO. Ibama renovação de licença de operação de Belo Monte. Entrevistados: Baiana, ribeirinha, 2021. Disponível: <xinguvivo.org.br>. Acesso em: 11/01/2023.
- BRASIL. **Decreto n. 10.088 de 05 de novembro de 2019**. Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil. Brasília, 2019.
- BRASIL. **Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2019**. Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil. Brasília: Presidência da República, 2019. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#art5. Acesso em: 12 dez. 2022.

BRASIL. **Decreto nº 5.051 de 19 de abril de 2004**. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Brasília, 2004.

CASTRO, E. R. *et al.* Mega projetos e novos territórios do capital: infraestrutura de transporte e portuária na Amazônia. In.: CASTRO, E. R.; FIGUEREDO, S. L. (org.). **Sociedade, Campo Social e Espaço Público**. Belém: NAEA, 2014, p.14-42.

CRUZ, V. C. Comunidades tradicionais, (re)configurações indenitárias e lutas sociais por reconhecimento de territórios na Amazônia. **Revista Fluminense de Geografia**, Niterói, Seção Niterói, ano 3. 2007.

CRUZ, V. C. **Lutas sociais, reconfigurações identitárias e estratégias de reapropriação social do território na Amazônia**. 2011. 368 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

HURTADO, L. M.; PORTO-GONÇALVES, C. W. Resistir y re-existir. **GEOgraphia**, Niterói, v. 24, n. 53. p. 1-10. 2022.

IBGE. [**Censo Agropecuário**]. [Rio de Janeiro], 2017. Disponível em: <https://censoagro2017.ibge.gov.br/>. Acesso em: 16 out. 2022.

LITTLE, P. E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico/2002-2003**, Rio de Janeiro, p. 251-290. 2004.

MALHEIROS, Bruno Cezar; Cruz, Valter do Carmo. Geo-grafia dos grandes projetos de des-envolvimento: territorialização de exceção e governo bio/necropolítico do território. **GEOgraphia**, vol:21, n 21, nº 46, p. 18-31, 2019. ISSN: 2674-8126.

MARQUES, G. A incorporação amazônica no desenvolvimento capitalista brasileiro. **Revista de Estudos Paraenses**, Belém, p.67-88, 2010.

PARÁ | BdF confirma a existência de três cemitérios quilombolas em área ocupada pela Agropalma. [S.I.: s. n], 2022. 1 vídeo (3:32 min.). Publicado pelo canal Brasil de Fato. Youtube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=dnpuF-aqgCY>>. Acesso em: 08/07/2022.

PORTO GONÇALVES, Carlos Walter. **De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana**. p. 37-52, 2006. Disponível em: https://posgeo.uff.br/wp-content/uploads/sites/256/2020/06/texto_carlos_walter.pdf. Acesso em: 02/01/2023.

PORTO-GONÇALVES, C. W. **Amazônia: encruzilhada civilizatória, tensões territoriais em curso**. Rio de Janeiro: Consequência, 2017.

PROGRAMA TIPITI. Impactos do porto da Cargill e da Hidrovia Tocantins – Araguaia em debate. Entrevistados: Carlos Bordalo (deputado estadual, presidente da Comissão de DH da ALEPA-PA), Grazielle, moradora da ilha do capim, 2021. [S. l.]: FASE Amazônia, Acesso: 21//01/2023.

VAZAMENTO de Rejeito da Hydro Alunorte, em Barcarena. [S.I.: s.n], 2018. 1 vídeo (11:01 min). Publicado pelo canal MAM Nacional Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7VFOZqVFFNE>. Acesso em: 17/06/2022.

VOZES QUE VALE(M). A importância da Convenção 169 da OIT como freio do racismo ambiental. Entrevista: Zica Pires, pedagoga e liderança quilombola, do Território Quilombola Santa Rosa dos Pretos, no Maranhão, 2021. Disponível: <https://open.spotify.com/episode/1YrAxUEGgwWdnvDC3YsDd>. Acesso em: 12/01/2023.

**GT 04 – Movimentos sociais, étnicos e ambientais: levantes na América Latina****PROTÓCOLOS COMUNITÁRIOS: INSTRUMENTO DE PROTEÇÃO E DEFESA DE TERRITÓRIOS AMAZÔNICOS**

Janaina Freitas Calado¹ (UEAP / PPGDAS – UNIFAP)
Raimunda Kelly Silva Gomes² (UEAP / PPGED - UNIFAP)
Marco Antonio Chagas³ (UNIFAP)

RESUMO: Na dicotomia entre o insurgente e o ancestral, os Protocolos Comunitários se apresentam como instrumentos populares de defesa territorial. As iniciativas validam experiências participativas pela autonomia de decisões em relação a livre opção de pensar e viver das comunidades e seus territórios. Protocolos Comunitários são amparados na convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho e buscam proteger territórios ocupados por populações tradicionais através da criação de acordos comunitários e de instrumentos de governança. Propõe-se nesse ensaio documentar um trecho da história dos Protocolos Comunitários elaborados no Amapá e a interação dos protocolos com a Universidade. A primeira iniciativa aconteceu em 2014 no território do Bailique, distrito de Macapá, esta permitiu a pactuação de mecanismos de empoderamento social e econômico que garantem novas formas de renda, educação e proteção das comunidades. Em 2019, lideranças da Escola Família Agroecológica do Macacoari, inspiradas no exemplo do Bailique, mobilizaram comunidades localizadas na margem da foz do rio Amazonas e iniciaram a construção do protocolo da região autodenominada “Beira Amazonas”. Apesar de processos diferentes de construção/criação, os objetivos de ambos protocolos são os mesmos: proteger os territórios, promover a organização social, garantir acesso a direitos básicos à população, discutir e implementar um planejamento territorial participativo e permitir que as populações ribeirinhas e extrativistas resistam ao Consenso das Commodities e ao neoliberalismo. Para além do resistir, o foco dos territórios que possuem protocolos comunitários é prosperar com seus modos de vida, aliando educação e produção sustentável para o bem viver das pessoas e enfrentamento à emergência climática.

Palavras-chaves: Governança territorial; Territorialidade; Amazônia; Resistência.

INTRODUÇÃO

O desenvolvimento é uma categoria polissêmica, portanto possibilita diferentes análises teórico-práticas. Nesse espectro, o pluriverso constitui um campo epistemológico que contribui para o debate sobre o desenvolvimento amazônico, acolhendo retaguardas insurgentes de resistência ao Consenso das Commodities (KOTHARI et al, 2021; SVAMPA et al, 2019). As iniciativas de elaboração de Protocolos Comunitários ampliam-se em territórios amazônicos e validam experiências de planejamento participativo local pela afirmação e autonomia de suas decisões em relação aos modos de viver.

¹ Grupo de Integração Socioambiental e Educacional, UEAP. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento da Amazônia Sustentável, UNIFAP, Brasil. Email: janaina.calado@ueap.edu.br.

² Grupo de Integração Socioambiental e Educacional, UEAP. Programa de Pós-Graduação em Educação, UNIFAP Brasil. Email: raimunda.gomes@ueap.edu.br.

³ Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento da Amazônia Sustentável, UNIFAP, Brasil. Email: marco.chagas@unifap.br.

O desenvolvimento sustentável da Amazônia, dessa forma, prescinde de ajustes nos processos participativos de planejamento regional/local e consequentes arranjos nos instrumentos que possam equacionar as distâncias hierárquicas de poder político e de tomada de decisão. O que se percebe na prática é que mesmo nos governos progressistas prevalece o imediatismo desenvolvimentista com sacrifício das florestas e a subjugação da participação das comunidades ancestrais e tradicionais. A hipótese é que existe uma fantasmagórica relação teoria-prática que coloca os territórios amazônicos reféns dos planos nacionais de desenvolvimento neoliberais.

O Plano Amazônia Sustentável (BRASIL, 2008), por exemplo, elaborado para propor “cenários para um novo desenvolvimento regional”, passou despercebido e se tornou camuflagem ambiental diante do Programa de Aceleração do Crescimento - PACs, ambos idealizados durante o governo Lula e sem qualquer transversalidade de processos participativos e correlação institucional programática pelo cuidado com a natureza e com as comunidades afetadas. Prevaleceu a agenda do Consenso das Commodities.

De modo otimista, o desenvolvimento sustentável abre espaço para a discussão do pós-desenvolvimento da Amazônia, entendido não como uma categoria revisitada, mas como um pluriverso de emergências que considere soluções baseadas na natureza, na democracia comunitária e na economia do cuidado (ESCOBAR, 2005; KOTHARI et al., 2021, ABRAMOVAY, 2022).

O Amapá é o território localizado mais ao norte da borda da floresta amazônica em transição para o oceano e com forte influência da descarga da foz amazônica. O Amapá é um pluriverso ecológico de alta vulnerabilidade ecológica e de resiliência em risco. A principal bacia hidrográfica do Amapá, que corta latitudinalmente o estado, tem resistido à exploração da natureza, com ciclos de mineração e de construção de hidrelétrica em seu alto/médio curso e criação extensiva de búfalos na planície.

No espaço costeiro do Amapá habitam várias comunidades ribeirinhas adaptadas aos ciclos das águas e a economia do cuidado. Entre essas comunidades, o território do Bailique e do Beira Amazonas protagonizam experiências libertárias de Protocolos Comunitários. São libertárias pela autonomia local aos processos excludentes de planificação governamentais. São comunitárias pela não hierarquização de participação e de poder. Protocolos comunitários são iniciativas amparadas na convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) que buscam proteger territórios ocupados por populações tradicionais através da criação de acordos comunitários e de instrumentos de governança (OIT, 2020).

Apesar das diferenças inerentes a cada processo de construção e criação, os objetivos de ambos protocolos são os mesmos: proteger os territórios, promover a organização social, garantir

acesso a direitos básicos à população, discutir e implementar um planejamento territorial participativo e, conseqüentemente, permitir que as populações ribeirinhas e extrativistas resistam ao avanço avassalador do neoliberalismo. Para além do resistir, o foco dos protocolos comunitários é prosperar com o modo de vida ribeirinho, aliando educação e produção sustentável para o bem viver das pessoas e dos territórios.

Entretanto, os Protocolos Comunitários não são processos autoimunes dos territórios e estão em constantes ameaças pelo clientelismo político e pela presença de estruturas de dominação capitalista. As ameaças determinam o futuro do território, com possível aumento da migração interregional e intensificação da ocupação das periferias da zona metropolitana do estado Amapá.

Propõe-se neste artigo demonstrar a história de uma construção colaborativa entre os protocolos comunitários e a Universidade como indicativo de reflexões e prospecções, a partir das experiências vividas nos territórios do Bailique e Beira Amazonas, na zona costeira estuarina do estado do Amapá.

PROTOCOLO COMUNITÁRIO DO BAILIQUE: 10 ANOS DE LUTA E RESISTÊNCIA

O Arquipélago do Bailique é um distrito da cidade de Macapá, localizado na foz do rio Amazonas entre a costa do Amapá e ilhas do Pará. O território possui cinquenta e três (53) comunidades, distribuídas em oito (8) ilhas (ilha do Bailique, Brigue, Curuá, Faustino, Franco, Marinheiro, ilha do Meio e ilha do Parazinho) (PENA, 2014), com uma população aproximada de 7 mil habitantes (IBGE, 2023). Os moradores possuem modo de vida próprio, no qual as principais atividades econômicas desenvolvidas pela população são a pesca, o extrativismo vegetal, a construção naval e a agricultura de subsistência. Os ecossistemas típicos da região do Bailique são as florestas de várzeas, que se caracterizam por serem periodicamente inundadas pelas marés (MONTEIRO, 2018).

No Bailique, o processo de desenvolvimento do Protocolo Comunitário ocorreu entre os anos de 2013 a 2016, capitaneado pelo Grupo de Trabalho Amazônico (GTA). O processo abrangeu habitantes de trinta e duas (32) comunidades, que participaram de oficinas de capacitação e encontros (espaço para discussão e decisão sobre temas diversos considerados importantes pelos comunitários). O objetivo desta iniciativa foi “diminuir desigualdades estruturantes por intermédio da criação de um instrumento de proteção aos direitos da comunidade, gestão de seu território, manejo e uso sustentável dos recursos naturais” (AGOSTINI; RAMOS, 2020; p.03).

Os acordos estabelecidos, por meio do Protocolo Comunitário do Bailique, culminaram na criação da Associação das Comunidades Tradicionais do Bailique (ACTB) e da Cooperativa dos Produtores Extrativistas do Bailique (AMAZONBAI), com o objetivo de fortalecer a economia

comunitária local por meio da produção do açaí. A cooperativa alcançou a primeira certificação FSC (*Forest Stewardship Council*) para açaí no mundo, que garante o manejo florestal sustentável, e em dezembro de 2022, conseguiu a certificação de produto orgânico (AMAZONBAI, 2024). Para além da visão produtiva do processo, o incremento de renda da comunidade está sendo destinado para um fundo educacional de apoio às Escolas Famílias que busca atender futuras gerações e diminuir o abismo histórico das desigualdades (FUTURE, 2023).

A ACTB é a organização responsável pela manutenção da articulação comunitária resultante do processo. Em 2023, realizou a revisita do Protocolo nas comunidades associadas, para a atualização e estabelecimento de novos acordos comunitários, com a finalidade de criar novas estratégias coletivas para desenvolvimento territorial sustentável, visando o fortalecimento das organizações locais, formação da juventude e engajamento social, como elementos basilares para a sustentabilidade da vida na Amazônia amapaense.

O PROTOCOLO COMUNITÁRIO DO BEIRA AMAZONAS

O Beira Amazonas é uma região localizada no Amapá, na margem direita do rio Amazonas com comunidades pertencentes aos municípios de Macapá e de Itaubal. As principais atividades econômicas praticadas pelas comunidades da região são a agricultura, o extrativismo, a pesca e a pecuária. A produção de farinha de mandioca e de vinho do açaí são as que se sobressaem neste contexto (GOMES; CALADO, 2020).

Na abrangência do território encontra-se a Escola Família Agroecológica do Macacoari e foi a partir desta organização que surgiu o interesse e a articulação necessária para se iniciar o processo de construção do protocolo comunitário do Beira Amazonas em 2019. Desde sua articulação, passando pela agenda de encontros e mobilização, incluindo o período pandêmico, o processo foi de inúmeros desafios. Atualmente, o documento final do protocolo está em processo de finalização, e segundo o mesmo, a população do Beira Amazonas compreende seu território como um grande patrimônio, ecológico e cultural, que incidem na reprodução da existência das infinitas formas de vida que ela abriga; na convivialidade entre os povos/etnias/nacionalidades/grupos/classes sociais que nela habitam; com suas vivências que combinam elementos e características de diferentes modos de existir, construídos em contextos socioculturais variados, e com seus processos educativos e de territorialização afirmativos de seu pertencimento aos seus territórios (PROTOCOLO DO BEIRA AMAZONAS, *in prep.*).

A partir do protocolo foram estruturados dois importantes grupos: (1) O Grupo de Trabalho das Mulheres do Protocolo Comunitário, que com apoio do Instituto Internacional de Educação do Brasil (IIEB), se organizaram em torno da cozinha comunitária do Beira Amazonas e se capacitaram

em eventos virtuais e presenciais com foco na questão de gênero e produção; (2) O Grupo de Trabalho da juventude do Protocolo Comunitário, que em 2020 e 2021 esteve em formações virtuais e presenciais promovidas pela Universidade do Estado do Amapá e IIEB, culminando no Encontro do GT da juventude, evento *on line* ocorrido em março de 2021. Além disso, os produtores de açaí das comunidades integrantes do protocolo comunitário do Beira Amazonas recentemente ingressaram na AMAZONBAI, fortalecendo laços entre os protocolos do Bailique e Beira Amazonas e a cooperativa.

Entre 2022 e 2023, formações com a juventude, com as mulheres e com os associados da AMAZONBAI colaboraram no processo de transformação na percepção dos comunitários. Os jovens se tornaram mais ativos na luta pela defesa dos seus territórios, engajados nos grupos de organização social e com interesse no ingresso no ensino superior. A questão de gênero é amplamente debatida dentro das comunidades, com lideranças femininas presentes em associações e na própria “reivindicação” pelo espaço de fala nos debates abertos. Já os cooperados adequaram o manejo de seus açais, realizaram inventários florestais e protagonizaram a criação do fundo FUTURE para apoio às Escolas Famílias.

As comunidades do Beira Amazonas compreendem a necessidade de organização social para conseguir lutar por condições melhores de vida e implementação de políticas públicas no território. Observa-se um engajamento para mobilização e inserção de outros comunitários e da juventude no processo de organização.

UNIVERSIDADE E COMUNIDADES: O PAPEL DA EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA PARA O FORTALECIMENTO DOS PROTOCOLOS COMUNITÁRIOS

As Universidades públicas, por meio da extensão universitária, buscam à superação das desigualdades existente, através da consolidação dos valores basilares da democracia, da cidadania e do estado democrático de direito, com a disseminação de conhecimentos científicos, culturais, tecnológicos e inovadores. Na Amazônia, considerando a complexidade, singularidade e a pluralidade étnica, cultural, biológica, ecossistêmica e epistemológica, as políticas extensionistas devem reconhecer a necessidade de um diálogo que considere os saberes locais como integrador do processo de formação profissional e humano.

Na constituição Brasileira de 1988, a extensão universitária é reconhecida como um direito e uma responsabilidade das instituições de ensino superior. Esta visão, reforça a importância de programas de extensão que são desenhados, não só para disseminar conhecimento, mas também para dialogar com as vivências e necessidades da sociedade, criando-se um diálogo bidirecional entre a academia e a comunidade, enriquecendo ambos os ambientes.

Neste sentido, a extensão universitária assume um papel vital para a transformação social, na região Amazônica, especialmente no Amapá, onde observa-se experiências exitosas, em projetos sobre sustentabilidade e empoderamento comunitário, a exemplo, das construções coletivas desenhadas entre a Universidade do Estado do Amapá (UEAP), juntamente com territórios detentores de protocolos comunitários. Nesta construção, que foi comparada a confluência de um “rio de saberes” (GOMES; CALADO, 2022), a extensão universitária estabeleceu uma relação direta ao dar voz as populações em diferentes espaços universitários, no apoio a processos formativos e construindo políticas institucionais que refletem a realidade e catalisa mudanças sociais positivas, além do ingresso da Juventude no ensino superior.

Em paralelo, consolidou-se a extensão universitária, como uma linha de acesso e diálogo direto com as organizações comunitárias, que construíram seus protocolos comunitários, não apenas como um documento coletivo, mas como uma re-existência às dificuldades de acesso às políticas públicas, que garantem o bem-viver dos povos que se localizam nas áreas mais longínquas da Amazônia amapaense.

Neste cenário, a extensão universitária permitiu tecer, como pequenos artesões junto com a ACTB e ao comitê Gestor do Protocolo Comunitário do Beira Amazonas, estratégias metodológicas para a revisita do protocolo comunitário, como uma aliança entre a universidade e a comunidade, deixando claro que o protagonismo é das lideranças e das comunidades. Essa construção bilateral, demonstra que a Universidade precisa compreender a descolonização como um processo interseccional de co-construção, com respeito as diferenças e a diversidade cultural de cada povo (SANTOS, 2019).

Nessa experiência, junto aos territórios do Bailique e do Beira Amazonas, foram construídos territórios formativos: um espaço/tempo/vivência que enfatiza a realidade dos povos amazônicos, ao considerar a cultura local, os ecossistemas naturais e as diversidades sociais como um processo pedagógico integrado. Aqui, a educação é enunciada como pilar das relações socioambientais e entre as instituições/coletivos/comunidades que trabalham juntas, compreendendo o envolvimento das pessoas como um compromisso que se sintoniza para superar os desafios que as populações enfrentam. As diversas cadeias produtivas da sociobiodiversidade mantêm esse ecossistema educativo integrado e sustentável, permitindo a perpetuação dos modos de vida das comunidades (GOMES; CALADO, 2022).

Destaca-se que a educação aqui discutida é a que conscientiza as pessoas para uma nova dinâmica social, em que cada um perceba seu papel no mundo, e ao compreender sua história contribua para a melhoria das classes oprimidas, o que nos lembra a afirmação de Paulo Freire (1997) “ninguém educa ninguém, mas ao mesmo tempo, ninguém se educa inteiramente sozinho, (...) os

homens se educam mediatizados pelo mundo”. Portanto, as pessoas se educam mediadas pela realidade vivida, pautadas nos princípios da cooperação e da solidariedade na busca das transformações necessárias a uma sociedade democrática, consciente, justa e solidária.

A descolonização do pensamento aqui defendida amplia as possibilidades de narrativas com independência as metanarrativas iluministas universalistas. A proposta desta experiência é colocar as comunidades e seus saberes em protagonismo, não cabendo à universidade definir o que é prioritário para ação nos territórios. Os saberes das comunidades fazem parte do fazer extensionista no processo de intercâmbio e engajamento social.

Logo, entende-se que o diálogo promovido no processo leva a práxis transformadora, em que a universidade busca cumprir sua responsabilidade social e ao mesmo tempo oportuniza as comunidades o acesso às políticas institucionais condizente com sua missão e sua visão, ou seja, uma política propositiva em relação às ações humanitárias do ponto de vista da responsabilidade social da extensão universitária.

A integração entre universidade e comunidades agrega as dinâmicas socioambientais e educacionais dos Territórios Amazônicos, com uma visão de uma ecologia integral, em que os saberes locais integram a base do planejamento socioambiental de cada território. Nesse sentido, busca-se pelo diálogo permanente entre comunidades e universidade na construção de saberes híbridos e no fortalecimento de territórios formativos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os povos tradicionais ribeirinhos amazônicos trabalham e produzem práticas cooperativas e diversificadas de uso e ocupação do território. A diversidade de seu trabalho é uma das principais características do povo ribeirinho, em múltiplas possibilidades de subsistência que os territórios amazônicos proporcionam.

Os Protocolos Comunitários são instrumentos de governança territorial que, através do seu inerente processo formativo, desenvolvem mecanismos de empoderamento social e econômico para garantir novas formas de renda, educação e proteção sustentável das comunidades que o compõem. Apesar de não garantirem a fixação dos moradores nos territórios ribeirinhos, os protocolos comunitários visibilizam resistências, existências e oportunidades.

As experiências dos territórios do Bailique e do Beira Amazonas, aqui brevemente relatados, apontam um caminho possível de enfrentamento ao Consenso das Commodities historicamente presente no modelo de desenvolvimento adotado na Amazônia. A extensão universitária se apresenta como uma possível aliada, na retaguarda dos territórios, em um processo de formação profissional dialógico que promove a sustentabilidade e o desenvolvimento da vida na Amazônia.

REFERÊNCIAS

ABRAMOVAY, Ricardo. **Infraestrutura para o desenvolvimento sustentável da Amazônia**. São Paulo: Elefante, 2022.

AGOSTINI, M. R.; RAMOS, R. P. **O Protocolo Comunitário do Bailique: cuidando da floresta e reduzindo desigualdades estruturais**. 2020. Disponível em: <https://archivo.cepal.org/pdfs/bigpushambiental/Caso83-OProtocoloComunitariodoBailique.pdf> Acesso em: 10 jun. de 2022

AMAZONBAI. **Nossa História**. 2024. Disponível em: <https://www.amazonbai.com.br/#nossa-historia>. Acesso em 10 mar. 2024.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. **Plano Amazônia sustentável: diretrizes para o desenvolvimento sustentável da Amazônia brasileira**. Brasília, 2008.

ESCOBAR, A. **O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?** Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624102140/8_Escobar.pdf. Acesso em: 10 abr. 2024.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

FUTURE. **Programa Interelos para Educação do Campo**. 2024. Disponível em: <https://interelos.org.br/programas/educacao-do-campo>. Acesso em: 10 mar. 2024.

GOMES, Raimunda Kelly Silva; CALADO, Janaina Freitas. **Rio de saberes: vivências de populações tradicionais na construção de seus territórios de vida na Amazônia oriental-Amapá**. 1ª ed. Curitiba: CRV Ltda, 2022.

KOTHARI, Ashish; SALLEH, Ariel; ESCOBAR, Arturo; DEMARIA, Federico; ACOSTA, Alberto. **Pluriverso: dicionário do pós-desenvolvimento**. São Paulo: Elefante, 2021.

MONTEIRO, Igor Alexandre. **Comuns em cercamento: uma análise do Protocolo Comunitário do Bailique, Amapá, Brasil**. 145f. **Dissertação** (mestrado em desenvolvimento sustentável do trópico Úmido). Universidade Federal do Pará. Belém-AP, 2018.

OIT (Organização Internacional do Trabalho). **Convenção nº 169**. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20169.pdf> Acesso em: 20 mar. 2020.

PENA, R. A. **Festa de Santo nas “ilhas que bailam” uma etnografia dos festejos em louvor a Nossa Senhora da Conceição em Vila Buritizal, Bailique (Macapá-AP)**. 2014. 140 f. **Dissertação** (Mestrado Integrado de Desenvolvimento Regional) – Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2014.

PROTOCOLO COMUNITÁRIO DO BEIRA AMAZONAS. No prelo.

SVAMPA, Maristella. **As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências**. Tradução de Lígia Azevedo. São Paulo: Elefante, 2019.



GT 04 – Movimentos Sociais e étnico-territoriais e levantes na América Latina e Caribe

URBANIZAÇÃO CAPITALISTA E O DIREITO À CIDADE: NARRATIVAS DAS LIDERANÇAS DE MOVIMENTOS SOCIAIS QUE LUTAM PELA MORADIA NA CIDADE DE MACAPÁ, ESTADO DO AMAPÁ

Vanessa Michele do Nascimento Araújo de Souza¹ (UNIFAP)

Marco Antonio Augusto Chagas² (UNIFAP)

RESUMO: O presente artigo que tem como título “Urbanização Capitalista e o Direito à cidade: narrativas de movimentos sociais que lutam pela moradia na cidade de Macapá, estado do Amapá” aborda a problemática do direito à cidade no contexto da urbanização capitalista, tendo como premissa a experiência de lideranças de movimentos sociais que lutam pela moradia na cidade de Macapá-AP. O objetivo desta pesquisa é contribuir para a discussão do direito à cidade na sua efetividade. Desse modo, as referências bibliográficas e pesquisa de campo colaboraram para responder ao objetivo proposto. A partir disso, buscamos demonstrar como a garantia do direito à cidade na sociedade capitalista precisa ser pensada para além da entrega de moradias, que são fornecidas por meio dos projetos habitacionais no Brasil. Para auxiliar o desenvolvimento deste estudo, empregamos como metodologia a entrevista aberta não extrativa e as Epistemologias do Sul. Nesse contexto, obtivemos como resultado que as políticas urbanas que vêm sendo executadas no Brasil e, mais especificamente, na cidade de Macapá não têm garantido a todos o direito à cidade de forma completa.

Palavras-chave: Movimentos sociais. Macapá. Moradia. Liderança. Ocupação.

INTRODUÇÃO

A garantia do direito à cidade na sociedade capitalista tem sido um dos grandes desafios no Brasil. Isso acontece porque a consolidação desse direito abarca outros direitos que vão além da casa própria. A ausência de moradia digna foi a motivação dos movimentos sociais que lutam pela causa, e a experiência desses movimentos sociais na luta pela moradia no país trouxe conquistas históricas que estão presentes na legislação brasileira.

A busca pelo direito à cidade tem tomado lugar central nas lutas sociais e tem servido como referência a inúmeros estudos. Para Lefebvre (1999a), o conceito de direito à cidade é construído da abstração da realidade e transformado em ação. Para Viveiros (2020), o processo de construção da cidade é complexo e conflituoso e essa condição acaba por exigir da pesquisa científica a elaboração/busca de novos métodos que dialoguem/se conectem com essa condição.

Viveiros (2020) acrescenta que, além do conhecimento dos diferentes conceitos sobre o direito à cidade, é indispensável que eles sejam usados como elemento de transformação da

¹ Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento da Amazônia Sustentável, UNIFAP, Brasil. Email: (vanessaufpa@gmail.com)

² Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento da Amazônia Sustentável, UNIFAP, Brasil. Email: (marco.chagas@uol.com.br)

realidade. Isso quer dizer que o conceito, que primeiro foi elaborado por Lefebvre (1991; 1999a; 1999b) e posteriormente estudado por outros autores contemporâneos (Lopes, 2019; Villalba; Maia, 2022; Viveiros, 2020), partiu da dimensão teórica e precisa ser usado nas práticas de lutas dos sujeitos sociais.

Assim, os autores sociais podem refletir sobre a sua práxis e o seu papel na luta pelo direito à cidade (Viveiros, 2020). Para a autora, ao buscar o aprofundamento teórico sobre a realidade e as vivências dos agentes sociais que defendem o direito à cidade, aponta que esse pode ser o caminho para se pensar a ação política desses sujeitos (Viveiros, 2020). Nesse sentido, Viveiros (2020) afirma que é indispensável adentrar o campo de ação dos agentes políticos que, em suas práticas, buscam conceitos que sustentam a ação contra-hegemônica.

Entende-se que essa relação que envolve a garantia do direito à cidade, aliada à experiência dos movimentos sociais que lutam pela moradia, pode ser um caminho significativo para se combater a injustiça social urbana na sociedade capitalista. Villalba e Maia (2022) declaram que é necessário a formulação e a implementação de políticas públicas e de programas sociais que garantam o acesso à terra em iguais condições e que seja garantida a qualidade de vida para todos.

É nesse contexto que o presente manuscrito intitulado “Urbanização capitalista e o direito à cidade: narrativas das lideranças de movimentos sociais que lutam pela moradia na cidade de Macapá” se situa, com o objetivo de questionar como tem se configurado a urbanização capitalista e seu reflexo na garantia do direito à cidade, partindo da experiência dos movimentos sociais que lutam pela moradia, pois eles são atores importantes no processo histórico da busca da efetivação desse direito. Como resposta à presente indagação, os objetivos específicos foram investigados a partir da discussão bibliográfica e teórica sobre o tema da urbanização e do direito à cidade, como também por meio da pesquisa de campo.

Para o alcance do objetivo proposto neste estudo, buscamos trazer a experiência de cinco moradores que fazem parte dos movimentos sociais que lutam pela moradia na cidade de Macapá e que residem em três bairros (Gongos, Zerão e Buritizal) que ficam localizados na periferia da capital. A seleção das cinco lideranças seguiu os seguintes critérios: I) participação efetiva nos movimentos sociais; II) extensa trajetória de militância; e III) envolvimento na luta pela moradia digna na cidade de Macapá.

Optou-se pela metodologia das Epistemologias do Sul, que é um método proposto pelo autor Boaventura de Sousa Santos, que tem a proposta de buscar outras formas de reinterpretar a realidade. Esse pensamento oferece uma forma de conceber criticamente o ambiente que habitamos, a partir da transformação permanente do mundo como uma ação coletiva (Santos, 2018; 2019). Pelo viés da

referida metodologia, Santos (2018, p. 301) destaca que “O Objetivo das Epistemologias do Sul é possibilitar que os grupos sociais oprimidos representem o mundo como próprios e em seus próprios termos, porque só assim poderão transformá-lo segundo as suas próprias aspirações”.

A pesquisa enquadra-se como qualitativa, pois, a partir da visão de Minayo (2019, p. 195), “a investigação qualitativa requer, como atitudes fundamentais, a abertura, a flexibilidade, a capacidade de observação e de interação com o grupo de investigação e com os atores sociais envolvidos”. A pesquisa bibliográfica foi construída com consulta a autores clássicos e contemporâneos e a banco de dados, no qual foi possível ter acesso a trabalhos científicos/acadêmicos referentes aos estudos sobre a urbanização capitalista e suas implicações sobre o direito à cidade.

Como instrumento de pesquisa, optou-se pelas entrevistas abertas não extrativistas, as quais foram realizadas nos meses de agosto e outubro de 2022. Para obter os resultados esperados, chegamos à conclusão de que esse método seria o ideal para que os entrevistados e as entrevistadas pudessem narrar as suas vivências sem interrupção, por meio de conversa e escuta. Para Boni e Quaresma (2005, p. 75) “as respostas espontâneas dos entrevistados e a maior liberdade que estes têm podem fazer surgir questões inesperadas ao entrevistador que poderão ser de grande utilidade em sua pesquisa”.

As entrevistas foram realizadas com os seguintes sujeitos, de acordo com a ordem em que elas ocorreram e do coletivo de que fazem parte: Liderança 1 (Coordenador do Fórum Social Pan-Amazônico no Estado do Amapá; Liderança 2 (Centro de Atendimento Social da Periferia – CASP); Liderança 3 (Confederação Nacional das Associações de Moradores – CONAM); Liderança 4 (Federação das Entidades Comunitárias do Amapá) e Liderança 5 (Instituto EcoVida). Os entrevistados e entrevistadas foram denominadas como lideranças como forma de preservar suas identidades.

Este manuscrito foi desenvolvido para compor o grupo de trabalho “Movimentos sociais e étnico-territoriais e levantes na América Latina e Caribe pelos pesquisadores Vanessa Michele do Nascimento Araújo de Souza em parceria com seu orientador Marco Antonio Augusto Chagas (Universidade Federal do Amapá), justifica-se pela necessidade de contribuir para a discussão sobre a urbanização capitalista pela qual tem passado a cidade de Macapá, sobre o direito à cidade via políticas públicas urbanas, que têm sido implementadas nas cidades brasileiras, e sobre a contribuição que os movimentos sociais têm dado para se buscar de fato a garantia do direito à cidade.

1 OCUPAÇÃO URBANA DE MACAPÁ

A cidade de Macapá, desde a sua gênese, é um local em transformação intensa, com uma ilha de moradias dignas centrais cercadas por uma periferia de ocupações precárias e desarticuladas de serviços públicos (Portilho, 2010; Carvalho, 2020). Parte da população de Macapá ocupa áreas de ressaca³, onde foram construídas habitações de tipo palafita, particularidade que imprimiu uma questão cultural na relação com o meio ambiente: “O processo de urbanização se apresenta como uma máquina de produzir favelas e agredir o meio ambiente” (Maricato, 2013, p. 39).

As primeiras ocupações das áreas de ressaca em Macapá surgiram por volta da década de 1950, logo após ser fundado o Território Federal do Amapá (TFA), entre os anos de 1944-1988 (Carvalho, 2020; Salgado; Carvalho, 2017). Além desse fato, os anos de 1980 marcam o período em que intensificaram as ocupações dessas áreas. As áreas de ressacas são protegidas por lei e não apresentam condição de habitabilidade pela ausência de saneamento básico e de outras condições dignas para uma vida minimamente decente (Carvalho, 2020; Salgado; Carvalho, 2017). Além disso, a moradia autoconstruída reforça a diferença que existe entre os bairros centrais e os periféricos presentes nas cidades. Como bem nos lembram Colosso e Maricato (2020, p. 282), “a terra urbana tem um preço que depende de sua localização”, esse fato impulsiona a luta de classe pela terra na cidade e pela produção de habitação. Fatores como localização, bens e serviços no entorno dos espaços construídos são elementos significativos e determinantes para estipular o preço do imóvel, fazendo da “cidade um grande negócio” (Colosso; Maricato, 2020, p. 282).

Assim, resta inegável a necessidade de controlar a ocupação desses espaços, alinhada às políticas públicas que atendam à população desprovida de recursos financeiros e de condições de adquirir suas habitações (Portilho, 2010). Essas características fazem da autoconstrução de moradia um projeto ilegal, maléfico ao meio ambiente e aos mananciais de água, com a poluição do esgoto, descarte irregular do lixo, dentre outras questões associadas. Além disso, as moradias autoconstruídas estão prioritariamente em espaços segregados e invisíveis aos olhos do poder público (Colosso; Maricato, 2020). A Liderança 2 – moradora do bairro do Congós, em Macapá, que, desde 2015, é presidenta do Centro de Atividades Sociais da Periferia (CASP), instituição que tem buscado desenvolver atividades com mulheres e crianças das áreas de ressaca no bairro – evidencia essa questão na sua fala:

³ São casas construídas pelos próprios moradores em áreas impróprias para moradia. A construção das casas tipo palafita requer gasto financeiro, de energia e de tempo dos moradores antes que os serviços públicos tenham chegado (Carvalho, 2020).

Presenciamos diariamente a falta de energia elétrica, água potável, alto índice de violência e a falta de estrutura. Todos esses problemas nós, moradores, temos aqui no bairro do Congós. Sobre a rua [em] que fica a minha residência, antes não era asfaltada, mas nós, moradores, lutamos muito para que conseguíssemos que o poder público asfaltasse. Porém, esse asfalto parece mais uma borra de asfalto, já que apresenta inúmeros buracos. Agora, o governo municipal está fazendo a ponte de concreto, porque a ponte de madeira estava toda quebrada. Os moradores caíam na ponte diariamente, principalmente os moradores com mobilidade física reduzida, são eles os que mais sofrem com essa situação. Assim nós vivemos, ou melhor, sobrevivemos (informação verbal)⁴.

O bairro do Congós fica localizado na zona sul da capital Macapá, foi criado na década de 1990 e, segundo dados do IBGE, é o quinto bairro mais populoso de Macapá, “com mais de 18 mil moradores, onde aproximadamente 19% desses moradores vivem em área de ressaca” (Silva; Lima, 2019, p. 28). Foi atribuído o nome Congós ao bairro porque o morador que se dizia dono da área chamava-se Benedito Lino do Carmo, mas era conhecido popularmente como “Seu Congós”. “Descendente de escravo, Seu Congós morou por muito tempo no bairro, onde vivia da agricultura e criação de gado” (Silva; Lima, 2019, p. 29; Tostes, 2022b). A organização dos moradores e as lideranças locais foram fundamentais para a chegada das melhorias de infraestrutura, como se observa na fala anterior da Liderança 2.

Com a procura de um lugar para morar, os migrantes começaram a ocupar as áreas de ressaca de Macapá, as quais hoje compõem os bairros da capital, entre eles o Congós: “Isso significa que grande parte da população, inclusive parte daquela regularmente empregada, constrói sua própria casa em áreas irregulares ou simplesmente invadidas” (Maricato, 2013, p. 23). A maioria dos moradores do bairro do Congós é migrante, principalmente do estado do Pará, e se dirigiu para o Amapá em busca de melhores condições de vida (Tostes, 2022b) como relata a moradora e Liderança 2:

As pessoas que vieram morar no bairro do Congós são na maioria de origem paraense. No início apenas a primeira rua do bairro era asfaltada e, mesmo nessas condições, ele foi povoado e cresceu bem rápido. A maior extensão territorial do bairro é área de ressaca, que, se formos observar o bairro de cima, é possível perceber que o entorno todo é área alagada (informação verbal).

Segundo dados da pesquisa realizada por Silva e Lima (2019, p. 29), dos moradores do bairro do Congós “68% disseram não participar de nenhum movimento organizado”. Quanto a gostarem de morar na área de ressaca do bairro do Congós, “57% dos informantes disseram gostar de morar na área de ressaca”. Quanto aos fatores de mudança na condição de vida dos moradores, 44% atribuem a responsabilidade ao individual; 30%, ao poder público garantir essa mudança; 26%, ao conjunto pessoal, poder público e sociedade. O último dado da pesquisa foi em relação ao aspecto econômico,

⁴ Todas as entrevistas da pesquisa foram concedidas em 2022, na cidade de Macapá-AP.

em que “62% das famílias ganham até dois salários mínimos, sendo que 27% ganham abaixo de um salário e apenas 11% ganham até quatro salários” (Silva, Lima, 2019, p. 33).

Os dados da referida pesquisa demonstram a realidade da maioria e/ou de todas as áreas de ocupação irregulares de moradia no Brasil. Para Portilho (2010), as áreas de ressacas devem ser entendidas para além do aspecto físico, mas levadas em consideração as relações desiguais socioeconômicas estabelecidas pela sociedade capitalista.

Fazendo uma comparação, percebe-se ainda que, independentemente dos problemas urbanos narrados pela Liderança 2, os moradores entrevistados gostam de morar na área de ressaca do bairro do Congós. Sobre esse posicionamento, é possível supor diferentes fatores atribuídos a isso, como os laços familiares e de amizade, a localização próxima do centro e/ou pelo fato de estarem habituados com o ambiente onde moram, entre outras explicações (Salgado; Carvalho, 2017).

Sobre o alto percentual dos moradores que não possuem interesse em participar dos Movimentos Sociais, demonstra-se a necessidade de melhorar o relacionamento, buscando constantemente a participação e o aprimoramento das técnicas de comunicação, entre outros, de modo a favorecer a união pela luta da consciência e de uma ação coletiva (Santos, 2001).

Nesse cenário de profunda desigualdade social, os Movimentos Sociais devem ser encarados como instrumentos de participação, reivindicação e luta, especialmente nos grandes centros, locais onde se deve exigir o acesso à moradia como condição plena de cidadania. Deve-se pensar um mundo melhor, com mais possibilidades de mudanças hoje, as quais refletirão no amanhã; com mais emancipação dos grupos sociais, para que se configurem como práticas transformadoras (Santos, 2001). A organização dos Movimentos Sociais e as manifestações populares que buscam respostas às suas lutas reivindicam leis, direitos e acessos múltiplos e, “Ao realizarem estas ações, projetam em seus participantes sentimentos de pertencimento social” (Gohn, 2011, p. 15).

Outro bairro que apresenta problemas na sua estrutura urbana é o bairro do Zerão, localizado em Macapá, como relata a moradora e Liderança 5, que é natural da ilha de Portel, no Pará, assistente social de formação, fundadora e presidenta do Instituto EcoVida, e que, desde os seus 14 anos de idade, é integrante das bases sociais: “nós temos um bairro que a maioria das ruas não tem iluminação pública. Os moradores trancam suas moradias, dentro de casa tem energia elétrica, mas na rua não tem”.

O bairro do Zerão ganhou esse nome por estar localizado na área um dos pontos mais procurados pelos turistas que visitam a capital do Amapá: o Monumento do Marco Zero. O restante do bairro é invisível para o poder público. O Zerão foi mal estruturado, sem áreas reservadas para estacionamentos, com ruas estreitas e ausência de asfalto. Para Tostes (2022a) o governo não levou

em consideração o traçado urbano original da cidade de Macapá e isso pode ter ocasionado o mau planejamento. Atualmente, o bairro do Zerão expandiu-se e cresceu em população, há pontos comerciais e outras atividades que levaram melhorias e acesso a bens de consumo e serviços.

A origem e formação do bairro do Zerão é relativamente recente. O espaço foi loteado no ano de 1990 pela Prefeitura Municipal para abrigar famílias em vulnerabilidade social e econômica que ocupavam áreas úmidas às margens da orla da capital, sem que os órgãos públicos oferecessem a mínima condição de habitabilidade para receber os recém-remanejados, como nos relata, em entrevista, a Liderança 5:

O bairro do Zerão não tinha absolutamente nada em relação à estrutura e nós, enquanto Movimentos Sociais, nos envolvemos para buscar melhorias comunitárias. Começamos a ocupar as ruas, fizemos mobilizações para reivindicar que o asfalto chegasse no nosso bairro. Quando os Movimentos Sociais vivem a comunidade, identificam mais os problemas, porque estamos dividindo cotidianamente aquela realidade com os outros moradores. Essa foi a forma que nós encontramos para incentivar a comunidade a exigir direitos, mas, infelizmente, essas ações não fazem mais parte da realidade do bairro (informação verbal).

Castells e Borja (1996) afirmam que os grandes projetos de desenvolvimento multiplicaram as demandas sociais no ambiente urbano, levando a cidade contemporânea a se assumir como um ator político que promove acordos e associação, reconhece responsabilidades diante da sociedade e da união e se apresenta como polo central na articulação entre a sociedade civil, a iniciativa privada e as diferentes instâncias do Estado.

Apesar das conquistas, os moradores que inicialmente se organizavam para levar melhorias para o bairro hoje acreditam que isso não é mais necessário. O individualismo tomou o lugar do coletivo. Para reverter esse cenário, Comarú (2019, p. 460) propõe a seguinte alternativa:

Como todos os atores sociais, os movimentos sociais não estão livres de contradições e inúmeras dificuldades e limitações. Para manter viva sua permanente capacidade de mobilização de massa e legitimar-se em relação às suas bases, os movimentos precisam, de tempos em tempos, viabilizar a aprovação de projetos para as suas demandas, [...] resta também aos técnicos, gestores e cidadãos no geral compreender o papel e o potencial que os movimentos sociais possuem para contribuir objetivamente para o equacionamento de graves e inúmeros problemas estruturais que afetam a sociedade. Para isso, recomendam-se dois caminhos, quais sejam: o estudo da história, natureza e características dos grupos organizados coletivamente e dos movimentos; e o conhecimento a partir da observação, interação e vivência em contato com os movimentos sociais urbanos e de moradia.

A ausência do sentimento de pertencer ao território e de não mais trazer para si os problemas que afetam o coletivo repercute negativamente na organização e na mobilização dos

Movimentos Sociais. A comunicação como instrumento de formação e participação acabou se perdendo, pois, a partir da comunicação de suas experiências, os indivíduos se tornam motivados a superar seus medos e manifestam sua indignação diante da injustiça, passando a identificar que a sua demanda também pode ser a do outro. A Associação de Moradores foi importante arma dos Movimentos Sociais contra as forças do Estado sobre o território.

No passado, as Associações de Moradores que funcionavam nos bairros de Macapá alcançaram demandas que trouxeram estruturas urbanas que ainda são possíveis de serem encontradas hoje, como podemos constatar no relato da entrevistada Liderança 5:

Eu tinha recém-chegado no bairro do Zerão, era um bairro que não tinha energia elétrica e qualquer outra estrutura urbana, e isso exigia que eu me envolvesse para buscar melhorias para a comunidade. Começamos a nos deitar literalmente na rua para tentar trazer o asfalto, fazer mobilizações e incentivar a comunidade a exigir direitos. E, quando aconteceu a primeira eleição para Associação de Moradores do bairro do Zerão, eu me candidatei, ficando 400 e poucos votos de diferença na frente do segundo colocado. Assumindo o desafio de ser presidente do bairro, foi onde tivemos a oportunidade de crescimento pessoal e social, principalmente. Na nossa gestão, conseguimos trazer para o bairro água potável, asfalto, escola, delegacia, arena, foram tudo projetos do nosso mandato (informação verbal).

No entanto, a maioria das Associações de Moradores em Macapá não está em funcionamento atualmente: elas perderam a força de articulação e organização. Como manobra de desmobilização, outras associações foram implantadas nos bairros pelo governo estadual. Isso pode ter sido uma das causas da desarticulação das Associações de Moradores, como narra a Liderança 5:

Muitas foram as tentativas de deserticular as associações de moradores em Macapá. A perseguição e a implantação de outra associação paralela a que existia foram as armas usadas pelo poder público para tentarem fragilizar os Movimentos Sociais. Porque todas as demandas que os bairros apresentavam, como terraplenagem, asfaltamento, iluminação pública, entre outras, eram reivindicadas e, se não fossem atendidas pelo órgãos competentes, as diretorias das associações de moradores e os Movimentos Sociais não desistiam até conseguir que os problemas fossem solucionados. O resultado foi que acabaram com as forças das associações de moradores da maioria dos bairros de Macapá, fazendo com que muitas delas deixassem de existir (informação verbal).

Todos os bairros de Macapá tinham uma associação de moradores composta por presidente e diretores. As associações eram articuladas e buscavam melhorias para os bairros, como asfaltamento, transporte público, unidade de saúde, escolas, creches, entre outras demandas. As associações de moradores eram temidas pelos governantes porque mobilizavam os moradores a participarem, identificavam os problemas dos bairros e reivindicavam solução pelos órgãos competentes. O relato a seguir, da Liderança 1, que é morador do bairro do Buritizal, pedagogo,

educador social e representante do Fórum Social Pan-Amazônico (FOSPA) no estado do Amapá, registra bem como isso aconteceu na Associação de Moradores do Bairro do Buritizal, bairro central de Macapá:

Quando a associação do bairro do Buritizal foi fundada, começaram a brigar por escolas no bairro, feira do produtor, hospital, tanto é que a associação tem uma certa inserção no que hoje tem aqui no bairro, de hospital, escola, semáforo, asfaltamento, até mesmo as tentativas de drenagem de esgoto, tem muita digital aqui dessa associação (informação verbal).

Sobre a importância dos instrumentos de participação, reivindicação e luta, Comarú (2019, p. 30) afirma que

A organização dos trabalhadores nas periferias das cidades grandes e médias, com apoio de setores da igreja católica, e em alguns casos de alguns sindicatos, associações de moradores, acadêmicos e profissionais ligados a ONGs foi um dos ingredientes importantes para a formação dos movimentos sociais de moradia que existem e atuam nos dias de hoje.

Nessa perspectiva, a partir da experiência do Movimento Nacional pela Reforma Urbana, os moradores ocupantes de favelas e áreas insalubres de moradias começaram a se organizar, de forma mais sistemática e institucionalizada, a partir das associações, em grupos e movimentos locais. Entre as causas sociais alcançadas pelos movimentos populares que lutam pela moradia, está a implantação de Projetos Habitacionais de Interesse Social (PHIS). O PHIS é uma iniciativa dos governos federal, estaduais e municipais que tem o objetivo de buscar soluções para a falta de moradia, oportunizando atender com moradia às famílias em vulnerabilidade socioeconômica. Projetos com essa finalidade são importantes para serem suporte ao desenvolvimento daqueles que mais precisam. Nesse sentido, as instituições públicas possuem importante papel ao criar, planejar e executar políticas que possam proporcionar o desenvolvimento humano e local (Finkler; Mueller; Oliveira, 2022).

A moradia digna e habitável é um direito previsto na Constituição Federal Brasileira de 1988, conforme o artigo 6º, que aborda a moradia como Direito Humano Fundamental (Emenda nº 25, de 2000). O supracitado artigo estabelece que todo cidadão tem, entre um dos seus direitos sociais, o direito à moradia digna e habitável, a qual é uma necessidade do ser humano. Assim, o Estado deve ser o provedor de políticas e programas que garantam o direito de todos à moradia (Finkler; Mueller; Oliveira, 2022), embora isso continue sendo um grande desafio (Amorim; Araújo, 2014).

Entre os programas de moradia popular, o Programa Minha Casa Minha Vida (PMCMV) foi destaque no governo do presidente Luíz Inácio Lula da Silva, isso porque superaqueceu o mercado imobiliário, com o objetivo de solucionar o problema da crise econômica mundial (Ferreira, 2012).

Sob o ponto de vista de Finkler, Mueller e Oliveira (2022), os programas habitacionais em muito podem contribuir e serem soluções para os problemas urbanos e territoriais das cidades. Antagonicamente, Ferreira (2012) defende que a implementação dessas políticas apresenta fragilidades desde a implementação, execução e continuidade. Como continua a expor Ferreira (2012), esses reflexos negativos ocasionam a contínua exclusão urbana presente nas cidades brasileiras.

De outro modo, Salgado e Carvalho (2017) apontam que o Estado não solucionará todos os problemas causados pelo acelerado e contínuo crescimento urbano, no entanto pode criar esforços de impacto positivo na vida da população. As pessoas sempre vão em busca de lugares melhores para viver e desenvolver e, ao se constatar esse fato, a urbanização das cidades torna-se uma questão desafiadora (Salgado; Carvalho, 2017). Esse esforço também estende a toda a sociedade a não recusa em ser indiferente à injustiça social e à opressão existentes no mundo. Essa realidade reflete na forma de ocupação urbana das cidades no Brasil, tendo como exemplo a cidade de Macapá.

Somente em 1980, durante o primeiro governo de Anníbal Barcellos (1979-1985), os primeiros projetos de moradia foram entregues à população da cidade de Macapá, destinados aos trabalhadores, principalmente aos militares. As primeiras moradias foram financiadas pela Caixa Econômica Federal e construídas pela Empresa Municipal de Desenvolvimento Urbano (EMDESUR), criada pelo governo para essa finalidade. Os primeiros empreendimentos construídos foram o Conjunto Cabralzinho, localizado na zona oeste da capital; o Conjunto Laurindo Banha, na zona sudeste, e o Conjunto Boné Azul, na zona norte, todos subsidiados pelos próprios moradores (Cordeiro; Matsunaga, 2019).

Essas primeiras iniciativas de moradia não foram direcionadas para a população de baixa renda. Somente poderiam adquirir esses imóveis os que tinham renda entre 10 a 15 salários mínimos (Cordeiro; Matsunaga, 2019). No entanto, em 1980, foram construídas moradias populares para moradores que viviam nas áreas de ressaca localizadas na orla da cidade. Porém, essas primeiras habitações populares não foram suficientes para suprir a demanda por moradia, o que acabou contribuindo para que outras áreas impróprias para habitação fossem ocupadas (Cordeiro; Matsunaga, 2019).

Como forma de responder a esse problema, o governo começou a investir na construção de loteamentos populares, principalmente nos bairros periféricos de Macapá. Todavia, os primeiros loteamentos foram entregues sem oferecerem infraestrutura, como esgoto, água potável, energia elétrica e pavimentação, conforme expõem Cordeiro e Matsunaga (2019, p. 6):

Dentre esses loteamentos estão: o loteamento Brasil Novo, Conjunto Hospital de base, Loteamento Tucumã, Loteamento Renascer, Loteamento Chefe Clodoaldo, Loteamento Marabaixo, Loteamento Pantanal, Loteamento Açucena, Loteamento Amazonas, Loteamento Vale Verde, Loteamento Jovelina/Palmares, Loteamento Esperança do Renascer, lotes do Conjunto Boné Azul e Loteamento Morada das Palmeiras.

Até os anos de 2010, o investimento governamental em loteamentos populares persistiu. Entretanto, esses loteamentos foram entregues desprovidos de infraestrutura e não atenderam à demanda por moradia, problema que continua presente na atualidade na capital (Cordeiro; Matsunaga, 2019). Em 2007, outro tipo de implementação foi pensado para a cidade de Macapá: os conjuntos habitacionais, com recursos do Programa de Arrendamento Residencial (PAR), primeiramente e posteriormente assumido pelo Programa Minha Casa Minha Vida (PMCMV) ambos do governo federal (Cordeiro; Matsunaga, 2019; Carvalho, 2020).

O primeiro empreendimento nesse novo formato foi o Conjunto Vitória-Régia, inaugurado em 2017, que fica localizado na zona norte de Macapá. Dessa empreitada foram entregues 160 unidades habitacionais de interesse social, divididas em blocos de apartamentos.

Somente quatro anos depois, em 2021, o segundo Conjunto Habitacional, chamado Mucajá, foi construído com subsídio da Prefeitura Municipal de Macapá e do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC). Localizado na zona sul da capital, no bairro do Beiro, região central de Macapá, o Conjunto Habitacional Mucajá conta com 592 apartamentos, divididos em 37 blocos, 4 pavimentos e 16 apartamentos. Os moradores convivem diariamente com violência, abandono pelo poder público e problemas de infraestrutura. O conjunto habitacional foi o único construído em Macapá no mesmo local de origem da ocupação em que os moradores foram realocados para os apartamentos, devido ao risco de deslizamento que os barracões apresentavam (Cordeiro; Matsunaga, 2019).

Outro Conjunto Habitacional de interesse social construído na capital foi o Conjunto Habitacional Mestre Oscar Santos, localizado na zona norte, nas proximidades da Rodovia do Curiaú, o qual abrange 528 habitações de tipologia unifamiliar, de 37m² de área útil (Cordeiro; Matsunaga, 2019). O nome dado a esse conjunto habitacional é uma homenagem ao compositor paraense que chegou a Macapá para ser fiscal de obra, mas foi por meio de seu trabalho como músico que fez história na cidade.

O maior empreendimento de construção de moradia social erguido na cidade de Macapá é o Conjunto Habitacional Macapaba, que fica localizado na zona norte de Macapá, às margens da Rodovia Federal BR-2010, e conta com tipologias de casas e apartamentos (Santos; Moura, 2019). O Macapaba foi dividido em duas fases. Na primeira fase, beneficiou cerca de 2.148 famílias, alocadas em 164 casas e 1.984 apartamentos. Na segunda fase, contou com 2.218 unidades habitacionais,

somando um total de 4.366 famílias beneficiadas, formando uma cidade dentro de outra cidade (Cordeiro; Matsunaga, 2019; Santos; Moura, 2019; Tostes, 2021).

No entanto, segundo Santos e Moura (2019), até a entrega da segunda e última fase do empreendimento aos moradores, não foram garantidos todos os direitos sociais e urbanos que estavam previstos no projeto, como posto de saúde, escolas, posto policial, pontos comerciais, linha de transporte público, centro comunitário, esgoto sanitário e fornecimento de água potável. Na concepção de Santos e Moura (2019), o direito à cidade não se resume à moradia física, mas engloba também todos os direitos a ele inerentes (direito social e de urbanidade). Logo, os beneficiários do Residencial Macapaba não tiveram seu direito à cidade de forma efetiva (Santos; Moura, 2019).

Esse fato pode ser constatado na fala da Liderança 4, que é natural do estado do Maranhão, mas chegou ao Amapá ainda jovem. É discente do curso de Filosofia da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), desempenha seu trabalho como conselheiro de saúde e integra os Movimentos Sociais que lutam pela moradia em Macapá desde 1990:

Uma das conquistas que hoje temos orgulho se trata do conjunto Macapaba. Foi uma luta do Movimento Social e é a extensão além do conjunto Mucajá e de outros companheiros que fizeram essa luta. A nossa discussão sempre foi ao dizermos que precisamos aumentar o número e a quantidade de habitações de interesse social, que são hoje os conjuntos. Então, nós, naquele momento, tivemos um papel muito grande através do Movimento Social Urbano. Então hoje, quando avalio o conjunto Macapaba, me pergunto quantas pessoas estão morando naquele conjunto? E quantas pessoas estão precisando atualmente de equipamento comunitário? Eu sempre fui contra a instalação do conjunto Macapaba nos moldes que ele foi entregue para a população e como ele está hoje. Eu sempre fui voto vencido. Porque atender 25000 famílias com unidades habitacionais e não oferecer os equipamentos comunitários para essas pessoas é cometer suicídio. Temos reunidos no conjunto Macapaba vários setores da cidade de Macapá e das baixadas formadas pelos imigrantes vindos dos estados do Pará e Maranhão. Então eu sempre fui contra dessas pessoas morarem nos conjuntos habitacionais e não terem acesso a uma creche, escola, água de qualidade e linha de ônibus que atenda à necessidade da população. No dia que foi a inauguração do conjunto Macapaba, nós, Movimentos Sociais, entramos em reunião às oito horas da noite e fomos terminar a reunião era quase madrugada, um dia antes da inauguração do conjunto. Nós, a todo momento, tentamos, tencionamos e dizemos, provando dentro da lei do Programa Minha Casa Minha Vida que não adiantava apenas construir moradias, era imprescindível oferecer o equipamento comunitário, porém nossas reivindicações não foram atendidas. Foi feita a inauguração do conjunto e as famílias foram remanejadas para as moradias sem terem acesso à água, sem creche, sem escola. Vieram construir os equipamentos comunitários muito depois que os moradores começaram a usar os meios de comunicação para fazer a denúncia. Mães de família deixaram de trabalhar porque não tinha uma creche dentro do conjunto. Então o conjunto Macapaba, para mim, é motivo de orgulho, mas, ao mesmo tempo, motivo de tristeza, porque as pessoas não conseguiram dialogar com os equipamentos comunitários (informação verbal).

Dessa maneira, a implementação do direito à moradia, no caso observado do Residencial Macapaba, não veio acompanhado pela oferta de um conjunto de políticas públicas, ao contrário, centrou-se tão somente na entrega de unidades habitacionais, fato que implicou uma redução do campo dos direitos sociais e o não usufruto adequado da cidade (Santos; Moura, 2019).

Os investimentos em moradias populares, na cidade de Macapá, foram resultado das reivindicações dos Movimentos Sociais. A experiência dos Movimentos Sociais que lutam pela reforma urbana chegou a Macapá como resistência e alternativa diante do crescente *déficit* habitacional e buscou a garantia pelo poder público do direito à moradia digna, segundo a palavra de Liderança 3, Natural de Portel, ilha do Pará. A entrevistada é discente do curso de Pedagogia da UNIFAP, diretora nacional da Confederação Nacional das Associações de Moradores (CONAM), educadora social e liderança dos Movimentos Sociais em Macapá. Eis o seu depoimento:

Então, os Movimentos Sociais abriram espaço para que implantassem aqui em Macapá o Programa Minha Casa Minha Vida. Os conjuntos habitacionais, como o Macapaba e o Mucajá, se estão construídos hoje é porque muita gente lutou para que [se] tornassem realidade. Todos os conjuntos habitacionais que existem em Macapá têm a marca da luta para garantir o que diz a Constituição (informação verbal).

Em 2016, outro conjunto habitacional foi entregue pela Prefeitura Municipal de Macapá e que também faz parte do PMCMV, chamado Conjunto Habitacional São José. Inaugurado em 2016, é constituído de 1.440 unidades habitacionais entregues, divididas em 72 blocos, 5 pavimentos e 4 apartamentos por andar. Houve também a entrega do Conjunto Habitacional Jardim Açucena no ano 2018, sobre o qual se estima que os contemplados estejam residindo nas 1.500 moradias construídas. Tanto o Conjunto Habitacional São José, quanto o Conjunto Habitacional Jardim Açucena estão localizados na área oeste da cidade de Macapá e possuem tipologia vertical (Cordeiro; Matsunaga, 2019).

O mais recente empreendimento entregue pela prefeitura foi o Conjunto Habitacional Miracema, localizado na zona norte da capital. O empreendimento foi dividido em quatro fases. A primeira e a segunda fase foram entregues no ano de 2022 e contemplou mil famílias. As unidades para moradia são divididas em apartamentos e pavimentos de casas, equipamentos sociais, área de lazer e centro comunitário. As fases terceira e quarta foram entregues em 2023, quando foram beneficiadas mais mil famílias, totalizando, nas quatro fases, duas mil moradias destinadas a famílias que viviam em áreas de ocupação, às margens da Rodovia Centenário, antiga Norte-Sul. Além desses, entre os beneficiários estavam os moradores que recebiam aluguel social financiado pela prefeitura.

O Conjunto Habitacional Miracema fica localizado distante do centro de Macapá e, por esse motivo, após a entrega do empreendimento, o governo estadual disponibilizou uma linha de transporte público com tarifa zero para a população poder se deslocar na cidade, entretanto essa ação governamental ocorreu apenas nos primeiros dias da inauguração do conjunto.

Além desses conjuntos habitacionais citados, ainda em Macapá um outro conjunto habitacional está em fase de acabamento, que é o Residencial Vila das Oliveiras, o qual visa atender com moradia popular mais de 512 famílias em vulnerabilidade. A entrega desse empreendimento está prevista para o primeiro semestre de 2024 e vai beneficiar famílias que ocupavam áreas impróprias para moradia no bairro do Araxá, localizado na zona sul de Macapá, bairro este em que o conjunto está sendo construído. Além dessas famílias, ainda serão contempladas aquelas que tiveram suas moradias alagadas pela enchente das águas do rio Amazonas.

Pesquisas demonstram que, mesmo com altos investimentos, o PMCMV não chegou a alcançar, em volume, suas expectativas. O estado do Amapá é um desses casos em que sua população é urbana, com mais de 70% vivendo na cidade, com cerca de 100.000 pessoas morando em áreas insalubres (IBGE, 2022; Carvalho, 2020).

É possível afirmar que as Associações de Moradores deram o suporte para as bases dos Movimentos Sociais na cidade de Macapá. Essa base trouxe vitórias importantes para os Movimentos Sociais que lutam pela moradia na cidade e para o processo da organização política, como podemos observar nas falas das lideranças. No entanto, como bem nos lembra Santos (2009, p. 20), “hoje vivemos numa época de pequenos mapas de resistência e de pequenos guias de alternativas [...]”.

Percebe-se ainda que as moradias de interesse social foram bem expressivas na cidade de Macapá, mas a maioria delas não foi destinada aos moradores das áreas de ressacas (Tostes, 2012; Carvalho, 2020). Isso evidencia que apenas a construção de moradias não conduz ao fim do *déficit* habitacional, que é recorrente, historicamente, diga-se de passagem, nas cidades brasileiras, em que os principais atingidos são as famílias mais empobrecidas da sociedade (Maricato, 2013; Bonduki, 2017).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir deste estudo pode-se analisar como se tem configurado a urbanização capitalista e seu reflexo na garantia do direito à cidade aliado a luta dos movimentos sociais pela moradia. A presente pesquisa revelou que os programas de moradia executados em Macapá não têm contemplado, na sua maioria, as famílias que residem nas áreas de ressaca. Além desse agravante, os movimentos sociais que lutaram para que essa política chegasse à capital não estão conseguindo dialogar com os órgãos responsáveis. A falta de diálogo entre o governo e as lideranças dos

movimentos sociais tende a ser um dos motivos para que o direito à cidade não seja garantido de forma concreta.

Por outro lado, as lideranças que compõem os movimentos sociais estão concentrando suas lutas na garantia da moradia, sendo que o direito à cidade abrange outros direitos. Como podemos analisar, apenas a entrega de moradia não tem sido suficiente para a redução do *déficit* habitacional em Macapá. Isso acontece porque a política habitacional que vem sendo implementada nessa capital está desarticulada de outras políticas públicas, como aquelas relacionadas a saúde, educação, mobilidade, saneamento, entre outras.

Assim este estudo revela, que pesquisas futuras são necessárias para buscar responder a essa problemática, ou seja, como os programas habitacionais de interesse social podem contribuir para a efetivação do direito à cidade na sociedade capitalista.

Nesse sentido, chegamos à conclusão de que não é a falta de políticas públicas habitacionais e/ou a ausência da mobilização dos atores sociais o impedimento para o alcance do direito à cidade em Macapá, mas o conflito de interesses, presente na sociedade capitalista, que acaba por criar a desigualdade social no ambiente urbano.

REFERÊNCIAS

AMORIM, Anne Jaqueline Lobato; ARAÚJO, Vanessa Michele do Nascimento. **Participação popular no Programa de Aceleração do Crescimento / PAC na Comunidade Fé em Deus em Belém /PA**. 2014. 110 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Serviço Social) – Instituto de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

BONDUKI, Nabil. **Origens da habitação social no Brasil**: arquitetura moderna, lei do inquilinato e difusão da casa própria. – 7. ed. São Paulo: Estação Liberdade: FAPESP, 2017.

BONI, Valdete; QUARESMA, Sílvia Jurema. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. **Em Tese** – Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC, v. 2, n. 1, p. 68-80, jan./jul. 2005.

CARVALHO, Bianca Moro de. **Habitação popular na Amazônia**: o caso das ressacas na cidade de Macapá. Curitiba: Appris, 2020.

CASTELLS, Manuel; BORJA, Jordi. As cidades como atores políticos. **Novos Estudos**, n. 45, p. 152-166, 1996.

COLOSSO, Paolo; MARICATO, Ermínia. As cidades são centrais para o bem-estar social: especificidades da produção do espaço urbano no Brasil. *In*: CASTRO, Jorge Abrahão de; POCHMANN, Marcio (org.). **Brasil**: Estado social e barbárie. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2020.

COMARÚ, Francisco. **Movimentos sociais e habitação**. Salvador: UFBA; Escola de Administração; Superintendência de Educação a Distância, 2019.

CORDEIRO, Kevin; MATSUNAGA, Melissa. Projetos habitacionais empreendidos pelo Poder Público em Macapá-AP: de 1943 a 2018. *In*: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DOS PESQUISADORES EM PLANEJAMENTO URBANO E REGIONAL, 8., 2019, Natal. **Anais** [...]. Natal, 2019.

FERREIRA, Regina Fátima Cordeiro Fonseca. Texto apresentado no 2º Fórum de Sociologia “Justiça Social e Democratização”, realizado em Buenos Aires, de 01 a 04 de agosto de 2012, junto ao Comitê de Pesquisa sobre Habitação e Meio Ambiente Construído da Internacional Sociological Association (ISA).

FINKLER, Mariane Cristina; MUELLER, Airton Adelar; OLIVEIRA, Tarcisio Dorn de. Habitação de interesse social na área de Ijuí-RS: interlocução dos programas com o desenvolvimento local no período de 2009 a 2019. **Colóquio** – Revista de Desenvolvimento Regional – Faccat, Taquara, v. 19, n. 2, abr. jun. 2022.

GOHN, Maria da Glória. 500 anos de lutas sociais no Brasil: movimentos sociais, ONGs e terceiro setor. **Mediações**, Londrina, v. 5, n. 1, p. 11-40. jan./jun. 2000.

GOHN, Maria da Glória (org.). **Movimentos sociais no início do século XXI**: antigos e novos atores sociais. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico 2010**. Resultados do universo. 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 20 jan. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico 2022**. Resultados do universo. 2022. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/>. Acesso em 29 fev. 2024.

LEFEBVRE, H. **A cidade do capital**. Rio de Janeiro: DP&A, 1999a

LEFEBVRE, H. **A revolução urbana**. Tradução: Sérgio Martins. Belo Horizonte: UFMG, 1999b.

LEFEBVRE, H. **O direito à cidade**. Tradução: Cristina C. Oliveira. Itapevi, São Paulo: Nebli, 1991.

LOBATO, Sidney da Silva. **A cidade dos trabalhadores**: insegurança estrutural e tática de sobrevivência em Macapá (1944-1964). 2013. 240 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

LOPES, Ada Kallyne Sousa. Emancipação política e a luta pelo direito à cidade. **Katál**, Florianópolis, v. 22, n. 1, p. 191-200, jan./abr. 2019.

MARICATO, Ermínia. **Brasil, cidades**: alternativas para a crise urbana. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 12. ed. São Paulo: Hucitec, 2019.

OLIVEIRA, Lina Yule Queiroz de; CASTILHO, Maria Augusta. As faces do desenvolvimento urbano: origens e principais movimentos urbanísticos. **Colóquio** – Revista de Desenvolvimento Regional – Faccat, Taquara, v. 18, n. 3, jul./set. 2021.

PORTILHO, Ivone dos Santos. Áreas de ressaca e a dinâmica urbana em Macapá/AP. In: SEMINÁRIO LATINO-AMERICANO DE GEOGRAFIA FÍSICA, 6.; SEMINÁRIO IBERO-AMERICANO DE GEOGRAFIA FÍSICA, 2., 2010, Coimbra. **Anais [...]**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2010.

SALGADO, Victor Guilherme Cordeiro; CARVALHO, Bianca Moro de. Habitar sobre pilotis: a moradia vernácula ribeirinha no contexto urbano da Amazônia. A língua que habitamos. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL ACADEMIA DE ESCOLAS DE ARQUITECTURA E URBANISMO DE LÍNGUA PORTUGUESA, 4., 2017, Belo Horizonte. **Anais [...]**. Belo Horizonte: AEAULP, 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **As vozes do mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Construindo as epistemologias do Sul**: antologia essencial. Para pensar um pensamento alternativo de alternativas. Buenos Aires: CLACSO, 2018. v. 1.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Los nuevos movimientos sociales. **Debates**, p. 177-184, set. 2001.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo**: a afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- SANTOS, Naiara Videira; MOURA, Edila Arnaud Ferreira. O direito à moradia: análise do conjunto habitacional de moradia popular Residencial Macapaba em Macapá-AP. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 19., 2019, Florianópolis. **Anais [...]**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2019.
- SILVA, Charles de Oliveira; PORTO, Jadson Luís Rebelo. Região metropolitana na Amazônia: ensaios de uma especialidade amapaense em construção. *In*: GUIMARÃES, Danielle Costa; VILAR DA SILVA, Marcelle; LUCAS, Cristina Maria Baddini (org.). **Amazônia urbana em questão** [recurso eletrônico]: Macapá 75 anos de capital: Livro 3. Maringá: Uniedusul, 2020.
- SILVA, Dirley Furtado; LIMA, Hermano Machado Ferreira. A exclusão social dos moradores da área de ressaca do bairro do Congós no município de Macapá. **Inovação e Tecnologia Social**, v. 1, n. 2. 2019.
- SOUZA, Jessé. **A elite do atraso**. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019.
- SUAVE, Angele Michele; FAERMANN, Lindamar Alves. Reflexões sobre a política habitacional: estado e conflitos de classes. **Katál**, Florianópolis, v. 23, n. 2, p. 266-275, maio/ago. 2020.
- SVAMPA, Maristella. Movimientos sociales, matrices socio-políticas y nuevos escenarios em América Latina. **OneWorld perspectives**, jan. 2010. Disponível em:
https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/73176/CONICET_Digital_Nro.25012206-e7ca-4221-9378-0b218829a262_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y. Acesso em: 10 fev. 2023.
- TOSTES, José Alberto. **A política habitacional na cidade de Macapá**. 2021. Disponível em:
<https://josealbertostes.blogspot.com/2021/09/a-politica-habitacional-na-cidade-de.html> Acesso em: 1 set. 2021.
- TOSTES, José Alberto. Análise dos planos urbanos de Macapá: planos diretores, região metropolitana e projeto Macapá 300. *In*: TOSTES, José Alberto (org.). **Os distintos olhares do Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano e Ambiental de Macapá – 2004**. Macapá: UNIFAP, 2020.
- TOSTES, José Alberto. **Epistemologia da história das cidades na Amazônia**. 2022a. Disponível em:
<https://josealbertostes.blogspot.com/2022/06/epistemologia-da-historia-das-cidades.html> Acesso em: 1 set. 2022.
- TOSTES, José Alberto. **O espaço construído na cidade de Macapá**. 2022b. Disponível em:
<https://josealbertostes.blogspot.com/2022/04/o-espaco-construido-na-cidade-de-macapa.html> . Acesso em: 1 set. 2022.
- VILLALBA, Brenda Melina; MAIA, Francisca Paula Soares. Direito à cidade e acesso à habitação digna e adequada na Argentina. **Colóquio – Revista do Desenvolvimento Regional – Faccat, Taquara**, v. 19, n. 3, p. 197-217, jul./set. 2022.
- VIVEIROS, L. Direito à cidade e hegemonia: caminhos para uma práxis urbana. **VIRUS**, São Carlos, n. 20, 2020. [online]. Disponível em: <http://www.nomads.usp.br/virus/virus20/?sec=4&item=5&lang=pt>. Acesso em: 22 jul. 2020.



GT 04 – Movimentos sociais e étnico-territoriais e levantes na América Latina e Caribe

CONCEPÇÕES DE DESENVOLVIMENTO EM DISPUTA: POLÍTICAS PORTUÁRIAS E SOCIAIS NA COMUNIDADE DO ANDIROBAL, SÃO LUÍS, MA

Alessandro Bezerra Santos¹ (UEMA)
Frederico Lago Burnett² (UEMA)

RESUMO: Este estudo aborda as concepções de desenvolvimento sobre a comunidade de Andirobal, território de Cajueiro-MA, e suas implicações no modo de vida e uso da terra dos trabalhadores rurais do referido local. Discute sobre o estilo de vida das pessoas que inclusas nesse território e que estão integradas dentro da área de Cajueiro. Contextualiza sobre a política neoliberal e seus ajustes no Estado, mediante o processo de reestruturação produtiva evidenciado em privatizações, desregulamentação do Estado, ampliação do poder de mercado e mudanças nas relações de trabalho. Aponta sobre a lógica de implantação de grandes empreendimentos nos países e regiões periféricas. Contextualiza sobre os desafios enfrentados pelos moradores da comunidade a partir da lógica conflituosa que se instaurou anos atrás com a possível instalação de um porto privado (TUP), projeto neoliberal financiado por verbas federais e transnacionais que desconsideram a diversidade regional, cultura e forma de coexistência dos habitantes do território além do seu direito ao uso da terra.

Palavras-chave: Políticas desenvolvimentistas; Políticas sociais; empreendimentos portuários; Comunidades Tradicionais; Andirobal, São Luís, MA.

INTRODUÇÃO

As reflexões expostas no presente trabalho são frutos da pesquisa realizada para o trabalho de conclusão de curso Serviço Social da Faculdade Pitágoras localizada em São Luís/MA. O interesse pela temática do trabalho surgiu a partir da experiência em projetos sociais que atingiam diretamente populações de campo realizados em vários estados do Brasil entre os anos 2016 a 2022. A partir daí, houve um estreitamento mais forte durante o mestrado em Desenvolvimento Socioespacial e Regional realizado na UEMA sobre a Comunidade de Andirobal.

Resultante do intenso conflito territorial que se estende por anos, este artigo aborda as várias percepções de desenvolvimento concretizadas por distintos processos de disputas na região municipal de São Luís, área da Zona Rural 2, especificamente relacionada a comunidade de Andirobal.

¹ Discente no Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Socioespacial e Regional da Universidade Estadual do Maranhão, UEMA, Brasil. Bolsista pela Fundação de Amparo à Pesquisa e o Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão - FAPEMA. Email: alex_tdb21@hotmail.com

² Professor permanente do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Socioespacial e Regional da Universidade Estadual do Maranhão, UEMA, Brasil. Email: burnett@professor.uema.br

Além disso, aplica-se a esse estudo uma análise das múltiplas expressões da questão social vivenciada por tal comunidade de forma contundente no espaço que vive, acarretando uma mobilização do Estado e do Capital em oposição aos que defendem modos de vida e uso centenários em terras coletivas e reforçando o papel de destaque do Estado em relação a disputas existentes.

Sob muitos aspectos abordados pelo texto, é possível identificar as problemáticas que permeiam Andirobal, tais como: mobilidade urbana, saúde, educação, moradia e pelo conhecimento de pertencerem a terras quilombolas, permitindo a comunidade desfrutar de suas próprias formas de viver. Vale ressaltar que suas demandas por políticas públicas ocorrem em um contexto de grandes conflitos fundiários provocados por interesses industriais portuários, comandados por uma visão capitalista de expropriação que tem atingido outras comunidades.

Para tanto, através do comparativo de programas públicos de infraestrutura e serviços para atendimento das necessidades das comunidades tradicionais do Cajueiro, busca verificar o papel e a capacidade das políticas públicas de assistência social em contribuir para os interesses socioambientais das comunidades tradicionais, contrapondo-se ao atendimento oferecido por políticas de desenvolvimento voltadas para as demandas logísticas dos grandes empreendimentos privados.

Para isso, apoiada em referências teóricas que analisam diferentes modos de produção do espaço, antepondo reprodução ampliada capitalista e reprodução simples de comunidades tradicionais, e entendem o papel do Estado como expressão conflituosa de interesses sistêmicos e formações sociais específicas, a comunicação visa problematizar o cotidiano atual do Andirobal, uma das comunidades do Cajueiro em luta por reconhecimento da posse da terra centenária e por obras e serviços públicos, condições que assegurem sua permanência no território.

Este trabalho está dividido em duas partes, a primeira traça uma breve trajetória sócio-histórica dos conflitos ocorridos nessa região, fazendo uma pequena abordagem da Questão Social e suas múltiplas expressões em detrimento da realidade socioespacial vivida por Andirobal e, além disso, traz consigo as várias concepções de desenvolvimento enraizadas em diversas realidades distintas. Em seguida, realiza-se uma análise das políticas portuárias e das políticas sociais voltadas para a comunidade tradicional tendo como espelhamento os possíveis conflitos sobre uma área dita como portuária. Nas considerações finais, faz-se um apanhado de todas as falas abordadas e os desdobramentos mediante os questionamentos do trabalho.

CONCEPÇÕES DE DESENVOLVIMENTO, QUESTÃO SOCIAL E OS CONFLITOS NO CENÁRIO DE ANDIROBAL: um debate inicial

Historicamente, o cotidiano da comunidade de Andirobal está entrelaçado com várias questões que surgiram com o decorrer do tempo com um processo de expansão da política de desenvolvimento industrial na área da Zona Rural 2, localizada no município de São Luís, causando impactos nas mais diversas comunidades existentes nesse território, principalmente a comunidade de Cajueiro, considerada uma comunidade centenária. Sobre esses embates, Arcangeli aborda:

Na região ocorre uma disputa socioterritorial entre os trabalhadores da Comunidade de Cajueiro e as empresas WPR São Luís Gestão de Portos e Terminais (atualmente denominada TUP Porto São Luís S.A), subsidiária da empresa nacional da área de engenharia WTorre, a francesa Lyon Capital e a chinesa China Communications Construction Company (CCCC), detentora de 51% das ações. Essas empresas pretendem instalar um porto privado na praia de Parnauçu para movimentar cargas de grãos. Celulose e derivados de petróleo com apoio efetivo do Estado. (ARCANGELI, 2020, p.21).

Nesse cenário, percebe-se, sobretudo fatores que corroboram para as múltiplas expressões da Questão Social e abre margem para a discussão sobre as distintas concepções de desenvolvimento a partir de realidades circunstanciais que giram em torno da comunidade de Andirobal e que se configuram nas mais diversas instabilidades sociais. Sobre isso, Ramadam, et al. (2022) afirma:

Compreender o desenvolvimento que por vezes é percebido como um termo polêmico, polissêmico, leva em consideração análises qualitativas e quantitativas em uma correlação entre o que é percebido, necessário para o crescimento de uma determinada região e/ou lugar e o que é necessário para o bem-estar da população que nela vive. Sob esta abordagem polissêmica, o desenvolvimento necessita ser compreendido a partir de uma interação entre os sujeitos que estão envolvidos em determinado espaço geográfico e/ou territorial que necessitam do progresso com o fator de crescimento e tão logo evolução. (RAMADAM; et al., 2022, p.4).

Nessa abordagem, vários aspectos da questão do “desenvolvimento” são caracterizados em formas distintas de se pensar sobre algo que poderia se estruturar com base somente em crescimento econômico sob uma lógica capitalista, mas através dessa afirmativa dos autores, essa concepção de desenvolvimento desse estar atrelada juntamente com o bem-estar social da comunidade, correlacionando os agentes envolvidos nas mais adversas questões estabelecidas por esse fator crescimento.

Durante alguns anos anteriores, esse termo começou a ser discutido de forma bem pragmática rompendo com uma visão mais neoliberalista sobre o termo.

Nesse mesmo sentido, Sant'ana Júnior e Damasceno (2011, p.9) descrevem sobre como esse “desenvolvimento” tem uma incessante necessidade de incorporação desses novos espaços e reconfigurações do seu processo de uso que está atrelada a processos de acumulação do capital.

A existência de diferentes visões da natureza leva a diferentes racionalidades e, conseqüentemente, a conflitos em relação aos tipos de uso que se faz desta em um mesmo território, ou territórios contíguos. Assim, as diferentes visões que se possam ter da natureza são determinantes do tipo de uso que será feito dela, sendo este um fator desencadeante dos conflitos socioambientais.

Possibilitando perceber que nesse autocontrole de determinados espaços, nota-se que algo que possa ser considerado uma possível “solução” para outros pode, também, ser considerado como um “obstáculo” para alguns, destacando os vários conflitos que há mediante essas distintas visões do espaço.

Sobre outro ponto destacado no início dessa seção, no Brasil, o problema originado pela questão social e até do seu próprio enfrentamento é um grande problema, pois este acaba sendo fruto do modo de produção capitalista que estimula as desigualdades sociais através de suas formas de incorporação na economia, sendo essas relações de forte ligação ao cotidiano do povo brasileiro desde o processo de sua formação. E, além disso, essas relações que foram estabelecidas e reproduzem a questão social, mesmo sendo combatidas por políticas públicas de enfrentamento que foram desenvolvidas, grande parte das comunidades são vítimas dessa desigualdade social.

Iamamoto (2000) fala sobre a questão social como um conjunto das expressões das desigualdades sociais geradas na sociedade capitalista e são impensáveis sem a intermediação do Estado. Por isso, entende-se que a gênese da questão social:

[...] encontra-se no caráter coletivo da produção, contraposto à apropriação privada da própria atividade humana - o trabalho -, das condições necessárias à sua realização, assim como de seus frutos. É indissociável da emergência do “trabalhador livre”, que depende da venda da sua força de trabalho como meio de satisfação de suas necessidades vitais” (IAMAMOTO, 200 p. 16-17).

É inquestionável o papel do Estado na atuação conjunta com instituições públicas para suprir as necessidades da comunidade de Andirobal. Muitas vezes, percebe que há uma invisibilidade perante tais populações que não acarretam um “desenvolvimento” atrelado a crescimento econômico e, que por tal fato, elas sejam colocadas à margem de políticas públicas e portuárias, já que remontam a uma área visada para tal. Sobre esse pensamento, Cruz (2022) fala:

Portanto, os territórios rurais – apesar da metropolização vigorosa experimentadas por São Luís nas últimas décadas – são “quadros de vida que têm peso na produção do homem” (ZIBECHI, 2015, p. 99) e servem de abrigo, espaço da existência de

comunidades tradicionais. Estas têm no território uma condição de sua reprodução, por isso possuem algumas proteções especiais em diversas legislações, considerando que têm maneiras próprias de viver, fazer e se relacionar que precisam ser respeitadas. (CRUZ, 2022, p.22).

Ao referido acima, comumente verifica-se que essas áreas que abarcam as populações rurais não são respeitadas em conformidade com a constituição e nem com suas próprias formas de existência através da sua cultura e modo de viver. Tudo isso gera para tais comunidades vários desafios enfrentados duramente no seu cotidiano.

É possível notar, em específico a comunidade de Andirobal, que essas múltiplas facetas da questão social têm impactado no modo de vida da população que ficam expostas as vulnerabilidades geradas por vários aspectos econômicos, sociais e culturais determinantes do estilo de vida de Andirobal.

Todos esses impasses geram vários problemas evidenciados no que tange as questões voltadas à mobilidade urbana, desde o transporte público até o acesso a estradas com qualidade, saneamento básico, passando também pelo direito à terra e até mesmo a inserção dessa população em questões quilombolas.

Perante esse contexto, atuação de profissionais que estejam atentos as necessidades básicas dessa comunidade são imprescindíveis, especificamente o Assistente Social na intervenção dessas expressões da questão social vivenciada na realidade dos moradores. Portanto, essas manifestações da questão social são descritas enquanto objeto de intervenção profissional (IAMAMOTO, 2004) estabelecido nas Diretrizes Curriculares da Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social (ABESS-CEDEPS, 1996).

Durante todo o enfrentamento, esse “processo é denso de conformismos e resistências, forjados ante as desigualdades, expressando a consciência e a luta pelo reconhecimento dos direitos sociais e políticos de todos os indivíduos sociais” (IAMAMOTO, 2008, p. 17), ou seja, esse é uma estratégia de resistência que acaba se manifestando sob as mais diferentes formas de organização da própria comunidade.

AS POLÍTICAS PORTUÁRIAS E SOCIAIS: os desafios enfrentados por Andirobal

Ademais, a falta de políticas portuárias que interpelem também as comunidades impactadas por grandes empreendimentos, revela um caráter opressor desse sistema capitalista. Sob essa ótica portuária, nota-se um elevado papel do Estado em decisões instauradoras de projetos marítimos, já que “ o transporte marítimo assume expressiva representação para a economia mundial.

Mais de 80% do total de cargas de mercadorias, no mundo, são transportadas por via marítima, representando 70% do valor do comércio internacional. Os navios são meios de transportes mais viáveis em termos de custo marginal” (Kosowska -Stamirowska, 2020), ou seja, um cenário perfeito para a apropriação, expropriação e deslocamentos compulsórios de comunidades.

A partir das informações citadas acima, se define a importância desse tipo de transporte para a região de Cajueiro que, visivelmente ajustadas pelo Estado através de políticas neoliberais que modificam a estrutura de um espaço, caso reformulada, impactará Andirobal, pois mudará toda a dinâmica de vivência dos seus moradores.

Na configuração desse cenário, essas problemáticas levantadas impactam na vida das pessoas da comunidade devido a mesma possuir um estilo próprio de modo de vida, processo que dá nas relações sociais do espaço e das pessoas que o ocupa. Segundo os autores:

Ao produzirem os meios de vida, os homens produzem sua vida material. O modo de produzir os meios de vida refere-se não só à reprodução física dos indivíduos, mas a reprodução de determinado modo de vida. A produção da própria vida no trabalho e da alheia na procriação dá-se numa dupla relação natural e social; social no sentido de que compreende a cooperação de muitos indivíduos. Portanto determinado modo de produzir supõe, também, determinado modo de cooperação entre os agentes envolvidos, determinadas relações sociais estabelecidas no ato de produzir, as quais envolvem o cotidiano da vida em sociedade. (IAMAMOTO; CARVALHO, 2010, p. 17).

Nisso, compreende que essa produção e de certa forma reprodução se dá a partir da própria vida e das relações que elaboradas “naturalmente” no meio que essas pessoas vivem. Atrelado também até uma relação direta com a terra, a agricultura familiar está intrinsecamente ligada a questão não somente da subsistência, mas também da sua relação de produção.

A terra (que do ponto de vista econômico, também inclui a água), que é para o homem uma fonte originária de provisões, de meios de subsistência prontos, preexistente, independentemente de sua interferência, como objeto universal do trabalho humano. Todas as coisas que o trabalho apenas separa de sua conexão imediata com a totalidade da terra são, por natureza, objetos de trabalho preexistentes (MARX, 2013, p. 256).

A partir de todos esses dados fundamentados, percebe-se que alguns movimentos sociais estão atrelados as formas de resistência da comunidade pela luta de seus direitos como o movimento “Reage São Luís”, “Defesa da Ilha” e “Coletivo Nós” que estabelecem essas relações com tais comunidades, especificamente com as comunidades evidenciadas dentro do território de Cajueiro, palco de disputas incessantes quanto a questões territoriais.

Na abordagem do assunto desse artigo, percebe que as políticas de assistência social são de extrema importância no amparo e inclusão das comunidades por isso, através da Política Nacional de Assistência Social (1998), afirma-se que:

As rápidas mudanças ocorridas no contexto econômico, social e político, apontam para a necessidade de construir novos canais de interlocução entre Estado e Sociedade, numa relação dinâmica para expandir e melhorar a oferta eficiente e eficaz dos serviços sociais básicos, de rever e modernizar as funções do aparato estatal (PNAS,1998, p.5).

A assistência social é vista como participante íntegra do tripé que forma a Seguridade Social, sendo elevada para um grau de direito social e incluindo os que estão excluídos do mercado e à margem da sociedade para a inserção em programas, serviços, benefícios e projetos. No contexto de Andirobal, essas diretrizes coordenadas pelo Estado devem ser aplicadas de forma integral dentro das PNAS. Nesse sentido, aborda-se:

O contexto mundial, hoje fortemente marcado pela globalização, apresenta tendências contraditórias, tanto para os países periféricos, como para os países do primeiro mundo. Ao mesmo tempo em que avança na questão da alta tecnologia do conhecimento e da informação, este processo, inevitavelmente, gera desemprego, exclusão social, vulnerabilidade e precariedade nas relações de trabalho. As mudanças em curso no cenário nacional apontam para a necessidade de reforma do aparelho do Estado, tendo como princípio a busca da eficiência na gestão das políticas públicas que articulem e equilibrem o desenvolvimento econômico e o desenvolvimento social, com foco no cidadão. No caso brasileiro, a agenda governamental incorpora necessidade de construção de estratégias de enfrentamento da exclusão social, para além do limite de ação do Estado. (PNAS, 1998, p.6).

É necessário um Estado de inclusão social, pois, significativamente, no Brasil persiste cenários de desigualdades sociais exorbitantes em todas as esferas sejam elas regionais, estaduais ou municipais no que tange o desenvolvimento humano e suas condições de vida, de trabalho e de existência da sua história. Sobre esses lugares inviabilizados pelo governo, Cruz (2022) debate:

As divisões territoriais do trabalho superpostas são produtoras das dinâmicas espaciais e dos conflitos entre os agentes constitutivos do espaço, haja vista que elas criam “uma hierarquia entre os lugares, e segundo a sua distribuição espacial, redefinem a capacidade de agir de pessoas, firmas e instituições”. (CRUZ, 2022, p.20).

Por isso, as várias fragilidades permanentes em Andirobal definem um caráter gerado pela forte relação capitalista através dos processos de globalização que se estendem a lugares periféricos, causando inúmeros problemas como o da mobilidade urbana, a principal barreira enfrentada pelos moradores da comunidade. Sobre esse assunto, a vereadora Raimunda Oliveira enfatizou:

“A comunidade do Quilombo Andirobal, que fica na região da Vila Maranhão, está localizada às margens da BR-135. De lá até a comunidade são mais de 7 km de distância. Então é de suma importância que este encontro ocorra em seu próprio território. Como se delineou aqui, a principal barreira enfrentada é a mobilidade. Pois como foi apresentado sobre os moradores aqui a principal dificuldade da comunidade é a locomoção. Por isso decidimos sair mais uma vez das paredes da Câmara Municipal e trazer a audiência até a comunidade e ouvir de perto todas as demandas e sair com os encaminhamentos necessários.” (MENDES, 2023, ONLINE).

A fala foi evidenciada durante uma audiência pública em 2023 feita pelo mandato Coletivo Nós (PT) que, segundo Liana Mendes (2023), foi “a primeira audiência pública da Câmara Municipal dentro de um território quilombola em São Luís” que contou com a escuta ativa dos moradores do Quilombo e dos bairros Rio dos Cachorros, Cajueiro e Porto Grande.

Segundo os relatos expostos durante a audiência pelos moradores, eles afirmaram a dificuldade de acesso à estrada de Cajueiro e Andirobal, falaram da falta de ônibus naquela região, especificamente da linha T019- Cajueiro/Terminal Praia Grande, ratificando que o mesmo opera somente com 4 viagens diárias e tendo, ainda, a necessidade de um cobrador no decorrer do trajeto. Sobre essa questão de mobilidade, percebe-se que quando há falhas nesse sistema de mobilidade urbana há um aumento na socioespacialidade como aponta Carvalho (2016):

Sistemas de mobilidade ineficientes pioram as desigualdades socioespaciais, prejudicando os mais pobres, em termos de impactos sobre a renda, oportunidades de emprego, estudo, lazer e condições de tratamento de saúde, além de pressionar as frágeis condições de equilíbrio ambiental no espaço urbano. Assim, os gestores públicos são demandados cada vez mais a adotar políticas públicas alinhadas com o objetivo maior de se construir uma mobilidade urbana sustentável do ponto de vista econômico, social e ambiental. (CARVALHO, 2016, p.345).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através de toda essa análise apresentada sobre Andirobal, discutir e enfrentar os desdobramentos da ausência de direitos básicos garantidos pela Constituição é de fundamental relevância para a comunidade. Numa perspectiva de enfrentamento, necessita a redefinição de um olhar mais atento as questões enfrentadas pelos moradores.

A partir da lógica que o Estado, como regulador e provedor histórico da questão social, possui responsabilidades públicas em todas as instâncias, sejam elas regionais, estaduais ou municipais. A definição do seu papel deve ser bem clara mediante as expressões da questão social adotando medidas como políticas públicas assistencialistas para a resolução dos problemas enfrentados pela comunidade.

No entanto, ainda é muito comum as situações de vulnerabilidade, especificamente da mobilidade urbana, para Andirobal que, com muito esforço através de alguns movimentos sociais, vem conseguindo resistir nos diversos problemas que só podem ser resolvidos na esfera política, com a participação efetiva da prefeitura.

Conclui-se que ações sejam direcionadas a esse território, possibilitando o bem-estar social da comunidade, visto aos seus deslocamentos, sua saúde, seu acesso à educação, entre outros demais serviços que estão escassos. Enquanto a garantia da cidadania não for uma prioridade em questões políticas, sempre haverá impasses vividos pelas populações periféricas, subjugadas por um sistema opressor. O trabalho não responde todas as questões envoltas da realidade da comunidade, mas abre possibilidades de novas discussões sobre a problemática enfrentada.

REFERÊNCIAS

ABESS-CEDEPS. **Proposta básica para o projeto de formação profissional**. In: **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo: Cortez, O Serviço Social no Século XXI, n. 50, ano 17, p. 58-76, abr. 1996.

ARCANGELI, Saulo Costa. **Cajueiro: A luta de uma comunidade pelo direito de existir**. São paulo: Sundermann, 2020. 276 p.

CARVALHO, Carlos Henrique Ribeiro. **Mobilidade urbana: Avanços, desafios e perspectivas**. In: **O ESTATUTO da cidade e a habitat III: um balanço de quinze anos da política urbana no Brasil e a nova agenda urbana**. Brasília: Ipea, 2016. cap. 14.

CRUZ, Antonio José Araujo. **Modernizações, expulsões e resistência na metrópole de São Luís: os territórios rurais do Cajueiro e da Camboa dos Frades**. 2022. Mestrado (Mestrado em Geografia) - Universidade Estadual do Maranhão, [S. l.], 2022.

SANT'ANA JÚNIOR, Horácio Antunes de; DAMASCENO, Elena Steinhorst. **Políticas Públicas, Sociedade e Ambiente**. Maranhão, 2011.

IAMAMOTO, Marilda V. **Serviço Social em tempo de Capital fetiche: Capital financeiro, trabalho e questão social**. São Paulo: Cortez, 2008.

IAMAMOTO, Marilda Vilela; CARVALHO, Raul de. **Relações sociais e Serviço Social no Brasil: esboço de uma interpretação histórico-metodológica**. São Paulo, Cortez, 2008.

MARX, Karl. **O Capital: Crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo, 2013. p.894.

MENDES, Liana. **Coletivo Nós promove a primeira audiência pública da Câmara Municipal de São Luís dentro de um Quilombo**. Coletivo nós.com.br, 28 fev. 2024. Disponível em:

<https://coletivonos.com.br/2023/08/28/coletivo-nos-promove-a-primeira-audiencia-publica-da-camara-municipal-de-sao-luis-dentro-de-um->

[quilombo/#:~:text=%E2%80%9CA%20comunidade%20do%20Quilombo%20Andirobal,barreira%20enfrentada%20%C3%A9%20a%20mobilidade](https://coletivonos.com.br/2023/08/28/coletivo-nos-promove-a-primeira-audiencia-publica-da-camara-municipal-de-sao-luis-dentro-de-um-quilombo/#:~:text=%E2%80%9CA%20comunidade%20do%20Quilombo%20Andirobal,barreira%20enfrentada%20%C3%A9%20a%20mobilidade). Acesso em: 10 fev. 2024.

RAMADAM, I. M. .; HENZEL, M. E. .; BÜTTENBENDER, P. L. .; ALLEBRANDT, S. L. ABORDAGEM TERRITORIAL DO DESENVOLVIMENTO E PATRIMÔNIO TERRITORIAL:: PESQUISAS EM REGIÃO DE FRONTEIRA DO ESTADO DO RS/BRASIL. **Anais do Simpósio Latino-Americano de Estudos de Desenvolvimento Regional**, IJUÍ - RS - BRASIL, v. 3, n. 1, 2023.

THANH, Phuong; NGUYEN, Hong-Oanh. **Influence of policy, operational and market conditions on seaport efficiency in newly emerging economies: the case of Vietnam**. In: **Applied Economics**. v. 52, 43. ed, 2020.



GT 04 – Movimentos sociais e étnico-territoriais e levantes na América Latina e Caribe

COSMOPOLÍTICA DAS ÁRVORES: RESISTÊNCIAS MAIS-QUE-HUMANAS AOS PROCESSOS DE URBANIZAÇÃO EM SALVADOR

Silvana Lamenha Lins Olivieri¹ (UFBA)

RESUMO: Por cinco séculos, através da colonização e do capitalismo, a modernidade ocidental vem impondo o seu “mundo de um só mundo” nos territórios habitados por mundos constituídos como uma multiplicidade de mundos, parcialmente conectados entre si, negociando politicamente seus desacordos ontológicos. Até hoje, pouco se discutiu o papel que os processos de urbanização e a própria a ideia de cidade criada pelos modernos têm cumprido nessa “guerra de mundos”, visando sempre destruir pluriversos para convertê-los no “mundo único”. O artigo pretende demonstrar que os “mundos de muitos mundos” sempre existiram nas cidades, e como vêm resistindo às tentativas de destruição nesses territórios - mais especificamente, o mundo das árvores. Diversas cosmologias reconhecem a existência de árvores mágicas ou sagradas, moradas de seres espirituais, e sabem que não se deve cortá-las, pois a agressão será revidada. Contaremos histórias de árvores que, ameaçadas por obras urbanísticas que ocorreram em Salvador na década de 1970, como sempre em nome da “modernização”, do “progresso” e do “desenvolvimento”, conseguiram sobreviver ao provocarem acidentes e mortes, forjando uma negociação entre mundos, isto é, a prática cosmopolítica.

Palavras-chave: Cidade; Guerra de mundos; Pluriverso; Mais-que-humano; Cosmopolítica.

INTRODUÇÃO

Partilhamos a Terra com outras entidades, que são todas vivas, não há entidades mortas porque mesmo as entidades mortas referem-se de algum modo a uma capacidade de agir, embora um agir de maneira diferente das entidades vivas. Tudo é capaz de agir, capaz de ser mobilizado em modalidades de ação diferentes. E, portanto, por princípio, a capacidade de agir é partilhada com os antepassados, com a Natureza, com a atmosfera, com as forças naturais, as tempestades, etc. Assim, se se quiser viver bem e por muito tempo é necessário aprender a coexistir com tudo, orgânico, o natural, o humano, não-humano. É o que muitos descobrem, hoje, com a noção de Antropoceno. Os filósofos descobrem que aquilo que eles chamavam “animismo”, falando dos outros, é no fundo a condição de sobrevivência do nosso planeta.

— Mbembe, 2018

Em fevereiro deste ano, o xamã e líder yanomami Davi Kopenawa foi convidado para conhecer três sumaúmas gigantes que estão condenadas à morte pela prefeitura de Boa Vista, capital de Roraima, por supostamente ameaçarem vidas humanas². Kopenawa explicou que a sumaúma, ou

¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia.

² As três sumaúmas, com mais de 50 anos de idade, ficam dentro do Centro Espírita Estrela do Oriente, às margens de um igarapé, atualmente poluído. Apresentando um laudo contestado por vários especialistas, no final de 2023 o proprietário do terreno conseguiu da prefeitura a autorização para derrubá-las, gerando grande comoção na cidade. Ver <https://sumauma.com/sentinelas-da-cidade-sumaumas-sentenciadas-a-morte-geram-comocao-em-boa-vista/>, última consulta em 25/03/2024.

warimari, ajuda os pajés a cuidarem das suas comunidades: “é quem chama a chuva, que traz energia boa para respirar bem, para não ficar doente”. Se a doença chega numa comunidade yanomami, “o pajé usa a força da árvore para bater e mandar embora a doença. Então, isso é sério”. E complementou indignado: “essas árvores estão aqui no meio da cidade e uma pessoa que foi eleita prefeito não reconhece a alma da sumaúma”.

Considerados até hoje como “primitivos”, “selvagens”, “ignorantes”, “atrasados”, massacrados como “humanos inferiores”, povos e coletivos extramodernos e extrahumanos como os yanomami, que a antropologia convencionou chamar de “animistas”³, vêm se comprovando cada vez mais imprescindíveis para nossas possibilidades de sobrevivência num planeta “ferido”, “danificado”, em fase de “ebulição global”, como observou Mbembe (2018). Já sabemos – e não é de agora⁴ - que a catástrofe climática-ecológica em curso é causada por cinco séculos de dominação da modernidade ocidental, fundada na separação entre cultura (ou humanidade) e natureza (não-humanidade), e no chamado “excepcionalismo humano”. Através da colonização e do capitalismo, os modernos vêm impondo aos mundos, em seus territórios, o seu “mundo de um só mundo”, o único mundo que não compõe com outros, só quer destruí-los, sempre em nome da “civilização”, do “progresso”, do “desenvolvimento”.

Sendo assim, não se trata mais de tentar “mudar o mundo”, mas “mudar de mundo”, avisa Arturo Escobar (2018). Isabelle Stengers (2012) nos convoca a recuperar ou “reativar” habilidades, concepções, saberes que a maioria de nós abandonou ou esqueceu, sobretudo por morar em cidades, como critica incisivamente Kopenawa⁵. Nas cidades, sobretudo nas grandes cidades, é muito mais difícil perceber que fazemos parte de uma “teia” de existências conectadas, de uma “tapeçaria de ser/devir compartilhada” (HARAWAY, 2011). Reconhecer que, além dos humanos, outras formas de vida são dotadas de capacidades e atributos como personalidade, subjetividade, intencionalidade, sentimento, agência, compondo conosco o mundo em que existimos. Quando uma forma de vida qualquer desaparece, desaparece também o seu mundo, isso é, o mundo que ela experiencia. Com

³ Animismo é um dos primeiros conceitos da antropologia, introduzido em 1871 por Edward B. Tylor como uma “crença religiosa” de povos supostamente situados na base da escala da civilização, atribuindo a tudo um espírito ou “alma”. O termo “ressurgiria das cinzas” a partir dos anos 1990, como um tipo de ontologia, de caráter relacional. Ainda assim, sempre é preciso admitir, como faz Stengers (2018) que “as diversas definições dadas a animismo carregam os selos das suas origens e podem dificilmente ser desvinculadas das pejorativas associações colonialistas”.

⁴ Pelo menos, desde a famosa carta atribuída ao chefe Seattle, dos povos Duamish e Squamish, respondendo ao presidente dos Estados Unidos sobre a compra de suas terras, publicada pela primeira vez no fim do século XIX. Há algumas versões dessa carta, tradução da fala do grande cacique Seattle, ao que tudo indica ocorrida em 1854. Ver http://selvagemiclo.com.br/wp-content/uploads/2021/07/CADERNO26_SEATTLE.pdf

⁵ Essa crítica ao “povo da cidade” aparece em vários momentos de “A queda do céu”, a exemplo do seguinte trecho: “Os brancos de hoje em dia não sabem nada a respeito dos espíritos que habitam essas regiões e nunca pensam neles. (...) No tempo antigo, os brancos os conheciam, mas quando acabaram criando as cidades, foram pouco a pouco deixando de ouvir as palavras desses espíritos antigos” (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p. 401)

isso, o mundo que compomos com essa forma de vida e seu mundo ontologicamente se empobrece (DESPRET apud SILVA E SILVA, 2022)⁶. Nas palavras de Hampaté Bâ (2010), filósofo e mestre da “tradição viva” africana: “tudo se liga, tudo é solidário, tudo repercute em tudo”.

Implicando-se na “guerra de mundos” desvelada por pensadores como Ailton Krenak (2018) e Marisol de la Cadena (2018), este artigo quer contribuir para fazer desmoronar o “mundo único” da modernidade ocidental hegemônica, uma “máquina de destruição” de mundos e ontologias (STENGERS, 2018), demonstrando que, mesmo nas cidades, habitamos um “mundo de muitos mundos”, ou pluriverso (DE LA CADENA; BLASER, 2018): uma multiplicidade de mundos heterogêneos e divergentes, parcialmente conectados uns aos outros, que negociam seus desacordos ontológicos politicamente. Mostraremos que formas de vida não-humanas ou - como prefere De la Cadena – outras que humanas, são também sujeitos e agentes urbanos, dispostos a lutar para não desaparecer junto com seus mundos nesses territórios quase totalmente dominados (e cada vez mais arrasados) pela máquina destruidora. Mais especificamente, árvores que, ameaçadas por obras urbanísticas que ocorreram em Salvador na década de 1970, para sobreviver acabaram forjando uma negociação entre mundos – prática que Stengers define como “cosmopolítica”⁷.

A CIDADE É OUTRA COISA

Nós estamos em guerra, eu não sei porque você tá me olhando com essa cara tão simpática, nós estamos em guerra, o seu mundo e o meu mundo tá em guerra. Os nossos mundos estão em guerra. A falsificação ideológica que sugere que nós temos paz é pra gente continuar mantendo a coisa funcionando. não tem paz em lugar nenhum: é guerra em todos os lugares, o tempo todo.

— Krenak, 2019

Até hoje, pouco se discutiu o papel que os processos de urbanização e a própria ideia de cidade têm cumprido na guerra de mundos promovida pela modernidade ocidental nos territórios - que começa dentro da própria Europa, através do evento da “caça às bruxas”, como mostrou Silvia Federici (2017)⁸ -, visando sempre destruir pluriversos para convertê-los no “mundo único”. Pois

⁶ Fausto (2017, p.232-235) menciona a extinção dos ratos-candangos, roedores encontrados na região onde hoje é Brasília durante a construção da cidade, que não sobreviveram ao contato com a modernidade. Ao desaparecerem da Terra, “todos aqueles que se tornavam com os ratos tornaram-se mais pobres, capazes de menos coisas. A terra ela mesma, que nunca mais experimentou-se escavada pelas pequenas patas que depositavam nela a esperança de seu futuro, seus filhotes, pode-se dizer, ficou triste”.

⁷ Num diálogo recente com De la Cadena e Blaser, Stengers vem reelaborando seu conceito de cosmopolítica, ampliado como uma “ontologia política”, cujo compromisso básico é “levar a sério a existência e o poder dos outros que humanos” (2018, p.95). Entretanto, optamos por utilizar neste artigo o termo stengeriano, assim como o fizeram Fausto (2017), Costa (2019) e Silva e Silva (2022) em suas teses de doutorado.

⁸ Segundo Federici, uma concepção de mundo que pressupunha haver dias de sorte e dias sem sorte, dias nos quais se podia viajar e outros nos quais não se deve sair de casa, dias bons para se casar e outros nos quais qualquer iniciativa deve ser

assim como arrogaram para si o direito de ser “o mundo”, em detrimento desses outros mundos existentes e possíveis, como acusa Escobar (2015), os modernos quiseram determinar o que deveria ser a cidade: uma criação exclusivamente humana, artefato cultural separado e em oposição à natureza, “contra a natureza”. Um território produzido só por humanos e para os humanos, onde só vidas humanas importam - ainda assim, nem todas. A “coisa humana por excelência”, resumiu Claude Lévi-Strauss em “Tristes Trópicos”⁹.

Mas “cidade” é uma daquelas palavras enganosas que, segundo Eduardo Viveiros de Castro (2018), a depender do mundo no qual sejam proferidas, bem como das relações que fazem emergir esse mundo, podem designar coisas radicalmente distintas. O antropólogo diz que esse tipo de mal-entendido, um “equivoco”, sempre vai ocorrer na comunicação entre pessoas (humanas ou não) que, mesmo falando uma mesma língua, habitam mundos que não são os mesmos¹⁰. Um equivoco não ocorre de uma simples “falha em compreender”, mas da “falha em compreender que as compreensões não são necessariamente as mesmas, e que elas não estão relacionadas a modos imaginários de ‘ver o mundo’, mas aos mundos que são vistos”. Ao invés de diferentes visões ou pontos de vista de uma mesma coisa, temos pontos de vista de coisas diferentes, uma vez que, assim como os pontos de vista, as coisas pertencem a mundos diferentes, concebidas nos termos de seus mundos.

Portanto, para quem pertence a um mundo que não é “único”, um mundo múltiplo, animado e relacional, a cidade inevitavelmente é outra coisa, uma coisa “mais-que-humana”. Um território habitado por todas as espécies de seres, inclusive espirituais¹¹. Em “A queda do céu”, Kopenawa conta que, ao visitar Nova York, em 1991, viu “debaixo de uma grande ponte”¹² uma “moça

prudentemente evitada; que atribuía poderes especiais ao indivíduo – o olhar magnético, o poder de tornar-se invisível, de abandonar o corpo, de submeter a vontade dos outros por meio de encantos mágicos, era incompatível com a disciplina do trabalho capitalista, e precisava ser erradicada. Além do mais, a magia aparecia como uma forma ilícita de poder e como um instrumento para obter o desejado sem trabalhar – e quem detinha esse conhecimento eram sobretudo as mulheres. Ao longo dos séculos XVI e XVII, em vários países europeus, centenas de milhares de mulheres “teriam sido julgadas, torturadas e assassinadas, enforcadas ou queimadas vivas, acusadas de terem vendido o seu corpo e sua alma ao demônio”, ou, “por meios mágicos, assassinado inúmeras crianças, sugado seu sangue, fabricado poções com sua carne, causado a morte de seus vizinhos, destruído gado e cultivos, provocado tempestades”, entre muitas outras abominações.

⁹ Entretanto, na obra do próprio Lévi-Strauss se acham inúmeras críticas ao antropocentrismo, como nesse trecho do ensaio sobre Rousseau: “Nunca antes do termo desses últimos quatro séculos de sua história, o homem ocidental percebeu tão bem que, ao arrogar-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, concedendo a uma tudo o que tirava da outra, abria um ciclo maldito. E que a mesma fronteira, constantemente empurrada, serviria para separar homens de outros homens, e reivindicar em prol de minorias cada vez mais restritas o privilégio de um humanismo corrompido de nascença por ter feito do amor-próprio seu princípio e noção”. Ver SUSSEKIND, Felipe. “Sobre a vida multiespécie”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, p.159-178, 2018.

¹⁰ No exemplo dado por De la Cadena (2018), “território” significa para o Estado peruano um pedaço de terra sob sua jurisdição, mas para o coletivo indígena AwajunWampi é uma entidade produzida por suas práticas de vida, ou ainda “o território são os AwajunWampi”.

¹¹ Há quem diga que esses seres estão sempre entre nós, em todos os lugares, apenas nem todo olho está preparado para “ver”, isto é, sentir suas presenças e agências, não necessariamente através da visão.

¹² Bruce Albert acredita ser a ponte Triborough, sobre o East River, perto do hotel onde Kopenawa se hospedou e que chamou sua atenção logo na chegada a Nova York (ALBERT; KOPENAWA, 2018, p. 671).

das águas”, de “olhos e cabelos negros muito bonitos”, com os “jovens seios despontando”, possuindo a parte de baixo do corpo “como de peixe”. “Há muito tempo, essa moça dos rios deixou nossa floresta e se perdeu muito longe, nos confins das águas”, indo parar na grande metrópole, esclareceu o xamã, descobrindo na ocasião que “os brancos sabem desenhá-la” e “lhe dão o nome de sereia” (in ALBERT; KOPENAWA, 2015).

Em Salvador, uma sereia morava numa gruta encravada em um morro do bairro do Rio Vermelho, a “gruta da mãe d’água”, onde havia uma nascente de água doce que abastecia a comunidade. Moradores antigos descreviam o lugar como uma “casa de pedra”, com “dividimento da natureza”. Era “feito um chalé, aqui a casa, no liso do chão, os olhos d’água brotando, tinha um corredor, tinha pilão, cadeira, mesa”. A casa “brilhava sem luz”, e à noite “saía o cachorro de ouro, assombrava”. Diziam que a sereia “vinha tarde da noite, entrava na gruta que tinha uma bacia e um sofá de pedra. Entrava e cantava” (ZORZO, 1994, p.50)¹³.

Mostrar que nas cidades habitam outros mundos que não o dos humanos, e que esses mundos estão seriamente ameaçados de desaparecer pelo “progresso”¹⁴, foi intenção de Gilberto Freyre com “Assombrações do Recife Velho”, um ensaio de 1955 sobre a “história sobrenatural do Recife”. Organizado como uma coletânea de histórias, Freyre apresenta uma Recife que “pelos seus mistérios, existe, subsiste, persiste desde velhos dias como cidade com alguma coisa de cidade onde o mundo não é só o de homens”, povoada por seres como “árvores mágicas”, animais “artificiais e não apenas naturais”, e sobretudo “almas penadas”, como nessa história, passada no fim do século XIX:

No Recife, ilustre advogado dos primeiros tempos da República morou, quando moço, numa casa perto da célebre avenida Malaquias. Em redor da casa, nas noites mais feias, rodava um carro de cavalo que assombrava, com seu ruído, as pessoas da casa. Ruído de patas de cavalo, de rodas de carro e até de vozes. Voz áspera de boleeiro. Vozes doces de gente sinhá, afobada de seu, dentro do carro. Abria-se uma porta ou janela da casa: talvez fosse troça de estudantes boêmios que se divertissem com atrizes, entrando de carro num sítio particular. Estudante era antigamente capaz de tudo. Não se avistava, porém, carruagem nenhuma. Apenas paravam as vozes. O barulho das rodas do carro continuava sobre a areia frouxa, sobre as pedras, sobre a grama do quintal. Mas ninguém avistava carro ou enxergava cavalo ou

¹³ Segundo relato de outro antigo morador, “a gruta era muito grande e parecia uma casa, cabia um homem em pé. Era uma espécie de salão onde cabiam muitas pessoas, havia lugares que diziam que eram prateleira, pilão e outras coisas. O mais importante é que no meio do salão havia uma poça em forma de banheira, que conservava sempre água doce, que minava das próprias pedras. Muita gente quando estava com sede, ia beber água ali, pois a água era muito boa. Diziam que a mãe d’água depois que tomava banho doce, ia para aquela pedra em frente da gruta perto do mar, que se chamava Pedra da Mãe D’água, ou Pedra da Sereia, como chamam até hoje, sentava-se e ficava penteando os cabelos, naquela pedra juntava muita gente para pescar porque dava muito peixe”. Ver LOPES, Licídio. *Rio Vermelho e suas tradições: memórias de Licídio Lopes*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1984. Infelizmente, na década de 1950, sem qualquer aviso, a gruta foi implodida por uma pedreira que funcionava no morro, extraindo basalto para produção de brita e alvenaria de pedra. Pegos de surpresa com a destruição da gruta, os moradores ficaram revoltados.

¹⁴ Ainda em meados do século XIX, a instalação da iluminação a gás já teriam sido “um golpe quase de morte” no domínio que exerciam as “almas dos mortos, os lobisomens e mulas-sem-cabeça” sobre as ruas escuras do Recife, lamentava Freyre.

descobria sinal de roda na terra mais mole. Também pelas ruas do centro da cidade houve tempo em que à meia-noite se ouvia o rodar de enorme carro de cavalo. Devia ser carro velho porque as rodas rangiam de cansadas. Tinha o rodar do carro alguma coisa de gemido de carro de boi. Houve quem, abrindo de repente o postigo, visse imenso coche fúnebre cheio de penachos e dourados, os cavalos cobertos de crepe. Carro igual, igualzinho, ao coche que há anos levara ao cemitério de Santo Amaro certo titular do Império. Misterioso, o carro preto e dourado aparecia e desaparecia com todos os penachos e cavalos de luxo. Todo ele parecia penar (Freyre, 1987 [1955], p.63-64).

Outro livro que reúne histórias de assombros e encantamentos numa cidade é “Visagens e assombrações de Belém”, de Walcyr Monteiro, concluído em 1972 mas só publicado em 1985. Uma das mais conhecidas é a de uma cobra imensa que vive sob Belém, cuja cabeça estaria bem abaixo da catedral e a cauda sob a Basílica de Nazaré. Se um dia a cobra sair do seu repouso, “a cidade se desmoronará e será tragada pelas águas da baía do Guajará”. Não consta do livro, entretanto, um dos lugares tidos como mais assombrados ou “visagentos” de Belém, o Palacete Bibi Costa, imponente casarão construído no começo do século XX por uma família que enriquecera no ciclo da borracha. Segundo o advogado Fernando Gurjão Sampaio, mais conhecido como Tanto Tupiassu, esses primeiros proprietários eram conhecidos pela “crueldade quase escravagista” com que tratavam seus empregados, especialmente no porão. Abandonado pelos herdeiros, começaram os relatos macabros envolvendo o lugar:

Eram relatos de vozes sussurradas pelos cantos, que assustavam todos que teimavam em ficar lá. Além das vozes, barulhos de portas e janelas abrindo e, principalmente, do elevador funcionando altas horas da noite. Do lado de fora não eram incomuns os relatos de transeuntes e vizinhos, que chegavam a chamar a polícia por conta dos barulhos, gritos e gemidos de dor e sofrimento que vinham de lá. Abandonado, sem uso e com relatos de malassombro, o Bibi Costa virou um elefante branco. Até que, em determinado momento, o governo do Estado decidiu comprar o prédio e dar-lhe uso. Isso foi muito fruto de pressão popular, porque, de fato, o palacete é uma jóia arquitetônica de Belém. Só que nada dava certo lá. Os servidores viviam sempre assustados. Por volta de 1987 foi instalada no Bibi Costa a Secretaria Estadual de Planejamento. O secretário estadual era meu tio, Amilcar, um dos homens mais inteligentes que já vi, extremamente cético. E logo ele deu de cara com os tais fatos estranhos. (...) Vozes, muitas vozes chamando a eles. Não poucas vezes, vozes pedindo socorro e clemência. E tudo isso piorava no porão e nos aposentos mais próximos dele, justamente onde muita gente foi espancada e torturada. Mas não eram somente vozes. Portas e janelas abrindo e fechando. Objetos que caíam. Papeis que se desarrumavam. Salas completamente fora de ordem. (...) Por diversas vezes, o elevador funcionava sozinho. Então, imaginem: Tarde da noite, meu tio trabalhando sozinho ou com equipe reduzida. O casarão vazio e silencioso. Do nada, o elevador que estava no térreo entrava em funcionamento e subia para o andar onde meu tio trabalhava. Eles esperavam aparecer alguém e não aprecia nada. Isso aconteceu diversas vezes e eles começaram a fazer testes. Meu tio chamava o elevador pro andar onde ele estava e o deixava aberto. Casarão vazios. Do nada, o elevador entrava em funcionamento e descia. Ao mesmo tempo, vozes e gemidos e pedidos de socorro. Meu tio investigou

tudo. Io, achou que era onda dos seguranças, mas isso acontecia com funcionários diferentes, em dias diferentes e em andares distintos. Depois, ele achou que era mal funcionamento. Chamou um técnico, porque aquilo começou a afetar muito os servidores. E o técnico atestou: - Dr. Amilcar...não tem como ele funcionar sem a ordem de alguém, sem a porta ser travada por dentro. Também não foi achado nenhum problema no mecanismo. Fato é que o elevador era deixado aberto e se movia e chegava no outro andar fechado. Pra colocar fim naquilo, que meu tio fez? Isso mesmo: lacrar o elevador, desligar o mecanismo. As vozes e sons podiam ser explicados: vento passando pelas frestas, madeira rangendo ou estalando, barulhos da rua. Mas o elevador tava acabando com a saúde dos servidores. Poucas semanas depois de lacrar o elevador meu tio morreu. Foi encontrado morto na sala da casa dele, vítima de um ataque cardíaco inesperado e repentino. Foi em novembro de 1989. Mas ai vocês podem dizer: qualquer um pode ter um ataque cardíaco. Acontece que depois do meu tio, o Governador nomeou outro secretário de planejamento. E ele manteve a decisão de deixar o elevador lacrado. E ele também teve uma morte súbita, também ataque cardíaco, enquanto caminhava na Praça da República. E depois da morte desse segundo secretário foi nomeada uma mulher, que falha o nome agora, e que igualmente manteve a decisão de deixar lacrado o elevador do Bibi Costa. E ela também, semanas depois, teve uma morte súbita...Três secretários mortos em poucos meses. (...) Coincidência ou não, com o elevador funcionando ninguém mais morreu. Mas se intensificaram os pedidos de socorro e as vozes que chamavam as pessoas, principalmente tarde da noite. O porão se tornou um local impossível de se estar. Pouco depois a secretaria de planejamento foi tirada de lá, porque ninguém mais queria estar ali. O prédio passou outros muitos anos vazio, com terríveis relatos de segurança, transeuntes e vizinhos acerca dos gritos e do elevador que passava a noite funcionando. Depois de um tempo foi construído um anexo, onde hoje funciona a Administração Hidroviária da Amazônia Oriental, órgão do DNIT, e o prédio antigo quase não é mais usado, porque ninguém aguenta a energia do local. E até morrer minha avó falava e jurava, entre lágrimas, pra todo mundo ouvir, que os espíritos do Palacete Bibi Costa tinham matado o filho dela, num ressentimento que eu também carregou na alma. Ainda vou entrar lá e conhecer o elevador e o porão...¹⁵

UMA SALVADOR DE MUITOS MUNDOS

Conhecemos várias histórias parecidas na cidade onde nasci e vivo, Salvador, onde, até pelo menos os anos 1950, a magia, o popular “feitiço”, estava presente em tudo (CAETANO, 2018). Apesar de tantas luzes e destruição, aqui, ainda hoje, sem muita dificuldade, encontramos pessoas que, pelo menos em algum momento, já tiveram experiências “mágicas” com formas de vida outras que humanas¹⁶. Pessoas que não esqueceram (ou não totalmente) sua natureza, como diz Kopenawa. Algumas, de maior sensibilidade e sabedoria, conseguem compreender mensagens e sinais em tudo que existe e participa do mundo que habitam - mesmo quando se mora num grande centro urbano¹⁷.

¹⁵ Disponível em <https://twitter.com/tantotupiassu/status/1595235541507006464>, última consulta em 7/12/2022.

¹⁶ É o caso da autora deste artigo. Uma dessas experiências, com uma lontra marinha, foi narrada na revista Redobra, ver OLIVIERI (2022).

¹⁷ Perguntado se os xamãs teriam “poderes especiais”, o filósofo David Abram diz que não, que “nada ali é sobrenatural”, apenas “os sentidos deles são mais sensíveis”, conseguindo “ter empatia com os sentimentos das outras pessoas e receber informação dos animais, das plantas, de uma trovoada. Sentem de imediato quando a chuva se aproxima. É uma capacidade humana.(...) É difícil termos a mesma sensibilidade porque nossa civilização não reconhece que os outros seres estão

Everaldo Duarte, escritor e ogã do terreiro do Bogum, da nação jêje, lembra as capacidades sensoriais extraordinárias de três mães-de-santo, Emiliana, Runhó e Nicinha, já falecidas:

Emiliana conversava com a natureza. Olhava o futuro através de um copo com água e constatava os indícios vistos ali, caminhando pelo quintal, contando as pedrinhas no chão com sua bengala, de cabeça baixa e resmungando preces e louvações aos voduns. Todos os dias, antes de qualquer tarefa ao amanhecer, ela percorria o mesmo caminho e verificava as mudanças ocorridas no chão batido. Através das mudanças observadas, ela planejava as atividades para o resto do dia. (...) Emiliana dizia que “os búzios respondem às perguntas que a gente imagina, mas a natureza mostra aquilo que nem imaginamos”. E não errava uma previsão.

Runhó era diferente. Ela olhava os mistérios da previsão através das sombras da folhagem das cajazeiras no chão e na forma de nuvens no céu. Runhó não tinha búzios. Jogava com castanhas de caju, com caroços de feijão, com tampinhas de garrafas, com botões de paletó, com qualquer coisa que estivesse ao alcance das mãos nos momentos de necessidade. Entretanto, seu forte mesmo era a pesquisa ou a interpretação das figuras que se projetavam no chão, das folhas da cajazeira em frente ao barracão, nos dias de sol. Não só da cajazeira, por estar sempre ali perto dela, mas de qualquer outra árvore sob a qual ela pudesse se sentar. Era bonito vê-la quieta, pensativa, observando as sombras se deslocarem e assumirem formatos diferentes lhe dando subsídios para as suas previsões. Quando se fazia um céu carregado de nuvens, o ritual era o mesmo; ela passava horas olhando o céu, buscando figuras e movimentos que lhe indicariam respostas para suas questões. Do mesmo modo que Emiliana, Runhó jamais errava uma previsão. (...)

Com Nicinha, já não se pode dizer que havia instrumentos que lhe auxiliassem nas previsões. Ela, só em ouvir a pessoa, já determinava o diagnóstico. (...) Era tão sensível às irradiações do outro que, de longe, ao ver a pessoa (às vezes pelo buraco da fechadura da porta da frente), ela mandava dizer que não estava. Nicinha fazia previsões com base nas respostas emitidas pelos sons da natureza. O canto de um pássaro, o espocar de um foguete ou um apito fora dos padrões e do momento, fosse de gente ou de animal ou mesmo daquilo que ela só podia ouvir. (...) Nicinha podia ver o que ou quem estivesse às suas costas. Na verdade, Nicinha era cercada de tantos mistérios que a faziam diferente, superior, igual e humilde que nenhum de nós pôde até hoje definir (DUARTE, 2018, p.82-83).

Duarte (2000) explica que, para o chamado “povo-de-santo”, “o canto da cigarra fora de hora”, o “piar da coruja”, o “florir de uma árvore fora de suas características”, ou até mesmo “uma fruta caída” pode “querer dizer coisas que só nós entendemos”. No candomblé, aprendemos que tudo que existe tem vida, tudo é sujeito e age no mundo, podendo interagir conosco de diversas maneiras, independentemente da nossa vontade, como vemos nessa história contada por Gaiaku Luiza, uma das sacerdotisas da nação jêje mais importantes da Bahia, também já falecida:

conscientes à sua maneira”. Ver <https://observador.pt/2016/04/18/david-abram-criatura-hipersensivel-evito-ser-exotico>, última consulta em 21/03/2024.

Em 1940, eu morava no beco do Chinelo, casa 18 – bairro Nazaré, em Salvador. Trabalhava fazendo prendas, que eram flores de papel crepom. Eram tantas cores de papel que a vista me cansava. Eu havia acabado de almoçar, tomei meu café e fui me deitar. Zuzu era uma amiga, empregada, que trabalhava comigo e havia saído para fazer as entregas. Minha casa era sala única e eu estava deitada. Chegou um velho na grade da porta, com chapéu de palha e camisa de saco com botão de osso. Era um velho negro e só o via da cintura para cima, na grade. Acabou indo embora e logo depois Zuzu chegou. Perguntei se havia visto um velho e ela respondeu que não. Não entendi nada e não liguei. Lembrei que, no dia anterior, uma sarará havia batido à porta de casa, perguntando se ali morava o Hùntóloji [que viria a ser o nome do seu terreiro]. Eu achei aquilo esquisito e respondi que não. Quando foi à noite, sonhei com o mesmo velho e, no sonho, estávamos andando pela rua e ele apontava para um terreno. Não falava nada, só apontava. Quando foi no sábado, três horas da tarde, ouvi uma voz: “Você não vai, né, deixa estar você!!!” Quando foi segunda-feira de manhã, saí para fazer feira. Para ir à feira era preciso seguir pela ladeira da Água Brusca, e quando passamos por lá, mostrei para Zuzu o terreno que o velho, no sonho, havia apontado. Depois fiquei sabendo que ali era um brejo, onde as africanas lavavam em tinas de madeira. Dizem que naquele bairro moraram muitas famílias africanas. Não sei se era mês de maio ou junho, sei que estava próximo de São João, porque estava muito frio. Eu ficava trabalhando, fazendo prendas, sentada na cadeira com os pés enrolados em um saco de linhagem (...) De repente deu um negócio em Zuzu, que ela pegou o saco de linhagem e saiu. Fiquei sem entender nada. Zuzu não era de candomblé, gostava de apreciar. Se alguém ia fazer obrigação, ela sempre ajudava. Era de Sogbo com Azansú [correspondendo a Xangô e Omolu]. Chamava-se Maria José Bittencourt, era formada no comércio e trabalhava com prendas. (...). Repentinamente chega Zuzu, com o saco, parecia que tinha algo dentro. Ela gritou: “Abra logo a porta que está pesado”. Eu abri, ela entrou e começou a desensacar e era uma pedra enorme. Eu falei: “Zuzu, pelo amor de Deus! O que é isso que você foi pegar? Vai jogar isso fora que eu não quero isso aqui dentro! Isso é o cão, vai devolver isso!” Já eram onze horas da noite e, naquele tempo, onze horas já era tarde. Zuzu não quis devolver a pedra, alegando que já era muito tarde para voltar à rua. Ela colocou a pedra atrás da porta e ali foi ficando. Toda pessoa que entrava se assustava com aquela pedra. Um dia, minha irmã foi lá em casa e não quis entrar com medo da pedra. Zuzu pegou a pedra e colocou na área nos fundos da casa, próximo ao tanque de lavar roupa. Quando ela lavava roupa, batia a roupa naquela pedra, antigamente havia esse costume. Cansou de cair sabão em cima daquela pedra. Um dia, recebi a visita do meu amigo Izaias Sacramento, que era um angoleiro antigo. Chamei meu amigo para olhar a pedra e ele espantado falou: “Misericórdia!!!” Começou a trocar língua com a pedra, fazendo aquela reverência. “Minha filha, não faça isso não. Compre uma garrafa de dendê que eu vou trazer umas folhas para dar um banho nele. É o velho Omolu e tire logo ele daí” (in: CARVALHO, 2006, p.95-97).

Seguindo Roger Sansi (2005, p.143), não foi Zuzu que encontrou a pedra (que também era o orixá Omolu), foi a pedra-orixá que “agiu” para ser encontrada por Zuzu, e levada para a casa de Gaiaku Luiza, com quem tinha “enredo”¹⁸. Ou seja, aquele encontro fora um desejo da própria pedra, que demonstrou possuir muita vida, isto é, muita força. Pois embora tudo que existe seja vivo, nem

¹⁸ Sobre a noção de “enredo” no candomblé, ver FLAKSMAN, Clara. “Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 36(1): 13-33, 2016.

tudo é vivo do mesmo modo, ou na mesma intensidade. No mundo do candomblé (assim como nos mundos indígenas¹⁹), vida é uma força “mágico-sagrada”, sem a qual qualquer “existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização”, como explica Santos (1977)²⁰. Essa força - que tem vários nomes, entre eles “axé” - pode diminuir ou aumentar, fazendo com que tudo exista “mais” ou “menos”²¹. Quanto mais forte, ou mais vivo, maior o poder mágico do ser ou coisa, assim como dos lugares²².

NO MUNDO DAS ÁRVORES

Um dos costumes que os africanos escravizados trouxeram para o Brasil era consultar as árvores mais fortes, consideradas “mágicas” ou “sagradas”, para ouvir seus conselhos. Esses velhos africanos, chamados de “tios”, eram “adivinhos ricos em mistérios, sacerdotes muito respeitados por sua mágica sabedoria. Eram muito ativos e cheios de segredos. Instituíram aqui liturgias diversas”, as quais “nem todas sobrevivem”, ressalta Ordep Serra, antropólogo e ogã do terreiro da Casa Branca, contando de um antigo ritual que acontecia sempre no primeiro dia do ano:

Um velho sacerdote do candomblé — o venerado Ogã Agnelo, amigo de quem tenho muita saudade — certa vez me falou de um rito outrora celebrado aqui pelos “tios africanos”, no tempo remoto da adolescência dele, ou seja, nas primeiras décadas do século passado. (...) O Mestre Agnelo nunca chegou a testemunhar o rito que evocava. Quando este se achava em prática, ele era ainda muito moço, “quase um menino”, com pouco tempo de iniciado. Não era admitido naquele estreito círculo, a que raros crioulos tinham acesso. Teve notícia de sua realização através de um parente, um venerável ogã do Terreiro do Engenho Velho, onde o próprio Agnelo mais tarde assumiria o elevado posto de Elemaxó (sacerdote de Oxalá). De acordo

¹⁹ Segundo Nimuendaju (1981), para os indígenas, não existe nada de sobrenatural, na acepção ocidental do termo, “o que conta é “a maior ou menor atividade de um poder mágico imanente a todos os seres, se alguém é capaz de produzir alguma coisa que aos outros pareça prodigioso. Esse extraordinário não tem limites: simplesmente, tudo é possível e natural” Ver NIMUENDAJU, Curt. “Fragmentos da religião e tradição dos índios Sipáia”, *Religião e Sociedade*, n. 7, Rio de Janeiro; São Paulo: Tempo e Presença; Cortez, 1981.

²⁰ Santos revela ainda que, na cosmologia iroubana, matriz do candomblé jêje-nagô, o responsável por mobilizar o axé é Exu, “princípio dinâmico e de expansão de tudo o que existe”, sem o qual “todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria”. O orixá atuaria como “um medicamento de poder sobrenatural [mágico] próprio de cada pessoa. Isso quer dizer que cada pessoa tem à mão seu próprio remédio de poder sobrenatural, podendo utilizá-lo para tudo o que desejar”.

²¹ Hampaté Bâ (2010) define magia ou feitiçaria como o controle ou a manipulação dessas forças que animam o mundo, “em si uma coisa neutra, que pode se tornar benéfica ou maléfica conforme a direção que se lhe dê”.

²² Como tudo que existe no mundo, há lugares com mais força que outros. Geralmente, os mais isolados e intocados, com pouca ou nenhuma perturbação humana, costumam concentrar mais força e encantamento, como cachoeiras, rios, lagoas, matas, praias, grutas, dunas. Também têm mais força certos lugares edificadas pelos humanos, como encruzilhadas, mercados, feiras, cemitérios, casas abandonadas, caso do citado Palacete Bibi Costa. São os lugares preferidos pelos seres espirituais, onde gostam de passear ou de morar, e que protegem como “donos” ou “mães”. Uma função parecida com a que, para os romanos, tinham os Lares e os *genius loci*, divindades protetoras dos lugares – sejam montanhas, bosques, rios, nascentes, celeiros, fóruns, teatros, ruas. Também havia o “*genius urbi*”, protetor das cidades. “*Genius urbis romae*” era o gênio de Roma, cujo culto era no Capitólio. “Não há nesta cidade lugar que não esteja impregnado de religião, e que não esteja ocupado por alguma divindade...Os deuses têm nela sua morada”, dizia Tito Livio sobre Roma. Sêrvio, no “Comentário à Eneida de Virgílio”, afirmaria que “nenhum lugar é sem um gênio”. Ver OLIVIERI (2022).

com o precioso relato que o amigo escutou e me transmitiu, os “tios” costumavam reunir-se nos primeiros dias do ano para uma liturgia oracular. Depois de uma longa vigília, marcada por preparativos e purificações especiais, esses religiosos se dirigiam com suas oferendas a uma grande árvore existente numa clareira da mata que era ainda pujante em muitos trechos da cidade. (Segundo o Mestre Agnelo supunha — pois nunca a visitou —, a árvore bendita ficaria entre as atuais avenidas Vasco da Gama e Ogunjá). Assim que chegavam a seu destino — ainda à luz da aurora —, os velhos sacerdotes faziam suas preces, depositavam as oferendas e quedavam por um bom tempo em silêncio, *ouvindo a árvore*. Escutavam atentamente o murmúrio das folhas tocadas pela brisa matutina. Prestavam ouvidos, também, ao canto de pássaros por acaso pousados na copa sagrada. Valorizavam o comentário melódico das aves oportunas, mas era das folhas que esperavam o “recado” principal. Após um tempo de cuidadosa escuta, eles agradeciam com palmas ritimadas a mensagem acolhida. Feito isso, confabulavam: expunham uns aos outros suas interpretações, que discutiam e procuravam harmonizar. Ao contar-me essa história, meu amigo me disse que a árvore profética *por certo* encarnava o orixá *Okô*. Em outra ocasião, falou que se tratava do deus *Oloroquê*, do povo efan, cultuado num terreiro do Engenho Velho de Brotas. Por falta de tempo, nunca pesquisei o assunto. Mas não o esqueci (...) me comove pensar que nesta cidade onde vivo havia homens capazes de ouvir árvores e entender-lhes a linguagem (SERRA, 2010).

Em outra árvore, uma grande gameleira, durante muito tempo foi realizado por africanos da nação Tapa e seus descendentes um culto para um ancestral chamado *Baba Igunnuko*, que inclusive deu nome ao lugar, baixa do Gunucô, atual vale do Bonocô. Esse ritual, testemunhado pelo historiador e etnólogo Waldeloir Rego, teria durado até o fim dos anos 1960, quando foi construída uma via expressa ao longo do vale. Ao que se sabe, a árvore teria sobrevivido à obra, mas ficou confinada dentro de uma escola da rede pública.

Em outro ponto da cidade onde existe uma baixada chamada Baixa do Bonocô, antes Gunucô, que é uma corruptela de Igunnuko, os negros se reuniam à noite para fazer o ritual de Baba Igunnuko, em volta de uma árvore sacralizada, distribuindo *egbo* (milho branco cozido) enquanto dava meia-noite quando *Baba Igunnuko* aparecia. Os fiéis que desejassem fazer uma consulta tomavam de uma terrina branca, *eko* (acaçá), vela e dinheiro e pediam o que queriam, para quando ele chegasse respondesse as consultas feitas, de acordo com a terrina que encontravam aos pés da árvore. Ao som de cânticos e toques, Baba Igunnuko dançava de um lado para o outro, e quando avançava para o lado contrário à área do ritual, traziam-no de volta, sempre dizendo *Eso, eso Baba* (Calma, calma, pai). (In: AMADO; REGO; CARYBÉ, 1980).

Imagem 1: Registro raríssimo da gameleira de *Baba Igunnuko*, feito pelo fotógrafo Flávio Damm em 1966, poucos anos antes da construção da av. Bonocô.



Fonte: Livro “Bahia Boa Terra Bahia”

Diversas cosmologias têm um profundo respeito para com as árvores consideradas sagradas, seres de muita força, não só moradas de divindades e espíritos, como, muitas vezes, sendo também as próprias divindades e espíritos. Essas árvores jamais devem ser derrubadas, seria um sacrilégio, afirma Serra (2005)²³. Além disso, qualquer agressão a elas será respondida com infortúnios, geralmente doenças e acidentes, por vezes fatais. Em 1985, quando algumas árvores sagradas da Casa Branca - uma jaqueira de Exu, e duas gameleiras pertencentes a Apaoká e Loko Padô - estavam pondo em risco casas do entorno do terreiro, foi necessário consultar os búzios, obtendo das divindades o consentimento para retirá-las. Ferramentas e equipamentos que seriam utilizados

²³ Serra (2005, p.198) comenta sobre a relação da comunidade da Casa Branca, primeiro terreiro tombado no Brasil, com suas árvores sagradas: “A comunidade do terreiro as considera impassíveis de corte: suas normas sacras lhes proíbem terminantemente abatê-las. Sem dúvida, os membros do *egbé* [comunidade] sabem que essas árvores são perecíveis, mas não cuidam de fazê-las perecer. A jaqueira consagrada a Apaoká foi ao chão, morreu; não sacrificada num ritual, mas por causas naturais. A comunidade providenciou o plantio de uma nova jaqueira, que cresce hoje no mesmo lugar e passou por novos ritos de consagração. Todas as autoridades do candomblé de diferentes nações, da Bahia e do Rio de Janeiro, que consultei a esse respeito desconhecem liturgia de seu culto envolvendo a derrubada de árvores. Consideraram absurda a hipótese da imolação ritual, por ordem de um orixá, de uma árvore consagrada a um orixá. Não existe qualquer registro disso na etnografia, nem na memória de velhos sacerdotes do axé. Na exposição de motivos anexada ao pedido de tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, as árvores sagradas da área foram relacionadas como monumentos. Abatê-las seria considerado sacrilégio pelo *egbé*”.

para o corte das árvores e para a poda da “Toka de Dako”, um bambuzal, tiveram de passar por um “preparo”. Também os funcionários da Superintendência de Parques e Jardins da prefeitura, além do próprio Superintendente, tiveram que banhar o rosto, têmpora e pulsos na infusão de folhas sagradas chamada “inhorô”, que lhes asseguraria proteção contra a “zanga das entidades” (RAMOS, 2009, p.166-169).

De todas as árvores sagradas do candomblé, aquela considerada “a mais excelsa de todas” é a gameleira branca, principal morada da divindade Iroko (ou Loko), do candomblé de matriz jêje-nagô, como também de uma divindade cultuada no candomblé da tradição congo-angola: Ndembu ou Tempo, explica Serra (2010)²⁴. A gameleira é uma árvore considerada sagrada também para muitos povos indígenas²⁵, assim como é bastante respeitada e temida pelo povo sertanejo:

No sertão da Bahia e de Minas Gerais, em depoimentos de muitas pessoas que nada sabiam de candomblé, de Iroco, ou de Ndembu, constatei que um certo temor religioso envolve as gameleiras. Acredita-se que elas abrigam visagens, que sob sua copa se reúnem almas errantes. Explicam os sertanejos que nem todas as gameleiras têm essa vocação. Mas vá lá saber qual é a ingênua, qual é a assombrada (SERRA, 2010).

Ainda segundo Serra (2010), no candomblé se diz “que a árvore de Iroko acolhe almas de defuntos e outros espíritos”. Também as Iyámi, “perigosas feiticeiras que se transformam em pássaros podem ocultar-se na sua folhagem, nas horas sombrias”. Por isso, não é recomendável se demorar nas imediações dessas árvores em certos horários, especialmente quando anoitece. Serra acredita que a relação com almas de pessoas falecidas tenha a ver com o costume africano de sepultar mortos no tronco dos irokos ou dos baobás - que, por sinal, têm a mesma fama, pois são árvores que por vezes “formam ôcos, e são muito envolventes”. Iroko também abriga os chamados *abiku*, em iorubá “nascidos para morrer”: “espíritos de crianças que se recusam a nascer, ou deixam este mundo pouco depois do nascimento”.

Freyre (1987 [1955], p.39) lembrava que o pernambucano Pai Adão, “formado em artes negras na própria África” e sacerdote do candomblé nagô mais antigo do Recife, fundado em 1875 pela nigeriana de Oyó *Ifátinuké*, ou “tia Inês”, aconselhava-se com “uma gameleira mágica”, “ouvindo vozes que lhe diziam em nagô [ou iorubá]: ‘Adão, faça isso’, ‘Adão, faça aquilo’”. A comunidade da Casa de

²⁴ Serra (2010) explica também que na África, o nome Iroko designa ao mesmo tempo uma divindade e uma espécie vegetal, a *Chlorophora excelsa*. No Brasil, “o deus se transferiu para a etnoespécie das gameleiras (que abrange várias espécies da botânica “oficial”), com destaque para a *Ficus doliaria*”.

²⁵ Sobre a relação de comunidades indígenas especificamente com essa árvore, ver LIMA-PAYAYÁ, Janice da Silva. “Gameleira: o arvorecer da geografia Payayá”. *Kwanissa – Revista de Estudos Africanos e Afro-Brasileiros*, São Luís, 2021. Disponível em <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/kwanissa/article/view/17408/9456>, última consulta em 10/04/2024.

Oxumarê, vizinha à Casa Branca, ainda se emociona ao falar da amizade entre Iyá Nilzete de Iemanjá, sacerdotisa falecida em 1990, e o pé de Iroko:

Todos os dias ela fazia o mesmo percurso. Descia as escadas da Casa de Oxumarê, ia em direção a oficina para saber do seu irmão Milton e dos seus sobrinhos. Mas, antes de fazer qualquer coisa, Iyá Nilzete de Yemanjá, parava para conversar com seu grande amigo e conselheiro, a árvore sacralizada ao orixá Iroko. Mas um dia, apressada Iyá Nilzete não parou para falar com seu amigo. Apenas avisou: “Iroko, estou apressada, na volta eu paro e converso com você.” A divindade parece ter se incomodado com aquilo, pois no mesmo instante, de repente, um galho seco caiu sobre o ombro esquerdo de Mãe Nilzete. Ela apenas olhou para, aquela árvore com um largo tronco e raízes enormes, e disse: “O que eu te fiz Iroko? Por que fizestes isso comigo, logo você meu grande amigo e companheiro?” A yalorixá, que sempre fazia confidências com o Orixá ficou muito sentida e subiu para sua casa com a dor no ombro. No dia seguinte, ao descer novamente as escadas, fazendo o percurso que já era de costume, Iyá Nilzete olhou para o alto, bem para o cume da árvore e de repente, um brotinho de folha verde caiu no mesmo lugar, onde no dia anterior tinha machucado o ombro da sacerdotisa. Ao receber o broto da folhagem, ela pegou um grampo que estava em seu cabelo, e prendeu o presente sobre o seu camisu de *rechilou [rechilieu]* e então perguntou: “É um pedido de desculpas meu amigo?” E novamente, brotos de folhas verdes caíram sobre ela²⁶.

Em 1988, a Casa de Oxumarê foi surpreendida com o aviso de desapropriação de uma área pela prefeitura para construir uma passarela na avenida Vasco da Gama, destruindo o Iroko e uma fonte de água doce, dedicada a Oxum. Iyá Nilzete começa então a fazer plantão na escadaria do terreiro, sentada ao lado da árvore-orixá, chegando a se colocar na frente dos tratores para impedir o seu corte. “Iyá Nilzete era uma guerreira...Há! Iroko era o melhor amigo dela...Todo dia ela ia conversar com ele...Ela lutou como o mar revoltado para proteger a árvore de Iroko”, recorda tia Dó de Ossain. A luta obteve repercussão, reunindo lideranças religiosas e políticas, artistas e intelectuais numa “Frente de Defesa do Terreiro”, algo até então inédito em Salvador. A Casa de Oxumarê ganhou a disputa com a prefeitura, que acabou alterando a localização da passarela (LÜHNING; MATA, 2010).

Na Irlanda, em 1999, houve um conflito parecido²⁷. Durante a obra de uma rodovia, Eddie Lenihan, um renomado estudioso de contos tradicionais irlandeses, ficou sabendo que um pequeno arbusto estava ameaçado²⁸. Se para alguns era uma vegetação comum de beira de estrada, sem nada de especial, para outros era um “ponto de encontro de fadas durante batalhas, um lugar onde elas se

²⁶ Ver <https://www.facebook.com/casadeoxumare/posts/mem%C3%B3rias-da-casa-de-oxumar%C3%AA-iroko-ficam-enciumadotodos-os-dias-ela-fazia-o-mesmo-/1602070129816219/>, última consulta em 08/03/2024.

²⁷ A ativista neopagã Starhawk conta que, quando esteve na Escócia, leu numa matéria de jornal sobre um conflito em uma comunidade local, em que moradores não aceitavam a construção de uma estrada, porque no caminho havia uma árvore de fadas: “ninguém queria tocá-la nem estava disposto a cortá-la, pois tinham medo do que as fadas lhes fariam”. É possível que a matéria se referisse a esse caso. Ver STARHAWK. “Magia, visão e ação”. *Revista do Instituto dos Estudos Brasileiros*, Brasil, n.69, p. 52-65, abr. 2018.

²⁸ Segundo Lenihan, fazendeiros locais haviam encontrado “manchas brancas ao redor da planta, sinal inequívoco de sangue de fada”.

juntavam e combinavam táticas antes de voltar para o combate”. As fadas são zelosas guardiãs de suas moradas, “seja uma colina, um anel de cogumelos no chão, um lago, bosque ou um arbusto específico”. Quando suas casas sofrem alguma violação, elas se vingam ferozmente dos responsáveis. Lenihan então publicou uma carta aos jornais locais, advertindo sobre os perigos de se “perturbar um local tão sagrado”. Se destruíssem o arbusto, as fadas “amaldiçoariam a estrada e todos que a utilizassem. Haveria mais acidentes, e alguns motoristas morreriam”, vaticinou. No fim, as autoridades cederam e o trajeto da rodovia foi modificado, deixando o arbusto²⁹.

Outro caso similar aconteceu no Japão, em 1972. A prefeitura de Neyagawa queria construir uma estação de trem maior, demolindo a estação de 1910 que não atendia mais a demanda de passageiros. Mas quando anunciaram que o projeto da nova estação previa o corte de Big Kusu, uma canforeira de mais de 700 anos, a comunidade local ficou apavorada. Sabiam que uma divindade xintoísta (*kami*) residia na árvore e, ao se ver ameaçada, reagiria. Viram fumaça saindo da árvore – alguns diziam das raízes, e outros do topo. Também uma cobra branca, animal ligado às divindades, foi vista rastejando ao redor do tronco. Um homem que tentou cortar um galho adoeceu. Surgiram relatos de mortes. A comunidade passou então a pressionar as autoridades, que acabaram concordando em mudar o projeto. Embora tenha saído bem mais cara, a nova estação de Kayashima foi construída em volta de Big Kusu, com uma abertura no teto, permitindo que ela continuasse a crescer³⁰.

RESISTINDO À DESTRUIÇÃO

No período compreendido entre as décadas de 1960 e 1970, a trama territorial de Salvador sofreu uma transformação brusca e violenta, em função sobretudo da implementação das chamadas “Avenidas de Vale” – uma das quais a avenida Bonocô, onde ficava a árvore de *Baba Iggunuko*. Vias expressas construídas no fundo de vales, margeando o leito de rios confinados em canais, inspiradas em projetos da década de 1940, elaborados pelo Escritório do Plano Urbanístico da Cidade do Salvador - EPUCS, segundo o ideário da “cidade moderna”³¹. Foi uma transformação brusca e violenta

²⁹ “Se você mover ou destruir um ‘forte de fadas’ ou um ‘forte celta’, estará criando problemas. Nunca mova um arbusto de fadas. Ele pertence ao lugar onde está e a nenhum outro lugar”, disse Lenihan na época. O caso teve grande repercussão internacional. Ver <https://www.edublin.com.br/resistencia-folclorica-como-um-arbusto-das-fadas-interrompeu-as-obras-de-uma-rodovia-na-irlanda>, última consulta em 07/04/2024.

³⁰ Ver <https://portalmie.com/atualidade/2017/03/kayashima-estacao-de-trem-construida-em-volta-de-uma-arvore-de-700-anos>, última consulta em 30/3/2024.

³¹ Num período de aproximadamente dez anos, foram inauguradas as avenidas Vale de Nazaré (1969), Vale do Bonocô (1970), Paralela, Vale do Canela, Magalhães Neto e a 2ª pista da Vasco da Gama (1974), Vale dos Barris e ACM (1975), Garibaldi (1977), Vale do Ogunjá e Juracy Magalhães Jr. (1978), Ver SAMPAIO, Antônio Heliódório Lima. *Formas Urbanas – Cidade Real & Cidade Ideal. Contribuição ao estudo urbanístico de Salvador*. Salvador: Quarteto; PPGAU-FAUFBA, 1999.

também na trama de vidas e relações entre seus habitantes, humanos e outros que humanos, numa escala de destruição até então sem precedentes.

Pela proximidade de mata e água, no entorno desses vales havia uma grande quantidade de terreiros de candomblé. Muitos foram expulsos pelas obras, removidos para locais afastados, para algumas casas significando o fim. Foi o caso da famosa “Cacunda de Yayá”, da nação jêje, desapropriada para a construção do Centro Administrativo, na avenida Paralela, e do terreiro de Paulo do Brongo, também jêje, na avenida Bonocô. Após a transferência para o distante bairro de Valéria, Brongo sempre voltava para cuidar do pé de Iroko, que ficava protegido por um cercado de cimento. “Quando ele morreu a cerca estourou. O Iroko foi definhando até que mandaram tirá-lo completamente e a avenida [Bonocô] chegou”, contou ebomi Cici (in: RAMOS, 2009, p.164). Algumas dessas árvores, no entanto, resistiam causando acidentes em quem tentava cortá-las, às vezes fatais, como registrou uma matéria de jornal na época:

Somente na Avenida Mário Leal Ferreira, mais conhecida como a Avenida Bonocô (...), foram derrubadas mais de dez árvores sagradas. Existiam, ali, dez terreiros de candomblés das nações Ketu e Angola, que tiveram que sair devido à presença dos tratores e caçambas na época da construção da referida avenida. Ali viviam muitas árvores de Looku [Iroko], as conhecidas gameleiras nativas que dominavam a paisagem dos morros e vales, hoje transformados em cortes que mais parecem chagas feitas na terra pelas navalhas dos tratores. (...) Contam os frequentadores do terreiros baianos que muitos acidentes ocorreram e continuarão a ocorrer todas às vezes que essas árvores forem destruídas. Vários operários da prefeitura de Salvador chegaram a recusar-se a derrubá-las, e os jovens engenheiros, alheios à mística de seus subordinados, quase sempre os puniam. Mas, eles mantinham o firme propósito e não cortavam as árvores, porque acreditavam que estariam destruindo um bem sagrado. Porém, outros, desconhecendo talvez o valor espiritual daquelas árvores, apressaram-se em executar as ordens dos engenheiros e alguns sofreram acidentes. Conta a yalorixá Yeneci, do candomblé de Angola, localizado no Alto da Torre, (...) que conheceu três deles que foram castigados quando deram início ao corte da árvore de Looku, que existia na ladeira da rua Machado de Assis, a poucos metros da Bonocô. Um deles morreu devido a corte da perna provocado por uma serra elétrica, e dois sofreram ferimentos sem muita gravidade³².

No candomblé baiano, o caso mais conhecido e reverenciado de uma árvore que lutou para evitar a próprio desaparecimento e saiu vitoriosa (especialmente se sabemos “quem” ela enfrentou) é o da gameleira de Iroko do antigo terreiro Língua de Vaca, da nação ijexá, localizado na Curva Grande do Garcia, fundado no final do século XIX por tia Júlia Bagan, africana bastante respeitada

³²“Resistindo à destruição - Árvores sagradas abençoam terreiros da Bahia”, matéria do Jornal “A Tarde” de 31/01/1979, de autoria de Renyvaldo Brito.

no meio de candomblé, em sua época³³. Nos anos 1970, após a construção de um novo trecho da avenida Centenário, ligando-a a outras avenidas de Vale³⁴, o terreno onde ficava o terreiro foi desapropriado pelo governo da Bahia para a instalação no lugar do complexo do Departamento de Polícia Técnica - DPT, órgão da Secretaria de Segurança Pública da Bahia, então sob comando do coronel Luiz Arthur de Carvalho, chefe da “repressão” no Estado durante a ditadura militar³⁵.

Até hoje, ainda não há informações precisas sobre como ocorreu a desapropriação do terreno e a retirada do terreiro, mas tudo leva a crer que o processo se deu “de forma abrupta e desrespeitosa com a ancestralidade da casa” (QUARESMA, 2022)³⁶. Apesar de toda a violência praticada contra a comunidade do Língua de Vaca, o diretor do DPT, o secretário e o próprio governador Roberto Santos não conseguiram executar o ato final: matar a imensa gameleira. Mesmo buscando orientação de como fazê-lo corretamente, continuaram os acidentes e mortes. Por medo do que poderia lhes acontecer, desistiram. Quem narra essa “aula de cosmopolítica”, que envolveu uma “negociação” entre mundos em guerra, é ebomi Cidália Soledade - uma das raras pessoas iniciadas para Iroko na Bahia, por mãe Menininha dos Gantois:

Todas as tentativas para retirá-lo não tiveram êxito, o que fez Estácio de Lima, o então diretor [do DPT], o governador Roberto Santos e o Coronel Artur procurarem orientação no terreiro do Gantois. Foram orientados que a poda não poderia ser feita por qualquer pessoa, por se tratar de uma divindade, mas por uma preparada para tal missão e também seria necessário fazer um ebó [oferenda]. Então, o diretor chamou dois homens da cidade de Cachoeira para fazer o serviço: durante o procedimento, um morreu e o outro perdeu a perna. Na mesma semana, o diretor do DPT-BA teve um mal súbito e veio a falecer em Arembépe, (...) quando comemorava o Dia dos Pais com seus filhos. Este fato tem mais ou menos vinte anos (in: CONCEIÇÃO, 2008).

O novo complexo do DPT foi inaugurado em março de 1979, com o Iroko bem na frente da entrada do Instituto Médico-Legal Nina Rodrigues. Após um longo período de abandono espiritual, a partir de 1999, na gestão de Maria Thereza Pacheco, o orixá-árvore passou a receber homenagens anuais, ficando a parte litúrgica da cerimônia sob responsabilidade de ebomi Cidália, o que incluía a

³³ Julia Bugan foi a mãe de santo que preparou o primeiro presente para Iemanjá dos pescadores da colônia do Rio Vermelho, no final dos anos 1920, um pouco antes de falecer.

³⁴ A Centenário, a primeira das avenidas de Vale, foi construída entre 1948 e 1949 segundo projeto elaborado totalmente pelo EPUCS. Inicialmente, a avenida terminava junto ao morro do bairro do Garcia. No fim dos anos 1960, com a abertura do túnel Teodoro Sampaio, a avenida se estendeu para o outro lado do morro, justamente onde ficava o terreiro, perto do Dique do Tororó.

³⁵ No extenso currículo de prisões, torturas e mortes atribuído a Carvalho durante a ditadura, consta o comando da operação que executou Carlos Lamarca no sertão baiano e sua companheira Iara Iavelberg em Salvador, em 1971. Ver <https://revistaperseu.fpabramo.org.br/index.php/revista-perseu/article/view/219/177>, última consulta em 08/08/2024.

³⁶ Tentando desvendar o modo como foi feita a desapropriação do terreiro, Quaresma (2022) conta que “o Estado da Bahia apenas informou que a escritura pública destacava que a desapropriação ocorreu de forma “amigável”, não havendo maiores informações sobre indenizações ou do procedimento de retirada dos moradores do local.

troca do *ojá*, pano branco que envolve as árvores sagradas do candomblé, além de alimentá-lo com suas comidas preferidas e lhe dar um banho de folhas. Antes de falecer, em 2012, ebomi Cidália contou a ebomi Cici que, um dia, quando estava colocando as oferendas, assustou-se com a visão de uma criança junto ao Iroko, um menino louro de olhos azuis, “gordinho, forte e troncado”, descobrindo depois, consultando os búzios e em sonho, que se tratava de um “exuzinho” que morava na árvore e também cuidava dela, e que havia aparecido para lhe agradecer:

A história que eu conheço, uma das que tia Cidália me contava, é que um dia ela foi botar oferendas para ele e viu um espírito que habitava a árvore. Era um Exuzinho, muito jovem. E ela ficou assustada, porque quando ela chegou, ele se escondeu atrás da árvore. Era estranho uma criança brincando ali; ela chegava, ele se escondia. Ela nos dizia que ele tinha olhinho azul e o cabelo louro todo enroladinho. A meu ver ele deveria ser...sabe o que é um menino sarará? Ela procurou saber quem era ele. Depois, quando fizeram o jogo, disseram que era um exu que também guardava o pé do iroko³⁷.

Imagem 2: Cerimônia anual para o Iroko do terreiro Língua de Vaca, realizada por pai Air José em outubro de 2021.



Fonte: Perfil da rede social Instagram do DPT-BA

³⁷ Matéria do jornal “A Tarde”, de 13/2/2017, intitulada “Árvores urbanas testemunham a história da cidade”. Segundo Quaresma (2022), após o falecimento de ebomi Cidália, as oferendas para o Iroko do Língua de Vaca ficaram “mais escassas e tímidas”, até que Pai Air José, sacerdote do terreiro Pilão de Prata, assumiu a responsabilidade pela obrigação anual.

Em novembro do ano passado, fui conhecer pessoalmente o Iroko do terreiro Língua de Vaca. Acabei chegando até Tânia de Mulambo, funcionária do DPT e também de candomblé, que vem cuidando voluntariamente dele, depois que o funcionário que fazia essa função, de nome Edilton, aposentou-se e, ao que parece, está doente. Para Tânia, “o homem tá enraivado”, pois estavam demorando muito de dar sua comida: “quando Edilton falou a ultima vez comigo, eu disse Edilton, esse homem tá com fome...Edilton, esse cara vai fazer uma arte...e quase fazia! [referindo-se à queda repentina de um imenso galho] “A salvação foi que não tinha [embaixo] viatura nenhuma”. Contou ainda que, nos últimos anos, dois homens que podaram o Iroko sem os devidos protocolos faleceram logo depois, ambos de forma acidental:

Ele podou, aí quando chegou em casa, tomando banho, escorregou no banheiro e morreu...tem mais ou menos dois anos que faleceu...depois Edilton falou de um doutor que, eu não cheguei a ver, mas diz que também morreu de queda. Gente, pra podar esse homem tem que ter muita conversa... (...) Ir pra uma casa, no jogo [de búzios], pra quem for jogar ver se ele vai permitir podar ou não...não é assim, subir e meter a mão, isso aí é muito fundamento (depoimento para a autora, 2023)³⁸

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A política não é feita de relações de poder; ela é feita de relações entre mundos.

— Rancière apud De la Cadena, 1999

Marisol de la Cadena (2019) relata uma conversa com Nazario Turpo, ativista de origem quéchua e *pampamisayoq*, um “especialista ritual”, quando lhe perguntou as razões de ser contra a instalação de uma mina na cordilheira da qual faz parte Ausangate, “montanha conhecida em Cuzco como um poderoso ser-terra, fonte da vida e da morte, da riqueza e da miséria”. Ele respondeu que “Ausangate não permitiria que uma mina se instalasse em Sinakara, uma montanha sob sua influência. Ausangate ficaria furioso, podendo inclusive matar pessoas. Para prevenir tal matança, a mina não deveria ser construída”. A antropóloga confessa que, embora “não conseguisse conceber que Ausangate pudesse matar”, foi impossível considerar o que Turpo disse como uma metáfora. Prevenir a ira de Ausangate era sua motivação para participar da manifestação e, neste sentido, ela teve importância política.

³⁸ Percebendo a dificuldade de comunicação entre o pessoal do DPT e o terreiro Pilão de Prata, causada sobretudo pela ausência do antigo funcionário, resolvi entrar em contato com um ogã da casa, para alertá-los da situação. Há alguns dias, esse ogã me informou que a obrigação do Iroko aconteceu no começo deste ano, e teria sido uma “cerimônia maravilhosa”.

Turpo, assim como Davi Kopenawa, são o que Eduardo Viveiros de Castro (2006) denomina de “diplomatas cósmicos”, atuando nas relações e negociações entre diferentes mundos, fazendo a tradução de pontos de vista ontologicamente heterogêneos. Ao falar das sumaúmas ameaçadas em Boa Vista, Kopenawa alertou: “Essas árvores são três homens. Eles foram plantados aqui, gostaram e cresceram. São três poderes”. No caso excepcional da gameleira de Iroko do terreiro Língua de Vaca, a própria árvore-orixá atuou como um sujeito político, obrigando aqueles homens - agentes ou “servos da máquina”³⁹ - a “levá-la a sério”, ou seja, a reconhecer sua força, negociando, em seus termos, sua permanência ali. Esse ser poderoso, atualmente um pouco esquecido, tem muito a nos ensinar sobre cosmopolítica, sobretudo em um momento tão crítico, quando o futuro do planeta depende inevitavelmente, urgentemente, de cooperações e alianças mais-que-humanas capazes de destruir o “mundo único” e convertê-lo em pluriversos também nas cidades, tarefa ainda mais desafiadora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- AMADO, Jorge; CARYBÉ; REGO, Waldeloir; VERGER, Pierre. *Iconografia dos deuses africanos no candomblé da Bahia*. Salvador: Raízes, 1980.
- BLASER, Mario; DE LA CADENA, Marisol (orgs.). *A world of many worlds*. Durham e Londres, Duke University Press, 2018.
- CARVALHO, Marcos. *Gaiaku Luísa e a trajetória do Jeje-Mahi na Bahia*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- CAETANO, Vilson. *Corujebó: Candomblé e Polícia de Costumes (1938-1976)*. Salvador: EDUFBA, 2018.
- CONCEIÇÃO, Sueli Santos. *O processo de urbanização como imperativo da reestruturação espacial e litúrgica das religiões de matriz africana*. Dissertação de Mestrado. Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, UFBA, 2008.
- DE LA CADENA, Marisol. “Cosmopolítica indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da ‘política’”. *Maloca: Revista de Estudos Indígenas*, Campinas, v. 2, p. 1-37, 2019.
- _____. “Natureza incomum: histórias do antrope-cego”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n.69, p.95-117, abr.2018.
- DUARTE, Everaldo Conceição. *Terreiro do Bogum: Memórias de uma comunidade Jeje-Mahi na Bahia*. Salvador: Solisluna, 2018.
- _____. “Religiosidade no cotidiano baiano – o dique do Tororó”. In: LODY, Raul; MARTINS, Cléo (orgs.). *Faraimará – o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- ESCOBAR, Arturo. *Sentir-penser avec la Terre: Une écologie au-delà de l’Occident*. Paris: Seuil, 2018.
- FAUSTO, Juliana. *A cosmopolítica dos animais*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Puc_RJ, 2017.

³⁹ Entre os habitantes do “mundo único”, Stengers (2018) distingue os “agentes da modernização”, servos da máquina destruidora, dos “praticantes modernos”, aqueles que estão “capturados” pela máquina, portanto mais suscetíveis de traí-la e abandoná-la.

- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.
- FREYRE, Gilberto. *Assombrações do Recife Velho*. Rio de Janeiro: Record, 1987 [1955].
- HAMPATÉ BÂ, Amadou. "A tradição viva". In: KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África*. Brasília: UNESCO, 2010.
- HARAWAY, Donna. "A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente". *Horizontes antropológicos*, v.17, n.35, Porto Alegre, jan/jun 2011.
- LÜHNING, Angela Elisabeth; MATA, Silvanilton Encarnação da. *Casa de Oxumarê: Os cânticos que encantaram Pierre Verger*. Salvador: Vento leste, 2010.
- MBEMBE, Achille. "África é a última fronteira do capitalismo" [entrevista concedida a António Guerreiro]. *Público*, Lisboa, ano XXIX, nº 10.459, 9 dez. 2018.
- OLIVIERI, Silvana Lamenha Lins. "Mudar de mundo". *Redobra*, n. 6, ano 7, p.221-239, 2022.
- QUARESMA, Amanda Gonçalves Prado. *Os corpos gritam para ninguém: uma análise dos laudos periciais produzidos pelo Instituto Médico Legal Nina Rodrigues no caso da Chacina do Cabula*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Direito, UFBA, 2022.
- RAMOS, Cleidiana. *O Discurso da Luz Imagens das Religiões Afro-Brasileiras no Arquivo do Jornal A Tarde*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, UFBA, 2009.
- SANSI, Roger. "A agência incorporada das pedras". In: BITAR, Nina Pinheiro; GONÇALVES, José Reginaldo Santos; GUIMARÃES, Roberta Sampaio (orgs). *A alma das coisas: patrimônios, materialidade e ressonância*. Rio de Janeiro, Mauad X; FAPERJ, 2013.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: Pãde, Asèsè e o culto Ègun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- SERRA, Ordep José Trindade. "Monumentos negros: uma experiência". *Afro-Ásia*, n.33, p.169-205, 2005.
- _____. *Árvores sagradas e outras*. 2010. Artigo disponível em: https://www.academia.edu/31969855/A_rvores_sagradas_e_outras.pdf. Último acesso em 07/02/2024.
- SILVA E SILVA, Fernando. *Fazer filosofia em um planeta ferido: Whitehead, Stengers e uma filosofia ambiental*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUC-RS, 2022.
- STENGERS, Isabelle. "Reativar o animismo". *E-flux Journal*, n.36, p.1-10, 2012.
- _____. "The challenge of Ontological Politics". In: BLASER, Mario; DE LA CADENA, Marisol (orgs.). *A world of many worlds*. Durham e Londres, Duke University Press, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "A antropologia perspectiva e o método da equivocação controlada". *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, Vol. 5, n.10, p. 247-264, agosto a dezembro de 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos*. Cadernos de Campo. São Paulo, USP, n. 14/15, p. 319-338, 2006.
- ZORZO, Francisco Antônio. *Práticas de Controle do espaço em um Assentamento Intra-urbano (Alto da Sereia – Salvador – Bahia)*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, UFBA, 1994.

**GT 04 – MOVIMENTOS SOCIAIS E ÉTNICO-TERRITORIAIS E LEVANTES NA AMÉRICA****TÍTULO DO TRABALHO: COVID-19 E AS REDES DE MOVIMENTOS NEGROS PARA O ENFRENTAMENTO DE DESIGUALDADES ESPACIAIS NO MARAJÓ.**

Gisele Joicy da Silva Guimarães¹(PPGAU-UFPA),
José Júlio Ferreira Lima²(PPGAU-UFPA)

RESUMO: O caos do contexto da pandemia do Covid-19, nos encorajou a procurar estudar as condições que permitiram a morte da maioria negra a nível global, pois foi na pandemia que a opressão contra o negro, “aparentemente”, atingiu seu nível intolerável. Ações contundentes foram tomadas por diversos movimentos sociais, em caráter de redes de mobilização, redes de solidariedade que passaram a protestar, em primeiro lugar, contra o racismo, e secundariamente contra as dificuldades no acesso à saúde e à qualidade de vida. A partir de revisão bibliográfica, o presente artigo objetiva refletir sobre os enfrentamentos assumidos pelas redes de movimentos negros diante dos efeitos impostos pela pandemia do COVID-19, partindo das seguintes problemáticas: 1) Por que a COVID-19 é mais mortal para a população negra? e 2) considerando o contexto amazônico marajoara, como a pandemia e as desigualdades de raça, gênero e classe no Brasil, conjuntamente, se processam quanto ao aprofundamento dos estigmas, do racismo em si, cujos territórios não brancos e não oficializados, não assistidos, tendem a reforçar representações negativas sobre raça, identidade e espacialidades negras (incluindo, aspectos como fauna e flora)? A luta racial, ao enfrentar crises globais, quais peculiaridades enfrenta? Para tanto, iniciaremos, abordando sobre a extensão tomada pela pandemia do COVID-19 em nível global e nacional, ao tratar da relação entre as redes e a covid-19; buscando compreender o funcionamento e a articulação destes arranjos; em seguida, realizamos reflexões sobre os rebatimentos de uma pandemia sobre realidades específicas como de quilombos e vilas de ribeirinhos. Refletindo sobre o papel de sujeitos e instituições responsáveis pelas políticas públicas, que (re)existem na Amazônia, para então nos debruçarmos sobre o recorte espacial dos Marajós (Marajó oriental e Marajó ocidental). Esta pesquisa é de caráter exploratório, em que recorreremos a levantamento bibliográfico e documental, em que temos como corpus matérias jornalísticas que tratam sobre a pandemia na região.

Palavras-chaves: COVID-19, desigualdade, espacialidade, Marajó.

1. INTRODUÇÃO

Em decorrência da larga difusão e adoção do termo “rede” por diversas disciplinas, em 1995 houve a publicação da coletânea intitulada de *Geografia: Conceitos e temas* que buscava também demonstrar a noção que os atores sociais tinham do termo. Atualmente, houve uma popularização da adoção do termo, cujo contexto é marcadamente caracterizado pela aceleração de ao menos quatro grandes movimentos/ fluxos que atravessam o espaço geográfico, são eles: os movimentos de pessoas

¹ Bolsista do Programa CAPES-EPIDEMIAS do edital de Seleção Emergencial IV CAPES-Impactos da Pandemia e Graduada em Arquitetura e Urbanismo (2009) pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo (FAU-UFPA). Doutoranda e Mestra (2013) pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (PPGAU) da Universidade Federal do Pará (UFPA) na área de Concentração de Análise e Concepção do Espaço Construído na Amazônia (Linha de Pesquisa de Arquitetura, Desenho da Cidade e Desempenho Ambiental). E-mail: gisele.guimaraes@itec.ufpa.br.

² Professor da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo e do Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal do Pará (PPGAU-UFPA). Graduado em Arquitetura pela Universidade Federal do Pará (1986), Mestre em Arquitetura - Fukui University (1991), Mestre em Desenho Urbano - Oxford Brookes University (1994) e PhD em Arquitetura - Oxford Brookes University (2000). Email: jjlima@ufpa.br.

(fluxos migratórios); movimentos comerciais (fluxos de mercadorias); movimentos de informações (fluxos informacionais); e movimentos de capitais (fluxos financeiros). E é nesse contexto que uma epidemia global encontra condições necessárias para se alastrar, tanto em cidades globais, como em cidades localizadas em periferias mundiais (DIAS, 2021).

No Brasil, especificamente, em fevereiro do ano de 2020 foi oficialmente confirmado o primeiro caso de pessoa infectada pelo SARS-CoV-2. E no mês de março daquele mesmo ano evidenciou-se o alastramento de uma pandemia de ordem global em regiões periféricas. Pois, o caos do contexto da pandemia do Covid-19, nos encorajou a procurar estudar as condições que permitiram a morte da maioria negra a nível global, pois foi na pandemia que a opressão contra o negro, “aparentemente”, atingiu seu nível intolerável. Ações contundentes foram tomadas por diversos movimentos sociais, em caráter de redes de mobilização, redes de solidariedade que passaram a protestar, em primeiro lugar, contra o racismo, e secundariamente contra as dificuldades no acesso à saúde e à qualidade de vida. Ações contundentes foram tomadas por diversos movimentos sociais, em caráter de redes de mobilização, redes de solidariedade que passaram a protestar, em primeiro lugar, contra o racismo, e secundariamente contra as dificuldades no acesso à saúde e à qualidade de vida.

Esses fluxos/ movimentos e travessias fronteiriças possibilitaram a introdução de uma nova ordem de problemas advindos de sistemas reticulares, isto é, livres de controle territorial. E, destacadamente, os fluxos migratórios que ao ampliarem e formarem novas regiões *transfronteiriças* tendem a romper os limites territoriais dos estados nacionais. E é nesse cenário de desterritorialização, por assim dizer, que se criou condições favoráveis para que pessoas sem condições materiais de se movimentarem pelo globo terrestre viessem a ter contato, a se infectar a partir das relações de poder estabelecidas pelos modos de produção do sistema capitalista, tendo principalmente como *locus* as zonas urbanas (DIAS, 2021; ZANETTI, CAMPOS, 2020).

2. POR QUE A COVID-19 É MAIS MORTAL PARA A POPULAÇÃO NEGRA?

A pandemia chegou ao Brasil com as pessoas mais ricas da Região Sudeste, nos voos internacionais e se alastrou por toda a sociedade. Aliado a isso, o comportamento do governo federal, claramente negacionista e genocida, assumiu decisões que estavam em desacordo com os preceitos constitucionais e os regulamentares da OMS, propiciando assim a expansão da pandemia da covid-19. Fatos demonstravam que o presidente da república não dava a devida importância ao caráter epidemiológico e pandêmico da covid-19, não havendo determinação, consenso e planejamento ministerial adequado entre os poderes da União Federal relativo ao controle da pandemia (SANTOS, 2023).

A formação social e política brasileira construiu e organizou um capitalismo dependente, sendo que o projeto neoliberal se tornou estratégico diante da geopolítica imperialista demarcada no atual momento da chamada crise estrutural do capitalismo então intensificada pela pandemia da Covid-19. Isto é, convenientemente, diante desse cenário, de crise estrutural do capitalismo, o país age em consonância com os interesses do imperialismo ao valer-se do aprofundamento das distinções e recortes ou marcadores sociais definidores e determinantes para a hierarquização entre classes dominantes (na figura do homem branco no topo) e os despossuídos (os não brancos) de capitais econômicos, político, social e cultural (HORN, MARCELINO, LINDESAY, 2023).

Utilizando-se das estratégias impostas pelo neoliberalismo da globalização econômica e financeira, a desigualdade racial de renda exposta na pandemia fez transparecer um contexto de crise econômica somada à crise política em tempos de golpe de Estado no Brasil (HORN, MARCELINO, LINDESAY, 2023). Esta desigualdade, conforme dados do Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas (IPEA), é tão elevada quanto persistente no Brasil, ainda que tenha havido avanços entre os anos 1990 e o início da década passada (SOUZA, 2021).

Souza (2021), no relatório “A pandemia de Covid-19 e a Desigualdade Racial de Renda”, analisa a questão racial no Brasil a partir de três momentos histórico-econômico, o primeiro identificado como a crise de 2014 a 2016; em seguida, pós-crise 2017 a 2019, caracterizado por ser de lenta recuperação econômica; e, por fim, a pandemia de 2020. Nos três períodos, constata-se que houve diminuição de renda entre negros e brancos, porém, a desigualdade entre eles pouco melhorou; sendo que o fator Covid-19, prejudicou bem mais os indivíduos negros. Neste mesmo relatório foi apontado que a massa salarial dos brancos caiu 19% e a dos negros 23%.

Nos períodos de crise de 2014 a 2016 e na pós-crise de 2017 a 2019, a renda domiciliar per capita de pretos e pardos oscilou em torno de 50% da renda dos brancos, conforme dados do IBGE do ano de 2019 (SOUZA, 2021).

A dimensão racial da pandemia de Covid-19 despertou justificadas preocupações sanitárias e econômicas, em especial diante das evidências do seu impacto assimétrico entre brancos e negros nos Estados Unidos; cujos conflitos raciais, aparentemente, são tidos como mais evidentes do que no Brasil, mas, em termos de renda, a desigualdade racial é menor.

A eliminação de postos de trabalho e a diminuição nas jornadas trabalhadas, comparativamente aos indivíduos brancos, afetaram mais intensamente os negros, explicando assim a queda acentuada de rendimento salarial. Por outro lado, como Souza (2021) nos aponta, o Auxílio Emergencial provavelmente conseguiu compensar tal perda salarial, beneficiando muito mais a

população negra conforme os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios que abrange todos os auxílios relacionados ao coronavírus então denominado de PNAD-Covid (Figura 1).

A compensação dada pelo Auxílio Emergencial promoveu uma redução na disparidade de renda média entre pessoas autodeclaradas negras e brancas. O percentual da renda média dos brancos em relação aos negros antes do auxílio era de 90% e caiu para 70% com o auxílio, evidentemente que ainda se trata de uma disparidade; contudo, podemos observar um impacto positivo (SOUZA, 2021).

Figura 2 – Compensação salarial representada pelo Auxílio Emergencial entre negros e brancos.



Fonte: SOUZA (2021).

Cabe ressaltar que a PNAD-Covid não se restringiu ao Auxílio Emergencial, mas incluiu também benefícios pagos por estados e municípios. Contudo, cerca de 97% das famílias que receberam benefícios dessa natureza reportaram valores de R\$ 600, R\$ 1.200 ou R\$ 1.800, algo que sugere que sejam valores provindos do Auxílio Emergencial (SOUZA, 2021).

A leitura desse contexto, de aprofundamento das desigualdades raciais, constrói um cenário que de maneira dinâmica nos revela que os efeitos do coronavírus teve como alvo principal as pessoas em situação de vulnerabilidade social, reforçando assim a necessidade de uma compreensão epistemológica que viesse a problematizar a relação entre os óbitos pela Covid-19 e os marcadores sociais como cor e gênero.

Tragicamente, os sujeitos que vivem em situação de pobreza são e sempre serão os principais atingidos por epidemias, considerando-se fatores como a falta de alimentação adequada e a forte tendência de exposição a situações de risco nos processos de trabalho; mas, principalmente, situações decorrentes das diferenciações territoriais como o não acesso ao saneamento básico.

Davis (2020), nos advertiu quanto às consequências desconhecidas das interações entre a COVID-19 com a desnutrição e as infecções existentes; do seu efeito mortal em bairros densos e paupérrimos como os localizados na África e no Sul da Ásia, desde influências diretas das doenças locais preexistentes, da saúde pública local. A existência de uma crise desigual, torna os corpos

negros historicamente explorados e pauperizados como sendo as principais vítimas de um surto pandêmico.

Até então, neste processo a ideia de um rebatimento do avanço do COVID-19 estaria restrita ao campo da saúde enquanto algo tão somente biológico. Dentre as medidas de restrição da circulação do vírus estaria a utilização de álcool em gel nas mãos, máscaras e especialmente o distanciamento e o isolamento social, em que nas primeiras medidas eram essenciais a necessidade da constante higienização e o não contato com o ar livre (DAVIS, 2020).

O componente espacial, nesse sentido, se sobressai, sobretudo, pois a localização espacial dos sujeitos interage sobremaneira nas estratégias de enfrentamento da pandemia, principalmente ao considerarmos que os locais que são a periferia da periferia, como a Amazônia, são locais distantes dos principais serviços oferecidos por equipamentos públicos de saúde e ensino, de instituições financeiras (agências bancárias), além de uma forte propensão à exclusão digital. Deste contexto, observa-se que pessoas em situação de pobreza encontram-se em um quadro de saúde mais fragilizado, do mesmo modo, que estão mais expostas às doenças, considerando-se a lógica do capitalismo global.

Para Harvey (2020) isto agrava a divisão social, haja vista que determina “quem pode se isolar ou ficar em quarentena (com ou sem remuneração) em caso de contato ou infecção”, revelando o caráter de classe, gênero e raça da expansão da pandemia do COVID-19. A expansão deste vírus da mesma forma que revelou as desigualdades sociais acabou por aprofundar as suas estruturas.

A segregação espacial urbana que compele a população para as periferias cada vez mais distantes de seus locais de trabalho, juntamente com as duras lutas pela sobrevivência, não favorecem condutas coletivas de interação extraeconômica. De tal forma que os diminutos momentos de lazer tendem a ser ocupados por uma posição de agente passivo diante dos meios de comunicação de massa, especialmente a televisão.

Nesse contexto, as novas identidades sociais não se constroem na relação face a face com o outro (que potencialmente poderia ser plural e diversificada, a partir da participação em agrupamentos políticos, religiosos, de lazer etc.). Ela se constrói enquanto identidade não interativa, de forma meramente receptiva, passiva à imagem e sujeita à dominação ideológica. Conforme Chauí (1990), “a servidão voluntária é cotidianamente alimentada pelos meios de comunicação de massa que produzem nos cidadãos o desejo da relação sem mediações institucionais, onde tudo são sentimentos, emoções, gestos, preferências e aversões pessoais”. Portanto, as condutas interativas para a formação de identidades coletivas neste caso podem ceder lugar à desmobilização e individualização alienante.

3. REDES DE MOVIMENTOS NEGROS E COVID-19 NO BRASIL

Para a compreensão das alterações engendradas pelo contexto do Coronavírus sobre a noção de redes é importante considerar que a noção clássica (2004 a 2013) considerava que devido ao avanço tecnológico, da era da internet, aumento da utilização das redes sociais, que as redes de movimentos sociais estariam com seus dias contados (CASTELLS, 2013). No entanto, a pandemia pôs em xeque algumas considerações latentes sobre o conceito de redes de movimentos que para o povo negro precisou ser ressignificado diante da necessidade do isolamento social.

Para a compreensão do contexto do Coronavírus, os estudos das estruturas espaciais ou redes espaciais requerem leituras que superem o discurso colonizador. A questão é que nos discursos coloniais acadêmicos ainda estão fortemente impregnados de uma perspectiva que trata as diferenciações espaciais como sendo efeitos (único e estritamente) da realidade socioeconômica. Deste modo, para uma devida leitura, faz-se necessária a abertura de novos caminhos que considerem e assumam que a formação territorial do país até os dias atuais é efeito da hegemonia da branquitude e de seu pacto tácito, inculcido e narcísico de autopreservação de privilégios ao promoverem o *“success of racism”*.

No período pandêmico, as associações de vítimas da COVID-19 tiveram atuação potente em busca de acesso à saúde e direito à memória e reparação. Suas motivações estavam pautadas, inclusive, em ideais da década de 1970 pela democratização e fortalecimento do SUS, incluíam ideais como solidariedade, mas também prestação de serviços ao setor público e privado (PASSOS, 2022).

3.1 “Nem tiro, nem fome, nem covid”

O cenário de desgoverno, caracterizado principalmente pela cooptação dos movimentos sociais, exigiu dos militantes ações e estratégias de articulação para o enfrentamento da crise (SANTOS, 2022).

Figura 3 – Mobilizações e articulações na modalidade remota (*on line*).



Fonte: Revista Poli (2022).

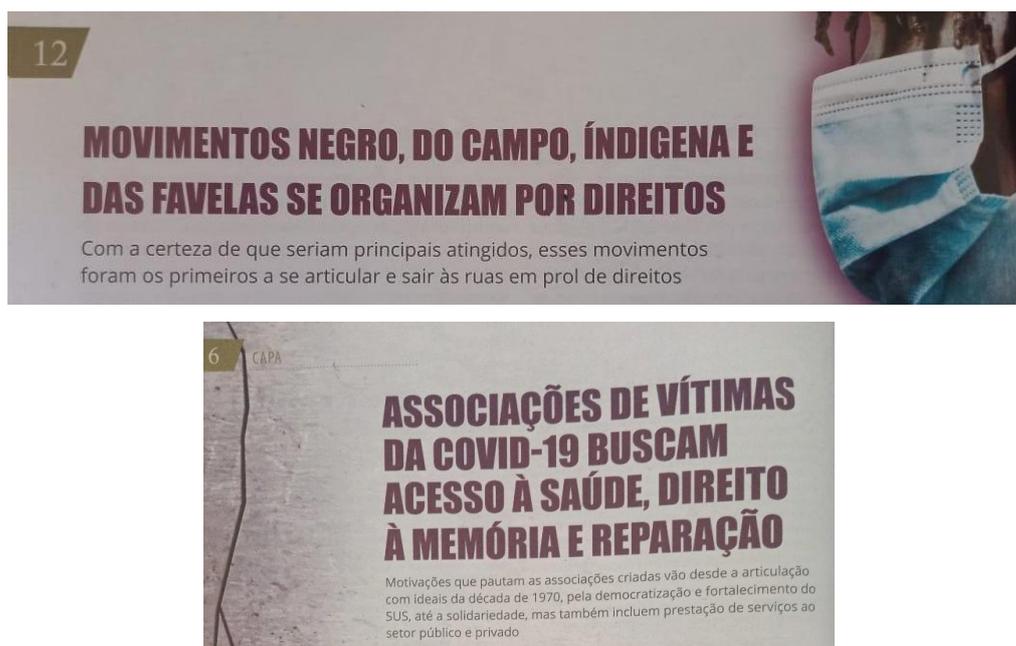
As atuais pautas da luta racial trazem novos contornos do racismo. São novos enfrentamentos, embates que passaram a representar riscos à sobrevivência não só do planeta, mas da própria humanidade. Produto da visão colonial brancocêntrica, as atividades humanas passaram a interferir no planeta. Uma época em que (alguns) cientistas passaram a denominar de Antropoceno, em que vivemos três crises importantes: crises sanitárias e de saúde, então intensificadas pela Covid-19; as crises ecológicas (ou ambiental) com a perda da biodiversidade; e, por último, as mudanças climáticas. Este trio são problemáticas emergenciais de caráter global e que atingem de maneira devastadora os grupos socialmente vulneráveis. E são, basicamente, atravessamentos do racismo.

Muitos dos movimentos foram ainda no começo da pandemia às ruas para dizer nem tiro, nem fome, nem Covid, para criticar as operações (policiais), a falta de água, a fome, os dados, a ausência do Estado na favela (PASSOS, 2022, p. 12).

Acima a fala da jornalista Gizele Martins, moradora do Complexo da Maré, localizado na região norte carioca, e uma das fundadoras da Frente criada na região para o combate à Covid-19 e suas consequências (PASSOS, 2022).

As reações foram imediatas. Os movimentos negros, indígenas, do campo e da favela ao perceberem quais sujeitos seriam diretamente afetados pela Covid-19 iniciaram ações organizadas para se pensar sobre cuidados e conscientização sobre a doença; ao mesmo tempo que exigir judicialmente o auxílio emergencial, o acesso à saúde e a garantia de que não fossem ignorados pelas estatísticas oficiais.

Figura 4 – Matérias publicadas na revista POLI intitulada de “Vítimas da Covid-19 Lutam por Direitos”.



Fonte: Revista Poli (2022).

Uma semana após a declaração oficial da Organização Mundial de Saúde (OMS), no dia 11 de março de 2020, a Coalizão Negra por Direitos havia se manifestado já projetando o agravamento das desigualdades no país. Entendimento este endossado pela publicação do “Coronavírus e a Luta de Classe”, escrito por Harvey et al (2020). Mike Davis (2020), um dos autores da publicação, ao pensar a realidade norte americana e o seu quadro de saúde, refletia que:

Esta história – especialmente as consequências desconhecidas das interações com a desnutrição e as infecções existentes – deveria advertir-nos que a COVID-19 pode tomar um caminho diferente e mais mortal nos bairros de lata densos e doentes da África e do Sul da Ásia. Com casos que agora aparecem em Lagos, Kigali, Addis Abeba e Kinshasa, ninguém sabe (e não saberá por muito tempo devido à ausência de testes) como pode interagir com as condições de saúde e as doenças locais. Alguns têm afirmado que como a população urbana de África é a mais jovem do mundo, a pandemia terá apenas um impacto ligeiro. À luz da experiência de 1918, esta é uma conclusão tola. Assim como a suposição de que a pandemia, tal como a gripe sazonal, irá recuar com um clima mais quente (DAVIS, 2020; p. 7).

Produto das lutas raciais, os movimentos negros falavam da necessidade de garantir uma renda mínima para trabalhadores informais, desempregados e infectados por Covid-19. Exigiam-se medidas de prevenção, promoção e atenção à saúde negra. O auxílio emergencial, nesse sentido, veio da Coalizão e da Marcha das Mulheres Negras. Ademais, outra preocupação da Coalizão foi a garantia de que as notificações de casos e mortes por Covid-19 informassem a variável “cor/raça”, pois ainda que a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN) exigisse tal informação, este

campo não era informado nos formulários de sistemas de saúde. Luta ganha por meio de ação judicial, junto a Defensoria Pública da União e o Instituto Luiz Gama (PASSOS, 2022).

Sem esta pauta, então levantada pela articulação dos movimentos, informações importantes sobre a saúde negra seriam mascaradas. Pois, conforme, tabulação feita pelo grupo de trabalho Racismo e Saúde da Abrasco a partir dos dados do Ministério da Saúde, o número de óbitos causados por Síndrome Respiratória Aguda Grave foi de 105% maior entre a população negra do que em relação aos brancos até o mês setembro de 2021; e ainda sim, possivelmente, eram dados subnotificados.

Houve manifestações em muitas cidades do Brasil em protesto contra o racismo e as dificuldades de acesso à saúde. No cenário de luta não havia somente a Covid-19 a ser enfrentada. Mas, para além da pandemia, os manifestantes denunciavam a violência de Estado, as mortes de João Pedro Mattos, então atingido por uma bala durante operação policial em São Gonçalo, no estado do Rio de Janeiro; e de Miguel Silva, que caiu da sacada do apartamento de onde sua mãe trabalhava como empregada doméstica, na cidade de Recife (PE). Os atos foram inspirados nas manifestações ocorridas nos Estados Unidos, após o assassinato de George Floyd, asfixia pela polícia estadunidense.

No ano de 2021, mês de maio, foi necessário o retorno às ruas para exigir a continuidade do auxílio emergencial até o fim da pandemia e o cumprimento da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 635, mais conhecida como ADPF das Favelas- mobilização que resultou em decisão favorável pelo Supremo Tribunal Federal (STF) à interrupção das operações policiais nas comunidades enquanto durasse a pandemia. Apesar de diminuírem, as operações continuaram sendo realizadas, e na manhã de 6 de maio ocorreu a chacina do Jacarezinho, na cidade do Rio de Janeiro, em que 29 pessoas foram assassinadas durante operação na favela carioca.

Geovanilda Santos (2022), em “A Pandemia da Covid-19 no Nordeste Brasileiro: Pressuposto do enfrentamento cidadão” ao levantar o contexto da negritude nordestina aponta o estudo de Nilma Gomes em que é destacado o importante papel do Movimento Negro Brasileiro na questão da redefinição da identidade negra mais abrangente enquanto fator educativo, de transformador nas relações antirracistas.

Neste ano de 2023, o Conselho Nacional de Saúde reconheceu os terreiros como equipamentos, o Conselho Nacional de Saúde reconheceu os terreiros como equipamentos promotores de saúde e cura complementares ao Sistema Único de Saúde. Uma decisão que reflete algo que pouquíssimo é assumido em uma sociedade hegemonicamente cristã (católica e evangélica).

Para os Povos Tradicionais de Matriz Africana (POTMA), as áreas florestadas possuem um papel central ao transcender o aspecto palpável da prática do sagrado que é a representação direta das divindades cultuadas. Para este segmento, o espaço natural, a natureza e seus fenômenos representam as divindades africanas, no caso, os orixás.

Cerca de 70% dos povos tradicionais estão na Amazônia. Para além de um espaço religioso, o terreiro de candomblé é um espaço doméstico comunitário de resistência histórica contra a opressão externa colonizadora na luta pela libertação do povo sagrado ou santo. E continua sendo até os dias atuais. Exercendo um papel importante quanto ao caráter identitário para o enfrentamento de crises e situações extremas de pobreza material e territorial.

4. REDES DE MOVIMENTOS NEGROS E COVID-19 NA AMAZÔNIA

A questão do padrão ancestral de distribuição de população, historicamente, nos revela que no decorrer de séculos houve genocídio de povos indígenas estrategicamente expostos à contaminação pelos brancos, o que permitiu o anúncio de que a Amazônia seria “terra sem homens”, conforme slogan adotado no período de ditadura militar; que implicitamente, revelava o pensamento preconceituoso de que as vidas humanas que habitavam a região, fora da metrópole, não importavam.

Com uma pandemia de ordem global, pudemos observar as consequências devastadoras da herança colonial, pois regiões distantes geograficamente e politicamente dos grandes centros urbanos sofreram e sofrem com a falta de políticas públicas voltadas à área da saúde, logística e ambiental. Interessante destacar que, conforme Guimarães (2020), o novo Covid-19 não “revelou” o caráter desigual de nosso país, mas tão somente, reafirmou e escancarou as fragilidades das políticas públicas em regiões empobrecidas como o Marajó.

A pandemia do coronavírus na Amazônia expôs as contradições subjacentes ao processo de urbanização empreendida no local. Nos anos de 2020, mesmo com casos subnotificados, as taxas de mortalidade estavam concentradas na região.

Nesse contexto, o estado do Pará apresentava sinais de colapso em seu sistema de saúde e isso desencadeou uma série de medidas governamentais visando conter o avanço da doença, culminando com o primeiro decreto de Lockdown, ou seja, a suspensão total de atividades não essenciais, nos municípios de Belém, Ananindeua, Marituba, Benevides, Castanhal, Santa Izabel do Pará, Santa Bárbara do Pará, Breves, Vigia e Santo Antônio do Tauá; e após o período compreendido entre os dias 07 e 17 de maio de 2020 prorrogou-se para mais uma semana, além de terem ampliado

a determinação para sete municípios³ em decorrência do avanço descontrolado da pandemia da Covid-19 no estado (LIMA ET AL, 2020; GUIMARÃES, ET AL, 2020).

A Região Metropolitana de Belém (RMB), considerando seu índice de cobertura de rede pública de água potável (65%), saneamento e precariedade habitacional demonstram que o descompasso entre os indicadores infraestruturais e sociais de décadas culminaram em um cenário favorável para a disseminação da Covid-19, bem como na vulnerabilidade a outras patologias e crises globais, de um modo geral (LIMA ET AL, 2020).

Em julho de 2020, os casos confirmados da RMB somavam aproximadamente 29,9 mil, dos quais 70% estavam concentrados em Belém, 15% em Ananindeua e 5% em Castanhal. Quanto à maior taxa de letalidade, este dado ocorreu em Castanhal (10,5%), seguida por Marituba (9%). Este último, inclusive, figura como sendo um caso de expressiva precariedade quanto às condições habitacionais de sua população a nível nacional (77%), conforme dados do IBGE (LIMA ET AL, 2020).

Tabela 1 – Casos de Covid-19 por município da RMB; taxa de letalidade, percentuais sobre a população municipal em 2019 e sobre o contingente metropolitano de casos confirmados. Fontes: IBGE (2019a); SESP (06 jul. 2020).

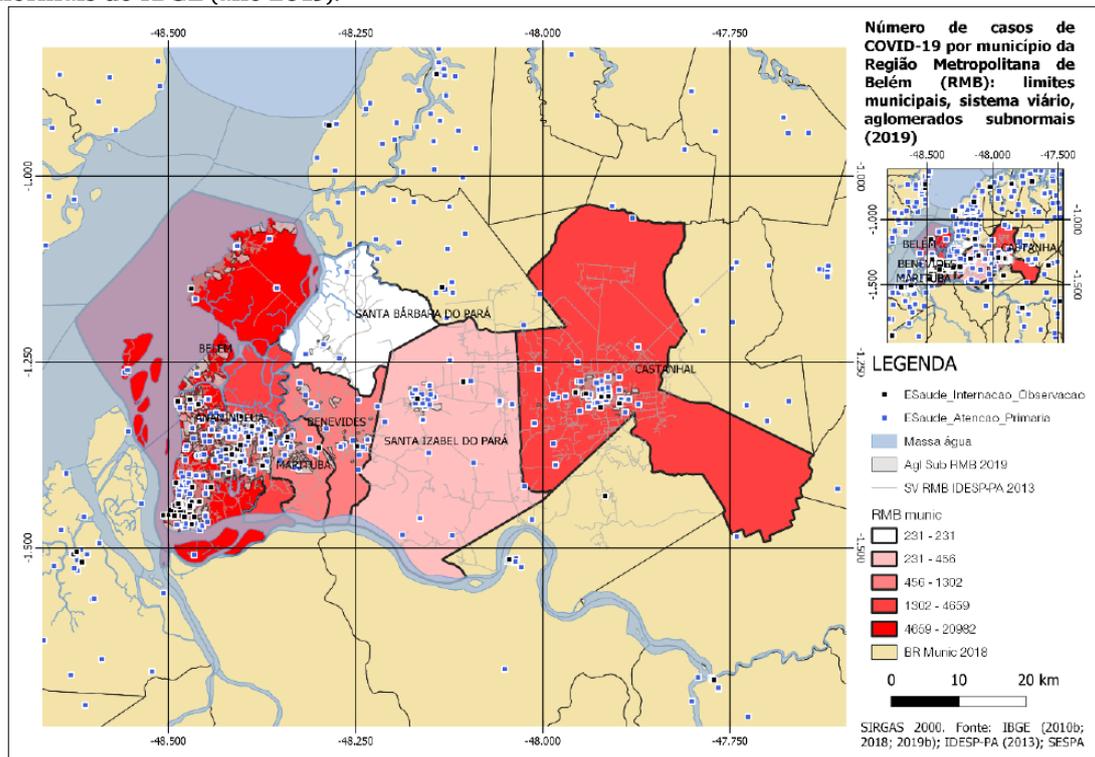
Município	Casos	% casos RMB	% pop. Munic. 2019	Letalidade
Ananindeua	4.659	15,60%	0,88%	7,19%
Belém	20.982	70,10%	1,41%	9,29%
Benevides	1.302	4,30%	2,08%	3,92%
Castanhal	1.628	5,40%	0,81%	10,50%
Marituba	684	2,30%	0,52%	8,92%
Santa Bárbara do Pará	231	0,80%	1,10%	4,76%
Santa Izabel do Pará	456	1,50%	0,64%	7,02%
TOTAL	29.942	100,00%	1,19%	7,37%

Fonte: Lima (2020).

Quanto à capacidade de atendimento por Estabelecimentos Assistenciais de Saúde (EAS), municípios como Castanhal viveram um colapso no sistema de saúde. Cujas unidades de pronto atendimento, hospitais públicos e municipais careciam de equipamentos médicos e de saúde como os respiradores e leitos de Unidades de Tratamento Intensiva (UTI) para o atendimento de pessoas que manifestassem os sintomas da Covid-19 (LIMA ET AL, 2020).

³ Cametá, Canaã dos Carajás, Parauapebas, Marabá, Santarém, Abaetetuba e Capanema (GUIMARÃES ET AL, 2020).

Figura 5 – Mapa com a indicação do número de casos de Covid-19 por município da RMB e com a espacialização dos Estabelecimentos Assistencial de Saúde dos chamados Aglomerados Subnormais do IBGE (ano 2019).



Fonte: LIMA ET AL (2020).

A compreensão do contexto pandêmico da RMB justifica-se pela necessidade de correlacionar as situações de precariedades vividas também no Marajó. Pois, cabe considerar que o território marajoara, em suas porções Ocidental e Oriental, apresentam dinâmicas urbanas influenciadas pela região metropolitana da capital, que *per se*, enfrenta problemas ligadas à urbanização estabelecida.

Na região ocidental do Marajó, diante da situação dramática, do aumento dos casos de óbito, o município de Breves foi um dos primeiros a decretar *Lockdown*, fato que se tornou destaque no cenário nacional, seja para os pesquisadores como para os meios de comunicação, assim como para os órgãos governamentais de saúde (GUIMARÃES ET AL, 2020).

Conforme dados levantados pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel), a partir do resultado de verificação sorológica divulgado no final de maio de 2020, constatou-se que no município de Breves, dentre as cidades pesquisadas, concentrava a maior proporção de população com anticorpos para o coronavírus, cerca de 24,8%. Assim, o Marajó passou a figurar no centro do mapa da Covid-19 do país, pois no referido município estaria a maior incidência da Covid-19 no Brasil, considerando os 133 municípios pesquisados (GUIMARÃES ET AL, 2020; GUIMARÃES E GUIMARÃES, 2023).

O arquipélago do Marajó apresenta internamente dinâmicas urbanas distintas, com duas regiões de integração: Marajó Oriental e Marajó Ocidental. Ao todo, abrangendo 17 municípios. Dentre eles, mais de 80% apresentam as piores colocações quanto ao Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), podendo-se apenas indicar dois municípios que estejam acima do índice, no caso, Salvaterra e Soure que apresentam uma dinâmica urbana bastante influenciada pela capital paraense.

Neste cenário, surgiram redes de apoio para o enfrentamento tanto do racismo como dos impactos da Covid-19, podendo-se citar a ação da Rede de Apoio a Mulheres Marajoaras em Movimento, então coordenadas por lideranças dos municípios de Breves e Ponta de Pedras, que buscava oferecer apoio psicológico e auxílio financeiro. Encontros promovidos na modalidade remota através de plataformas digitais e que tinham como propósito também compartilhar informações sobre o coronavírus, além do compartilhamento de vivências e dores do racismo em suas múltiplas dimensões (GONÇALVES, 2023).

Quanto à complexidade da identidade racial em meio à uma crise mundial nos leva a importantes reflexões que superam fatores estritamente estatísticos, mas que nos levam a compreender as significações da corporeidade negra, dos corpos/territórios enquanto agentes construtores de ações de caráter contracolonial, de luta em defesa de seus territórios.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As desigualdades raciais ainda estão profundamente enraizadas na sociedade brasileira; o mito da “democracia racial” faz com que a população como um todo ignore, invisibilize dados importantes que escancaram fatos como discriminação no mercado de trabalho, menores salários para pessoas pretas mesmo que possuam a mesma formação educacional de uma pessoa branca. Segregação espacial que define que pessoas negras, em sua maioria, residam nas periferias e locais precários, fatores que limitam a possibilidade ascensão social deste grupo. E, como visto ao longo do trabalho, trata-se de um grupo colocado à própria sorte diante de práticas genocidas e da necropolítica.

As reflexões até aqui elaboradas possibilitam não apenas a compreensão das condições propícias para o genocídio de pessoas negras, como também permite relativizarmos, conforme as localidades, os impactos gerados pela doença sobre as vidas negras em seus aspectos como: mercado de trabalho, condições de moradia, violência e estratégias de enfrentamento.

Para agir contra o racismo e a segregação racial, os movimentos negros durante a pandemia precisaram rever suas estratégias de mobilização, articulação e ampliação das ações. A articulação

dos movimentos religiosos afro-brasileiros é uma das mais bem organizadas, ativas e mobilizadas dentro do segmento. As frentes das áreas da saúde e educação, igualmente.

É muito fora da realidade imaginar que quilombos, aldeias indígenas, povos de ribeirinhos tenham somente contado com a cura extraída da natureza. Isso é mais uma vez um processo de silenciamento e invisibilização do protagonismo negro. Imagine como seria nossa sociedade dita miscigenada se tivéssemos o (re)conhecimento de que o mínimo de avanço e liberdade vividos foram frutos de protagonismo negro?

5. REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

CAMPOS, Andrelino. **Quilombos, favelas e os modelos de ocupação dos subúrbios: algumas reflexões sobre a expansão urbanas sob a ótica dos grupos segregados**. <https://nucleopiratininga.org.br/quilombos-favelas-e-os-modelos-de-ocupacao-dos-suburbios-algumas-reflexoes-sobre-a-expansao-urbanas-sob-a-otica-dos-grupos-segregados/>. Acesso em 07 de setembro de 2022, às 19h55min.

CASTELLS, Manuel. **Redes de Indignação e Esperança** – movimentos sociais na era da internet. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

DAVIS, Mike. A crise do coronavírus é um monstro alimentado pelo capitalismo. In: DAVIS, Mike. *et al.* **Coronavírus e a luta de classes**. Terra sem Amos: Brasil, 2020.

DIAS, Leila Christina. **Os Sentidos da Rede: Notas para Discussão**. In: Redes, sociedades e territórios [recurso eletrônico] / Leila Christina Dias, Rogério Leandro Lima da Silveira (organizadores). - 3. ed., rev. e ampl. – Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2021.

LIMA, José Júlio Ferreira; PONTE, Juliano Pamplona Ximenes; CARDOSO, Ana Cláudia Duarte; VENTURA NETO, Raul da Silva; SABINO, Thiago Alan Guedes; RODRIGUES, Roberta Menezes; HANTANI, Danielle Saori; BARROS, Nayara Sales. **A Região Metropolitana de Belém: Territórios Precários, Condições de Infraestrutura, Moradia e a Covid-19**. Belém: UFPA, 2020.

GONÇALVES, Letícia. **“Então, eu sou uma mulher negra marajoara amazônida”: racialidades e ativismo marajoaras frente ao contexto da pandemia da covid-10**. In: Revista África e Africanidades, Ano XVI, nº 46, maio/2023. Disponível em: < www.africaeaficanidades.com.br >. Acesso em 15 de outubro de 2023.

GUIMARÃES, Jacqueline Tatiane da Silva; LOPES, Carlos Magno de Lima; MATOS, Cleide Carvalho de; SILVA, Esequiel Gomes da; LEITE, Etienne Lobato; COSTA, Maila Machado; LEÃO, Marcos Marçal Cardoso; ROCHA, Raryson Maciel; RODRIGUES, Ronaldo de Oliveira; FILHO, Silvio Carlos F. Pereira; PEREIRA, Vanilson Gomes; MELO, Vera Lúcia Farias de. **Covid-19 em Breves e nos municípios atendidos pelo CUMB em 2020: Bagre, Curralinho, Melgaço e Portel**. Breves: UFPA, 2020.

GUIMARÃES, Gisele Joicy da Silva; GUIMARÃES, Jacqueline Tatiane da Silva. **A Covid-19 nos Marajós: Reflexões sobre Territórios Negros e Educação**. Revista Contemporânea de Educação, V. 18, N. 43 (2023) <http://dx.doi.org/10.20500/rce.v18i43.59987>.

HORN, Geraldo Balduino; MERCELINO, Marcelo Gonçalves; LINDESAY, Paulo dos Santos. ECONOMIA POLÍTICA, PANDEMIA E DESIGUALDADE ECONÔMICA E SOCIAL NO BRASIL. In: TEIXEIRA, Luiz Belmiro; BEGA, Maria Tarcisa Silva (orgs). **As Ciências Sociais diante da COVID-19 no Brasil**. Curitiba: Editora CRV, 2023. Disponível em: < <http://www.humanas.ufpr.br/portal/pgsocio/lancamento/> >. Acesso em 22 de agosto de 2023.

PASSOS, Juliana. **Movimentos Negro, do Campo, Indígena e das Favelas se organizam por Direitos.** In: Vítimas da Covid-19 Lutam por Direitos. Revista POLI: saúde, educação e trabalho – jornalismo público para o fortalecimento da Educação Profissional em Saúde.. Rio de Janeiro, n. 82, mar/abr., 2022. ISSN 1983-909X.

SOUZA, Pedro H. G. Ferreira. **A Pandemia de Covid-19 e a Desigualdade Racial de Renda.** In: Instituto de Pesquisa Econômico Aplicada (IPEA). Boletim de Análise Político-Institucional, n. 26, março de 2021. Disponível em: <<https://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/10519>>. Acesso em 10 de maio de 2023.

ZANETTI, Daniela; CAMPOS, Adriana Fiorotti. **Territorialidades em tempos de pandemia: espaços em disputa, sociabilidades em rede.** In: Coronavírus e as cidades no Brasil : reflexões durante a pandemia / organizadoras: Andrea Borges, Leila Marques. – Rio de Janeiro : Outras Letras, 2020.



GT 04 – Movimentos Sociais e Étnicos-Territoriais e Levantes na América Latina e Caribe

O DESCUMPRIMENTO DA CONVENÇÃO Nº 169 DA ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT) NO PROCESSO DE LICENCIAMENTO AMBIENTAL DA BR-319

Guilherme Oliveira Freitas de Assis Vieira Faial¹ (UnB)
Marília Steinberger² (UnB)

Resumo: Debates e controvérsias sobre as obras de (re)pavimentação da Rodovia BR-319 (Manaus/Porto Velho) acontecem desde o seu planejamento no início dos anos 1970, até os dias atuais. O trabalho ora proposto analisa se a Consulta Prévia, Livre e Informada (CLPI) vem sendo aplicada nas etapas de licenciamento ambiental desta rodovia. A pesquisa é de cunho bibliográfico e documental. Utiliza como procedimento metodológico o levantamento de fontes secundárias e qualitativas, inclusive em mídias digitais. Em 2007, um Estudo de Impacto Ambiental (EIA/RIMA) para licença de instalação (LI) foi encomendado pelo Departamento Nacional de Infraestrutura e Transportes (DNIT), sendo os resultados aprovados pelo Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais (IBAMA) e publicados em 2009. No estudo apresentaram-se 49 impactos, destacando-se: o aumento expressivo do desmatamento, a presença de garimpo ilegal, além de conflitos fundiários em Unidades de Conservação (UCs) e em Terras Indígenas (TIs). O não avanço para a etapa da Licença de Operação (LO) deveu-se à falta de implantação de medidas mitigadoras dos impactos e à perda temporal de validade dos dados. Em 2015, outro EIA-RIMA foi encomendado pelo DNIT, também para conceder a LI. Sua publicação ocorreu em 2020. Constatou-se que os povos indígenas não foram consultados, requisito obrigatório para instalar empreendimentos significativos na Amazônia. Esse fato evidenciou não só o descumprimento das normas estabelecidas nos Termos de Referência (TR) firmados entre a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o DNIT, como a violação das normas internacionais ratificadas pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

Palavras-chave: Amazônia. BR-319. Povos Indígenas. OI

INTRODUÇÃO

No período da Ditadura Militar (1964-1985), ocorreu o predomínio do ideário desenvolvimentista por parte do Estado Brasileiro, tendo como uma das principais estratégias a integração da Amazônia ao centro-sul do país, por meio da construção de rodovias. Porém, foi somente após a Constituição de 1988, que as medidas preventivas e regulatórias de proteção ao meio ambiente e ao direito de povos indígenas ganharam notoriedade, com base em uma série de conferências e tratados internacionais.

Em 1989, o direito dos povos indígenas foi reconhecido em um processo decisório sobre a realização de intervenções em seus territórios tradicionais por meio da Convenção Nº 169 da

¹ Mestrando em Geografia pela Universidade de Brasília (UnB). Licenciado em Geografia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Bacharel em Direito pela Universidade Luterana do Brasil (ULBRA). Programa de Pós-Graduação em Geografia – PPGGEA, UnB, Brasil – guilhermefreirafaial@gmail.com

² Professora Titular do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade de Brasília. Doutora pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (USP) em 1994. Pesquisadora do CNPq desde 2003. Programa de Pós-Graduação em Geografia – PPGGEA, UnB, Brasil - rtlia@solar.com.br

Organização Internacional do Trabalho - OIT. Independentemente deste mecanismo legal, na atualidade, o Estado Brasileiro é um proponente ativo em violações dos modos de vida dos povos indígenas e das populações tradicionais a partir da implantação de vários empreendimentos. É o que vem ocorrendo nas últimas duas décadas com os projetos de repavimentação da rodovia BR-319.

Há três discursos que norteiam a repavimentação desta rodovia. O primeiro, de ordem econômica, sob a lógica de que a repavimentação proporcionaria o desenvolvimento das unidades da federação isoladas de forma terrestre (Amazonas e Roraima) ao eixo centro sul e ao escoamento de produtos produzidos no Polo Industrial de Manaus (PIM).

O segundo, de ordem social, pauta-se na constitucionalidade do direito de ir e vir, baseando-se no princípio da liberdade de circulação previsto no (Art. 5º, XV, CFB, 1988) no qual se afirma que os agentes sociais inseridos neste recorte territorial não estão sendo atendidos pelos serviços básicos fornecidos (saúde, educação, mobilidade).

O terceiro, de ordem ambiental, previsto no (Art. 225, *caput*, CFB, 1988) baseia-se no princípio da prevenção, onde se afirma que caso haja a repavimentação da rodovia, os impactos socioambientais seriam uma ameaça aos recursos naturais existentes na área, além de gerar uma alteração significativa do modo de vida dos povos tradicionais inseridos neste recorte territorial.

A problemática desta pesquisa é: De que forma a ausência da Consulta Prévia, Livre e Informada (CLPI) no processo de licenciamento ambiental pode transformar o modo de vida dos povos indígenas que estão nas áreas de influência direta e indireta da rodovia BR-319?

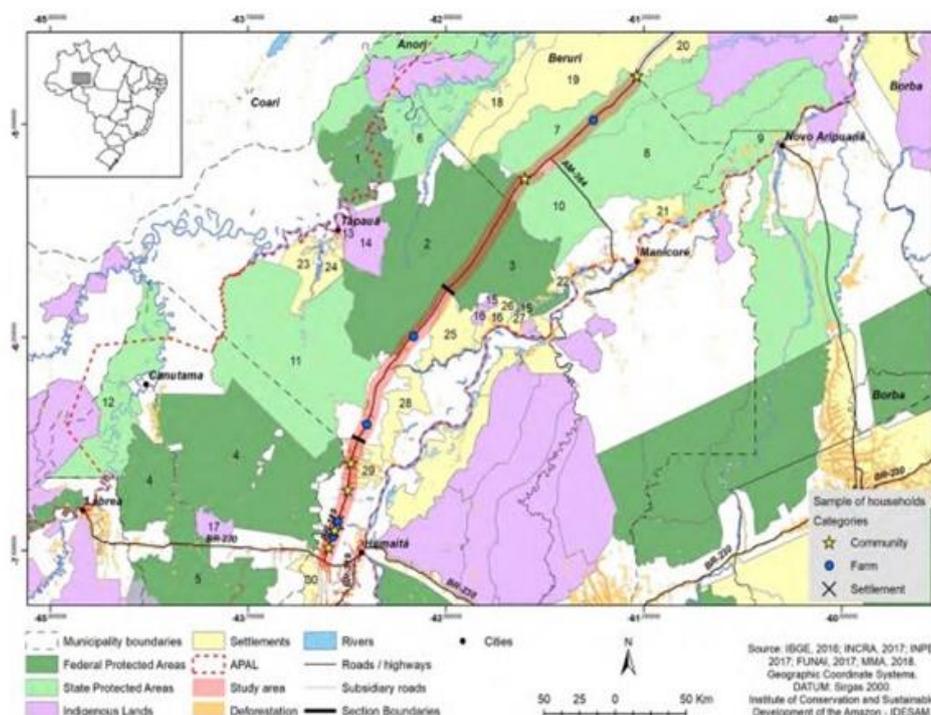
A pesquisa objetiva analisar se a CLPI foi aplicada nas etapas de licenciamento ambiental da Rodovia Federal BR-319, a partir da interpretação do EIA-RIMA (2009) e (2020). Justifica-se tendo em vista as garantias de direitos dos povos indígenas, o próprio direito a CLPI e a proteção ambiental dos recursos naturais que serão atingidos pela implantação do empreendimento.

MATERIAIS E MÉTODOS

2.1 Área de Estudo

A BR-319 (figura 1) está localizada entre o Estado do Amazonas e Rondônia. Foi construída entre 1972/1973 e inaugurada oficialmente em 1976, “mas foi abandonada pelo Ministério dos Transportes em 1988, devido à falta de viabilidade econômica” (Andrade et al., 2021). “Hoje, a proposta de reconstrução da BR-319 é um dos projetos prioritários do governo brasileiro” (Ferrante & Fearnside, 2019).

Figura 01: Localização da Rodovia BR-319 (Manaus – Porto Velho)



Fonte: IDESAM (2019)

Argumenta-se que se pavimentada a abertura de estradas planejadas sairiam da rodovia principal e a área desmatada projetada pode aumentar mais de 1.200% até 2100 em comparação com a área que havia sido desmatada até 2011 (Dos Santos Junior et.al. 2018). Projetos de infraestrutura e de modernização no campo tem avançado cada vez mais na região conhecida como “arco do desmatamento, devido aos interesses econômicos e políticos.

Coleta, Tratamento e Análise dos Dados

A pesquisa é de cunho bibliográfico e documental. Utiliza como procedimento metodológico o levantamento de fontes secundárias e qualitativas, inclusive em mídias digitais, sendo elaborada em três fases.

A primeira fase consistiu na realização de levantamentos bibliográficos sobre aportes teóricos referentes à aplicação da Consulta Prévia, Livre e Informada (CPLI) no processo de licenciamento ambiental da BR-319 e sobre os agentes sociais (inclusive estatais) que contribuem para as práticas das violações desta Consulta que geram impactos em terras indígenas.

O acesso à pesquisa bibliográfica foi obtido por meio eletrônico na busca de textos completos de artigos acadêmicos publicados em revistas científicas, os quais estão disponibilizados nas bases da *Scielo – Scientific Electronic Library Online e Elsevier*. Adotou-se como critério considerar apenas as revistas com *qualis* reconhecidos pela Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do

Nível Superior (CAPES) e pelo Google Acadêmico (<http://scholar.google.com.br>), Nessas fontes pesquisaram-se também teses, livros, dissertações e trabalhos de conclusão de curso.

A segunda fase corresponde ao levantamento documental do EIA-RIMA (2009) e do EIA-RIMA (2020) em sites institucionais do Ministério do Meio Ambiente (MMA), Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais (IBAMA), Ministério dos Transportes (MT), Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT) e do Ministério da Defesa (Exército Brasileiro).

Esse levantamento permitiu analisar a partir de relatórios oficiais entendidos como fontes de informações primárias referentes a BR-319. Preliminarmente, formularam-se perguntas cujas respostas poderiam ou deveriam ser encontradas nos relatórios de modo a atender a problemática e ao objetivo da pesquisa.

A terceira fase consistiu em levantamentos qualitativos a partir das interpretações fornecidas por meio de notícias e de mídias de comunicação digital (jornais, sites, blogs) que abordem diretamente sobre a BR-319. Entre os acessos realizados consultaram-se as bases do Ministério Público Federal (MPF), Superior Tribunal de Justiça (STJ), Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF-1), Instituto Socioambiental (ISA), Instituto do Meio Ambiente do Homem na Amazônia (Imazon), Observatório da BR-319 e o blog Amazônia real.

Cabe acrescentar as pesquisas em jornais, revistas, memorandos, ofícios, relatórios, imagens e dados primários sobre os povos indígenas, conflitos ambientais e decisões judiciais a cerca do processo de licenciamento ambiental da rodovia.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

Instrumentos técnicos de planejamento de empreendimentos não têm sido suficientemente capazes de prevenir e mitigar os impactos socioambientais em momentos que antecedem a autorização do licenciamento ambiental, em especial na Amazônia brasileira. As razões são variadas, mas vale ressaltar que a partir da abertura e pavimentação de rodovias a lógica que se estabelece obedece às motivações supralocais em que muitas vezes, o objetivo é escoar a produção de grãos em grande escala (Becker, 2005).

Nos anos 1970, uma vasta rede de estradas foi anunciada na região amazônica por meio do Programa de Integração Nacional (PIN). Nos territórios onde estavam previstas as construções de rodovias haviam terras indígenas (TIs), e os seus povos assinaram, em outubro de 1970, um “contrato” com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) para a pacificação de “tribos indígenas”. Esse foi o caso das rodovias Transamazônica e Cuiabá - Santarém (UFAM, 2009).

Em uma abordagem decolonial, o termo “tribo” é considerado errôneo, pois está inserido na compreensão de que os povos indígenas são grupos pequenos, incapazes, que estão sob domínio de um senhor ao qual devem se reverenciar em uma lógica colonial, de poder e dominação (BRASIL, 2006). De acordo com os dados coletados, na ocasião, pela própria FUNAI haviam mais de cinco mil indígenas vivendo na área das rodovias acima citadas (BR-319, Transamazônica. BR-163) dispersos em 29 grupos tribais (UFAM, 2009). Historicamente, de acordo com a datação da construção da rodovia BR-319 entre 1972-1973, os povos indígenas que estiveram nas proximidades do empreendimento não foram consultados.

O Brasil à época, não era um Estado Democrático de Direito, e não havia uma política de consulta aos povos indígenas sobre as obras a serem implementadas nas proximidades de suas aldeias, tampouco uma legislação para a demarcação das TIs, o que gerou um processo de interiorização destes povos ao longo da floresta amazônica.

Somente em 1988, com a promulgação da Constituição Federal Brasileira, dispositivos constitucionais definiram normas hermenêuticas que deram importância à participação popular no processo decisório. A legitimidade da ordem jurídica fez com que o direito assumisse uma realidade de transformação no aspecto social.

O próprio direito de participação é um direito fundamental que está relacionado a preservação de outros direitos fundamentais como o dos povos indígenas, os quais constituem-se como cláusulas pétreas conforme o Art. 231 e 232, e fundamentados nos princípios e regras constitucionais, conforme o Art. 5º dentre outros.

Portanto, mesmo que ainda não existisse a ratificação da Convenção N° 169 da OIT (adotada em Genebra, em 27 junho de 1989 e vigente internacionalmente em 5 de setembro de 1991) a atribuição de consultar os povos indígenas estaria prevista através da Constituição, pois qualquer alteração significativa aos seus modos de vida, poderia ser representada pelo direito de que todo cidadão brasileiro.

Para iniciar a discussão sobre a BR-319, cumpre esclarecer que ela foi inserida novamente nas pautas governamentais em 1996, no Programa Brasil em Ação, quando foi proposta a sua repavimentação. Tornou-se uma esperança a qual foi desconstituída após estudos logísticos comprovarem que a rodovia não teria justificativa econômica para ser aberta. Em comparações com outros projetos pelo país, a viabilidade era inapta e a falta de interesse da iniciativa privada em realizar parceria público-privada (PPP) foi descartada devido aos altos custos de manutenção da rodovia. Somente em 2001, o Programa Avança Brasil pavimentou 58 km da rodovia no trecho que interliga as cidades de Humaitá (AM) e Porto Velho (RO).

Com a criação da Portaria Interministerial N° 273/2004, a recuperação de estradas ganhou cada vez mais notoriedade no cenário nacional. Essa portaria criou e estabeleceu as diretrizes para o Programa Nacional de Regularização Ambiental de Rodovias Federais considerando os mais de 56.000 km e os impactos ambientais que ocorreram durante o processo de implementação, os altos índices de acidentes e prejuízos socioeconômicos.

Em 2005, a 2ª Vara Federal decidiu que o processo de repavimentação da BR-319 não se tratava de apenas recuperação, mas de reconstrução de trechos da estrada e essa decisão condizia com o entendimento do Ministério do Meio Ambiente – MMA e do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis – IBAMA (DNIT, 2005). Nessa época um dos principais atrativos para a cidade de Manaus foi a grande quantidade de empregos gerados pela Zona Franca de Manaus, onde a migração constatou o avanço de populações de diferentes regiões do país.

Becker (2005) compreende que o problema de todos os atores na Amazônia (pecuaristas, madeireiros, índios, pequenos produtores) querem, como primeira demanda, a presença do Estado por motivações diferentes. Como segunda demanda desejam o zoneamento. Tais demandas expressam, por um lado, a necessidade de definição clara das regras do jogo, ou seja, do fortalecimento institucional, e por outro, a pertinência da sub-regionalização, porque as regiões têm finalidades próprias e problemas específicos. O Estado pode dialogar melhor com essas necessidades específicas, encontrar as parcerias necessárias e direcionar melhor os recursos para melhor atendê-las.

No sul do Amazonas, estes processos foram acelerados pelo avanço da fronteira agrícola que avançou no Estado do Amazonas gerando impactos ambientais. Com o então, ministro do transporte Alfredo Nascimento, o Governo Federal incentivou a pavimentação da BR-319 e antecipou as obras que haviam sido definidas somente para 2007 no Plano Plurianual do Governo Federal (DNIT, 2005). Observa-se que neste ano, todas as tratativas entre DNIT e IBAMA foram realizadas para que houvesse o processo de licenciamento ambiental.

O Estudo de Impacto Ambiental (EIA) é um instrumento que avalia os impactos ambientais positivos e negativos, que podem ocorrer a partir da implementação de uma obra. É composto por um documento técnico e bem detalhado que é apresentado ao órgão que cuida das tratativas e avanço das fases de operações. O EIA tem a função de apresentar um panorama de como ficará a área após a instalação do empreendimento após essa projeção. Dessa forma, este instrumento pode indicar quais são as medidas mitigadoras que podem ser realizadas para que os impactos causados pela operação destas obras sejam minimizadas, evitadas e compensadas.

Ao fim desta fase, tem-se como resultado o Relatório de Impacto Ambiental – RIMA que corresponde a apresentação dos resultados do EIA em uma linguagem menos formal, técnica e de fácil acesso para que todas as partes interessadas possam ter acesso às informações do que foi estudado.

No caso do “trecho do meio” (recorte de delimitação para a elaboração do EIA/RIMA), o órgão responsável por esta avaliação e por conceder as licenças ambientais é o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA.

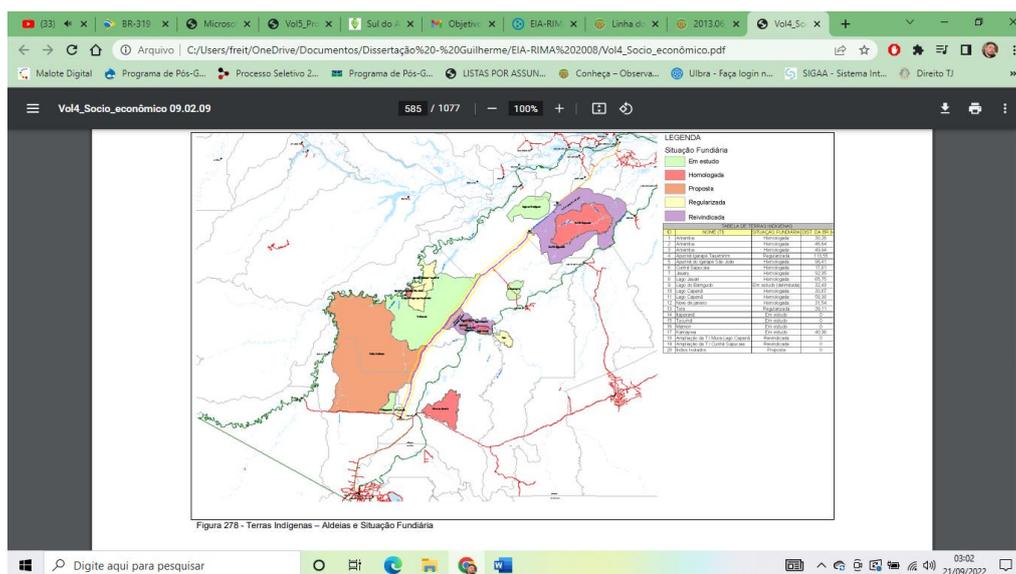
Em 2006, ocorreu o estabelecimento das Áreas de Limitação Administrativa Provisórias – ALAPs na região de entorno da BR-319 (BRASIL, 2006). Nesta época foram realizadas consultas públicas nas Unidades de Conservação das cidades de Tapauá, Canutama, Lábrea, Humaitá, Manaus e Beruri (DNIT, 2006).

Após elaboração do ofício N° 167/2007, de 13 de setembro de 2007, a FUNAI encaminhou o TR sobre os estudos de cinco Terras Indígenas, entre elas, Lago do Barrigudo, Cunhã-Sapucaia, Lago Capanã, Araramba e Aripurinã do Igarapé Taumiri situadas entre o “trecho do meio”. Somente em setembro de 2007 ocorreu a inclusão de TIs no Termo de Referência (TR), após 35 anos os povos indígenas apareceram efetivamente no primeiro estudo realizado referente a rodovia.

A metodologia utilizada para este TR visava atender as pesquisas e coletas de dados referentes aos impactos para os meios físicos, bióticos e de ordem sociocultural para os grupos de povos indígenas envolvidos (FUNAI, 2007). A principal característica destes estudos ocorre por meio da interdisciplinaridade.

As medidas mitigadoras propostas aos povos indígenas deveriam ser consideradas nos programas propostos pelo EIA-RIMA (2009), tendo como base a sustentabilidade dos grupos indígenas, a conservação e a fiscalização de suas terras (figura 02), o desenvolvimento de suas culturas tendo como fundamento a cultura tradicional de cada povo.

Figura 02: Situação Fundiária das Terras Indígenas na BR-319



Fonte: EIA-RIMA (2009)

Desde 2007, é apontado que haviam conflitos entre povos indígenas e não indígenas que estão inclusos nas UCs, que se territorialmente se limitam com as TIs. Há TIs nas áreas de influência direta e indireta que correspondem ao TR (FUNAI, 2007).

Todas as reuniões realizadas promoveram a autonomia dos povos indígenas e as questões de controle social. As metodologias apresentadas nas TIs ocorreram a partir da mediação que garantiu aos grupos a formulação dos problemas a partir de perguntas e técnicas de escuta sensível, as quais, os povos expressam-se sobre o conhecimento do empreendimento naquela área, das dúvidas quanto à sua implementação, as suas preocupações após a construção da obra, os seus receios quanto a fase de implementação, a fiscalização pós entrega e a compreensão das formas de organização de todos os povos que estão nas proximidades do empreendimento.

Cabe apresentar que a gestão do conhecimento apresentado por Faria (2018), afirma que:

A gestão do conhecimento utilizada para a discussão na assembleia consiste em reuniões ou oficinas participantes. Parte do conhecimento pré-existente dos sujeitos sociais envolvidos, valorizando as suas tradições culturais, que associadas ou não a outros conhecimentos e tecnologias sociais que podem produzir um outro conhecimento coletivo ou evidenciar um trabalho já existente, porém, posto em esquecimento, visando a construção de projetos e propostas para intervir em contextos, com autonomia. Não pode haver indução ou imposição de outros conhecimentos ocidentais ou não sobre conhecimentos próprios. O outro conhecimento vem a medida da necessidade, e não pode se sobrepor ou inferiorizar aquele. Temos que deixar de lado o sentimento colonial de consumidores do saber

e por meio da participação nas atividades e experiências próprias construir ou reconstruir seus conhecimentos evidenciando as suas epistemologias (FARIA, 2018, p.137).

Tem como objetivo respeitar e valorizar evidenciando as formas próprias de pensar, organizar, línguas, suas cosmologias e epistemologias, tratando-os como sujeitos e não objetos, para além de um pensamento abissal, parafraseando o Prof. Boaventura de Sousa Santos, de forma intercultural fundamentada na ecologia de saberes. Pensar e utilizar metodologias participantes e coletivas respeitando as suas cosmologias é fundamental para a promoção da autonomia quando a diferença é posta de forma positiva e não como um atraso ou com inferioridade (FARIA, 2018, p. 134)

No EIA-RIMA de 2009, se é afirmado que a autonomia dos povos indígenas sempre foi respeitada, em concomitância com o que é definido nas legislações nacionais e internacionais que garantem a efetividade dos direitos dos povos indígenas, portanto, toda proposta metodológica participante em consulta aos povos indígenas não se trata de um modelo a ser implantado.

A ideia de modelo corresponde a uma adaptação de um conjunto de práticas que permitem a problematização, sistemas fechados e de baixa aderência a participação. A implementação de um modelo participante e a sua implementação em diferentes TIs exprime ineficiência porque as realidades, culturas e saberes em cada lugar são diferentes.

Um dos aspectos mais importantes na construção do Componente Indígena – CI-EIA (2009) é de que a época da consulta pública estava ocorrendo a sobreposição de terras entre as UCs (Reserva Extrativista do Lago Capanã e RDS do Amapá) e as TIs que foi definida como um conflito criado gratuitamente pela visão exacerbada e conservacionista de alguns órgãos de governo (UFAM, 2009).

Outro ponto de destaque no CI-EIA, é que ocorre o conflito direito entre povos indígenas e fazendeiros nas proximidades do empreendimento, além da exploração de minérios no município de Humaitá, sendo utilizado como estratégia para a escoação, o Rio Madeira (via fluvial) e a BR-319 (por via terrestre) que compõem uma série de atividades ilícitas e não reguladas.

Importante destacar que na elaboração do primeiro EIA-RIMA, foram utilizados os procedimentos da consulta pública. A consulta pública é um procedimento que envolve assunto de interesse geral, e o prazo para terceiros conhecerem o processo deve ser manifestado por escrito (DI PIETRO, 2010). No caso da consulta pública, prevalece o entendimento dos diversos diplomas infralegais de que se trata um procedimento de divulgação pública de propostas de administração pública para receber manifestação de interessados (DI PIETRO, 2010).

A Consulta Prévia, Livre e Informada só foi regulamentada a nível nacional, a partir do ano de 2014 no Brasil (MARÉS, 2020), não sendo, portanto, uma exigência necessária, apesar de ter sido

ratificada e inserida no país desde 2004, sendo promulgada pelo Decreto-Lei N° 10.088 de 05 de novembro de 2019 (BRASIL, 2019).

Devido as transições de governos e a não previsibilidade da inclusão das obras nos pacotes de empreendimentos, o primeiro processo de licenciamento ambiental não avançou para as fases de licença de operação (LO). Até 2013, todas as ações referentes a pavimentação da BR-319 foram inibidas pela falta de interesse político do Governo Federal e Estadual a partir da retirada dos planos orçamentários.

Em 2014, as discussões sobre a rodovia BR-319 voltaram novamente as pautas de governo. A empresa ENGESPRO Engenharia Ltda, foi responsável pela complementação dos estudos ambientais e chegou a realizar estudos do meio biótico. Em novembro de 2014, teve o seu contrato suspenso por não cumprir a legislação ambiental federal e por solicitar licença ambiental ao Instituto de Proteção Ambiental do Amazonas – IPAAM, sendo que a competência para legislar era do IBAMA.

Em 2015, a FUNAI começou a elaborar novos Termos de Referência (TR) para a produção de um segundo EIA-RIMA, dada a invalidação das perdas dos dados produzidos no primeiro EIA. Em 2017, o DNIT entregou o Plano de Trabalho relacionado ao CI-EIA a FUNAI. Este componente foi aprovado no mês de novembro do recorrente ano (OBSERVATÓRIO DA BR-319, 2022).

Em 2018, a ENGESPRO terceirizou o serviço para a elaboração do CI-EIA e contratou um consórcio denominado Etnias 319, que sugeriu a reunião com os povos indígenas para apresentação do plano de trabalho para maio de 2018, mas devido a problemas de ordem técnica e financeira, essa apresentação foi adiada e planejada para ocorrer em julho de 2018 (SENADO FEDERAL, 2018).

Um acordo realizado entre DNIT e FUNAI definiu que apenas três TIs da área de influência fossem estudadas, mas a partir da intervenção do Ministério Público Federal (MPF) por meio do peticionamento de uma ação tendo como proponentes os indígenas, o número de TIs a serem analisadas voltou a corresponder a 5 TIs, de acordo, com a primeira versão do EIA.

O Consórcio Etnias-319 foi composto pelas empresas LAGHI Engenharia Ltda e Mac Engenharia Ltda sob orientação da FUNAI. Devido a paralisação e suspensão de obras devido aos embargos judiciais e aos problemas financeiros e técnicos da equipe do DNIT na área do empreendimento, a Licença de Instalação - LI foi renovada em outubro de 2019.

Durante o período pandêmico um dos principais problemas para a realização das audiências públicas em formato presencial foram as questões logísticas e questão da conectividade em lugares remotos, além das proibições e acessos as TIs por meio de portarias emitidas pela FUNAI.

Em grande parte, as aldeias indígenas não possuíam internet, devido as dificuldades relacionadas as questões de isolamento e conforme os decretos iam sendo expedidos, as medidas de proteção foram essenciais para que as audiências públicas fossem realizadas por meio remoto.

Em 12 de agosto de 2020 foi publicada pelo Conselho Nacional de Meio Ambiente - CONAMA, a Resolução N° 494/2020 que permitiu a realização de consultas virtuais durante o período pandêmico. Um dos principais temores das lideranças locais (povos indígenas e originários) era de que as audiências públicas ocorressem em formato remoto, onde muitos deixariam de ser consultados por estarem longe das cidades de realização e por não possuírem acesso à internet.

Com a renovação da LI, deveria ser realizado o cumprimento integral dos programas ambientais previstos nos termos aditivos de ajustamento de conduta assinado entre o IBAMA e o DNIT bem como a utilização de 59 metodologias contidas pré-determinadas em cronogramas dos definidos nas etapas de Licença Prévia (LP).

Em julho de 2020, o IBAMA acolheu oficialmente para análise o segundo EIA/RIMA da BR-319 e o ECI entregues pelo DNIT para dar continuidade as fases de licenciamento. Os estudos são exigidos para a emissão da LI, necessária para a liberação das obras de pavimentação do Trecho do Meio da rodovia (OBSERVATÓRIO DA BR-319, 2022).

Em junho de 2021, a FUNAI enviou o ofício N° 714 ao IBAMA e ao DNIT, pedindo complementações, ajustes e revisões no ECI da BR-319. Segundo o documento, mesmo havendo complementação de todos os pontos solicitados no TR emitido pela FUNAI, o estudo foi declarado inapto para ser apresentado às comunidades Apurinã, Parintintin e Mura.

A nova versão do ECI não abordou nenhuma informação a respeito da construção da metodologia, apenas sobre a possibilidade de apresentação das datas e os horários em que aconteceriam os debates a respeito dos estudos que foram produzidos previamente. Não há nenhuma informação de como a nova equipe do CI-EIA adentrou as comunidades e se realmente ocorreu a participação dos povos indígenas e o levantamento de dados nas TIs inclusas no TR.

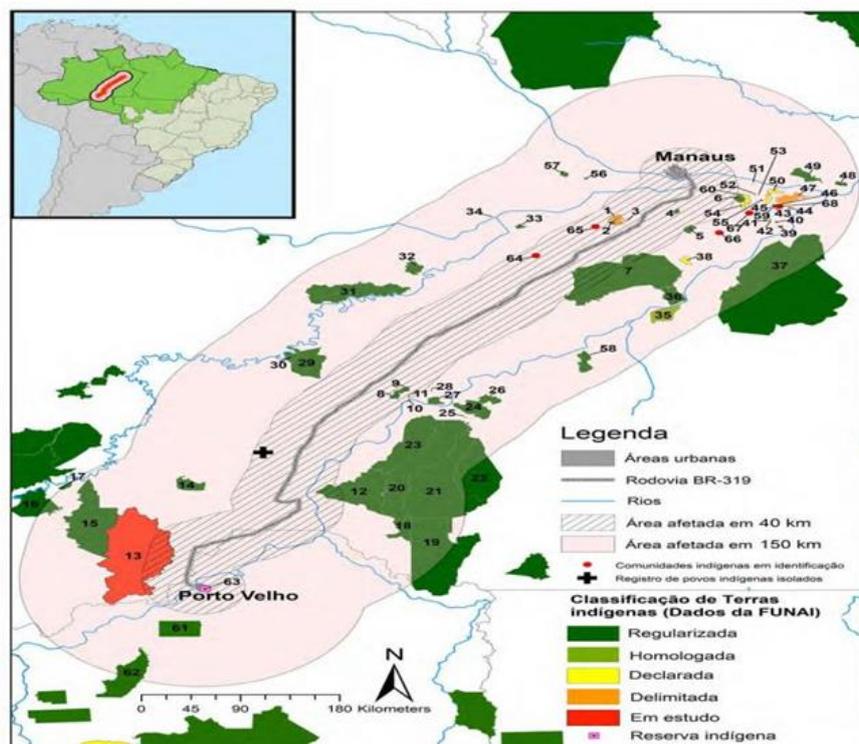
Na apresentação dos volumes do EIA-RIMA (2020), não constam os CI-EIAs sendo informado nas subsecções dos documentos que estes dados seriam publicados posteriormente, o que causa um descumprimento ao Art. 7 da Convenção N° 169. O caput do artigo afirma que os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas, próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural (ILO, 1989).

Desde 2017, o consórcio Etnias 319 tentou realizar os ECIs mas não priorizou esta etapa para o andamento do processo de licenciamento ambiental e para a apresentação aos agentes estatais e aos povos indígenas. Devido a todos estes fatos, a Organização do Povo Indígena Parintintin do Amazonas – APIPAM esclareceu em carta enviada ao DNIT, que o governo estaria apressando as tratativas para que os povos indígenas aceitassem o ECI realizado.

Até setembro de 2022, não foi apresentado qual foi a metodologia na construção do novo ECI e nem a aprovação por parte dos povos indígenas que serão atingidos pelo empreendimento. É completamente catastrófico e desproporcional comparar a produção do ECI (2007) ao ECI (2020), pois entre 2007-2009, na elaboração do primeira EIA-RIMA, observou-se que a composição da equipe que era interdisciplinar, abarcando inúmeras características previstas nos planos de trabalho os quais trouxeram informações relevantes quanto aos agentes sociais a serem atingidos por esta obra.

No entorno da BR-319 há cerca de 63 Terras Indígenas, das quais são classificadas 54 como regularizadas (FERRANTE & FEARNside, 2020). Para uma terra ser considerada regularizada ela deve passar pelo processo (em estudo > delimitado > oficialmente declarado > homologado). Nesta região há terras que se encontram delimitados, homologados, oficialmente declarados, sob estudo e outra sob identificação, conforme figura 03.

Figura 03: Situação atual das Terras Indígenas que serão impactadas com a repavimentação da BR-319



Fonte: Ferrante & Fearnside (2020)

Os resultados encontrados correspondem a uma estimativa de 18.000 indígenas nesta área. Na área de influência indireta existem 13 terras indígenas regularizadas. Nos autos processuais que se encontram disponíveis pela denúncia do MPF/AM, o governo federal, através do Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT), responsável pela construção da rodovia afirmou que “consultará apenas cinco comunidades das Terras Indígenas nos 40 km da estrada” (MPAM, 2019).

De acordo com a Ordem Interministerial n° 419, de 26 de outubro de 2011, à distância de um projeto de rodovia na Amazônia na qual existe o componente indígena de um EIA se aplica e é especificada em 40 km. Segundo a OIT (1989) todos os povos indígenas devem ser consultados e não há previsão na legislação brasileira sobre qualquer característica relacionada a extensão. Sendo assim, todas as 63 comunidades deveriam ser consultadas para o desenvolvimento do EIA.

O EIA-RIMA (2020) foi entregue sem os estudos realizados nas TIs e sem a aprovação por parte das lideranças. Não se sabe até o presente momento, quais são as medidas mitigadoras e os programas ambientais destinados a estes sujeitos sociais, não sendo apresentados nas audiências públicas que duraram cerca de 4 dias (entre 27/09/2021 a 01/10/2021) após a derrubada de liminar por parte da 1ª instância do TRF-1.

Comprova-se então que apesar de ter sido elaborado, o segundo EIA-RIMA proporciona uma violação dos direitos dos povos indígenas no processo de licenciamento ambiental da BR-319, ocorrendo o descumprimento da Convenção N° 169 e dos Art. 231 e 232 da Constituição Federal Brasileira.

CONCLUSÃO

A discussão sobre a BR-319 sempre foi alvo de promessas políticas em diferentes esferas no cenário regional e nacional. Inúmeras vezes foi inserida nos planos plurianuais do Governo Federal e retirada por uma questão de viabilidade econômica. As proposições das medidas de mitigação existentes caso esse projeto saísse do papel não passariam apenas de discursos vazios, uma vez que o Brasil volta alinhar-se novamente ao comprometimento de uma agenda ambiental internacional.

Com a elaboração do 2º EIA-RIMA (2020) é possível apontar que a equipe técnica utilizou os mesmos dados secundários do EIA-RIMA (2009). Apesar de estarem alinhados quanto a delimitação de Terras Indígenas, de acordo com o termo de referência, a temporalidade e diferença entre a elaboração destes estudos, é de 13 anos, o que invalida os dados coletados em 2007, pois nos ECI do 1º EIA/RIMA, utilizou-se os parâmetros da consulta pública, e o que deveria ser utilizado no EIA-RIMA de 2020, era a CLPI já inserida nos dispositivos constitucionais brasileiros.

Portanto devido ao aparelhamento entre as instituições públicas, ao enfraquecimento de órgãos ambientais que estavam alinhados aos interesses do Governo Federal na época da elaboração do segundo EIA-RIMA, o interesse em abrir a estrada a todo custo baseou-se na ilegalidade e no descumprimento das leis ambientais brasileiras.

O EIA-RIMA de 2020 apresenta uma série de problemáticas de ordem ambiental e a utilização de dados secundários sem visita técnica a campo e sem consulta aos povos indígenas, invalida e compromete o novo CI-EIA, o que desencadeou o pedido de suspensão do licenciamento ambiental por parte do MPF após ingresso de uma Ação Civil Pública que tramita em 2ª instância no TRF-1.

O consórcio privado Etnias 319 inicialmente tentou diminuir de cinco para três a consulta de povos indígenas, sendo esta proposta recusada pela FUNAI. Apesar de terem autorização para iniciarem os estudos desde 2017, a equipe optou por utilizar dados extraídos de relatórios vitrines do ICMBio produzidos para a modalidade de Parque Nacionais – PARNAS para explicar sobre os aspectos referentes aos meios físicos, além de utilizar dados demográficos e sociais para explicar os problemas encontrados por todas as terras indígenas não cumprindo a Consulta Prévia, Livre e Informada prevista e ratificada nas leis brasileiras desconsiderando assim os povos indígenas do processo de licenciamento ambiental da BR-319.

REFERÊNCIAS

ANDRADE. M.B.T, FERRANTE. L, FEARNSTIDE P. M Brazil's Highway BR-319 demonstrates a crucial lack of environmental governance in Amazonia. **Environmental Conservation**. 48: 161–164. 2021.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. **Portaria Interministerial N° 419**, de 26 de Outubro de 2011. Diário Oficial da União, 28 de outubro de 2011. N° 208, Seção I, p.81. Brasília, 2011.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. **Portaria Interministerial N° 60**, de 24 de março de 2015. Diário Oficial da União, 25 de março de 2015. N° 57, Seção 1, p.71. Brasília, 2015.

BECKER, B.K. Síntese do processo de ocupação da Amazônia – Lições do passado e desafios do presente. pp. 5-28. In: V. Fleischresser (ed.). **Causas e Dinâmicas do Desmatamento na Amazônia**, Ministério do Meio Ambiente (MMA), Brasília, DF. 436 pp.

BECKER, B. K. **Geopolítica da Amazônia**. Estudos Avançados, São Paulo, v. 19, n.53, p. 71-86, 2005.

DI PIETRO, Maria Sylvia Zanella. **Direito Administrativo**, 14. ed., São Paulo: Atlas, 2002.

DOS SANTOS JUNIOR. M. A. YANAI A. M. SOUSA JUNIOR F. O, DE FREITAS I.S, PINHEIRO H. P, de Oliveira A.C.R. BR-319 como Propulsora de desmatamento: Simulando o Impacto da Rodovia Manaus-Porto Velho. **Instituto de Desenvolvimento Sustentável da Amazônia (IDESAM)**, Manaus, AM, Brazil. 56 pp. 2018

FARIA, I. Metodologias participantes e conhecimento indígena na Amazônia: Propostas interculturais para a autonomia. In: SANTOS, Boaventura de Sousa et al. (org.). **Epistemologias del Sur – Epistemologias do Sul**. 2018

FERRANTE, L. FEARNSIDE P. M. Brazil's new president and 'ruralists' threaten Amazonia's environment, traditional peoples and the global climate. **Environmental Conservation** 46: 261–263. 2019

FERRANTE, L; FEARNSIDE, P.M. **Brazil threatens Indigenous lands**. Science, v. 368, p. 481.2-482, 2020

FEARNSIDE, P. M. **O perigo da lei da grilagem**. Amazônia Real. 22 de Maio de 2020. Manaus, AM. 2020

ILO. **International Labour Organization. Indigenous and Tribal Peoples Convention**. N° 169. ILO. Geneva, Switzerland, 1989.

LORENZETTI, R. L. **Fundamentos do Direito Privado**. Trad. Vera Maria Jacob de Fradera. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1998, p. 152.

MARÉS, C. F. A força vinculante do protocolo de consulta. In: MARÉS, C. F; DA SILVA, L. A. L; OLIVEIRA, R. M de; MOTOKI, C.; GLASS, V. (org.). **Protocolos de consulta prévia e o direito à livre determinação**. – São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; CEPEDIS, 2019

OBSERVATÓRIO DA BR-319. Linha do tempo contendo informações sobre o empreendimento. <https://observatoriobr319.org.br/linha-do-tempo/> Acesso em 10 de mar. 2024

MPAM. Ministério Público do Estado do Amazonas. **Ata da 12ª Reunião do Fórum Permanente de Discussão sobre o processo de reabertura da BR-319**. MPAM. Manaus, Amazonas, Brasil. 2019



GT 04 – Movimentos Sociais, Étnicos e Ambientais: levantes na América Latina

INTERVENÇÃO DO GOVERNO FEDERAL NA AMAZÔNIA E OS SEUS REFLEXOS NA VIOLÊNCIA CONTRA POVOS INDÍGENAS: UMA ANÁLISE A PARTIR DAS MUDANÇAS NORMATIVAS

Matilde Mendes¹(UFPA).

Isadora Cristina Cardoso de Vasconcelos²(UFPA).

Eliane Cristina Pinto Moreira Folhes³(UFPA)

RESUMO: O presente artigo apresenta o resultado de pesquisas realizadas pelo grupo de pesquisas Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais no período de 2021 a 2022. Nesse sentido, a pesquisa teve como objetivo analisar como a intervenção do Governo Federal, ao longo dos últimos 60 anos na Amazônia influenciou a violência contra os povos indígenas. Principalmente, a partir das mudanças regulatórias que direcionaram as políticas públicas agroambientais. O aporte teórico consistiu, entre outros, de Bernardo (2021), Relatório Figueiredo (BRASIL, 1968), Denúncias de Violência contra Povos Indígenas (CIMI, 2003 a 2023), Moreira (2017, 2022) e Moreira e Bragança (2022). Foi aplicado o método dedutivo, com a utilização de ferramentas de pesquisa bibliográfica e documental. Destarte, da análise do material pesquisado depreendeu-se que a intervenção do Governo Federal na Amazônia Brasileira, nos últimos 60 anos induziu ao incremento de violações de direitos humanos de povos indígenas, principalmente, a partir das mudanças normativas que direcionaram políticas públicas agroambientais.

Palavras-chaves: Intervenção; Amazônia; violências; indígenas; mudanças normativas.

INTRODUÇÃO

O presente resulta de pesquisas realizadas pelo grupo de pesquisas Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais do Instituto de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Pará (DIPCT-ICJ/UFPA), no período de 2021 a 2022. Nesse sentido, a proposta de estudo objetivou analisar como a intervenção do Governo Federal, nos últimos 60 anos, na Amazônia influenciou a violência contra povos indígenas, especialmente a partir das mudanças normativas que direcionaram políticas públicas agroambientais. Para tanto, foi proposta como indagação de pesquisa a seguinte pergunta norteadora: **Como a intervenção do Governo Federal, nos últimos 60 anos, na Amazônia tem**

¹ Doutoranda em Direito pelo PPGD/UFPA. Mestrado em Educação pela UNEMAT. É Advogada (OAB/RO) e Membro do Grupo de Pesquisa "Direitos de Povos e Comunidades Tradicionais" do ICJ/UFPA. É Professora nas Escolas Indígenas no Território Indígena Sete de Setembro (SEDUC/RO, 2023). Universidade Federal do Pará, Brasil. E-mail: adv.matilde@uol.com.br.

² Doutoranda em Direito pelo PPGD/UFPA. Mestrado em Direito pelo PPGD/UFPA. É Advogada Licenciada (OAB/PA) e Membro do Grupo de Pesquisa "Direitos de Povos e Comunidades Tradicionais" do ICJ/UFPA. Universidade Federal do Pará, Brasil. E-mail: isa-vasconcelos@live.com.

³ Pós-doutorado pela UFSC. Promotora de Justiça do MPPA e Professora da graduação e pós-graduação em Direito da UFPA. Coordenadora do Grupo de Pesquisa "Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais" da UFPA. Universidade Federal do Pará, Brasil. E-mail: moreiraelianne@hotmail.com

influenciado a violência contra povos indígenas, especialmente a partir das mudanças normativas que direcionaram políticas públicas agroambientais?

Nesse sentido, a pesquisa inicia: a) analisou registros de violações cometidas contra povos indígenas no período da ditadura militar brasileira (1964-1985), buscando abordar os relatos constantes no documento oficial denominado “Relatório Figueiredo” (BRASIL, 1968); b) analisou registros de violências cometidas contra povos indígenas durante o período de redemocratização do Brasil. Nesse tópico, foram descritas ações e omissões de Governos do Brasil que atingiram povos indígenas, principalmente, relacionadas a assassinatos, demarcações e invasões de territórios indígenas. Nesse tópico, a base dos estudos consistiu nos Relatórios de Violências Contra Povos Indígenas elaborados pelo Conselho Missionário Indigenista (CIMI, 2003 a 2023); e, c) foram identificadas ocorrências de violações dos direitos indígenas, antipolítica indígena, nos recentes mandatos dos ex-presidentes Michel Temer e Jair Bolsonaro.

Foram constatadas consideráveis mudanças normativas que impactaram no aumento da violência nos territórios de usufruto exclusivo e permanente de povos indígenas com quadro demonstrativo de assassinatos de pessoas indígenas na Região Norte do Brasil, na Amazônia, no período de 2003 a 2022. Fundamentou-se, principalmente, CIMI (2003 a 2023).

A pesquisa parte da identificação de reiteradas mudanças normativas que impactaram direitos dos povos indígenas nos últimos sessenta anos. Nesse sentido, resgatar esse contexto histórico de contínuas violências enfrentadas pelos povos originários na defesa pelos seus territórios, pelo direito de viver de forma específica e diferenciada com suas cosmovisões de mundo.

1 DITADURA MILITAR NO BRASIL (1964-1985): VIOLÊNCIAS CONTRA POVOS INDÍGENAS.

No período de 1964-1985, foi extinto o Serviço de Proteção aos Índios e criada a FUNAI em 1967, Lei 5.371/67. No entanto, essa normativa nasceu alinhada ao desenvolvimento econômico em territórios indígenas Neste sentido, Bernardo aponta que:

A atuação da FUNAI, já em seu nascedouro, tendo em vista seu alinhamento com a política de desenvolvimento econômico do governo no período ditatorial, foi objeto de severas críticas. Em consequência, em suas primeiras décadas de atuação, constatou-se graves prejuízos à proteção das populações indígenas, sobretudo no que se refere à preservação das terras por eles tradicionalmente ocupadas. (BERNARDO, 2021, p. 59-60).

Desse modo, apesar da mudança normativa e a criação da autarquia FUNAI, não cessaram as violências praticadas pelo Governo Federal na Amazônia contra povos indígenas. Parte dessas violências ficou registrado no Relatório Figueiredo (BRASIL, 1968, online) e em relatos de povos indígenas na Amazônia sobre violências sofridas durante o Regime Militar no Brasil.

Nesse sentido, Bernardo (2021) no período de 1964-1985, a Comissão Nacional da Verdade criada pela Lei Federal 12.528/2011, reconheceu a ocorrência de relevante violência contra povos indígenas entre 1946 a 1988. A referida comissão constatou que no auge do período ditatorial ocorreu direta ação do Estado Brasileiro favorecendo empreendimentos desenvolvimentistas em prejuízo aos povos indígenas, sua cultura e território, o Plano de Integração Nacional do Governo Militar.

Nesse contexto, “[...] a CNV estimou a ocorrência de, pelo menos, 8.350 mortes de indígenas por ação direta do Estado no período” (BERNARDO, 2021, p. 80). No entanto, “[...] a própria Comissão ressalva que os números reais de mortos devem ser exponencialmente maiores, se considerada a realidade ampliada para todos os povos indígenas do Brasil à época” (BERNARDO, 2021, p. 80).

Destarte, aponta o Relatório da CNV a ocorrência de repressão do Estado contra os povos indígenas. Esse aparelho repressivo insurgiu contra funcionários dos órgãos de proteção e estudos sobre povos indígenas, após o Ato Institucional nº 5, 1968. (BERNARDO, 2021).

Há que destacar que muitas violências contra povos indígenas, decorreram de ação direta do Estado ou por omissão deste.

Na década de 70 a 80, no Estado de Rondônia se intensificou a invasão dos territórios indígenas com aberturas de estradas e distribuição de terras na zona rural para os que chegavam de várias regiões do Brasil, atraídos por intensa campanha do Governo Militar para que “colonizasse” a região Amazônica. Nas narrativas dos povos indígenas impactados, pode-se perceber a invisibilização desses povos pelo Estado Brasileiro, a própria ambiguidade da FUNAI, substituta do SPI, constituída para “proteger” e “promover os direitos dos povos indígenas no Brasil”. De certa forma, o Estado brasileiro contribuiu com a política de extermínio contra os povos originários.

Na narrativa de Gasalab Suruí ao se referir ao agrimensor que demarcava o local das estradas que atravessaram o território originário do Povo Paiter Surui, denominado legalmente de os Suruí de Rondônia, esse recorda que:

Quando o yara⁴, viu a casa que estava à sua frente, abriu com as mãos um buraco nas paredes de palha da casa para ver do outro lado e dar continuidade à demarcação da linha.⁵ Assim, do nada e fez como se não tivesse ninguém ali, fez o trabalho e se foi. Todos estavam doentes, morrendo na aldeia. Então os Paiter resolveram seguir esses yara ey⁶. Os Paiter queriam saber de onde vinham para fazer aquilo. Muitos foram. No lugar que chamávamos de Bertinganhá, eles, os yara ye, estavam. E era dali que saíam para fazer picadas na mata e demarcar as linhas. Então os Paiter os expulsaram. (SURUÍ, 2016, p. 95,96).

⁴ Homem não indígena, homem branco, inimigo.

⁵ É costume chamar de linhas, as estradas da zona rural no Estado de Rondônia.

⁶ Plural. homens brancos, homens não indígenas, inimigos.

Desse modo, os militares no poder viam a Floresta Amazônica como “deserto verde”, invisibilizando a diversidade de povos indígenas que já viviam nessa região. Cada povo com sua relação socioambiental, sua cosmologia de viver intrinsecamente ligado ao território que o constitui e por esse é constituído.

Mesmo submetidos às mais diversas práticas de violência contra os direitos das pessoas humanas de modo individual e coletivo, os povos indígenas, no período ditatorial, conseguiram firmar alianças internas com coletivos indígenas na defesa de seus territórios. Desse modo, conseguiram visibilidade nacional e internacional. Os movimentos e reivindicações dos povos indígenas foram determinantes para que o Governo criasse o Estatuto do Índio (BRASIL, 1973).

Esse Estatuto, apesar de trazer dispositivo para proteção à cultura, também tinha como meta a *“integração desses à comunhão nacional”*. Desse modo, o Estatuto já nasce contrário ao reconhecimento à diversidade cultural dos povos indígenas. A partir dessa normativa, os povos indígenas e estudiosos tiveram parâmetros para traçar linhas gerais para capítulo específico à proteção dos direitos dos povos indígenas na Constituição de 1988. A promulgação da Constituição Federal de 1988, após intenso movimento dos povos indígenas, traz capítulo específico de direitos nos artigos 231 e 232. (BRASIL, 1988).

2 REDEMOCRATIZAÇÃO NO BRASIL: VIOLÊNCIAS CONTRA POVOS INDÍGENAS

Apesar do termo redemocratização, os povos indígenas têm enfrentado ataques por tentativas contínuas de normatização contrárias aos direitos constitucionais indígenas

O período do Governo de José Sarney (1985-1990) marcou a transição entre o fim da ditadura militar e a redemocratização do país. Por isso, foi marcado, ainda, por forte influência das políticas públicas anti-ambientais da ditadura militar. No entanto, os governos seguintes mostraram uma pauta desenvolvimentista que atingiram direitos dos povos indígenas. Segundo o Conselho Indigenista Missionário no Governo de Collor de Melo no período de 1990 a 1992:

Na política indigenista, ele criou decretos estabelecendo competências aos Ministérios da Justiça, da Saúde, da Educação e da Agricultura para que estes promovessem ações e serviços aos povos indígenas. Pressionado pela realização da ECO92 no Brasil, Collor determinou que a área Yanomami fosse demarcada. Outras terras também passaram por estudos antropológicos e posteriormente foram consideradas como sendo de ocupação tradicional indígena, de modo especial na Amazônia. Em pouco mais de dois anos de seu conturbado governo, interrompido por um processo de impeachment por corrupção, Collor homologou 108 terras indígenas (CIMI, 2010, *online*).

Vale ressaltar que Itamar Franco, então vice de Collor assume a Presidência pelo período de 1992 a 1994. Nesse período, foi realizada a Segunda Conferência Nacional de Saúde Indígena, na qual

ficou estabelecido diretrizes e parâmetros para uma nova política de saúde indígena. Também, nesse período foi homologado 20 territórios indígenas, (CIMI, 2010, *online*). Nas próximas eleições, assumiu a Presidência por dois mandatos Fernando Henrique Cardoso, período de 1994 a 2002. No Governo FHC foram expedidas normativas que mitigaram direitos dos povos indígenas:

Na era FHC a questão indígena passou a ter maior visibilidade, não em função dos direitos conquistados ou pela necessidade de estruturar políticas adequadas para eles, e sim por conta dos interesses econômicos que incidiam sobre as terras indígenas. No governo de FHC foi revogado o Decreto 22/91 que regulamentava o procedimento de demarcação de terras, criado por Collor. Em seu lugar editou-se o Decreto 1775/96, que teve por objetivo possibilitar a ingerência direta dos opositores aos direitos indígenas nas fases iniciais dos procedimentos de demarcação, através do “direito ao contraditório”. Com essa estratégia, dezenas de demarcações de terras acabaram questionadas, mesmo depois de terem sido concluídos os seus estudos de identificação, delimitação e comprovação da ocupação tradicional indígena. FHC introduziu, no âmbito das políticas públicas, a terceirização dos serviços, transformando a assistência de saúde e educação num espaço de loteamentos políticos a parlamentares, partidos, ONGs e prefeituras. Nos oito anos de governo, FHC homologou 147 terras indígenas (CIMI, 2010, *online*).

Depois, assumiu a Presidência, também, por dois mandatos, Luiz Inácio Lula da Silva, período de 2003 a 2010, com relação aos povos indígenas, segundo o CIMI (2010) o Governo Lula homologou 88 terras indígenas. Foi nesse período que ocorreu a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

Mesmo assim, o Governo Lula não atendeu às expectativas dos povos indígenas quanto à demarcação dos territórios e proteções de direitos indígenas. Nesse interim, o Governo de Dilma Rousseff, período de 2011 a 2016, conforme o Instituto Socioambiental, também não atendeu às demandas dos Povos Indígenas:

Os dados não deixam dúvidas: no governo de Dilma Rousseff, apenas 21 Tis foram homologadas, 25 Tis foram declaradas e 44 Tis foram identificadas e delimitadas – segundo dados monitorados pelo ISA. O processo de demarcação de Tis é complexo e demorado, envolvendo várias etapas e órgãos, desde a Fundação Nacional do Índio (Funai), até a Presidência de República, passando pelo Ministério da Justiça. (ISA, 2016, p. *online*).

Ademais, dados do Relatório CIMI (2011) sobre Violência contra os povos indígenas, apontam que o primeiro ano de governo da Presidente Dilma Rousseff foi marcado por omissões e morosidades na regularização de terras indígenas, indicando que “ [...] *como nos anos anteriores, também neste primeiro ano de governo da presidente Dilma Rousseff todos os prazos de regularização de terras indígenas foram descumpridos pelos órgãos responsáveis*” (CIMI, 2011, p. 45).

Conforme o CIMI (2011), ano de 2011 foram homologadas apenas três terras indígenas, sendo duas no Estado do Amazonas (as Terras Indígenas de Barro Alto e Sapotal); e uma no Estado do Pará (a Terra Indígena de Sarauá). O Relatório de 2011 sobre Violência contra os povos indígenas também aponta que “[...] a presidente Dilma, durante todo o ano de 2011, se negou a ouvir e dialogar com lideranças de comunidades e de organizações indígenas” (CIMI, 2011, p. 10).

Em julho de 2012, segundo ano de governo da Presidente Dilma Rousseff, a Advocacia Geral da União – AGU publicou a Portaria nº 303/2012 (BRASIL, 2012), cujo objetivo era ampliar a interpretação das condicionantes estabelecidas pelo Supremo Tribunal Federal (STF) ao julgar o Caso Raposa Serra do Sol (Petição n. 3388). Na prática, tal Portaria determinou que mesmo os procedimentos de demarcação já finalizados, fossem revistos e adequados aos termos estabelecidos pela corte constitucional, bem como os procedimentos também em curso precisariam ser vistos, impondo limites aos direitos territoriais indígenas quanto ao usufruto exclusivo de suas terras.

Essa normativa, provocou intensas manifestações dos povos indígenas por todo o país. Desse modo, em setembro de 2012, a AGU publicou a Portaria n. 415/2012 (BRASIL, 2012) suspendendo os efeitos da Portaria nº 303/2012, que apenas entraria em vigor no dia seguinte à publicação do acórdão do julgamento, pelo STF, dos embargos de declaração interpostos. Neste mesmo ano, apenas foram homologadas sete terras indígenas pela Presidente da República, ressaltando que os investimentos orçamentários no processo de demarcação dessas terras foram praticamente nulos. Foi também no ano de 2012, que foi promulgada a Lei nº 12.651/2012 (BRASIL, 2012), conhecida, à época, como Novo Código Florestal com retrocesso à proteção ambiental.

Esses ataques contra direitos dos povos originários geraram ações de enfrentamentos nos tribunais pátrios e internacionais, em sua maioria, são demandas que envolvem as terras nos territórios indígenas, com resultados para desocupação da área pelos indígenas sem considerar o direito originário desses povos:

[...] o Caso do Povo Indígena Xucuru e seus membros contra a República Federativa do Brasil (doravante denominado “Estado” ou “Brasil”). De acordo com a Comissão, o caso se refere à suposta violação do direito à propriedade coletiva e à integridade pessoal do Povo Indígena Xucuru, em consequência: i) da alegada demora de mais de 16 anos, entre 1989 e 2005, no processo administrativo de reconhecimento, titulação, demarcação e delimitação de suas terras e territórios ancestrais; e ii) da suposta demora na desintrusão total dessas terras e territórios, para que o referido povo indígena pudesse exercer pacificamente esse direito. A Comissão salientou que o Brasil violou o direito à propriedade, bem como o direito à integridade pessoal, às garantias e à proteção judiciais previstos nos artigos 21, 5, 8 e 25 da Convenção Americana, em relação aos artigos 1.1 e 2 do mesmo instrumento. (CORTE IDH, 2018, p.4).

Desse modo, a Corte reconheceu o direito dos povos indígenas sobre seus territórios e que a demora excessiva de resolução da lide trouxe prejuízos àquele povo. Para Eliane Moreira, a função socioambiental está relacionada com a proteção do território:

[...] a função socioambiental propicia a proteção dos territórios tradicionais em, pelo menos duas dimensões, quais sejam: imposições de limites a direitos de propriedades particulares que os ameacem; e ao reconhecimento do direito à garantia da propriedade comunal” (MOREIRA, 2017, p. 232).

Portanto, mesmo no período denominado de redemocratização foram publicadas normativas contrárias aos direitos humanos das pessoas indígenas, com violações aos direitos à demarcação e proteção dos territórios indígenas, além de mitigação de direitos ambientais.

3 RESTRIÇÃO DEMOCRÁTICA: ANTIPOLÍTICA INDÍGENA

No entanto, no Governo de Michel Temer no período de 12 de maio de 2016 a 31 de dezembro de 2018 se fortaleceu a política anti-indígena. Para Brasil de Fato (2018), Temer nomeou ruralista para presidir o órgão de proteção e promoção dos direitos dos povos indígenas tendo, naquele período, homologado apenas um território indígena, sob judicialização. Desse modo, no Governo Temer iniciou a desestruturação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Sendo que, com o advento do Governo Bolsonaro, período de 2019 a 2022 acirrou no país uma antipolítica indígena a normatizar práticas por ação ou omissão de exploração ilegal nos territórios indígenas por mineradores, garimpeiros, madeireiros, pesca clandestina, e, desestabilização da FUNAI e de órgãos de proteção ao meio ambiente, dentre esses o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais (IBAMA) e o Instituto Chico Mendes de Conservação de Biodiversidade (ICMBIO).

Segundo o INA e INESC (2022), o Governo Bolsonaro intensificou as perseguições e criminalização de lideranças indígenas, ativistas e servidores públicos preocupados com as violências cometidas por aquele governo.

Ademais, o Parlamento estava favorável à antipolítica indígena. Isso ficou evidenciado ao ser aprovado na Comissão de Constituição e Justiça da Câmara Legislativa, PL 191/2020 (BRASIL, 2020), proposta pelo Governo Bolsonaro a fim de legalizar a exploração em territórios indígenas de minerais, hidrocarbonetos, hidrelétricas.

Desse modo, o Projeto de Lei n. 191/2020 contraria a Convenção 169 da OIT (BRASIL, 2004). Uma vez que os povos indígenas não foram consultados sobre a elaboração do referido projeto, a alteração proposta traz retrocessos a garantias fundamentais à proteção do direito existencial dos

povos indígenas, o teor do projeto de lei n. 191/2020, por si, anula as garantias do artigo 231 da Constituição de 1988.

No Governo Bolsonaro, ocorreu a intensificação dos conflitos territoriais entre povos indígenas e invasores dos territórios indígenas. Os povos originários resistiram sob o jugo forte do opressor. Esse opressor, também, era o próprio Estado Brasileiro com sua política integracionista e de usurpação dos territórios indígenas, criando artifícios para transformar as terras de uso tradicional com toda a riqueza socioambiental em **terra-mercadoria**, mesmo que essas terras já estivessem demarcadas como terras indígenas ou a demarcar. Desta forma, pouco importava nesse “moinho de gastar gentes” (RIBEIRO, 2022, p. 81).

Assim, o Poder Executivo Federal avançou com rigor na usurpação dos territórios dos povos originários, utilizando-se do próprio Direito, por exemplo, a Instrução Normativa/FUNAI n. 9/2020. Tal instrução permitiu a certificação de fazendas em terras indígenas não homologadas, acabando por vulnerabilizar áreas que já tinham ocupação tradicionalmente indígena reconhecida pelo Estado brasileiro, acirrando o conflito por terras, afrontando frontalmente o art. 231 da Constituição, trazendo danos irreversíveis à biodiversidade, dentre outros prejuízos.

Diante disso, o Ministério Público Federal da Primeira Região (2021) impetrou com Ação Civil Pública contra FUNAI e INCRA⁷, com sentença prolatada em 25/08/2021. Nesse ínterim da publicação da IN n. 09 e a promulgação da sentença, segundo informações do Ministério Público Federal (MPF) nos autos processuais, ocorreram várias liberações pela FUNAI e INCRA para regularizar terras de particulares dentro dos territórios indígenas, respaldadas na IN n. 09/2020.

Algumas vezes o Poder Judiciário buscou frear, dentro do devido processo legal, os ataques aos direitos dos povos indígenas. Exemplo, a decisão *in liminar, Tutela de Urgência, da 1ª Vara Federal do TJ Pará, nos autos processuais n. 1014155-62.2020.4.01.3900*. Sendo que os efeitos da IN n. 09 da FUNAI foram suspensos, por ordem judicial, aos 12/08/2022, determinado à FUNAI procedimentos para manter ou incluir no SIGEF e SICAR, também que a FUNAI teria que considerar as terras indígenas não homologadas, como terras indígenas ao emitir declaração de reconhecimento de limites (BRASIL, 2022).

Sendo assim, o Poder Executivo Federal com o ato institucional IN n. 9 criou modalidade de proteção diferenciada de terras indígenas. A medida afronta o texto constitucional, gerando insegurança jurídica tanto para os povos indígenas, quanto a terceiros de boa-fé que possam ser induzidos a erro pelo Estado, e, vir a posterior constatar que as terras adquiridas não lhes pertencem,

⁷ Processo n. 1007376-21.2020.4.01.3600. 3ª Vara Cível de SJMT, de 14/05/2020. Assuntos: Direitos Indígenas, Bens Públicos, Terras Indígenas, Política fundiária e da reforma agrária, Nulidade de ato administrativo. Sentença n. 1016-A/2021, TIPO A, 25/08/2021.

uma vez que estão sobrepostas a territórios indígenas, prevalecendo o direito originário. Ao contestar o INCRA trouxe uma alegação esdrúxula em defesa do invasor e contrário aos povos indígenas. Nesse contexto, a FUNAI tentou entabular argumentos anti-indígenas contrários aos direitos cravados na Carta Constitucional no artigo 231.

3.1 Outras Normatizações pelo Poder Executivo (2019-2022) que atentam contra Direitos dos Povos Indígenas

Segundo o Dossiê Internacional de Denúncias dos Povos Indígenas do Brasil da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB, 2021), as normativas a seguir têm teor de violência e ameaça aos direitos dos povos indígenas no Brasil, segundo a APIB (2021): “[...] o PL n. 490 de 2007, transfere do Poder Executivo ao Legislativo a competência para demarcar terras indígenas. Encontrou-se aprovada pela Comissão de Constituição e Justiça”.

Esse PL n. 490/2007 “[...] propõe a transferência para o Congresso Nacional da competência de demarcar terras indígenas, entre outras medidas que violam os direitos de usufruto exclusivo das terras indígenas” (APIB, 2021, 24).

Em conformidade com a APIB (2021), o PL n. 2633/2020 propicia anistiar grileiros e outros criminosos que depredam o meio ambiente, com destaque na Amazônia. Isso tem ocorrido por meio de desmatamentos e queimadas, principalmente. Nesse contexto, a APIB (2021) vê como uma ameaça às garantias internacionais contidas na Convenção n. 169 da OIT, o PL n. 177/2021, uma vez que dá poderes ao Presidente da República para denunciar a referida Convenção.

3.2. Mortes por assassinatos dolosos de pessoa indígena no Brasil com dados do CIMI

Segundo o CIMI (2008), as coletas de dados foram realizadas por meio de informações divulgadas nas mídias, e que tem encontrado dificuldade em obter dados oficiais que representam a realidade:

Em 2022, dados obtidos junto à Sesai, ao Sistema de Informação Sobre Mortalidade (SIM) e às secretarias de Saúde de Roraima, Bahia e Mato Grosso do Sul registraram 180 assassinatos de indígenas no Brasil. Os estados que registraram o maior número de indígenas assassinados foram Roraima (41), Mato Grosso do Sul (38) e Amazonas (30). Os crimes foram registrados em 25 estados do país e vitimaram 137 homens, 41 mulheres e duas pessoas de sexo ignorado. A maioria das vítimas, 119, tinham entre 20 e 59 anos de idade, e 48, mais de um quarto do total, tinham até 19 anos. (CIMI, 2023, p. 168).

Desse modo, poderá haver divergências de dados, no entanto os dados obtidos pelo CIMI demonstram assassinatos de indígenas, em explícita violação ao mais caro dos direitos da pessoa humana: a vida.

Tabela 1 – Assassinatos de Pessoas Indígenas na Região Norte do Brasil

Ano	Assassinato de indígenas no Brasil (doloso)	Dados da de assassinatos de indígenas na Região Norte do Brasil.
CIMI (2003)	42	Total: 7 – AM 1; PARA 4; RO 2.
CIMI (2004)	37	Total: 7 – AM 1; PA 3; RO 1; RR 2
CIMI (2005)	43	Total: 4 – AC 1; AM 1; RO 1; RR 1
CIMI (2006)	57	Total: 10 – AC 1; AM 3; RO 3; PA 2; RR 1
CIMI (2007)	92	Total: 6 – AM 2; RO 2; RR 2
CIMI (2008)	60	Total: 3 – AM 1; PA 1; RR 1
CIMI (2009)	60	Total: 3 – AC 2; RO 1
CIMI (2010)	60	Total: 10 – AC 2; PA 1; RR 7
CIMI (2011)	51	Total: 2 – AC 1; PA 1
CIMI (2012)	60	Total: 5 – PA 2; RR 2; RO 1
CIMI (2013)	53	Total: 6 – AM 1; PA 2; RR 3
CIMI (2014)	70	Total: 13 – AM 10; PA 3
CIMI (2015)	54	Total: 9 – AC 1; AM 5; PA 2; RO 1
CIMI (2016)	56	Total: 6 – AC 1; AM 2; PA 2; RO 1
CIMI (2017)	68	Total: 21 – AC 3; AM 12; PR 1; RO 1; RR 4
CIMI (2018)	50	Total: 15 – AC 3; AM 4; RR 5; PA 3
CIMI (2019)	72	Total: 27 – AC 5; AM 11; RO 3; RR 8
CIMI (2020)	45	Total: 10 – AC 4; AM 3; PA 2; RO 1
CIMI (2021)	77	Total: 28 – AC 6; AM 6; PA 2; RO 7; RR 7
CIMI (2022)	180	Total: 84 – AC 4; AM 30; PA 9; RR 41.

A partir dos dados coletados nos Relatórios do CIMI sobre violência contra povos indígenas (assassinatos dolosos) ficou perceptível nos últimos vinte anos, violência contínua contra a vida de pessoas indígenas.

No entanto, ao analisar assassinatos na região Norte do país, Amazônia, os anos de 2017 a 2021 (185 assassinatos) e confrontá-los com o período de 2012 a 2016 que ocorreram (39 assassinatos).

Percebe-se considerável aumento de assassinatos de indígenas na Região Norte (69 assassinatos) a mais. Isso ocorreu juntamente com a intensificação do desmatamento na Região Norte do país. Partindo da totalidade coletado pelo CIMI 2012 a 2017, um total de 361 assassinatos, e, ao considerar o período de 2018 a 2022, houve um total de 424 assassinatos. Quase meio milhão de pessoas indígenas foram assassinadas nesse período de 2018 a 2022, ou seja, englobando os Governos Temer e Bolsonaro.

CONCLUSÕES

Tendo como base o problema de pesquisa acima aludido, é possível concluir que no decorrer dos últimos 60 anos o Governo Federal não teve como pauta prioritária a proteção, demarcação e defesa dos povos indígenas e seus territórios no Brasil, conforme ficou acima evidenciado.

No período da ditadura militar, a criação normativa da FUNAI nasceu alinhada com um prisma de desenvolvimento econômico em terras indígenas, não findando as violências contra povos indígenas, que foram registradas no Relatório Figueiredo e reconhecidas pela Comissão Nacional da Verdade criada em 2011.

A CNV constatou tanto ação direta do Estado contra indígenas em termos de mortes, bem como em face de funcionários dos órgãos de proteção e estudos sobre povos indígenas, principalmente após o AI n. 5 de 1968.

Deste modo, ficou claro que a ação da FUNAI era ambígua, contribuindo para a perpetuação da cultura de extermínio contra os povos originários, bem como de apropriação de seus territórios.

As práticas de violências não passaram despercebidas, conseguindo visibilidade nacional e internacional, sendo essenciais para a criação do Estatuto do Índio em 1973.

Todavia, tal Estatuto tinha um conteúdo integracionista das comunidades indígenas à “comunhão nacional”, já sendo oposto à proteção da diversidade cultural dos povos originários. Aqui houve ensejo, tanto por parte dos próprios indígenas quanto de estudiosos, da criação de um normas específicas para a proteção dos direitos dos povos indígenas na Constituição Federal de 1988, sendo eles os artigos. 231 e 232.

Quanto ao período da Redemocratização, iniciado no Governo Sarney, percebeu-se que ele foi fortemente influenciado por políticas anti-ambientais da ditadura militar. Os governos seguintes seguiram em uma pauta desenvolvimentista, com destaque ao Governo Fernando Henrique Cardoso, com estratégias que priorizavam o interesse econômico sobre terras indígenas, como o Decreto n. 1.775/96, que facilitou com que diversos processos demarcatórios fossem questionados, mesmo com estudos finalizados.

Nenhum dos governos seguintes (Lula e Dilma Rousseff) atenderam as expectativas dos povos indígenas quanto à proteção dos direitos dos povos indígenas, principalmente com a demora e complexidade dos processos demarcatórios e com pouquíssimos territórios demarcados no final das contas. Destaca-se aqui a Portaria n. 302/2012 da AGU, que acabou por, mais uma vez, permitir que procedimentos de demarcação fossem revistos, impondo limites aos direitos dos povos indígenas quanto ao usufruto exclusivo de suas terras. Ademais, os investimentos nos processos demarcatórios foram pífios à época.

Em 2012, foi promulgada o Novo Código Florestal (Lei n. 12.651/2012), com forte influência do agronegócio, sobrepujando diversos aspectos da proteção ambiental de florestas e, conseqüentemente, de quem vive nelas, como é o caso dos povos indígenas.

Por fim, no período de “Restrição Democrática”, houve forte alinhamento com uma antipolítica indígena. O governo de Michel Temer seguiu na linha de fortalecimento da política anti-indígena, nomeando ruralistas para compor pastas de proteção e promoção dos direitos dos povos indígenas, iniciando, inclusive, a desestruturação da FUNAI.

Tal política seguiu-se no governo Bolsonaro e foi ampliada, facilitando, por meio da normatização as práticas de ação e omissão de exploração ilegal nos territórios indígenas, inclusive desestabilizando órgãos como o IBAMA e o ICMBIO, bem como intensificando as perseguições e criminalizações contra indígenas, ativistas e servidores públicas alinhados à proteção dos direitos indígenas. Ressalta-se que tudo aqui tinha chancela das casas parlamentares.

Destaca-se aqui como normativo o Projeto de Lei n. 191/2020, que buscava legalizar a exploração mineral, de hidrocarbonetos e hidrelétricas em terras indígenas. Ademais, a Instrução Normativa n. 09/2020, que tinha como objetivo regularizar terras particulares dentro dos territórios indígenas, aumentando os conflitos por terras e trazendo graves prejuízos socioambientais.

Além disso, houve também o Projeto de Lei n. 490/2007, que procurava transferir a competência do Poder Executivo ao Poder Legislativo para a demarcação de terras indígenas. Fora o temerário Projeto de Lei n. 2.633/2020 que buscava anistiar grileiros e outros criminosos ambientais. Tais normativas acirraram conflitos, percebendo-se, inclusive, um aumento considerável das mortes entre 2018 a 2022, ou seja, entre os governos Temer e Bolsonaro.

Portanto, o Estado brasileiro, desde o Regime Ditatorial, influenciou por ação ou omissão, seja normativa, direta ou indiretamente, para o avanço de conflitos socioambientais com resultados de violência contra povos indígenas resultando em mortes, invasões de territórios originários e destruição ambiental na Amazônia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

APIB. A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Disponível em: https://apiboficial.org/files/2021/08/DOSSIE_pt_v3web.pdf. Acesso em: 17 fev. 2023.

_____. Dossiê internacional de denúncias dos povos indígenas do Brasil 2021, Brasília: Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), 2021

BERNARDO, Leandro Ferreira. *Povos indígenas e direitos territoriais*. Belo Horizonte, MG: editora Del Rey, 2021.

BRASIL. LEI Nº 6.001, DE 19 DE DEZEMBRO DE 1973 – ESTATUTO DO ÍNDIO. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/16001.htm. Acesso 17 fev. 2023.

_____. Portaria nº 303 da Advocacia Geral da União. Disponível em: Diário Oficial Eletrônico do dia 17/07/2012 – Seção 1, pág. 1-2.

_____. Portaria AGU Nº 415, de 17 de setembro de 2012. Disponível em: <https://www.lexml.gov.br/urn/urn:lex:br:advocacia.geral.uniao:portaria:2012-09-17;415>. Acesso em: 17 fev. 2023.

_____. CONVENÇÃO 169 OIT. Decreto n. 1088/2019, Anexo LXXII - Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais (adotada em Genebra, em 27 de junho de 1989; aprovada pelo Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#art5 . Acesso em 17 fev. 2023.

_____. LEI Nº 12.651, DE 25 DE MAIO DE 2012. – Código Florestal. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112651.htm. Acesso em: 17 fev. 2023.

_____. PL 191/2020. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2236765> . Acesso aos 17 fev. 2023.

_____. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso aos 17 fev. 2023.

_____. INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº 9, DE 16 DE ABRIL DE 2020. DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO Publicado em: 22/04/2020 | Edição: 76 | Seção: 1 | Página: 32. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/dpt/pdf/instrucao-normativa-09.pdf>. Acesso em: 17 fev. 2023.

_____. MPF. TRFL. Liminar suspende efeitos de instrução normativa da Funai que deixa sem proteção as terras indígenas ainda não homologadas. Disponível em: <https://portal.trfl.jus.br/sjpa/comunicacao-social/imprensa/noticias/liminar-suspende-efeitos-de-instrucao-normativa-da-funai-que-deixa-sem-protecao-as-terras-indigenas-ainda-nao-homologadas.htm>. Acesso aos 17 fev. 2023.

_____. MINISTÉRIO DO INTERIOR. Relatório Figueiredo apura irregularidades do Serviço de Proteção ao Índio, Portaria 237/1967. Disponível em: <https://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/dados-da-atuacao/grupos-de-trabalho/violacao-dos-direitos-dos-povos-indigenas-e-registro-militar/docs-1/relatorio-figueiredo/relatorio-figueiredo.pdf> . Acesso em 17 fev. 2023.

CIMI. A Violência contra os povos indígenas no Brasil – 2003-2005 PESQUISA E LEVANTAMENTO DE DADOS: Regionais do Cimi, Setor de Documentação do Cimi, Assessoria Jurídica do Cimi, 2005. Disponível em: https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/02/relatorio-violencia-contr-povos-indigenas_2003-2005-cimi-completo . Acesso aos 11 fev. 2023.

_____. Violência contra os povos indígenas no Brasil Relatório 2006-2007. Disponível em: https://cimi.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contr-povos-indigenas_2006-2007-Cimi.pdf. Acesso aos 11 fev. 2023.

_____. Violência contra os povos indígenas no Brasil Relatório 2008. Disponível em: https://cimi.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contr-povos-indigenas_2008-Cimi.pdf . Acesso aos 11 fev. 2023.

_____. Violência contra os povos indígenas no Brasil Relatório 2009. Disponível em: https://cimi.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contr-povos-indigenas_2009-Cimi.pdf . Acesso aos 11 fev. 2023.

_____. Violência contra os povos indígenas no Brasil Relatório 2010. Disponível em: https://cimi.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contr-povos-indigenas_2010-Cimi.pdf. Acesso aos 11 fev. 2023.

_____. Conjuntura da Política Indigenista: O Presidente Lula e os “entraves” de seus dois mandatos! Disponível em: <https://cimi.org.br/2010/12/31398/> . Acesso em: 17 fev. 2023.

_____. Violência contra os povos indígenas no Brasil Relatório 2011. Disponível em: https://cimi.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2011-Cimi.pdf . Acesso aos 11 fev. 2023.

_____. Violência contra os povos indígenas no Brasil Relatório 2012. Disponível em: https://cimi.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2012-Cimi.pdf . Acesso aos 11 fev. 2023.

_____. Violência contra os povos indígenas no Brasil Relatório 2013. Disponível em: https://cimi.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2013-Cimi.pdf . Acesso aos 11 fev. 2023.

_____. Violência contra os povos indígenas no Brasil Relatório 2014. Disponível em: https://cimi.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2014-Cimi.pdf . Acesso aos 11 fev. 2023.

_____. Violência contra os povos indígenas no Brasil Relatório 2015. Disponível em: https://cimi.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2015-Cimi.pdf . Acesso aos 11 fev. 2023.

_____. Violência contra os povos indígenas no Brasil Relatório 2016. Disponível em: https://cimi.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2016-Cimi.pdf . Acesso aos 11 fev. 2023.

_____. Violência contra os povos indígenas no Brasil Relatório 2017. Disponível em: https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2018/09/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2017-Cimi.pdf . Acesso aos 11 fev. 2023.

_____. Violência contra os povos indígenas no Brasil Relatório 2018. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2019/09/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2018.pdf> . Acesso aos 11 fev. 2023.

_____. Violência contra os povos indígenas no Brasil Relatório 2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/10/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2019-cimi.pdf> . Acesso aos 11 fev. 2023.

_____. Violência contra os povos indígenas no Brasil Relatório 2020. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2021/11/relatorio-violencia-povos-indigenas-2020-cimi.pdf> . Acesso aos 11 fev. 2023.

_____. Violência contra os povos indígenas no Brasil Relatório 2021. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2022/08/relatorio-violencia-povos-indigenas-2021-cimi.pdf> . Acesso aos 11 fev. 2023.

_____. Violência contra os povos indígenas no Brasil Relatório 2022. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2023/07/relatorio-violencia-povos-indigenas-2022-cimi.pdf> . Acesso aos 09 set. 2023.

_____. CONGRESSO ANTI-INDÍGENA: 33 PROPOSTAS, REUNINDO MAIS DE 100 PROJETOS , AMEAÇAM DIREITOS INDÍGENAS. Disponível em: <https://cimi.org.br/2017/10/congresso-anti-indigena-33-propostas-reunindo-mais-de-100-projetos-ameacam-direitos-indigenas/> . Acesso aos 17 fev. 2023.

CORTEIDH (CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS). CASO DO POVO INDÍGENA XUCURU E SEUS MEMBROS VS. BRASIL SENTENÇA DE 5 DE FEVEREIRO DE 2018. Disponível em: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_346_por.pdf . Acesso em: 17 fev. 2023.

FERNANDES, Pádua. Povos indígenas, segurança nacional e a Assembleia Nacional Constituinte. Revista Insurgência: as Forças Armadas e o capítulo dos índios da Constituição brasileira de 1988, Brasília, v. 1, n. 2, p. 142-175, 2015.

INDIGENISTAS ASSOCIADOS (INA) E Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC). FUNDAÇÃO ANTI-INDIGENA: UM RELATO DA FUNAI SOB O GOVERNO BOLSONARO. Disponível em: https://indigenistasassociadosorg.files.wordpress.com/2022/08/fundacao-anti-indigena_inesc_ina.pdf. Acesso em 17 fev. 2023.

BRASIL. Amazônia Legal. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/informacoes-ambientais/geologia/15819-amazonia-legal.html?=&t=o-que-e>. Acesso aos 14 abr. 2021.

ISA. O que o governo Dilma fez (e não fez) para garantir o direito à terra e áreas para conservação? Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/o-que-o-governo-dilma-fez-e-nao-fez-para-garantir-o-direito-a-terra-e-areas-para-conservacao> . Acesso em: 17 fev. 2023.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. A pesquisa nas ciências sociais e no direito. Belém (PA): Cultural Brasil:UFPA/NAEA, 2018, p. 24,25.

MPF. Relatório Figueiredo. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/dados-da-atuacao/grupos-de-trabalho/violacao-dos-direitos-dos-povos-indigenas-e-registro-militar/relatorio-figueiredo>. Acesso em: 14 abr. 2021.

MOREIRA, Eliane Cristina Pinto. Justiça Socioambiental e Direitos Humanos: Uma análise a partir dos direitos Territoriais de povos e comunidades tradicionais. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

_____. CÓDIGO FLORESTAL BRASILEIRO: UMA ÁRVORE POUCO ACOLHEDORA. In: Moreira, Eliane Cristina Pinto; Guimarães, Virgínia Totti; Martins, Evilhane Jum (org.). Sombra para Poucos: O Código Florestal Brasileiro e a invisibilização das diversidades de uso e ocupação da terra. Belém, PA: AmoLer Editora, 2022, p. 21-30.

MOREIRA, Eliane e BRAGANÇA, Ana Carolina Haliuc. Crise humanitária yanomami: há competência do Tribunal Penal Internacional? . Disponível em: <https://www.jota.info/opiniao-e-analise/artigos/crise-humanitaria-yanomami-ha-competencia-do-tribunal-penal-internacional-29012023> . Acesso em: 29 jan. 2023.

KAGEYAMA, Paulo Y.; SANTOS, João Dagoberto dos. Aspectos da política ambiental nos governos Lula. Revista Faac, Bauru, v. 1, n. 2, p. 179-192, out. 2011/mar. 2012.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Global Editora, 2022.

VALENTE, Rubens. Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SURUÍ, Ġaami Anine, SURUÍ, Itabira Ġapoi; SURUÍ, Ġathag (et al); PAPPANI, Angela; LACERDA, Inimã (orgs.). Histórias do começo e do fim do mundo: o contato do povo Paiter Suruí. São Paulo: Ikorê, 2016.

**GT 04 - Movimentos sociais e étnico-territoriais e levantes na América Latina****REDES DE SOLIDARIEDADE E JUSTIÇA SOCIOAMBIENTAL: A REDE DE MULHERES DAS MARÉS E DAS ÁGUAS DO LITORAL DO PARÁ**Carla Cilene Siqueira Moreira¹(UFPA),

RESUMO: Este trabalho tem por objetivo caracterizar o contexto de surgimento e mobilização sociopolítica das mulheres extrativistas costeiras marinhas e que levaram à criação da Rede de Mulheres das Marés e das Águas do Litoral do Pará em diálogo com a teoria ecofeminista de sobrevivência e o feminismo ecoterritorial (Svampa, 2021). Este trabalho traz um breve histórico da luta das mulheres rurais e extrativistas costeiras marinhas na proteção dos manguezais na Amazônia. Destacando-se os processos ocorridos nas reservas extrativista marinhas do Pará, a atuação das mulheres e os discursos envolvidos nas reivindicações por justiça socioambiental. Trata-se de parte dos resultados de pesquisa de tese de doutorado em andamento, a metodologia utilizada é qualitativa de caráter bibliográfico e realização de entrevistas. As mulheres, apesar de pouco presentes na literatura sobre a Amazônia e os processos de criação das reservas extrativistas marinhas, participaram ativamente dos processos de lutas socioambientais. Busca-se evidenciar as lutas, estratégias e resistências que estão sendo construídas nos territórios e maretórios pelos atores e atrizes sociais frente aos diversos sistemas de opressão, como o patriarcado, o capitalismo, o colonialismo e o neoextrativismo.

Palavras-chaves: justiça socioambiental. Rede de mulheres. Resex Mar. Solidariedade. Ecofeminismo.

INTRODUÇÃO

Neste trabalho apresentarei uma análise da construção da Rede de Mulheres das Marés e das Águas do litoral do Pará e as implicações que possuem sobre as extrativistas costeiras marinhas, destacando o contexto de surgimento e mobilização sociopolítica que levaram a criação da Rede de Mulheres das Marés e das Águas do Litoral do Pará em diálogo com a teoria ecofeminista de sobrevivência e o feminismo ecoterritorial (Svampa, 2021). Assim identificarei os sentidos das lutas por direitos sociais dessas mulheres que ao reivindicarem uma vida digna nos maretórios em que vivem traçam uma jornada pautada na justiça socioambiental e na busca pela valorização de uma identidade intrinsecamente relacionada com o meio ambiente em que vivem, os manguezais.

Esta pesquisa se volta, sobretudo, às integrantes que compõem a Rede e que moram ou atuam em áreas protegidas do tipo Reservas Extrativistas Marinhas, as Resex-Mar. Cabe destacar que o maretório mencionado nesta pesquisa segue como um conceito em construção. O fato é que surgiu

¹ PPGSA, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, UFPA, Brasil. Email: carlasiqueiramoreira@gmail.com.

como demanda social das populações costeiras marinhas do nordeste paraense. Os estudos realizados anteriormente por (Sousa, 2022; Sousa & Araos, 2023; Sousa et al., 2023) identificam três dimensões ao conceito de maretório. Primeiro, o “maretório” pode ser entendido enquanto um espaço relacional, constituído a partir das práticas e conhecimentos tradicionais de uso e apropriação de ambientes e ecossistemas costeiros e marinhos. A segunda dimensão destaca as mobilizações sociais demandando a criação de áreas protegidas, como as Reservas Extrativistas Costeiras e Marinhas (RESEXs MAR), caracterizando uma forma de reivindicar os “maretórios” diante dos conflitos socioambientais resultantes de projetos e políticas que causam a degradação e a expropriação de bens comuns costeiros e marinhos. Por fim, na última dimensão o “maretório” adquire um sentido identitário para os povos tradicionais extrativistas costeiros e marinhos, representando um horizonte que orienta as lutas socioambientais no contexto do litoral da Amazônia paraense.

Outro fato que chama atenção é a participação das mulheres na construção e reivindicação do termo maretório, como um marcador de suas especificidades, tendo em vista que a dinâmica com o ambiente em que vivem depende do tempo da maré.

As mulheres são maioria em vários movimentos sociais, nos movimentos feministas, nos movimentos populares de luta por melhores condições de vida e trabalho e nas redes e fóruns transversais que ultrapassam as fronteiras nacionais (Gohn, 2007). A participação nesses espaços, no entanto, não se deu de maneira espontânea e simples, mas apesar dessa atuação, não costumam ter sua participação visibilizada. Em muitos casos, para participar precisam ter o reconhecimento do seu trabalho como atividade econômica e, assim, garantir os seus direitos. O movimento de mulheres trabalhadoras rurais, por exemplo, surgiu neste contexto de reconhecimento e garantia de direitos. Sendo assim os caminhos percorridos pelas mulheres rurais para que tenham a garantia de direitos fundamentais está totalmente relacionado ao seu cotidiano, assim como na relação com a natureza, porém, isto nem sempre é percebido pelas políticas públicas implementadas.

Dessa forma, as estratégias e mecanismos de luta e participação acessados são diversos porque sobre elas incidem diversas formas de exclusão, próprias dos sistemas de opressão, como o patriarcado, o capitalismo e o colonialismo, frontalmente combatidos pelos feminismos em geral. Nessa direção, assim como Miranda e Barroso (2023) considero que a mobilização das mulheres na Amazônia, no geral, e assim como a Rede de Mulheres das Marés e das Águas do litoral do Pará não reivindicam ou possuem uma identidade feminista direta, no entanto, compreende-se como uma luta feminista, tendo em vista que se constitui a partir da articulação de mulheres que questiona a

ordem e provoca deslocamentos nos padrões/“lugares” socialmente determinados às mulheres. Dentre as estratégias de resistência e reexistência elaboradas por elas, identifico a construção de espaços de diálogo e participação sociopolítica em que suas vozes são escutadas e valorizadas, como as rodas de conversa, reuniões e encontros que resultaram na criação da Rede, em 2021. Assim as mulheres, estão construindo novas definições de feminismos que valorizam a ação coletiva e a solidariedade social como ferramentas para a transformação social (Federici e Valio, 2020).

A Rede de Mulheres das Marés e das Águas do Litoral do Pará foi criada no evento intitulado "Workshop: Mulheres e o Novembro" ou I Roda de Conversas das Mulheres das Marés e das Águas, que ocorreu nos dias 29 e 30 de novembro de 2021 no Salão Paroquial Nossa Senhora do Perpétuo Socorro no município de Bragança, PA. A organização do evento, assim como da maioria das atividades da Rede, foi pensado e construído coletivamente pelas mulheres, que são moradoras de Reservas Extrativistas Marinhas e seu entorno, também fazem parte da Rede mulheres quilombolas, e de outros municípios das zonas costeiras do Brasil. A motivação inicial para a mobilização foi uma ação de sobrevivência, pois devido aos problemas e dificuldades enfrentados por conta da pandemia de Covid-19, como as dificuldades econômicas e o sofrimento psíquico diante do luto de tantas perdas, agrava-se e somam a esses problemas os casos de violência doméstica e familiar vividas por várias integrantes da Rede. Esses sofrimentos incentivaram a criação de grupos de ajuda coletiva para a conversação e fortalecimento dessas mulheres, denominadas "Vigílias Espirais da Vida das Mulheres das Marés e das Águas", com início em junho de 2021.

A Rede de Mulheres das Marés e das Águas do Litoral do Pará atua para a transformação social através do diálogo e da participação em diferentes espaços sociopolíticos. Acreditam que por meio da união e do diálogo nas comunidades terão o reconhecimento para assumir posições de lideranças em busca de melhorias nos maretórios/territórios.

1. Um histórico de luta e a criação das Reservas extrativistas marinhas

Apesar das dificuldades de participação das populações tradicionais, essas possuem um histórico de luta de garantia dos seus direitos e acesso aos seus territórios. O contexto de criação das Reservas Extrativistas (Resex), mostra que antes de fazerem parte da política ambiental do país, foi uma política pública construída socialmente, através da mobilização de um movimento social composto por uma população pobre rural – os seringueiros – que se articulou junto ao movimento ambientalista sob a liderança de Chico Mendes, para a defesa de seus territórios tradicionalmente ocupados.

O movimento também conseguiu construir uma rede de aliados locais, como a igreja católica e outros movimentos sociais, e extra locais no Brasil, como a Confederação Nacional dos

Trabalhadores da Agricultura (CONTAG), Central Única dos Trabalhadores (CUT) e o Partido dos Trabalhadores (PT), além da articulação internacional (ALMEIDA, 2004).

Esse caso ilustra como populações tradicionais podem, através de articulações em redes locais, nacionais e até internacionais, garantir apoio às suas demandas e construir um poder de agência capaz de interferir na construção e controle de uma política pública.

Segundo Vianna (2008), a origem da incorporação, no Brasil, da discussão sobre a importância do papel de algumas populações na conservação da natureza, partindo da perspectiva de aliar a conservação da biodiversidade à diversidade cultural, deve ser entendida sob duas perspectivas históricas. A primeira incorpora as populações ao discurso conservacionista e a segunda incorpora o discurso conservacionista ao movimento social, fortalecendo as lutas para garantir seu território e acesso aos recursos naturais. Um dos frutos dessas lutas é a Resex.

Se hoje existe um modelo de gestão mais participativo para as unidades de uso sustentável, isso se deve à conquista de espaços pelas populações tradicionais durante o processo de discussão do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), instituído no ano 2000. Essa conquista foi fruto do fortalecimento da mobilização social das próprias populações.

Isso demonstra que, antes da questão ambiental assumir a importância que tem hoje, grupos de populações tradicionais, como os seringueiros, já resistiam ao processo de apropriação privada dos recursos naturais, demonstrando ser possível a utilização de modos alternativos desses recursos.

O movimento se fortaleceu nos anos 2000 e incorporou definitivamente as populações tradicionais na discussão ambiental, valorizando, principalmente, seus conhecimentos sobre o ambiente natural e seu manejo dos recursos naturais sustentáveis (VIANNA, 2008, p. 225).

Foi, também, a partir desse período que as populações tradicionais foram adquirindo visibilidade crescente, atestada tanto por sua citação em vários documentos oficiais quanto por políticas e legislações específicas que as contemplam. Entre estas, destaca-se o SNUC, o Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas (PNAP), instituído pelo Decreto 5.758 (BRASIL, 2006), e a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), pelo Decreto 6.040 (BRASIL, 2007).

No estado do Pará as primeiras mobilizações são registradas no final dos anos 1990, no município de Soure, localizada do Arquipélago do Marajó, onde foi implementada a primeira Resex marinha do Estado, em 2001.

Os conflitos socioambientais que motivaram as principais reivindicações para a criação de áreas protegidas no nordeste paraense, estavam relacionados à pesca predatória, sobretudo do

caranguejo-uçá, a pesca industrial e a implementação de projetos de infraestrutura, como estradas (SOUSA, 2019), (FIGUEIREDO et al, 2009).

Ao remontar o processo de criação da Reserva Extrativista Marinha Caeté-Taperaçu em Bragança – PA, Sousa (2019) apresenta as especificidades de um socioambientalismo da Amazônia, e destaca a presença das mulheres no processo de mobilização com a criação de Clubes de Mães.

As mulheres, conforme destacado anteriormente, marcam a presença nos movimentos sociais reivindicando tanto a garantia de serviços públicos eficientes, como o saneamento básico, educação e saúde, como em questões específicas à condição da mulher, como a exigência de políticas de combate à violência, violência contra a mulher, o uso de contraceptivos, direito a creches, e no rural, por exemplo, a luta pela aposentadoria das trabalhadoras rurais, entre outras pautas. A aproximação ao movimento feminista ocorre ao levantarem os temas ligados especialmente a problemática da mulher. Isso contribuiu para a inclusão da questão de gênero na agenda pública, como uma das desigualdades a serem superadas pelo regime democrático.

As mulheres apesar de pouco presentes na literatura sobre a Amazônia participaram ativamente dos processos de lutas, pelo território como um todo ou por demandas específicas de gênero, e estão na ponta do território, ou seja, sentem diretamente e de maneira mais incisiva as consequências e riscos de ações contraditórias do Estado que facilita um projeto de desenvolvimento econômico em oposição a políticas socioambientais com vistas a sustentabilidade, mesmo nos anos progressistas, apostando no neoextrativismo (SVAMPA, 2019), o cenário composto pela pandemia de Covid-19 e o governo anterior agravou essa situação e expos novas fragilidades e ameaças aos direitos das populações e povos tradicionais. Diante do exposto, vimos a crescente demanda por justiça socioambiental ecoar dos manguezais.

As reivindicações das mulheres do campo, das florestas, das marés e das águas trazem diversas premissas alinhadas ao movimento feminista em seus documentos bases, que vão da luta por participação política, autonomia sobre o corpo, o fim da violência, agroecologia, conservação, soberania alimentar, políticas públicas, direitos sociais até uma educação não sexista. Destaco neste ponto, no entanto, o documento produzido pelas mulheres das marés e das águas dos manguezais amazônicos contra resolução nº 500 de 2020 que revoga três resoluções do conselho nacional do meio ambiente (CONAMA): – a resolução 303/2002.

É nos manguezais amazônicos, lugar de VIDA, que produzem, se reproduzem socialmente, as mulheres das marés e das águas dos manguezais amazônicos, responsáveis na maioria das famílias pela segurança alimentar de suas famílias e de grande parcela da sociedade da costa amazônica, que se alimenta de mariscos, peixes, crustáceos e outros.

São essas vidas que estão ameaçadas pelo Resolução no 500 de 2020 que revoga Resoluções do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA): – a resolução 303/2002, que determina quais são as Áreas de Preservação Permanente (APP) nas faixas litorâneas, protegendo toda a extensão dos manguezais e delimitando como Áreas de Preservação Permanentes (APPs) as faixas de restinga “recobertas por vegetação com função fixadora de dunas ou estabilizadora de mangues” (Carta da Mulheres das marés e das águas contra resolução nº 500 de 2020 que revoga três resoluções do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA): – a resolução 303/2002. E viva a vida que pulsa nos manguezais amazônicos”, 2020).

O trecho evidencia a importância das mulheres na questão ambiental devido a sua relação com o manejo dos bens comuns essenciais para o local e grupo doméstico do qual fazem parte. Esses recursos naturais entendidos também como bens comuns são de uma grande diversidade e podem agrupar além dos animais, plantas medicinais, plantas utilizadas na alimentação e o conhecimento envolvido na forma como são controladas e utilizadas pelas mulheres.

As reivindicações do movimento de mulheres sintetizam, portanto, as indicações de caminhos alternativos, como o apresentado no documento Carta das Mulheres das Marés e das Águas dos manguezais amazônicos e o documento de reivindicação da Marcha das Margaridas apresentado anteriormente. Além de apontar para a reafirmação do histórico de luta das mulheres em defesa dos ecossistemas marinho e costeiro, bem como de todas as comunidades que deles dependem. Mais de 80% do manguezal do Brasil está na região amazônica, entre Maranhão, Pará e Amapá. Constituinte a maior extensão contínua de manguezais do planeta.

1.2 Caracterização das Resex Mar

De acordo com um recente levantamento realizado pelo Ministério da Pesca e Aquicultura por meio dos dados do Painel de Consultas do SISRGP (Registro Geral da Atividade Pesqueira), o Brasil conta neste momento com 1.035.478 pescadores profissionais ativos, todos devidamente licenciados. Desse total, 507.896 são mulheres, ou seja, 49% de participação feminina no ofício.

O estado do Maranhão tem o maior número de pescadores registrados, contando com uma comunidade de 150.691 mulheres e 116.935 homens dedicados à pesca (267.626 ao todo). Está entre um dos cinco estados em que há mais mulheres do que homens exercendo o ofício da pesca. Os outros são Pernambuco (55% de mulheres), Sergipe (62%), Bahia (58%) e Alagoas (58%). Em relação ao total da comunidade pesqueira, o Pará está em segundo lugar, com 100.705 mulheres e 107.706 homens (208.411) envolvidos nessa atividade. Do total de registros de pescadores do Pará, 205.518 são pescadores artesanais. No município de Bragança-PA, onde está situada a Resex Mar Caeté-Taperaçu, há 691 pescadores artesanais registrados, sendo 382 homens (55,28%) e 309 mulheres (44,72%).

O estado do Pará, um dos sete estados que compõem a região Amazônica brasileira, desempenha um papel significativo no contexto das Reservas Extrativistas Costeiras e Marinhas (RESEXs MAR) ao longo da costa do Brasil. Atualmente, há 14 RESEXs MAR declaradas, as duas mais recentes foram decretadas este ano, Filhos do Mangue e Viriandeua, após longo processo de mobilização das populações, completando o mosaico de Unidades de Conservação da Amazônia atlântica, cobrindo uma área de mais de 300 mil hectares da costa paraense (ICMBio, 2023).

No entanto, há poucas informações oficiais que detalham a situação da população costeiro marinha, apesar dos esforços recentes como os dados apresentados acima, ainda são poucos e dispersos, sobretudo com relação às áreas protegidas, mesmo que elas apresentem relevante interesse socioambiental e no caso da Amazônia apresentem os manguezais mais preservados e em maior extensão. A caracterização socioeconômica dessa população é realizada através de pesquisas empíricas desenvolvidas por pesquisadores e pesquisadoras ligados às universidades e organizações do terceiro setor, por exemplo.

As 14 RESEXs MAR decretadas abrigam e protegem uma diversidade de ecossistemas costeiros e marinhos, de relevância socioambiental, incluindo áreas marinhas abertas, manguezais, dunas, praias estuarinas, redes de canais, furos, restingas, igarapés, várzeas, campos alagados, apicuns e também áreas de terra firme. E as populações que ocupam os territórios de unidades de conservação, tem a pesca do caranguejo-uçá e de várias espécies de peixes, como a principal atividade econômica, no entanto, com frequência também se identificam como lavradores, tendo em vista que a maioria possui uma pequena roça de subsistência onde trabalham principalmente na entre safra da pesca e dos períodos de defeso, também criam animais de pequeno porte e plantam árvores frutíferas nativas da região amazônica, além de atividades relacionadas ao artesanato e pequenos negócios

As populações costeiro marinhas do litoral do Pará possuem um histórico de atuação na reivindicação pelo direito de permanecer e viver nestas áreas, seja nos processos de criação das unidades, na implementação de políticas públicas ou no desenvolvimento de suas atividades de trabalho na pesca extrativista. Vários são os conflitos socioambientais estudados e documentados envolvendo a disputa por projetos díspares quanto a utilização dos bens comuns/recursos naturais, portanto, diferentes conceitos sobre natureza (Alegretti, 2006), (Gudynas, 2019).

De acordo com levantamento bibliográfico feito por Sousa e Ribeiro (2022), nos trabalhos identificados sobre as Resex Mar e suas dinâmicas de criação os conflitos socioambientais se destacam, antes e após os processos de implementação das Unidades de Conservação. Sendo os conflitos socioambientais o fator em comum que mobilizaram as populações nas lutas e

reivindicações pela garantia dos direitos ao território, caracterizando o que as autoras chamaram de socioambientalismo de base popular da Amazônia. Pois, durante o processo de mobilização para a criação das Unidades os atores sociais envolvidos perceberam que era necessário defender sua sobrevivência atrelada a manutenção dos recursos naturais, semelhante ao que ocorreu no Acre com os seringueiros.

2. O PROTAGONISMO DAS MULHERES EM REDE

A Rede de Mulheres das Marés e das Águas do Litoral do Pará foi criada no evento intitulado "Workshop: Mulheres e o Novembro" ou "1ª Roda de Conversas das Mulheres das Marés e das Águas", que ocorreu nos dias 29 e 30 de novembro de 2021 no Salão Paroquial Nossa Senhora do Perpétuo Socorro no município de Bragança, PA. A organização do evento, assim como da maioria das atividades da Rede, foi pensada e construída coletivamente pelas mulheres, que são moradoras de Reservas Extrativistas Marinhas e seu entorno, também fazem parte da Rede mulheres quilombolas, e de outros municípios das zonas costeiras do Brasil.

A programação incluía várias rodas de conversa temáticas: 1ª Roda: Mulheres, Espaço Social, Contradições, Sofrimento; 2ª Roda: Mulheres, Enfrentamento, Acesso, Direitos Sociais e Humanos; 3ª Roda: Mulheres, Participação, Equidade; 4ª Roda: Mulheres Histórias de Vida Lutas e Conquistas. Em cada roda participaram como expositoras representantes da própria Rede, de órgãos do poder municipal e estadual, universidades, movimentos sociais e entidades de classe, o que evidencia a articulação da Rede através da formação de parcerias.

A motivação inicial para a mobilização foi uma ação de sobrevivência, pois devido aos problemas e dificuldades enfrentados por conta da pandemia de Covid-19, como as dificuldades econômicas e o sofrimento psíquico diante do luto de tantas perdas, agrava-se e somam a esses problemas os casos de violência doméstica e familiar vividas por várias integrantes da Rede. Esses sofrimentos incentivaram a criação de grupos de ajuda coletiva para a conversação e fortalecimento dessas mulheres, denominadas "Vigílias Espirais da Vida das Mulheres das Marés e das Águas", com início em junho de 2021. Antecede a criação da Rede também a realização de várias "Rodas de Conversas" ocorridas nas casas e quintais das comunidades da Reserva Extrativista Marinha Caeté Taperaçu em Bragança. Conforme consta no documento abaixo:

Durante 6 meses um grupo de mulheres das marés e das águas realizaram 24 rodas de conversa, com aproximadamente 350 mulheres, para discutir a estratégia RESISTIR PARA EXISTIR, um conjunto de atividades, realizadas por meio de um

grupo de whatsapp e por meio de rodas de conversa nas comunidades. Nas rodas de conversa as mulheres falaram sobre autonomia e empoderamento femininos, sobre o aumento da violência contra mulheres e sobre feminicídio. Em roda, as mulheres compartilharam as suas dores em relação às formas de violência sofridas por elas: física, sexual, simbólica, psicológica, racial, financeira, laboral, de perda de direitos. Também falaram das suas vidas, dos seus sonhos, da possibilidade de atuarem juntas, em rede. Da articulação surgiu o sonho de organizar a I Roda de Conversas das Mulheres das Marés e das Águas, nos dias 29 e 30 de novembro (Carta de fundação Rede de Mulheres das Marés e das Águas, 2021).

A Rede de Mulheres das Marés e das Águas atualmente agrega um universo diverso de mulheres, como pescadoras, extrativistas, agricultoras, professoras, estudantes, pesquisadoras, entre outras, no entanto, para esta pesquisa destacarei as experiências vividas pelas mulheres extrativistas costeiras marinhas que integram a Rede. Minhas principais interlocutoras vivem na Reserva Extrativista Marinha Caeté-Taperaçu em Bragança, porém, também tenho interlocutoras nas Resex marinhas Mãe Grande de Curuçá, no município de Curuçá, Mocapajuba em São Caetano de Odivelas e Maracanã, no município de Maracanã, localizadas no litoral do Pará. Portanto, analisarei as diversas formas organizativas, metodologias e estratégias que utilizam para participar sociopoliticamente e o sentido que empregam nas reivindicações, bem como a relação que estabelecem com o maretório e a construção de uma identidade de luta que envolve uma relação profunda entre corpo e o manguezal.

A Rede de Mulheres das Marés e das Águas do Litoral do Pará atua para a transformação social através do diálogo e da participação em diferentes espaços sócio-políticos, como os espaços de poder e decisão das Resex, os Conselhos deliberativos e as Associações. Acreditam que por meio da união e do diálogo nas comunidades terão o reconhecimento para assumir posições de lideranças em busca de melhorias nos maretórios/territórios. Os objetivos da Rede de acordo com uma das suas principais lideranças são fomentar o empoderamento feminino, promovendo autonomia e o reconhecimento das mulheres como trabalhadoras da pesca. Somado a isso, e o reconhecimento como sujeitas de direitos sobre seus corpos em espaços de tomada de decisões.

[...] Valorizamos o nosso trabalho, o nosso fazer de mulher marisqueira e pescadora e queremos lutar pela nossa independência e autonomia financeira.

Queremos semear a mudança, por meio do diálogo e da participação dos diferentes espaços sociais – família, comunidade, associações, conselhos, entre outros. Acreditamos que por meio da união e do diálogo, nas nossas comunidades, podemos assumir papéis de liderança para buscar melhorias para os nossos territórios.

Queremos envolver os jovens, homens e mulheres, para falar sobre equidade de gênero e principalmente, educar as jovens para que elas possam escolher ser o que quiserem.

Acreditamos que somos protagonistas das nossas vidas e que juntas podemos fazer acontecer.

Somos girassóis, rosas e margaridas
Somos donas das nossas vidas
(trecho da Carta de fundação da Rede de Mulheres das Marés e das Águas, 30 de novembro de 2021).

Este trabalho, demonstrou brevemente o histórico da luta pela proteção dos manguezais na Amazônia, ressalta-se que várias estratégias foram mobilizadas frente ao desmonte das políticas ambientais e o enfraquecimento da participação sociopolítica no Brasil ocorrido no governo do ex-presidente Jair Bolsonaro. É destacado neste contexto, os processos ocorridos nas reservas extrativistas marinhas do Pará e a atuação das mulheres e os discursos envolvidos tanto nas reivindicações por justiça socioambiental quanto nas ações do Estado.

As mulheres das marés e das águas apresentam em seu cotidiano diversas práticas que podem ser alinhadas às perspectivas feministas, sobretudo com o ecofeminismo e os feminismos comunitários do Sul, apresentando reivindicações e demandas que destacam especificidades das populações extrativistas costeiro marinhas. Um exemplo é a reivindicação da Rede de Mulheres pela Escola do Tempo Maré ou Escola das Águas, ou seja, um espaço de escolarização de crianças e adolescentes que leve em consideração uma Pedagogia da Maré.

A própria origem do termo “maretório” evidencia como a relação com a natureza pautam suas demandas e constroem conhecimento. O termo apareceu pela primeira vez em 2008 em uma roda de conversa realizada durante uma oficina na Reserva Extrativista de São João da Ponta, localizada no litoral do Pará. Nesse encontro, mulheres líderes comunitárias de diferentes RESEXs MAR do litoral do Pará se reuniram com pesquisadores (as) e ambientalistas do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio).

No debate com os representantes institucionais, uma das mulheres questionou o uso do termo território para designar e descrever o ambiente em que vivem. Essa indagação aparentemente simples desencadeou um possível giro epistemológico (Svampa, 2015) que ressaltou a necessidade de reconhecer as especificidades e particularidades de um segmento populacional, que posteriormente passaram a se autodenominar “povos tradicionais extrativistas costeiros e marinhos”.

Com base nisso, compreendo que o “maretório” expressa o conhecimento tradicional das mulheres pautado na relação que possuem com a natureza e os bens comuns dos ambientes e ecossistemas costeiros e marinhos do litoral da Amazônia paraense. Este conhecimento envolve a compreensão das dinâmicas das marés, o ciclo da lua, o comportamento da vida nos manguezais, a observação dos ciclos naturais como indicadores, a percepção através dos sentidos das mudanças do clima e paisagens, entre outros. Toda essa sabedoria, acumulada ancestralmente, ganha forma no

conceito de maretório, e se torna assim, um reconhecimento dos conhecimentos tradicionais dessas mulheres e sua conexão com a natureza.

Ao elaborarem o conceito de “maretório” a partir de suas vivências as mulheres extrativistas costeiras e marinhas do litoral da Amazônia paraense se constituem em sujeitas epistêmicas (Cabnal, 2010). Pois propõem reflexões e soluções para os desafios que enfrentam em suas vidas. Sua visão epistêmica coloca em destaque a interseção entre o gênero, a cultura, o território e o meio ambiente, proporcionando uma perspectiva holística importante para a compreensão da complexidade dos problemas enfrentados por suas comunidades e demandam o reconhecimento de suas especificidades.

Com base nisso compreendo também que apesar das histórias de vidas dessas mulheres serem marcadas por carências, violações e desrespeito, caracterizando em cenário de vulnerabilidades difícil de ser superado, ao adentrarem nesse movimento de mulheres, passam a integrar uma rede que também se caracteriza pela solidariedade, coletividade, acolhimento e apoio mútuo, onde ocorre a troca de informações, experiências e saberes, fundamentais para o rompimento de ciclos de violência. Assim, ao integrarem uma rede que possui como apelo a defesa da vida nos manguezais amazônicos, atuam e protagonizam também a mudança de suas próprias vidas.

A mobilização política desse conhecimento ocorre a partir da participação nos movimentos sociais. Portanto, é cada vez mais frequente que as demandas pautadas pelas mulheres extrativistas costeiras marinhas apresentam a relação com o maretório como uma condição intrínseca e que valida seus discursos reivindicatórios por direitos sociais e ambientais.

Sendo assim, há uma construção em curso de um feminismo ecoterritorial pautado na luta pela vida e pela proteção dos manguezais, baseado no conhecimento tradicional e ancestral desse ecossistema e na relação que com ele possuem, mobilizado e evidenciado através do termo maretório.

O protagonismo das mulheres das marés e das águas e a articulação realizada no longo histórico de luta pela garantia de direitos socioambientais e cidadania, possibilitou também pautar diretrizes no campo das políticas públicas, assim como nos territórios onde as políticas socioambientais são implementadas surgem demandas e necessidades específicas.

Porém, a implementação de políticas públicas socioambientais revela uma incorporação da mulher, seja como público-alvo principal, seja como grupo atendido dentro de um programa mais abrangente, a partir da sua função tradicionalmente aceita de cuidadora, ou seja, a mulher é incorporada no bojo da política devido à contribuição para manutenção familiar. Constata-se que no caso das políticas com vistas à conservação ambiental, onde as mulheres têm forte presença, a elas

recai a dupla tarefa do cuidado com a natureza e a família, devido também a concepção de natureza embutida nas principais políticas socioambientais implementadas no país.

As políticas socioambientais implementadas nas Resex Mar não possibilitaram a incorporação das demandas apresentadas pelas mulheres atingidas, por instituições e movimentos feministas e de mulheres, resultando em pouco reconhecimento por parte do poder público das diferenças de gênero, e, portanto, na redução de desigualdades.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para além das suas diferenças, os ecofeminismos convergem na ideia central de que a opressão das mulheres e dos homens e a superexploração da natureza são parte de um mesmo fenômeno. Que envolve uma ordem cultural e simbólica, o patriarcado, uma ordem econômica, o capitalismo, que invisibilizam, desprezam, violentam e se apropriam do trabalho de cuidado da vida humana com a superexploração dos corpos, além de levar a natureza aos limites da desapropriação, degradação, mesmo ela sendo a base fundamental para o bem estar e a sustentabilidade da vida.

Retrata também a denúncia de uma crise sistêmica, no qual os custos ambientais afetam desproporcionalmente as mulheres, sobretudo as mulheres costeiras e marinhas.

As reivindicações das mulheres do campo, das florestas e das águas trazem diversas premissas feministas em seus documentos bases, que vão da luta por participação política, autonomia sobre o corpo, o fim da violência, agroecologia, conservação, soberania alimentar, políticas públicas, direitos sociais até uma educação não sexista.

As Mulheres dos movimentos rurais e das marés e das águas mostram que a soberania e segurança alimentar dependem do trabalho múltiplo e do conhecimento que elas possuem sobre os processos produtivos, bem como de uma convivência mais harmônica com e integrada à terra e sua diversidade de formas de vida, humanas e não humanas. Elas buscam contribuir para o reconhecimento das relações de interdependência que existem entre humanos e não humanos, distanciando-se, portanto, da abordagem desenvolvimentista.

Questões e conflitos ambientais são pontos centrais para as mulheres que ocupam o espaço rural no Brasil e enfrentam o problema do empobrecimento do solo, da poluição das águas, da falta de acesso à terra, da expansão do agronegócio e da monocultura de produção de commodities e dos efeitos do aquecimento global.

Assim, tanto as perspectivas do ecofeminismo e do feminismo comunitário convergem em reconhecer a interconexão entre opressões, seja entre mulheres e a natureza. Elas buscam desafiar as estruturas patriarcais e promover uma visão mais justa e sustentável para o mundo, valorizando o

cuidado, a equidade de gênero e a harmonia com a natureza como pilares fundamentais para uma sociedade mais sustentável e igualitária.

REFERÊNCIAS

- AGUITON, Christophe. Os bens comuns. In. SOLON, Pablo (Org). Alternativas sistêmicas: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe terra e desglobalização. Elefante. São Paulo, 2019.
- ALMEIDA, Mauro W B. Populações Tradicionais e Conservação Ambiental. In: CUNHA, Maria Manuela Ligeti Carneiro da. **Cultura com aspas**: e outros ensaios. [S.l: s.n.], 2009.
- CABNAL, Lorena. **Feminismos diversos**: el feminismo comunitario. ACSUR-Las Segovias, 2010.
- DA GLÓRIA GOHN, Maria. Mulheres–atrizes dos movimentos sociais: relações político-culturais e debate teórico no processo democrático. **Política & Sociedade**, v. 6, n. 11, p. 41-70, 2007.
- FEDERICI, Silvia. “Na luta para mudar o mundo: Mulheres, Reprodução e Resistência na América Latina”. Tradução de Luciana Benetti Marques Valio. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 28, n. 2, e70010, 2020.
- GUDYNAS, E. **Direitos da natureza**. [s.l.] Editora Elefante, 2020.
- KUHNEN, Tânia Aparecida. Marcha das Margaridas: apontamentos para um (eco)feminismo latino-americano. SUL-SUL **Revista de Ciências Humanas e Sociais**, Vol:1. Nº1, Bahia, 2020. P.124-147.
- MIRANDA, Cynthia Mara; BARROSO, Milena Fernandes. “Mulheres na Amazônia: lutas em defesa de seus corpos-territórios”. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v.31, n. 2, e92873, 2023.
- SOUSA, Paulo Victor. A minha terra é o mar: a trajetória de um movimento socioambiental no litoral da Amazônia. Trabalho de Conclusão de Curso. Faculdade de Ciências Sociais. UFPA. Belém, 2019.
- . “Maretório: o giro ecoterritorial dos povos extrativistas costeiro-marinhos do litoral da Amazônia paraense?” Dissertação de Mestrado em Sociologia e Antropologia, Belém-PA: Universidade Federal do Pará. 2022.
- SOUSA, Paulo Victor Lima, ARAOS, Francisco, y ALENCAR, Edna Ferreira. “Reservas Extrativistas Costeiras e Marinhas, povos tradicionais extrativistas costeiros e marinhos e a defesa dos maretórios na Amazônia brasileira.” In Silveira, R; Deponti, C.; Thezá, M.; Gác, D. (org.) Actores, territorios y dinámicas regionales de desarrollo: diálogos Brasil-Chile., 1 a ed., 373–407. Porto Alegre. 2023.
- SVAMPA, Maristella Noemi. Feminismos del Sur y ecofeminismos. Revista Nueva Sociedad. No 256, marzo-abril de 2015. SVAMPA, Maristella. Feminismos ecoterritoriales en América Latina. Entre la violencia patriarcal y extractivista y la interconexión con la naturaleza. Documentos de trabajo (Fundación Carolina): Segunda época, n. 59, p. 1, 2021



GT 04 – MOVIMENTO SOCIAIS, ÉTNICOS E AMBIENTAIS: LEVANTES NA AMÉRICA LATINA

PESCA EM TRANSFORMAÇÃO: ESCUTANDO HISTÓRIAS, REVISANDO NARRATIVAS, COMPREENDENDO CONTEXTOS NA COMUNIDADE DE JOANA PERES¹

Manoel Machado Ribeiro Filho² (UFPA)

Voyner Ravena Cañete³ (UFPA)

RESUMO: Este estudo trata de processos de convivência e delimitação de território entre a comunidade quilombola Vila de Joana Peres e a Reserva Extrativista (RESEX) Ipaú-Anilzinho em cenários de conflito. Joana Peres e Anilzinho são duas comunidades quilombolas, das seis que compõem a RESEX, criada em 14 junho de 2005. Dois territórios quilombolas, pré-definidos ao longo do tempo por lideranças e pescadores, sendo unidas ao mesmo território pela criação da RESEX. O estudo traz uma reflexão, experiências de campo, o campo é o meu local de vivência, destacando uma autoetnografia marcada por sua vez pela inquietação na relação do pesquisador “nativo” com o objeto de estudo, que é a minha realidade. Como pesquisador e sujeito do grupo de pesquisa, procuro desenvolver uma autoetnografia que possibilite a construção de um estudo voltado para o entendimento das nossas relações sociais com o objeto da pesquisa, conhecimentos tradicionais, relações sociais e inter-relações socioambientais, particularmente no contexto da pesca.

Palavras-chaves: Resex Ipaú-Anilzinho, Território, Pesca, Conflito

INTRODUÇÃO

Uma reflexividade quilombola diante das intersubjetividades em tensão: comunidades locais e sociedade hegemônica

Você não pode se esquecer de onde você é e nem de onde você veio, porque assim você sabe quem você é e para onde você vai" (Ailton Krenak⁴).

Ao iniciar a introdução deste estudo digo que este é escrito pelo próprio sujeito da pesquisa, produzindo uma reflexividade sobre seu próprio mundo. Ora assumo o modelo cartesiano de apresentar os dados de pesquisa, problema e objetivos; ora altero para o meu modelo quilombola, que

¹ Este estudo é resultado da dissertação de mestrado intitulada “QUANDO O PESQUISADOR E O SUJEITO DA PESQUISA SÃO UM: reflexividade quilombola sobre pesca, conflito e disputa na RESEX Ipaú-Anilzinho e TQ de Joana Peres (PA)”, do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da UFPA, com defesa realizada em 26 de fevereiro de 2024.

² Graduado em Etnodesenvolvimento pela Universidade Federal do Pará-UFPA, Especialista em Gestão em Sistemas Agroextrativistas para Territórios de Uso Comum na Amazônia-UFPA, Mestre em Antropologia (2024) e Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia-PPGSA/UFPA. Email: resexmachado@gmail.com.

³ Professora Associada IV da Universidade Federal do Pará - UFPA/Brasil, vinculada ao Núcleo de Ecologia Aquática e Pesca e atuando nos Programa de Pós-Graduação em Ecologia Aquática e Pesca (PPGEAP/UFPA), no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFPA) e no Programa de Pós-Graduação em Rede Nacional para o Ensino das Ciências Ambientais (PROFCIAMB/UFPA). Possui Graduação em Bacharelado em História (1991), Mestrado em Antropologia Social (2000) e Doutorado em Desenvolvimento Socioambiental pelo NAEA (2005) pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Email: ravenacanete@gmail.com.

⁴ Narrativa Krenak: O eterno retorno do encontro, do Portal Geledés. Publicada anteriormente em: Novaes, Adauto (org.), A Outra Margem do Ocidente, Minc-Funarte/Companhia Das Letras, 1999.

produz uma reflexividade específica, para conduzir o leitor naquilo que quero trazer como questões a serem discutidas. A frase de Krenak, usada acima, reflete a minha trajetória acadêmica, em verdade educacional, ao ser liderança quilombola no meu território.

A educação é transformadora, não digo isso porque Paulo Freire (1996) afirma, mas porque o autor deste estudo é resultado de uma educação que formou sujeitos e os fez voltarem seu olhar para a sua identidade. Este estudo é uma construção, olhar do pesquisador nativo que retorna para universidade levando na sua bagagem e vivências, fala e escrita do seu mundo, sua identidade, experiências que no início da trajetória acadêmica foram conduzidas por uma educação especializada para o sujeito e suas vivências⁵. Começo esse texto falando de educação, em especial a voltada para o sujeito, em referência ao curso de etnodesenvolvimento, que apresento no “caminho percorrido até a universidade ao questionamento do contexto de vivências”, que me possibilitou ver a importância do envolvimento, das lutas, dos saberes e práticas, território, as nossas ancestralidades⁶ e historicidades, a ponto de me levar a ser liderança quilombola e construir uma organização⁷ que viesse representar o próprio mundo, no caso Joana Peres, em 2017.

A referência de formação voltada para o sujeito que lhes apresento é propulsora para chegarmos na escrita deste estudo. Uma vez envolvido com o meu mundo e diante de sua importância, como líder comunitário a partir dos dilemas socioambientais, pude compreender as realidades presentes, sendo possível, assim, visualizar o cenário de criação de uma Unidade de Conservação chamada Reserva Extrativista Ipaú-Anilzinho. Nesse cenário remarco as comunidades inseridas, sua organização, seu território, suas problemáticas, assim como, o órgão responsável pela gestão dessa unidade, as ferramentas que podem ou poderiam subsidiar a gestão e todas as tensões que envolvem a complexidade desse contexto multifacetado. Pude compreender também, pelo exercício do olhar agora de pesquisador em formação, os territórios das comunidades quilombolas de Joana Peres e Anilzinho, ao revisitar suas lutas e resistência pela terra, as relações socioambientais e territoriais (re)constituídas, ideologias e pensamentos diferentes junto à Unidade de Conservação. Em verdade, na condição de quilombola de Joana Peres, existindo e (re)existindo no contexto das

⁵ Me refiro a minha graduação em Etnodesenvolvimento, da Faculdade da Etnodiversidade da Universidade Federal do Pará, Campus Altamira-PA.

⁶ Vivemos existindo e (re)existindo, ligados a terra e água, ligados pela luta a viver e sentir o que nossos antepassados nos presentearam, através de suas lutas. O que chamo de ancestralidades é a terra, água, florestas, saberes que estão no realizar da pesca, do cultivo, do extrativismo, que nos faz pensar o futuro, com base no que nos foi ensinado no passado por nosso povo.

⁷ Associação dos Moradores, Pescadores e Produtores Familiares Rurais da Vila Extrativista de Joana Peres-AMEJP, criada em 2027 e reformulada para Associação Quilombola e Extrativista da Comunidade Vila de Joana Peres-AQUIPE, em 2022. Neste texto, mais adiante, a intuição será apresentada detalhadamente.

interações e tensões que surgiram após a delimitação legal de uma Unidade de Conservação, particularmente no contexto de territórios pesqueiros tradicionais, busco trazer este estudo.

Este estudo compreende uma reflexão, experiências quilombola na comunidade quilombola vila de Joana Peres (ver figura 1), RESEX Ipaú-Anilzinho, município de Baião, Estado do Pará, região Norte do Brasil, destacando uma autoetnografia passando pela prática de campo e vivência. Este, por sua vez, é um ponto de inquietação na relação do pesquisador “nativo” com o objeto de estudo, que no meu caso, o campo é o meu local de vivência. Como pesquisador e sujeito do grupo de pesquisa, procuro desenvolver uma reflexividade quilombola a partir de autoetnografia que capaz de originar a construção de um estudo voltado para o entendimento das nossas relações sociais com o objeto da pesquisa, conhecimentos tradicionais, relações sociais e inter-relações socioambientais.

As estruturas de validação do conhecimento que determinam o que é ciência são controladas por acadêmicos/as brancos/as. Enquanto os lugares de autoridade e de decisões no meio acadêmico estiverem sendo negadas a indígenas e negros/as, como sujeitos que não estão qualificados para a norma eurocêntrica do conhecimento, a ideia do que é ciência prevalecerá intacta como “propriedade” única e inquestionável da sociedade eurocêntrica (Kilomba, 2019; Soares, 2022). “Portanto, o que encontramos na academia não é uma verdade objetiva científica, mas sim o resultado de relações desiguais de poder e “raça” [...] que ditam o que deve ser considerado verdadeiro e em quem acreditar” (Kilomba, 2019, p. 53). Ainda de acordo com Kilomba (2019), todas/os nós falamos e escrevemos “[...] de um tempo e lugar específicos, de uma história e uma realidade específicas - não há discursos neutros” (Kilomba, 2019, p. 58). Ao falar do próprio coletivo na universidade e exercer a função de pesquisador nativo, “trazemos para os territórios das universidades nossas memórias e epistemologias ancestrais” (Soares, 2022, p. 9), construídas a partir da vivência e olhares próprios, com significados intrínsecos do grupo nas linhas da escrita acadêmica, como também, enunciamos que somos capazes de produzir ciência a partir de nós.

Ao considerar esses olhares cheios de significados que me atravessam, pois sou quilombola, nascido, criado no quilombo e hoje atuando em um lugar de liderança, de uma minoria que busca se comunicar com a sociedade hegemônica em uma relação sem hierarquias, trago minha fala nesta escrita. A minha fala, as minhas memórias, meu pertencimento e vivências estão presentes do início ao fim deste estudo. Pensado e escrito assim, este estudo compreende uma autoetnografia, que para Miranda (2022, p. 71) é definida “como uma análise cultural elaborada por meio da narrativa pessoal, onde é possível desenvolver uma lente crítica em uma práxis dentro-fora, de modo a entender quem somos nas nossas comunidades”, nos permitindo uma análise bem próxima de questões pessoais e

culturais, que nos atravessa nas várias dimensões e em inúmeras perspectivas sobre nós mesmos e os nossos territórios culturais (Boylorn e Orbe citados por Miranda, 2022). Miranda (2022, p. 71) afirma também que “a autoetnografia é imensamente diversa e, muitas vezes, acontece “acidentalmente”. [...] Porém, abstenho-me de flunar por toda a metodologia, por acreditar ser mais rico focar nas colocações que corroboram com o objetivo principal [...]”. Assim, escrevo do meu grupo de pertença a partir de mim, somando as minhas experiências vividas a construção e desenvolvimento da pesquisa. De acordo com Santos (2017, p. 218):

“Autoetnografia” vem do grego: *auto* (*self* = “em si mesmo”), *ethnos* (nação = no sentido de “um povo ou grupo de pertencimento”) e *grapho* (escrever = “a forma de construção da escrita”). Assim, já na mera pesquisa da sua origem, a palavra nos remete a um tipo de fazer específico por sua forma de proceder, ou seja, refere-se à maneira de construir um relato (“escrever”), sobre um grupo de pertença (“um povo”), a partir de “si mesmo” (da ótica daquele que escreve).

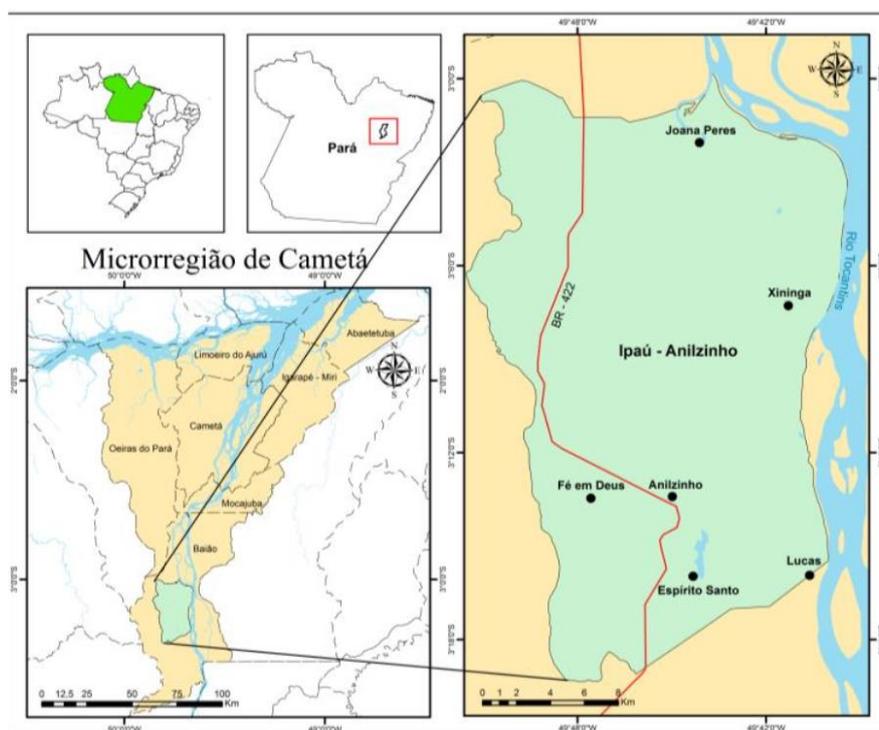
Neste sentido, o que vem se a destacar na autoetnografia “é a importância da narrativa pessoal e das experiências dos sujeitos e autores das pesquisas, o fato de pensar o papel político do autor em relação ao tema, a influência desse autor nas escolhas e direcionamentos investigativos e seus possíveis avanços” (Santos, 2017, p. 219). O recurso da autoetnografia está presente neste estudo, mas para o alcance dos objetivos, a pesquisa contou com metodologias de coleta de dados por meio de entrevistas semiestruturadas com lideranças, pescadores, organizações locais, usando-se de observação participante, dados primários e secundários. Escrito pelo próprio sujeito da pesquisa, este estudo é parte das lembranças, relações e vivência na comunidade quilombola vila de Joana Peres, sendo o pesquisador agente importante para a certificação⁸ do quilombo Vila de Joana Peres em 2020.

2. RESERVA EXTRATIVISTA (RESEX) IPAÚ-ANILZINHO

A RESEX Ipaú-Anilzinho é uma Unidade de Conservação de Uso Sustentável criada em 14 de junho de 2005, por decreto presidencial s/nº, em meio as reivindicações do movimento social da região em defesa do uso comum do território. À época havia um cenário de conflitos fundiários, que por volta da década de 1970 se potencializou, em vista do desenvolvimento dos projetos de colonização na Amazônia. Estes resultavam de incentivos do governo brasileiro ao latifúndio com visão contrária aos das comunidades tradicionais (Ribeiro, 2014; Figueiredo & Barros, 2015; Neto Pixuna, 2017; Ribeiro Filho, 2019). Na sequência a imagem para elucidar a localização da RESEX.

⁸ A certificação de quilombo pela Fundação Cultural Palmares, não configura a titulação de território, mas é o primeiro passo legal de reconhecimento para que um território de uma comunidade quilombola venha a ser titulado.

Figura 1: lócus do estudo e RESEX Ipaú-Anilzinho.



Fonte: Ramos; Moraes; Simões; Freires, 2019.

O Parecer 025/2005 do MMA/SBF/DAP (IBAMA⁹, 2008) destaca que a comunidade de Anilzinho solicitou¹⁰ ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) estudos técnicos que viabilizassem a criação da Unidade de Conservação. A criação de uma RESEX, almejada pela comunidade, seria um instrumento de defesa para impedir o avanço do desmatamento na região, protegendo especificamente as áreas de castanhais, bacurizais e as lagoas marginais ao baixo Tocantins, assim como resguardando as melhores condições de vida para a população local que realiza o extrativismo e conserva os recursos naturais.

Formada por seis comunidades, a RESEX é integrada por Joana Peres e Anilzinho comunidades quilombolas com importante historicidade na luta pela permanência na terra na região; Xininga, uma localidade pequena de aproximadamente sete moradias que vem desenvolvendo as atividades pesqueira e extrativismo florestal não madeireiro; Fé em Deus, Espírito Santo e Lucas, que são localidades constituídas de pessoas que chegaram na região em busca de um local para viver, vindas de outras regiões do estado do Pará e do Brasil, onde os usos da terra e

⁹ Plano de Manejo Participativo da Reserva Extrativista Ipaú-Anilzinho. Texto produzido pelo IBAMA, em 2008, não publicado.

¹⁰ Moradores de Ipaú a Anilzinho solicitaram ao IBAMA, anexando abaixo-assinado dos moradores locais à criação da Reserva Extrativista.

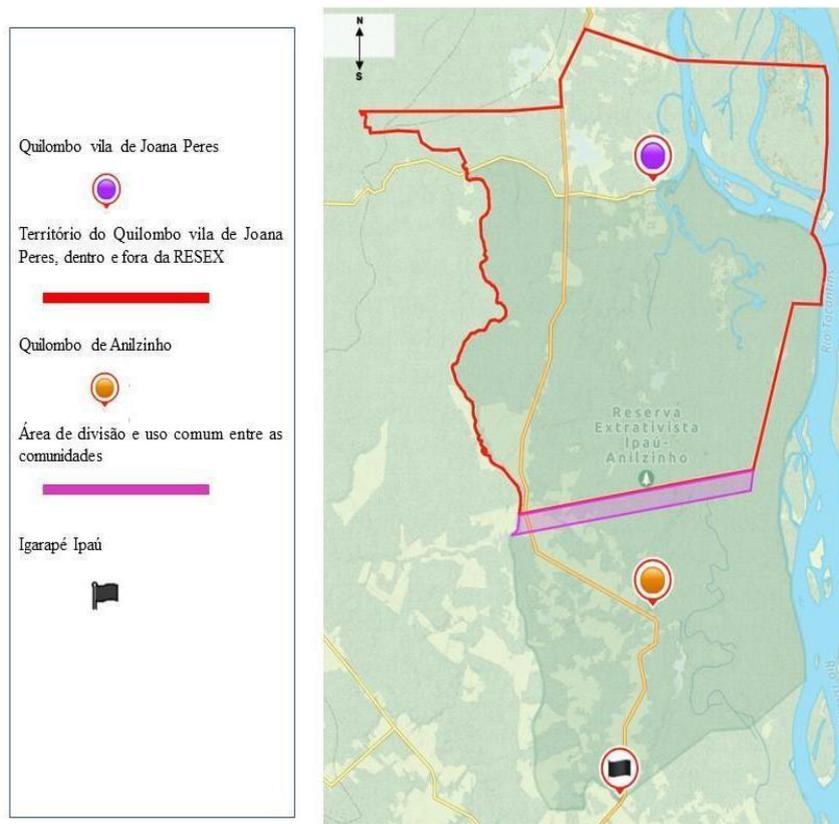
atividades desenvolvidas se diferem das comunidades tradicionais locais. Como podemos observar, o nome da unidade de conservação faz referência apenas a comunidade de Anilzinho e ao igarapé chamado Ipaú¹¹, formando Ipaú-Anilzinho. Nesse contexto, ao nominar a UC a escolha para tal recai apenas na existência da comunidade de Anilzinho, desconsiderando o meu quilombo vila de Joana Peres e as outras localidades que compõem a RESEX. As localidades de Xininga, Fé em Deus, Espírito Santo e Lucas, não serão objeto deste estudo, mas considero importante identificá-las e destacar a ausência da consideração das mesmas na nomeação da RESEX.

No processo de definição do território da RESEX, a primeira demarcação se estendia do Igarapé Ipaú à comunidade de Anilzinho, no entanto, devido à pequena extensão territorial entre o igarapé Ipaú e o território da comunidade de Anilzinho, ficou inviável a criação da RESEX. Essa extensão territorial diminuta criou a necessidade de estender o território até o quilombo vila de Joana Peres, uma localidade que em termos de comunidade possui uma população de mais de 239 famílias. Consultada e com a ocorrência de várias reuniões para apresentação da proposta de inserção, Joana Peres entra para o território da RESEX, almejando que todo o seu território fosse incluído na Unidade de Conservação. Coordenada por lideranças de Anilzinho e técnicos do INCRA, a definição do território da RESEX, com a participação de Joana Peres, se constituiu por meio de mapeamento, o qual definiu o limite da mesma. Neste limite, o território da comunidade quilombola vila de Joana Peres foi dividido, parte se situa na RESEX e outra não.

Dessa forma, em 2005, aproximadamente 20% de seu território ficou fora da delimitação da RESEX. Mas vale ressaltar que nas reuniões de condução de formação da RESEX a decisão entre as comunidades envolvidas havia sido para a inserção na RESEX da totalidade do território de vila Joana Peres. Mais tarde, precisamente em 2015, a Anilzinho veio requerer a criação do território quilombola nos limites que fora definido a RESEX, sendo que aproximadamente 80% do território de Joana Peres está no interior da Unidade de Conservação. Dentro destes 80%, estão as suas principais áreas de pesca. A figura a seguir apresenta e elucida o contexto territorial de conflito descrito.

¹¹ O Igarapé Ipaú está localizado ao sul da RESEX, cortando a BR-422.

Figura 2: Localização das comunidades, do Território Quilombola e da RESEX Ipaú Anilzinho.



Fonte: Gaia GPS, 2023.

A partir de 2015, das investidas da comunidade de Anilzinho em definir seu território quilombola nos espaços que compreendem a RESEX, sobrepondo a mesma e o território do quilombo vila de Joana Peres, desencadearam-se reuniões na comunidade e no conselho deliberativo da RESEX para definição do uso do território. Definiu-se o rio Anil Grande como divisória, pois já conhecido como espaço de limites entre as partes, e por terra a BR-422, nos KM 81 e 82, sentido no Norte. A figura a seguir expressa o novo contexto.

Figura 3: local de divisão entre as comunidades quilombolas na RESEX.



Fonte: Gaia GPS, 2023.

A discussão de Vila Joana Peres para integrar a RESEX, deixando o rio Anil Grande como área de divisão, criou um processo de conflito pelo território de pesca que antes não existia entre as comunidades. A relação construída entre as duas comunidades quilombolas antes da criação da RESEX, por mim testemunhada na condição de morador era marcado por um cotidiano agradável, como nos conta o relato de um morador:

[...]. Eu quero até te contar uma, uma, música, uma piada, uma, uma viagem, o Amor tava tirando ovos de calanga. aí eu enxerguei ele. Como eu brinco muito com ele, né? Aí eu cantei daqui uma música pra ele, né Amor, “amor, amor, amor. Um abraço mais forte, amor. Ai ele, gritou de lá, a lora, a lora, a lora, tô tirando ovo de calanga amor”. Rapa uma Coisa, cê entendeu? Então, era uma vida controlada (Mario, 07-2023)

A fala do interlocutor nos apresenta a construção de uma relação harmoniosa entre pescadores das comunidades, uma relação que permitia as trocas nas pescarias nos espaços que poderiam pertencer a Joana Peres ou a Anilzinho, como demonstrado na fala do interlocutor a seguir:

O Anilzinho se alojava onde ele queria e o Joana Peres também, não tinha uma pessoa que chegasse lá e fosse e dizia assim. Ei com que ordem está aqui? Nunca. O cara fazia a rancharia dele onde ele queria e não tinha um que atrapalhasse o outro. Tinha ao contrário, aquela alegria, aquele bate-papo (Mario, 07-2023).

O território de uma comunidade se constrói por meio das relações nos espaços de vivências e dos usos dos recursos naturais disponíveis. Assim se construíram Joana Peres e Anilzinho e permaneceram através das lutas pelo território contra o latifúndio, sem conflitos entre os iguais, que mantinham uma relação e convívio de respeito compreendendo os seus espaços a partir do uso:

Então, quando surgiu os novos que os velhos não mais se envolveram, aí os novos começaram a, a, requisitar aquele território como o deles até que, ficou, né? Como limite de respeito, a questão do Anilgrande que era pro Joana Peres, né e a questão [...] de lá pra cima eles muito usavam, né? A gente percebia por que quando a gente ia pescar eles estavam pescando na área do Anilgrande pra cima, né? Mas o Anilgrande sempre foi assim uma influência do Joana Peres, pescar, eles também pescavam e não havia atrito (Carlos, 07-2023).

Para o interlocutor existiu um conflito, não um conflito armado, “não houve briga”, mas que teoricamente o conflito se mantém nessa relação territorial. Em razão disso, as instituições governamentais e as comunidades se reuniram no Conselho Deliberativo da RESEX em 2018, especificamente para tratar e acalmar as tensões, com a participação do procurador do Ministério Público Federal Felipe Palha, que mediou as discussões. Nessa ocasião, mediante as comunidades, ICMBio, INCRA, como um acordo redefiniu os territórios de Joana Peres e Anilzinho, demonstrado na figura 3. Sobre o conflito Carlos (07-2023) afirma que:

houve um conflito, porque não houve consentimento nosso, né? Eles não debatiam com a gente, sempre a gente sabia que eles estavam querendo, eh, fazer com o Incra, né? Fazer a pontuação, tirar o território quilombola dentro da Unidade de Conservação.

Repensar essas relações e o território de pesca figura como tarefa premente e um desafio para as comunidades envolvidas na RESEX.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O território para mim é a construção do que somos, nossa identidade, e constitui a base de sustento, renda e de práticas culturais, porque nele vivemos e dele retiramos os pescados, extraímos a castanha do Pará, bacuri, bacaba e outros. Nele também cultivamos a mandioca, milho, arroz, açaí e outros cultivos. Sendo o território essencial para mim enquanto quilombola antropólogo e para a permanência do meu quilombo vila de Joana Peres, este estudo passa pela relação de disputa de território, no que diz respeito às comunidades quilombolas, a partir da criação da reserva. Essa disputa me atravessa no sentido que o território pesqueiro que um dia foi um espaço de encontro e sociabilização, interação e história, se transformou no território de conflito e disputa. Busco, assim,

compreender as diferentes relações socioambientais que se constituíram nesses espaços tradicionais da Amazônia Brasileira.

Começo a escrever de dentro para fora, na busca de entender a razão e o sentido de estar na universidade a pesquisar o meu local de vivência. Neste caso, o percurso que faço é inverso ao movimento convencional de quem se forma como pesquisador na universidade: meu olhar e movimento saem do local de vivência e pesquisa para a academia, ao invés de ir da academia para o local de pesquisa. Contrariando o pensamento eurocêntrico de produzir ciência, quando não se produz a partir do conhecimento eurocêntrico, se tem a seguinte observação “o texto que estás a produzir é diferente do que é produzido formalmente na universidade: a universidade produz a partir da amplitude do conhecimento para se chegar no local de pesquisa”¹². Não seguindo a regra do jogo, ecoa o raciocínio de que na academia só é ciência aquilo que é produzido pelo conhecimento eurocêntrico. Esse exercício partindo de uma reflexividade acadêmica de quilombolas, indígenas e outras minorias enquanto antropólogos e sujeitos que buscam um ambiente acadêmico sem privilégios no que deve ser ciência, constrói e abre oportunidades para “Novos” olhares e pensamentos antropológicos nas ciências humanas.

REFERÊNCIAS

- BARRETO, João Paulo Lima; SANTOS, Gilton Mendes dos. A volta da Cobra Canoa: em busca de uma antropologia indígena. **Rev. antropol.** (São Paulo, Online), v. 60 n. 1: 84-98. USP, 2017.
- DE MIRANDA, Camila Fontenele. A autoetnografia como prática contra- hegemônica. **Teoria e Cultura**, v. 17, n. 3, p. 70-78, 2022
- FIGUEIREDO, Rodrigo Augusto Alves de; BARROS, Flávio Bezerra. “A Comida que vem da mata”: Conhecimentos Tradicionais e Práticas Culturais de Caçadores na Reserva Extrativista Ipaú-Anilzinho. **Fragments de Cultura**, Goiânia, v. 2, n. 25, p. 193-212, 2015.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- IBAMA, **Plano de manejo** (não publicado) **da reserva extrativista Ipaú-Anilzinho**. Tucuruí – Pará: IBAMA; CNPT, 2008.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019. 244 p.
- PIXUNA NETO, Leônidas Ribeiro. **Conflito Fundiário na Resex Ipaú-Anilzinho: Na Abrangência da Vila De Joana Peres, Município de Baião-Pa**. 2017. 68 f. TCC (Graduação) - Curso de Sociologia, Ufpa, Cametá, 2017.

¹² Com base em observações feita por uma mestrandia, do curso de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia-PPGSA, ao fazer observações no texto em construção, na disciplina Seminário de Dissertação I. Priorizo o conhecimento elaborado, produzido e compartilhado oralmente.

RIBEIRO FILHO, Manoel Machado. **Fortalecimento da Agricultura Familiar na Comunidade de Joana Peres, Baião, Pará**. 2019. 46 f. TCC (Graduação) - Curso de Etnodesenvolvimento, Faculdade de Etnodiversidade, Ufpa, Altamira, 2019.

RIBEIRO, Domingos C. F. **Conservação e População Tradicional em Área de Unidade de Conservação: o Caso da Vila de Joana Peres na RESEX Ipaú-Anilzinho**. 2014. 58 f. TCC, (Graduação) Curso de Sociologia, Universidade Federal do Pará, Tucuruí, 2014.

SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização, Quilombo: modos e significados*. Brasília: INCTI; UnB; INCT; CNPq; MCTI, 2015.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. **Plural: Revista de Ciências Sociais**, v. 24, n. 1, p. 214-241, 2017.

SOARES, Ana Manoela Primo dos Santos. A autoria coletiva e a autoetnografia: experiências em antropologia com as parentas Karipuna do Amapá. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 17, 2022.



Gt 04 – Movimentos sociais, étnicos e ambientais: levantes na América Latina

Modalidade: comunicação oral

**ENTRE RAÍZES E SABERES: TRÊS ANOS DE PESQUISA SOBRE PLANTAS MEDICINAIS
NO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DO ITACURUÇÁ, ABAETETUBA/PA - UMA
ABORDAGEM INTEGRADA PARA COMPREENDER ESPÉCIES, USOS E
CONHECIMENTOS TRADICIONAIS**

Priscila Ferreira Torres¹ (UFPA)

Thais Torres Gomes² (UFPA)

Voyner Ravena Cañete³ (UFPA)

RESUMO: Este trabalho apresenta os resultados de ações extensionistas no Território Quilombola (TQ) do Itacuruçá, localizado na zona rural do município de Abaetetuba (PA), realizadas nos anos de 2021 (para o Baixo itacuruçá), 2022 (para o Médio Itacuruçá) e 2023 (para o Alto itacuruçá). Os objetivos dos projetos consistiram em identificar, fortalecer e valorizar o *ethos*, o saber ecológico local, particularmente na condição de patrimônio cultural, e o uso do território pelos moradores da comunidade, capacitando-os para a interface com a sociedade hegemônica e para o acesso às políticas públicas voltadas a esses contextos socioambientais. Pautado em metodologias quantitativas e qualitativas, foram identificadas 140 etnoespécies de ervas e plantas medicinais com diferentes usos dentro do Território. A etnobioidiversidade identificada demanda um conhecimento acurado sobre ervas e plantas medicinais, suas propriedades terapêuticas, modos de preparo e uso e indicações. Essas práticas refletem uma relação particular com o meio ambiente e uma compreensão profunda das propriedades terapêuticas das ervas e plantas manejadas. Foi evidenciado que o domínio do conhecimento sobre o uso de ervas e plantas medicinais se expressa, sobretudo, entre as mulheres das comunidades e a sua transmissão ao longo das gerações ocorre a partir de relações de parentesco. Como conclusão argumenta que, na condição de patrimônio cultural material e imaterial do Território Quilombola do Itacuruçá (PA), o conhecimento tradicional sobre ervas e plantas medicinais deve ser considerado na elaboração de políticas públicas voltadas a valorizar culturas locais que por muito tempo ficaram esquecidas.

Palavras-chave: Quilombos, conhecimento tradicional, plantas medicinais, patrimônio cultural.

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo apresentar os resultados obtidos nas três versões do projeto de extensão “Farmácia de quintal: saberes e usos de plantas medicinais em territórios quilombolas”, realizadas nos últimos três anos. As ações extensionistas ocorreram no Território Quilombola (TQ) do Itacuruçá, localizado na zona rural do município de Abaetetuba (PA), realizadas nos anos de 2021 (para o Baixo Itacuruçá), 2022 (para o Médio Itacuruçá) e 2023 (para o Alto Itacuruçá). Cabe mencionar que o trabalho se insere na temática sobre conhecimentos tradicionais

¹ Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: priscilatorres.biologia@gmail.com.

² Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: thaisufpa19@gmail.com.

³ Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: ravenacanete@gmail.com.

de comunidades quilombolas da Amazônia paraense, de modo a identificar e valorizar os saberes e fazeres construídos secularmente pelos quilombolas da região das ilhas de Abaetetuba (PA).

Os saberes tradicionais figuram como um conjunto de técnicas de modos de saber- fazer, utilizados por determinados grupos sociais, ou povos, e que ajudam a caracterizar uma comunidade ou a identidade cultural de um determinado povo (Diegues *et al.*, 2000). Entre esses saberes e práticas, a utilização da medicina popular, através do uso de ervas e plantas medicinais, além de outras questões, é um reflexo expressivo do número de comunidades tradicionais que são afastadas dos centros urbanos, onde o acesso à medicina moderna e aos tratamentos que utilizam drogas sintéticas e inovações tecnológicas de ponta é mais dificultoso (Torres *et al.*, 2021).

O propósito maior e norteador das três versões do projeto consistiu em empoderar as comunidades do Território do Itacuruçá quanto ao conhecimento e uso de plantas e ervas medicinais, particularmente na condição de patrimônio cultural, capacitando-as para a interface com a sociedade hegemônica e para o acesso às políticas públicas voltadas a esses contextos socioambientais. Os saberes tradicionais das plantas e ervas medicinais trazem uma visão ancestral de como os povos dessas comunidades resguardam conhecimentos construídos secularmente para resistir às mais diversas negligências institucionais. No território do Itacuruçá, a importância dos “remédios caseiros” no cotidiano das famílias se expressa nos cuidados em saúde, como tratamento e cura de doenças, assim como na vivência e reprodução cultural ao longo das gerações.

A utilização de plantas para fins de cura corresponde às mais antigas formas de prevenção e promoção de métodos terapêuticos para tratamento de doenças (Silva; Lobato; Ravena-Cañete, 2019). O consumo e a importância dessas ervas incorporam a relação natureza-cultura mediante a disseminação do conhecimento sobre esse recurso, o que promove a valorização do etnoconhecimento de comunidades tradicionais, povos indígenas e quilombolas (Alves *et al.*, 2015). Nesse sentido, convém destacar o uso das ervas medicinais amazônicas como uma extensão territorial do afeto. Elas, pois, são a seiva florestal na cosmovisão de vários povos amazônidas. Essa discussão vai para além dos campos da alimentação, do consumo e das técnicas medicinais, pois a aparente simplicidade do uso de plantas esconde uma complexa importância na vida dessas sociedades (Torres *et al.*, 2021) e figura como importante patrimônio cultural dos povos amazônicos.

Em suma, a pesquisa contribui significativamente para a valorização do conhecimento tradicional quilombola relacionado às ervas e plantas medicinais, promovendo uma compreensão mais ampla e integrada desse importante patrimônio cultural. Carvalho (2022), em seus apontamentos e a través sobre os processos jurídicos de patrimônio cultural, ressalta que:

Ao fim do século XX, os direitos culturais foram mencionados pela primeira vez na história constitucional do Brasil, especificamente no art. 215, que incumbiu o Estado de garantir a todos o pleno exercício desses direitos (BRASIL, 1988) e de proteger e valorizar as culturas de indígenas, africanos e outros grupos formadores da sociedade brasileira. O art. 216, por sua vez, definiu como patrimônio cultural os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação e à memória daqueles grupos, inclusive seus modos de criar, fazer e viver (Carvalho, 2022, p. 274).

Para além das questões mencionadas, o interesse e a relevância desta temática repousam no fato de que, especialmente na Região Amazônica, as plantas medicinais compreendem um dos principais meios para o tratamento de diversas doenças, tendo em vista o contexto cultural, a ausência de proximidade com locais onde há atendimento médico e o baixo custo comparado aos medicamentos sintéticos. Nessa direção, o uso de plantas medicinais pela população, com a finalidade de tratar enfermidades, sempre foi expressivo, principalmente devido à extensa e diversificada flora amazônica (Flor; Barbosa, 2015; Torres *et al.*, 2021).

Nesse sentido, este trabalho ressalta a importância do conhecimento tradicional como patrimônio cultural, destacando-se como elemento central para a preservação da identidade cultural dessas comunidades, salientando a resistência e a capacidade de enfrentar desafios como aspectos fundamentais de sua história. Haja visto, que os direitos territoriais e ambientais assegurados pelos processos jurídicos da Constituição brasileira são inseparáveis ao direito à cultura, mesmo que haja uma incoerência em como a cultura é tratada nos contextos do “tão esperado” crescimento econômico para o desenvolvimento do país, e principalmente, da Amazônia que concentra a maior parte das riquezas do país (Carvalho, 2022).

O Território Quilombola, além de ser palco de lutas históricas, é percebido como um espaço de valor e relevância para as comunidades e os conhecimentos tradicionais que dele emergem e se desenham. É importante valorizar e respeitar o saber tradicional, pois ele pode oferecer abordagens complementares e alternativas para cuidados da saúde. Além disso, muitas pesquisas têm se empenhado no poder de validar os grandes benefícios que as ervas e plantas medicinais desenvolvem e contribui para a integração desses conhecimentos no Território Quilombola.

Para apresentar os resultados alcançados, este artigo está dividido em cinco capítulos, a contar com esta introdução. O segundo capítulo se ocupa da metodologia utilizada no trabalho de campo e na coleta e tratamento de dados. Um terceiro capítulo apresenta um breve histórico sobre o Território Quilombola do Itacuruçá (PA). O capítulo quatro apresenta e descreve o conhecimento tradicional sobre ervas e plantas medicinais. Por fim, um último capítulo traz as considerações finais.

2. PERCURSO METODOLÓGICO

Em termos metodológicos, inicialmente foi realizado um levantamento bibliográfico e documental acerca de temáticas que perfilam este trabalho. A próxima etapa se debruçou à pesquisa de campo, de cunho qualitativa e quantitativa, que, segundo SeraPioni (2000), é caracterizada pela quantificação e qualificação dos dados, tanto nas modalidades de coleta de informações quanto no tratamento dessas, mediante técnicas estatísticas e de análise de conteúdo dos relatos dos interlocutores.

No que se refere ao levantamento quantitativo, a coleta de dados foi realizada por meio de um formulário. Este instrumento de coleta de dados foi aplicado nas três comunidades que integram o Território. Foi definido o quantitativo amostral de $\frac{1}{3}$ das unidades residenciais de cada comunidade, sendo que as unidades a serem visitadas foram determinadas aleatoriamente a partir de sorteio. Coletou-se ainda junto aos especialistas detentores do conhecimento tradicional de ervas e plantas medicinais, as chamadas *remedeiras*⁴, os moradores mais velhos da comunidade, bem como as pessoas que utilizam este saber tradicional todos os dias, entrevistas a partir de conversas formais e informais.

Ao considerar que os saberes tradicionais das *erveiras*⁵ se difundem por tradição oral e se perpetuam linearmente pelas gerações, a coleta de dados qualitativos se deu através da realização de entrevistas como já mencionado anteriormente, com as *erveiras*, *benzedeiras* e matriarcas das comunidades do Território do Itacuruçá. Além disso, utilizou-se a técnica da observação participante, assim como as vivências e trajetórias de vida das extensionistas moradoras das comunidades *lócus* desta pesquisa. Cabe mencionar que as vivências das extensionistas e autoras de trabalho orientaram a sua construção, desde a definição da temática até a escolha dos resultados a serem discutidos. As análises dos dados quantitativos foram tabuladas e analisadas no *Microsoft Excel* (versão 2016) e, finalmente, a análise das informações qualitativas ocorreu por meio da transcrição das entrevistas.

Vale ressaltar, também, que a abordagem utilizada nesta pesquisa se pautou na construção de uma relação de confiança com os membros da comunidade, assim como na validação dos resultados pelos locais. Quanto à valorização e ao resguardo do conhecimento local, foi fundamental para a abordagem da pesquisa, a ética, garantindo o consentimento informado, a proteção da privacidade e a devolução dos resultados para a comunidade de forma acessível e útil. No que se

⁴ Remedeiras são as pessoas que utilizam, indicam e manuseiam os remédios caseiros feitos a partir de ervas e plantas medicinais. Cabe ressaltar que em maioria as remedeiras (os) são pessoas mais idosas das comunidades e do gênero feminino.

⁵ Conjunto de ervas.

refere aos cuidados éticos adotados para a pesquisa, foi utilizado um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o qual foi assinado por todos os moradores participantes da pesquisa.

A participação ativa dos membros da comunidade no processo da pesquisa, foi essencial para garantir que suas vozes fossem ouvidas e que as questões que realmente importam para eles fossem abordadas, tais medidas ocorreram através dos diálogos entre as extensionistas/autoras e os moradores locais. Para permitir uma maior adesão à pesquisa, as especificidades das comunidades foram consideradas durante as interações, buscando ser flexível e adaptável. Esses detalhes adicionais foram fundamentais para consolidar os dados coletados e obter uma compreensão mais ampla dos conhecimentos e práticas relacionadas ao uso de ervas e plantas medicinais no Território Quilombola do Itacuruçá (PA).

3. HISTÓRIA, VIVÊNCIAS E R-EXISTÊNCIA DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DO ITACURUÇÁ

A ação extensionista foi realizada no Território Quilombola do Itacuruçá que está situada na zona rural do município de Abaetetuba, na Amazônia Paraense, e mais especificamente, nas regiões das 72 ilhas que o município possui. O Território está localizado no Nordeste Paraense, tendo um tempo de deslocamento de aproximadamente 50 minutos da cidade sede do município o qual está inserido até as referidas comunidades. O Território Quilombola, por sua vez, é composto por, cerca de, 700 famílias, segundo os Agentes Comunitários de Saúde (ACS) locais, e aproximadamente, 5.638 habitantes, juntamente com a comunidade quilombola do Bom Remédio, também localizado na região das 72 ilhas, do entorno do município de Abaetetuba (IBGE, 2022).

Inicialmente contextualiza-se a histórica dessas comunidades, originárias da resistência dos povos africanos contra os colonizadores no Brasil. Tal resistência resultou na formação de espaços chamados mocambos, quilombos e retiros, entre outras terminologias, posteriormente criminalizados até a abolição da escravidão em 1888. Apenas com a Constituição de 1988 os territórios quilombolas são reconhecidos pelo Estado por meio de legislação específica e, ainda que sujeitos da lei, seus moradores sofrem as mais diversas violências e aqui se destaca a invasão e violação de seu território, este que funciona como base mantenedora da expressão cultural de seu povo. Estão presentes, ainda, outras violências que se expressam em todos os espectros do racismo: ambiental, territorial, dentre outros.

A história acerca da formação do Território do Itacuruçá é muito incerta entre os moradores mais antigos, e cada um conta a partir de suas perspectivas de vivências coletivas e familiares. Antigamente as comunidades eram formadas a partir das igrejas católicas, que festejavam seus padroeiros em determinados períodos, e que têm influência significativa no poder social local. Para além, a igreja desempenha papel significativo na preservação da cultura religiosa local, considerando

suas práticas adotadas na influência e construção de uma comunidade com maior preservação na cultura tradicional que reflete a complexibilidade das interações das crenças, tradições e instituições religiosas ao longo do tempo.

De todo modo, é inegável o conhecimento tradicional que a comunidade vem construindo historicamente, sendo um dos mais evidentes daquela região a construção de embarcações e os conhecimentos sobre plantas medicinais. As principais atividades econômicas são de subsistência e estão relacionadas à agricultura familiar, ao manejo de açaí e ao trabalho nas olarias.

Em março de 2002 o Itacuruçá, juntamente com mais 9 comunidades quilombolas conseguiram o título coletivo de suas terras estas são: Ipanema, Arapapuzinho, Tauerá- Açu, Acaraqui, Genipauba, Arapapu e Bom Remédio compõem o Território ARQUIA (Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo das Ilhas de Abaetetuba) e que foram reconhecidas e demarcadas pelo Instituto de Terras do Pará (INTERPA) e pelo Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA). A conquista do título coletivo do território resulta de lutas constantes dos moradores locais, juntamente com as igrejas católicas das comunidades das Ilhas de Abaetetuba, que para além são lutas atravessadas por muita resistência às pressões externas da sociedade hegemônica.

Os direitos quilombolas foram reconhecidos a partir de 1988, pela constituição brasileira, 100 anos após a abolição da escravidão, onde a mesma constituição seguiu às comunidades remanescentes de quilombo o direito à propriedade de seus territórios coletivos. Entretanto, a efetivação dos direitos quilombolas até os dias atuais é fruto de muita luta e resistência, a exemplo da invisibilização de tais direitos, temos o quilombo de Boa Vista, no estado do Pará, que somente, após 7 anos do reconhecimento da Constituição Federal, tornou-se proprietário de seu território em 1995 (CPI-SP,2018).

No Brasil existem 1.209 comunidades quilombolas registradas e entre elas 143 áreas são tituladas (Pinheiro, J. G.; FCP, 2022). A região Nordeste do país é a que mais concentra a população quilombola, com 68,19%, seguidas das regiões Sudeste e Norte, ambas com 26,24% da população. Dos 5.568 municípios do país (Brasil), apenas 1.696 possuem territórios titulados (IBGE, 2022). A falta de assistência governamental na assecuração do povo quilombola quanto aos seus direitos constitucionais de suas áreas territoriais é nitidamente expressado nos dados apontados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) no primeiro censo demográfico sobre a população quilombola do país. É importante ressaltar que a falta de titulação corrobora ainda mais com a desassistência de políticas públicas, tensões e conflitos nos territórios.

O modo de sustento antigo das famílias se dava por meio da lavoura (roça, extrativismo da cana-de-açúcar e açaí) como fonte principal, e com o passar dos anos surgiram os trabalhos nas

olarias⁶. Atualmente, os trabalhos geradores de renda para as famílias são diversos e estão relacionados ao uso dos recursos naturais do território, com destaque, principalmente, para a agricultura familiar, a pesca, criações de animais, como galinha, porco, pato, as plantações de roças de macaxeira e mandioca, cacau, cupuaçu, milho e o extrativismo de açaí. Os programas do governo federal de assistência social também figuram como importantes fontes de renda para as famílias, como o Bolsa Família.

Os povos étnicos-raciais desde muito tempo têm suas manifestações culturais invalidadas pela sociedade. Entretanto, essas manifestações são essenciais para a autodeclaração e identificação de vários povos no mundo todo. É incontestável que a cultura quilombola possui resistência e simbolismo de um valor imensurável, de modo que, podemos destacar no Território do Itacuruçá a expressiva manifestação cultural relacionada à culinária, às danças, o artesanato, as rezas de santos, as construções de embarcações, os modos de vida local, o cultivo, o uso das plantas medicinais, as festas de padroeiros, entre outras que resultam em Patrimônio Cultural Imaterial.

O território do Itacuruçá possui uma área territorial extensa, no que se refere a áreas de terra e floresta, e por esses e outros motivos relatados pelos moradores locais, as famílias das comunidades em maior vulnerabilidade, a do Alto Itacuruçá, vêm sofrendo com pressões de grandes empreendimentos e pelo agronegócio, especificamente pelas fazendas de criação de gado e pelas empresas de dendê. Essas pressões vêm causando impactos em seus modos de sobrevivência, em seu ambiente ocasionando a contaminação dos recursos naturais que são utilizados diariamente pela população local, afetando drasticamente a permanência e garantia do povo quilombola com relação ao seu território, ao bem viver, à saúde e ancestralidade do povo local.

O acesso ao serviço de saúde pública no Brasil é dificultoso, embora estas dificuldades se reflitam de maneira mais elevada em locais geograficamente distantes dos grandes centros urbanos, a exemplo as comunidades quilombolas, que em sua maioria são localizadas na zona rural dos municípios dos estados do país.

A comunidade Quilombola do Itacuruçá enfrenta um descaso com relação ao acesso à saúde desde seu surgimento, que ao passar dos anos vem sendo agravada, uma vez que a mesma é composta por, aproximadamente, 5.000 moradores que vivem e residem em 6 comunidades que integralizam o território, contam com apenas 2 Unidades Básicas de Saúde (UBS), que não possui infraestrutura adequada, profissionais capacitados que saibam exercer suas funções consoante a realidade local.

⁶ Olarias são locais onde utilizam a argila para produção de cerâmicas, como tijolos, telhas e outros produtos de barro. As olarias desempenham um papel importante na fabricação de materiais de construção e artesanato em cerâmica.

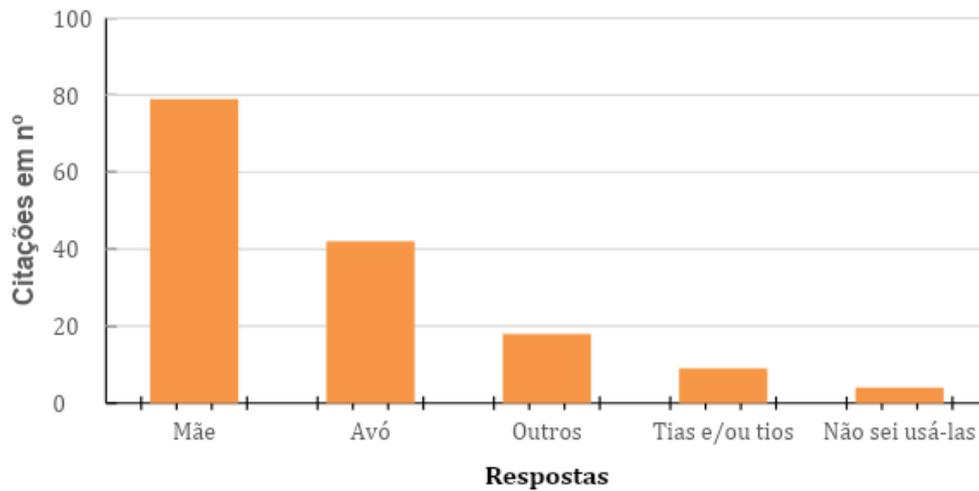
4. USOS E SABERES DE PLANTAS E ERVAS MEDICINAIS NO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DO ITACURUÇÁ

Este estudo alcançou 105 moradores do Território Quilombola do Itacuruçá, desse total, 51 são da comunidade do Baixo Itacuruçá, 33 do Médio Itacuruçá e 21 do Alto Itacuruçá. Esse quantitativo representa, respectivamente, 30%, 10% e 10% do total de unidades familiares de cada comunidade *locus* da pesquisa.

Na perspectiva de gênero, a maioria das pessoas consultadas é composta por mulheres (88), enquanto que os homens correspondem a apenas 17 ocorrências. Alguns fatores devem ser considerados ao analisar a predominância de mulheres como participantes da pesquisa. O primeiro deles consiste no horário de aplicação do questionário, pois pode ter influenciado o maior quantitativo de mulheres, uma vez que muitas delas estão mais disponíveis em casa durante o dia, enquanto os homens estão trabalhando fora. Além disso, como as mulheres muitas vezes desempenham um papel central nas atividades relacionadas aos cuidados da casa e da família, elas detêm um maior conhecimento sobre o uso das ervas e plantas medicinais, já que essas práticas estão integradas às tarefas domésticas e ao cuidado com a saúde da família. Outro fator importante refere-se à falta de emprego formal entre a maioria das mulheres das comunidades, o que contribui para que elas estejam mais presentes em casa e, portanto, disponíveis para participar da pesquisa. Na percepção dos homens, as mulheres saberiam responder melhor o que seria investigado, entretanto, quando permaneciam presentes durante a aplicação do questionário, era notável o conhecimento que eles tinham sobre o assunto.

Em relação ao aprendizado e conhecimento do uso das ervas e plantas medicinais, os dados destacam o protagonismo feminino (gráfico 1), pois 79 pessoas citaram as mães e 42 as avós como as responsáveis pela transmissão desse saber. Desse modo, os resultados indicam que esse conhecimento é repassado, com maior frequência, a partir de laços familiares, especialmente entre mães, avós, filhas, netas e sobrinhas. Esse padrão de transmissão entre gerações e a partir de relações de parentesco revela não apenas a importância desse conhecimento tradicional, mas também destaca o papel central da mulher na preservação e reprodução dessas práticas ancestrais, que figuram como patrimônio cultural material e imaterial das comunidades.

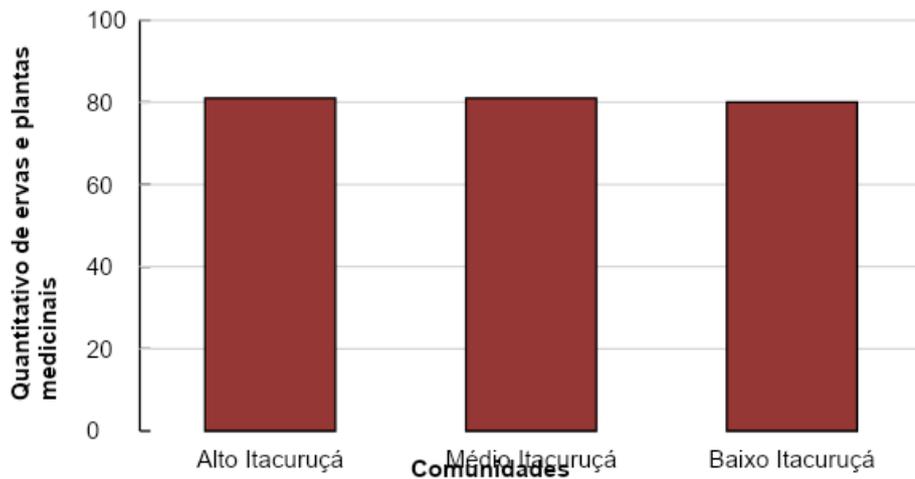
Gráfico 1- Pessoas responsáveis pela transmissão do conhecimento tradicional sobre ervas e plantas medicinais, a partir de relações de parentesco.



Fonte: Elaborado pelas autoras (2024) com base em pesquisa de campo (2021- 2024).

Quanto à biodiversidade de ervas e plantas medicinais manejadas e utilizadas no Território do Itacuruçá (PA), foram catalogadas e identificadas 80 etnoespécies vegetais na comunidade do Baixo Itacuruçá, 81 no Médio e 81 no Alto Itacuruçá, totalizando em 140 etnoespécies para todo o Território Quilombola do Itacuruçá, como mostra o gráfico 2, a seguir.

Gráfico 2 - Número de ervas e plantas medicinais identificadas no Território Quilombola do Itacuruçá.



Fonte: Elaborado pelas autoras (2024), com base em pesquisa de campo (2021- 2024).

Esse cenário indica que as comunidades possuem uma rica diversidade botânica disponível para uso medicinal, assim como um vasto conhecimento tradicional que se revela nas atividades de manejo. O uso dessas ervas e plantas para aliviar dores, reduzir inflamações, melhorar a digestão, entre outros benefícios expressa a sabedoria acumulada ao longo de gerações. Essas práticas refletem uma relação particular com o meio ambiente e uma compreensão profunda das propriedades

conjunto de técnicas e saberes para extrair as propriedades de cura dos vegetais. Conhecer os sintomas, as doenças, a dosagem correta, o tempo de tratamento e as formas de armazenamento também compõem a prática da medicina popular, o que demonstra a complexidade, a riqueza e a relevância desse saber tradicional.

De modo a apresentar as etnoespécies mais citadas, assim como suas indicações, formas de preparo e parte da planta utilizada, o quadro abaixo organiza os resultados em ordem de maior ocorrência nas respostas.

Quadro 1 - Ervas e plantas medicinais, indicações, formas de preparo e parte da planta mais frequentes nas respostas.

Ervas e plantas medicinais	Indicações	Formas de preparo	Parte da planta
Catinga de Mulata	Febre, AVC ⁷ , dores em geral (dente, cabeça, muscular etc.), gripe, diarreia, dentição de criança, gases, problemas respiratórios, asma, infecção intestinal, calmante, estômago (queimação, dor etc.), insônia, estresse, fígado, pneumonia.	Chá, <i>choque</i> ⁸ , <i>sumo</i> ⁹ , <i>afumeto</i> ¹⁰ e xarope.	Folha e caule (<i>galho</i> , na definição local).
Hortelã	Diarreia, dentição de criança, dores em geral (dente, cabeça, muscular etc.), febre, infecção intestinal, anti-inflamatório hipertensão, H.pylori, gases, rim, estômago (queimação, dor etc.), mioma, pedra na vesícula, pneumonia e vômito.	Chá, choque, sumo e suco.	Folha e caule (<i>galho</i> , na definição local).
Boldo	Estômago, dores em geral, fígado, infecção intestinal, diarreia, anti-inflamatório, reumatismo, gases, náuseas, gastrite, gripe, febre, vômito, estresse e nervos.	Chá e Banho ¹¹	Folhas e caule (<i>galho</i> , na definição local).
Limão	Gripe, febre, Covid-19, antialérgico, caspa, sistema digestório, controle sanguíneo, resfriado, baque, dor de cabeça, tosse, falta de ar.	Chá, suco, choque, sumo e xarope	Folhas e fruto.
Erva cidreira	Insônia, calmante, hipertensão, nervos, gases, prisão de ventre, dores em geral (dente, cabeça, muscular etc.), estômago (queimação, dor, etc.), relaxante, calmante, diarreia, ansiedade, pressão e febre.	Chá	Folha e caule (<i>galho</i> , na definição local).
Gengibre	Gripe, dores em geral (dente, cabeça, muscular etc.), tosse, anti-inflamatório, reumatismo, termogênico, resfriado, baque, imunidade, diabetes, Covid-19, colesterol, calmante, febre, antioxidante, enxaqueca, virose e emagrecedor	Chá, afumeto, gel e choque.	Raiz e folhas.

⁷ Acidente vascular cerebral (AVC).

⁸ Na definição local o *choque* é a mistura de várias plantas, juntamente com álcool, cachaça e água de colônia, que se usa para passar no local desejado e no tratamento da enfermidade.

⁹ Na definição local o *sumo* é o líquido tirado das ervas e plantas medicinais

¹⁰ Na definição local, *afumeto* consiste em um modo de preparo em que a planta é macerada, ou seja, amassada e extraído o óleo das ervas e plantas medicinais para passar no local da doença.

¹¹ No conhecimento local o *banho* é a mistura da parte das ervas e plantas medicinais fervidas ou colocadas em recipientes e exposto ao sol, para posteriormente utiliza-lo.

Babosa	Erisipela, anti-inflamatório, cabelo, infecção, queimadura, câncer, corpo, estômago (queimação, dor, etc.), gastrite, cicatrizante, pele, doenças de ovário, diabetes, raladura e doenças no útero.	Sumo, suco, chá, <i>maceração</i> ¹² , gel, afumento, elixir, creme e shampoo	Folhas
Arruda	AVC, dor de cabeça, asma, febre, gripe, infecção intestinal e cansaço.	Chá, choque, afumento, sumo, maceração e banho.	Folhas
Oriza	AVC, dores em geral (dente, cabeça, muscular etc.), gripe, asma, câimbra, colesterol, anti-inflamatório, febre, varizes, rim, quebranto, mal olhado e reumatismo.	Chá, choque, maceração, banho, afumento e sumo.	Folhas
Pirarucú	Estômago (queimação, dor, etc.), anti-inflamatório, dores em geral (dente, cabeça, muscular etc.), diarreia, emagrecedor, infecção urinária, infecção, fígado, expectorante, cabelo, asma, tosse, vômito e erisipela	Chá, sumo, maceração e xarope.	Folhas
Verônica	Infecção, anti-inflamatório, cicatrizante, doenças no útero, ferimentos e anemia.	Chá, banho e sumo.	Casca, raiz, caule (<i>galho</i> , na definição local) e folha.

Fonte: Elaborado pelas autoras (2024), com base em pesquisa de campo (2021-2024).

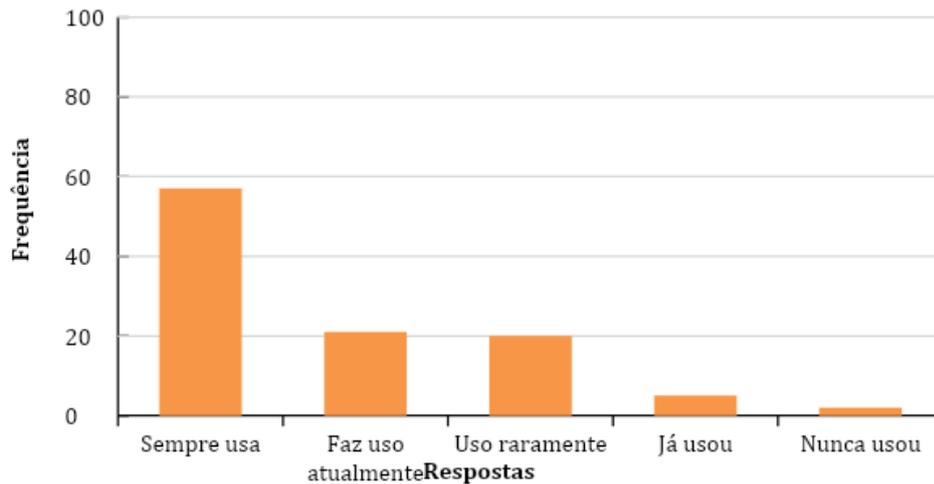
A utilização de espécies vegetais é muito frequente entre os povos tradicionais amazônicos (Silva; Lobato; Ravena-Cañete, 2019; Torres, 2023). Os dados obtidos mostram as percepções do rico conhecimento popular e a diversidade vegetal presente na área de estudo, além da pouca ou quase nenhuma agressão à biodiversidade através da coleta de ervas e plantas para o uso terapêutico local¹³ (Torres, 2023).

Na medicina popular, ervas e plantas figuram como alicerces importantíssimos para os cuidados da saúde do corpo e do espírito. No Território do Itacuruçá, quando os moradores foram perguntados se utilizavam ou não remédios caseiros, 63 participantes disseram que sempre usam, 22 disseram que fazem uso atualmente, 20 usam raramente, 5 já usou e apenas 2 disseram nunca ter usado. O cenário encontrado demonstra a forte adesão dos moradores à medicina popular, o que evidencia a presença do saber tradicional sobre plantas medicinais sendo conservado pelos locais. Para ilustrar os resultados, o gráfico 3 apresenta os quantitativos relativos à adesão ao uso dos remédios caseiros nas comunidades.

¹² No conhecimento local a *maceração* é o método usado para esquentar uma determinada parte das ervas e plantas medicinais para passar ou colocar em cima dos ferimentos ou baques

¹³ Este trecho pode ser encontrado no Trabalho de Conclusão de Curso de uma das autoras do referido, na página 39.

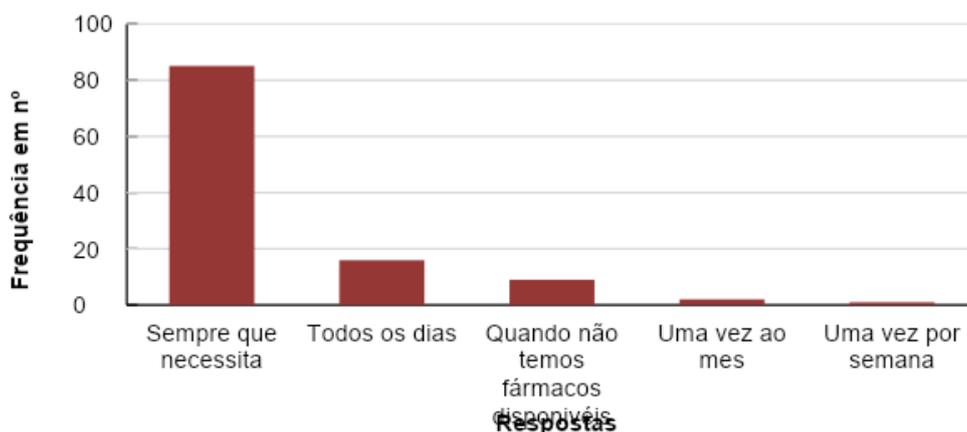
Grafico 3 - Indicações sobre o uso de ervas e plantas medicinais para os cuidados em saúde física e espiritual.



Fonte: Elaborado pelas autoras (2024), com base em pesquisa de campo (2021-2024).

Em resposta a frequência de uso das ervas e plantas medicinais, a maioria das pessoas (85) disse utilizar sempre que necessita de tratamento, sugerindo confiança e preferência significativa pelo conhecimento tradicional para tratar diversas condições de saúde. Um número menor de pessoas (16) usa ervas e plantas medicinais diariamente, indicando prática de saúde preventiva ou o uso contínuo como parte de uma rotina de bem-estar. Algumas pessoas (9) recorrem ao uso de plantas medicinais apenas quando não têm acesso a medicamentos convencionais, portanto ervas e plantas medicinais são vistas como uma alternativa quando os tratamentos convencionais não estão disponíveis. Por fim, um quantitativo reduzido relatou não saber usar ervas e plantas medicinais (2), enquanto outras pessoas fazem uso mensal (2) e semanal (1). O gráfico 4 apresenta os padrões de uso de ervas e plantas medicinais nas comunidades.

Gráfico 4- Frequência de uso de ervas e plantas medicinais para cuidados em saúde.

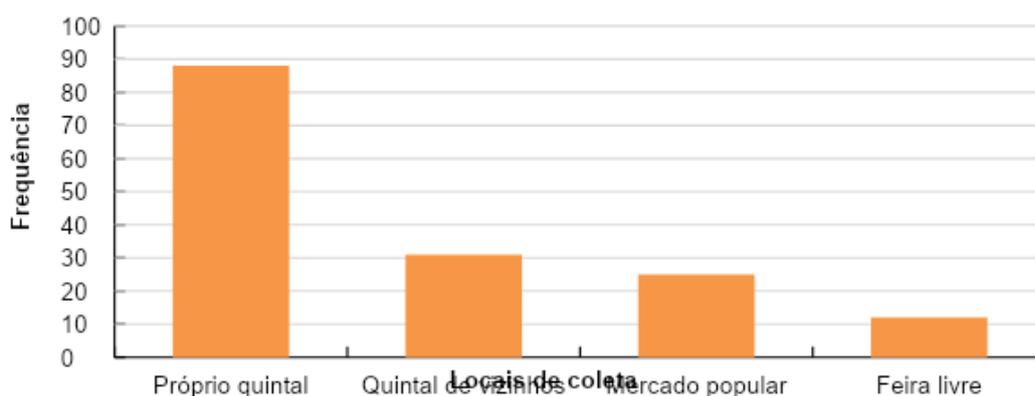


Fonte: Elaborado pelas autoras (2024), com base em pesquisa de campo (2021-2024).

Foi observado que no período da pandemia do Covid-19, as pessoas utilizaram como recurso as ervas e plantas medicinais para tratamento e prevenção das doenças ocasionadas pelo vírus. Entretanto, a percepção que obtivemos é que as plantas que antes já eram utilizadas pela comunidade para tratamento de outras doenças recorrentes, como gripes, ajudaram significativamente na prevenção e no tratamento contra O SARS_COV-2.

Em relação ao local de aquisição das ervas e plantas medicinais utilizadas pelas famílias, observou-se que 88 pessoas disseram que as mesmas vêm do plantio de seu próprio quintal, 51 do plantio de quintais de vizinhos — que em sua maioria são familiares, 25 do mercado popular e 12 de feira livre. Os dados revelam que os quintais das casas figuram como espaços de cultivo, ampliados pela troca de mudas e plantas entre os vizinhos, indicando uma prática de autoprodução e comunitária. Além disso, a disponibilidade expressiva de recursos naturais presentes no território do Itacuruçá permite a manutenção de uma baixa relação da comunidade com o mercado, característica importante para o modo de vida de povos e comunidades tradicionais (Diegues, 2000). A biodiversidade e as atividades de manejo etnobotânico, enquanto aspectos de sustentação da vida nessas comunidades, reverberam o pulsar do uso do território e de sua importância para as práticas ancestrais. No gráfico a seguir a presença das ervas e plantas medicinais, particularmente em áreas de trânsito diário, traz a importância do território em todo seu viço.

Gráfico 5 – Frequência dos locais de coleta de ervas e plantas medicinais utilizadas no Território do Itacuruçá.



Fonte: Elaborado pelas autoras (2024), com base em pesquisa de campo (2021-2024).

Diante do exposto, este trabalho apresenta um conjunto de informações sobre a riqueza dos conhecimentos tradicionais relacionados às plantas e ervas medicinais, assim como contextualiza tais conhecimentos levando em consideração suas características como patrimônio cultural material e imaterial do Território Quilombola do Itacuruçá (PA).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho apresentou os resultados obtidos ao longo de três anos de ações extensionistas realizadas no Território Quilombola do Itacuruçá (PA), localizado no município de Abaetetuba, estado do Pará. Dedicado a descrever o conhecimento tradicional sobre o uso de ervas e plantas medicinais, enquanto patrimônio cultural material e imaterial, este trabalho expressou a intenção de empoderar as comunidades quilombolas do Itacuruçá evidenciando a importância da medicina popular local, capacitando-as para as políticas públicas voltadas ao contexto socioambiental.

Pautado em metodologias quantitativas e qualitativas, foram identificadas 140 etnoespécies de ervas e plantas medicinais com diferentes usos dentro do território. A etnobiodiversidade identificada demanda um conhecimento acurado sobre ervas e plantas medicinais, suas propriedades terapêuticas, modos de preparo e uso e indicações. Essas práticas refletem uma relação particular com o meio ambiente e uma compreensão profunda das propriedades terapêuticas das ervas e plantas manejadas. Esse conhecimento não apenas fornece soluções para questões de saúde, mas também é parte integrante da identidade cultural e da herança ancestral das comunidades. Foi evidenciado que o domínio do conhecimento sobre o uso de ervas e plantas medicinais se expressa, sobretudo, entre as mulheres das comunidades e a sua transmissão ao longo das gerações ocorre a partir de relações de parentesco. Por fim, os saberes tradicionais ainda são predominantes no Território como estratégias de prevenção e cura de patologias.

Nesse sentido, destacamos a dificuldade de acesso aos serviços de saúde pública que afeta, principalmente, comunidades afastadas dos centros urbanos, portanto a comunidade Quilombola do Itacuruçá. Contexto no qual os saberes tradicionais voltados para a medicina popular se destacam como alternativas para os cuidados em saúde, figurando como instrumentos de resistência e reprodução do seu modo de vida.

Portanto, na condição de patrimônio cultural material e imaterial do Território Quilombola do Itacuruçá (PA), o conhecimento tradicional sobre ervas e plantas medicinais deve ser considerado na elaboração de políticas públicas voltadas a valorizar culturas locais que por muito tempo ficaram esquecidas.

REFERÊNCIAS

ALVES, J. J. P. *et al.* (2015). Conhecimento popular sobre plantas medicinais e o cuidado da saúde primária: um estudo de caso da comunidade rural de mendes, São José de Mipibu/RN. **Carpe Diem: Revista Cultural e Científica do Unifacex**, Natal, v. 13, n. 1, p.136-156.

CARVALHO, L. G. Direitos culturais e desenvolvimento na calha Norte do Rio Amazonas. In: **Mídia, Democracia e políticas públicas no contexto do Conservadorismo e do Ultraliberalismo**. *Revista de Políticas Públicas*, v. 26, n. 1, ADUFMA, São Luís-MA, p. 270-290.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO: **Observatório Terras Quilombolas**. (2018). Disponível em: <https://cpisp.org.br/quem-somos/historia-comissao-pro-indio-de-sp/>.

DIEGUES, A. C. et al. **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2000.

FLOR, A. S. S. O.; BARBOSA, W. L. R. (2015). Sabedoria popular no uso de plantas medicinais pelos moradores do bairro do sossego no distrito de Marudá - PA. *Revista Brasileira de Plantas Medicinais*, Paulínia, v. 17, n. 4, p. 757-768.

IBGE. Censo Brasileiro de 2022: Censo Quilombola. Rio de Janeiro. IBGE, 2022.

MACHADO, N. J. et al. **Jogos no Ensino da Matemática**. Cadernos de Prática de ensino – Série Matemática. São Paulo: USP, 1990.

OLIVEIRA, W. K. et al. Como o Brasil pode deter a COVID-19. *Epidemiol. Serv. Saúde*, Brasília, v. 29, n. 2, e2020044, 2020.

PINHEIRO, J. G., **EDUCAÇÃO FÍSICA ESCOLAR E CULTURA QUILOMBOLA**: Um diagnóstico do Ensino das Práticas Corporais na Escola Quilombola Santo André em Abaetetuba-PA e suas relações com a Cultura Quilombola. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Educação Física) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2022.

PRADO, L. L. D. Educação lúdica: os jogos de tabuleiro modernos como ferramenta pedagógica. *Revista Eletrônica Ludus Scientiae*, Foz do Iguaçu, v. 2, n. 2, p. 26-38, 2018.

SERAPIONI, M. Métodos qualitativos e quantitativos na pesquisa social em saúde: algumas estratégias para a integração. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 187-192, 2000.

SILVA, A. C.; LOBATO, F. H. S.; RAVENA-CAÑETE, V. Plantas medicinais e seus usos em um quilombo amazônico: o caso da comunidade quilombola do Abacatal, Ananindeua (PA). *Rev. NUFEN*, Belém, v. 11, n. 3, p. 113-136, 2019.

TORRES, P. F. et al. Usos de plantas medicinais na Comunidade Quilombola do Baixo Itacuruçá (PA): saberes para enfrentamento da COVID_19. In: CARVALHO, L. G. D.; NASCIMENTO, R. M. C.; NASCIMENTO, V. B. D. (Org.). **Vulnerabilidade Histórica e futuro das comunidades quilombolas do Pará em tempo de pandemia**. 1 ed. Belém: NUMA, 2021, v. 1, p. 103-128.

TORRES, P. F. **FÁRMACIA DE QUINTAL**: Saberes e usos de plantas medicinais em Territórios Quilombolas- Baixo Itacuruçá, Abaetetuba (PA). Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Biológicas)- Universidade Federal do Pará, Belém, 2023.

**GT 04 - Movimentos sociais e étnico-territoriais e levantes na América Latina e Caribe****MARTÍRIO: O CINEMA EM DEFESA DAS RETOMADAS GUARANI E KAIOWÁ**Márcia Vanessa Malcher dos Santos¹ (UFPA/FACS)

RESUMO: Este artigo tem como objetivo abordar as retomadas guarani e kaiowá, iniciadas nos anos 1980, a partir de *Martírio* (2016), documentário que se alia à resistência dos indígenas contra as forças predatórias do agronegócio. Considerando as formas de representação do filme, propõe apontamentos analíticos em torno do que move o levante guarani e kaiowá, também refletindo sobre o lugar que o longa-metragem ocupa na tradição do cinema brasileiro. Conclui-se que *Martírio* ajuda a elucidar que a luta dos guarani e kaiowá se opõe não só à privatização e ao cercamento dos territórios, mas também das relações sociais. Além disso, defende-se que o filme, enquanto parte do “cinema militante” de Vincent Carelli, reaviva horizontes estético-políticos que estiveram presentes no cinema moderno brasileiro como expressão de uma tradição que foi negligenciada.

Palavras-chaves: cinema brasileiro; guarani e kaiowá; Vincent Carelli; documentário.

INTRODUÇÃO

A partir de 2003, quando inúmeros assassinatos de lideranças guarani e kaiowá se sucedem, dentre eles a do líder do acampamento Guaiviry, Nísio Gomes, em 2011, a luta dessa população indígena passou a reverberar na opinião pública. Enquanto a mídia os acusa de invasores, a carta da comunidade de Pyelito Kue, em 2012, pedindo para que as autoridades decretassem a sua morte coletiva, gera comoção nacional, fazendo milhares de brasileiros alterarem seus sobrenomes para guarani-kaiowá no *Facebook*, em solidariedade. É nesse contexto que Vincent Carelli decide iniciar a produção de *Martírio* (2016), com Ernesto de Carvalho e Tita na codireção. A intenção do documentário era buscar compreender a dimensão do que estava acontecendo no Mato Grosso do Sul: o movimento de retomada dos tekohás, como os guarani e kaiowá nomeiam seus territórios sagrados, em oposição às forças do agronegócio, que transformaram a região em desertos da pecuária, da soja e da cana-de-açúcar.

Vincent, que a partir dos anos 1980 acompanhou o início desse movimento por uma década, mas que após esse período havia se afastado dos guarani e kaiowá por 15 anos devido às demandas do projeto Vídeo nas Aldeias, idealizado e fundado por ele para formação de cineastas indígenas², recorre a filmagens que havia feito 25 anos atrás como o fio da meada para o longa. O filme começa com cenas de abril de 1988 do Jeroky Gwasu, as grandes rezas que reuniam os guarani e kaiowá de

¹ Faculdade de Ciências Sociais (FACS), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), Universidade Federal do Pará (UFPA), Brasil. E-mail: marciamalcher@ufpa.br.

² Desde a sua criação em 1986, o Vídeo nas Aldeias (VNA) acumula experiências vividas e compartilhadas com diversos povos indígenas através de inúmeras oficinas, em diferentes aldeias e lugares, tendo hoje uma coleção de mais de 70 filmes. Para mais informações, acessar: <http://www.videonasaldeias.org.br/2009/vna.php>.

diferentes aldeias da região. No ritual, durante à noite, os rezadores consultavam os espíritos que davam os rumos das discussões políticas do dia seguinte.

Assim como Vincent à época, que filmou essas discussões às surdas, também o espectador não entende o que é dito, na omissão proposital da tradução. Mas se sabia que ali tinha início a grande marcha das retomadas. Após essas imagens, surge na tela uma colheitadeira, enquanto escutamos em *off* trechos de matérias da imprensa acusando os indígenas de invasores. Em seguida, o espectador passa a assistir um discurso de Kátia Abreu no senado federal no qual ela acusa os indígenas de atentarem contra a produção brasileira e afirma que os ruralistas querem paz para trabalhar. À última palavra dita por ela, “paz”, segue um corte brusco que anuncia o letreiro do filme em branco sobre fundo preto: “Martírio”.

Nessa abertura, já se evidencia o arranjo que estará presente ao longo de todo o filme: além dos indígenas, o longa também mostra o inimigo e seus discursos. As barbaridades ditas por políticos do lobby ruralista, por fazendeiros e policiais, bem como o circuito comercial gerado pelo agronegócio, a exemplo dos rodeios, casas de show de sertanejos, empresas de segurança privada e leilões, também se desdobram na tela até serem desmontadas. O desmonte acontece de duas maneiras: 1) por meio da própria montagem, como no uso do corte godarniano (Brasil, 2016, p.146) na cena da fala de Katia Abreu, ao construir o sentido de que a paz almejada pelo agronegócio corresponde ao martírio e ao assassinato dos indígenas, ou como na cena da colheitadeira, que estabelece uma comparação semântica entre o ritmo frenético das lâminas da máquina e a função da mídia hegemônica; 2) e através da narrativa, abertamente posicionada à favor dos guarani e kaiowá, a qual é construída a partir das histórias contadas pelos indígenas de modo entrelaçado às falas de Vincent em primeira pessoa, refletindo sobre as imagens e fornecendo informações para além delas, uma espécie de testemunha-participante.

Desse modo, a equipe – com a mediação e tradução dos indigenistas Celso Aoki, Myriam Medina e do antropólogo e liderança kaiowá, Tônico Benites – visita e escuta as histórias de vida de personagens marcantes como Emília Romero, a cacique Damiana, o rezador Ambrósio e Bonifácio. São vidas marcadas pela violência do branco, por despejos, perseguições e assassinatos de seus parentes, mas também são exemplos de agudas resistências, como é o caso da cacique Damiana, que, no momento das filmagens, já acampava na beira da estrada há 12 anos, em frente ao tekohá Apyca’i, e de Bonifácio, que continuava a plantar banana e mandioca entre os corredores enfileirados da imensa plantação de soja onde estava acampado.

A essas narrativas, o filme entrelaça, como resultado de uma extensa pesquisa de arquivo, o porquê dos direitos dos guarani e kaiowá terem sido recorrentemente ignorados e sua população

atacada historicamente: desde o império, após a Guerra do Paraguai, passando pela Nova República e a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), por Getúlio Vargas e a criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND) até a Ditadura Militar pós-64, quando o SPI é substituído pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), com a criação da horrenda guarda indígena. Resultado dessa história violenta, que abarcou inúmeros projetos para que os guarani e kaiowá fossem assimilados e aculturados, o plantio mecanizado da soja nos anos 1970 se expande, junto com a cana-de-açúcar, que chega na década de 1980, além da pecuária. Desse modo, o desmatamento se completa.

Os tekohás que ainda resistiam nos fundos de fazenda foram perseguidos e os indígenas expulsos. Dessa forma, os guarani e kaiowá se viram cada vez mais enclausurados compulsoriamente em reservas minúsculas³ e superpovoadas⁴, marcadas pela penúria, por uma profunda crise humanitária e por uma das maiores taxas de suicídio do país, 2,5 vezes maiores do que entre não indígenas ainda hoje⁵ (Zarur, 2023). É nesse quadro de devastação social e ambiental que se iniciam as lutas pela reocupação dos tekohás. Lutas essas que implicam longas disputas judiciais, idas e vindas, e retomadas em situações limite de resistência, dado o elevado grau de violência contra os indígenas⁶. Algumas delas acompanhadas pela câmera de *Martírio*, a exemplo da comunidade de Yvy Katu no momento em que os policiais anunciam a ação de despejo; da reocupação do tekohá Apyka'i, sob ameaças dos capangas da usina, após o acampamento da cacique Damiana ter sido queimado; e da reocupação do tekohá Pyelito Kue, sob tiroteio dos pistoleiros contratados pelo fazendeiro.

Feita essa breve descrição do longa-metragem e tendo em vista que uma análise detalhada e competente do filme foi realizada por Fabio Menezes (2022), em dissertação recentemente publicada e intitulada “Para que o mundo prossiga: uma análise do cinema-processo de Vincent Carelli na trilogia *Corumbiara*, *Martírio* e *Adeus, Capitão*”, optou-se, aqui, pela proposição de alguns apontamentos analíticos sobre as singularidades que movem o levante guarani e kaiowá na luta para reaver os seus tekohás e sobre o lugar que o filme ocupa, enquanto parte do projeto cinematográfico de Vincent Carelli, na tradição do cinema brasileiro. A partir disso, acredita-se que *Martírio*, além de se posicionar firmemente em defesa dessa luta, também aponta para um projeto político mais amplo, que diz respeito a um modelo alternativo de organização social para o país, a ser construído.

³ Em 1928, o SPI delimitou oito pequenas reservas que correspondiam a 0,5% (meio por cento) do total de 3,5 milhões de hectares que ocupavam.

⁴ 80% dos guarani e kaiowá continuam morando nessas condições (Johnson; Adoue, 2020, p.229).

⁵ Ao menos 30 casos de suicídio entre os guarani e kaiowá foram registrados em 2023 (Zarur, 2023).

⁶ De acordo com Camila Zarur (2023), entre 2000 e 2019, 39,4% dos assassinatos de indígenas no Brasil aconteceram em Mato Grosso do Sul, segundo o estudo do Instituto Socioambiental (ISA).

Construção essa que tem como centro o modo de pensar e viver indígena e que pode ter o cinema (ou a cultura de modo mais amplo) como um importante aliado.

1. OS SENTIDOS DA LUTA GUARANI E KAIOWÁ

Martírio constrói, no sentido defendido por Walter Benjamin (Lövy, 2005), uma história à contrapelo, assumindo o lado dos vencidos, retirando dos escombros da violência colonial a resistência dos guarani e kaiowá, ocultada pela versão oficial da história. Faz isso, por exemplo, na sequência em que explica a Guerra do Paraguai, da qual fugiu Emilia Romero. Enquanto vemos imagens coloridas de quadros com comandantes em seus cavalos, Vincent diz: “nas pinturas, vemos o glamour do heroísmo de soldados brancos”, a que se seguem imagens em preto e branco de fotografias da época, enquanto ele completa: “nas fotos, a penúria de um exército de muitos negros e índios”. É marcante, nessas escolhas de arquivo, a demarcação do contraste: a invenção e a falácia da história oficial dos dominantes expressada pelas pinturas coloridas e rebuscadas em oposição ao realismo em preto e branco das fotografias, que revelam o sofrimento da população. Há, dessa forma, um empréstimo dos aspectos estético-sociais que caracterizaram historicamente o modo de produção e os usos da pintura e da fotografia como uma forma de elucidação do embate entre elite e povo, o que remete à discussão crítica em torno da relação entre arte, técnica e política (Cf. Benjamin, 2021).

O fato é que, como afirma Florestan Fernandes (1975, p.11), “as nações latino-americanas são produtos da “expansão da civilização ocidental”, isto é, de um tipo moderno de colonialismo organizado e sistemático”, que persistiu ao longo da história em decorrência da incorporação dependente dos países latino-americanos no modo de produção e reprodução capitalista. Aqui, a elevada concentração de riqueza, poder e prestígio social pelos estratos privilegiados fez com que “a institucionalização política do poder” fosse “realizada com a exclusão permanente do povo e o sacrifício consciente de um estilo democrático de vida” (Fernandes, 1975, p.12). A integração nacional se deu, portanto, pelo alto, tornando a nação o símbolo de interesses particularistas internos face aos interesses particularistas externos. Esse processo implicou, ao longo de todo esse tempo até os nossos dias, uma exploração por espoliação continuada dos territórios indígenas, tendo em vista a geração de valor do modo capitalista de produção em detrimento dos modos de produção e reprodução da vida nas comunidades.

Desse modo, evidencia-se uma contraposição que se refere a distintas formas práticas de pensar, sentir e viver. Essa constatação é fundamental para pensar sobre o que move a luta pelas retomadas, que já se desdobra há décadas. Como afirma Carelli, a religiosidade é um forte elemento dos guarani e kaiowá, sendo esse o motivo que o atraiu nos anos 1980, quando ele foi filmar as grandes

rezas que davam os rumos das discussões políticas do dia seguinte, como já foi dito. Após mostrar a vitória do movimento indígena contra o decreto que buscava retomar o projeto do SPI e declarar os indígenas “aculturados”, visando a sua assimilação e tomada dos territórios, a tradução do debate filmado às surdas 25 anos antes é finalmente mostrada ao espectador. Em um trecho, um dos líderes afirma: “o que está pegando é o capitalismo. E aí o que manda é o dinheiro, em todos os países. Nós, índios, estamos envolvidos no capitalismo. É por isso que eles nos acusam de ser aculturados”.

Essa sequência é reveladora da articulação imanente que existe entre a dimensão ético-política e a dimensão religiosa no modo de vida (*Teko*) dos guarani e kaiowá. Felipe Johnson e Silvia Adoue (2020) propõem uma associação entre as retomadas atuais e o *jeguatá* que também aponta para essa articulação. Explicam que no período prévio à chegada dos europeus, em um contexto de grande explosão demográfica e expansão no qual houve um desequilíbrio social entre os Tupi-Guarani - já que alguns chefes adquiriram poder sobre os outros⁷ e as sociedades assumiram um caráter piramidal - surgiu um grande movimento religioso em busca da *Terra sem Mal* (*Yvy Marañy*):

A profecia dos karai [rezadores itinerantes] apontava para a ruptura com a ordem que conduzia à cisão social. [...]. Na cosmogonia guarani, a humanidade tinha sido destruída e isso, o “fim do mundo”, aconteceria novamente. O jeito era se deslocar para uma espécie de cocanha, onde as flechas irão para a caça sem serem disparadas e não existiria a doença e nem a morte. Para isso, era preciso caminhar: o *jeguatá* (Johnson; Adoue, 2020, p.226).

Com as entradas europeias, os Kaiowá, que significa “gente da floresta”, refugiaram-se na mata, mas à medida que o projeto de espoliação foi avançando, a organização da sociedade em *tekohá*, que é o agrupamento de várias famílias extensas e significa “lugar onde se é”, foi sendo inviabilizada por conta do exílio forçado nas reservas. Desse modo, as retomadas também podem ser consideradas uma ruptura com a ordem que conduz à cisão social, remetendo assim à profecia do *jeguatá*. Uma ruptura com um “mundo que está acabando”, onde “está tudo fora do tempo”, como afirmava a rezadora Estela Vera, do povo Ava Guarani, que vivia no *tekoha Potrero Guasu*, e foi assassinada no dia 15 de dezembro de 2022 (Johnson; Adoue, 2023).

Ao que tudo indica, a força e a justificativa da resistência guarani e kaiowá advinda da religiosidade é também o motivo da destruição incessante das suas casas de reza e do extermínio das suas lideranças religiosas. Além disso, o assassinato de mulheres rezadoras, como Estela Vera, e Sebastiana Galton, morta junto com o marido, Rufino Velasque, na aldeia Guassuty, em setembro do ano passado (Zarur, 2023), também indica que a caça às bruxas continua, a fim de manter as mulheres subservientes aos homens e ao capital, expropriadas do acesso à terra. Como afirma Silvia Federici

⁷ O que é diferente do prestígio que as lideranças acumulavam.

(2023, p.17), atualmente, essa campanha tem sido “promovida sobretudo por seitas fundamentalistas cristãs, que atuam conjuntamente com a expansão capitalista, por meio do avanço das empresas extrativistas e dos ajustes estruturais que tem sido aplicados à economia das ex-colônias europeias”.

Felipe Johnson e Silvia Adoue (2020) afirmam que o andar no deslocamento religioso, o *jeguatá*, só pode acontecer em corredores de abundância, ou em “corredores ecológicos”, como se diz modernamente, já que não é possível carregar mantimentos, o que, no contexto atual das retomadas “exige uma transformação do ambiente degradado [...] pelo agronegócio. Isto é, precisa-se recuperar florestas contínuas, para dispor recursos de caça, pesca e recoleção” (Johnson; Adoue, 2020, p. 229). Ao comentar sobre a roça de Bonifácio nos corredores da soja, André Brasil afirma:

Essa persistência demonstra como, ao contrário da perspectiva cristã que projeta o paraíso além da vida, *yvy marã'ey*, a terra sem males que move os Guarani em suas buscas, deve nascer de um trabalho terreno: em meio ao deserto de soja, cultivar a roça é como cuidar de um corpo que adoce, curando-o para o bem viver (*nãnde reko*) (Brasil, 2016, p.149).

“Contra tudo e contra todos, o movimento pacífico e obstinado das retomadas é a única esperança de reconstruir seu espaço e seu modo de vida”, afirma Vincent, enquanto vemos na tela imagens do cotidiano nas reservas, especialmente das crianças, durante uma refeição. Modo de vida que revela elementos de socialismo prático, como definiu José Carlos Mariátegui (Johnson; Adoue, 2020, p.230), a exemplo da intensa cena da ação de despejo em Yvy Katu. Nela, diante da pergunta do policial sobre quem é o líder (para que ele responda criminalmente pelo descumprimento da ordem judicial), uma indígena responde: “Aqui todo mundo é líder, as crianças, até o cachorrinho é líder. Não tem líder aqui. E se caso venha a assumir a ordem da justiça, tem que ter todo mundo, não é só um”. Por isso, pode-se dizer que a busca pela *Terra sem Mal*, pelo bom-viver, pelo lugar “onde se é” dos guarani e kaiowá, invariavelmente, assume um sentido mais amplo. Vejamos.

O filme termina com as imagens feitas pelos indígenas de Pyelito Kue mostrando os capangas do fazendeiro atirando livremente contra eles. O desespero e o temor impregnam a imagem que estremece e desfoca no momento de tensão. Cobrindo essa cena de ataque covarde, Vincent afirma:

“A câmera que deixamos em Pyelito Kue registrou esse ataque cinco dias mais tarde. Depois desse, 25 novos ataques se deram em outros acampamentos com mortos e feridos. [...] A história é o fiel das demandas indígenas e não pode ser apagada. Até quando ela se repetirá? É no trato com os índios que a sociedade brasileira se revela. O Estado brasileiro terá a coragem de assumir a responsabilidade por essa tragédia que se perpetua? Ou teremos de enfrentar tempos ainda mais sombrios? Como crescerão essas crianças que vivem o terror imposto aos acampamentos de retomada?”

O apelo ao Estado responde à demanda imediata de luta pela sobrevivência dos guarani e kaiowá, denotando a disposição militante da equipe do filme. Entretanto, ao considerarmos o longa na sua integralidade narrativa, podemos supor que se é o dinheiro que manda no mundo, como diagnosticaram as lideranças guarani e kaiowá nos anos 1980, é o Estado (por meio de diferentes governos) que faz cumprir essa ordem, do império, passando pela república, ditadura militar até os nossos dias (intitulado de Nova República), marcado por uma forte restrição política no que concerne à conquista de direitos (no momento em que o longa foi rodado, durante o governo da presidenta Dilma Rouseff). O longo processo histórico de expulsão e apagamento mostrado em *Martírio* prova que o Estado move o seu aparato em favor e pela razão contida na geração de valor capitalista em oposição à organização socioambiental de base comunitária dos povos indígenas.

Dessa forma, no limite, a continuação do mundo guarani e kaiowá confronta e implica a superação, não apenas do agronegócio, essa veia aberta (Galeano, 2022) pela empresa colonial no país, mas também do Estado capitalista e dos seus enclaves no regime democrático vigente, já que é por meio dele que os interesses particularistas de caráter autoritário das “classes exportadoras” continuam a se perpetuar desde a sociedade colonial. Nesse sentido, são evidentes, em *Martírio*, as imagens e os discursos dos políticos no congresso, no senado e no leilão ruralista, organizado com o objetivo de reforçar os esquemas de segurança e os processos jurídicos dos fazendeiros contra os indígenas. O perigo anunciado por Vincent – “Ou teremos de enfrentar tempos ainda mais sombrios?” – terminou por se concretizar com a eleição para a presidência de Jair Bolsonaro em 2018, representante da extrema direita no país, e que apoiou incondicionalmente o *lobby* ruralista durante o seu governo.

Hoje, a despeito da eleição de Luís Inácio Lula da Silva, em 2022, e da criação do Ministério dos Povos Indígenas, o perigo permanece iminente, pois a parcela da esquerda, representada pelo atual governo de coalisão, continua a apostar no progressismo extrativista e na modernização das elites agroexportadoras, mesmo que em uma versão adequada às demandas do mercado internacional em torno da conciliação entre consumo e preservação ambiental, devido às mudanças climáticas. Prova disso, é a lançamento do chamado “Novo Programa de Aceleração do Crescimento”, que prevê projetos de infraestrutura os quais causarão grande impacto em diversos biomas e na vida de diferentes povos indígenas. No caso dos guarani e kaiowá, o projeto da Nova Ferroeste, ferrovia que cortará ao meio os territórios indígenas e quilombolas no cone sul do Mato Grosso do Sul e do Paraná, além de abrir uma larga ferida nos territórios, também irá pressionar os arrendamentos de soja nas terras guarani e kaiowá (Johnson; Adoue, 2023). De acordo com Felipe Johnson e Silvia Adoue (2023),

os responsáveis pelo projeto estimam a ampliação de 4 para 5 milhões de hectares de soja plantados nos próximos três anos com a construção da ferrovia.

Em síntese, as razões que movem o levante guarani e kaiowá são incompatíveis com a monocultura do capital. Trata-se de dois mundos distintos. Nesse sentido, por mais que as reivindicações se expressem no clamor ao Estado, revelam, na verdade, uma luta mais ampla, propriamente e essencialmente anticapitalista, em um país da periferia.

2. OS SENTIDOS DO CINEMA FUNDADO NO ENCONTRO POLÍTICO DE VINCENT CARELLI

Na palestra proferida em 1987 na Universidade de Bristol, com o título “Quando se deu o modernismo?”, Williams aponta que o período entre 1890 e 1940, intitulado por “modernismo”, e ao qual muitas vezes se chama “moderno”, resulta de mecanismos da tradição seletiva. Isso significa que contornos teóricos e autores específicos⁸ passaram a significar o modernismo. Ao ser canonizado pela acomodação do pós-guerra e pelo endosso acadêmico, foi fixado nesse intervalo de 50 anos, sendo que, para além dele, apenas restou o “pós”. De acordo com Williams (2011, p.7), o modernismo logo “perdeu sua postura antiburguesa e alcançou uma integração confortável no novo capitalismo internacional”, tendo, muitas vezes, as suas inovações apropriadas pela linguagem do mercado e dos comerciais. Em vista disso, ele propõe que é preciso procurar uma tradição alternativa retirada de obras negligenciadas que nos permitam escapar do a-historicismo do pós-modernismo. Uma tradição que possa apontar não para a “reescrita do passado, hoje passível de exploração por ser tão inumana, mas para um futuro moderno no qual a comunidade possa ser novamente imaginada” (Williams, 2001, p.7).

A tentativa de Williams, de propor a busca por uma tradição alternativa que nos permita escapar da percepção de que o “modernismo” se fixou em um dado período, composto por determinados autores e concepções teóricas, sendo “moderno”, no sentido do “agora” ou “progressivo” apenas naquele momento, pode nos ajudar a pensar o cinema brasileiro e lançar uma hipótese inspirada na filmografia de Vincent Carelli, a partir de *Martírio*, objeto de análise desse artigo. A classificação canônica do chamado “cinema moderno brasileiro”, em grande medida, foi elaborada por Ismail Xavier, que teve como base seu estudo inovador das formas cinematográficas do cinema novo no país, especialmente do cineasta Glauber Rocha (Cf. Xavier, 1986). Segundo ele, o cinema moderno brasileiro, que envolveu o cinema novo e o cinema marginal, entre o final da década de 1950 e meados dos anos 1970, foi um movimento plural de estilos e ideias no qual houve uma convergência

⁸ Por exemplo, Proust, Kafka, Joyce e Brecht.

entre a “política dos autores”, filmes de baixo orçamento e renovação da linguagem. Traços esses mobilizados em oposição ao cinema clássico, industrial, daí a sua caracterização como “cinema moderno” (Xavier, 2001, p.14).

Nesse processo, foi notável a influência de cineastas e estilos como Renoir, Welles, neo-realismo, Pasolini, Cassavetes, *Nouvelle-Vague*, dentre outros, quando se buscou praticar aqui o cinema enquanto crítica e exercício da autoria, o que foi feito de modo singular:

Inserido na constelação do moderno, o jovem cinema brasileiro traçou percursos paralelos à experiência europeia e latino-americana. Viveu, no início dos anos 1960, os debates em torno do nacional-popular e da problemática do realismo, dados que nos lembram, em especial, o contexto italiano. Por outro lado, em consonância com novas estratégias encontradas pelo cinema político, foram típicos, ao longo da década, os debates em que, na tônica do “cinema de autor”, godardianos e não godardianos discutiram os caminhos do cinema entre uma linguagem mais convencional e uma estética da colagem e da experimentação [...] Tais debates colocavam em confronto cineastas que acreditavam na potência comunicativa da linguagem clássica e cineastas que, inspirados ou não em Brecht, definiam a crítica ao próprio cinema como condição de um cinema crítico voltado para as questões sociais. (Xavier, 2001, p.15-16)

Essa citação, um pouco extensa, faz uma síntese global das dissonâncias formais que estiveram presentes à época, as quais, invariavelmente, implicavam uma dada percepção sobre o papel político do cinema. Isso porque fazer cinema nesse período foi muito além de uma inovação estética, já que se correlacionou à uma “estrutura de sentimento” mais ampla presente na intelectualidade brasileira de esquerda, intitulada por Marcelo Ridenti de “brasildade revolucionária” (RIDENTI, 2010). Vinculada ao populismo nacionalista daquele momento, ela se referiu a sentimentos, valores e práticas compartilhadas em torno da expectativa de uma revolução iminente, nacional-democrática ou socialista, que transformaria a sociedade brasileira, conferindo ao povo ou às classes subalternas o poder de decisão do destino do país.

Convencionou-se afirmar que, nesse quadro, foram colocadas em prática experiências estético-políticas as quais, de um lado, valorizavam o conteúdo em contraposição à forma, defendendo a compreensão da mensagem pelo povo; e de outro, a exemplo de Glauber Rocha, defendiam uma “forma revolucionária para um conteúdo revolucionário”. No entanto, com as intensas transformações sociais pelas quais passou o país após o golpe militar de 1964, que pôs em marcha um plano modernizador e conservador para a comunicação e a cultura, os intelectuais e cineastas de esquerda passaram a ser, aos poucos, absorvidos pela institucionalização e pela lógica de profissionalização desses setores. Ao se alterarem as bases sociais que sustentaram a brasildade revolucionária, como resultado, vê-se o eclipse do cinema moderno brasileiro. Ismail Xavier afirma que a sua hegemonia foi até o início da década de 1980, sendo o seu ponto limite simbólico o ano de

1984, quando são lançados o filme de Nelson Pereira, *Memórias do Cárcere*, e o documentário de Eduardo Coutinho, *Cabra Marcado para Morrer* (Xavier, 2001, p.34).

Feita essa breve contextualização, é possível propor uma hipótese, em diálogo com Williams, que pode nos ajudar a situar a filmografia de Vincent Carelli no fluxo histórico do cinema engajado no país. Além do fato de que os cineastas e intelectuais do “cinema moderno brasileiro” encontraram, a partir dos anos 1980, uma integração confortável nos novos arranjos da indústria cultural brasileira - a qual, por sua vez, elaborou sua própria versão do nacional-popular, especialmente com a popularização da televisão (Cf. Ortiz, 2006), valendo-se amplamente das suas inovações formais em peças mercadológicas -, pode-se dizer que também aqui houveram mecanismos de seleção os quais consagraram uma determinada versão do nosso cinema moderno.

Ao que tudo indica, essa versão, além de restringir o moderno ao período histórico citado (restando-nos apenas o “pós”, como afirma Williams), também instituiu a ênfase no cinema de autor, nas inovações estéticas e nos signos relativos à “identidade nacional”. É notável, como demonstra a citação anterior, que os embates estético-políticos daquele período são descritos a partir da vertente formalista. Essa leitura, herdada do passado, mostrou-se dominante na produção e recepção cinematográfica a partir da Nova República, ao menos entre os que buscaram, de diferentes formas, reverberar temas, estilos e disposições vinculadas àquele momento. Na chamada Retomada do Cinema Brasileiro, nos anos 1990, por exemplo, quando o país já havia entrado de vez no neoliberalismo e o mercado cinematográfico já havia se especializado e profissionalizado, o sertão, a alegoria, o debate sobre a identidade nacional e signos da cultura popular foram reavivados nas telas. Notou-se, além do acuro técnico e das narrativas mais afinadas à subjetividade e ao ambiente doméstico, que essas reescritas almejavam uma reconexão com a tradição do cinema de autor (Cf. Oricchio, 2003), já decantadas as disposições políticas que animaram as suas práticas nos anos 1960 e 1970.

Nossa hipótese é que, nesse processo, uma importante tradição alternativa, também presente na cultura engajada daquele período, foi relegada ou mesmo ignorada. E é a essa tradição que *Martírio*, e mesmo o projeto cinematográfico de Vincent Carelli de modo mais amplo, está filiado. Trata-se de formas e práticas culturais fundadas na relação direta, no *fazer com*, no engajamento compartilhado, entre artistas e povo, para utilizar a denominação corrente à época. Essas experiências estético-políticas, que escapavam do regime mais estrito do cinema de autor, foram sendo eclipsadas à medida que perdurou a valorização formal da autoria reflexiva. Prova histórica desse processo de seleção pode ser notada na tendência dominante que marcou a recepção crítica de *Cabra Marcado para Morrer* (Eduardo Coutinho, 1984).

A ideia do filme nasceu no âmbito da UNE Volante em 1962. O objetivo era filmar a luta e a história de João Pedro Teixeira, líder e fundador da Liga Camponesa de Sapé, que havia sido assassinado. A esposa, Elisabeth Teixeira, e os filhos interpretariam a si mesmos. Entretanto, devido à interrupção das filmagens pelo exército durante o golpe de 1964, o filme fica inacabado. Já nos anos 1980, Eduardo Coutinho decide terminar o filme 17 anos depois do ataque dos militares, reencontrando os camponeses e os membros da família da viúva de João Pedro, que se esfacelou por conta da ditadura. Tanto na manufatura do longa de 1984, quanto nas apreciações críticas que ele recebeu, imprimiu-se uma diferenciação que valorizou a versão final em detrimento do filme original de 1962, revelando o quanto as experiências das primeiras filmagens foram negligenciadas como elemento de avaliação do longa (Cf. Santos; Protazio, 2023).

Contrariamente à essa perspectiva, vale ressaltar o posicionamento de Roberto Schwarz, no artigo “O fio da meada”, ainda em 1985:

A complementaridade destas aspirações é objetiva e produziu grandes momentos, que podem ser vistos na parte do filme realizada em 62: a estupenda dignidade dos camponeses, a singeleza trágica na apresentação dos conflitos de classe, o reconhecimento de tipos não-burgueses de beleza etc. São momentos, aliás, que mostram como é tola, esteticamente, a doutrina antiengajada atual (Schwarz, 1985, p.32).

Ao sublinhar a beleza estética da primeira versão de *Cabra*, Schwarz critica a dualidade engajamento/valor estético que se cristalizou na intelectualidade brasileira.

Em uma palestra para a Socine (Sociedade Brasileira de Estudos de Cinema e Audiovisual), intitulada “Cineastas e imagens dos povos – de *Cabra* *Marcado para Morrer* a *Martírio*”, Leandro Saraiva (2020) distingue “cinema político” e “cinema militante”. Segundo ele, ao passo que o primeiro reflete sobre temas e assuntos políticos, o segundo resulta do engajamento direto do diretor na luta de um grupo social. Desde a retomada, é possível notar uma grande diversidade de estilos no cinema brasileiro contemporâneo, mas, apesar disso, prevalece a tradição do cinema de autor ou do que Saraiva intitulou de “cinema político”. Esse é o caso, por exemplo, de duas importantes cenas atuais de produção “independente”, a de Pernambuco e a de Minas Gerais, nas quais há uma forte ênfase na experimentação, em que se nota o uso de esquemas alegóricos, a desnaturalização da linguagem, baixo orçamento e a solidariedade com as classes subalternas, dentre outros aspectos que também remetem ao chamado cinema moderno brasileiro.

Nesse quadro, o projeto cinematográfico de Vincent Carelli, sendo um “cinema militante”, nos termos de Leandro Saraiva, ajuda a trazer à luz práticas alternativas. Trata-se “de uma complexa forma de prática cinematográfica que, justamente porque manuseia as imagens como matéria

subordinada ao encontro (e à vida que dele emana), confere uma força inequívoca a elas” (em fase de pré-publicação)⁹. “Reencontrar pessoas e imagens, reencontrar pessoas nas imagens, fazer as pessoas reencontrarem imagens da própria história: esse parece ser o procedimento do filme, sua tessitura mesma”, afirma André Brasil (2016, p.148) a respeito de *Martírio*. Nesse arranjo produtivo, o filme e suas configurações estéticas, como acontece no documentário, são consequências da conexão e da luta compartilhada, o que exige “pensar o estético a partir do político e não o inverso como tem sido mais usual” (Menezes, 2022, p.13).

Por isso, não surpreende que a recepção de *Martírio* tenha revelado a concepção típica da tradição que pensa o político a partir do estético. Foi o caso, por exemplo, da crítica de Luiz Carlos Merten (2017) para o Estado de S. Paulo, intitulada “Martírio e a (nova?) barbárie”; e de textos de Eduardo Scorel (2016a, 2016b, 2016c) na revista Piauí. Ambos apontam para o que consideram ser uma negligência da qualidade estética do filme. Enquanto Merten defende que o documentário é uma reportagem - “Tudo o que Martírio tem de bom liga-se ao tema. Uma grande reportagem. O filme não tem um momento que você possa dizer, esteticamente – Uau! É tudo informativo, factual” -, Eduardo Scorel (2016c) argumenta que “os compromissos da militância se sobrepõem aos do documentarista” e que por isso o “projeto de “entender” as dimensões do movimento de retomada das terras, anunciado no prólogo de *Martírio*, acaba se revelando retórico”.

Se considerarmos os elementos estético-políticos já citados no que se refere à montagem, as construções de sentido interconectadas entre o passado e o presente, a dignidade das personagens perpetuada ao longo dos anos, a convicção da permanência enquanto permanência de si, de quem se é, a beleza dos cantos, das rezas, dos maracás a despeito da penúria e da violência que os cercam, a complexa teia narrativa que entrelaça histórias de vida à processos históricos “mostram como é tola, esteticamente, a doutrina antiengajada atual”, como disse Schwarz.

Além disso, o projeto fílmico de Carelli depõe contra a percepção, também muito corrente, de que a conexão entre artista e povo é moderna no sentido de estar fixada no passado, tornando-se inviável dadas as novas configurações de produção cultural. Talvez porque tenha mantido relativa distância do campo cinematográfico, já que se manteve vinculado centralmente à atuação enquanto indigenista, sendo a formação de cineastas indígenas e a produção de filmes emanações dessa militância, o cinema de Carelli contradiz a percepção de que a aliança entre artistas e os de baixo “não tinha futuro político” (Schwarz, 1985, p.32) e continuaria sem o ter no presente.

⁹ SANTOS, M.V.M. *A câmera e a flecha em Corumbiara: o cinema político de Vincent Carelli e o filme como consequência*. Em fase de pré-publicação.

De modo diferente, com o passar dos anos, a solidariedade prática em relação aos indígenas com os quais o diretor tem o destino entrelaçado já há mais de 50 anos aponta para um adensamento e não dissolução dessa relação. É justamente a reflexão sobre esse elo construído a partir do encontro que permite a seus filmes, como é o caso de *Martírio*, tecer uma memória em comum (tornando a sua vida e a dos indígenas que (re)encontrou matéria viva dos filmes) ao mesmo tempo que constrói, junto com eles, uma memória coletiva à contracorrente, contando a história silenciada, à contrapelo da versão oficial.

O aprendizado ao longo da sua atuação como indigenista parece compor os poros das imagens que surgem na tela à medida que revelam o que não deixa de ser uma concepção política de nação, embora muito distante das expectativas da brasilidade revolucionária que existiu nos anos 1960. Àquele momento, as esquerdas apostavam na modernização, ainda que defendessem que ela deveria ser encampada e orientada pelos interesses das classes populares. Contrariamente, o contato e o aprendizado de Vincent junto aos povos indígenas, vítimas de um processo continuado e extremamente violento de apagamento e perda de direitos, taxados como inimigos do desenvolvimento nacional, apontam para a descrença no progresso. *Martírio*, como outros filmes de Carelli, assume a perspectiva benjaminiana de história, segundo a qual a única alternativa à catástrofe é puxar o freio de mão do progresso, que se tornou uma locomotiva desgovernada (Lövy, 2005). O projeto de país aí implícito não tem ilusões na modernização capitalista (seja ela encampada pela direita ou pela esquerda), que reserva minúsculos espaços de convivência aos que não partilham da sua lógica de exploração, ou os lançam às margens da sociedade e das rodovias.

Assim, além de se filiar a uma tradição negligenciada, bastante refratária à absorção hegemônica, já que fundada em laços e conexões continuadas e ativas *além tela*, o projeto fílmico de Vincent Carelli também desvela outros modos de pensar e viver, os quais, como afirmou Silvia Federici (2023, p.29), testemunham a limitação da vitória da disciplina do trabalho capitalista e revelam quanta gente ainda vê sua vida de uma forma radicalmente antagônica aos requisitos da produção capitalista. Não só *Martírio*, mas a filmografia de Carelli, também apontam, como defendia Raymond Williams, para a necessidade de superar os modelos que reduzem a sociedade a duas esferas de interesse, qual sejam, a política (sistema de decisões) e a economia (sistema de subsistência). De outro modo, é preciso perceber a sociedade como uma organização humana com necessidades comuns: “não apenas como uma ordem política e econômica, mas como uma ordem humana que compreende também as atividades culturais, o sistema de aprendizado e comunicação e o complexo de relações baseadas na criação e manutenção da vida” (Rivetti, 2015, p.68).

Se a defesa das diferenças foi originalmente um desígnio das direitas, que as utilizam como explicação e justificação das desigualdades, aí inclusas as de direito (Pierucci, 2013), cabe à esquerda ressaltar as diferenças como possibilidades de práticas e significados para que os condicionantes que estruturam a exploração e a opressão, instaurando a desigualdade, sejam superados. Nesse sentido, a lógica da abundância ambiental, a organização social não cindida, a conexão entre matéria e espírito e a relação comunal com a terra e com a religião dos guarani e kaiowá tem muito a ensinar, para que “nós, os não índios, percebamos, de uma vez por todas, a continuidade entre o mundo deles e o nosso” (Saraiva; Menezes, 2017). Assim, pode-se dizer que o projeto cinematográfico de Vincent Carelli é moderno porque aponta para um futuro “no qual a comunidade possa ser novamente imaginada” (Williams, 2001, p.7), lembrando-nos que também a câmera pode ser uma valiosa aliada na luta para romper com o “mundo que está acabando”, como disse a rezadora Estela Vera.

REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. Porto Alegre: L&PM, 2021.
- BRASIL, André. Retomada: teses sobre o conceito de história. In: TORRES, Júnia et al. (org.). **Catálogo do fórum doc.bh 2016**. Belo Horizonte: Associação Filmes de Quintal, 2016.
- SCOREL, Eduardo (2016). Martírio – militância e arte (I). **Revista Piauí**, São Paulo, 01 dez. 2016a. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/martirio-%E2%94%80-militancia-e-arte-i/>. Acesso em: 13 mar. 2024.
- SCOREL, Eduardo (2016). Martírio – militância e arte (II). **Revista Piauí**, São Paulo, 08 dez. 2016b. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/martirio-%E2%94%80-militancia-e-arte-ii/>. Acesso em: 13 mar. 2024.
- SCOREL, Eduardo (2016). Martírio – militância e arte (III). **Revista Piauí**, São Paulo, 15 dez. 2016c. Disponível em: <https://dev1-piaui.folha.uol.com.br/martirio-militancia-e-arte-iii/>. Acesso em: 13 mar. 2024.
- FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2023.
- GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Porto Alegre: L&PM, 2022.
- JOHNSON, Felipe; ADOUE, Sílvia. Quem mandou matar a rezadora Estela Vera Guarani? **Contra Poder**, São Paulo, 04 jan. 2023. Disponível em: <https://contrapoder.net/colunas/quem-mandou-matar-a-rezadora-estela-vera-guarani/#:~:text=Grande%20assembleia%20das%20mulheres%20Guarani%20e%20Kaiow%C3%A1.> Acesso em: 13 mar. 2024.
- JOHNSON, Felipe; ADOUE, Sílvia. Retomadas Guarani e Kaiowá: o socialismo indo-americano e a busca da Terra sem Mal. In: RUBBO, Deni A.; ADOUE, Sílvia (org.). **Espectros de Mariátegui na América Latina**. Marília: Lutas Anticapital, 2020, p. 219 - 234.
- LÖVY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MENEZES, Fábio G. G. T. C. **Para que o mundo prossiga**: uma análise do cinema-processo de Vincent Carelli na trilogia Corumbiara, Martírio e Adeus, Capitão. 2022. 110p. Dissertação (Mestrado em Meios e Processos Audiovisuais) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

MERTEN, Luiz Carlos. Martírio e a (nova) barbárie. **O Estado de S. Paulo**, 07 abr. 2017. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/cultura/luiz-carlos-merten/martirio-e-a-nova-barbarie/>. Acesso em: 13 mar. 2024.

ORICCHIO, Luiz Zanin. **Cinema de novo**: um balanço crítico da Retomada. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

ORTIZ, Renato. **A moderna tradição brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Ciladas da diferença**. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Sociologia da FFLCH/Editora 34, 2013.

RIDENTI, Marcelo. **Brasilidade revolucionária**: um século de cultura e política. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

RIVETTI, Ugo Urbano Casares. **Crítica e modernidade em Raymond Williams**. 2015. 129p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

SANTOS, Márcia V. M. dos; PROTAZIO, Beatriz Y. Texto e imagem, passado e presente: rastros de um legado cultural que se renova em Mutirão em Novo Sol e Cabra Marcado para Morrer. **Eixo Roda**, Belo Horizonte, v. 32, n. 3, p.11-38, 2023. Disponível em: http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/view/27219. Acesso em: 13 mar. 2024.

SARAIVA, Leandro; MENEZES, Fábio Costa. Vincent Carelli e o cinema pela continuidade do mundo. **6ª mostra Eco Falante de cinema ambiental**, 22 de maio. 2017. Disponível em: <https://mostraecofalante.wordpress.com/2017/05/22/vincent-carelli-e-o-cinema-pela-continuidade-do-mundo/>. Acesso em: 13 mar. 2024.

SOCINE. **Cineastas e imagens dos povos** – de Cabra Marcado para morrer a Martírio. Socine em casa – Live 45, 12 nov. 2020, 1 vídeo (1h29m30s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8ywCt22D4TE>. Acesso em: 13 mar. 2024.

SCHWARZ, Roberto. O fio da meda. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n.12, pp.31-34, jun. 1985.

WILLIAMS, Raymond. Quando se deu o modernismo? In: **Política do modernismo**: contra os novos conformistas. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

XAVIER, Ismail. **Sertão Mar**: Glauber Rocha e a estética da fome. São Paulo: Brasiliense, 1983.

XAVIER, Ismail. **O cinema brasileiro moderno**. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

ZARUR, Camila. Violações contra guarani-kaiowá afetam saúde mental e elevam suicídio entre indígenas. **Folha de S. Paulo**, 16 de out. 2023. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2023/10/violacoes-contra-guarani-kaiowa-afetam-saude-mental-e-elevam-suicidio-entre-indigenas.shtml#:~:text=%20%20contato%20com%20o%20mundo,facilidade%20de%20acesso%20a%20drogas>. Acesso em: 13 mar. 2024.



GT 04 Movimento sociais, étnicos e ambientais: levantes na América Latina

LIÇÕES DA LICENCIATURA INTERCULTURAL INDÍGENA NO MARANHÃO/BRASIL: ENTRE “COLISÕES” E “COALIZÕES EPISTÊMICAS”

Sérgio César Corrêa Soares Muniz¹ (PPDSR/LIDA/UEMA)

RESUMO: Em 2016, a Universidade Estadual do Maranhão passou a realizar a primeira Licenciatura Intercultural Indígena do estado, a LIEBI. O curso contemplou quatro povos indígenas do estado (Tentehar/Guajajara, Canela, Krikati e Pyhcop Catiji/Gavião) e formou, em 2022, 54 cursistas. Uma análise das experiências formativas e produções intelectuais de alguns cursistas da LIEBI entre os anos de 2016 e 2022 é principal objetivo deste trabalho. Naquele contexto atuei como docente e orientador no curso, o que tornou possível participar de trocas, partilhas e correlações epistemológicas realizadas com os cursistas indígenas. Entre os seus saberes e os conhecimentos acadêmicos, se manifestavam equivalências e incongruências que em Muniz (2023) chamei de “colisões epistêmicas” e “coalizações epistêmicas”. As primeiras eram expressivas de uma negociação improvável, sem efetividade, entre as formas daquelas indígenas para pensar o mundo e as formas não indígenas (acadêmicas). As segundas indicavam que para qualificar a atuação dos indígenas em esferas de discussão acerca de seus direitos, um certo tipo de aliança política entre os saberes indígenas e os acadêmicos deveria ser considerado enquanto possibilidade. Para ver e sentir de perto essas “colisões” e “coalizações” recorri a “etnografia dos/nos interstícios” (FURTADO, MUNIZ e OLIVEIRA, 2018) e MUNIZ (2023), um tipo de etnografia que só é possível quando se é parte protagonista do processo em que tem sido (auto)refletido.

Palavras-chave: Povos Indígenas; Direitos; Ensino Superior; Colisão Epistêmica; Coalizão Epistêmica.

INTRODUÇÃO

Este artigo é resultado de um investimento teórico-metodológico cuja motivação é a presença de indígenas no ensino superior do Maranhão. A principal fonte geradora dos resultados apresentados neste trabalho foram as experiências acadêmicas vivenciadas por homens e mulheres indígenas que cursaram a primeira Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena do estado (LIEBI), ofertada pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), entre os anos de 2016 e 2022.

A partir do acompanhamento das dificuldades, oportunidades, encontros e desencontros vividos por acadêmicos e acadêmicas indígenas da LIEBI, tem sido possível propor algumas *lições interculturais*, uma oportunidade reflexiva dada aos investigadores e investigadoras que tem se dedicado ao campo dos processos formativos ditos interculturais, oriundos de um contexto mais amplo em que o ensino superior tem sido procurado pelos indígenas do país inteiro como um certo tipo de estratégia ou condição de fortalecimento de seus movimentos, lutas e demandas.

¹ Pós-doutorando no Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Socioespacial e Regional (PPDSR) e pesquisador do Grupo de Estudos, Pesquisa e Extensão em Lutas Sociais, Igualdade e Diversidades (LIDA) ambos da Universidade Estadual do Maranhão.

E-mail: sccsmuniz@gmail.com / munizsccs@gmail.com

A feitura da pesquisa² que deu origem a este texto seguiu as recomendações da “etnografia nos/dos interstícios” (FURTADO, OLIVEIRA e MUNIZ, 2018), uma abordagem metodológica em que o/a pesquisador/a direciona suas investigações aos processos sociais e projetos ético-políticos que integra como sujeito/a partícipe e atuante, um jeito de fazer pesquisa em que o pesquisador/a esteja situado na “diferença colonial”³ e dela tome consciência.

Ao colocar em análise as travessias feitas pelos/as indígenas ao longo de sua formação na Licenciatura Intercultural Indígena da UEMA, é possível argumentar que elas expressam as (im)possibilidades da interculturalidade. Presenciar e, em certa medida, participar das (in)compatibilidades manifestas entre as epistemologias de si e a epistemologia do mundo acadêmico, suscitadas pela presença indígena no ensino superior, me (nos) permitiu apre(e)nder algumas lições de caráter político-epistêmico.

Etnografar interstícios, Arranjar Gnosiologias, Colidir e Coligar Epistemes são lições que a experiências da e na LIEBI nos permitem vislumbrar e pelas quais é possível compreender a complexidade das formas como os povos indígenas têm (re)organizado a dimensão dos processos escolarização, outrora tão desestruturadores das realidades e contextos próprios desses povos.

Em síntese, o que pretendo argumentar neste artigo é que os/as indígenas passaram a tecer “arranjos gnosiológicos” (COLEHO e MUNIZ, 2020) ao se apropriarem das categorias e conceitos ocidentais, pelos quais tem sido possível superar colisões epistêmicas - um mal estar diante dos termos e da (in)diferença burocrática acadêmica – e vislumbrar coalizões epistêmicas, alianças entre matrizes de conhecimento distintas, presentes nas produções intelectuais dos indígenas e com a quais podem lutar e resistir aos equívocos etnocêntricos sobre suas vidas e seus projetos de futuro, portanto, mobilizar uma resistência contra o epistemicídio e as forças da colonialidade.

Para apresentar as *lições interculturais* que identifiquei ao longo de minhas experiências entre os acadêmicos e acadêmica indígenas seguirei o seguinte percurso: como quem recupera registros e memórias transcritas em um caderno de campo, abordo alguns elementos históricos, institucionais e estruturais da LIEBI na tentativa de descrever suas lógicas internas e funcionamento de forma geral; em segundo momento discorro sobre a primeira *lição*, uma revisão crítica, política e intercultural da prática etnográfica que nos possibilitou propor a *etnografia nos/dos interstícios*; na

² A referida pesquisa deu origem a tese “EU QUERIA VER O MAR E TÔ BATENDO CABEÇA: (auto)reflexividades sobre a educação superior indígena na/da UEMA” de Muniz (2023) apresentada no âmbito do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão (PPGCSOC/UFMA), da qual este artigo é tributário.

³ Que segundo Mignolo (2003), tem a ver com o entendimento de que o Ocidente historicamente tem produzido excluídos e espaços de exclusão em nível global, criando uma fronteira geográfica e ontológica entre o “ser” e o “não-ser”, entre aqueles cuja humanidade é reconhecida e os ‘outros’, de subumanidade ou animalidade. Em outras palavras, o Ocidente e os seus outros.

segunda *lição* discuto os arranjos gnosiológicos, o exercício de apropriação indígena dos conceitos acadêmicos para fins de explicação de suas próprias realidades; por fim, na última *lição*, problematizo as (in)compatibilidades entre conhecimentos indígenas e saberes acadêmicos, processo que designei como *colisões e coalizões epistêmicas*.

Abrindo o caderno e tomando nota do contexto das lições: conhecendo a LIEBI

A Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena do Maranhão (LIEBI) foi um curso destinado a professoras e professoras indígenas do Maranhão realizado entre os anos de 2016 e 2022, formando mais de 50 indígenas dos povos Tentehar/Guajajara, Krikati, Canela e Pyhcop Catiji em Educa. A LIEBI esteve vinculada ao Centro de Ciências Sociais Aplicadas (CCSA) e ao Departamento de Ciências Sociais (DCS) da UEMA, ambos localizados no Campus Paulo VI, no bairro do São Cristóvão em São Luís-MA.

Destaco que até a criação da turma, um longo caminho foi percorrido, uma complexa trama político-burocrática foi tecida, muitos embates, discussões, enfretamentos, consensos e dissensos foram travados. No entanto, é possível dizer que a demanda por ensino superior para os povos indígenas do Brasil e do Maranhão, a possibilidade de formação continuada de forma geral, está presente nas reivindicações desses povos desde o processo de redemocratização.

No caso do Maranhão, as lutas dos indígenas por qualificação docente têm seus primeiros resultados em 1993 com a criação do Magistério Indígena, ofertado pela Secretária de Educação do Estado do Maranhão. Em 2007 a Universidade Federal do Maranhão, interpelada por parte do Movimento Negro no Maranhão, cria a reserva de vagas para negros, indígenas e pessoas com deficiência. Em 2010 a Assembleia Estadual do Maranhão edita uma lei que passa a garantir uma reserva de vagas para indígenas na Universidade Estadual do Maranhão. Já em 2016, a UEMA, com recursos próprios, inicia a primeira turma de Licenciatura Intercultural Indígena do Estado do Maranhão, após 5 anos de discussões com lideranças e movimentos indígenas do Estado e outros órgãos.

Para o funcionamento do curso, conforme apontado no Projeto Político de Curso, estava prevista a realização de dois momentos formativos específicos designados respectivamente de tempo universidade (T.U.) e tempo comunidade (T.C.). No T.U. as aulas foram ofertadas de forma concentrada num período que durava em média 20 dias, onde as atividades aconteciam de segunda a sábado, nos turnos matutino, vespertino e, a partir da formação específica, 3 dias no noturno. Os domingos eram destinados ao descanso dos/das estudantes.

Já o Tempo Comunidade (TC), por sua vez, compreendeu etapas que ocorreram nos campi da UEMA localizados nas cidades de Barra do Corda, Grajaú e Maranhão, mas principalmente em

algumas aldeias sugeridas pelos próprios cursistas. Nesse *tempo* a colaboração entre monitores e cursistas foi fundamental para o acompanhamento das demandas lançadas aos estudantes durante as etapas do TU.

A divisão desses dois momentos formativos tomou como base de inspiração os princípios da “pedagogia da alternância”, onde está contida uma preocupação em como os saberes aprendidos na universidade serão articulados nas/para e com as realidades de origem dos/das estudantes, nesse caso em suas terras e aldeias.

Para que a permanência dos indígenas fosse possível durante o tempo universidade a UEMA precisou providenciar sua hospedagem durante o tempo de vigência da etapa. No primeiro T.U., realizado em julho de 2016, os cursistas foram atendidos por um serviço de hotel já contratado pela UEMA, considerando que a universidade não dispunha de alojamentos próprios. As dependências da hospedagem ficavam no bairro do Tirirical, nas proximidades do campus.

No começo, idos de 2016, os/as indígenas se deslocavam entre o hotel e a universidade fazendo uso de ônibus e micro-ônibus próprios da UEMA. Assistiam as aulas durante o dia e voltavam para o hotel no início da noite. Muitas cursistas precisaram trazer seus filhos e filhas, ou em fase de amamentação ou muito pequenos (as). Elas traziam ainda pessoas para prestar suporte nos cuidados com essas crianças. Eram eles filhos ou filhas mais velhas, maridos ou esposas e irmãos e irmãs.

Ao longo de toda a primeira etapa foi possível notar a circulação de todas essas pessoas nos corredores e salas do CCSA. Muitas crianças eram colocadas para dormir ao embalo de redes armadas entre as árvores e as colunas de concreto do prédio. No entanto, lembro que era muito comum ver pessoas do lado de fora da sala de aula, alegando que haviam se retirado devido ao incômodo com a baixa temperatura do ambiente. Outras pessoas afirmavam sentir náuseas por ficar muito tempo em locais fechados, sem janelas.

Outra situação foi o estranhamento, por parte dos/das indígenas, com a alimentação fornecida pelo restaurante universitário. Algumas cursistas, suas filhas e filhos e algumas acompanhantes apresentaram um quadro de enjoo e vômito após a realização das refeições servidas no almoço. Lembro de ter ouvido algumas conversas em que as pessoas diziam que estavam estranhando o tempero da comida, o que poderia estar causando o mal-estar. A própria rotina de deslocamentos diários entre o hotel e a UEMA se tornara desgastante para os cursistas, pois quanto mais avançávamos etapa adentro mais podíamos perceber seu esgotamento físico e mental.

Diante dessas questões e desse cenário e, considerando a necessidade de mudança do local onde as aulas aconteciam, a LIEBI passou a ser realizada no Centro de Formação e Treinamento Oásis localizado no bairro da Aurora em São Luís –MA.

O referido Centro situa-se em um sítio com infraestrutura que dispõe de alojamentos, refeitório, auditórios e salas de reuniões, onde foram realizadas as aulas. A UEMA, por meio da Fundação de Apoio ao Ensino, Pesquisa e Extensão (FAPEAD), dispôs o referido espaço para a realização das etapas do Tempo Universidade. Na tentativa de dirimir o desconforto e desgaste físico dos cursistas com o deslocamento do hotel para a UEMA, a Administração superior considerou mais favorável disponibilizar um espaço mais agradável ao público-alvo do Curso para a realização das aulas. A partir de 2017, portanto, todas as aulas e outras atividades e eventos ligados à LIEBI ocorreram no espaço do Sítio Oásis, com exceção de algumas aulas que previam a utilização de laboratórios e que foram realizadas nos espaços do campus Paulo VI da UEMA.

Acerca da composição curricular do curso, para um/a estudante indígena obter um diploma de Licenciado/a em Educação Intercultural ela deveria realizar um conjunto de atividades que incluíam uma “formação geral” disposta em componentes curriculares comuns a todos/as cursistas e uma “formação específica” estruturada em três grandes áreas “Ciências da Natureza”, “Ciências da Linguagem” e “Ciências Humanas”.

Todas as disciplinas e componentes apresentados deveriam ser obrigatoriamente cursados para a integralização curricular e, portanto, do curso. Para além dessa matriz curricular comum à todas as turmas cada uma delas possuía um conjunto de disciplinas específicas que respaldaria o/cursista enquanto habilitado na área escolhida.

Além da realização de disciplinas gerais e específicas, os/as estudantes da LIEBI também precisaram cumprir outras atividades obrigatórias à formação, como a realização de Atividades Acadêmico-Científico-Culturais, os estágios curriculares obrigatórios em diferentes anos da educação básica e a elaboração e apresentação de um trabalho de conclusão de curso.

A finalização de todos esses momentos resguardaria ao cursista o direito de ser diplomado pela universidade em Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena com habilitação em Ciências da Natureza ou Ciências da Linguagem ou Ciências Humanas.

Finalizada a ‘formação geral’ as/os estudantes deveriam escolher uma área de formação específica para dar continuidade aos seus estudos. Línguas e saberes sobre o mundo físico, da vida e quantificações (Ciências da Natureza), Línguas e saberes sobre os movimentos das sociedades no espaço (Ciências Humanas) e Línguas Indígenas em interação com Línguas Oficiais (Ciências da Linguagem) eram as áreas previstas segundo o projeto do curso.

Ao escolherem pela continuidade da formação em proximidade com as Ciências da Natureza, os/as cursistas seriam habilitadas e preparadas para assumirem disciplinas como Ciências (para o Ensino Fundamental II) e Biologia, Química, Física e Matemática (para o Ensino Médio). No caso daqueles/as que optassem pelas Ciências Humanas poderiam assumir as disciplinas de História e Geografia (Ensino Fundamental II) e História, Geografia, Sociologia e Filosofia (no Ensino Médio). Para as/os que escolhessem as Ciências da Linguagem as possibilidades de docência se dariam no âmbito do ensino de Língua Portuguesa, Língua Indígena e Artes, também no Ensino Fundamental e Médio.

A finalização do curso de seu com a colação de grau dos cursistas em outubro de 2022, alguns meses após terem acontecido as defesas de seus trabalhos de conclusão de curso. Dos 90 ingressantes 54 conseguiram concluir o processo. Boa parte dos que concluíram hoje estão vinculados a rede estadual, redes municipais de educação ou exercendo cargos em setores e órgãos relacionadas à questão indígena.

Após o encerramento da primeira turma, a UEMA deu continuidade ao processo de formação de professores e professoras pertencentes aos povos e comunidades tradicionais do Estado e ainda em 2022 abriu novas turmas de Licenciatura Intercultural Indígena e sua primeira turma em Licenciatura em Educação Quilombola, todas no âmbito do Programa de Formação Docente para a Diversidade Étnica do Maranhão, o PROETNOS. Mais arranjos gnosiológicos, colisões e coalizões epistêmicas estão a caminho, portanto, novas *lições interculturais*.

LIÇÃO Nº 1 ou *fissurando a prática etnográfica*

Minhas experiências entre os cursistas da LIEBI extrapolaram a clássica relação observador/observado historicamente constituinte das práticas de pesquisa estabelecidas, mas cada vez mais problematizadas e reavaliadas. Eu não estava mergulhado nas relações internas da LIEBI como um sujeito exógeno e alheio as suas configurações e tramites internos.

Desde a construção do projeto do curso até a colação de grau dos/das cursistas, eu integrei os quadros funcionais do curso em diferentes posições (assessor, docente, monitor) e, desses lugares institucionais eu pude não apenas prestar atenção às (im)possibilidades entre a burocracia universitária e a presença indígena no ensino superior, mas também vislumbrar a necessidade de pensar outras práticas de pesquisa, menos extrativistas e mais eticamente implicadas.

Todo processo de construção, realização, finalização e avaliação da pesquisa que resultou no texto da tese de doutorado que defendi em agosto de 2023 pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFMA, foi acompanhada e discutida com integrantes indígenas e não indígenas da LIEBI.

Em certa medida, considerando que se tratava de uma reflexão sobre as (im)possibilidades da interculturalidade e dos diálogos entre saberes acadêmicos e conhecimentos indígenas, considerando a produção intelectual de alguns/algumas discentes do curso, o trabalho que empreendi se tratava ainda de uma (auto)reflexão acerca dos processos que nós (me colocando como partícipe daquela comunidade acadêmica) estávamos conduzindo.

Nesse sentido, a realização da LIEBI e o acompanhamento do processo formativo e das produções intelectuais que estávamos construindo conjuntamente com os discentes indígenas, eles escrevendo seus artigos e trabalhos de conclusão de curso, da mesma forma (nós) não indígenas também produzindo nossos textos e análises, nos colocou diante de uma potente reflexão político-metodológica, mais do que uma reflexão, uma primeira *lição intercultural*, a de que é preciso reinventar as práticas de pesquisa que insistem na dualidade sujeito/objeto. Nesse sentido, a superação desse binarismo implicaria necessariamente em uma revisão crítica da nossa principal forma de realizar a pesquisa: a etnografia.

Nesse caminho, o LIDA⁴, grupo de pesquisa responsável pela gestão e realização da LIEBI passou a propor uma modalidade outra de fazer etnográfico, uma prática etnográfica designada pelo grupo de “etnografia nos/dos interstícios”. Essa proposta se constitui enquanto uma abordagem metodológica em que o pesquisador/a esteja situado na “diferença colonial”⁵ e dela tome consciência, direcionando suas investigações aos processos sociais e projetos ético-políticos que integra como sujeito/a partícipe e atuante.

Como apontei em Muniz (2023), essa abordagem político-metodológica está calcada nos seguintes princípios:

- a) superação do dualismo sujeito/objeto;
- b) superação da separação pesquisa/extensão;
- c) crítica ao ethos folclorista de parte da antropologia;
- d) superação da crença na neutralidade/imparcialidade científica.
- e) revisão crítica da etnografia por via da “diferença colonial”;
- f) substituição das práticas de uma “antropologia aplicada” (extrativista) e aproximação a uma prática etnográfica (não-extrativista e eticamente implicada);
- g) aproximação a uma dimensão crítica da interculturalidade.

⁴ Grupo de Estudos, Pesquisas e Extensão em Lutas Sociais, Igualdade e Diversidades da Universidade Estadual do Maranhão e coordenado pela professora Dra. Marivania Leonor Souza Furtado do Departamento de Ciências Sociais (DCS/UEMA).

⁵ Que segundo Mignolo (2003), tem a ver com o entendimento de que o Ocidente historicamente tem produzido excluídos e espaços de exclusão em nível global, criando uma fronteira geográfica e ontológica entre o “ser” e o “não-ser”, entre aqueles cuja humanidade é reconhecida e os ‘outros’, de subumanidade ou animalidade. Em outras palavras, o Ocidente e os seus outros.

Essas sugestões tomam como referência alguns trabalhos de relevo que tem problematizado a atuação dos pesquisadores e pesquisadoras, bem como as razões pelas quais as pesquisas foram e vem sendo realizadas, assim como a forma como elas foram e vem sendo executadas.

Em autores como Mignolo (2003), Quijano (2005) e Walsh (2006), as noções de “diferença colonial”, “pensamento liminar”, “colonialidade do poder e do saber” e “interculturalidade crítica” tem subsidiado nossas vontades de (re)construir o fazer etnográfico na esperança de tornar a pesquisa um espaço de simetria entre aquelas que dela participam.

Já com os trabalhos de Abu-Lughod (2012) e Smith (2018), entendemos que se quisermos tornar possível nossa *prática etnográfica intersticial* será necessária que abandonemos uma visão paternalista acerca dos grupos e segmentos étnico-raciais e sociais com os quais nos envolvemos, ou seja, substituir a ideia de que caberia a nós (intelectuais orgânicos⁶) protegê-los ou salvá-los, e adotemos uma postura mais colaborativa, trabalhando ao lado deles na construção de seus projetos sociais.

Nesse sentido, a lida enfrentada ao longo de todo o processo formativo junto aos indígenas na LIEBI se transformou em um movimento-convite para repensar as políticas e as poéticas das práticas de pesquisa, fissurando velhas formas calcadas na colonialidade do saber e do poder e (re)desenhando novos caminhos mais (auto)reflexivos e interculturais.

LIÇÃO Nº 2 ou *arranjando gnosilogias*

Ao longo de todo o curso, os/as estudantes indígenas precisaram produzir resumos, resenhas, ensaios, artigos, relatórios, seminários, leituras e produção textual acadêmica de forma geral. Todo esse complexo acadêmico é profundamente mediado por uma lógica logocêntrica e intelectualista cuja finalidade é a ampliação dos repositórios da universidade, uma vez que sua qualidade é medida pelo número e qualidade dos trabalhos produzidos e seus efeitos nas políticas públicas e outros interesses sociais.

Por outro lado, os profissionais não indígenas que estavam vinculados a LIEBI e que, em sua maioria, eram pesquisadores e pesquisadoras, muitos envolvidos com as realidades dos povos e comunidades tradicionais, também estavam em curso com o mesmo complexo acadêmico a procura de suas qualificações. Indígenas e não indígenas mediados pela lógica acadêmica e a procura de reconhecimento, de diplomação.

Para os não-indígenas, o desafio era transpor suas experiências com os indígenas em uma abordagem reflexiva, atribuindo valor e estatuto teórico aos saberes indígenas. Para os/as cursistas

⁶ Para não perder de vista o que sugere Gramsci (1999).

indígenas as dificuldades eram encontradas na leitura (em língua não materna) e compreensão dos textos (e seus termos) selecionados pelos/as docentes para subsidiar as disciplinas ministradas.

Em Coelho e Muniz (2020), esse atravessamento entre o pensamento ameríndio e os termos e a estrutura textual (conceitos, definições, abordagens, categorias de análise etc.) apontada pelos indígenas foi denominada de “desdobramentos epistemológicos”, o cruzamento assimétrico entre fontes de saberes ocidentais e ameríndias. Esse cruzamento pode ser pensado como (...)espaços de travessia política incorporados às diversas lutas indígenas.

Nesse sentido, destaco um trecho da fala de Paulo Belizário Gavião, liderança, professor e intelectual indígena do povo Pyhcop Catiji, proferida durante a realização do VII Seminário Timbira e VII Etapa do Tempo Universidade da LIEBI em 2019. Em seu depoimento ele declara que é importante que os professores indígenas sejam também pesquisadores para que possam “despertar uma cultura que estava adormecida”.

Esse ‘despertar’ apontado por Paulo Belizário pode ser visualizado nos diferentes trabalhos produzidos e apresentados pelos indígenas ao longo de sua formação. Em todos eles, nota-se um exercício de ir além da “cultura sem aspas” e apresentar também uma “cultura com aspas” (CUNHA, 2017). Ou seja, há um exercício de refletir e escrever acerca da (sua própria) cultura, sobretudo sua relação com as questões educacionais, ambientais, territoriais, de saúde, rituais e tantas outras presentes nos trabalhos e nas realidades de seus autores e autoras.

Ainda que os trabalhos produzidos pelos cursistas da LIEBI partam de um “cruzamento assimétrico entre fontes de saberes ocidentais e ameríndias” há uma segunda *lição intercultural* que pode ser extraída dessas experiências e que, como já apontado por Coelho e Muniz (2020), vão além de ‘desdobramentos’/‘cruzamentos’, nos conduzindo aos *arranjos gnosiológicos*.

Esses arranjos seriam esboços da “gnose liminar” apresentada por Mignolo (2003), ou seja, uma primeira tentativa de romper com a “colonialidade do saber” (QUIJANO, 2005) que se manifestou nas realidades dos povos originários sobretudo, a partir da formação escolar.

Vislumbramos *arranjos gnosiológicos* todas as vezes em que presenciamos indígenas apresentando seus pontos de vista acerca das lógicas e pelas lógicas dos não indígenas. Pontos de vista que revelam a dinâmica de formação e atualização da sagacidade ameríndia frente aos processos diversos que atravessam suas realidades.

Vimos nesses arranjos ‘viagens’, tanto no sentido do exercício intelectual de produzir uma explicação analítica sobre uma questão debatida, como no sentido do deslocar-se entre o imaginário das experiências locais e o das vivências formativas. Dessas ‘viagens’, se torna possível sugerir que o

encontro desses dois universos, agora interculturalmente aproximados, pode produzir estratégias e ferramentas para o fortalecimento das lutas indígenas.

Portanto, os arranjos gnosiológicos, mais do que representar o acúmulo individual de conhecimentos para esses povos, podem ser pensados como uma experiência coletiva de produção do conhecimento, por meio de uma apropriação intercultural dos saberes não indígenas pelos indígenas, com vistas a obter autonomia intelectual frente às questões dos direitos indígenas, como saúde e educação específicas e questões territoriais.

Nossa aposta em torno da ideia de “arranjo gnosiológico” toma de empréstimo as próprias definições gramaticais dos termos, mas vai além disso, sugerindo uma apreciação antropológica dessas definições para, a partir disso, mergulhar nas (im)possibilidades dos sentidos que a produção intelectual indígena pode seguir.

Segundo o dicionário Aurélio (2000), a palavra ‘arranjo’ sugere “o ato ou efeito de arranjar; administração e/ou arrumação doméstica; fortuna, bens; subconjunto ordenado de um conjunto finito; versão diferente da original de obra ou fragmento de obra musical; conluio; negociata” (AURÉLIO, 2000, p. 61). Já a expressão ‘gnosiológico’ é uma variação da palavra gnose, que por seu turno sugere “conhecimento, sabedoria; conhecimento esotérico da realidade” (AURÉLIO, 2000, p. 349).

Nesse sentido, quando em Coelho e Muniz (2020) afirmamos que pela produção dos/das intelectuais indígenas seria possível vislumbrar “arranjos gnosiológicos” estávamos sugerindo que nessa produção intelectual indígena é possível perceber uma articulação que esses intelectuais realizam entre os saberes ameríndios e os saberes acadêmicos ocidentais, uma releitura que os indígenas realizam de suas realidades a partir dos termos, conceitos e categorias acadêmicas, um certo tipo de *conluio* com os saberes, discursos e termos não indígenas no sentido de usar as ‘armas do inimigo’ em defesa própria e, por fim, um certo tipo de *negociata*, no sentido de que flertaria com agências e agentes (escola/universidade) que por muito tempo, e de forma significativa, operaram pelas vias do colonialismo e da colonialidade contra os Povos Indígenas.

LIÇÃO Nº 3 ou *colidindo e coligando epistemes*

Nascimento (2022) tem insistido que é necessário preparar a universidade para as presenças indígenas. Parte dessa preparação está ligada a articulação de prerrogativas legais e conceituais que colaborem para que os espaços universitários liberem suas entradas e saídas para estes povos.

Entendo que essa preparação também precise alcançar os agentes das universidades, sobretudo seus quadros técnico, gestor e docente, no sentido de mitigar práticas de “indiferença

cultural” pautadas na inflexibilidade da burocracia estatal frente à diversidade sociocultural (HERZFELD, 2016).

No entanto, uma preparação legal-conceitual por parte da universidade e seus agentes não resolverá definitivamente os constrangimentos e desconfortos que os indígenas possam sentir ao adentrar o mundo acadêmico e passar a conviver com os demais membros daquela comunidade.

Nenhuma portaria, resolução, normativa, projeto político pedagógico e seleção de um quadro técnico e docente supostamente preparado será suficiente para impedir ou evitar alguns desencontros semânticos entre os agentes universitários e os acadêmicos indígenas. A preparação que sugere Nascimento (2022) é fundamental quando a perspectiva é reduzir os efeitos dos “curtos-circuitos semânticos” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006) que ocorrerão do encontro entre agentes universitários não indígenas e acadêmicos indígenas. No entanto, nenhuma ‘preparação’ pode ser entendida como suficiente para dar conta das complexidades e desafios decorrentes de um encontro intercultural.

Ao longo do acompanhamento que realizei junto à comunidade acadêmica da LIEBI, muitas foram as situações em que foi possível notar um descompasso, uma incompatibilidade e um certo mal-estar entre a lógica temporal dos cursistas e a lógica temporal do curso, uma lógica baseada nas temporalidades burocráticas da academia.

Em várias etapas do Tempo Universidade era muito comum encontrar alguns poucos cursistas ausentes das aulas, ou porque estavam em seus dormitórios ou porque estavam em outras dependências do Sítio. Quando eu os encontrava perguntava se estava tudo bem e por que não estavam assistindo as aulas. Em muitos casos as respostas eram sempre as mesmas, que estava com “dor de cabeça”, que “é muita informação pra processar”, “muito tempo sentada no ar-condicionado” etc.

Em outros casos, as razões eram outras. Muitos saíam das aulas para atender ou realizar ligações telefônicas, trocas de mensagens com familiares e outros conhecidos em suas aldeias, para resolver questões locais que requeriam sua participação nas decisões ou dar algum comando necessário para a resolução da situação.

Como alguns de nossos cursistas eram caciques e lideranças do movimento indígena, precisavam dar atenção a certas demandas imediatas, mesmo durante a realização da etapa da licenciatura. Alguns e algumas aproveitavam a vinda a São Luís para visitar as sedes da SEDUC e outros órgãos públicos específicos para atenção aos Povos Indígenas, para participar de reuniões ou cobrar providências em relação a alguma demanda de suas aldeias. Para tanto, acabavam perdendo as aulas por um expediente ou o dia inteiro.

Muitos e muitas cursistas também não conseguiram comparecer a todos os Tempo Universidade realizados. Em alguns casos, a infrequência acabou ocasionando a desistência do cursista, que abandonou a formação. Questões como mudanças na dinâmica familiar, necessidade de trabalho e renda, adoecimento do cursista ou de parentes, falecimento de parentes, necessidade de maior envolvimento no movimento indígena etc. podem ser relacionados como possíveis motivos para a impossibilidade de comparecer tanto ao T.U como ao T.C.

Quando os cursistas não conseguiam comparecer ao T.U. os professores e professoras eram orientados a encaminhar estudos dirigidos (leituras, produção textual e trabalhos de pesquisa) para que o cursista faltoso pudesse acompanhar os conteúdos que haviam sido discutidos durante aquela etapa. A abonação das faltas do cursista estaria condicionada a entrega de todas as atividades que os docentes haviam solicitado. Além das atividades para compensar o não comparecimento ao T.U., o cursista também deveria providenciar as outras tarefas, aquelas previstas para o T.C.

No fim das contas, a não participação durante uma das etapas do T.U. gerava uma quantidade relativamente extensa de atividades a serem feitas, podendo ocasionar um clima de intranquilidade e incerteza se o cursista conseguiria concluir todos os trabalhos. Alguns cursistas que atravessaram tal processo conseguiram vencer essas demandas e concluir o curso. Outros, entretanto e infelizmente, acabaram ficando pelo caminho.

É preciso considerar que a “posse de novos saberes compreende sempre um risco” preocupante para o qual é preciso um “reforço nos cuidados a serem tomados com as novas forças adquiridas no âmbito pessoal e coletivo”, como nos aponta Lisboa (2017). E que, nesse mesmo sentido, essa apropriação pode gerar situações de “fricção epistêmica” (RAMOS, 2014), um mal-estar resultante do não entendimento entre sujeitos com epistemologias distintas.

Dessa forma, para os indígenas, um diálogo com a universidade e a partir dela seria (im)possível, visto que os efeitos da tentativa de estabelecimento desse diálogo seriam, sobretudo, constantes *colisões epistêmicas*⁷ e um exaustivo desentendimento?

Ainda que consideremos que o curso e sua gestão sempre estiveram abertos ao diálogo com os cursistas para tentar encontrar soluções possíveis para os impasses que o convívio intercultural suscitava, desde questões infraestruturais até a disponibilização de material escolar e didático, isso não anula totalmente as incompatibilidades epistemológicas e semânticas que esse mesmo convívio intercultural produz, como sugere Nascimento (2022).

Nesse sentido, e partindo da autorreflexividade que nos propomos pela via da etnografia nos/dos interstícios, não é possível obliterar por completo as regras que estruturam o funcionamento

⁷ “bater cabeça” como muitas vezes ouvi e deixei esse registro em Muniz (2023).

do mundo acadêmico, mesmo quando ele se propõe dialogar com outras racionalidades, epistemologias e projetos civilizatórios.

A baixa flexibilidade que marca a universidade, é parte de uma fantasia colonial que se atualiza por via da colonialidade, na qual ‘disciplina’ e ‘controle’ são sinônimos de sabedoria e conhecimento. Dessa forma, tem sido um desafio superar essas *colisões epistêmicas* que tem afetado o desempenho acadêmico dos indígenas.

Por outro lado, a insistência dos indígenas na formação superior tem nos permitido acreditar que é possível superar essas colisões para que possamos construir *coalizões epistêmicas*, ou seja, acordos e alianças inter-epistemológicas, mas também interétnicas, pelas quais os Povos Indígenas possam superar os resquícios do regime tutelar que ainda repercutem sobre suas existências e projetos.

As situações apresentadas pelos/as cursistas sobre os obstáculos que os impediam de seguir nas sendas da produção acadêmica expressam outra face das *colisões epistêmicas* que destaquei anteriormente. Se, de um lado, existiam forças que mobilizavam os indígenas para que produzissem seus trabalhos (a própria vontade de finalizar o curso e as expectativas em torno disso), por outro, outras forças agiam no sentido inverso.

A própria dinâmica de vida dos indígenas demandava que as forças empenhadas na realização daquela tarefa acadêmica deveriam ser canalizadas para outros pontos, outras situações, contextualmente ‘mais prioritárias’ do que um TCC, o que podia variar segundo a situação de cada cursista.

Assim, entendo que para que os indígenas pudessem superar as *colisões epistêmicas* com as quais foram se deparando ao longo desse percurso, mas sobretudo durante a elaboração dos TCC, e quem sabe alcançar um horizonte de *coalização epistêmica* entre o ‘tempo da vida’ e o ‘tempo da academia’, eles teriam que negociar o(s) tempo(s), os termos e os caminhos pelos quais seguiriam até o término do laborioso trabalho de conclusão de curso.

Em outras palavras, seria necessário que assimetrias existentes entre o Tempo (da) Comunidade e o Tempo (da) Universidade fossem dirimidas. Para tanto, o papel desempenhado por não indígenas signatários do pacto da colaboração intercultural, como é o caso dos/das monitores e docentes da LIEBI, teria o seu lugar de destaque nesse movimento. Penso, como partícipe desse processo, que as experiências entre indígenas e não indígenas na LIEBI seguiram essas trilhas.

Estou falando de sujeitos subalternos, (vi)vendo na e da “diferença colonial” (MIGNOLO, 2003), analisando e escrevendo acerca dos processos e experiências que integram como partícipes, com a finalidade de sugerir alternativas diante dos problemas e complexidades com os quais tem se

deparado. São acadêmicos indígenas que recusaram a objetificação de si, recusaram a separação pesquisa e extensão e passaram a produzir reflexões para tentar superar as *colisões epistêmicas* rumo a um horizonte de *coalizões epistêmicas*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O fenômeno da presença indígena no ensino superior tem sido uma alternativa possível para superar as relações de dependência que os Povos Indígenas, em vários períodos históricos no Brasil, foram submetidos, o que acabou inviabilizando o seu protagonismo e autonomia, reforçando relações tutelares e paternalistas, como nos aponta Lisboa (2017).

Como alguém que tem buscado refletir e perceber os processos descritos pelo olhar dos povos e comunidades tradicionais, percebo que a luta de Jacinta e demais indígenas segue em três direções simultâneas e correlatas: a luta para desfazer equívocos etnocêntricos historicamente construídos acerca dos Povos Indígenas, a luta pelo respeito a diferença e tudo o que lhe cabe (território, saúde, educação, moradia e outros direitos sociais) e a luta por alternativas de futuro que destoem dos interesses das agências e agentes seduzidos e signatários da pervertida⁶¹ noção de desenvolvimento nos termos do modo de produção capitalista.

Por outro lado, a possibilidade vislumbrada enquanto saída para as incompatibilidades epistêmicas, apontava para a necessidade de uma reavaliação crítica e intercultural dos termos do diálogo entre indígenas e não indígenas, ou seja, para a necessidade de (re)construção de termos outros que nos permitissem pensar de forma intersticial, como sujeitos subalternizados, refletindo sobre os processos formativos que simultaneamente experimentamos e construímos.

Assim, concluo este trabalho afirmando que, na medida em que a formação superior indígena estiver calcada em um regime de colaboração intercultural (auto)reflexivo, intersticial e eticamente comprometido, é possível que as colisões epistêmicas sejam arranjadas ao ponto de se tornarem coalizões epistêmicas, uma aliança na contramão do genocídio e do epistemicídio contra Povos Indígenas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres mulçumanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus outros. **Ponto de Vista – Revista de estudos feministas** 20 (2), agosto de 2012.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Caminhos da Identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.

COELHO, Elizabeth Maria Beserra; MUNIZ, Sérgio César Corrêa Soares. “**A produção indígena no contexto do ensino superior**”. Anais da 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, novembro de 2020.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 304-370.

FURTADO, Marivania Leonor Souza; OLIVEIRA, Cássia Ferreira de; MUNIZ, Sérgio César Corrêa Soares Muniz. **Reflexões Decoloniais e Lutas Sociais no Maranhão: a experiência da Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena**. Anais do 45º Encontro Nacional de estudos Rurais e Urbanos, São Paulo: CERU, 2018.

GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere Antonio Gramsci: introdução ao estudo da filosofia**. A filosofia de Benedetto Croce. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

HERZFELD, Michael. **A produção social da indiferença: explorando as raízes simbólicas da burocracia ocidental**. Petrópolis: Vozes, 2016.

LISBOA, João Francisco Kleba. **Acadêmicos Indígenas em Roraima e a construção da interculturalidade indígena na Universidade: entre a formação e a transformação**. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, 2017.

MIGNOLO, Walter. **Histórias Locais, Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003, 505p.

MUNIZ, Sérgio César Corrêa Soares Muniz. **Eu queria ver o mar e tô batendo cabeça: autoreflexividades sobre a educação superior indígena na/da UEMA**. 2023. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, 2023.

NASCIMENTO, Rita Gomes de (Rira Potyguara). **Povos Indígenas e democratização da universidade no Brasil: (2004-2016) a luta por “autonomia e protagonismo”**. Rio de Janeiro: Mórmla, 2022.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: CLACSO; Conselho Latino-americanos de Ciências Sociais, 2005.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento 'otro' desde la diferencia colonial". In: WALSH, C.; LINERA, A. G.; MIGNOLO, W. **Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento**. Buenos Aires: Del Signo, 2006. p. 21-70.



sialatufpa

www.sialat2024.com.br

Realização:



Apoio:



Parcerias:

