

IGNACIO BERDUGO GÓMEZ DE LA TORRE
(Coord.)

AMAZÔNIA: TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADES



Ediciones Universidad
Salamanca

AMAZÔNIA: TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADES

IGNACIO BERDUGO GÓMEZ DE LA TORRE
(Coord.)

AMAZÔNIA: TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADES



Ediciones Universidad
Salamanca

BIBLIOTECA BRASIL, 15

© Ediciones Universidad de Salamanca y los autores

Motivo de cubierta: Amazônia metropólica
Fotografía de Tiago Caramuru

Elisa Tavares Duarte, Esther Gambi Giménez y Lucas Isaac Soares Mesquita (Eds.)

1.^a edición: septiembre, 2025

ISBN: 978-84-1091-113-0 (PDF)

DOI: <https://doi.org/10.14201/oBR0015>

Ediciones Universidad de Salamanca

Plaza San Benito,2

E-37002 Salamanca (España)

<http://www.eusal.es>

eusal@usal.es

Maquetación: Cristina de Luis Bermúdez

Realizado en España-*Made in Spain*



Usted es libre de: Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato Ediciones Universidad de Salamanca no revocará mientras cumpla con los términos:

① Reconocimiento — Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.

Ⓜ NoComercial — No puede utilizar el material para una finalidad comercial.

Ⓛ SinObraDerivada — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, no puede difundir el material modificado.



Ediciones Universidad de Salamanca es miembro de la UNE

Unión de Editoriales Universitarias Españolas

<http://www.une.es>



CEP. Servicio de Bibliotecas

Amazônia: território e territorialidades / Ignacio Berdugo Gómez de la Torre (coord.).—1.^a

edición: julio, 2025.—Salamanca : Ediciones Universidad de Salamanca, 2025

276 páginas.—(Biblioteca Brasil ; 15)

Contiene parte de los trabajos presentados en el II Congresso Internacional de Ciências Sociais e Humanas «A Amazônia brasileira: problemas e desafios» realizado en Salamanca en 2022.

Textos en portugués y español, abstracts en portugués, español e inglés

ISBN: 978-84-1091-113-0 (PDF) .—DOI: <https://doi.org/10.14201/oBR0015>

1. Ordenación del territorio-Amazonía-Congresos. 2. Amazonía-Condiciones económicas-Congresos. 3. Amazonía-Condiciones sociales-Congresos. I. Berdugo Gómez de la Torre, Ignacio, coord.

711(292.88)(063)

308:338(292.88)(063)



Catalogación de editor en ONIX accesible en <https://www.dilve.es/>

Índice

Introdução. Amazônia: território e territorialidades <i>Introducción. Amazonia: territorio y territorialidades</i> Ignacio BERDUGO GÓMEZ DE LA TORRE.....	11
Sobrevivência da cultura indígena da Amazônia em <i>Meu Vô Apolinário</i> – <i>Um mergulho no rio da (minha) memória</i> , de Daniel Munduruku Maria Raquel ÁLVARES	15
“Ordem e Progresso”: o estado brasileiro e as reconfigurações territoriais Waimiri-Atroari Henry MÄHLER-NAKASHIMA	23
Massekury, Terra Indígena disputada por não indígenas no Purus Hugo CIAVATTA	37
Re-existência indígena na Amazônia: cosmo-ontologia kokama e política indigenista no Brasil contemporâneo José Maria TRAJANO VIEIRA	51
External pressures on indigenous territories: a view of deforestation through the application of GIS Arthur AMARAL E SILVA, Jéssica FERREIRA, Rafael CARVALHO NOGUEIRA DA GAMA, Sabrina DO CARMO ALVES & Maria Lúcia CALIJURI	75

Trabalhadoras das Matas: mudanças no cotidiano de trabalho feminino nos seringais do Amazonas (1950-1970)	
Agda LIMA BRITO	95
InterAção: a internet e o <i>smartphone</i> como forma de aproximação entre jovens moradores de ilha Araraim, Limoeiro do Ajurú-Amazônia Paraense, Brasil	
Wanessa ALEXANDRINO VIANA & Netília SILVA DOS ANJOS SEIXAS.....	109
El contexto de las migraciones en la frontera franco-brasileña: reflexiones sobre el COVID-19	
Gladson PAULO MILHOMENS FONSECA	121
Análise dos processos criminais no contexto dos conflitos territoriais pelo deslocamento migratório na Amazônia brasileira no período de 1964-1974	
Marilza SALES COSTA	131
Questões fronteiriças em destaque: Brasil e Colômbia na EFE	
Biathriz RAMALHO DE SOUZA	145
Fronteiras do sagrado no contexto amazônico entre o Brasil, o Peru e a Colômbia: expressões de fé, sistemas de crenças e manifestações religiosas	
Pietà GRAÇA CASTRO PINTO TRAJANO VIEIRA	159
Um catolicismo etnoecológico na Amazônia	
Adriano SANTOS GODOY	177
Memória e História da Educação Ambiental em 'Linguagem Líquida' do Amazonas	
Mary Tânia DOS SANTOS CARVALHO	191
Da convivência entre plantas e humanos: paisagens multiespecíficas entre povos ameríndios	
Lucas TIMOTEO DE OLIVEIRA	209
Hacia territorialidades otras: visiones alternativas para la sustentabilidad integral de la Amazonia brasileña desde la gestión de recursos eco-culturales en la Sierra de Santa Marta (Veracruz México)	
Jesús MORENO ARRIBA	223

O Brasil não conhece o Brasil: reflexos coloniais em estereótipos sobre a Amazônia brasileira	
João Paulo DA SILVA	241
Os discursos sobre as possibilidades de exploração turística da Amazônia nos livros de viagem de Álvaro de las Casas e de José Casais	
Antón CORBACHO QUINTELA & Margareth DE LOURDES OLIVEIRA NUNES	257

AMAZÔNIA: TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADES

IGNACIO BERDUGO GÓMEZ DE LA TORRE

Universidad de Salamanca (USAL, Espanha)

Este segundo volume reúne trabalhos apresentados no Congresso Internacional de Ciências Sociais e Humanas: “A Amazônia Brasileira: problemas e desafios”, com temática relacionada a território e territorialidades. Como se pode perceber numa primeira leitura dos títulos dos dezessete artigos que o compõem, são muitos — e muito diversos — os temas abordados, pois muitos e diversos são os problemas a enfrentar.

Sempre sublinhei a importância da relação população-território na Amazônia, e a questão é analisada aqui em vários dos textos. Um grande problema nesse “outro Brasil” — desconhecido às vezes até pelos próprios brasileiros — que é a Amazônia, é dar uma resposta válida ao imperativo da Constituição de 1988 quanto ao reconhecimento dos direitos ancestrais e culturais dos povos originários sobre as terras que habitam. O tema é chave devido às suas implicações de toda ordem, incluindo ambientais e econômicas.

O território amazônico não é apenas brasileiro, mas compartilhado com outros oito países, desde a Bolívia até as Guianas, o que impõe a necessidade

de abordar a problemática — nem sempre fácil — da delimitação de fronteiras e dos movimentos migratórios através delas.

A política do Estado brasileiro deve também enfrentar os problemas dos demais habitantes da Amazônia: aqueles que vivem nos poucos e grandes centros urbanos, assim como os ribeirinhos e quilombolas. Tanto para estes últimos quanto para os povos originários, o Estado tem o desafio de propor e adotar medidas que sejam aceitáveis, viáveis e eficazes, para responder aos imperativos de educação e saúde, que, devido à relação população-território, apresentam características muito diferentes daquelas que afetam os habitantes urbanos. Esses problemas foram, recentemente, dramaticamente evidenciados pela pandemia de covid-19.

As questões que o território e as territorialidades apresentam na Amazônia oferecem uma gama de desafios que, por si sós, poderiam dar conteúdo a um congresso inteiro. Nas páginas seguintes, o leitor poderá alcançar uma primeira aproximação a eles.

Salamanca, abril de 2022.

AMAZONIA: TERRITORIO Y TERRITORIALIDADES

Ignacio Berdugo Gómez de la Torre
Universidad de Salamanca (USAL, España)

Este segundo volumen de la serie creada a partir de los trabajos presentados al Congreso Internacional de Ciencias Sociales y Humanas: «La Amazonia brasileña: problemas y desafíos», tiene como objeto el territorio y las territorialidades. Como puede extraerse de una primera lectura de los títulos de los diecisiete artículos que lo componen, son muchos y muy distintos los temas abordados, pues muchos y distintos son los problemas que afrontar.

Siempre he subrayado la importancia que en la Amazonia tiene la relación población-territorio y la cuestión es analizada aquí en varios de los textos. Un gran problema en este desconocido -a veces por los propios brasileños-, «otro Brasil» que es la Amazonia, es dar una respuesta válida al imperativo de la Constitución de 1988 del reconocimiento de los derechos ancestrales y culturales de los pueblos originarios sobre las tierras que habitan. El tema es clave por sus implicaciones de todo tipo, medioambientales y económicas también.

El territorio amazónico no es solo brasileño, sino compartido por otros ocho países, desde Bolivia a las Guayanas, con lo que hay que abordar la

problemática, no siempre fácil, de la delimitación de fronteras y de los movimientos migratorios a través de ellas.

La política del Estado brasileño debe afrontar también la situación de los problemas de los otros habitantes de la Amazonia, los que viven en los pocos y grandes centros urbanos, y también los de los ribeirinhos y los quilombolas. Tanto para estos últimos, como para los pueblos originarios, el Estado tiene el desafío de proponer y adoptar medidas que sean aceptables, viables y eficaces, para dar respuesta a imperativos de educación y salud, que por la relación población-territorio tienen rasgos muy diferentes que los que presentan para los habitantes urbanos. Estos problemas, en los últimos tiempos, han sido puestos dramáticamente en evidencia por la pandemia de COVID-19.

Las interrogantes que el territorio y las territorialidades presentan en la Amazonia ofrecen toda una gama de problemas que, por sí solos, podrían dar contenido a todo un congreso. En las páginas que siguen el lector puede alcanzar una primera aproximación a ellos.

Salamanca, abril de 2022.

SOBREVIVÊNCIA DA CULTURA
INDÍGENA DA AMAZÔNIA EM *MEU
VÔ APOLINÁRIO – UM MERGULHO
NO RIO DA (MINHA) MEMÓRIA*,
DE DANIEL MUNDURUKU

*Supervivencia de la cultura indígena
de la Amazonia en Meu Vô Apolinário
– Um mergulho no rio da (minha)
memória, de Daniel Munduruku*

Survival of the indigenous culture of
the Amazon in *Meu Vô Apolinário*
– *Um mergulho no rio da (minha)*
memória, by Daniel Munduruku

MARIA RAQUEL ÁLVARES
Universidade de Lisboa (ULisboa, Portugal)

RESUMO

Daniel Munduruku nasceu em Belém (Pará, Brasil) e é filho do povo indígena Munduruku. Escolheu-se para esta investigação o livro *Meu Vô Apolinário – Um mergulho no rio da (minha) memória*, de Daniel Munduruku, narrativa onde o autor rememora o espaço da sua infância. Pretende-se desenvolver um trabalho, tendo em conta as memórias do povo indígena brasileiro, o sabor da ancestralidade, as tradições, a riqueza de sentidos do universo indígena, o funcionamento e sua relação das personagens, o papel do narrador, a água do rio e sua representação simbólica e o regresso às origens. Esta investigação será fundamentada pelos teóricos Philippe Lejeune, Georges Gusdorf e Gaston Bachelard.

Palavras-chave: Literatura brasileira; Daniel Munduruku; memória; personagens; narrador.

Resumen

Daniel Munduruku nació en Belém (Pará, Brasil) y pertenece al pueblo indígena Munduruku. Esta investigación tiene como fuente el libro *Meu Vô Apolinário – Um mergulho no rio da (minha) memória*, de Daniel Munduruku, una narrativa en la que el autor rememora el espacio de su infancia. Se pretende desarrollar un trabajo que tenga en cuenta las memorias del pueblo indígena brasileño, el sabor de la ancestralidad, las tradiciones, la riqueza de significados del universo indígena, el funcionamiento y la relación de los personajes, el papel del narrador, el agua del río y su representación simbólica, y el regreso a los orígenes. Esta investigación se fundamentará en los teóricos Philippe Lejeune, Georges Gusdorf y Gaston Bachelard.

Palabras clave: Literatura brasileña; Daniel Munduruku; memoria; personajes; narrador.

Abstract

Daniel Munduruku was born in Belém (Pará, Brazil) and is a member of the indigenous Munduruku people. The book *Meu Vô Apolinário – Um mergulho no rio da (minha) memória*, by Daniel Munduruku, was chosen for this research, a narrative in which the author recalls the space of his childhood. The aim is to develop a study that considers the memories of the Brazilian indigenous people, the taste of ancestry, the traditions, the richness of meaning of the indigenous universe, the functioning and relationships of the charac-

ters, the role of the narrator, the river's water and its symbolic representation, and the return to the origins. This research will be based on the theories of Philippe Lejeune, Georges Gusdorf, and Gaston Bachelard.

Keywords: Brazilian literature; Daniel Munduruku; memory; characters; narrator.

1. PRIMEIRAS PALAVRAS

Para este trabalho de investigação escolheu-se o grande escritor Daniel Munduruku, nascido em Belém-Pará, autor de livros para crianças e jovens, nos quais divulga a história dos diversos povos indígenas brasileiros. Ele pertence ao povo Munduruku que até ao século XIX ocupava o Vale do Tapajós na Amazônia.

O seu livro *Meu Vô Apolinário – Um mergulho no rio da (minha) memória*, texto literário escrito com alma e coração, uma escrita muito especial que resgata parte da vida do autor e do seu relacionamento com o avô Apolinário, um velho índio do povo Munduruku que contava histórias dos espíritos ancestrais a quem chamava de “avós” e “guardiões”.

As micro-histórias deste livro descrevem a própria trajetória do autor e das suas raízes indígenas através dos ensinamentos do seu avô Apolinário. O leitor está diante de um texto carregado de memórias, afetos e sonhos, palavras do escritor na Introdução do seu livro:

A história que eu vou contar não é sobre a minha pessoa, ou melhor, é sobre a minha pessoa, mas não a que sou hoje – porque já não sou o mesmo que fui me tornando ao longo dos poucos anos de convivência que tive com meu avô, um velho índio que se sentava de cócaras para nos contar as histórias dos espíritos ancestrais (Munduruku, 2009, p. 7).

Daniel Munduruku quer partilhar com o mundo “um pouco” da sua história, no fundo a história do seu povo e do seu avô ancestral que o levou “a compreender a sabedoria que está em todas as coisas (...) Nascemos com asas para voar em muitas direcções, às vezes sem sair do lugar” (Munduruku, 2009, p. 7). A propósito do narrador estar na primeira pessoa é de citar o teórico Philippe Lejeune: “*L'autobiographie le presente pratiquement toujours comme un récit à la première personne, dans lequel il y a identité entre le narrateur et le protagoniste*” (Lejeune, 1971, p. 23).

Texto autobiográfico com os seguintes capítulos: “A raiva de ser índio”, “Maracanã”, “Crise na cidade”, “O Vô Apolinário”, “A sabedoria do rio”, “O voo dos pássaros”, “Apolinário se une ao Grande rio”, indicadores do crescimento e aprendizagem do adolescente que vai ganhando “sabedoria, sem pressa de chegar, pois sabe esperar e ouvir e perseverar, sabe também que, como o rio, irá chegar aonde quer”(Munduruku, 2009, p. 37).

2. TERCEIRAS MEMÓRIAS

O narrador personagem desloca-se da cidade para o espaço físico onde o protagonista encontra a felicidade e aí tem contacto com o seu avô como se pode ver no capítulo “O voo dos pássaros” que são os porta-vozes da natureza, o Grande rio e ainda a morte de Apolinário. O memorialista explicita todas estas etapas da sua infância já experimentadas numa linguagem expressiva e quase poética que ficaram guardadas na sua memória que ele compartilha com os outros como um processo de aprendizagem. A memória retém recordações, lembranças de acontecimentos vivenciados no decorrer do tempo que buscam a confirmação de uma grande aventura espiritual com o seu avô em Maracanã e o desejo de sua transmissão a outros. Como diz Georges Gusdorf em *Mémoire et personne* “*la mémoire est le retour du présent comme passé*” (Gusdorf, 1951, p. 46). O narrador, o protagonista da ação deseja conservar, reproduzir e reativar a realidade de algumas situações vividas que continuam presentes e que se afirmam relevantes nessa sua rememoração da infância.

O narrador com o desejo de reconstituir esses momentos com fidelidade, por vezes são perturbados pelo protagonista pela sua imaginação criativa própria da ficção que o transporta a uma atmosfera de nostalgia, revolta, mas também de felicidade. Ele seleciona imagens da sua infância primordial, traços fortemente marcados e fixos em si: “Eu nasci índio. Não nasci numa aldeia... Não nasci dentro de uma UK’a Munduruku. Eu nasci na cidade onde a maioria das pessoas se parece com índio: em Belém do Pará” (2009, p. 9). É evidente que o autor rememora tempos felizes e o espaço literário reconstruído vai ao encontro do teórico Philippe Lejeune que informa: “*Cette reconstruction rétrospective se comprend dans le cas d’un individu qui cherche à consolider sa personnalité présente en établissant ses sources, en se constituant une tradition, en remodelant son passé à l’usage du présent*” (Lejeune, 1971, p. 43).

Contudo ele não gostava que o chamassem de índio “Não. Tudo menos isso! Para meu desespero nasci com cara de índio, cabelo de índio (apesar de um pouco loiro), tamanho de índio. (...) chamar alguém de índio era classificá-lo como atrasado, selvagem, preguiçoso” (Munduruku, 2009, p. 11). Re-

lembrar as experiências vividas na cidade, como ir à escola, as brincadeiras e jogos como futebol, natação, além das piadas preconceituosas e discriminação racial por ser diferente dos outros, alargando-se à sua primeira paixão secreta:

Um dia tomei coragem e fui falar (...) com Lindalva. Ela sabia que era linda e por isso era um pouco convencida. Quando a chamei para conversar, ela veio meio a contragosto. Oi, Lindalva. Eu queria muito falar com você. Sabe, faz tempo que sinto algo por você. Nunca percebi nada diferente em você (...) - O quê? Você acha que sou besta, é? Acha que vou trocar o gato do Edmundo por um, um, um... índio feito você? Você tem é titica de galinha na cabeça. Se quiser ser amigo, não toque mais nesta história, tá legal? (Munduruku, 2009, p. 23).

Munduruku considerava que a cidade “era um universo a parte (...) para ele era na aldeia que ele encontrava o seu equilíbrio entre o ser e estar no mundo” (2009, p. 11). O narrador personagem conta algumas passagens da sua vida no capítulo “Maracanã”, nome associado a um pássaro muito bonito que canta belas melodias ao amanhecer e ao pôr do sol: “Também é o nome de um povo indígena que foi dizimado ao longo da história e que não deixou quase nenhum vestígio de sua passagem pelo planeta” (Munduruku, 2009, p. 13).

O narrador continua:

E ficava horas a ouvir histórias contadas pelos velhos e velhas da aldeia. Algumas histórias eram horripilantes (...). Elas falavam dos seres da floresta que gostam de brincar com os humanos e amedrontá-los (...) Era o saci-pererê, a matinta pereira, o curupira, o boitatá, entre outros (Munduruku, 2009, p. 14).

Ainda as formigas, os passeios pela mata, o escutar de “o pio da coruja anunciando a noite que chegava (...)” (2009, p. 16), ouvir todos os tipos de barulho da floresta, o rosnar da onça, o sentir de “(...) o voar de aves inquietas, o grande rio Tapajós” (Munduruku, 2009, p. 18), sobretudo conseguir vencer os espíritos da noite. Aos oito anos Munduruku já ia com o seu tio ao mangal para tirar o caranguejo, uma aprendizagem importante para a personagem que ansiava pela descoberta e conhecimento.

A presença do seu avô é fundamental pois é o ancião que faz a ponte entre o mundo dos ancestrais e o mundo real do pequeno índio. Este é conduzido por Apolinário a subir o rio que pela sua beleza o encantou. O avô “entrou na água e com as mãos em concha começou a jogar água sobre seu corpo velho

e cansado. Ficou por ali bastante tempo, sem sair do rio (...)” (Munduruku, 2009, p. 29), e mais tarde conduziu o neto a mergulhar na água fria. O jovem entrou na água do rio que é detentora do conhecimento e da sabedoria e o seu avô fê-lo ver:

Você viu o rio, olhou para as águas. O que eles lhe ensinaram? A paciência e a perseverança. Paciência de seguir o próprio caminho de forma constante, sem nunca apressar seu curso; perseverança para ultrapassar todos os obstáculos que surgirem no caminho (...) temos de ser como o rio, meu neto. Temos de acreditar que somos apenas um fio na grande teia da vida, mas um fio importante, sem o qual a teia desmorona (Munduruku, 2009, pp. 30-31).

O rio simboliza a existência humana e o seu decurso temporal reflete os desejos, os sentimentos, a diversidade de intenções do ser humano. É o elemento da natureza que a nível metafórico proporciona ao homem a renovação da vida e do corpo, a fertilidade, o conhecimento, a pureza, mas também a morte. Dessa forma Munduruku ao criar uma relação de amizade com o avô começa a compreender as suas origens, a força das suas tradições, a diversidade da sua cultura. Por outro lado, a figura do avô auxilia-o no seu processo de consciencialização e de reconhecimento como indígena, vencendo assim alguns conflitos consigo e com o outro no espaço da cidade.

E é essa figura que está nas memórias de Munduruku que faz a ligação entre o mundo dos ancestrais e o mundo real do pequeno índio: “Temos de ser como o rio, meu neto. Temos de ter paciência e coragem. Caminhar lentamente, mas sem parar. Temos de acreditar que somos parte deste rio e que a nossa vida vai se juntar a ele quando já tivermos partido desta vida” (Munduruku, 2009, p. 32).

Assim o protagonista aprende essa relação do indígena com a mãe-natureza, todos os seus elementos merecem respeito: “Nosso mundo está vivo. A terra está viva. Os rios, o fogo, o vento, as árvores, os pássaros, os animais e as pedras, estão todos vivos. São todos nossos parentes. Quem destrói a terra destrói a si mesmo. Quem não reverencia a natureza não merece viver” (Munduruku, 2009, p. 33).

No último capítulo “Apolinário se une ao Grande rio” e o narrador personagem depara-se com a morte de seu avô e rememora os momentos felizes e os seus ensinamentos:

Eu sempre lembrava meu avô, orgulhoso de sua origem. Ele me havia feito sentir orgulho também. Ele estava me ensinando quão bonito era ter uma origem, um povo, uma raiz, uma ancestralidade. Falando nisso, recordo o dia em que ele me disse:

-----Quando os pássaros vierem te visitar em sonhos, é bom ouvi-los, pois são os ancestrais que vêm junto com eles para dar forças e lembrar quem você é (Munduruku, 2009, p. 35).

O avô vai unir-se ao Grande rio e pede a seu neto que se lembre “que só existem duas coisas importantes para saber na vida: 1) Não se preocupe com coisas pequenas; 2) Todas as coisas são pequenas” (Munduruku, 2009, p. 37). A propósito da relação entre a água e o tempo humano, Gaston Bachelard diz: “*L’être qui sort de l’eau est un reflet qui peut à peu se matérialise: il est une image avant d’être un être, il est un désir avant d’être une image*” (Bachelard, 1942, p. 49). Em todo o texto o narrador tem o desejo de fixar em si memórias e mergulhar na essência das coisas.

Conforme dito pelo narrador adulto, esta história “nasceu de um sonho” (Munduruku, 2009, p. 37), da relação ancestral com Apolinário, do escutar das vozes dos pássaros, do sentir a natureza, do saber esperar, ouvir e perseverar, “sei também que, como o rio, irei chegar aonde quero” (Munduruku, 2009, p. 37). O significado e o valor da água comunicam a dimensão espiritual da purificação, da proteção, mas também o sofrimento e redenção na vida humana. Ao entrarmos no rio, o homem está num processo de modificação. As águas mudam e existe um rio para cada homem mergulhar desde a infância até ao estado adulto.

3. PALAVRAS FINAIS

O leitor encontra no discurso do velho Apolinário, uma voz embebida de poesia, de ancestralidade e de defesa de valores indígenas existentes no passado que continuam presentes e estendem-se a todo o universo. O regresso às origens denuncia todo o tempo de vida sofrida e de resistência cultural do povo indígena, da sua aceitação e lugar na sociedade como índio e ainda a importância que a literatura de autoria indígena tem na educação, principalmente como reafirmação da identidade e da cultura do índio. Através da ficção, da poesia, do romance, da crônica, da novela e de outros gêneros literários, pode-se esclarecer e educar a sociedade, levando-a a compreender e a interpretar os diversos olhares do homem indígena. O narrador tece as suas memórias numa linguagem poética que reflete a sabedoria dos mais velhos e dos seus ancestrais, es-

tabelecendo elos de ligação com a natureza que está viva e que é apresentada como um mundo intenso de ligação entre todos os seres vivos.

Daniel Munduruku quer no presente e no futuro perpetuar as tradições do seu povo e salvar a sobrevivência da diversidade cultural do índio existente no Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bachelard, G. (1942). *L'eau et les rêves*. Paris: Librairie José Corti.

Gusdorf, G. (1951). *Mémoire et personne* (T. 1): Paris: Presses Universitaires de France.

Lejeune, P. (1971). *L'Autobiographie en France*. Paris: Librairie Armand Colin.

Munduruku, D. (1971). *Meu Vô Apolinário Um mergulho no rio da (minha) memória* (3ª ed.). São Paulo: Studio Nobel.

“ORDEM E PROGRESSO”: O ESTADO
BRASILEIRO E AS RECONFIGURAÇÕES
TERRITORIAIS WAIMIRI-ATROARI

*«Orden y Progreso»: el Estado
brasileño y las reconfiguraciones
territoriales Waimiri-Atroari*

“Order and Progress”: the
Brazilian State and the Waimiri-Atroari
Territorial Reconfigurations

HENRY MÄHLER-NAKASHIMA
Universidade de Coimbra (UC, Portugal)

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo refletir sobre como o Estado, por meio de suas agências indigenistas, vem reformulando territórios indígenas ancestrais de acordo com seus interesses e o de empresas à revelia da população neles inseridos. O texto traz ainda um breve histórico das relações coloniais estabelecidas no Brasil para ilustrar como se estabeleceram as relações com os povos indígenas. Para ilustrar esse processo e os efeitos concretos dessa relação Estado/povos indígenas, foram lembrados os casos envolvendo os Kinja, mais conhecidos como Waimiri-Atroari. A partir do final da década de 1960, esse povo testemunhou seu território (historicamente localizado entre os estados do Amazonas e Roraima) ser cortado pela rodovia BR-174 e implementarem duas usinas hidrelétricas, a de Pitinga e a de Balbina. A primeira para extração mineral de uma empresa e a segunda para supostamente suprir a demanda do município de Manaus-AM. Seu caso é emblemático no que se refere a “civilizar” os indígenas e se apropriar legalmente de seus territórios ancestrais.

Palavras-chave: Waimiri-Atroari; povos indígenas; Amazônia; Terra Indígena; territorialidade; decolonialidade.

Resumen

Este artículo tiene como objetivo reflexionar sobre cómo el Estado, a través de sus agencias indigenistas, ha estado reformulando territorios indígenas ancestrales de acuerdo con sus intereses y los de las empresas, sin consultar a la población que allí habita. El texto también presenta un breve historial de las relaciones coloniales establecidas en Brasil para ilustrar cómo se han establecido las relaciones con los pueblos indígenas. Para ejemplificar este proceso y los efectos concretos de esta relación Estado/pueblos indígenas, se recuerdan los casos que involucran a los Kinja, más conocidos como Waimiri-Atroari. A partir de finales de la década de 1960, este pueblo fue testigo de cómo su territorio (históricamente localizado entre los estados de Amazonas y Roraima) fue atravesado por la carretera BR-174 y se implementaron dos plantas hidroeléctricas, Pitinga y Balbina. La primera para la extracción mineral de una empresa y la segunda, supuestamente, para satisfacer la demanda del municipio de Manaus-AM. Su caso es emblemático en lo que respecta a “civilizar” a los indígenas y apropiarse legalmente de sus territorios ancestrales.

Palabras clave: Waimiri-Atroari; pueblos indígenas; Amazonia; Tierra Indígena; territorialidad; decolonialidad.

Abstract

This article aims to reflect on how the State, through its indigenous agencies, has been reformulating ancestral indigenous territories according to its interests and those of companies, without consulting the population that lives there. The text also presents a brief history of the colonial relations established in Brazil to illustrate how relations with indigenous peoples have been established. To exemplify this process and the concrete effects of this State/indigenous people's relationship, the cases involving the Kinja, better known as Waimiri-Atroari, are recalled. From the late 1960s, this people witnessed their territory (historically located between the states of Amazonas and Roraima) being crossed by the BR-174 highway and the implementation of two hydroelectric plants, Pitinga and Balbina. The former was for mineral extraction by a company, and the latter supposedly to meet the demand of the municipality of Manaus-AM. Their case is emblematic in terms of “civilizing” the indigenous and legally appropriating their ancestral territories.

Keywords: Waimiri-Atroari; indigenous peoples; Amazonia; Indigenous Land; territoriality; decoloniality.

Entre aqueles que desconsideram o negacionismo como premissa é consenso a ideia de que a região amazônica brasileira enfrenta graves problemas que colocam em risco a existência da vida em sua mais abrangente concepção. Devido à extração predatória e ao chamado avanço civilizatório - movidos pelo ímpeto do capital - não é mais do que constatação afirmar que pessoas, animais e florestas são diariamente mortos em nome do progresso. Se é correto afirmar que essa realidade não deve ser aceitável, é igualmente necessário entender a fonte dessas mazelas para que a busca por soluções não seja apenas um devaneio. Nesse sentido, as seguintes linhas se propõem a refletir como a estrutura colonialista sobre a qual nos encontramos todos atua para garantir obras faraônicas, derrubar florestas, minerar, dissimular a opinião pública e gerenciar territórios indígenas à sua revelia em nome de uma ordem e de um progresso. O processo vivido pelo povo Kinja, conhecido como Waimiri-Atroari, representa bem esse cenário e será visitado como ilustração.

Falar em estrutura colonialista é buscar nas relações com a outrora matriz portuguesa a raiz de tudo o que veio a moldar as relações sociais e econômicas brasileiras. Porém, por mais marcante que tenha sido sua participação, para que o Estado brasileiro nascesse plenamente moderno, os idealizadores da nova república buscaram diversas fontes europeias/ocidentais, como o positivismo – notadamente o francês –, permanentemente anunciado na ban-

deira nacional (Ordem e Progresso). Se por um lado houve um rompimento político com Portugal motivado por interesses econômicos, por outro manteve-se fortemente vivas as conexões culturais e intelectuais com a Europa. Não se cogitou romper com as tradições ocidentais, mas perpetuá-las “à brasileira”. Isso fica extremamente nítido nas leis e na forma com que o Estado e a sociedade brasileira trataram e tratam os povos indígenas e os biomas.

A respeito das relações entre colonizadores e colonizados, autores entre os quais Dussel (2005), Quijano (2005) e Memmi (2007), para ficarmos em alguns exemplos, contribuíram com trabalhos em que se pode destacar dois pontos. O primeiro é a indissociável relação entre a ideia de modernidade e as colonialidades; o segundo, como a partir dessas colonialidades, que a princípio são três (do poder, do saber e do ser), estabeleceu-se a distinção entre o homem europeu (branco, cristão) e os “Outros” (racializados, inferiorizados, subalternizados, selvagens) para justificar as relações de poder e de exploração. Se a princípio coube aos portugueses fazerem as vias do colonizador, com a república, esse papel passou a ser do Estado e de suas instituições.

Diversas invenções fundamentaram o domínio sobre os povos que se encontravam em territórios de grande interesse aos colonizadores. Para permanecer no caso dos povos indígenas, afirmou-se que não possuíam alma, cultura, direitos... Lima (1995) destacou que o pensamento ocidental estabeleceu a ideia de que eram povos selvagens, que se encontravam num estágio atrasado numa pretensa linha evolutiva do ser humano, e que deveriam ser civilizados e integrados à sociedade nacional, como se “índio” fosse uma condição social transitória. Por se encontrarem no que chamamos de natureza, estavam à parte da humanidade. Igualmente, em muito inspirada no crescimento urbano europeu e na extração/exploração de matérias primas, ganhou força a mentalidade que opunha as cidades e a urbanização ao campo e às florestas, limitando os segundos e tudo o que estava neles inseridos a zonas de exploração.

Igualmente, a razão cartesiana foi utilizada para justificar a condição selvagem dessas pessoas. O fato de experienciarem tradições orais e manifestações sinestésicas fortaleceu a alcunha de bestializados. Como pontuou Maldonado-Torres (2007, p. 145), “a desqualificação epistêmica se converte em um instrumento privilegiado da negação ontológica da sub-alterização. ‘Outros não pensam, logo, não existem’. Não pensar se converte em não ser, na modernidade”.

Tal concepção dos povos indígenas não passou despercebida na formulação do Estado brasileiro. Ainda que historicamente fossem presença certa nas leis, com a Proclamação da República (1889) ganharam outro status. Ex-

cetando a primeira, todas as Constituições republicanas reservaram artigos indigenistas, algo que foi estendido a outras leis conforme a intenção de ocupação territorial se alastrava pelo país. Cabe dizer que, apesar dessa ausência na primeira Constituição, o Apostolado Positivista do Brasil chegou a enviar à Assembleia Nacional Constituinte uma proposta a respeito dos direitos dos indígenas a constar na base legal do país. (Cf. Nakashima, 2022, p. 101).

O mesmo se deu quando foi criada a primeira entidade estatal indigenista em 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) - tornando-se SPI a partir de 1914, e se oficializou a condição de tutelado do indígena na república. À época, as expansões rumo ao oeste brasileiro cresciam devido à produção de borracha iniciada na região amazônica, e estabelecer uma ponte de comunicação com a então capital brasileira, Rio de Janeiro, era fundamental. O responsável por levar as linhas telegráficas pela região centro-oeste até o Norte foi o mesmo que idealizou e permaneceu à frente do SPI durante anos, o positivista Marechal Rondon. O fato de o indigenismo estatal brasileiro ter surgido vinculado aos militares, ao positivismo, à ocupação territorial, à expansão econômica, aos interesses do Estado, diz muito sobre como as populações indígenas seriam tratadas dali em diante.

Ao mesmo tempo que Rondon propagava seu posicionamento de proteção aos indígenas de “morrer se preciso for; matar nunca”, iniciou-se a demarcação das Terras Indígenas (TI), categoria jurídica criada para se referir a áreas reconhecidas pelo Estado como reservadas a essas populações. Se atualmente tal reconhecimento se tornou uma das principais reivindicações dos indígenas, não se pode perder de vista que à época ela representava somente uma área reduzida com o objetivo de estabelecer a transição entre a “condição de índia” dessas pessoas até serem finalmente civilizadas. Desconsiderando sua relação com o território ancestral, julgou-se suficiente não as assassinar. Em outras palavras, até 1988, quando a mais recente Constituição brasileira foi promulgada, o objetivo do Estado junto aos indígenas era transformá-los em mão de obra barata e consumidores, além de ter livre acesso às suas terras. Algo que pode ser chamado de etnocídio.

Passadas algumas décadas desde sua criação, o SPI se viu envolvido em uma série de crimes praticados por seus servidores contra aqueles que deveriam proteger. Roubos, estupros, torturas, violências em geral, ganharam os noticiários do Brasil e do mundo. Na década de 1960, o indigenismo estatal brasileiro estava sob a mira de investigações e era visto com muita suspeita por todos. As acusações somadas a um período de decadência do SPI tornaram sua continuidade insustentável. Ao mesmo tempo que os militares que

praticaram o golpe de 1964 se preocuparam em se dissociar dessas polêmicas, viram nessa crise uma oportunidade. Passaram a vender a ideia de que resolveriam os problemas dos indígenas.

À frente do recém-criado Ministério do Interior, o General Albuquerque Lima, tratou de criar uma entidade para representar o indigenismo estatal. Em dezembro de 1967, a Fundação Nacional do Índio (Funai) foi oficializada, e os povos indígenas, que já estavam relacionados à segurança e soberania nacionais, à economia e ao desenvolvimento, tornaram-se um dos principais alvos do regime militar.

Fazendo valer o espírito desenvolvimentista, os militares colocaram em prática uma série de projetos visando a integração nacional, que consistia tanto em conectar as capitais por meio de rodovias quanto em inserir os ditos “índios” na comunhão nacional; liberaram a extração mineral e vegetal almejando o crescimento econômico; estimularam a construção de usinas hidrelétricas; consideraram as culturas indígenas um entrave para chamado progresso; fomentaram o delírio do inimigo comunista; não pouparam esforços em silenciar ou eliminar os contrários. Ainda que não tenham sido os primeiros contatos – violentos ou não – realizados entre os não-indígenas e as populações originárias da região amazônica, foi nesse contexto que a vida delas mudou drasticamente.

Entre os povos afetados, os Kinja. Apesar de não terem sido os únicos a passarem por um processo civilizatório traumático, seu caso sintetiza o que estava em curso. Seu território teve seus limites alterados por mais de uma vez devido a interesses empresariais e do Estado. Uma rodovia passou a cortar seu território ancestral e duas hidrelétricas foram construídas onde outrora grupos dessa população habitavam, caçavam e pescavam. Nesse processo estão muito claros os períodos de ingerência sobre essas terras.

De acordo com estudos antropológicos, de modo geral, havia por parte dos indígenas desconhecimento sobre o que é território com limites, teoria evidenciada em seus deslocamentos e chamada por Gallois (Cf. 2004, p. 39) de “território aberto”. Isso significa que, ainda que se limitassem a circular por uma região específica, sua noção territorial não era restrita. Com o avanço civilizatório sobre essas áreas, o que não era mais do que “tomar os nativos por mão-de-obra dentro de uma economia de mercado e a incorporação da língua, vestuário, religião e outros costumes do povo conquistador” (Lima, 1995, p. 122), impôs-se uma nova noção de territorialidade, o “território fechado”. Assim, tiveram que acatar os limites impostos pelos agentes do Estado. No caso, o que era determinado a partir dos levantamentos da Funai.

Isso fica mais claro com o Decreto nº 68.907, de 13 de julho de 1971, assinado pelo presidente Médici para criar a Reserva Indígena Waimiri-Atroari. Não por acaso, foi praticamente ao mesmo tempo em que se começava a construir a rodovia BR-174. Esse decreto estabeleceu pela primeira vez os limites territoriais oficiais e um prazo para que a Funai o reduzisse “desde que julgada excessiva às necessidades dos índios que a ocupam”. Estando os povos originários tutelados pelo Estado, coube aos não-indígenas determinar quais eram essas necessidades. E para garantir essa redução, a Funai criou a FAWA (Frente de Atração Waimiri-Atroari), que a despeito do nome, serviu para “pacificação” dessas pessoas e garantir que não se rebelassem contra os empreendimentos da região. Entre suas atividades estavam a implementação de hierarquias que ignoravam as lideranças internas, a desvalorização/inferiorização da língua Kinja, o estabelecimento de horários de trabalho aos moldes ocidentais, substituição dos tradicionais meios de produção de alimentos por novas técnicas agrárias, métodos de punição e recompensa etc. Ao alterar a estrutura social e o modo de vida desse povo, mudou-se também sua relação com o território. Por mais tensão e resistência que tenha havido, gradativamente, sobrepôs-se as decisões dos invasores em detrimento dos interesses Kinja.

Se historicamente as leis foram criadas para garantir interesses econômicos, com as leis e decretos indigenistas isso se sofisticou. Todo e qualquer mecanismo jurídico criado para garantir os direitos dos indígenas ao usufruto de seu território destacava a condição de não estarem acima do “interesse nacional”, do “caráter estratégico” de empreendimentos e do desenvolvimento da região. Ou seja, os direitos dos indígenas só estavam garantidos enquanto não houvesse interesse do capital em seu território. Isso entra no que chamei de “retórica indigenista estatal” (Cf. Nakashima, 2022). Trata-se do discurso utilizado pela Funai e por políticos, das leis e decretos indigenistas, da narrativa vinda por parte do Estado e de seus personagens, de todo argumento pró-indígena oficial que estava condicionado a interesses econômicos, atuando concomitantemente ao avanço das obras desenvolvimentistas.

A avidez em conectar Boa Vista-RR a Manaus-AM se baseava no argumento de que Roraima se encontrava em localização estratégica por se tratar de fronteira. Assim, não se mediu esforços para que a floresta e as aldeias cedessem espaço ao trajeto que se formava escoltado pelas armas de fogo. A missão, agora militar, passou ao comando de pessoas como o general Gentil Paes, defensor da ideia de que seu batalhão, “caso haja visitas dos índios, realize pequenas demonstrações de força, mostrando aos mesmos os efeitos de uma rajada de metralhadora, de granadas defensivas e da destruição pelo uso de dinamite” (apud Nakashima, 2022, pp. 263-264).

Os militares chegaram a considerar a integridade dos Kinja ao enviar um relatório a Brasília recomendando um desvio na rodovia a fim de evitar os conflitos. Como resposta, o presidente Médici ordenou que “se o pique to-
passe no esteio da maloca era pra cortar, a estrada tinha que passar” (Cf. Nakashima, 2022, p. 269). Assim, o coronel Arruda, comandante do 6º Batalhão de Engenharia de Construção, passou a afirmar que:

a estrada é irreversível como é a integração da Amazônia ao país. A estrada é importante e terá que ser construída, custe o que custar. Não vamos mudar o seu traçado, que seria oneroso para o Batalhão apenas para pacificarmos primeiro os índios (...) Não vamos parar os trabalhos apenas para que a Funai complete a atração dos índios (CNV, 2014, p. 235).

Consequentemente, como método de terror, passaram a adentrar a floresta com carros, jipes, caminhões, aviões e dar centenas de tiros com armas pesadas pela manhã e à noite (Cf. Nakashima, 2022, p. 267). Algumas lideranças tentaram sem sucesso se afastar das obras da rodovia, mas não puderam evitar o conflito e tombaram, sendo agora lembrados como heróis, caso da liderança Maiká (Cf. Nakashima, 2022, pp. 179-180).

Após quase uma década desde os primeiros estudos, em 1977, a estrada teve seu trajeto completamente concluído (não pavimentado), mas não sem resultar na morte de centenas e centenas de Kinja, assassinados ou vítimas de doenças levadas pelos invasores. Um relatório da Funai apontou que “Entre 1972 e 1975, desapareceram pelo menos seis aldeias no Vale do Igarapé Santo Antônio do Abonari. Outra na margem direita do Baixo Alalaú e três na margem direita do Médio rio Alalaú” (CEDVMJA, 2014 p. 38), inegavelmente consequência das obras da rodovia.

A indiferença em relação às vidas indígenas, concretizada no fato de não ter havido punição alguma aos envolvidos, não se limitou aos Kinja. E no caso destes, estabeleceu um precedente legal. Por conseguinte, um novo empreendimento não encontrou grandes dificuldades para sair do papel, levando à segunda alteração dos limites territoriais da Reserva Indígena Waimiri-Atroari.

Em meados do século xx a exploração da borracha na Amazônia estava em declínio, mas o interesse internacional na região não arrefeceu. Um exemplo é o acordo militar entre Estados Unidos e Brasil que garantiu empréstimos de centenas de milhões de dólares em armas aos segundos. Aos primeiros, ficaram abertos os caminhos para exploração de recursos minerais, o que levou, já em 1944, à realização de uma expedição para mapear o potencial mineral da região

onde se encontra o território ancestral Kinja. (Cf. Nakashima, 2022, pp. 293-294). Não à toa, antes mesmo da terraplanagem da BR-174 iniciar, o coronel Carijó, um dos primeiros responsáveis pelas obras, solicitou junto ao escritório da Petrobras em Belém “informação sobre o potencial mineral do Estado em vista da elaboração de um Plano Diretor de Transportes para o Estado do Amazonas” (Cf. Nakashima, 2022, p. 261). Ou seja, o trajeto da rodovia não seguiu o caminho mais rápido entre dois pontos, mas o mais lucrativo.

Quando as obras da BR-174 já estavam finalizadas e a FAWA em atividade, o presidente em exercício, João Figueiredo, assinou o Decreto nº 86.639, de 23 de novembro de 1981, interditando uma área abarcando os municípios de Novo Airão e Itapiranga, no Amazonas, com o objetivo de “atrair” e “pacificar” os Kinja. Não deixa de causar estranheza, já que grandes conflitos não ocorriam mais. Ao descrever a área em questão, o decreto revelou seu real objetivo. A nova configuração alterou o território Kinja excluindo a Leste um total de 526.800 ha! (Cf. Nakashima, 2022, p. 245). Este mesmo local já vinha recebendo investidas da empresa Taboca, subsidiária da Paranapanema, uma grande empresa de mineração, que solicitava a construção de uma estrada anexa à BR-174.

O processo para conseguir autorização havia se iniciado já em 1980, envolvendo troca de cartas entre Mário Andreazza (ministro do Interior), João Leitão de Abreu (ministro chefe do Gabinete Civil), Cesar Cals (ministro das Minas e Energia) com o presidente Figueiredo, quando a Taboca requisitava concessão para aproveitamento de energia hidráulica no rio Pitinga, dentro da Reserva Indígena Waimiri-Atroari. A Figueiredo, Cals deixou claro que se tratava de uma geração energética exclusivamente voltada à exploração mineral, dando ênfase ao que chamou de “desenvolvimento de importante reserva de cassiterita, possibilitando significativa economia de derivado de petróleo, que seria utilizado caso adotada a alternativa de geração termelétrica”, e que o “estanho a ser obtido através da cassiterita a ser produzido no local será destinado ao mercado interno (companhias siderúrgicas) e ao mercado externo” (Cf. Nakashima, 2022, p. 238). Uma breve menção aos Kinja foi feita apenas para registrar que seria necessário um “entendimento” com a agência indigenista do Estado.

Nessa guerra entre projetos desenvolvimentistas e os modos de vida considerados primitivos pelo Estado, a Paranapanema atuou em outras frentes. Além da Taboca, outras duas subsidiárias, a Acaraí e a Timbó atuaram em território Kinja. Tamanha era a segurança na inevitabilidade da exploração mineral, antes mesmo de um trâmite de autorização ser cumprido, um geólogo acompanhado de uma equipe foi flagrado em território indígena dando início aos estudos que

levariam à extração propriamente dita. Paralelamente, a Timbó entrou com pedido de autorização para construir uma estrada a partir da BR-174.

Apesar das recomendações contrárias dos antropólogos da Funai, que consideraram as atividades da Timbó nocivas aos Kinja, e de a construção da estrada não encontrar base legal, em nome do desenvolvimento da Nação – que neste caso deve ser entendido como interesse de uma empresa –, o processo de autorização para construir a estrada terminou em junho de 1982. Em 9 de julho de 1982, o então presidente da Funai, Paulo Moreira Leal, e Carlos Octávio Cavalcanti Lacombe, da Paranapanema, firmaram o contrato nº 39, e a empresa estava livre para levar adiante seus propósitos exploratórios na região. A entidade indigenista oficial do Estado havia se “entendido” com a empresa.

Observando em perspectiva, a sequência com que os fatos se desenrolaram deixa poucas dúvidas sobre como tudo foi previamente arquitetado. A criação dos limites territoriais dos Kinja com o Decreto nº 68.907/71; o trajeto da BR-174; os pedidos das subsidiárias da Paranapanema justamente nos arredores da rodovia entre o final da década de 1970 e o início da década de 1980; o Decreto nº 86.639/81, alterando novamente os limites territoriais dos Kinja excluindo a área que viria a ser ocupada oficialmente pela Taboca em 1982.

Se para a empresa tudo ocorreu da melhor forma possível, garantindo seus lucros até os dias atuais, aos Kinja restou o lamento por aqueles que desapareceram no processo de implementação da Usina Hidrelétrica de Pitinga. Durante anos questionaram o que aconteceu com os habitantes, mas sempre associando seu desaparecimento com a chegada da Taboca.

Anos depois, duas lideranças Kinja:

Viana Womé Atroari e Mario Paruwé Atroari, denunciaram ao Presidente da República [José Sarney] o ato, afirmando que aquela era área dos Tikiria, um grupo pertencente aos Waimiri-Atroari, e dos Piriutiti, ambos sobreviventes do período da construção da BR-174. A existência desses grupos isolados foi confirmada ainda em notícias de 1988. Neste tempo a Sacopã (uma empresa paramilitar comandada por dois militares da reserva, Tenente Tadeu Abraão Fernandes e Coronel Reformado Antonio Fernandes, e ‘um coronel da ativa, João Batista de Toledo Camargo’, então chefe de polícia do Comando Militar da Amazônia, especializada em ‘limpar a selva’), comandavam a segurança da Mineração Taboca/Paranapanema (CEDVMJA, 2014, p. 57).

Desde então, notícias sobre os Tikiriya e os Piriutiti, somente pela memória dos que sobreviveram. Mas não parou por aí. O progresso ainda reservou mais um golpe aos Kinja.

Paralelamente aos avanços da mineração, ganhou força a ideia de se criar uma usina hidrelétrica no rio Uatumã, também em território ancestral indígena. Tendo seus estudos técnicos sido realizados já na década de 1970, foi durante a década de 1980 que tudo passou a ser concretizado. Ideias foram vendidas – mas também combatidas –, negócios foram fechados, programas foram criados, e se deu a construção da Hidrelétrica de Balbina. Defendeu-se ser ela a solução de melhor custo-benefício ao baixo fornecimento de eletricidade à cidade de Manaus-AM. Porém, entre funcionários da Eletronorte, empresa por trás do projeto, dizia-se em caráter não oficial que havia ordens diretas do Planalto para construir Balbina: não era uma proposta desenvolvida em base técnica (Cf. Nakashima, 2022, p. 404). Já era de conhecimento que a baixa vazão da água seria insuficiente para suprir a demanda manauara por energia, mas seu represamento foi suficiente para destruir uma imensa área de florestas.

Foi criada a Operação Muiraquitã para salvar os animais das zonas inundadas, que eram catalogados e soltos em outras áreas, onde tinham que disputar território e alimentos com os animais locais, de modo que a densidade das espécies voltou aos parâmetros anteriores. Em outras palavras, a missão foi um fracasso, servindo mais a propósitos midiáticos do que como efetivo salvamento. Da mesma forma, as populações ribeirinhas sofreram com os efeitos das águas represadas, que apodreceram e gradativamente mataram os peixes, sua base alimentar e de renda. Para combater o marketing negativo, a Eletro-norte disseminava propagandas bancadas com dinheiro público para ludibriar a opinião da sociedade civil. Da mesma forma que na ditadura, divulgava-se que quem era contra Balbina era contra a população, além de usar a figura do Curupira, um ser mítico da região, para dizer que se Balbina não fosse boa ela não seria construída (Cf. Nakashima, 2022, p. 407).

Grupos dos Kinja se viram obrigados a mudar de área devido ao avanço das águas que um dia lhes trouxe alimento. O antropólogo Stephen Baines (1994, p. 3), que atuou durante anos junto a eles, destacou que toda área inundada fazia parte do território indígena até o início de 1970, e que cerca de 311 km² dessa área estão “dentro do território que foi demarcado para os Waimiri-Atroari depois do desmembramento de 1981”.

Tida como uma obra faraônica, o pesquisador Fearnside destacou que:

estas maciças obras públicas exigem esforços de uma sociedade inteira para se completar, apesar de não trazerem praticamente nenhum retorno econômico. (...) servem a interesses a curto prazo dos envolvidos, desde as firmas que recebem contratos de construção até de políticos que querem para os seus distritos, empregos e facilidades comerciais gerados pelos projetos durante a fase de construção (Fearnside, 2015, p. 98).

Essa questionável obra serviu apenas para o propósito de se divulgar que o governo, qualquer que fosse, estava levando a modernidade e o progresso à região norte, e estava disposto a pagar o preço (não só financeiro). Para garantir sua efetivação sem desrespeitar o território indígena, o presidente em exercício, já no período democrático, José Sarney, assinou o Decreto nº 94.606, de 14 de julho de 1987, com a nova configuração territorial da Reserva Waimiri-Atroari, que diminuiu ao perder a superfície de inundação da barragem da Usina Hidrelétrica de Balbina. Dois anos depois, esse mesmo presidente assinou um novo decreto, o nº 97.837, de 16 de junho de 1989, homologando a demarcação da Terra Indígena Waimiri-Atroari nos mesmos moldes do decreto anterior.

Nesse processo, aqui resumido, milhares de vidas foram ceifadas por doenças ou assassinatos. Em seu relatório final, a CNV - Comissão Nacional da Verdade (2014, p. 234) indicou que um censo realizado pela Funai em 1972 apontou para a cifra de cerca de 3 mil pessoas, ao passo que em 1987 eram somente 420, chegando a 350 em 1983! Agora, está em curso um novo projeto desenvolvimentista na região, revivendo esse período de grandes perdas e dor.

Em 29 de setembro de 2021, o então presidente Jair Bolsonaro lançou a pedra fundamental para a construção de uma linha de transmissão conectando Boa Vista-RR ao sistema nacional de energia elétrica, o chamado Linhão de Tucuruí. Apesar de não indicar novas reconfigurações territoriais, o projeto prevê novas obras em terras Kinja, paralelamente à rodovia BR-174.

Os dias sombrios da ditadura estão oficialmente cessados, mas muito de seu ideal permanece vivo e atuante.

O fato de Bolsonaro ter publicamente afirmado que não demarcaria um centímetro de Terra Indígena, que indígenas têm reservas em excesso, que indígenas e quilombolas devem ser integrados ou que “cada vez mais, o índio é um ser humano igual a nós”, revela que a mentalidade que encontrou seu ápice na ditadura (1964-1985) segue viva. Não por acaso, já que se trata de um passado

muito recente e muitos dos personagens políticos do período seguem em posições de poder. Ademais, o fato de leis indigenistas existirem não significa que os direitos dos indígenas estão garantidos. Pelo contrário! Os povos indígenas e os biomas seguem sendo alvos das violências do desenvolvimentismo e do progresso. Os primeiros, mesmo tendo sua concepção oficial alterada com a Constituição de 1988, ainda são vistos como pessoas a serem civilizadas e integradas à sociedade nacional. Os segundos, permanentemente foco de grileiros, latifundiários, agropecuaristas, madeireiros e mineração legal e ilegal. As leis mudaram, mas a mentalidade que vigora é a do século XIX cristalizada pelo indigenismo oficial e pelo Estado durante o século XX.

Ainda que as lutas pela garantia dos direitos dos povos indígenas e pelo meio ambiente tenham começado há quase meio século, nota-se agora maior abertura a elas. Mas enquanto a luta for somente contra os agentes, ignorando tudo aquilo que os estrutura, a luta será em vão ou meramente para atrasar os efeitos.

Apesar de as leis indigenistas terem sido criadas em nome dos direitos dos indígenas, também foram meticulosamente estruturadas para garantir o sucesso empresarial e os interesses do Estado, sendo elas um ótimo exemplo da retórica indigenista estatal. Entretanto, é também por meio delas que tanto se luta pela demarcação de Terras Indígenas, para combater invasões de seus territórios, para garantir educação e saúde especializadas. O campo jurídico, portanto, acabou por se tornar um campo de batalha entre os que defendem os direitos indígenas e aqueles que querem se aproveitar de seus territórios. Não à toa, tanto se investiu em aprovar o PL 490/2007 (atualizado no Senado para PL 2903/2023), que altera a forma de se demarcar Terras Indígenas (TI), no qual foi incluída a tese do marco temporal, cujo veto presidencial foi derrubado pelo Congresso Nacional fazendo valer a Constituição de 1988 como critério temporal para demarcação de TI. Em outras palavras, somente poderão ser demarcadas terras onde a população indígena já estivesse presente em 1988, ignorando deslocamentos forçados, genocídios etc., ratificando e legitimando as atrocidades coloniais.

Portanto, não se trata apenas de tirar indivíduos ou de lutar contra governos. É preciso fazer valer o que está reconhecido nos artigos 231 e 232 da Constituição de 1988; tirar tais garantias do papel e concretizá-las; transformar radicalmente a forma que o Estado brasileiro e parte considerável da sociedade pensam a respeito dos povos originários e da própria natureza.

É preciso nos questionar: a luta pela vida que pulsa na região amazônica deve visar sua real preservação (florestas) e autonomia (povos) ou mera

mitigação frente ao avanço dessa onda devastadora chamada progresso? A resposta dirá quão libertos dos ideais colonialistas estamos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baines, S. G. (1994). A usina hidrelétrica de Balbina e o deslocamento compulsório dos Waimiri-Atroari. *Série Antropologia* 166. Brasília.
- CEDVMJA - Comitê Estadual de Direito à Verdade, à Memória e à Justiça do Amazonas. (2014). *A ditadura militar e o genocídio do povo Waimiri-Atroari: por que kãmna matou kiña?* Campinas/SP: Curt Nimuendajá.
- CNV - Comissão Nacional da Verdade. (2014) *Relatório vol. 2: textos temáticos*. Brasília: CNV. Recuperado em 6 maio de 2022, de: http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_2_digital.pdf.
- Dussel, E. (set. 2005). Europa, modernidade e eurocentrismo. In E. Lander (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, Buenos Aires: CLACSO.
- Fearnside, P. M. (2015). A hidrelétrica de Balbina: O Faraonismo Irreversível versus o Meio Ambiente na Amazônia. In *Hidrelétricas na Amazônia: Impactos Ambientais e Sociais na Tomada de Decisões sobre Grandes Obras* (pp. 97-125). Manaus: Editora do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA).
- Gallois, D. T. (2004). “Terras ocupadas? Território? Territorialidades?”. In F. Ricardo. *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Lima, A. C. de S. (1995). *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel (Orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Memmi, A. (2007). *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Nakashima, H. A. Y. M. (2022). “Por que kãmna matou Kiña?”: a retórica indigenista estatal, a Funai e os Waimiri-Atroari (1967-1988). Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo. Recuperado em 16 janeiro 2023 de <https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/26096>.
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In E. Lander (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur. Buenos Aires: CLACSO.

MASSEKURY, TERRA INDÍGENA DISPUTADA POR NÃO INDÍGENAS NO PURUS

*Massekury: Tierra Indígena disputada
por no indígenas en el Purus*

Massekury: Indigenous Land Disputed by
Non-Indigenous People in the Purus

HUGO CIAVATTA

Universidade Estadual de Campinas (Unicamp, Brasil)

RESUMO

Atento às falas dos Jamamadi do alto Purus durante um período de pesquisa de campo, em 2017, o objetivo deste texto é, primeiro, questionar documentos oficiais do Estado brasileiro sobre Massekury, Terra Indígena não demar-

cada no sudoeste amazônico. Por meio de uma breve recuperação histórica propiciada pela leitura dessa documentação, será possível avaliar, sobretudo, algumas das ações dos não indígenas regionais nas últimas décadas diante da possibilidade da demarcação da TI em questão. Percorrendo estes mesmos documentos, por fim, será possível buscar os efeitos sociais que, tanto as tais ações dos não indígenas, como dos órgãos do Estado, na repetição ensejada justamente pelos registros oficiais, tem produzido ao longo de muitos anos sobre a vida dos referidos indígenas.

Palavras-chave: Demarcação de terras indígenas; etnologia; História indígena; documentos.

Resumen

Atendiendo a los testimonios de los Jamamadi del alto Purus durante un período de trabajo de campo en 2017, el objetivo de este texto es, en primer lugar, cuestionar los documentos oficiales del Estado brasileño sobre Masekury, una Tierra Indígena no demarcada en el suroeste amazónico. A través de una breve revisión histórica facilitada por la lectura de esta documentación, será posible evaluar, sobre todo, algunas de las acciones de los no indígenas regionales en las últimas décadas ante la posible demarcación de la TI en cuestión. Recorriendo estos mismos documentos, finalmente será posible buscar los efectos sociales que tanto las acciones de los no indígenas como las de los organismos estatales, repetidas precisamente por los registros oficiales, han producido a lo largo de muchos años sobre la vida de los indígenas mencionados.

Palabras clave: Demarcación de tierras indígenas; etnología; historia indígena; documentos.

Abstract

Based on the testimonies of the Jamamadi from the upper Purus during a fieldwork period in 2017, this paper aims, first, to question the official documents of the Brazilian State on Masekury, an unmarked Indigenous Land in the southwestern Amazon. Through a brief historical review facilitated by the reading of this documentation, it will be possible to evaluate, above all, some of the actions of regional non-indigenous people in recent decades in the face of the possible demarcation of the TI in question. By reviewing these same documents, it will finally be possible to seek the social effects that both the actions of non-indigenous people and those of state agencies, repeated

precisely by official records, have produced over many years on the lives of the indigenous people mentioned.

Keywords: Indigenous land demarcation; ethnology; indigenous history; documents.

1. INTRODUÇÃO

Eu estava na casa de Mawani quando Zowihi veio me chamar. Na cozinha, escutávamos a voz dele à minha procura. Inuwa, um dos filhos de Mawani, aquele que sempre fazia as traduções dos mitos contados por Mawani, não estava, tinha ido à Boca do Acre (AM) para uma reunião na Funai (Fundação Nacional do Índio), dissera-me Nikuli, sobrinho de Inuwa e neto de Mawani. Foi Nikuli, que estava junto a Mawani e eu naquela tarde de maio de 2017, quem saiu para ver o que era, quando ouvimos meu nome sendo chamado na frente da casa. Zowihi apareceu em seguida e disse que Mamore, cacique da aldeia Massekury, onde estávamos, dos Jamamadi do alto Purus, chegara. Mamore mandara me chamar, precisávamos ir à cidade.

Fomos ao encontro de Mamore, que estava junto a seu irmão Tatiarabu. Mamore me pediu que, antes de partirmos, escrevêssemos uma carta. Pedia-me que eu digitasse no computador uma mensagem para ser levada à cidade, haveria uma reunião na Funai, ora, a mesma reunião para a qual Inuwa e demais lideranças de Massekury já haviam partido. Mamore então especificou que o encontro em Boca do Acre (AM) também contaria com a presença do Ministério Público Federal. A reunião envolveria muitas outras lideranças indígenas da região, além dos Jamamadi, com os Apurinã, e ele queria então em carta já deixar registrado, mais uma vez, como era de conhecimento público há muitos anos, o pedido de urgência para a finalização do processo de delimitação e demarcação de Massekury como Terra Indígena.

Os irmãos Mamore e Tatiarabu ficaram ao meu lado para a escrita da carta. Tatiarabu trouxe uma versão preliminar do Relatório do Plano Básico Ambiental, do componente indígena do processo de licenciamento da BR-317, de outubro de 2014, mais um compêndio de legislação indigenista brasileira, que ele guardava em sua casa. Comigo ao computador, Mamore começou a falar o que deveria estar na carta, e enquanto ele queria expressar o desejo urgente, claro, da demarcação, Tatiarabu dizia que não adiantava escrever, que eles já sabiam e nada faziam, nada fizeram naqueles anos todos, “*está aqui, seu Hugo*” (Tatiarabu, comunicação verbal, maio de 2017), Tatiarabu apontava o Relatório e a legislação. Eu entendia que Tatiarabu se referia aos diversos

agentes do Estado envolvidos na questão do reconhecimento indígena do território que habitavam, da demarcação da terra, bem como da garantia de acesso aos serviços e direitos estabelecidos na Constituição brasileira e referentes aos indígenas.

Mamore dizia para que eu digitasse, se fosse só desde 2004, dois Grupos Técnicos (GTs) com antropólogos, ambientalistas e geógrafos tinham vindo às áreas Jamamadi e Apurinã naquela margem do Purus, no entanto, nada tinha sido feito, o processo de demarcação não prosseguira, não fora concluído, e ano após ano a situação se agravava: o gado de fazendas destruíra seus roçados, ocorriam derrubadas de madeira nas áreas que utilizavam para caça, aconteciam queimadas onde iam apanhar castanha, as cabeceiras dos igarapés que cortavam suas terras tinham virado pasto. Tatiarabu, contudo, insistia que não adiantava dizer, “eu estou falando, seu Hugo, eles sabem de tudo isso, eles não fizeram nada, eles não fazem nada” (Tatiarabu, comunicação verbal, maio de 2017).

Mamore continuava pedindo que eu digitasse, pois desde a abertura de um ramal até uma fazenda, na divisa com a RESEX (Reserva Extrativista), próxima de Massekury, a situação tinha piorado muito, com as atividades de fazendeiros cada vez mais afetando os indígenas, desrespeitando os limites dos estudos da Funai. Tatiarabu enfim acrescentou, “eles querem é tirar terras nossas, cada vez eles diminuem as terras nossas” (Tatiarabu, comunicação verbal, maio de 2017), e sua insistência durante aquela tarde, criando uma tensão com o que Mamore falava, expressa principalmente na maneira com que o cacique lhe direcionava o olhar, ao mesmo tempo, dava respaldo a Mamore.

Mamore e eu partimos para Boca do Acre ainda naquela tarde com a carta que imprimimos já na cidade. A caminho do Centro Técnico Local (CTL) da Funai, o encontro já acontecia com as demais lideranças Jamamadi e Apurinã da região, bem como contava com a presença de servidores da Funai, da Coordenadoria Regional da capital acreana, e membros da Procuradoria da República no Estado do Amazonas. Aquele foi o primeiro dia de reuniões, que, no dia seguinte, contaria com uma Audiência Pública com a presença de não indígenas, fazendeiros e políticos locais. No terceiro e último dia, por fim, seria assinado um Acordo Extrajudicial de Convivência entre os Jamamadi de Massekury e não indígenas ao redor das terras reivindicadas.

Assisti apenas à audiência pública, tendo ficado do lado de fora das reuniões oficiais entre indígenas e autoridades estatais, bem como do encontro em que foi assinado o acordo de convivência.

Com falas protocolares sobre a região e a atividade de cada uma das entidades envolvidas naqueles dias, a audiência pública reforçava a intenção de que houvesse cuidado entre indígenas e não indígenas, de que fossem respeitados os espaços e trânsitos entre eles nas terras em questão, pedindo paciência com os trâmites burocráticos para as definições dos conflitos naquela região, que passavam pelas áreas mais próximas da BR-317, mas também se estendiam para o curso das águas do Purus. Ouvimos uma liderança não indígena, ao microfone, afirmar que em Boca do Acre era, “assim mesmo, derrubamos, vamos para dentro da mata, se não tem índio, se tem, que saiam: sempre foi assim, é o Brasil, vai continuar assim”.

2. METODOLOGIA

Concentrado no acontecimento daquela reunião entre indígenas, não indígenas e autoridades estatais, metodologicamente, este texto procura recuperar não só as falas dos Jamamadi, registradas nos documentos, e acompanhadas por meu trabalho de pesquisa de campo, mas recuperar aqui também os documentos produzidos especialmente pela Funai nas últimas décadas sobre os Jamamadi do alto Purus e, destacadamente, os Jamamadi de Massekury, cuja Terra Indígena ainda não se encontra demarcada mesmo mais de trinta anos depois da promulgação da Constituição em que o Estado brasileiro reconhece os direitos indígenas sobre tais aspectos. De certa forma, assim, trata-se de refazer a pergunta de Mariza Peirano (2006), de que servem estes documentos?

3. OBJETIVOS

Mas, diferentemente de Mariza Peirano (2006), não procuro pelo repertório simbólico compartilhado socialmente por indígenas e não indígenas. Antes disso, meu objetivo é então buscar os efeitos que a repetição ensejada por esses documentos, mas que também as falas dos indígenas apontam, ao longo de muitos anos, produz sobre a vida dos mesmos indígenas Jamamadi de Massekury, no alto Purus amazônico.

4. MEMÓRIA DE UMA REUNIÃO E DE UMA RELAÇÃO ENTRE INDÍGENAS E NÃO INDÍGENAS

Ao fim do segundo dia de reuniões na Funai, Tatiarabu veio até a cidade, na casa de Mamore em Boca do Acre. Neste dia o cacique nos informou da assinatura do Acordo Extrajudicial de Convivência. Mamore não desejava assinar e Tatiarabu lembrou que um acordo assim já fora assinado muitos anos antes. “Querem um acordo novo para um acordo que eles mesmos não cumpriram” (Tatiarabu, comunicação verbal, maio de 2017), sorria sem transmitir

alegria, ironizava Tatiarabu. Mamore questionou o que eu achava, se ele deveria assinar o novo acordo. Eu perguntei sobre as consequências de ele não assinar, se os demais Jamamadi de Massekury assinassem. Tatiarabu e Mamore não tinham dúvidas de que os demais Jamamadi iriam assinar o Acordo, uma vez que sentiam que o assédio das fazendas era maior sobre seus próprios roçados do que sobre outros membros da aldeia.

A memória da reunião em que foi assinado o acordo de convivência registra algumas das falas de Mamore:

a liderança explicou que os moradores não respeitaram o acordo de 2001, pois tiravam madeira dentro das áreas indígenas. Quando o primeiro estudo do GT foi feito, só havia 3 moradores na área. Depois disso, outros moradores chegaram na área e realizaram desmates, de modo que hoje boa parte do que foi delimitado não foi respeitado. Pede, portanto, que o acordo que for firmado seja respeitado.

Sobre o cumprimento do acordo de 2001, [segundo a liderança]

a área a que se refere o igarapé do travessão, igarapé boa água e igarapé preto, foi descampada, e o resta de mata na área, até o Camicuã, é por intervenção dos indígenas. Ressaltou que os não indígenas contratam outros indígenas para desmatar a área, com o objetivo de colocar os índios uns contra os outros. Os não indígenas, por sua vez, ressaltaram que essa área nunca foi desmatada. Explicaram, no entanto, que necessitam abrir um pouco para plantar e fazer suas criações (Ministério Público Federal, 2017, p. 3).

No mesmo documento, os não indígenas prosseguiram: explicaram que o próprio governo, por meio do INCRA, estimulou as pessoas a se assentarem lá, e muitos são filhos de pessoas que nasceram lá. Havia, inclusive, projeto para abertura de um ramal, e isso também incentivou as pessoas a irem para o local. O ITEAM expediu títulos provisórios de posse para os moradores.

Mesmo diante do exposto, Mamore e os demais Jamamadi de Massekury assinaram o Acordo Extrajudicial de Convivência em 2017. Naquelas linhas, lê-se que os não indígenas se comprometeram a não retirar madeira das áreas de floresta nativa, também conhecida como primária, e das demais existentes.

No entanto, anos antes, o IDAM já confirmara um inventário florestal visando a elaboração de Plano de Manejo Sustentável, fornecendo, inclusive, cópia de sete títulos provisórios de posse de moradores não indígenas

naquelas áreas envolvendo Massekury, como afirmava Mamore (Ministério da Justiça, 2015).

Ao lado de Tatiarabu, o cacique também havia participado, em 2013, de uma caminhada junto aos servidores da Funai. Informa o relatório, “em um trecho de mata virgem, no qual existem piques de castanha utilizados pelos indígenas, além de serem regiões de caça e extrativismo”, tinham sido verificados em loco as denúncias feitas pelos indígenas: abertura de travessão, desmatamento para pastagem, plaqueamento de árvores para manejo de madeira de lei. Os Jamamadi, claro, insistiam há anos na irregularidade das placas, das ações, o avanço da ocupação das fazendas (MJ, 2014).

Registrou o Acordo Extrajudicial, ainda, em 2017, que como foram citados planos de manejo autorizados e financiados por órgãos estatais, estes mesmos planos não deveriam incidir sobre as áreas de uso tradicional dos indígenas, o que, claro, ironicamente, os depoimentos dos indígenas ressaltavam, isso já acontecia. Os não indígenas comprometiam-se, também, a não aumentar os pastos existentes naquele ano. O documento de 2017, então, mesmo que mencionasse o acordo anterior no depoimento de Mamore, assinado em 2001, como descumprido, repetia o novo comprometimento não indígena. No documento, ainda, servidores da Funai também informavam a identificação de planos de manejo para os não indígenas autorizados pelo IPAAM. Ora, eram diversas as contradições. Por fim, o relato da memória da reunião pontua que houve uma reintegração de posse violenta, durante a madrugada, naquele ano, mas não foi feito exame de corpo de delito devido às ameaças que sofrera o indígena (MPF, 2017).

O acordo de 2017 teria vigência até que se concluíssem e fossem publicados os estudos referentes ao processo de demarcação da Terra Indígena em questão, pela Funai, ou até que viesse novo acordo. Este último ponto, então, parecendo dar legitimidade às ações dos não indígenas desde o acordo de 2001. Dito de outra forma, o não cumprimento daquele poderia ser também o não cumprimento deste acordo¹, ou seja, como anunciara e prevenira Tatiarabu.

¹ Outros documentos relatam conflitos entre os mesmos Jamamadi e não-indígenas, como a destruição por parte dos não indígenas de uma Casa de farinha Jamamadi (MJ, 2002a; MJ, 2002b). Isto é, a Funai conhecia o não cumprimento por parte dos não indígenas do primeiro acordo de convivência assinado com os indígenas

5. BREVE HISTÓRICO DOS JAMAMADI DO ALTO PURUS

As relações locais na cidade de Boca do Acre, desse modo, lembram o contexto nacional, conforme Caio Pompeia (2021, p. 283). Embora a controvérsia que envolvesse direitos territoriais indígenas e agentes do campo intersetorial do agronegócio, objeto de reflexão do antropólogo, fosse se agudizar a partir da década de 2010, já havia começado a adquirir forma mais bem definida durante os anos 2000. O processo de reforma agrária já havia sido praticamente paralisado, aponta Pompeia, no início do século, os anos seguintes assistiram à ampliação de anistia a desmatadores, principalmente pela formalização das ações da Frente Parlamentar Agropecuária. Conhecida como bancada ruralista, a Frente, de maneira pública atuou com objetivo político claro, impor obstáculos à criação de áreas protegidas, como a demarcação das terras indígenas.

Reflexo dessa articulação, então, a Funai foi sendo relegada a plano inferior,

desde junho de 2013, a fundação estava sem presidente efetivo. Entre 2010 e 2014, o número de funcionários permanentes decresceu, o núcleo especializado em demarcação de terras perdeu servidores fixos, e a quantidade de antropólogos na equipe situada em Brasília foi de seis para dois. Entre 2013 e 2014, o orçamento da fundação caiu 11,5%” (Pompeia, 2021, p. 287).

Os Jamamadi do alto Purus, assim como outras centenas de povos indígenas que reivindicam e aguardam processos de estudo e delimitação suas terras, sentiram diretamente estes efeitos políticos.

Além dos GT da Funai destinados ao estudo e à elaboração do relatório de identificação e delimitação, nos anos 2000, citados por Mamore, a presença dos Jamamadi naquela área do Purus, o histórico de ocupação daquelas terras é apontado pela própria Fundação desde 1977. Em Informação Técnica produzida pela Coordenadoria Regional da Funai, em 2014, está um levantamento das menções aos Jamamadi de Massekury em documentos oficiais. Os Jamamadi daquela altura do rio eram relacionados com o que viria a se tornar a Terra Indígena Capana.

Em 1977, uma comissão mista, composta por servidores da Funai, do INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) e da CNA (Confederação Nacional da Agricultura), elaborou um relatório no qual está registrado a presença dos indígenas Jamamadi na altura do antigo Seringal Lourdes, falava-se em “famílias Jamamadi dispersas do igarapé Capana” (MJ, 2017), in-

dígenas provenientes desse outro igarapé próximo do alto Purus. A comissão fora justamente criada para estudar a questão dos indígenas no município de Boca do Acre (AM). Eram dois os grupos Jamamadi relatados, um próximo do Platô do Piquiá, região que viria a se tornar o novo centro da cidade de Boca do Acre, e outro encontrado subindo o curso do Purus, Massekury.

As terras próximas do igarapé Capana, afluente da margem esquerda do alto curso do rio Purus, tinham sido compradas, em 1905, fundando-se ali diversas unidades produtivas, seringais de extração de borracha (MPF, 2004). Foi assim que aquele um território, um território reconhecidamente indígena, desse modo, foi intensamente ocupado pela população regional. O período é próximo daquele que Marco Antônio Gonçalves (1991, p. 188) conjectura como sendo, possivelmente, quando dos primeiros contatos dos Jamamadi com a sociedade nacional, por volta de 1873.

Em relatório de Sílbene de Almeida (1991), produzido para a Funai, a qualificação para a área indígena do referido seringal, no início do século xx, era de escravização indígena. Havia propriamente uma prática nos seringais contra os Jamamadi, a de incentivar as diferenças políticas internas dos indígenas para os manter subjugados. Durante as décadas da primeira metade do século xx, na altura do mesmo igarapé Capana, os Jamamadi incendiaram barracões nos Seringais São Miguel, Bananal e Rio Branco. Os indígenas sofreram uma série de epidemias de sarampo, em 1946, em 1950 e em 1957. As terras do início do século nos igarapés como o Capana, em 1955, conhecido então como Seringal Capana, foram assumidas por um comerciante. Entre os anos 1968 e 1972, houve então um novo surto epidêmico de sarampo que contribuiu decisivamente para a dispersão dos Jamamadi do alto Purus, eles foram para os demais seringais da região e, claro, em direção a Boca do Acre (MPF, 2004).

6. OCUPAR, EMITIR PAPÉIS E INTIMIDAR, AS LÓGICAS E AÇÕES NÃO INDÍGENAS

Se os Jamamadi de Massekury começam a aparecer nos relatórios oficiais da Funai em 1977, desde 1986 a fundação também já possuía extensa documentação de caráter antropológico dando informações a respeito da presença dos Jamamadi no rio Purus, e mais especificamente na mesma localidade. A documentação, inclusive, qualifica sua própria produção existente como “preciosa” (MJ, 2001), quando do acirramento dos conflitos entre indígenas e não indígenas.

Em 1986, foi publicada a Portaria nº 1349/86, em 5 de setembro, criando GTs para identificar as várias Terras Indígenas no município de Boca do Acre (AM). A primeira das terras a ser identificada seria a “Área Indígena Lurdes”,

Massekury. Se aquele GT acabou identificando apenas a TI Capana, a presença dos Jamamadi de Massekury, entre outros, ora, já era reconhecida pela Funai naquele ano, dois anos antes à promulgação da Constituição de 1988, sobre a qual a legislação indigenista e a demarcação das Terras Indígenas desde então tem se pautado.

Posteriormente, foi editada nova Portaria, a nº 331/PRES, de 19 de abril, criando GT para reestudar a situação Jamamadi. Esse GT também afirmou a presença, qualificando-a de “existência tradicional” em Massekury. No Processo Funai/Bsb nº 1792/91, de identificação da TI Capana, existem referências formais à presença “tradicional” dos Jamamadi do antigo Seringal Lurdes (ou Lourdes), isto é, a mesma aldeia de Massekury (MJ, 1991b). Também no Processo Funai/Bsb nº 2169, novamente de identificação da TI Capana, aparecem as referências aos Jamamadi de Massekury. Tais considerações são feitas, repetidas, mais uma vez, em memorandos da fundação (MJ, 2001).

Na Informação Técnica de 2017, o documento faz referência à Portaria nº 617/PRES, que constituiu um GT em 2004, para realizar estudos e levantamentos necessários à identificação e delimitação da TI Jamamadi de Massekury. Depois da expedição inicial com os membros do GT, no final daquele mesmo ano foi encaminhado um RCID (Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação) preliminar para a respectiva Coordenadoria Geral da Funai. Sob análise, esse RCID foi recusado no ano seguinte pelo parecer nº 039/CDA/CGID/05. A conclusão do referido parecer apontou que o Relatório Preliminar não preenchia adequadamente as informações necessárias, conforme determinado pela Portaria MJ nº 14/96 e, desta forma, não comprovava a tradicionalidade da ocupação indígena no local. O parecer questiona ainda a proposta de delimitação de um território conjunto para os povos Jamamadi e Apurinã, argumentando que não constam no Relatório Preliminar informações suficientes que justifiquem tal decisão. Por fim, a recomendação era a continuidade dos trabalhos de estudo, mas mediante a destituição da antropóloga coordenadora e a constituição de um novo GT para identificação e delimitação de uma área distinta e exclusiva para o povo Apurinã (MJ, 2017).

Concomitantemente, no final daquele ano de 2004, motivada pelos não indígenas próximos de Massekury, a promotoria de justiça de Boca do Acre entrou com uma Representação Civil, para instauração de um Inquérito Civil Público (ICP) contra os Jamamadi em questão. A promotoria acusava-os de gerarem conflito pela posse das terras naquela localidade, apontando a Funai como dando respaldo às atividades chamadas de arbitrárias, criminosas, dos indígenas, perturbando o esbulho das propriedades dos não indígenas. Os

documentos nomeiam os indígenas, utilizando os nomes em português de Mamore, Tatiarabu e Zowihi, separando-os dos demais Jamamadi, com quem fazendeiros diziam ter convívio pacífico, participando de festas comunitárias (Ministério Público do Estado do Amazonas, 2004).

Enfim, a ação aparentemente apenas jurídica, após a abertura do GT da Funai destinado à identificação e delimitação de Massekury, em 2004, não ficou restrita ao âmbito da emissão de documentos. No ano seguinte, não indígenas ocuparam a sede do INCRA em Boca do Acre pedindo a presença do Ministro da Reforma Agrária e do presidente da Funai na cidade amazonense (Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Boca do Acre, 2005). O promotor responsável pela Representação Civil já havia notificado um antropólogo da Funai a comparecer imediatamente a Boca do Acre para prestar esclarecimentos de interesse do Ministério Público sobre a demarcação da terra indígena, e avisando, o não comparecimento resultaria em condução coercitiva pela polícia civil ou militar (MPEA, 2005a).

Depois disso, numa reunião de entidades, um novo Ofício foi elaborado, e as reivindicações se transformaram no Relatório de Situação das Propriedades Rurais, com o cadastro de famílias, mais de uma centena delas, constituindo um montante de pessoas que, conforme argumentava o documento, seriam atingidas com uma delimitação de terra indígena. As entidades expressavam a discordância com o trabalho da Funai, que naqueles últimos três anos – e a referência temporal faz imaginar, desde o Acordo Extrajudicial de Convivência, assinado em 2001 –, não teria ouvido os não-indígenas e suas associações de trabalhadores, chamados de movimento social, como se isso fosse de fato uma prerrogativa da Fundação. Relatavam, assim, somente em reunião de 2004 terem tido conhecimento da “pretensão da Funai sobre aquelas terras”, como se o direito à demarcação das Terras Indígenas estivesse sujeito a um desejo fortuito da fundação. A discordância é repetida, uma vez que comunicam que não tinham conhecimento dos critérios utilizados pela reivindicação indígena. Contrapondo-se, defendiam que suas áreas se tratava de posses de mais de cem anos, com títulos definitivos e alto grau de produtividade (MJ, 2005).

A própria Promotoria se manifestou também naqueles meses, endossando o temor dos não indígenas, de que estes estavam prestes a serem injustamente desapossados de seus imóveis, diz o documento. Anunciou que haveria aviso à imprensa, para chamar a atenção às autoridades sobre o envio de um antropólogo da Funai. A presença deste era entendida como para fazer uma suposta última perícia antropológica após a expedição do GT, o que seria o sinal de que teria termo o processo administrativo demarcatório. A promoto-

ria ainda afirmava que a Funai tentava “criar uma Reserva Indígena Ideológica sem qualquer critério científico” (MPEA, 2005b).

7. CONCLUSÃO

Manuela Carneiro da Cunha (2021), referindo-se ao contexto nacional dos anos 2000 e 2010, aponta:

certa diferença, um gradiente, entre um conjunto de atores mais imediatistas, bastante imunes a pressões externas – sobretudo parte relevante da agricultura patronal, e, em certa medida, das indústrias das quais ela é cliente e que a apoiam – e agentes empresariais mais sensíveis a valores ambientais e de direitos humanos. Mesmo assim, para evitar rupturas, os diferentes grupos preferem se apresentar publicamente como um bloco indiviso (Carneiro da Cunha, 2021, p. 12).

O comentário apresenta-se preciso para o contexto de Boca do Acre (AM), pois aparecem os atores mais imediatistas, mesmo que sem o escopo das ligações regionais ou nacionais articuladas claramente, tal como este se desenvolve, por outro lado, no argumento que a antropóloga introduz. A lógica mais ampla parece ganhar mais destaque localmente, isto é, em Boca do Acre, os diferentes setores, os diversos grupos anti-terras-indígenas, ainda que atuando, fosse por meio de ações jurídicas, fosse através de ocupações, apresentavam-se como um bloco, coeso e orquestrado.

Para Judith Butler (2001), as palavras atuam, tem um tipo de força capaz de se realizar objetivamente, fazem-se notar por suas consequências, e, quando não engendram, são claramente violências. A filósofa nota que há uma relação entre feitos e palavras, de tal forma que estes se transformam em um acontecimento, ou “feito fatal”.

Cada feito é um efeito temporal aparente de alguma palavra prévia, estabelecendo a temporalidade de um atraso trágico, de que tudo o que se passa já havia acontecido, que aparecerá como o que já está acontecendo sempre, são uma palavra e um feito emaranhados e estendidos através do tempo, a força de uma repetição (Butler, 2001, pp. 88-89; tradução do autor).

Ainda conforme Butler (2001), tais “feitos” são compreendidos em seus processos, em sua própria temporalidade, numa dinâmica de exílio contínuo, em não-ser, que se afasta de qualquer percepção de pertencimento. Tais apontamentos, todavia, depois de percorrer documentos, informes, relatórios, parece-

res, memorandos, cartas, ofícios, notificações e, inclusive, inquéritos, enfim, papéis, eram mais do que palavras sobre os Jamamadi do Alto Purus e Massekury.

Mais do que acompanhar alguns dos Jamamadi entre reuniões na Funai, em Audiência Pública e na assinatura de um Acordo Extrajudicial de Convivência com não indígenas, todas estas palavras são acontecimentos. São interrupções em suas vidas ameríndias, como um chamado que para a contação de um mito Jamamadi em uma tarde, mas também, por enquanto, se não são objetivamente “feitos fatais”, são reuniões e papéis, são atuações dessas palavras que tem se mostrado claramente violências, derrubando a floresta, transformando em pasto as cabeceiras de igarapés, destruindo roçados e casas de farinha indígenas. Ora, são precisamente feitos emaranhados e estendidos através do tempo, fazendo-se notar pela força de sua repetição.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, S. (1991). *Os feitiços do Capana*. Acervo Instituto Socioambiental (ISA). Recuperado de: <https://n9.cl/2pahw>
- Butler, J. (2001). *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure Editorial.
- Carneiro da Cunha, M. (2021). Prefácio - Um tratado de paz entre o agronegócio e os direitos indígenas? In C. Pompeia. *Formação política do agronegócio*. São Paulo: Elefante
- Gonçalves, M. A. (1991). *Acre: história e etnologia. Núcleo de Antropologia Indígena*, Laboratório de Pesquisa Social. IFCS/UFRJ.
- Ministério da Justiça (2001). *Memorando n° 114/GAB/AER RBR*, Fundação Nacional do Índio, de 13 de fev.
- Ministério da Justiça (2002a). *Memorando n° 08/PIN/B*. Rio Branco/Acre, de 15 de mar.
- Ministério da Justiça (2002b). *Memorando n° 343/GAB/AER RBR* de 03 de mai.
- Ministério da Justiça (2005). *Ofício Conjunto* (enviado à Funai) n° 002. Rio Branco – AC, 4 de jul.
- Ministério da Justiça (2014). *Relatório sobre a situação de vulnerabilidade territorial e ambiental na Terra Indígena Jamamadi do Lurdes/Apurinã do Cajueiro, que se encontra em processo de identificação e delimitação pela Funai - Informação técnica*. n° 01/2014/SEGAT/CR Alto Purus/Funai. Coordenadoria Regional Alto Purus. Rio Branco, Luana Machado de Almeida, 14 de jan.
- Ministério da Justiça (2015). *Memorando n° 86/2015/GAB/Funai/CR Alto Purus*. Fundação Nacional do Índio. Coordenadoria Regional Alto Purus. Rio Branco (AC), 2 de mar.
- Ministério da Justiça (2017). *Informação Técnica n° 03/2017/SEGAT/CR Alto Purus/Funai*. Serviço Público Federal. Rio Branco (AC), 1 de jun.

- Ministério Público do Estado do Amazonas (2004). Promotoria de Justiça de Boca do Acre/AM. Representação Civil para instauração de inquérito civil público e (ou) propositura de ação civil pública, cautelar e (ou) ordinária. 18 de out.
- Ministério Público do Estado do Amazonas (2005a). Notificação. Promotoria de Justiça. Edmilson da Costa Barreiros Jr., promotor de justiça de Boca do Acre, 14 de jun.
- Ministério Público do Estado do Amazonas (2005b). *Ofício nº 110/2005/PJBACRE*. Procuradoria Geral de Justiça, 8 de jun.
- Ministério Público Federal (2004). Inquérito Civil Público nº 1.13.000.001313/2004-II – PRDC1629/ Relato de viagem. Procurador Regional dos Direitos do Cidadão. Procurador da República no Amazonas, 2004.
- Ministério Público Federal (2017). Procuradoria da República no Estado do Amazonas. 5º Ofício. Memória de reunião, 22 de mai.
- Peirano, M. (2006). De que servem os documentos. In M. Palmeiras & C. Barreira (Orgs). *Política no Brasil: visões de antropólogos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ.
- Pompeia, C. (2021). *Formação política do agronegócio*. São Paulo: Elefante. Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Boca do Acre (2005). Carta s/n.

RE-EXISTÊNCIA INDÍGENA NA
AMAZÔNIA: COSMO-ONTOLOGIA
KOKAMA E POLÍTICA INDIGENISTA NO
BRASIL CONTEMPORÂNEO

*Reexistencia indígena en la Amazonia:
cosmo-ontología kokama y política
indigenista en el Brasil contemporáneo*

Indigenous Re-existence in the Amazon:
Kokama Cosmo-Ontology and Indigenous
Politics in Contemporary Brazil

JOSÉ MARIA TRAJANO VIEIRA
Universidade Federal do Amazonas (UFAM, Brasil)

RESUMO

Neste artigo apresentaremos a situação atual dos Kokama, no que tange ao reconhecimento étnico e territorial, saúde e educação, tendo como lócus central o vale do Javari e alto Solimões, no Estado do Amazonas, na tríplice fronteira Brasil/Peru/Colômbia, correlacionando-a com a política indigenista atual no Brasil. Buscamos vislumbrar possíveis alternativas políticas e econômicas para a melhoria da qualidade de vida desta população, aliada ao respeito pela biodiversidade amazônica, por meio da articulação entre os saberes tradicionais kokama e o conhecimento científico. Mostraremos que a reocupação de antigos territórios, as circulações transfronteiriças, as espiritualidades, as práticas agrícolas, as técnicas de caça e pesca, as relações e dissensões políticas, a confecção de roupas tradicionais, a aprendizagem da língua materna, a execução de danças, os conhecimentos sobre remédios caseiros, são algumas das formas de re-existência kokama, as quais traduzem complexas relações sociais entre pessoas, animais e plantas que fazem parte da cosmo-ontologia kokama. O processo de colonização da Amazônia e a experiência histórica de contato dos Kokama com os não-índios invisibilizou-os por muito tempo, enquanto indígenas. É neste contexto de não reconhecimento que os Kokama reapareceram nas últimas décadas, construindo sua alteridade e lutando pelos seus direitos enquanto indígenas que são.

Palavras-chave: Kokama; Amazônia; política indigenista; identidade; fronteira.

Resumen

En este artículo presentaremos la situación actual de los Kokama, en lo que respecta al reconocimiento étnico y territorial, la salud y la educación, teniendo como locus central el valle del Javari y el alto Solimões, en el estado de Amazonas, en la triple frontera Brasil/Perú/Colombia, correlacionándola con la política indigenista actual en Brasil. Buscamos vislumbrar posibles alternativas políticas y económicas para mejorar la calidad de vida de esta población, respetando la biodiversidad amazónica, a través de la articulación entre los conocimientos tradicionales kokama y el conocimiento científico. Mostraremos que la reocupación de antiguos territorios, las circulaciones transfronterizas, las espiritualidades, las prácticas agrícolas, las técnicas de caza y pesca, la confección de ropa tradicional, el aprendizaje de la lengua materna, la ejecución de danzas, los conocimientos sobre remedios caseros son algunas de las formas de reexistencia kokama, las cuales traducen complejas relaciones sociales entre personas, animales y plantas que forman parte de la cosmo-ontología kokama.

El proceso de colonización de la Amazonia y la experiencia histórica de contacto de los Kokama con los no indígenas los invisibilizó durante mucho tiempo como indígenas. Es en este contexto de no reconocimiento que los Kokama han reaparecido en las últimas décadas, construyendo su alteridad y luchando por sus derechos como indígenas que son.

Palabras clave: Kokama; Amazonia; política indigenista; identidad; frontera.

Abstract

In this article, we will present the current situation of the Kokama, concerning ethnic and territorial recognition, health, and education, with the Javari valley and upper Solimões in the state of Amazonas, in the triple Brazil/Peru/Colombia border as the central locus, correlating it with current indigenous politics in Brazil. We seek to envision possible political and economic alternatives to improve the quality of life of this population, respecting the Amazonian biodiversity, through the articulation between Kokama traditional knowledge and scientific knowledge. We will show that the reoccupation of ancient territories, cross-border circulations, spiritualities, agricultural practices, hunting and fishing techniques, traditional clothing making, learning of the mother tongue, execution of dances, knowledge about home remedies, are some of the forms of Kokama re-existence, which translate complex social relations between people, animals, and plants that are part of the Kokama cosmo-ontology. The process of colonization of the Amazon and the historical experience of contact of the Kokama with non-indigenous people invisibilized them for a long time as indigenous people. It is in this context of non-recognition that the Kokama have reappeared in recent decades, constructing their alterity and fighting for their rights as indigenous people.

Keywords: Kokama; Amazon; indigenous politics; identity; border.

1. INTRODUÇÃO

Os indígenas são nosso exemplo, um exemplo de ‘reexistência’ secular a uma guerra feroz contra eles para desexisti-los, fazê-los desaparecer, seja matando-os pura e simplesmente, seja desindianizando-os e tornando-os ‘cidadãos civilizados’ (Viveiros de Castro, 2016, p. 4).

Os Kokama são considerados um ramo da família linguística tupi-guarani. Segundo Lathrap: “a protolíngua tupi-guarani propriamente dita estava centrada junto da foz do Amazonas, no período imediatamente

anterior da sua dispersão” (Lathrap, 1975, p. 84). Em 1995, Cabral demonstrou ao comparar a língua Kokama com a língua Tupinambá que a língua Kokama continha muitos elementos de outras línguas, como as do aruak, tupy e kechua, ou seja, era uma língua “crioula” resultado do contato de várias línguas (Cabral 1995, *apud* Almeida e Rubim, 2012).

O povo Kokama, em termos de nacionalidade, é dividido entre brasileiros, peruanos e colombianos. No Brasil constam 14.314 indígena Kokama (Siasi/Sesai, 2014), esses dados só os indígenas residentes em aldeias; 11.274 (IBGE, 2020). Mas na contagem da Federação Indígena do Povo Kukami-Kukamiria do Brasil, Peru e Colômbia (TWRK), os Kokama somam mais de 25.000 indígenas que se identificam no Brasil.

Na Colômbia constam 236 indígenas Kokama (CONIC, 1988); 792 Kokama em 2003 (UNESCO, 2004). A TWRK no ano de 2020 contabilizou 5.200 indígenas Kokama residentes em território colombiano. No Peru constam 11.370 (INEL, 2007), sem contar os residentes em áreas urbanas naquele país. A TWRK informa que são mais de 38.000 indígenas Kokama residentes na Amazônia peruana (Nova Cartografia Social da Amazônia, 2020).

Em tempos recentes, a principal motivação para a vinda de famílias kokama para o Brasil parece ter sido este cunho religioso, desencadeada por um movimento missionário. Entre 1972 e 1980, o povo Kokama que estava concentrado na cidade de Nauta, região de Iquitos, começou a se espalhar e a formar novas comunidades em diferentes lugares (e rios). Atualmente, encontra-se no rio Ucayali, em Marañón, baixo Huallaga; no rio Napo, ainda em território peruano; e na comunidade de Ronda, entre outras, localizada no município de Letícia, sul da Colômbia, numa região conhecida como trapézio colombiano.

Do lado brasileiro, os Kokama estão na região do alto, médio e baixo rio Solimões; em Benjamin Constant; de Tabatinga até Manaus; e, no vale do Javari, habitam comunidades em Atalaia do Norte. Segundo Oscar Aguero (1994), o movimento messiânico liderado pelo “irmão José”, anunciava o fim do mundo e a salvação para aqueles que se reunissem junto às cruces de madeira que ia ficando em alguns povoados às margens do Solimões. Algumas narrativas comuns entre os Kokama referentes a uma das últimas passagens para o lado brasileiro dão conta de que entre as décadas de 1920 e 1930 houve o deslocamento de várias famílias em decorrência dos conflitos pela definição da fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru.

Os Kokama lutam pelo reconhecimento da diferença cultural, histórica e por seus direitos constitucionais enquanto indígenas. Por meio do ativismo político desse povo, foi sendo gradualmente aceite e considerada legítima parte das suas reivindicações étnicas, territoriais e diferenças, mas muitos direitos ainda estão em processo de conquista. Na tentativa de estabelecer alianças e de fazer com que as suas demandas sejam ouvidas, os Kokama foram exigindo que o conhecimento antropológico se envolvesse mais diretamente na solução de problemas que afetam as suas vidas, tais como suas experiências de exclusão, injustiça e discriminação sofridas. Nesse sentido, não dá para fazermos uma antropologia ensimesmada, indiferente em relação aos problemas concretos que afetam a vida do povo.

No Brasil preconceitos, ideologias políticas, tecnicismo burocrático e opções teórico-metodológicas obsoletas e interessadas dificultam o reconhecimento étnico dos Kokama, por serem considerados indígenas aculturados, devido ao intenso processo histórico de massacre cultural, por ser um povo tradicionalmente submetido a relações de dominação desde o período colonial até os dias atuais, mas também pelo fato desse povo habitar uma região de fronteira internacional, mesmo que para Miguel Bartolomé,

una frontera no es un ámbito de separación sino um punto de convergencia, de articulación entre similares o distintas formaciones culturales y sociales, dotado por lo tanto de una singularidad histórica que le otorga una especial potencialidad para el desarrollo de nuevas formas de relación entre las poblaciones involucradas (Bartolomé, 2003 p. 63).

Como observa RCO: “no caso de uma situação de fronteira, aquilo que surge como um poderoso determinador social, político e cultural – provavelmente mais do que a etnicidade - passa a ser a nacionalidade dos agentes sociais” (Cardoso de Oliveira, 2005, pp. 14-15). Nessa região de fronteira, as identidades étnicas, tais como as de Kokama e Yaguá significativas no âmbito interno aos povos indígenas que circulam no espaço transfronteiriço, são englobadas pela população local na de “peruanos”, o que significa submeter à identidade a um processo de nacionalização.

Para além do discurso ideológico regional, não podemos negar a existência atual dos Kokama nesta região. De acordo com Trajano Vieira: “A identidade Kokama permaneceu durante muito tempo latente e oculta não só no senso comum regional, mas também para os órgãos indigenistas e para muitos antropólogos que pesquisaram no alto Solimões/vale do Javari” (Vieira, 2016, p.

39). Nesse sentido, as misturas com outros grupos étnicos, que parece existir desde sempre, não implica em eliminação dos Kokama como grupo étnico.

A região de fronteira entre três Estados Brasil, Colômbia e Peru, e de encontro entre diferentes povos indígenas e sociedades nacionais levam à troca intercultural. A região fronteiriça é habitada por uma diversidade de etnias: Tikuna, Kokama, Uitoto, Yaguá, Matsés, Marubo, Kanamari, Matis entre outras, entrelaçadas por redes de socialidade: trânsito de pessoas, relações de parentesco, objetos, conhecimentos, práticas rituais e religiosas (Vieira, 2016).

Como sabemos (desde Barth, 1969), as identidades étnicas são situacionais, relacionais e dinâmicas, ou seja, dependem do contexto internacional onde elas se manifestam por contraste com outras identidades, delimitando uma fronteira entre elas (Barth, 2011). No caso Kokama, ainda que a esperança de melhoria na educação e no atendimento à saúde; acesso mais facilitado à universidade e a bolsas de estudo e utilização de forma exclusiva dos recursos naturais existentes em seus territórios façam sentido, nossa hipótese é a de que, existem também motivações simbólicas e valores que dão impulso à identificação étnica que não podem ser reduzidas a um mero instrumentalismo.

É sua capacidade de resiliência que permitiu a continuidade do povo Kokama no presente, apesar do violento contato estabelecido pelo colonizador. Os Kokama vêm reelaborando sua cultura, depois de passarem por intervenções econômicas, religiosas, por guerras, doenças e discriminações. Nessa dinâmica os Kokama, ainda não são plenamente reconhecidos quanto a sua etnicidade diante do movimento indígena local, da sociedade regional e dos órgãos públicos oficiais, mas nem por isso são menos Kokama do que sempre foram.

2. OBJETIVOS

Apreender como as novas tecnologias e conhecimentos estão sendo incorporadas a cultura kokama e suas relações com o conhecimento científico alternativo.

A relevância social deste artigo está em poder contribuir para a reversão dos estigmas sofridos pelos Kokama, para a elaboração de subsídios para o empoderamento indígena, uma melhor gestão de seus territórios, a demarcação de suas terras tradicionais, o etnodesenvolvimento, o desenvolvimento sustentável e a autonomia Kokama. As Epistemologias do Sul exigem novas ontologias (Santos, 2015), não mais baseadas no colonialismo e no capitalismo. Valorizaremos aqui a diversidade, os diferentes modos de

conhecer e de ser, a narrativa dos esquecidos, a voz dos silenciados, a visibilidade dos invisibilizados.

No caso Kokama temos que levar em conta a iniciativa indígena: como atores ativos, e agentes de sua própria história. A política indígena seria, assim, “uma elaboração ativa que permanentemente articula práticas sociais e cosmologias com situações específicas” (Cunha, 2009, p. 130).

Concordamos com Tim Ingold quando afirma que a verdadeira contribuição da antropologia está em sua capacidade de transformar vidas. “Não pode haver conhecimento que não cresça do nosso engajamento prático com outros”. Parafraseando Ingold, esta pesquisa é impulsionada por uma “ética do cuidado” importando com os outros ao torná-los presentes, para que eles possam dialogar conosco e nós possamos aprender com eles, “Essa é a maneira de construir um mundo onde haja lugar para todos. Nós só podemos construí-lo juntos” (Ingold, 2019, p. 72).

No âmbito acadêmico ao focar no “conhecimento pluriversitário”, que promove os saberes ecológicos, plurais e contra- hegemônicos, buscaremos contribuir, por meio da auto-reflexividade, da ecologia de saberes, da tradução intercultural e da transformação epistemológica, para a refundação da universidade (Santos, 2015).

Este texto tem o objetivo de contribuir para o desenvolvimento de paradigmas teóricos e políticos interdisciplinares de transformação social que tenham como parâmetro ético a democracia, a justiça e a igualdade com respeito à biodiversidade e sociodiversidade da Amazônia.

Por fim, apreender as estratégias locais culturais de enfrentamento a covid-19, a formação de redes de solidariedade, recursos materiais, espirituais e intelectuais acessados durante a pandemia e sua eficácia simbólica e instrumental. No caso, pretendemos entender práticas de resiliência e (re)existência comunitária por meio da mobilização de grupos para gerar ações coletivas políticas e sociais.

3. METODOLOGIA

A pesquisa com os Kokama vem sendo realizada desde o ano de 2008. No decorrer destes quase 15 anos, com maior ou menor intensidade, foram realizadas entrevistas com lideranças Kokama; participação ativa em reuniões e assembleias na comunidade Bom Jardim e na comunidade Nova Aliança em Benjamin Constant; na comunidade São Pedro do Norte e Palmari no rio Java-

ri e na cidade de Atalaia do Norte; na cidade de Tabatinga (comunidade Luiz Ferreira), membros da Associação Indígena dos Caciques do Povo Kokama do Município de Tabatinga – AM, PTKRKTT e da Federação Indígena do Povo Kukama-Kukamiria do Brasil, Peru e Colômbia (TWRK); conversas esparsas com pessoas da etnia Kokama moradoras nas mais diversas comunidades e cidades do alto Solimões, da capital, Manaus, e de cidades colombianas e peruanas complementaram o trabalho. Consideramos as complexas redes Kokama de parentesco, de intercâmbio político, religioso, cultural e econômico que atravessam e interligam a fronteira geográfica entre os Estados nacionais do Brasil, do Peru e da Colômbia e suas políticas.

Devido a sua experiência histórica de contato com os não-índios, os Kokama se tornaram invisibilizados pela etnologia indígena da Amazônia. Para Peter Gow, 2003 os antropólogos sociais, durante muito tempo, evitaram o estudo dos povos indígenas considerados “aculturados” da Amazônia, há bastante tempo em contato com a sociedade não indígena, tais como os Kokama, por receio de não encontrarem eles, um sistema coerente de relações sociais, ou de que a complexidade do sistema coerente encontrado desafiasse suas análises metodológicas.

Segundo Oscar Calavia Saéz, a antropologia ‘do social’ tem deixado de fora parte muito considerável da experiência indígena atual que não consegue se adequar a esse mosaico de etnias com territórios que é o esquema de base da etnologia. A lista é grande: índios migrados ou exilados na cidade, sujeitos indígenas à margem de organizações indígenas, circulação de sujeitos entre etnias diferentes etnias inteiras que perdem visibilidade por não conseguirem se estabilizar nas formas previsíveis da etnia, o trânsito dos sujeitos pelas diversas identidades sociais, religiosas e culturais; tudo isso poderia ser mais explícito (Saéz, 2012).

4. PARÂMETROS TEÓRICOS

Ao descrever como as novas tecnologias estão sendo incorporadas pelos povos amazônicos e suas relações com o conhecimento científico alternativo, concordamos com Mauro Almeida e Manuela Carneiro da Cunha quando afirmam que, no processo de inovação cultural, ao invés de desestruturação da “cultura”, se daria um enriquecimento da linguagem e da ontologia por meio da complexificação da cultura (Cunha, 2009).

Sahlins mostra que, ao menos aqueles povos que sobreviveram fisicamente ao processo colonial, estão elaborando culturalmente tudo o que lhes foi influi-

gido. Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo. Nesse sentido, numerosos estudos etnográficos contemporâneos descrevem a utilização das mercadorias e das relações estrangeiras no desenvolvimento das culturas indígenas (Sahlins, 1997).

Conforme observa Giddens (1991) modernidade refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência. Apesar das transformações envolvidas na modernidade existem continuidades entre o tradicional e o moderno, e nem um nem outro formam um todo à parte. Mas, “A reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter” (Giddens, 1991, p. 49). Nesse contexto, como um dos elementos da “transformação da intimidade”, Giddens vê a construção do eu como um projeto reflexivo, no qual a modernidade possibilita processos ativos de auto-identidade. Neste projeto, ênfase especial será dada a análise da produção de discursos em meio a práticas sociais, envolvendo processos de subjetivação.

Sherry Ortner (2007), inspirada, entre outros, nos estudos de Giddens, enfatiza a importância de um elemento de *agency* em todos os sujeitos sociais, ou seja, que os sujeitos são “conhecedores”, e assim, capazes de agir a favor e contra as estruturas que os formaram. Para a autora o sujeito produzido cultural/religiosamente, é definido “não só por uma posição particular numa matriz social, econômica e religiosa, mas por uma subjetividade complexa, um conjunto complexo de sentimentos e medos, que são centrais para todo o argumento” (Ortner, 2007, p. 386). Subjetividades são complexas porque são culturalmente e emocionalmente complexas, mas também por causa do trabalho de reflexividade em andamento, monitorando a relação do eu com o mundo.

Para Jorge Gasché (2015), apesar das fronteiras e da repartição da Amazônia, entre diferentes Estados nacionais, poderia ser possível adotar um ponto de vista panamazônico, fundamentado a partir da vivência comum do que vemos na Amazônia nos diferentes países que a compreende. Esse algo em comum seria a “sociedade bosquesina”. Nas palavras de Gasché: “*Cuando hablo de sociedad bosquesina me refiero a la sociedad amazónica rural que abarca tanto los pueblos indígenas como las comunidades mestizas, ribereñas, caboclas (o cómo se las quiera llamar), exceptuando a los colonos de reciente inmigración*”. Gasché opõe a sociedade bosquesina à sociedade urbana e nacional dominante, economicamente capitalista e neoliberal. Interessante observar que Gasché não intenta homogeneizar a diversidade

amazônica. Apesar das características e qualidades genéricas em comum das comunidades amazônicas, na chamada “sociedade bosquesina”, a diversidade étnica se mantém.

Segundo José de Souza Martins, a situação de liminaridade na fronteira é cheia de ambiguidades: é na fronteira que se pode observar melhor como as sociedades se formam, se desorganizam ou se reproduzem. A fronteira de modo algum se reduz e se resume à fronteira geográfica. Ela é fronteira de muitas e diferentes coisas: fronteira da civilização (demarcada pela barbárie que nela se oculta), fronteira espacial, fronteira de culturas e visões de mundo, fronteira de etnias, fronteira da história e da historicidade do homem. E, sobretudo, fronteira do humano (Martins, 2009).

Para Balée (1993) as sociedades indígenas amazônicas, historicamente alteraram o ambiente de maneira significativa, mas, em lugar de terem provocado extinções [como ocorre atualmente no agronegócio], parecem ter na verdade contribuído para o aumento da diversidade biológica. “Muitos índios amazônicos atuais certamente continuam parecidos com seus antepassados – eles ainda são índios – no que se refere aos seus recursos vegetais e às formas de uso destes recursos” (Balée, 1993, p. 392). É o que presenciamos no Vale do Javari e no Alto Solimões: a diversidade social neste território, corresponde uma grande biodiversidade presente nesta região.

Para Carneiro da Cunha, “A floresta amazônica e a biodiversidade interessam ao mundo e o mundo está disposto a pagar por elas” (Cunha, 2009, p. 272). A meu ver, uma política justa deveria pensar em salvaguardar e valorizar não apenas a biodiversidade como patrimônio do país e da humanidade, mas também a sociodiversidade que se tem mostrado, em parte, responsável pela manutenção daquela. Como observa Deborah Lima, no Brasil, a renovação dos conceitos de desenvolvimento e de direitos humanos produziu um contexto favorável para que minorias nacionais não reconhecidas anteriormente fossem valorizadas por seu papel na conservação da natureza (Lima, 2001).

A lei nº 14.119, o programa de pagamento por serviços ambientais, REED/Redução das Emissões de Carbono por Desmatamento e Degradação Florestal, se bem orientado, poderá beneficiar financeiramente as comunidades Kokama e contribuir para a manutenção da floresta amazônica, da qual os indígenas dependem, como observa João Pacheco: O reconhecimento da importância ambiental da preservação da Amazônia é hoje um assunto que faz parte da agenda mundial. As condições de manutenção de uma modalidade arbitrária e exclusivamente predatória de abertura da fronteira amazônica pa-

recem hoje bem limitadas e isso é potencializado pelo protagonismo político muito ativo que os indígenas assumem na sociedade brasileira e no contexto internacional (Oliveira, 2021, p. 100).

Refletindo sobre a importância da etnicidade indígena em processos políticos e territoriais contemporâneos na Amazônia, Pantoja, Costa e Almeida, 2011 observam que na autoconstituição de comunidades étnicas a dimensão pragmática e político-territorial se combina com a dimensão ontológica. Nas palavras dos autores: o fato de que atores sociais persigam objetivos pragmáticos não apenas não dispensa, mas amiúde requer que organizem de maneira “afetiva” e “tradicional” sua relação uns com os outros e com o mundo circundante referindo-a a essências– sejam estes deuses, espíritos, ou “raça”, “povo”, “tradição”. Movimentos políticos podem conter pragmatismo e essencialismo ao mesmo tempo, em outras palavras, incluem ontologias. O termo designa aqui um conjunto de pressupostos sobre o que existe no mundo natural e social. Ontologias – que são de resto reconstruídas e têm natureza sempre histórica – são referência para ação política (Pantoja, Costa e Almeida, 2011).

Para Bartolomé (2003) é neste momento e nesta conjuntura de aparente unificação e homogeneização planetária, que os povos indígenas da América Latina reaparecem com toda sua carga de alteridade, em um cenário de que na realidade nunca estiveram ausentes. Uma das consequências desta dinâmica étnica atual diz respeito a criação de associações, organizações, federações e emergência de grupos indígenas que disputam um espaço político e territorial próprio dentro do âmbito dos estados, nacionais nos quais foram incluídos.

Ante esta emergencia creo que le toca a la antropología latinoamericana renunciar a la narcisista contemplación de su ombligo histórico, tal como lo proponen algunas de las corrientes ideológicas que provienen de los países centrales, orientadas hacia una crítica cultural despolitizada. Esta renuncia activa implica recuperar la experiencia acumulada por nuestra tradición profesional tratando de contribuir a la construcción de sociedades plurales (Bartolomé, 2003, p. 50).

Para Chaumeil, no decorrer de sua história, a Amazônia revelou-se um laboratório impressionante em matéria de criação e de recriação étnica (diversos grupos atuais são apenas o fruto de uma “bricolagem” pós-colonial de fragmentos étnicos heteróclitos). Poder-se-á então avaliar toda a dificuldade e inadequação de falar de ‘etnia’ e de ‘território étnico’ em termos de categorias e de cristalizações, quando a questão é antes de unidades sociais relativamente fluidas e regidas por diversos mecanismos de integração (sociopolítica,

territorial, ritual) que podem às vezes transcender as especificidades culturais e linguísticas que as caracterizam (Chaumeil, 2000, pp.176-177).

5. OS KOKAMA NA AMAZÔNIA

A presença Kokama na Amazônia é antiga, o extrativismo, sobretudo da borracha e da madeira promoveram transformações sociais, demográficas, territoriais e deslocamentos forçados do povo Kokama que atualmente ocupa a região.

A partir da segunda metade do século XVIII o Estado português consolida suas fronteiras na América do Sul, ao qual sucede, em 1822, o Estado brasileiro. Atualmente presenciamos por meio desta pesquisa, um flagrante desrespeito à Convenção n. 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais, ratificada pelo Congresso brasileiro em 2002, em vigor no Brasil desde 25 de julho de 2003 e promulgada pelo Presidente Lula no dia do índio, 19 de abril, de 2004 que, em seu artigo 32 - Parte VII – Contatos e cooperação através das fronteiras, estabelece: “Os governos deverão adotar medidas apropriadas, inclusive mediante acordos internacionais, para facilitar os contatos e cooperação entre povos indígenas e tribais através das fronteiras, inclusive as atividades nas áreas econômica, social, cultural, espiritual e do meio ambiente” (Magalhães, 2005, p. 52).

Atualmente, para os Kokama que vivem na fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia, a agricultura e a pesca são suas atividades principais de subsistência, embora uma longa história de contato os tenha envolvido em várias formas de produção para o mercado, de trabalho extrativo e de comércio urbano.

No Alto Solimões e Vale do Javari, atualmente o território Kokama vem sendo cerceado pela apropriação indevida de áreas de recursos naturais e igarapés da região por madeireiros, pescadores comerciais e esportivos, caçadores, grileiros, pelo turismo de selva e pela especulação fundiária urbana que têm cerceado o uso tradicional Kokama, provocando a limitação dos espaços utilizados pelos indígenas, comprometendo a sua autonomia econômica e a sua sobrevivência física e cultural.

No alto Solimões/vale do Javari impera um tipo de turismo voltado para o mercado internacional e excludente. Essa inserção da região no mercado mundial capitalista do exotismo amazônico representado pelo turismo de selva e pela pesca esportiva ameaça as formas de uso comum e sustentável dos recursos naturais. A grande maioria da infraestrutura turística pertence a empresários/corporações estrangeiras que consideram as populações indígenas como mão-de-obra barata, excluindo-as de todo e qualquer processo de

planejamento e/ou gestão das atividades (eco) turísticas. Para Ivani Faria, 2005 o ecoturismo até pode ser uma alternativa de renda para as comunidades indígenas promovendo a inclusão social das comunidades envolvidas, com justiça social e redução das desigualdades por meio da redistribuição de renda, mas para isso é indispensável um planejamento participativo e comunitário para garantir sustentabilidade socioambiental, econômica e cultural dos povos indígenas. Faria denomina de “ecoturismo indígena” o ecoturismo praticado dentro das terras indígenas através do planejamento/gestão participativa e comunitária respeitando os valores sociais, culturais e ambientais dos diferentes povos envolvidos onde a comunidade é a principal beneficiária (Faria, 2005).

Ribeiro e Wise comparam a população Kokama e Kokamilla, localizada em território peruano, para o ano de 1975 com a população dos mesmos grupos em 1936. Os autores constataram que a população indígena aumentou de 9.500 a 10.000 para 15.000 a 18.000, durante o período considerado. De acordo com o gradiente dos autores, se em 1900 Kokama e Kokamilla já se encontravam em contato permanente com a sociedade nacional, em 1975 ambos os grupos já estavam integrados:

Mantienen muy pocos rasgos culturales que los diferencien de los mestizos y son cristianos de nombre, pero aún practican el chamanismo y otras de las costumbres religiosas propias. Los adultos de edad madura, especialmente las mujeres, hablan el idioma nativo entre ellos, pero todos son bilingües y los niños hablan sólo el castellano (Ribeiro & Wise, 1978, pp. 106-107).

O título “Los Nativos Invisibles” é dado por Stocks para falar daqueles indígenas do leste peruano, como os Kokama e Kokamilla (subgrupo Kokama) por ele estudados, os quais diferentemente dos nativos considerados “tribais”, são ignorados por serem considerados destribalizados, aculturados, integrados a cultura não-indígena ou mesmo extintos enquanto grupo étnico, mesmo que a sua população somada na década de 1970 era de aproximadamente 25.000 habitantes só na região do Baixo Huallaga, no Peru. Principalmente os xamãs bebiam ayahuasca (banisteriopsis caapi) e consumiam tabaco: “Los chamanes eran y aún son prevaletentes en ambos grupos. Entre los Cocamilla actuales adquieren su formación bajo la guía de chamanes de experiencia y con el uso frecuente de la ayahuasca” (Stocks, 1981, p. 49).

No artigo “Ex-cocama”: identidades em transformação na Amazônia peruana, Peter Gow, relata que os Cocama por meio da sua história de construção comunitária “apossaram-se de um novo nome, ‘peruanos’ (...) o que um dia foi um nome ‘estrangeiro’, a saber, ‘peruano’, é tomado como uma determi-

nação do Eu perfeitamente evidente” (Gow, 2003, p. 62). Esse fenômeno seria uma transformação contínua da lógica social indígena, num contexto em que emerge a especificação de camponeses ribeirinhos de sangue misturado. É mesmo possível que essa nova gente seja os Cocama, e que o conceito de “ex-Cocama” registre simplesmente seu nome em mutação.

Devido ao processo histórico do qual participam ativamente, os Kokama, estudados por Gow, fazem uma diferenciação entre “tribu” e “estrangeiro”, a vida social desse povo seria constituída pela mistura dessas diferenças: “Ex-Cocama” são aqueles que têm sobrenomes cocama, mas não são Cocama no sentido de povo tribal. Os Cocama tribais existiam no passado, e são os ancestrais dos Cocama contemporâneos. Situada entre povo tribal e estrangeiros, essa gente de hoje não é nem uma coisa nem outra (Gow, 2003, p. 70).

Para Peter Gow, nas condições políticas do Peru dos anos 50 e 60, embora estivessem entre os mais numerosos povos indígenas da Amazônia peruana, os Kokama não tinham seu status de indígenas reconhecido pelo SIL e, portanto, pelo Estado peruano. Esse não reconhecimento institucional pelo SIL ou pelo Estado peruano teria se cruzado com as categorias nativas Kokama, uma vez que o reconhecimento dos povos indígenas por essas instituições estava associado a condição de “tribu”, que, estaria ligada a uma categoria de ancestrais Kokama, mas não pode aplicar-se aos Kokama contemporâneos. Mas Gow vai mais longe, ele acredita que: o fenômeno “ex-Cocama”, e a assunção dessa nova identidade de “apenas peruanos”, corresponde a um processo contínuo e uniforme de transformação do Outro no Eu que data, na Amazônia peruana, de pelo menos quinhentos anos, e é muito provavelmente bem mais antigo (Gow, 2003, pp. 73, 75).

Para Peter Gow no Peru a identidade indígena era considerada de “baixo status social”, daí o fato de muitos Kokama preferirem a autodenominação “peruana”, com a conseqüente negação da identidade indígena. Tal negação se deu no contexto do final do século xx, marcado pelo plano nacionalista do governo peruano: é a identidade nacional se sobrepondo a identidade étnica. Nesse processo “transformacional”, para usar o termo utilizado por Gow, até mesmo seus sobrenomes foram mudados, adotando esses indígenas “sobrenomes de alto status”, como eram vistos aqueles de origem portuguesa ou espanhola. A classificação como indígena, na visão Kokama, remeteria a um tipo de organização social tribal que supostamente negaria a história de construção sociocultural e comunitária Kokama pós-contato com os assim chamados “estrangeiros”.

As noções de mistura e de transformação já haviam sido trabalhadas por Peter Gow em sua obra sobre outro povo indígena, os Piro do baixo Urubamba, Peru, intitulada *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*, onde ele focaliza como o conhecimento e as instituições estrangeiras são incorporadas pelos Piro, articulando a particularidade de uma história que rejeita a continuidade com o passado e inaugura um novo tempo de convivência expresso no idioma da mistura. (Amoroso, 2006). “De Sangue Misturado” analisa os discursos locais de identidade, de cultura e de história. Os Piro do Baixo Urubamba: dizem-se de sangue misturado, e dessa forma, excluem-se das categorias de pureza que por muito tempo foram perseguidas pela etnologia amazônica, por missionários que atuaram na região e pelos órgãos de tutela dos Estados nacionais, mas que não interessavam os nativos civilizados e escolarizados do Baixo Urubamba, que ao contrário, marcavam nas práticas e nos discursos firme intenção de se diferenciarem dos selvagens da Amazônia (Gow, 1991 *apud* Amoroso, 2006). A ideia de mistura não apaga as diferenças, em *Of Mixed Blood* mistura e diferença são dois lados da mesma moeda, os Piro: “Parece que são dois povos totalmente diferentes, mas são somente dois lados da mesma coisa. Quando você fala da vida cotidiana, eles são de sangue misturado, mas quando você fala do mito, eles são Piro. Porque o mito foi o Piro que contou” (Amoroso & Lima, 2011, p. 527).

Separados por fronteiras internacionais entre três países amazônicos (Brasil/Peru/Colômbia) experiências conjuntas por meio da Medicina tradicional Kokama, do ritual da Ayahuasca e de outras formas de religiosidades unem os Kokama dos três países.

Na Amazônia brasileira, nas últimas décadas, os Kokama têm criado uma Federação, um Conselho, Organizações, e Associações Indígenas que, apesar dos seus esforços, não representam a totalidade do povo indígena: incorporam apenas uma parcela. Mas, para Chaumeil, 2.000, se hoje concordamos em definir as sociedades amazônicas contemporâneas como “igualitárias”, ou dotadas de uma chefia sem poder, por outro lado sabemos que muitas delas conheceram no passado formas de organização sociopolítica muito mais complexas. O autor faz uma ponte entre as antigas formas de organização política indígena amazônicas e recente associativismo burocrático ao afirmar que: os dados etno-históricos e arqueológicos atestam efetivamente a complexidade sociopolítica e demográfica das sociedades instaladas ao longo do Amazonas e de seus principais afluentes nas quais o modelo de chefias poderosas e hierarquizadas era mais a regra que a exceção. É interessante destacar o fato de as sociedades, após muitos séculos de “igualitarismo”, descobrirem ou reencontrarem, desta vez graças a modelos de organização impostos em

grande parte de fora, uma outra forma de centralização política com a criação de associações ou de confederações indígenas orientadas para reivindicações de caráter étnico (Chaumeil, 2000, p. 167).

Os Kokama da comunidade de Ronda no Trapézio Amazônico colombiano, situado no município de Letícia produziram um livro cujo título é *Ikara Koka-minu* (Cantos dos Kokama) o qual nos mostra que, quando o xamã Kokama canta nas sessões de ayahuasca ou quando canta para invocar boa sorte na hora de pesca, coletar ou caçar se está falando ao outro, se está pedindo permissão, se está curando o corpo e se está curando o espírito também. Nesse sentido, quando se canta a alguém, se ativa a palavra intersubjetiva, entre semelhantes, portanto representa a consubstancialização de todos os seres por meio da palavra. Por isso, o canto não somente instaura espaços, senão que também os abarca; não bastando, une, não homogeneiza, cria, não reproduz. Os cantos Kokama multidimensionam, falam da pluralidade. Assim: *“los kokamas nos ratifican que la cultura no cesa de relacionarse y construirse, de componerse y descomponerse, pues las culturas como movimientos, se revitalizan a sí mismas”* (Fundación Terra Nova, 2008, p. 12).

Muitas comunidades Kokama são adeptas da Irmandade da Santa Cruz. As festas em comemoração ao aniversário de implantação da cruz constituem um dos eventos mais importantes do calendário religioso. Essa forma de religiosidade Kokama mais do que expressar valores e dogmas cristãos, não mais orientados por valores tradicionais Kokama, por sua aparente proximidade com os signos da modernidade, parece manter certa continuidade com a tradição tupi-guarani.

O povo Kokama possui um conjunto de mitos que só recentemente passou a ser objeto de interesse por parte de alguns professores e lideranças Kokama, auxiliadas e apoiadas por linguistas e antropólogos não-índios. Lopes, 2010 enumera uma série de mitos contados pelos Kokama idosos da comunidade indígena urbana de Bom Jardim, em Benjamin Constant: o mito da coruja, do boto, da caba, do bacurau e o japó, da criação da natureza, mito da canoa, da origem dos Kokama, do peixe-boi, mito da vitória régia e a mãe da lua, origem dos dentes, do porco, mito do curupira, do mapínguari entre outros.

Uma das técnicas de cura e busca de conhecimento tradicionais dos Kokama, é a prática do ritual da ayahuasca, realizado por alguns grupos, no qual eles tomam um chá oriundo de uma combinação de duas plantas nativas da Amazônia: o jagube ou mariri, que é um cipó, com a chacrona, um arbusto.

Baseado na leitura de Isabelle Stenger, Renato Sztutman, afirma que é preciso politizar as ciências, conectá-las a novas práticas e a política deve estender-se ao ambiente, aos não humanos, à Terra. Reativar o conhecimento que faz o comum, a comunidade – sem cair na ideia de um mundo comum unificado, mas sim na proliferação de vínculos (Sztutman, 2018, p. 355). Para Sztutman a expropriação das terras indígenas, processo que permanece em curso, veio sempre acompanhada de uma série de perseguições ideológicas, que passam pelo cerceamento das línguas e das práticas rituais ou ditas mágico-religiosas. Seja pela fé cristã, seja pela autoridade das ciências modernas, rituais e práticas xamânicas foram proibidos, descreditados e mesmo criminalizados. Contra esse processo de genocídio indígena, Sztutman defende que “as lutas indígenas, que congregam a defesa das terras e de práticas como o xamanismo, podem ser efetivamente conectadas às lutas vividas no mundo não indígena supostamente ‘moderno’” (Sztutman, 2018, p. 357). Um exemplo de conexão desse tipo parece ser o SOS Kokama Atalaia, criada pela professora Leda Gitahy, do Departamento de Política Científica e Tecnológica (DPCT) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

6. CONCLUSÃO: A PANDEMIA DA COVID-19 NA AMAZÔNIA: TRÍPLICE FRONTEIRA BRASIL-PERU-COLÔMBIA

As consequências da covid-19 nas aldeias indígenas do Alto Solimões e Vale do Javari na Amazônia brasileira foram terríveis para os indígenas, já vulnerabilizados pelo assédio e atuação de madeireiros, grileiros, garimpeiros e missionários em seus territórios tradicionais. O relativo isolamento geográfico da região, ao mesmo tempo em que retardou a disseminação do novo coronavírus, dificultou o atendimento médico aos indígenas logo contaminados, não obstante algumas ações pontuais de organizações governamentais e não-governamentais. O primeiro caso de coronavírus registrado numa pessoa indígena (etnia Kokama), ocorreu no final de março de 2020. Na tentativa de combater a nova covid, os povos indígenas da região e ribeirinhos recorreram a medicina tradicional, como o uso de chás de ayahuasca, chuchuhuasi, limão, mangarataia, mel, jenipapo, alho, boldo, jambu e uma infinidade de outras plantas, frutos e cachaça, banho de gasolina, benzimentos e rezas. Enquanto outros indígenas tomaram também, ou alternativamente, antibióticos, como azitromicina e amoxicilina, fornecidos pelos postos de saúde.

A logística regional, bastante complicada, aliada a uma infraestrutura hospitalar incipiente, atendimento de saúde deficiente, as diferenças culturais e nacionais, por ser uma área de fronteira, os fundamentalismos religiosos, contribuíram para agravar a situação. O falecimento de lideranças idosas, detentores dos sabe-

res tradicionais, mostrou as limitações dos conhecimentos dos pajés em controlar os sintomas do vírus da covid e fragilizou ainda mais os povos indígenas aos quais pertenciam e pelos quais lutavam por seus direitos constitucionais, minados na atual gestão do governo federal e por extensão pelos poderes públicos locais e pela maioria da população não indígena com a qual se relacionam.

Para os ribeirinhos a situação não foi diferente. Diante do descaso com a saúde pública na região, agravada pela pandemia, a busca por rezadores e xamãs é alternativa (às vezes única) por parte dos moradores locais na tentativa de, senão curar, ao menos amenizar seus males psicofísicos e ‘espirituais’, mas também porque o restabelecimento da saúde de uma pessoa não depende exclusivamente do modelo biomédico, o qual geralmente centra a cura no tratamento da doença e não do doente como um todo em suas dimensões bio-psíquico-sócio-cultural, para não falar na espiritual (Vieira, 2012).

Para Gersem Baniwa, filósofo e antropólogo, devemos unir ciência e conhecimento tradicional no combate a covid-19, pois “Na visão indígena a atual pandemia é uma reação da natureza aos erros humanos”. Para ele os indígenas “veem” vírus ou bactérias como elementos constitutivos da natureza, com a qual milenarmente eles sabem lidar (Baniwa, *apud* Viana e Adeodato, 2020, p. 112). Diferentes culturas viram o coronavírus sob diferentes óticas ontológicas. Uma percepção cultural Huni Kuin (Kaxinawá) da pandemia da covid-19 na Amazônia, mais especificamente no Estado do Acre, fronteira com o Peru, foi trazida por Els Lagrou (2020) ao propor uma leitura cosmopolítica do novo coronavírus, baseada nas variadas formas de convívio e relação entre humanos e não humanos e que atribui a maior parte das doenças ao fato de comermos carne, peixes e algumas plantas e de agredirmos outros seres com os quais nos relacionamos. Estes entes se vingariam e mandariam seu *nisun*, que resultaria em doença e morte para os humanos. Essa foi a interpretação de um xamã Kaxinawá sobre a pandemia do novo coronavírus, ou seja, como uma ação de contra-predação de *nisun*.

A grande rede que conecta humanos e não humanos é a causa e a solução para o problema. Vivemos, em escala planetária, um problema em comum; sua solução também terá de ser comum. Virá da troca interdisciplinar e internacional de informações, mas virá sobretudo do que podemos aprender de outras tradições de pensamento que não se construíram sobre a separação dualista entre natureza e cultura (Lagrou, 2020).

Na educação, os jovens, sobretudo aqueles que residem em comunidades, foram praticamente impossibilitados de acompanhar aulas remotas, devi-

do ao baixo sinal de internet, durante a quarentena imposta pelas medidas contra a covid-19. Devido a precariedade da internet muitas escolas deixaram até de oferecer esta única forma de ensino possível durante certo período da pandemia. Transpareceu nesse momento, como nunca, a necessidade de políticas de inclusão digital nos municípios do interior da Amazônia. No caso dos Kokama, em sua tese de doutorado a linguista Chandra Viegas, ao tratar das entidades e ações dos Kokama no Brasil, no Peru e na Colômbia, observa que estas têm marcado presença tanto nos “espaços físicos” quanto no ciberespaço. Viegas analisa essa presença por meio da noção de “línguas em rede”, tentando mostrar como os conhecimentos Kokama interagem com a cibercultura:

A comunicação pelas redes hidrográficas, reuniões, rituais, entre outros aspectos da cultura Kokama vêm se fortalecendo ainda mais com as Novas Tecnologias da Informação e da Comunicação (NTICs). A realização de um festival Kokama, por exemplo, associado ao compartilhamento de registros (fotos, vídeos, áudios) na internet, nas redes sociais virtuais, estimulam ainda mais a realização e criação desses festivais de maneira presencial (...) Há, portanto, o empoderamento dos Kokama quanto ao uso de tecnologias da cibercultura, em que eles escolhem as suas interações para expressar os seus conhecimentos e anseios, assim como para realizar a “aprendizagem” em rede (Viegas, 2014, p. 10).

No início da pandemia, algumas comunidades indígenas do Alto Solimões e Vale do Javari receberam cestas de alimentos, itens de higiene e máscaras, doadas por entidades governamentais e por meio de doações de outras fontes. Em Atalaia do Norte a solidariedade do SOS Kokama foi importante no empoderamento indígena, e na melhoria da qualidade de vida dos Kokama, por meio da ORKRIJA (Organização Kokama do Rio Javari), com apoio à produção de artesanato, organização comunitária, empreendedorismo, geração de renda e mediação de conflitos jurídicos, bem como no espaço público, junto ao MPF, MPE, Prefeitura, Estado, Funai, cartório, movimento indígena etc.

Para o coordenador do Atlas ODS Amazonas, Henrique Pereira, que passou a monitorar os indicadores da pandemia: “A pandemia não representa apenas um fenômeno da saúde, mas também um fenômeno social e político” (Viana e Adeodato, 2020, p. 47). Antropologicamente, vamos mais longe, representou também um fenômeno não só epistemológico, mas também ontológico.

Para lidar com pandemias como a da covid-19 em suas múltiplas e complexas facetas, com o aquecimento global e a degradação de organizações sociais e da diversidade linguístico-cultural, a erosão da biodiversidade e as desigual-

dades sociais, Mauro Almeida propõe, por meio da aliança política entre diferentes povos: indígenas, cientistas e filósofos, a ideia de “verdade pragmática” (chão comum de múltiplas ontologias), a qual conectaria múltiplos mundos, sem deixar de reconhecer a incomensurabilidade ontológica que os distingue, reconhecendo e valorizando as diferentes teorias-cosmologias que dão conta da experiência em determinado contexto cultural, associadas às ciências e às visões de mundo locais. “No Brasil, grileiros e agronegociistas travam uma guerra para expulsar indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais de terras historicamente ocupadas – guerra na qual a violência e a grilagem são acompanhadas pela guerra ontológica, que consiste na negação da existência de tais entes” (Almeida, 2021, p. 13). Almeida propõe que se reconheça o contato entre ontologias e encontros práticos que transpõem fronteiras ontológicas, pois múltiplas ontologias associadas às ciências e às visões de mundo locais podem se aliar contra a destruição de um mundo comum. O que vemos até aqui é que:

Assim como pode haver concordância pragmática entre ontologias diversas, ocorrem também conflitos ontológicos cuja extensão é a guerra de aniquilação, como quando colonizadores têm o intuito de exterminar o mundo dos xamãs matando os portadores das metafísicas locais, destruindo os locais de culto e os objetos e substâncias sagradas que servem de mediação entre o mundo cotidiano e o mundo invisível de espíritos. Uma variante dessas guerras de aniquilação ontológica é um sistema escolar que reprime visões de mundo e sabedorias locais. Nos dois casos, trata-se de invasões ontológicas de cunho missionário (com a implantação de igrejas locais como cabeças de ponte da cosmologia evangélica) ou de invasões pseudocientíficas em que dogmas escolares são inculcados sem apoio na sabedoria preexistente dos povos indígenas e das comunidades camponesas (Almeida, 2021, pp. 22-23).

No caso dos Kokama, por exemplo, por meio de critérios coletivos de autoidentificação, eles afirmam serem indígenas. Por outro lado, parte do movimento indígena da região, e sobretudo os não indígenas regionais e setores das instituições governamentais, os discriminam negando que sejam “índios”, movidos pelo interesse em desqualificá-los como sujeitos de direitos constitucionais, mesmo que existam evidência científica – antropológica, histórica, arqueológica que atestam a existência e a continuidade da existência desse povo indígena no tempo e nos territórios habitados por eles (Vieira, 2016).

O risco de contágio aumentou com o trânsito de indígenas das comunidades para as sedes municipais para receber benefícios sociais em enormes

filas e aglomerações em bancos, lotéricas e supermercados para sacar e fazer compras. Por ser uma área de fronteira e de turismo de selva, sobretudo em Letícia na Colômbia, o contato com estrangeiros de várias procedências e a livre circulação de peruanos para o Brasil aumentaram as possibilidades de contágio. Isso sobrecarregou ainda mais os SUS municipais, que já são precários nos municípios do Alto Solimões. As aglomerações em cultos religiosos em comunidades e nas igrejas das cidades e a atuação das missões evangélicas na região foram outros fatores de possível disseminação do vírus da covid-19 entre os povos indígenas da região.

Como resposta a pandemias como a da covid-19, que assolou comunidades indígenas e ribeirinhas na Amazônia e para que as populações que habitam estas comunidades tenham melhor qualidade de vida e maior capacidade de resiliência, a Fundação Amazônia Sustentável propõe a criação do “SUS na Floresta”, que valorize os saberes etnobotânicos e etnofarmacológicos dos povos indígenas e populações tradicionais. Esse novo sistema funcionaria por meio do resgate e complementariedade da medicina tradicional e dos fatores nutricionais culturais, em diálogo com as prescrições convencionais. Além dos agentes comunitários de saúde ribeirinhos e indígenas, a proposta é a inserção de parteiras, benzedeiras e pajés no sistema (Viana e Adeodato, 2020, p. 106).

Movimentos sociais como o dos indígenas Kokama contra a desigualdade étnica se mobilizaram e organizaram uma infinidade de recursos para enfrentar a exclusão e defender novas formas de inclusão e de autonomia, por meio de negociações e da criatividade coletiva. É sua capacidade de resistência que permitiu a continuidade do povo Kokama no presente, apesar do violento contato estabelecido pelo colonizador. Os Kokama vêm reelaborando sua cultura, depois de passarem por intervenções econômicas, religiosas, por guerras, doenças e discriminações. Nosso intuito aqui foi o de fornecer uma nova compreensão para as novas formas de desigualdades e respostas da comunidade indígena. Como os Kokama se transformaram como resultado do massacre cultural sofrido, quais cenários de resistência surgiram e como podemos garantir sua sustentabilidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, A. W. B. de, & Rubim, A. C. (2012). Kokama: a reconquista da língua e as novas fronteiras políticas. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, 4(1). Recuperado em 1 de julho de 2013, de: seer.bce.unb.br/index.php/ling/article/download/8875/6676

- Almeida, M. W. B. de, Pantoja, M. C., & Costa, E. M. L. (2011). Teoria e prática da etnicidade no Alto Juruá Acreano. *Raízes*, 31(1). Recuperado em 22 de fevereiro de 2014, de http://www.ufcg.edu.br/~raizes/artigos/Artigo_253.pdf
- Almeida, M. W. B. Anarquismo Ontológico e Verdade no Antropoceno. *Ilha-Revista de Antropologia*, 23(1), 10-29.
- Amoroso, M. (2006). Etnografia e história na Amazônia, por Peter Gow. *Cadernos de Campo*, 14/15, 1-382.
- Amoroso, M., & Lima, L. (2011). A aculturação é um objeto legítimo da Antropologia: Entrevista com Peter Gow. *Revista de Antropologia*, 54(1), 1-382.
- Balée, W. (1993). Biodiversidade e os Índios Amazônicos. In E. V. de Castro, & M. C. da Cunha (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHI/USP: FAPESP.
- Bartolomé, M. (2003). Movimientos indios y fronteras en América Latina. In P. Scott, G. Zarur et al. *Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina*. Recife: Ed. Universitária da UFPE.
- Cardoso de Oliveira, R., & Baines, S. G. (Orgs.). (2005). *Nacionalidade e etnicidade em fronteiras*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília (Coleção Américas).
- Chaumeil, J. P. (2000). “Os Novos Chefes...” – Práticas políticas e organizações indígenas na Amazônia peruana. *Goiânia: História Revista* - Revista da Faculdade de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás. 5(1/2). Recuperado em 10 de junho de 2013, de <http://www.revistas.ufg.br/index.php/historia/article/view/10595>.
- Cunha, M. C. da (2009). *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- Faria, I. F. de (2005). Ecoturismo: etnodesenvolvimento e inclusão social no Amazonas. *Pasos: Revista de turismo y patrimonio cultural*, 3(1), 63-77.
- Fundación Terra Nova (2008). *Ikara Kokaminu* (Cantos de los Kokama). Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Gasché, J. (2005). La sociedad bosquesina y el estado neoliberal peruano: el por qué de la violencia. In M. R. Rufino, & C. Farias (Orgs.). *Povos Tradicionais, Fronteiras e Geopolítica na América Latina: Uma Proposta Para a Amazônia*. Manaus: Editora Valer.
- Giddens, A. (1991). *As consequências da modernidade* (R. Fiker, Trad.). São Paulo: Editora Unesp.
- Gow, P. (2003). ‘Ex-cocama’: identidades em transformação na Amazônia peruana. *Mana*, 9(1), 57-79.
- Ingold, T. (2019). *Antropologia: para que serve* (B. Silveira Castro Filgueiras, Trad.). Petrópolis: Vozes.
- Lagrou, E. (2020). *Nisun: a vingança do povo morcego e o que ele pode nos ensinar sobre o novo coronavírus*. Recuperado em 18 de setembro de 2020, de <https://n9.cl/f8lvo>.
- Lathrap, D. W. (1975 [1970]). *O Alto Amazonas*. Lisboa: Editorial Verbo.

- Lima, D. (2011). A tradição de conservar: povos tradicionais, conservação da biodiversidade e “cultura”, segundo Manuela Carneiro da Cunha. In L. M. Schwarcz *et al.* *Manuela Carneiro da Cunha: o lugar da cultura e o papel da Antropologia*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue.
- Lopes, E. (2010). *Mitologia kokama: resgate cultural na Comunidade Bom Jardim*, (mimeo).
- Magalhães, E. D. (Org.) (2005). *Legislação Brasileira e Normas Correlatas* (3ª ed.). Brasília: Funai/CGDOC.
- Martins, J. de S. (2009). *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: Contexto.
- Oliveira, J. P. de. (2021). A reabertura da fronteira Amazônica, os dragões da maldade e as perspectivas da democracia brasileira. *CONFLUENZE*, vol. XIII, 1, 77-104.
- Ortner, S. (2007). Subjetividade e crítica cultural. *Horizontes Antropológicos*, 13(28), 375-405.
- Ribeiro, D., & Wise, M. R. (1978). *Los Grupos Étnicos de la Amazonia Peruana*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- Sáez, O. C. (2012). Do perspectivismo ameríndio ao índio real. *Campos* 13(2), 7-23.
- Stocks, A. W. (1981). *Los nativos invisibles: Notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del Rio Huallaga, Perú*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Sahlins, M. (1997). O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte I). *Mana*, 3(1), 41-73.
- Santos, B. de S. (2015). Da universidade à pluriversidade: Reflexões sobre o presente e o futuro do ensino superior. *Revista Lusófona de Educação*, 31, 201-212.
- Sztutman, R. (2018). Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69, 338-360.
- Viana, V., & Adeodato, S. (2020). *Em nome da vida na floresta: Aliança covid Amazonas: a articulação de parcerias no enfrentamento do coronavírus e o legado para o futuro da maior floresta tropical do planeta / Fundação Amazônia Sustentável*. 1. ed. Manaus: Fundação Amazônia Sustentável-FAS.
- Viegas, C. W. (2014). *Línguas em rede: para o fortalecimento da língua e da cultura Kokama*. Tese de doutorado, Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.
- Vieira, J. M. T. (2016). *A luta pelo Reconhecimento Étnico dos Kokama na Tríplice Fronteira Brasil/Colômbia/Peru*. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil.
- Vieira, J. M. T. (2012). Prefácio. In G. E. Rodrigues, & M. Justamand (Orgs.). *Antropologia no alto Solimões*. São Paulo: Alexa Cultural.
- Viveiros de Castro, E. (2016). *Os involuntários da pátria*. Reprodução da aula pública durante o ato Abril indígena, Cinelândia, RJ, 20/04/2016. Recuperado em 6 de março de 2018, de <https://n9.cl/36nr1>.

EXTERNAL PRESSURES ON
INDIGENOUS TERRITORIES: A VIEW
OF DEFORESTATION THROUGH THE
APPLICATION OF GIS

*Presiones externas sobre los territorios
indígenas: una visión de la deforestación
mediante la aplicación de SIG*

Pressões externas sobre os territórios
indígenas: uma visão do desmatamento
através da aplicação de SIG

ARTHUR AMARAL E SILVA
JÉSSICA FERREIRA
RAFAEL CARVALHO NOGUEIRA DA GAMA
SABRINA DO CARMO ALVES
MARIA LÚCIA CALIJURI
Universidade Federal de Viçosa (UFV, Brasil)

Abstract

The Brazilian Legal Amazon (BLA) has been the scene of numerous conflicts related to land use. About 48% of its extension corresponds to indigenous territories (ITs). ITs are considered tools for forest conservation, however, they also suffer from deforestation. The present study aims to analyze, through the application of geographic information systems, deforestation within the ITs of the BLA, between the years 2009 to 2016, and to discuss the external pressures that cause it. The results revealed a pattern, in which deforestation in ITs is predominantly close and in the same period in which it occurs in rural settlements (RSs). In addition, it was identified that the closer the ITs are to RSs, the greater the area deforested there. This may be associated with conventional land use practices in ARs, while environmentally differentiated settlement projects (DSPs) reduce this effect. Thus, the creation of PADS, low-impact agricultural practices and payment for environmental services should be encouraged. Bill 191/2020, which makes mining in IT more flexible, has also raised uncertainties regarding its future forest conservation.

Keywords: Rural settlement; Indigenous communities; Amazon; Mining; Spatial and temporal analysis.

Resumen

La Amazonia Legal Brasileña (ALB) ha sido escenario de numerosos conflictos relacionados con el uso de la tierra. Aproximadamente el 48% de su extensión corresponde a territorios indígenas (TIs). Los TIs se consideran herramientas para la conservación del bosque; sin embargo, también sufren de deforestación. El presente estudio tiene como objetivo analizar, mediante la aplicación de sistemas de información geográfica (SIG), la deforestación dentro de los TIs de la ALB, entre los años 2009 y 2016, y discutir las presiones externas que la causan. Los resultados revelaron un patrón en el que la deforestación en los TIs es predominantemente cercana y ocurre en el mismo período en el que sucede en los asentamientos rurales (ARs). Además, se identificó que cuanto más cerca estén los TIs de los ARs, mayor será el área deforestada en ellos. Esto puede estar asociado con las prácticas convencionales de uso de la tierra en los ARs, mientras que los proyectos de asentamiento ambientalmente diferenciados (PADs) reducen este efecto. Así, la creación de PADs, las prácticas agrícolas de bajo impacto y el pago por servicios ambientales deberían ser fomentados. El Proyecto de Ley 191/2020, que flexibiliza la minería en los TIs, también ha generado incertidumbres respecto a la conservación futura de los bosques.

Palabras clave: Comunidades indígenas; Amazonia; Minería; Análisis espacial y temporal.

RESUMO

A Amazônia Legal Brasileira (ALB) tem sido palco de numerosos conflitos relacionados ao uso da terra. Cerca de 48% de sua extensão corresponde a territórios indígenas (TIs). Os TIs são considerados ferramentas para a conservação da floresta, no entanto, também sofrem com desmatamento. O presente estudo visa analisar, através da aplicação de sistemas de informações geográficas (SIG), o desmatamento dentro dos TIs da ALB, entre os anos de 2009 e 2016, e discutir as pressões externas que o causam. Os resultados revelaram um padrão em que o desmatamento nos TIs é predominantemente próximo e ocorre no mesmo período em que ocorre nos assentamentos rurais (ARs). Além disso, foi identificado que quanto mais próximos os TIs estão dos ARs, maior é a área desmatada nesses locais. Isso pode estar associado às práticas convencionais de uso da terra nos ARs, enquanto projetos de assentamento ambientalmente diferenciados (PADs) reduzem esse efeito. Assim, a criação de PADs, práticas agrícolas de baixo impacto e pagamento por serviços ambientais devem ser incentivados. O Projeto de Lei 191/2020, que flexibiliza a mineração nos TIs, também gerou incertezas quanto à conservação futura das florestas.

Palavras-chave: Assentamento rural; Comunidades indígenas; Amazônia; Mineração; Análise espacial e temporal.

1. INTRODUCTION

BLA is a region of great relevance on the national and global stage. For decades, it has suffered from high rates of forest loss (Cabral *et al.*, 2018) and has been the scene of long struggles for property rights (Lipscomb and Prabakaran, 2020). For these reasons, combined with changes in land use, BLA has been widely studied.

Most studies are focused on forest deforestation and discuss its actors and effects (Azevedo-Ramos and Moutinho, 2018; Amin *et al.*, 2019; Amaral e Silva *et al.*, 2020). Among the factors that affect and drive deforestation are the expansion of the agricultural frontier (Macedo *et al.*, 2012; Reydon; Fernandes; Telles, 2020), road networks and roads (official or not) (Ferrante, Gomes and Fearnside, 2020), logging, livestock (Jusys, 2016), RSs (Yanai *et al.*, 2020) and speculation/land grabbing (Azevedo-Ramos and Moutinho, 2018; Reydon, Fernandes and Telles, 2020).

Reydon; Fernandes; Telles (2020) pointed out that deforestation in the Amazon region occurs more frequently where property rights are not clearly established and, mainly, on lands that are directly or indirectly under the responsibility of the State. In this sense, the authors suggest that the improvement in land governance, despite having limitations, can decrease and control deforestation. In communion, BenYishay *et al.* (2017) highlight, based on evidence from the literature, that improvements in land rights are associated with slower deforestation. Between 2012 and 2015, on land controlled by agrarian reform settlement, private properties and areas without information were the targets of the largest deforestation shares (Reydon, Fernandes & Telles, 2020).

Through Agrarian Reform, more than nine thousand settlements have already been recognized by the National Institute for Colonization and Agrarian Reform (INCRA), totaling an area of 87.9 million hectares and benefiting more than 972 thousand families. BLA houses 87% of the area granted for these settlements (INCRA, 2017). In these properties, the control and monitoring of deforestation by environmental agencies is still hampered by the high costs of monitoring, due to the distance from the locations and the limited infrastructure (Lipscomb and Prabakaran, 2020).

In addition, many settlements are located close to or within Indigenous territories, whether these lands are already demarcated or under demarcation process. This is due to the concession of land being made by distributing public land available to smallholders and by redistributing properties that were occupied by smallholders through land invasions (Pacheco, 2009). Thus, we have an impasse regarding the Brazilian land tenure regularization, because, while the State promotes the demarcation of traditionally occupied indigenous lands, it creates Agrarian Reform policies to grant rural properties to families without economic conditions in territories of dual interest.

ITs, in turn, are pointed out in several studies as a legal instrument that contributes to the reduction of deforestation (Barber *et al.*, 2014; BenYishay *et al.*, 2017; Cabral *et al.*, 2018; Amin *et al.*, 2019) and that collaborate for local and global conservation (Garnett *et al.*, 2018). The vast majority of ITs are also found at BLA. However, the sustainability of Indigenous territories depends on the application of Indigenous rights and is subject to external pressure (Le Tourneau, 2015). ITs are believed to be undergoing demographic, social, and economic changes (Le Tourneau, 2015). Their territories are also vulnerable to the expansion of the neighboring deforestation frontier due to low management capacity, law enforcement and the depletion of stocks of high-value timber species near the ITs (Begotti and Peres, 2020). Across the Legal Amazon,

RSs represent the second largest (20%) responsible for most downgrading, downsizing and degazettement processes enacted in protected areas between 1900 to 2014 (Pack *et al.*, 2016). In addition, Golden Kroner *et al.* (2019) pointed out that 83% of these events, between 1961 to 2017, are associated with the extraction and development of resources on an industrial scale. Regarding BLA, mining is responsible for about 10% of deforestation between 2005 and 2015 (Sonter *et al.*, 2017).

Few studies have investigated threats to ITs due to deforestation and other pressures in the Legal Amazon. Here, Ferrante; Gomes; Fearnside (2020) who investigated the effects of the construction of Highway BR-319 on Indigenous communities. Similarly, few studies have discussed the spatial relationships between ITs and RSs, highlighting Zimmerman *et al.* (2020), who studied the conflicts between Kayapó Indigenous peoples and the frontier of settlement and resource extraction. In this context, the opportunity was identified to investigate this spatial dynamic in the BLA and understand the pressures on Indigenous territories and what are the drivers of deforestation in these places.

2. OBJECTIVES

Through a geospatial approach and the application of Geographic Information Systems (GIS), this study aimed to identify factors that can cause deforestation in Indigenous territories in the Brazilian Legal Amazon. Greater focus was given to spatial and temporal analysis between ITs and RAs, since they cause major impacts, and their effects are rarely discussed in the literature. In addition, for further contextualization, other factors such as the influence of agriculture, urban expansion and mining in the BLA area were also investigated.

3. MATERIALS AND METHODS

The Brazilian Legal Amazon is a political-administrative region created by Law n°. 1,806 of 1953. Its extension corresponds to 5.2 million km² and includes the states of Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Rondônia, Roraima, Mato Grosso, and Tocantins, as well as part of Maranhão (IBGE, 2015). It covers the entire Brazilian Amazon biome, 20% of the *Cerrado* biome and part of the Pantanal mato-grossense (Amaral e Silva *et al.*, 2020).

Currently, BLA is home to 501 ITs. These territories represent 98.5% of all indigenous areas in Brazil, 50% of the Indigenous population (IBGE, 2010) and 48% of the BLA extension. Most of the large Indigenous territories (greater than 500,000 ha), 42 of the 46 ITs, are in BLA (Begotti & Peres, 2020). Within

their lands, Indigenous people can engage in environmentally friendly activities, such as small-scale subsistence agriculture and forestry (Blackman *et al.*, 2018). Many ITs are in more remote areas, which reduces the threat of deforestation to their forest cover (BenYishay *et al.*, 2017).

In addition, about one hundred villages can only be accessed via the river network, which also makes it difficult to access (Jusys, 2016). Still, there are ITs that are more vulnerable to deforestation. In this study, 495 ITs were considered, since the data referring to these areas are available in a limited way. All of them are regularized and are classified as Traditionally Occupied Indigenous Lands, which are referred to in Art. 231 of the 1988 Federal Constitution and are aimed at ensuring Indigenous peoples the right to use their original lands.

3.1. ACQUISITION OF THE DATABASE

The data set of this study includes georeferenced bases, at the municipal level, of ITs and RSs. It also contains information on agriculture, urban expansion, and mines. The files used were acquired from free sources organized on the GIS platform, with the aid of ESRI's ArcMap 10.5 software. The database, as well as its sources, resolution and time series are available in table 1.

TABLE 1. Details of the data used.

Data	Period	Scale	Source
Rural settlements	1975 – 2016	1:250.000	INCRA, 2017
Indigenous Territories	1975 – 2016	1:250.000	ISA, 2017
Land use and cover	1981 – 2017	1:100.000	MapBiomass. 2019
Mining	2016	1:250.000	DNPM – Departamento Nacional de Produção Mineral

Source: The authors.

For greater ease of processing, due to the extension of the study area, as well as being a time interval where there were major changes in the natural conditions of use and land cover in the Legal Amazon, a study period was adopted starting in 2009 and ending in 2016. According to Montibeller *et al.* (2020), during this period, the growth process of urban infrastructure and the expansion of the agricultural frontier generated great impacts on BLA, with the main result being the increase in deforestation. The analysis of the tabula-

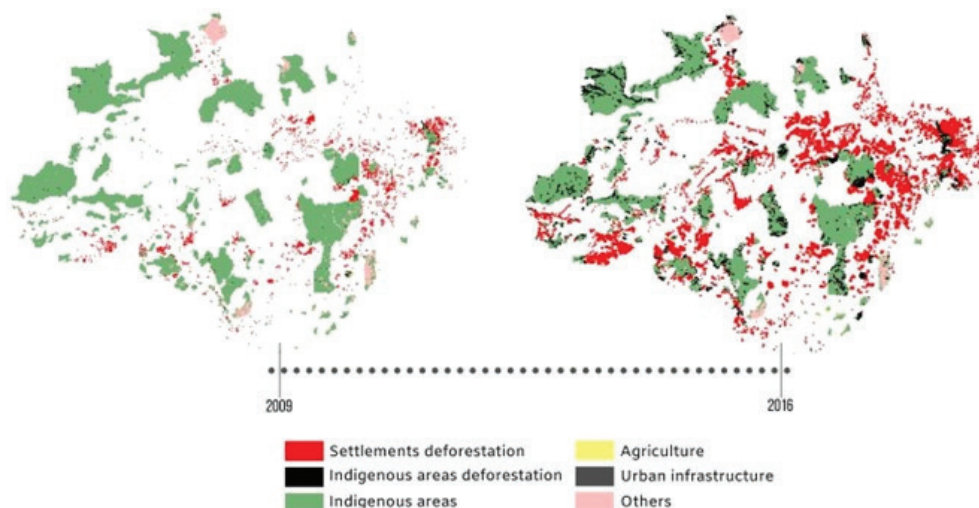
ted data allowed the construction of comparative graphs and the elaboration of maps for better visualization of the results obtained.

4. RESULTS

The first results obtained were related to deforestation in Indigenous territories and the external pressure exerted by the presence of rural settlements. It was identified that between the years 2009 and 2016 the level of deforestation, in the settled areas and in the Indigenous territories, showed growth (figure 1). It was concluded that the deforested areas existing within the ITs, accompany the growth of these areas inserted in the settlements.

In figure 1 it is shown that the number of deforested areas increased both in the settlements and in the Indigenous Territories in the analyzed period. These areas grew by approximately 103% and 110% for the years 2009 and 2016, respectively. Checking the trends in the increase in deforestation in the settlements and in the indigenous areas, it was concluded that both show a growth trend in the period (figure 2).

FIGURE 1. Evolution of deforested areas between 2009 and 2016.

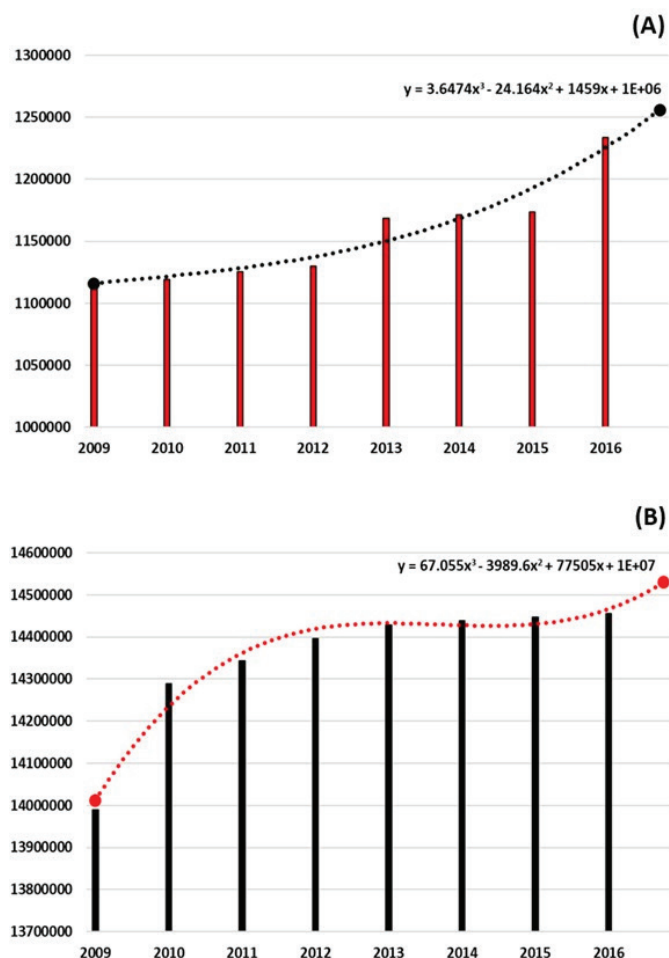


Source: The authors.

In the National Agrarian Reform Program (PNRA), INCRA divided the settlements into modalities to adapt to the conditions of use imposed for each

type of settlement and for greater control over the level of environmental impact caused by them. Currently, there are fourteen types of settlements, six created by the institute and 8 recognized (INCRA, 2017). In this study, the modalities were divided into four categories based on Alencar *et al.* (2016) (table 2). The data were processed to identify all Indigenous territories that border each of the four categories of rural settlement. It was observed that, among all categories, only the Conventional and the Environmentally Differentiated have direct contact with the Indigenous territories (figure 3).

FIGURE 2. Trend analysis of deforested areas in the 2009-2016 period. (A) deforested areas inserted in the TIs; (B) deforested areas inserted in rural settlements.



Source: The authors.

TABLE 2. Categorization of settlements according to the type of use.

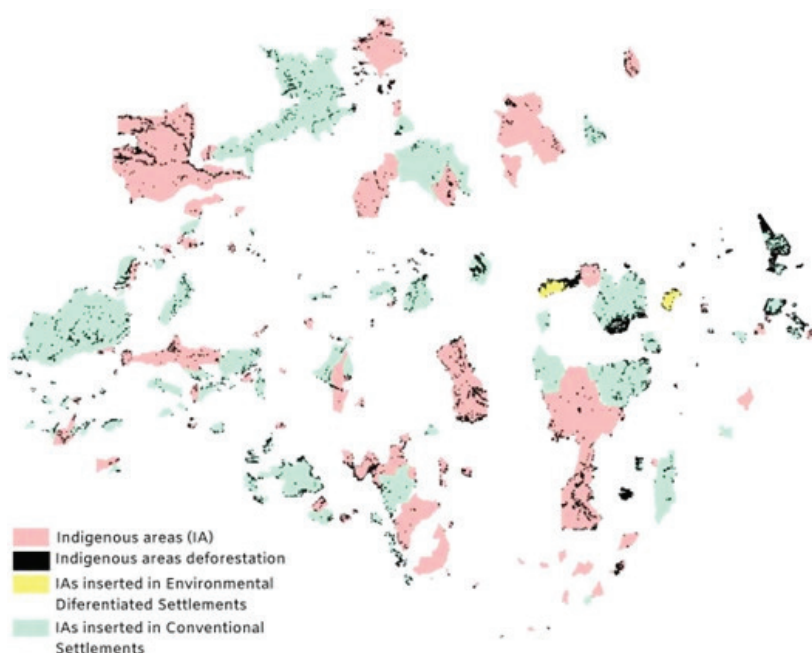
Categories	Settlement modalities
Colonization	Integrated Colonization Projects (PIC) Managed Settlement Projects (MSP) Rapid Settlement Projects (RSP) Colonization Projects (CP) Joint Settlement Projects (JSP)
Conventional	Federal Settlement Project (SP) Cocoon Settlement Project (CSP)
Environmentally Differentiated	Agroextractive Settlement Project (ASP) Decentralized Sustainable Settlement Project (DSSP) Sustainable Development Project (DSP) Extractive Reserves (RESEX) Quilombola Remnant Territory (QRQ) Recognition of Pasture Fund Settlement (RPFS) Dam Resettlement (DR) Quilombola Settlement Projects (QSP) Forest Settlement Project (FSP) National Forest (FLONA) State Sustainable Settlement Project (SSSP)
Lands Managed by Other Governing Bodies	State Settlement Project (SSP) Municipal Settlement Project (MSP)

Source: The authors.

Numerically analyzing the results obtained, it was found that, within the general context of deforestation in the legal Amazon, about 1,233,574 ha are inserted in the TIs, while the Conventional type settlements are responsible for approximately 702,562 ha and the Environmentally Differentiated for 57,327 there is. Conventional and Environmentally Differentiated modalities represent approximately 99.7% and 0.21%, respectively.

These results, obtained both in the spatial distribution and in area values, allowed us to observe that the Indigenous lands located closer to the conventional settlements suffer greater external pressure when compared to those close to the settlements of the other modalities. Consistent fact, since conventional settlements allow greater freedom of land use (Alencar *et al.*, 2016).

FIGURE 3. Settlement modalities that border the ITs.



Source: The authors.

As they have a greater impact in this study, the level of deforestation was also analyzed according to the distances existing between the Indigenous Lands and the conventional type settlements. For this analysis, a minimum distance of 100 km was adopted, since the study areas are large.

As for the proximity of the study area next to the highlighted settlements, it was found that of the 495 TIs studied, 143 (28.89%) are at a minimum distance of up to 100 km, while 352 (71.11%) are located more than 100 km from conventional settlements. The areas within the 100 km radius are responsible for 61.69% (696,270.21 ha) of total deforestation within the Indigenous Territories, whereas the areas outside this radius, with distances greater than 100 km, comprise 38.31% (432,410.46) of the total deforested. In this context, it is concluded that, although there are fewer TIs close to conventional settlements, they are responsible for most of the deforestation that has occurred, reinforcing the statement that settlements contribute to the increase in deforestation within the TIs.

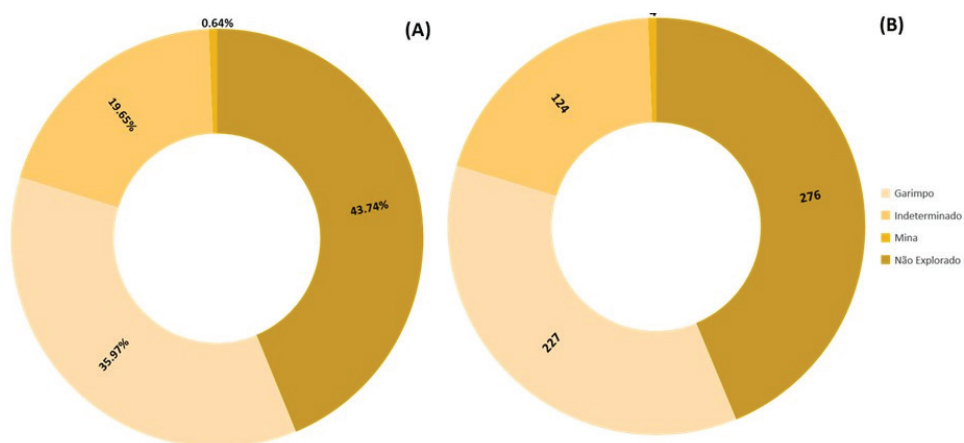
Currently, the debate on mineral exploration in indigenous areas has been intensified. Bill PL 191/2020, pending before the National Congress that regulates § 1 of art. 176 and § 3 of art. 231 of the Constitution to establish specific conditions for conducting research and mining of mineral and hydrocarbon resources, and for the use of water resources for the generation of electric energy in indigenous lands and instituting indemnity for the restriction of the usufruct of indigenous lands.

The mining activity present in the TIs is divided into 4 types of use, which are: Mining, Undetermined, Mines and Non-Exploited (DNPM, 2016).

Of the 6376 mining points in the Legal Amazon, 631 (9.90%) are found in the study area, of which 227 (35.97%) are represented by the Garimpo modality, 124 (19.65%) have an Intermediate characteristic, 4 (0.64%) comprise the Mine modality and the Unexplored modality is represented by 276 points (43.74%) (figure 4).

As for the presence of substances, the mining sites have numerous exploitable substrates. They are divided into 7 categories (Mineral Water, Gems, Agriculture inputs / Building materials, Ferrous Metals, Non-ferrous metals / semi-metals, Noble Metals and Rocks / energetic and industrial minerals).

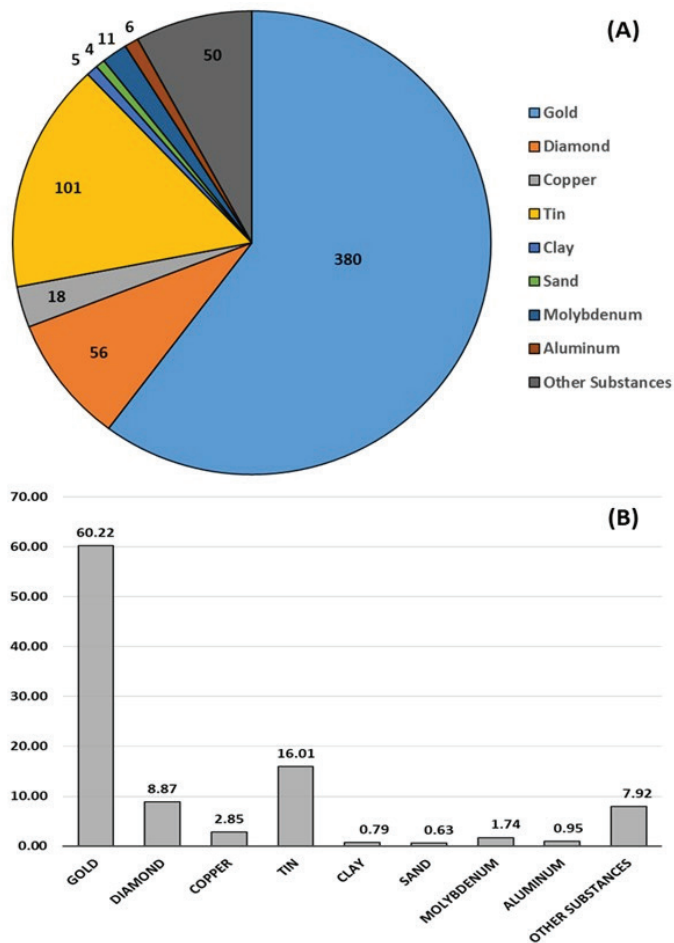
FIGURE 4. Quantitative distribution of the use of mining points.



Source: The authors.

Analyzing the substrates present in the existing categories, those with the highest level of exploration were identified. It was observed that among all categories, those that address metals (Ferrous Metals, Non-Ferrous Metals / Semi-Metals and Noble Metals) are those that suffer the highest level of extraction, having as focus substrates such as gold, aluminum, copper, molybdenum, and tin. In addition to these, other substances (sand, clay, and diamond) were also identified as the focus of mining activity. Figure 5 shows the main explored substrates, as well as their representations within the general exploration contests.

FIGURE 5. (A). Substrates most explored within the study area; (B) Representations within the general context of exploration.



Source: The authors.

5. DISCUSSION

5.1. *Deforestation in Indigenous Territories and the influence of Rural Settlements*

Within the Indigenous territories there are few proportions of deforestation, and it can be justified by the activities of the Indians themselves, who occupy the territory with sustainable agriculture and their homes. The results found here corroborate with other studies that point out that ITs protect forests and are a good mechanism to combat deforestation (Amin *et al.*, 2019; Barber *et al.*, 2014; Benyishay *et al.*, 2017, 2018). It is noteworthy, however, that the preservation of these territories is influenced by external pressure and changes (Le Tourneau, 2015). In this sense, it is suggested to investigate the cross-border effects for the improvement of policies aimed at combating deforestation (Amin *et al.*, 2019) and that collaborate for land governance, considering the country's plurality of peoples and cultures.

Many ITs border or are close to RSs. The similar deforestation patterns found among them in this study suggest a relationship between the events. Therefore, it is believed that RSs influence deforestation in ITs. The deforestation caused within the RSs in BLA has attracted attention, due to the relative increase in its average contribution to the total deforestation in BLA, as observed between the end of 2010 (24%) until the beginning of 2016 (29.2%) (IPAM, 2017).

Deforestation within the RSs occurs due to extensive livestock, illegal logging and the practice of slash and burn agriculture (IPAM, 2016). SPs are the ones that most converted forests to other land uses when compared to DSSPs. The creation of this last type of RS and the incentives for its adoption have contributed to the reduction of deforestation since 2004 (IPAM, 2016). The results found in this study indicate that SPs have a strong influence on the deforestation observed in ITs. As there are more SPs (25.66%) close to ITs than DSSPs (0.40%), the observed behavior was already expected. Considering the diverse ways of using these categories and the reflexes observed throughout the BLA, the results found here are coherent.

Thus, the creation of environmentally differentiated projects and the creation of public policies to support sustainable production in these settlements and even in SPs should be encouraged. In addition, access to existing public policies, to Technical Assistance and Rural Extension qualified and adapted to regional conditions needs to be improved (IPAM, 2016). Among the programs aimed at combating deforestation in settlements, the Environmental Conser-

vation Support Program, known as the Bolsa Verde Program, and the Green Settlement Program stand out.

The Bolsa Verde Program was established by Law No. 12,512, of October 14, 2011, regulated by Decree No. 7,572/2011 and is part of the *Brasil sem Miséria* Plan. In general, it aims to improve living conditions and increase the income of the population of extreme poverty who exercise activities, in rural areas, in the sustainable use of natural resources and that preserve the standing forest. Families that practice environmental conservation activities in forest settlement projects, sustainable development projects or agroextractive settlement projects instituted by INCRA can be contemplated.

However, the program, which until then was coordinated by the Ministry of the Environment, was discontinued as of 2018. In 2019, by Decree nº 9.667, of January 2, 2019, the Extractive and Sustainable Rural Development Secretariat was transferred to the Ministry of Agriculture, Livestock and Supply. It can be seen in figure 2 that, between 2009 and 2016, there is a tendency towards an increase in deforestation, both in IT and in ARs. In 2016, there was a significant increase in deforestation in IT (about 10.3% more than in 2009, which corresponds to about 114,952 ha). This highlights the need to intensify programs that have this purpose. However, the discontinuation of the program was against the appreciation of environmental assets and made the country even more distant from consolidating the recognition of environmental services and their appreciation as a source of income. Thus, unsustainable uses end up prevailing, which contributes to the increase in deforestation.

The Rural Settlements in the Amazon project conducted by IPAM in partnership with INCRA and the Viver, Produzir e Preservar Foundation, between 2012 and 2017, in settlements in Western Pará, showed that it is possible to promote sustainable rural territories. The initiative sought, through coordinated strategies, to increase productivity and income generation without deforesting new areas.

Among the main actions, the following stand out: technical assistance, training of producers in low-impact production practices, support for improving productivity in already open areas, support for community forest management and the strengthening of production chains and increase capacity in the management of rural enterprises and, finally, the valuation of environmental services (Pinto *et al.*, 2020). Pinto *et al.* (2020) reported an average increase in gross household income of 121% and reductions of 75%, 79% and 49% in the annual deforestation rate, when compared to the period from 1998 to 2008, in

the three regions of the study area (Transamazônica, Cristalino II settlement, Moju I and II settlement, respectively). It is worth mentioning that the region with the lowest rate of deforestation has the highest proportion of forest cover. In addition, the authors also pointed out that the greatest income generation and reduction in deforestation occurred in areas where beneficiaries received payment for environmental services.

Alternative income generation activities linked to the conservation of natural resources, especially forest conservation, should also be encouraged within the ITs. Zimmerman *et al.* (2020) reported the example of the Kayapó de A'Ukre village that, in 1992, with the help of the NGO Conservation International, received in their territories a biological research station as an alternative for income and containment of illegal mahogany extraction, which led to majority of Kayapó leaders to ban this activity in their territories. The Katukina, Kulina, Kaxinawá, Kampa, Ashaninka and Janimawa Indians, in turn, sell products made from the extraction and crafts of latex (Queiroz, 2015).

Although ARs are identified as major actors in deforestation in the BLA, between 2011 and 2014 large continuous blocks of deforestation were observed in settlements concentrated in polygons larger than 10 ha, which is not consistent with the productive profile of land reform settlers (IPAM, 2016). IPAM (2016) pointed out that this is due to a process of land reconcentration and the fact that this deforestation is not conducted only by the settlers, as there are consolidated and training farms in the settlements that acquire and exploit the lots to escape inspection. Thus, this is another point that needs to be tackled to reduce deforestation.

The dynamics of deforestation within the BLA's RSs is also influenced by the socioeconomic and political dynamics that occur in its surroundings, in addition to agrarian reform policies (IPAM, 2016). Therefore, policies to combat deforestation and policies of fiscal incentives aimed at the development of BLA must go together.

5.2. *Indígenas Influence of mining on deforestation in Indigenous Territories*

ITs play a key role in the preservation of the Amazon rainforest while protecting Indigenous peoples' rights to land. However, due to the existence of large mineral deposits in these areas, this double role is at risk, after the bill 191/2020 launched by the Federal Government that lowers the protection status of Indigenous lands through the regulation of mining activities in these territories (Villén-Pérez *et al.*, 2020).

Mining is an important driver of deforestation, which occurs not only at the site of the mines, but also drives the loss of vegetation cover miles away. According to Sonter *et al.* (2015), in BLA, mining takes deforestation far beyond the limits of the licensed area and, as the full extent of these impacts is unknown, they end up being neglected. The authors in question quantified induced deforestation and investigated aspects of mining activities and concluded that mining significantly increased the loss of the Amazon rainforest by up to 70 km beyond the limits of the licensed area, causing 11,670 km² of deforestation between 2005 and 2015.

Illegal mining also contributes to the loss of vegetation cover. In this context, Rudke *et al.* (2020) investigated the concentration of mining projects in the southwest of the BLA and assessed the impact of these activities in areas of environmental protection, identifying more than five hundred processes in the Conservation Units.

A significant part of the mining areas was observed within one of the three types of areas evaluated, which were Conservation Units for Sustainable Use and Integral Protection and Buffer Zone, evidencing the development of illegal activity, as defined under the terms of the National System of Conservation Units.

Given what has been exposed, it is evident that the presence of mineral deposits in and around Indigenous territories contributes significantly to the occurrence of deforestation, since mining causes impacts not only locally, but also in large areas around it. In addition, even in Conservation Units, where the installation of mining activities is prohibited, there are mining processes in the BLA.

6. CONCLUSION

Through spatial and temporal analysis, it was found that deforestation in ITs increased during the years 2009 to 2016. Among the factors investigated, urban infrastructure and agricultural activity had little influence on deforestation in ITs. It is believed that the external pressure in these territories comes from the settlements categorized as “Conventional”, since the deforested areas within the ITs are located close to these settlements and occur in the same periods when deforestation occurs within them.

In addition, the greater the proximity, the greater the deforested area. It is believed that the creation of DSSP should be encouraged, as well as actions

that encourage the adoption of more sustainable rural practices in SPs. Finally, due to the presence of large mineral deposits in the TIs, these territories may be threatened due to the bill 191/2020, which calls into question the exploitation of mineral resources in the TIs.

REFERENCES

- Amaral e Silva, A. *et al.* (2020). Anthropic activities and the Legal Amazon: Estimative of impacts on forest and regional climate for 2030. *Remote Sensing Applications: Society and Environment*, 18, 100304.
- Amin, A. *et al.* (2019). Neighborhood effects in the Brazilian Amazônia: Protected areas and deforestation. *Journal of Environmental Economics and Management*. Elsevier Inc., 93, 272–288.
- Azevedo-Ramos, C., & Moutinho, P. (2018). No man's land in the Brazilian Amazon: Could undesigned public forests slow Amazon deforestation? *Land Use Policy*. Elsevier, 73, 125–127.
- Barber, C. P. *et al.* (2014). Roads, deforestation, and the mitigating effect of protected areas in the Amazon. *Biological Conservation*. Elsevier Ltd, 177, 203–209.
- Begotti, R. A., & Peres, C. A. (2020). Rapidly escalating threats to the biodiversity and ethnocultural capital of Brazilian Indigenous Lands. *Land Use Policy*. Elsevier, 96, 104694.
- BenYishay, A. *et al.* (2017). Indigenous land rights and deforestation: Evidence from the Brazilian Amazon. *Journal of Environmental Economics and Management*, 86, 29–47.
- Cabral, A. I. R. *et al.* (2018). Deforestation pattern dynamics in protected areas of the Brazilian Legal Amazon using remote sensing data. *Applied Geography*. Elsevier Ltd, 100, 101–115.
- Departamento Nacional de Produção Mineral (2016). *Anuário Mineral Brasileiro*. Brasília. Available in http://www.dnpm.gov.br/portal/relatorios/amb/Completo_2016.
- Ferrante, L., Gomes, M., & Fearnside, P. M. (2020). Amazonian indigenous peoples are threatened by Brazil's Highway BR-319. *Land Use Policy*. Elsevier, 94, 104548.
- Garnett, S. T., Burgess, N. D., Fa, J. E., Fernández-Llamazares, A., Molnár, Z., Robinson, C. J., Watson, J. E. M., Zander, K. K., Austin, B., Brondizio, E. S., Collier, N. F., Duncan, T., Ellis, E., Geyle, H., Jackson, M. V., Jonas, H., Malmer, P., McGowan, B., Sivongxay, A., & Leiper, I. (2018). A spatial overview of the global importance of Indigenous lands for conservation. *Nature Sustainability*, 1, 369–374.
- Golden Kroner, R. E. *et al.* (2019). The uncertain future of protected lands and waters. *Science*, 364(6443), 881–886.

- INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, 2017. Informações gerais sobre os assentamentos da Reforma Agrária [WWW Document]. Available in <http://painel.incra.gov.br/sistemas/index.php>
- INCRA (2017). Assentamentos. Available in <http://www.incra.gov.br/pt/assentamentos.html>.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE (2010). Amazônia Legal [WWW Document]. Available in <https://www.ibge.gov.br/geociencias/informacoes-ambientais/geologia/15819-amazonia-legal.html>
- IPAM (2017). Desmatamento zero na Amazônia: como e porque chegar lá.
- ISA - Instituto Socioambiental (2017). Available in www.socioambiental.org
- Jusys, T. (2016). Fundamental causes and spatial heterogeneity of deforestation in Legal Amazon. *Applied Geography*. Elsevier Ltd, 75, 188-199.
- Le Tourneau, F. M. (2015). The sustainability challenges of indigenous territories in Brazil's Amazonia. *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 14, 213-220.
- Lipscomb, M., & Prabakaran, N. (2020). Property rights and deforestation: Evidence from the Terra Legal land reform in the Brazilian Amazon. *World Development*. Elsevier Ltd, 129, p. 104854.
- Macedo, M. N. *et al.* (2012). Decoupling of deforestation and soy production in the southern Amazon during the late 2000s. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 109(4), 1341-1346.
- MAPBIOMAS (2019). Land use cover [WWW Document]. Available in <http://plataforma.mapbiomas.org/map#coverage>
- Montibeller, B., Kmoch, A., Virro, H. *et al.* (2020). Increasing fragmentation of forest cover in Brazil's Legal Amazon from 2001 to 2017. *Sci Rep* 10, 5803. nas.1111374109.
- Pacheco, P. (2009). Agrarian Reform in the Brazilian Amazon: Its Implications for Land Distribution and Deforestation. *World Development*. Elsevier Ltd, 37(8), 1337-1347.
- Pack, S. M. *et al.* (2016). Protected Area Downgrading, Downsizing, and Degazette-ment (PADDD) in the Amazon. *Biological Conservation*. Elsevier Ltd, 197, 32-39.
- Paulo, A. *et al.* (2020). Impact of mining activities on areas of environmental protection in the southwest of the Amazon: A GIS- and remote sensing-based assessment, 263.
- Pinto, E. de P. *et al.* (2020). Assentamentos Sustentáveis na Amazônia: o desafio da produção familiar em uma economia de baixo carbono. In C. Gramkow (Org.). *Investimentos transformadores para um estilo de desenvolvimento sustentável*. ONU.
- Queiroz, R. C. (2015). *Programa de Capacitação em Proteção Territorial: Vigilância e proteção de terras indígenas*. Brasília: Funai/GIZ.
- Reydon, B. P., Fernandes, V. B., & Telles, T. S. (2020). Land governance as a precondition for decreasing deforestation in the Brazilian Amazon. *Land Use Policy*. Elsevier, 94(November 2017), p. 104313.

- Sonter, L. J. *et al.* (2017). Mining drives extensive deforestation in the Brazilian Amazon', *Nature Communications*. Springer US, 8(1), 1-7.
- Villén-Pérez, S. *et al.* (2020). Brazilian Amazon gold: Indigenous land rights under risk', *Elem Sci Anth*, 8(1).
- Yanai, A. M. *et al.* (2020). Deforestation dynamics in Brazil's Amazonian settlements: Effects of land-tenure concentration. *Journal of Environmental Management*, 268(May).
- Zimmerman, B. *et al.* (2020). *Large Scale Forest Conservation with an Indigenous People in the Highly Threatened Southeastern Amazon of Brazil: The Kayapo*, *Encyclopedia of the World's Biomes*. Elsevier Inc.

TRABALHADORAS DAS MATAS:
MUDANÇAS NO COTIDIANO DE
TRABALHO FEMININO NOS SERINGAIS
DO AMAZONAS (1950-1970)

*Trabajadoras de las Selvas: cambios
en el trabajo femenino en los
seringais del Amazonas (1950-1970)*

Workers of the Jungles: changes in
female Work in the Rubber Plantations
of the Amazon (1950-1970)

AGDA LIMA BRITO
Universidade Federal Fluminense (UFF, Brasil)

RESUMO

Nosso objetivo central é investigar o trabalho feminino nos seringais, onde mulheres trabalharam em uma série de atividades, buscando a sobrevivência no Amazonas, entendendo que dentro desses planos de recuperação os trabalhadores passaram por mudanças no ambiente onde moravam, os seringais, as matas. Desse modo, daremos maior atenção ao trabalho feminino, preocupando-nos com as dificuldades que essas trabalhadoras enfrentam dentro do espaço de trabalho citado. Através de fontes orais e fontes oficiais, pretendemos desvendar o mundo do trabalho e cotidiano, dentro dos seringais do Amazonas entre 1950 e 1970, entendendo que esse período abrange mudanças políticas para região Norte, como, por exemplo, a Implementação da Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia – SPVEA e, posteriormente, da SUDAM, entendemos que essas mudanças acabaram gerando conflitos na região, tanto disputas relacionadas a terras entre os fazendeiros que buscavam ocupar terrenos onde essas famílias já se encontravam trabalhando, além de conflitos envolvendo a degradação do ambiente, uma vez que dentro dessas regiões as famílias se utilizam de sistemas agroflorestais para sobreviver.

Palavras-chave: Mulher; seringal; Amazonas.

Resumen

Nuestro objetivo central es investigar el trabajo femenino en los seringais, donde las mujeres trabajaban en una serie de actividades, buscando la supervivencia en el Amazonas, entendiendo que dentro de estos planes de recuperación los trabajadores pasaron por cambios en el entorno donde vivían, los seringais, las selvas. De este modo, prestaremos mayor atención al trabajo femenino, preocupándonos por las dificultades que estas trabajadoras enfrentan dentro del espacio de trabajo mencionado. A través de fuentes orales y oficiales, pretendemos desentrañar el mundo del trabajo y el cotidiano dentro de los seringais del Amazonas entre 1950 y 1970, entendiendo que este período abarca cambios políticos para la región Norte como, por ejemplo, la implementación de la Superintendencia del Plan de Valorización Económica de la Amazonia – SPVEA y, posteriormente, de la SUDAM. Entendemos que estos cambios generaron conflictos en la región, tanto disputas relacionadas con tierras entre los terratenientes que buscaban ocupar terrenos donde estas familias ya trabajaban, como conflictos relacionados con la degradación del medio ambiente, ya que dentro de estas regiones las familias utilizaban sistemas agroforestales para sobrevivir.

Palabras clave: Mujer; seringal; Amazonas.

Abstract

Our central objective is to investigate female work in the rubber plantations, where women worked in a series of activities, seeking survival in the Amazon, understanding that within these recovery plans, the workers underwent changes in the environment where they lived, the rubber plantations, the jungles. In this way, we will pay more attention to female work, concerning ourselves with the difficulties these workers face within the mentioned work environment. Through oral and official sources, we intend to unravel the world of work and daily life within the rubber plantations of the Amazon between 1950 and 1970, understanding that this period encompasses political changes for the Northern region, such as the implementation of the Superintendence of the Amazon Economic Recovery Plan – SPVEA and, later, SUDAM. We understand that these changes generated conflicts in the region, both disputes related to land between landowners seeking to occupy lands where these families already worked and conflicts related to environmental degradation, as within these regions, the families used agroforestry systems for survival.

Keywords: Women; rubber plantation; Amazon.

1. INTRODUÇÃO

Os planos de desenvolvimento para a Amazônia tanto a SPVEA implementada em 1953 e posteriormente os planos criados pelo governo militar, plantaram a semente que acarretaria conflitos dentro da região, pois, pautavam-se em investimentos que deveriam ajudar na modernização da região, tanto na agricultura como na pecuária, estimulando, na década de 1950, a construção de rodovias.

Para Wanderley (2015), ocorreu no Brasil uma verdadeira expropriação de trabalhadores das terras que moravam a partir da década de 1960, ou seja, à medida que ocorria mecanização nos campos, não havia motivo para o grande produtor manter essas pessoas na terra, o autor explica que:

A partir dos anos 1960, assiste-se no Brasil à emergência de profundas transformações no setor agrícola e no meio rural. No bojo destas mudanças, está o processo de modernização da agricultura que, aqui, assume duas dimensões centrais e complementares. Em primeiro lugar, a subordinação da atividade agrícola às exigências dos setores dominantes da indústria e do capital financeiro, que se traduziu, fundamentalmente, pela adoção de máquinas, equipamentos e insumos de origem industrial nos processos

da produção agrícola (Silva, 1981, 1982; Kageyama, 1996; Delgado, 1985). Em segundo lugar, a ocupação das fronteiras agrícolas por grandes empresas, que se beneficiaram de políticas públicas de incentivo a essa expansão. Nos dois casos, as consequências sobre os espaços de reprodução dos pequenos agricultores camponeses são diretas e imediatas (Wanderley, 2015, p. 28).

Naquele período, o regime militar já atuava e sabemos que silenciou muitos movimentos que estavam surgindo no país. Na Amazônia, os conflitos se intensificaram, principalmente em regiões que tinham castanhais, conforme foram introduzindo a madeireira, mineração e agropecuária na região. Nesse sentido, o governo colaborou com um ambiente que acarretaria conflito entre os pequenos lavradores, até porque a chamada “Operação Amazônia” (Santana, 2009), incentivou a imigração para região, além das populações que já viviam nessa região, conforme aponta Santana:

Esse “vazio”, ao qual os textos e discursos dos governos militares se referem, nega a existência de mais de 170 nações indígenas, desconhecendo que esse território era terra de ocupação antiga, que abrigava posseiros, garimpeiros, populações quilombolas, entre outros indivíduos. A política dos governos militares para a Amazônia, utilizou o lema “ocupar para não entregar”, como se aquela imensa região fosse um “vazio demográfico (Santana, 2009, p. 3).

Desse modo, através dos planos que foram criados para a região, os investimentos feitos na Amazônia e seus planos de ocupação e expansão, ignoraram as pessoas que ali viviam e ainda contribuíram para que os fazendeiros violassem o cotidiano de trabalho dessas famílias, expropriando suas terras e degradando o ambiente em que viviam.

Albuquerque (2004) resume bem como esses projetos contribuíram para que ocorresse um avanço em relação a degradação no Norte do país:

O que ocorreu no passado áureo do extrativismo, reordenando-se em outros interesses nos períodos de decadência da economia gumífera, caricaturizando-se com os grandes projetos da “última fronteira agrícola” dos “anos de chumbo” e, agora, sob a tônica de um “aviamento de miséria”, é toda uma manipulação do homem, alienando-o de sua humanidade, desfigurando-o como ser pensante, “desenraizando-o” de acordo com regras de conveniências circunstanciais, cujas denominações públicas são os receituários dos planos de desenvolvimento regional do passado e, mais recentemente, com o marketing de “desenvolvimento sustentável” do autointitulado “governo da floresta” que, paradoxalmente, colocou

a retirada e venda de madeira como “carro chefe” de seu protótipo de desenvolvimento. Denominações estas que se constituem em “cortinas de fumaça”, para, em outras, palavras, ocultar que ocorreu e ocorre toda uma “violência contra a natureza humana” (Albuquerque, 2004, p. 21).

À medida que os planos de desenvolvimento para a região avançavam, as trabalhadoras já sentiam os primeiros impactos em relação ao sistema de trabalho, uma vez que se deparavam com novos conflitos dentro dos seringais.

A expropriação ou tentativa desse ato, também se configura como uma violência contra essas mulheres, uma vez que atinge a família, interfere no meio de sobrevivência daqueles que vivem daquilo que terra pode oferecer e fazer uso dela de forma racional, logo, a tentativa de retirar essas famílias da região ou do uso de métodos que agredem a natureza, acabava por ocasionar uma quebra com o modo de viver dessas mulheres dentro dos seringais.

Os conflitos envolvendo a disputa pela terra, que tanto massacrou os povos que já viviam nessas regiões, são amplamente discutidos nos anos 1970-80, onde os conflitos se intensificaram, causando a morte de grandes lideranças. A exemplo, temos Chico Mendes, que foi uma figura conhecida por combater os fazendeiros que invadiam áreas de seringais no Norte (Pantoja, 2018).

No entanto, através da análise das fontes oficiais e fontes orais, nos levam a perceber que esses conflitos por terra, apesar de ganharem grandes dimensões públicas na década de 1980, já ocorriam dentro dos seringais, sobretudo com o final do segundo ciclo de extração da borracha, onde o governo visou modernizar aquelas regiões. Destacamos as fontes orais são a que terão um maior destaque, essas foram coletadas através de entrevistas com mulheres e homens que trabalharam nos seringais, em diferentes localidades do Amazonas e nos dão dimensão de como era o cotidiano dessas mulheres nesse período, decidimos manter as entrevistas feitas com homens, pois essas também nos revelam dados importantes para a pesquisa.

Após o fracasso da SPVEA, na década de 1960 com instalação da ditadura, novos projetos surgiram, como a criação da Sudam, novamente percebemos que o mito do “vazio demográfico” estava presente e precisariam ocupar aqueles espaços para desenvolvê-los, com a “Operação Amazônia”, que tinha interesses escusos ao realizar o que chamaram de reorganização do território. A esse respeito, Medeiros aponta:

Na Amazônia a ditadura civil-militar incentivou, sob o pretexto de desenvolver o desenvolvimento e a ocupação, a colonização dirigida público e privada, construção de estradas, construção de hidrelétricas, projetos de exploração mineral, financiamento da agropecuária e das atividades de agricultura comercial (juta, malva, borracha). Essas atividades econômicas ganharam respaldo político e financeiro com a SUDAM. Segundo a ótica da ditadura, a Amazônia era importante estratégica e geopoliticamente, precisando ser ocupada para evitar ser refúgio de ações de grupos guerrilheiros contrários ao governo. Esses projetos partem do pressuposto de que floresta era um “vazio demográfico” e que sua ocupação poderia diminuir a tensão ocasionada na luta pela terra em outras regiões do país. Os projetos de colonização trariam “homens sem-terra” para uma “terra sem homens” (Medeiros, 2017, p. 115).

O incentivo à colonização na região, também contribuiu para que ocorresse uma mudança no cenário da Amazônia, como a ampla construção de estradas que acabaram degradando regiões e afetando populações, conforme aponta Matos (2016) ao afirmar que a construção de estradas na época foi considerada a melhor forma de fazer escoar a produção e gerar desenvolvimento econômico, no entanto justamente esse modelo de transporte acabou por ocasionar, na década de 70, um avanço do desmatamento.

As políticas econômicas nos planos não se preocuparam com esses trabalhadores que moravam dentro das matas, na realidade partiam inicialmente da ideia era preciso ocupar, expandir, levar desenvolvimento, e acabaram causando um desequilíbrio no modo de viver das famílias, afetando diretamente o sistema de trabalho das mulheres, uma vez que eram responsáveis pelos sistemas agroflorestais, explorando rios através da pesca, nas plantações na várzea, na roça, em suma, práticas utilizadas para sobreviver nas áreas de seringais.

A violência só se intensificou com o passar dos anos e as denúncias não pararam nos jornais, para termos dimensão de como era agressivo essas práticas de intimidar as famílias que moravam na região, traremos uma pequena notícia no *Jornal da Manhã*, sobre ameaças a famílias que moravam no seringal no Amazonas:

Mais de 60 famílias de seringueiros residentes no seringal “Monte Verde”, município amazonense de Boca do Acre, estão sendo ameaçados de expulsão pelos jagunços contratados pelo vereador arenista Adão Nunes Barbosa, que também é acusado de agressões contra índios Apurinans. A denúncia é do técnico indigenista da FUNAI e responsável no posto indígena Camicuan (*Jornal Da Manhã*, 1978).

Se para comunidades inteiras era difícil se manter onde moravam. Encontramos dona Maria Lopes que foi trabalhadora no seringal em uma comunidade no Amazonas, a entrevistada nos contou que sua avó foi proprietária de um terreno que herdou de seus pais, essa senhora acabou tendo de enfrentar invasores que, na época, tentavam degradar o lugar onde morava:

Aí minha vó arrendava para o pessoal de lá (do seringal), mas muitos já morreram... Já estavam tirando madeira, tirando muita madeira no terreno da minha vó, minha vó era rígida não gostava que tirasse madeira, que tirassem as castanheiras, da Itaúba. Não deixava ninguém invadir o terreno dela não, bem bravinha ela era” (M. C. B. Lopes, comunicação pessoal, 10/7/2019).

Explica ainda que esses invasores agiam de modo escondido de sua avó, pois causavam incômodo caso fossem descobertos:

Tiravam escondido, porque era muito grande [o terreno], quando ela sabia, ela ia bater lá, que não queria que tirassem [madeira]... Porque ela não invadia terreno dos outros. Era muito farto de peixe, caça, muita madeira, depois que ela morreu, o pessoal invadiu tudo, aí nós não fomos mais para lá, já tiravam, imagina ela não estando, mais lá né. Eles desmatavam, tiravam muita madeira, fazia canoa... esses paus fofos tiravam tudo para fazer canoa... Meu esposo reclamava com eles, que tiravam muito [madeira] (M. C. B. Lopes, comunicação pessoal, 10/7/2019).

Na entrevista de dona Lopes é possível notar a preocupação que sua avó tinha em relação à invasão e derrubada de madeira no seu terreno, inclusive deixando claro que arrendava, mas não permitia esse tipo de prática.

Dentro de um ambiente onde essas mulheres, para sobreviver, utilizavam-se dos sistemas agroflorestais, não era interessante ver seu território degradado, uma vez que viria a prejudicar sua produção a curto e em longo prazo.

Essas frequentes investidas no terreno da entrevistada causavam preocupação na avó de dona Lopes e, posteriormente, à própria entrevistada porque ela demonstrava seu incômodo, narrando ainda que certa vez o Incra - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária esteve no local:

O Incra ia lá, para nós conversamos, que não queríamos que derrubassem [madeira] no terreno dela, é eles sempre iam lá e ela dizia que não queria que derrubassem [árvores] no terreno dela. Arrendava assim, mas não para derrubar as castanheiras, a madeira (M. C. B. Lopes, comunicação pessoal, 10/7/2019).

Importante lembrar que os moradores retiravam madeira para construção de canoas, casas, mas de forma que continuavam a preservar a floresta, não de modo predatório, como ocorrem na derrubada em larga escala, conforme apontou seu Antônio Lopes, marido de dona Lopes e trabalhador na região naquele período:

Tirava madeira junto com os tios dela, derrubava o pau né, fazia prancha, aí ia serrar, naquele tempo não existia moto serra. Hoje não, desmataram a terra todinha para dentro do rio Manacapuru, tudo moto serra, quando eu saí de lá eram bem poucos que trabalhavam com moto serra (A. Lopes, comunicação pessoal, 10/7/2019).

Segundo Matos (2016), na década de 1970, intensificaram-se as derrubadas na região da Amazônia, causando preocupação em relação aos impactos na biodiversidade, isto é: “A ocupação intensa da Amazônia começou no início da década de 70. Embora áreas extensas ainda permaneçam intactas, a taxa de perda da floresta é dramática, em especial no ‘arco do desmatamento’, ao longo das bordas sul e leste” (Matos, 2016, p. 24), indicando que durante o regime militar as taxas de desmatamento cresceram consideravelmente.

Além disso, esse tipo de investimento em atividades que estimulam o desmatamento, como a pecuária, apesar de serem lucrativas para os grandes proprietários, não apresentam qualidade de vida aos trabalhadores rurais, sendo inclusive excludentes em níveis sociais (Margulis, 2003, p. 16).

O esposo de dona Lopes nos traz uma visão interessante acerca do desmatamento na região, pois, na época não tinham acesso à motosserra, cortavam em menor escala, com ferramentas como machado, extraíam para usos comuns na região, como construção de canoas. Com a chegada de ferramentas mais modernas, teriam desmatado boa parte da área, seu Antônio Lopes, em sua entrevista, narrou o período que trabalhou no serviço de pecuária e retirada de madeira e pecuária para o patrão dele:

Trabalho na fazenda: era para bater campo, corta, desmoitar campo assim, o trabalho não era como gado não, eu não gostava de trabalhar com gado... Eu já tinha trabalhado com gado, mas não gostei não, gostei não. Por que é muito bom o gado e tudo mais, para o bolso da gente? Mas trabalhar para os outros? O gado é muito perigoso a gente não pode botar no ritmo da gente porque o patrão é que manda ne, o gado da gente sendo da gente n, a gente faz, dá um grito nele ele obedece, dos outros se for gritar uma coisa assim o cara pode até achar ruim, mas eu prefiro n trabalhar. Quando

eu trabalhei lá, eu trabalhei muito, tirava palha, tirava madeira... (A. Lopes, comunicação pessoal, 10/7/2019).

O trabalho compulsório na região não é novidade, evidente que as mudanças que ocorreram com os novos investimentos para a Amazônia após os anos 1950, sobretudo durante o regime militar, romperam com o modo de vidas de comunidades de diferentes regiões, como podemos ver no relato de dona Nazaré, preocupada em como a degradação ambiental estava interferindo na vida das pessoas que ali moravam.

No relato da entrevistada Maria de Nazaré, vivendo no seringal no rio Manacapuru, ela nos relatou como, nos primeiros indícios de desmatamento em maior escala do que já estavam acostumados, já estariam prejudicando a vida daquelas pessoas:

Começaram a trabalhar com moto serra é, com machado aí depois que apareceu moto serra aí começaram, estavam acabando com os igapós, tirando aquelas madeiras, as pessoas proibiram né, porque estava acabando os espaços dos peixes, o peixe vive no igapó e eles estavam tirando aqueles paus, derrubando o igapó (M. N. Souza, comunicação pessoal, 10/7/2019).

Explicou-nos ainda o que seria um igapó para os peixes e como a derrubada prejudicava esses animais:

Igapó é um rio com aqueles paus grandes ali dentro daquele rio, fica cheio peixe comendo aquelas frutas que caí, aqueles bichinhos que caem das árvores, aí eles estavam desmatando tudo, eles derrubavam quando o rio enchia já não tinha mais aqueles paus para os peixes ficar a vontade de baixo, mas foi, teve proibição. Mas quando nós estávamos lá, quase não tinha moto serra não, era mais no machado, depois que nós viemos para cá, aí quase todo mundo já tem moto serra (M. N. Souza, comunicação pessoal, 10/7/2019).

Interessante pensar em como essa dinâmica de trabalho que chegou ao Amazonas afetou diretamente essas mulheres. Na fala de dona Nazaré, fica claro como é necessário preservar os igapós para que os peixes pudessem se reproduzir ali, gerando alimento para essas famílias, que também viviam do pescado na região, ela seguiu explicando-nos que:

Por que não pode desmatar, por que se desmata aquela área, de igapó o peixe vai sim bora, vai afastando, vai ficando difícil de comida, vai para outra área que tem igapó, por que o rio seca fica tudo seco, aí eles vão

embora para o lago quando o rio enche, que dá para aquelas florestas de novo bonita, aí eles voltam de novo para o igapó, aí o pessoal proibiu, tem um pau, ele dá grosso assim [mostra com as mãos] chama Guarapari, ele dá umas frutas assim e o peixe come (M. N. Souza, comunicação pessoal, 10/7/2019).

Nazaré enfatiza que entraram em conflito com as pessoas que desmatavam naquela região, fazendo com que os moradores proibissem os invasores de tirar madeira, com isso, a comunidade pediu que se retirassem e parassem de desmatar:

Aí estavam derrubando, estavam fazendo um desmatamento, as pessoas proibiram, os moradores mesmo, porque estava ficando difícil, o peixe vai embora. Eles [os moradores] iam lá e conversavam com as pessoas que estavam tirando, diziam que não podiam, porque senão, ia ficar muito ruim de peixe. Hoje tem pouca gente, tem poucos moradores (M. N. Souza, comunicação pessoal, 10/7/2019).

O Marido de dona Nazaré, seu Raimundo Pereira, também se mostrou incomodado com o fato de estarem realizando derrubada de madeira, citando que:

Na nossa comunidade não tinha extração de madeira, a gente só tirava madeira para uso, fazer canoa, casa né, não tinha isso... Já depois que começou essa [retirada] de madeira, eu não sei como foi para surgir isso, acho que foi devido as grandes serrarias que surgiu aqui em Manacapuru... Nem tanto as grandes serrarias, porque na época tinha a Maderal, a serraria do português, tinha Miriti, mas a madeira vinha do alto, às vezes até do Juruá vinha a madeira, e vinha as toras inteiras. Aí depois que acabou essas serrarias, começou essas serrarias de quintal, como a gente chama, pequenas serrarias, que aí comprar a madeira, feito prancha, feito bloco... aí o pessoal começou a tirar, pela estrada, da beira do rio para vender assim por metro... (R. G. Pereira, comunicação pessoal, 10/7/2019).

Raimundo explicou o porquê de estarem naquele período, retirando tantas árvores, ou seja, talvez fosse pelas madeireiras que vinham surgindo, mas depois justificou que nem havia tantas, dito isso, ainda enfatizou que para ele não fazia sentindo retirar madeira. Nas palavras dele: “É um prejuízo, por que você vende a madeira toda, depois vai precisar da madeira e não tem, e outra coisa, além de você precisar também, acaba a floresta, aí fica da maneira que está” (R. G. Pereira, comunicação pessoal, 10/7/2019).

Importante lembrar que a economia de extração de madeira ganhou ênfase, sobretudo no pós-guerra, com o interesse tanto dos Estados Unidos, como da Europa, na Amazônia e seus recursos, atraídas pela política desenvolvimentista, dito isso, grandes empresas resolveram investir na região, dirigindo-se para o Vale Amazônico, conforme aponta Silva:

Essa iniciativa revelará os interesses do grande capital na apropriação dos recursos naturais, cujos investimentos diretos nesse setor terão seus resultados claramente visualizados na primeira metade dos anos 60. É a partir de então que a produção de madeiras sofrerá uma grande transformação qualitativa, na medida em que grandes empresas introduzem formas mais complexas de beneficiamento fabril, resultando daí a produção especializada de laminados e compensados, voltados particularmente para o mercado exterior (Silva, 1987, p. 31).

Ou seja, na década de 1960, os investimentos que visavam se utilizar dos recursos naturais da região se intensificaram, ocorrendo interesse do mercado internacional não só na extração de madeira, mas de outros recursos como, por exemplo, a mineração, que também tem forte impacto ambiental.

O pensamento de Nazaré e seu esposo Raimundo se justifica dentro de uma organização de trabalho que não exploram de forma predatória, retiram o suficiente para se manter.

Com isso, a história desse casal não era diferente da de muitos moradores de áreas de seringais, que prezavam pelo ambiente para poder, através dele, ter uma vida melhor, livre da pressão sofrida anteriormente na década do período de alta da borracha, isto é, aprenderam a extrair sem degradar e utilizar-se dos recursos que a floresta pode oferecer, com isso Raimundo apontou de como as derrubadas atrapalhavam suas vivências na mata:

Aqui no médio rio, eles acabaram com os Arapari¹ e as seringueiras, ficou só as fininhas, então tudo isso, faz com que os peixes vão se afastando... Lá onde nós morávamos, [tinha] um pessoal do outro lado do rio, que iam para lá para aquelas ilhas e derrubavam. O irmão com outras pessoas lá,

¹ “Árvore grande (*Macarobium acaciaefolium*), da fam. das leguminosas, subfam. cesalpinioídea, nativa do Peru, da Colômbia, do Brasil (AMAZ) e das Guianas, de madeira branca e porosa, folíolos luzidios, pálidos na página inferior, flores muito procuradas por borboletas e vagens coriáceas, de 6 cm, que servem de alimento às tartarugas; baía, fava-de-tambaqui, faveira, paracaxi, raparigueira.” dicionário online consultado em 18 de outubro. Disponível em: <https://languages.oup.com/google-dictionary-pt/>.

começaram a se reunir e expulsar eles de lá, eles falaram que: “isso aqui não é de vocês, isso aqui é da natureza, sim é da natureza mano e nós estamos morando aqui e vocês moram lá do outro lado, derrubem para lá, eles conseguiram ainda, expulsar eles de lá... Derrubaram muito (...) prejudicando os peixes e as pessoas também porque os peixes fogem, vão embora atrás de comida, não tem mais seringa, não tem mais Arapari... (R. G. Pereira, comunicação pessoal, 10/7/2019).

Percebemos que, mesmo quando não ocorria a invasão direta das terras dessas famílias, no sentido de tentarem expulsar esses moradores, elas acabavam ocorrendo de modo velado, tendo em vista que acabavam sendo invadidas para explorar a região, seja extraindo madeira ou realizando atividades que acabavam por degradar o ambiente, ferindo a organização da natureza.

Como observamos nas entrevistas, essas estavam preocupadas com os peixes que estavam sumindo, por interferência nos igapós, ou ainda pela retirada predatória da madeira, enfim, uma vez que essas práticas que se expandiam pela região acabaram interferindo diretamente na vida dessas comunidades; logo, muitos acabaram se retirando, evidenciado nas entrevistas de muitas mulheres.

Desse modo, ressaltamos como viver em áreas de seringais, era viver no ambiente cheio de enfrentamentos, a violência sempre esteve presente nos seringais, em vários sentidos, as mulheres sofreram fisicamente, em meio a um trabalho exaustivo que começou a ser realizado quando ainda eram muitos jovens, além de ser mal remunerado.

Desse modo, é interessante perceber como as mulheres eram atuantes na região, inseridas nas atividades desde crianças, elas também poderiam se utilizar do serviço de outro modo, conforme nos relatou dona Adélia que trabalhou no seringal próximo ao Anori: “eu comecei a me assanhar, cortando por ali para o namorado ver como eu era esperta né... a gente queria ser era esperta né” (A. M. Ladislau, comunicação pessoal, 07/2/2020), esperta para dona Adélia era mulher que trabalhava, para assim chamar a atenção do namorado para se casar.

Antônio Lopes, ao destacar os trabalhos que fazia, ressaltou que tinha como aliada sua esposa: “Trabalhava com roça, malva, e outros plantios, cana... E ela (sua esposa) trabalhava todo tempo comigo, todo tempo ela trabalhou e muito” (A. E. G. Lopes, comunicação pessoal, 10/7/2019).

Por sua vez, Severino Militão contou-nos sobre o serviço que aprendeu com sua mãe, lembrando que ainda trabalhou muito com sua mãe, até ela falecer no interior: “Sim, ela ficou comigo, ela só saiu de perto de mim quando foi lá para o cemitério, ela morreu deitada aqui na minha perna... no interior” (S. G. Militão, comunicação pessoal, 10/7/2019). Nisso, é interessante perceber que na sua leitura sua mãe exercia várias atividades, ele acompanhando-a desde pequeno, ou seja, falou do serviço que realizava com ela com muita admiração.

Seu Militão revelou-nos que sua mulher também trabalhava: “Casei no interior... ela trabalhava também, mas ela trabalhava lá com a família dela, mas em serviço doméstico né, roçado né, que antigamente trabalhava né, todo mundo trabalhava né” (S. G. Militão, comunicação pessoal, 10/7/2019).

Entre os serviços domésticos que sua esposa realizava, estava a roça, para o entrevistado, o serviço doméstico e de roça tratava-se de trabalhos realizados por sua mulher, e por ele também, uma vez que ele admitiu que todos trabalhavam com roça, no entanto, ainda assim para eles, a mulher só ajudava, seu serviço era complementar, logo doméstico, não sendo considerado um trabalho essencial na reprodução social do grupo.

Ao passo que elas passam por essa situação, em suas falas colocam sempre seus parceiros como companheiros, e não em posição inferior frente ao trabalho, como também não viam empecilho em trabalhar sozinhas dentro desses espaços de seringais, seja na roça, na coleta de frutas, de castanhas, do látex, na pesca, em atividades como juta ou malva, enfim uma série de afazeres que ainda incluíam o trabalho de cuidar de crianças e de suas moradias.

2. CONCLUSÃO

Sabemos que as mulheres, até a década de 1940, estavam inseridas em diversos afazeres nos seringais localizados no Amazonas (Wolff, 1999), ainda assim, seu trabalho foi considerado inferior nessas regiões frente ao masculino, porém percebemos que se tratava de serviços essenciais para a reprodução social. Torres (2019) explica sobre a dominação masculina frente à feminina no âmbito do trabalho, para ela, parece existir um afastamento da mulher em torno da esfera do trabalho, como se a figura feminina fosse apoiada ou tivesse de ser apenas um apoio dos homens. Com efeito, fere a humanidade das mulheres.

É preciso romper com essa prática e reconhecê-las enquanto trabalhadoras, não se trata de dar visibilidade, é ir além disso, reconhecendo-as enquanto trabalhadoras atuantes, centrais, e não apenas complementares.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Margulis, S. (2003). *Banco Mundial Causas do Desmatamento da Amazônia Brasileira*, Brasília.
- Matos, F. L. Lacerda de Carvalho Cidade (2016). *Análise das Taxas Anuais de Desmatamento na Amazônia Legal a partir da Relação entre Autos de Infração e Área Desmatada no período entre 2000 e 2014*. Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.
- Medeiros, M. X. (2017). *Puxirum de Histórias: Lutas por terra e água em Vila Amazônia/Parintins (1980-2000)*. Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.
- Pantoja, A. R. (2018). *Chico Mendes: A Construção Ficcional de uma Personagem Histórica: Circulação, tramas e sentidos na Literatura*. Congresso Internacional.
- Santana, A. B. (2009). A BR-163: “Ocupar para não entregar”, a política da ditadura militar para a ocupação do “vazio” Amazônico. ANPUH – xxv Simpósio Nacional De História – Fortaleza.
- Silva, M. G. (1987). *Os Trabalhadores de Várzea no Serviço da Madeira: Contradições Sociais no Desenvolvimento e Crise do Extrativismo no Vale Amazônico*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, Brasil.
- Torres, I. C. (2019). O Trabalho das Agricultoras da Amazônia: um olhar para os direitos humanos. *Saberes da Amazônia*, 4(9).
- Wanderley, M. de N. B. (2015). O campesinato brasileiro: uma história de resistência. *RESR*, 52, Supl. 1, p. S025-S044.
- Wolff, C. S. (1999). *Mulheres da Floresta: uma história: Alto Juruá, Acre (1890-1945)*. São Paulo: Hucitec.

INTERAÇÃO: A INTERNET E O
SMARTPHONE COMO FORMA
DE APROXIMAÇÃO ENTRE
JOVENS MORADORES DE ILHA
ARARAIM, LIMOEIRO DO AJURÚ-
AMAZÔNIA PARAENSE, BRASIL

*InterAção: Internet y smartphone
como forma de acercamiento entre
jóvenes de la isla Araraim, Limoeiro
do Ajurú-Amazonia paraense, Brasil*

*InterAção: Internet and Smartphones
as a Means of Bringing Young People
Closer on Araraim Island, Limoeiro do
Ajurú-Amazonia Paraense, Brazil*

WANESSA ALEXANDRINO VIANA
NETÍLIA SILVA DOS ANJOS SEIXAS
Universidade Federal do Pará (UFPA, Brasil)

RESUMO

Neste estudo, analisamos os impactos que a internet e os *smartphones* têm gerado no modo de vida das comunidades tradicionais amazônicas. O foco recai sobre os jovens da comunidade ribeirinha da ilha Araraim, localizada no município de Limoeiro do Ajurú, no Baixo Tocantins-Pará, Brasil. A partir de 2013, o acesso à internet 3G e 4G começou a reconfigurar as formas de comunicação e interação social na região, o que foi intensificado em 2019 com a chegada da energia elétrica contínua. Essas mudanças impactaram o cotidiano dos jovens que reorganizaram suas dinâmicas de socialização, tanto em ambientes virtuais quanto presenciais. Ao longo do estudo, exploramos como o celular e a internet proporcionaram um espaço de interação mais amplo e diversificado para os jovens, e as mudanças nas relações de sociabilidade locais. Ancorado no conceito de *mediatização*, de Eliseo Verón (2014), analisamos como esses novos meios moldam as trocas sociais. Referenciamos também André Lemos e Pierre Lévy (2010) sobre o papel dos *smartphones* na transformação das relações comunicativas e Henry Jenkins (2009), cuja ideia de *convergência* nos ajuda a entender como a tecnologia conecta os jovens a um novo universo social, virtual e interativo. Por fim, a perspectiva interacional de Vera França (2008) orienta nossa abordagem ao observar o impacto desses meios na criação de novas redes de interação, reconfigurando tanto os espaços presenciais quanto os digitais.

Palavras-chave: Interação; Amazônia; *smartphone*; jovens.

Resumen

En este estudio analizamos los impactos que internet y los teléfonos inteligentes han tenido en la forma de vida de las comunidades tradicionales amazónicas. La atención se centra en los jóvenes de la comunidad ribereña de la isla de Araraim, ubicada en el municipio de Limoeiro do Ajurú, en Baixo Tocantins-Pará, Brasil. A partir de 2013, el acceso a internet 3G y 4G comenzó a reconfigurar las formas de comunicación e interacción social en la región, lo que se intensificó en 2019 con la llegada de la electricidad continua. Estos cambios impactaron la vida cotidiana de los jóvenes que reorganizaron sus dinámicas de socialización, tanto en entornos virtuales como presenciales. A lo largo del estudio, exploramos cómo los teléfonos móviles e Internet proporcionaron un espacio de interacción más amplio y diverso para los jóvenes, y cambios en las relaciones de sociabilidad locales. Anclados en el concepto de mediatización, de Eliseo Verón (2014), analizamos cómo estos nuevos medios configuran los intercambios sociales. También hacemos referencia a André

Lemos y Pierre Lévy (2010) sobre el papel de los teléfonos inteligentes en la transformación de las relaciones comunicativas y a Henry Jenkins (2009), cuya idea de convergencia nos ayuda a comprender cómo la tecnología conecta a los jóvenes con un nuevo universo social, virtual e interactivo. . Finalmente, la perspectiva interaccional de Vera França (2008) guía nuestro enfoque al observar el impacto de estos medios en la creación de nuevas redes de interacción, reconfigurando espacios tanto presenciales como digitales.

Palabras clave: Interacción; Amazonia; *smartphone*; jóvenes.

Abstract

In this study, we analyze the impacts that the internet and smartphones have had on the way of life of traditional Amazonian communities. The focus is on young people from the riverside community on Araraim island, located in the municipality of Limoeiro do Ajurú, in Baixo Tocantins-Pará, Brazil. Starting in 2013, access to 3G and 4G internet began to reconfigure the forms of communication and social interaction in the region, which was intensified in 2019 with the arrival of continuous electricity. These changes impacted the daily lives of young people who reorganized their socialization dynamics, both in virtual and in-person environments. Throughout the study, we explored how cell phones and the internet provided a broader and more diverse space for interaction for young people, and changes in local sociability relationships. Anchored in the concept of mediatization, by Eliseo Verón (2014), we analyze how these new media shape social exchanges. We also reference André Lemos and Pierre Lévy (2010) on the role of smartphones in transforming communicative relationships and Henry Jenkins (2009), whose idea of convergence helps us understand how technology connects young people to a new social, virtual and interactive universe. Finally, Vera França's (2008) interactional perspective guides our approach by observing the impact of these media on the creation of new interaction networks, reconfiguring both face-to-face and digital spaces.

Keywords: Interaction; Amazon; smartphone; youth.

I. RIOS DE CONEXÃO: A VIDA E A COMUNICAÇÃO NA ILHA ARARAIM

Rodeada por rios, furos e igarapés¹, a ilha Araraim, uma comunidade ribeirinha na Amazônia paraense, abriga cerca de 260 famílias, segundo o Portal da Transparência do Governo Federal. Essa ilha, situada no município de Limoeiro do Ajurú, Baixo Tocantins, Pará, é caracterizada por sua dependência dos rios tanto para transporte quanto para a comunicação entre seus moradores. Desde 2013, os jovens da comunidade começaram a ter acesso à internet 3G e 4G e, posteriormente, em 2019, à energia elétrica contínua, fatos que causaram reconfigurações nas interações locais.

Limoeiro do Ajurú também pertence à região de integração do Tocantins, segundo divisão adotada pelo estado do Pará com a finalidade de planejamento territorial de ordens socioeconômica, política e cultural (Fapespa, 2017)². A cidade possui cerca de 29 mil habitantes, área de 1.490,186 km² e encontra-se a aproximadamente a 287 km da capital do Pará, Belém (IBGE, 2017).

Nesse cenário de rios e florestas, o único meio de transporte para chegar à ilha e de locomoção dentro dela é o fluvial. Assim, dentro da ilha, os principais meios de transporte utilizados são a canoa movida a remo e, atualmente, o que os moradores chamam de “rabudo”, que é uma adaptação da canoa a remo com um motor de popa, que torna a locomoção mais rápida e mecânica. Já para viagens mais longas, como de ilha Araraim para Limoeiro do Ajurú, por exemplo, são usados os barcos de madeira, que, com estrutura maior e cobertura de proteção do sol e da chuva, comportam um número maior de pessoas.

Na ilha, as casas são distribuídas de maneira espaçada, com vilarejos interligados por pontes de madeira, geralmente formados por membros de uma mesma família. A organização territorial é ditada pelo sistema de posse de terras, e a subsistência das famílias provém, em grande parte, do extrativismo do açaí e da pesca.

Antes da chegada da internet e dos *smartphones*, a comunicação dependia de mensagens levadas pessoalmente por moradores em canoas a remo ou por visitas presenciais, um processo limitado pela distância e pela geografia da

¹ Caminhos fluviais naturais controlados pela maré. Os rios que fazem parte da ilha Araraim são Rio Sabão Grande, Rio Puxa Orelha, Rio Goiabal, Rio Sabãozinho, Rio Furo Grande, Rio das Flores, Rio Chibante.

² O estado do Pará possui doze regiões de integração: Araguaia, Baixo Amazonas, Carajás, Guajará, Guamá, Lago de Tucuruí, Marajó, Rio Caeté, Rio Capim, Tapajós, Tocantins e Xingu segundo a Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado do Pará (Fapespa) (Fapespa, 2017).

localidade. Esse sistema dificultava a interação, especialmente entre os residentes de diferentes extremos da ilha.

Além disso, o ritmo de vida e o deslocamento sempre foram condicionados pelas marés, que regulam o nível das águas nos rios, furos e igarapés, alternando períodos de cheia e seca a cada 12 horas. Esse ciclo natural não apenas determinava os horários de pesca e extração de frutas, principalmente do açaí, mas também era crucial para o lazer e a locomoção diária dos moradores, que adaptaram suas rotinas a esses fluxos, entendendo e respeitando o comportamento das águas.

IMAGEM 1. *Residências em um dos rios de ilha Araraim, Pará, Brasil.*



Fonte: Acervo da pesquisa.

O advento da internet e dos *smartphones* levou uma diferente dimensão aos moradores de Araraim, permitindo que os jovens superassem as limitações impostas pela geografia e pelo regime de marés, promovendo uma maior conexão, mas preservando os vínculos históricos com os rios que ainda compõem a essência dessa comunidade.

2. A INTERNET E O *SMARTPHONE* COMO NOVA FORMA DE ENCONTROS E INTERAÇÃO

Em conversa e observação feita na localidade, foi possível perceber que um dos principais pontos de encontro entre os jovens moradores de ilha Araraim é a praia, e que antes da chegada da internet e dos *smartphones* esse encontro era determinado e marcado conforme o fluxo de marés. Esse sistema determinado pelos moradores funcionava da seguinte forma: quando a maré sobe a praia fica submersa, mas quando a maré desce ela aparece, formando um banco de areia. Nesse momento de baixa da maré era o horário que os jovens entendiam que os demais jovens estariam ali, fosse para uma partida de futebol ou para uma conversa informal.

Segundo relato de moradores, a comunicação via celular em ilha Araraim chegou por meio de antenas fixas instaladas em poucas residências, principalmente aquelas de moradores de maior poder aquisitivo. Eram telefones celulares que, conectados nessa antena fixa, possibilitavam fazer e receber ligações telefônicas. Essa realidade começou a tomar novas formas a partir de 2013, quando a operadora de telefonia Vivo instalou uma antena de distribuição de sinal na cidade de Limoeiro do Ajurú, situação que possibilitou ligação telefônica e acesso à internet nas ilhas nos arredores da cidade, inclusive, ilha Araraim.

IMAGEM 2. *Gerador de energia utilizado antes da energia elétrica antes da chegada da energia elétrica em ilha Araraim, Pará, Brasil.*



Fonte: Acervo da pesquisa.

O sinal tinha pouca qualidade, mas permitiu acesso à internet 3G e 4G e até mesmo ligação telefônica sem a necessidade de uma antena fixa. A partir de então, os moradores de ilha Araraim começaram a se adaptar a uma nova realidade, de uma conexão com a internet e, desse modo, o uso de aparelhos celulares sem a necessidade de uma antena fixa. Mesmo com essa nova realidade de acesso à internet e uso dos *smartphones*, os moradores esbarravam em outra questão: a falta de energia elétrica fixa. A energia utilizada era produzida por meio de gerador movido a combustível e funcionava somente em algumas horas do dia, principalmente no início da noite.

Em 2019, os moradores se uniram para fazer o pagamento para instalação e manutenção da energia elétrica até a ilha por meio de linhões de energia, mas que ainda possui problemas, como instabilidade e sobrecarga. De todo modo, mesmo com problemas, a energia elétrica levou a possibilidade de manter os aparelhos celulares carregados por mais tempo, pois antes, com o uso unicamente do gerador de energia, os celulares tinham apenas a noite para serem carregados, o que gerava uma disputa pelos carregadores e tomadas disponíveis.

Com a expansão do acesso à internet, o uso de *smartphones* se popularizou, especialmente entre os jovens. Para obter sinal, eles desenvolveram estratégias como subir em locais altos, acessar a internet em horários de menor tráfego, principalmente nas madrugadas, e até criar suportes de garrafa plástica para melhorar o sinal em pontos específicos. Alguns se deslocavam para áreas mais afastadas e próximas da cidade, em busca de uma conexão mais estável, o que, embora eficiente, era arriscado.

Moradores mais velhos expressaram preocupação com esses deslocamentos, principalmente para as meninas de cabelos longos, devido ao risco de escalpelamento ao usar embarcações motorizadas sem proteção adequada, e pelo risco de violência nas áreas mais isoladas da ilha. Em resposta, os jovens passaram a organizar suas viagens em grupos, marcando os encontros por aplicativos de mensagens e redes sociais, o que envolvia os jovens de todos os cantos da ilha.

Antes da chegada da internet e dos *smartphones*, era raro o contato entre jovens de diferentes “furos” (“braços” de rios) da ilha, que eram quase desconhecidos uns para os outros. Quando se fazia contato, era em canoas, o que exigia deslocamento por um longo tempo, a depender da maré. O acesso à internet e aos *smartphones* entre os jovens possibilitou a popularização dos aplicativos de mensagens, o que gerou novas formas de comunicação e de interação, um diálogo que se faz também pela conexão 3G/4G e não apenas pelo deslocamento físico de canoas pelos rios, uma realidade que possibilitou que

esses moradores de um lado da ilha se aproximassem com os do outro lado por meio, sobretudo, das mensagens por aplicativo e redes sociais. Podemos perceber que por meio da tecnologia, mediada pelos aparelhos celulares, por exemplo, os moradores da ilha Araraim passaram a criar relações capazes de criar um espaço de sociabilidade virtual e reconfigurar o espaço presencial, uma nova realidade que vem ganhando importância nas dinâmicas sociais estabelecidas entre os jovens de ilha Araraim. Isso nos leva a compreender que eles vivem um processo de mediação. Para Eliseo Verón (2014, p. 15), uma sociedade no processo de mediação “é aquela em que o funcionamento das instituições, das práticas de conflitos, da cultura, começa a estruturar-se em relação direta com a existência dos meios”. Neste caso, observa-se como os meios de comunicação digital passaram a estruturar novas relações entre os jovens, reconfigurando as dinâmicas sociais na ilha. O acesso à internet criou um espaço para a expressão de conhecimento e comunicação entre os jovens da ilha Araraim, um espaço virtual de troca de mensagens e interação.

IMAGEM 3. *Jovens em embarcações acessando a internet em seus smartphones em um local afastado da ilha Araraim, Pará, Brasil.*



Fonte: Acervo da pesquisa.

Nesse espaço, constituiu-se um novo lugar de sociabilidade não-presencial e produz impactos importantes nas relações humanas e tem permitido a

emergência de várias comunidades, que interagem e articulam-se de acordo com os seus interesses, e, por isso, podem transformar seus territórios. No caso de ilha Araraim, esse espaço estabeleceu uma relação de aproximação, de troca de informações e de maior interação, sobretudo em uma realidade de dificuldade de deslocamento como vivem muitas comunidades ribeirinhas da Amazônia que dependem dos rios para se deslocarem, além da dificuldade do acesso a internet e a falta da energia elétrica disponível por 24h.

Lemos e Lévy (2010), ao pensarem sobre as chamadas “novas mídias”, como a Internet, os telefones celulares, os microcomputadores, assim como os *softwares*, consideram que eles podem desempenhar funções não centralizadas ou simplesmente massivas, mas abertas, colaborativas, interativas, distributivas (Lemos & Lévy, 2010).

Nessa perspectiva, observa-se um processo de *convergência*, conceito explorado por Jenkins (2009). Para ele, a convergência não ocorre apenas entre dispositivos, mas também entre pessoas e suas interações sociais: “A convergência ocorre dentro dos cérebros de consumidores individuais e em suas interações sociais com outros” (Jenkins, 2009, p. 28).

No caso dos jovens de Araraim, esse espaço de sociabilidade virtual permite a organização de encontros que, embora virtuais, também facilitam encontros presenciais. A praia, antes regulada pelas marés, agora pode ser usada conforme os jovens combinam seus encontros nas redes sociais.

Podemos perceber como os jovens de ilha Araraim constroem, mesmo que sem intenção, esse novo espaço de sociabilidade entre eles, que, mesmo virtual, também implica um encontro presencial. Exemplo disso são as possibilidades trazidas por essas novas formas de se comunicar, como o encontro na praia antes estabelecido pelo fluxo da maré, como já citado anteriormente neste trabalho. Na nova realidade, basta mandar uma mensagem no aplicativo de mensagens para saber quem vai. São formas de encontro e interação que muitas vezes deixam de ser presenciais no ato de estar na praia, e passam a ser virtuais, em um grupo de mensagens.

Vera França (2008) examina a comunicação sob uma perspectiva interacional, onde gestos e mensagens são estímulos e respostas que constroem relações sociais, destacando como a comunicação afeta a construção do *self* e da sociedade. Esse entendimento, que tem como base a análise dos estudos de George Mead, nos ajuda a refletir sobre o impacto da conectividade entre os jovens de Araraim e as transformações nas suas interações sociais.

França (2008) também observa que o processo social antecede o processo de comunicação, ou seja, não é o processo de comunicação que torna possível o processo social, mas o contrário:

O pensamento e a comunicação não podem ser reificados como existindo por si mesmos e como fundadores do processo social, ao contrário, eles pressupõem o processo social como condição de possibilidade (França, 2008, p. 84).

Essa análise reforça que o processo comunicacional ocorre além das telas, motivado pelo desejo dos jovens de fazer parte dos eventos da comunidade e se conectarem ao que ocorre ao seu redor. Mesmo que seja facilitado por elas, ocorre entre as pessoas, entre os jovens e motivado pelo interesse dos jovens moradores em acompanhar o que acontece na localidade e desse modo fazerem parte do que está acontecendo ao seu redor, se manterem conectados.

Luiz Cláudio Martino (2001), em um resgate etimológico do termo comunicação, concebe sua origem no “universo do cristianismo antigo, onde a vida eclesiástica era marcada pela contemplação e isolamento” dos anacoretas e cenobitas, destacando o primeiro sentido do termo que vem do latim *communio*, “atividade realizada conjuntamente”, dos cenobitas e sua experiência em comunidade. Partindo dessa perspectiva Martino (2001) destaca três implicações desse sentido original.

1) Comunicação designa relações em que haja elementos que se destacam de um fundo de isolamento; 2) A intenção de romper o isolamento; 3) A ideia de uma realização em comum” (Martino, 2001, p. 13).

Segundo Talles Vilela Lelo (2015, p. 111), essas implicações do sentido original levam a um conjunto de implicações para o entendimento dos processos interacionais. Talles Lelo (2015, p. 112) destaca que quando se menciona que o ato comunicativo envolve algo em “comum” não significa, necessariamente, que seja a pertença a uma mesma comunidade ou mesmo uma participação em um hábito ou tarefa realizada em grupo, e, sim, ao “produto de um encontro social”.

Nessa relação comunicativa que vem se estabelecendo entre os jovens de Araraim, destaca-se, também, que eles participam de forma individualizada com os seus *smartphones*, mas, de todo modo, buscam um lugar “comum”, não um comum de pertença a uma mesma comunidade, e, sim, um “comum” em relação a um encontro social. Do mesmo modo, o “comum” não tangencia a pertença a uma mesma comunidade ou mesmo a participação em um hábito

ou tarefa grupal. Na própria etimologia do termo, Martino (2001) frisa, a ideia de comunicação já está vinculada ao produto de um encontro social.

Assim, tendo em vista a relação estabelecida pelos jovens usuários de internet e *smartphone* em ilha Araraim, é possível perceber que essas novas formas de comunicação ocasionam maior interação entre esses jovens, que vai desde um encontro virtual até para marcar encontros presenciais, e que esses encontros vêm se reformulando com a nova realidade, que inclui a internet e o *smartphone*. Os jovens vivem um processo de adaptação e de adequação ao que essa realidade traz e buscam as mais variadas estratégias para se manterem conectados, o que os fazem interagirem e se aproximarem.

É possível observar que os jovens de ilha Araraim vivem ávidos por estarem conectados e interagirem, seja uns com os outros seja com o mundo à sua volta e que esse processo pode levar a reflexões sobre o processo de interação e comunicação entre os seus jovens moradores. Olhar agora esse processo que está sendo facilitado com a chegada da energia elétrica o que possibilita, também, o carregamento do aparelho de celular e consequentemente a utilização do aparelho e suas funcionalidades. Além de que a energia elétrica também possibilita a instalação de um aparelho *wi-fi*, por exemplo, disponibilizando internet e o acesso a aplicativos de mensagens, redes sociais etc.

O cenário de possibilidades e reflexões sobre as relações comunicativas entre os jovens da ilha Araraim ilustra como a comunicação digital pode tanto criar barreiras quanto rompê-las. A busca constante desses jovens por conexão vai além de uma interação virtual, estabelecendo uma rede social que ultrapassa os limites geográficos, conectando não apenas os moradores da ilha, mas também comunidades vizinhas. Esse processo evidencia que o uso dos *smartphones* e da internet tem promovido uma profunda transformação nas interações sociais, permitindo que encontros antes condicionados pelas marés e pelo deslocamento físico em canoas agora ocorram com facilidade no ambiente digital, expandindo os vínculos e fortalecendo a conexão entre os moradores jovens da ilha.

Essas mudanças na socialização e no fluxo de informações abrem um campo fértil para pesquisas futuras. Como essa crescente conectividade afetará as tradições culturais e a identidade coletiva dos jovens da ilha Araraim? Quais novos desafios e oportunidades surgirão com o aprimoramento das tecnologias de comunicação e do acesso à energia elétrica? As respostas a essas questões podem revelar novos horizontes sobre a interação social em regiões ribeirinhas, proporcionando insights valiosos para entender o impacto da digitalização em comunidades tradicionais da Amazônia brasileira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado do Pará. (2017). *Sistema Radar* 2017. Recuperado de <https://www.fapespa.pa.gov.br/sistemas/radar2017/mapas.html>.
- França, V. V. (2008). Interações comunicativas: a matriz conceitual de GH Mead. In A. Primo, A. C. Oliveira, G. C. do Nascimento, & V. M. Ronsini. *Comunicação e interações*. Porto Alegre: Sulina.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2017). *Divisão Regional do Brasil em Regiões Geográficas Imediatas e Regiões Geográficas Intermediárias*. Recuperado de <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv100600.pdf>.
- Jenkins, H. (2009). *Cultura da convergência* (2ª ed.). São Paulo: Aleph.
- Lelo, T. V. (2015). Figuras do “comum” na comunicação: pensando as interações a partir de suas tensões. In L. M. Martino, & A. C. S. Marques (Orgs.). *Teorias da comunicação: processos, desafios e limites*. (pp. 109-125). São Paulo: Plêiade.
- Lemos, A., Lévy, P. (2010). *O futuro da internet: em direção a uma ciberdemocracia planetária*. São Paulo: Paulus.
- Martino, L. C. (2001). De qual comunicação estamos falando? In A. Hohlfeldt, L. C. Martino, & V. França (Orgs.). *Teorias da comunicação: escolas, conceitos e tendências*. (pp. 11-25). Petrópolis: Vozes.
- Ministério do Desenvolvimento. (2015). *Caderno Territorial Baixo Tocantins – Pará*. Brasília: CGMA [Coordenadoria de Geoprocessamento e Monitoramento Ambiental]. Recuperado de http://sit.mda.gov.br/download/caderno/caderno_territorial_130_Baixo%20Tocantins%20-%20PA.pdf.
- Ministério da Saúde. (2022) *Biblioteca Virtual em Saúde*. Recuperado de <https://bvsm.s.saude.gov.br/28-8-dia-nacional-de-combate-e-prevencao-ao-escalpelamento-2/>.
- Portal Transparência do Governo Federal do Brasil. (2016) Recuperado de <https://www.portaltransparencia.gov.br/convenios/831075?ordenarPor=data&direcao=-desc>.
- Verón, E. (2014, janeiro/junho). Teoria da midiatização: uma perspectiva semiantropológica e algumas de suas consequências. *Matrizes*, 8(1). Recuperado de <https://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/82928/85961>.

EL CONTEXTO DE LAS MIGRACIONES
EN LA FRONTERA FRANCO-BRASILEÑA:
REFLEXIONES SOBRE EL COVID-19

*O contexto das migrações na
fronteira franco-brasileira:
reflexões sobre a covid-19*

The Context of Migration in the Franco-
Brazilian Border: Reflections on COVID-19

GLADSON PAULO MILHOMENS FONSECA
Universidade Federal do Amapá (UNIFAP, Brasil)

Resumen

Este trabajo tiene como objetivo traer algunas reflexiones teóricas y metodológicas sobre los impactos sociales y económicos relacionados con el desarrollo de los grupos sociales establecidos en la frontera de la Amazonia franco-brasileña (Amapá y Guayana Francesa) en el contexto de la pandemia del nuevo coronavirus. Así, se presentarán datos empíricos y material bibliográfico reciente como una herramienta para comprender las diferentes formas migratorias que existen en esta zona fronteriza entre el Mercosur y la Unión Europea. El contexto pandémico puede entenderse como un gran desafío para las Ciencias Sociales de principios del siglo XX. En general, los Centros de Investigación de diferentes universidades del mundo se han ocupado de cuestiones relacionadas con la movilidad humana durante el proceso de crisis pandémica. ¿Cuáles son las consecuencias de los desplazamientos indiscriminados en territorios cuya legislación local presenta inestabilidades políticas (generalmente demarcadas por sus fronteras)? En el campo de las Ciencias Sociales, ¿qué elementos innovadores o muestra de datos se están utilizando para comprender esta realidad? Según Boaventura Santos (2020) en su obra reciente *A cruel pedagogia do vírus*, lo que entendemos como «nueva normalidad» no es más que el viejo *modus operandi* del capitalismo y sus diferentes formas de apropiarse de una crisis de salud para enfriar las ganancias. El contexto pandémico del nuevo Coronavirus en la frontera entre Amapá (Brasil) y Guayana Francesa (Francia) trae numerosos problemas sobre la incapacidad de los gobiernos de ambos lados de la frontera para articular acciones conjuntas.

Palabras clave: Fronteras; Amazonia brasileña; Amapá y Guyana Francesa; minería.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo trazer algumas reflexões teóricas e metodológicas sobre os impactos sociais e econômicos relacionados ao desenvolvimento dos grupos sociais estabelecidos na fronteira da Amazônia franco-brasileira (Amapá e Guiana Francesa) no contexto da pandemia do novo coronavírus. Assim, serão apresentados dados empíricos e material bibliográfico recente como uma ferramenta para compreender as diferentes formas migratórias que existem nesta zona fronteiriça entre o Mercosul e a União Europeia. O contexto pandêmico pode ser entendido como um grande desafio para as Ciências Sociais do início do século XXI. De maneira geral, os Centros de Pesquisa de diferentes universidades ao redor do mundo têm se ocupado

de questões relacionadas à mobilidade humana durante o processo de crise pandêmica. Quais são as consequências dos deslocamentos indiscriminados em territórios cuja legislação local apresenta instabilidades políticas (geralmente demarcadas por suas fronteiras)? No campo das Ciências Sociais, quais elementos inovadores ou dados estão sendo utilizados para compreender essa realidade? Segundo Boaventura Santos (2020) em sua obra recente *A cruel pedagogia do vírus*, o que entendemos como “nova normalidade” não é mais do que o velho *modus operandi* do capitalismo e suas diferentes formas de se apropriar de uma crise de saúde para esfriar os lucros. O contexto pandêmico do novo Coronavírus na fronteira entre Amapá (Brasil) e Guiana Francesa (França) traz numerosos problemas sobre a incapacidade dos governos dos dois lados da fronteira para articular ações conjuntas.

Palavras-chave: Fronteiras; Amazônia brasileira; Amapá e Guiana Francesa; mineração.

Abstract

This paper aims to provide theoretical and methodological reflections on the social and economic impacts related to the development of social groups established in the Franco-Brazilian Amazon border (Amapá and French Guiana) in the context of the COVID-19 pandemic. Empirical data and recent bibliographic material will be presented as tools to understand the different migratory forms existing in this border zone between Mercosur and the European Union. The pandemic context can be seen as a major challenge for Social Sciences in the early 21st century. Generally, research centers from various universities worldwide have been addressing issues related to human mobility during the pandemic crisis. What are the consequences of indiscriminate displacement in territories where local legislation presents political instabilities (typically marked by their borders)? In the field of Social Sciences, what innovative elements or data are being used to understand this reality? According to Boaventura Santos (2020) in his recent work *A cruel pedagogia do vírus*, what we understand as “new normal” is nothing more than the old *modus operandi* of capitalism and its various ways of exploiting a health crisis to cool down profits. The pandemic context of the new Coronavirus at the border between Amapá (Brazil) and French Guiana (France) presents numerous issues regarding the inability of the governments on both sides of the border to coordinate joint actions.

Keywords: Borders; Brazilian Amazon; Amapá and French Guiana; mining.

I. FRONTERA FRANCO-BRASILEÑA

El significado literal de la pandemia de coronavirus es el miedo caótico generalizado y la muerte sin fronteras causados por un enemigo invisible. Pero lo que expresa es mucho más que eso. Estos son algunos de los significados que surgen de ella (Boaventura Santos, 2020, p. 32).

La frontera entre Brasil y Francia en los límites amazónicos mezcla algunos elementos que pueden entenderse en el ámbito de las Relaciones Internacionales desde un marco político y diplomático. Y aquí radica una cuestión crucial en lo que Anderson (1993) presenta como una reelaboración identitaria. Políticamente hablando, los cimientos de un territorio o nación suelen estar constituidos por los poderes del Estado. Lo que miraba como la idea más cerca de una nacionalidad. El contexto analizado aquí es la franja fronteriza ubicada en Oiapoque, limítrofe con la Guayana Francesa, en el extremo norte de Brasil. En su casco urbano, según el último censo demográfico realizado en 2010, Oiapoque cuenta con aproximadamente 27 mil habitantes (<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ap/oiapoque/panorama>).

La existencia de un espacio colonial en América del Sur en una región estratégica de la Panamazonia, sumado al hecho de la convivencia entre diversos grupos sociales en culturas endógenas, produce un efecto análogo al del imperialismo francés en el norte de África. En la práctica, este proyecto ilustrado iniciado en el siglo XVIII sigue siendo predominante. La jurisdicción entendida como Departamento de Ultramar (agregando Guayana Francesa, Martinica, Nueva Caledonia y Tahití) contempla la tardía institucionalización del universalismo europeo. No sería un error inferir que el bonapartismo militarista y económico iniciado con la Francia imperialista apuntaba no solo a una ardua disputa con sus análogos británicos en los siglos XIX y XX, sino a la explotación mercantil por poderes.

A su vez, esta población flotante surge en un dilema central sobre las fronteras amazónicas en el contexto de la crisis sanitaria: ¿es la jurisdicción del Estado francés capaz de «contener» o «distribuir» a estas personas? ¿Serían «deportados» o víctimas del contagio del nuevo coronavirus? ¿Qué se coloca en esta perspectiva de un horizonte complejo en cuanto a medidas de salud?.

El avance de la explotación capitalista en las zonas fronterizas amazónicas, especialmente en conjunción con el panorama pandémico, anuncia una relación catastrófica con las poblaciones nativas, ribereñas y culturas indígenas en general. En este preámbulo, buscamos comprender la constitución de formas

análogas a la esclavitud en el contexto capitalista periférico concerniente a la Guayana Francesa y sus minas de oro clandestinas.

Aquí, enfatizamos el concepto de colonialismo interno de González Casanova (2007) sobre el espacio de la Amazonia francesa como un área colonial contemporánea, especialmente con la expansión de la minería aurífera en medio de la pandemia de COVID-19. Este espacio infracolonial entre París y Cayena, por mantenerse como área de acumulación / explotación en la periferia capitalista de extracción de minerales, corrobora expandir su apropiación irrestricta sobre la tierra. ¿Qué nuevos vínculos se están condicionando a los ‘transeúntes’ en diferentes grupos sociales pertenecientes a la lógica del ‘flotar’ (ahora ni brasileños ni franceses) y, sobre todo, portar el virus en territorios ilegales?.

En este preámbulo nos interesa conocer qué nuevas configuraciones están introduciendo estos nuevos agentes fronterizos, sus traslapes con el llamado «otro lado» (denominación común para referirse a los territorios mineros ilegales), así como las nuevas relaciones de sociabilidad que se establecen. Ahora, el virus se erige como un nuevo paradigma de las relaciones sociales fronterizas más allá del drama de la supervivencia humana. Como una de las bases metodológicas establecidas, el trabajo se basa en la etnografía y la incursión del campo, utilizando como base analítica la base empírica de la observación participante. Este método nos permitió comprender de manera más objetiva las complejas relaciones sociales que se establecen en la frontera franco-brasileña desde su frente, la pequeña localidad de Oiapoque, ubicada a 600 km de la capital Macapá (Fonseca, 2021).

Entre 2014 y 2020, a través de una investigación que culminó en una tesis doctoral en Sociología, observé que, a partir de la dinámica social entre diferentes grupos en la frontera franco-brasileña, lo que los conectaba era la búsqueda de oro en las selvas de Guyana (Fonseca, 2021). Por otro lado, el contexto pandémico abrió otras variantes de comprensión de este espacio (ya sea en el ámbito político o económico) con el surgimiento de la pandemia.

El perímetro urbano de la pequeña ciudad de Oiapoque es la encarnación exacta de lo que entiendo por Brasil profundo. Entre la ausencia del Estado y el «reino» de la ilegalidad, su espacio fronterizo presenta una cuestión sociológica central: ¿cómo establecer variantes precisas para comprender las formas peculiares de exploración capitalista que se dan en estos espacios? ¿Cómo se entrelaza el poder público local con formas tan insólitas de sociabilidad? Y en este punto, la minería en el estado de Amapá es quizás una de las más antiguas de la Amazonia. De esta manera, entiendo que la actividad económi-

ca central en este espacio fronterizo representa lo que Marx (2017) establece como formas de acumulación primitiva, a partir de la expropiación de la tierra en el contexto de la modernidad europea.

Empíricamente, aún no es posible vislumbrar una posibilidad etnográfica actual en estas áreas de minería ilegal. El potencial contagio del COVID-19, sobre todo, por el intenso tráfico y el difícil acceso al «otro lado». Según Vargas y Aquino (2019), podemos observar una cantidad de esta población fluctuante:

El gobierno de la Guayana Francesa estima que actualmente hay alrededor de 479 operaciones mineras clandestinas en sus bosques y montañas, en las que aproximadamente 10.000 brasileños trabajarían ilegalmente. Desde mediados de la década de 1990, los tránsitos y migraciones hacia la Guayana Francesa han sido recurrentes, con miras a dedicarse a la minería ilegal. A partir de la década de 2000, debido a los aumentos recurrentes del precio del oro en el mercado internacional, la presencia brasileña en el país vecino se multiplicó (...) Según estimaciones del gobierno francés, sólo el 20% del oro de la Guayana Francesa proviene de minería ilegal. La minería clandestina sería responsable de unas diez toneladas de oro guyanés por año, que sería ilegalmente explorado por mineros brasileños, llevado de contrabando a Oiapoque e insertado en el mercado nacional desde las estaciones de compuestos minerales de la ciudad, en un proceso que involucraría varias etapas y agentes (Vargas; Aquino, 2019, pp. 220-221).

2. EL CONTEXTO DE LA PANDEMIA Y MIGRACIÓN: OIAPOQUE

Ay, pueblo amazónico, hace siglos fuisteis condenados a vivir olvidados, sin los beneficios del poder público, a buscar soluciones caseras a problemas sofisticados; se ve a sí mismo aún más perdido, desamparado, abandonado a sus propios recursos como un niño sin amor. La gente del pueblo también está sufriendo, porque este maldito quebrantamiento no es una plaga como el hambre, que mata a una clase mientras la otra come. La enfermedad parece no hacer distinciones. ¿Qué será de nosotros, Señor? Nos estamos asfixiando abandonados en el pulmón místico del mundo, sin poder respirar, frente a un enemigo desconocido, con solo hierbas, oraciones y curanderos. Se me considera un pesimista exagerado, pero analizando la realidad en la que nos encontramos, hay mucho tiempo en el que un estado de pandemia constante sin hospitales, médicos ni medicinas, sin la más mínima estructura, con políticos preocupados solo por engordar sus cuentas bancarias. mientras el pueblo sufre abandonado; casi podemos sentir la zanja fría y colectiva, ofreciéndose como nuestra última moral... (Rogers, 2021, pp. 119-120).

Sin embargo, desde el inicio de la pandemia, el flujo de transeúntes ilegales ha seguido siendo intenso desde Oiapoque¹. Desde el inicio de la pandemia, el flujo de transeúntes ilegales continuó activo desde Oiapoque, mismo con problemas locales de su administración². Asimismo, el trabajo de Vargas y Aquino (2019) señala que, contrariamente a lo que pudieran predecir las aduanas, el tránsito clandestino no cambia. Podría inferirse que la pandemia se ha convertido en una importante «moneda de cambio» con relación a los grupos sociales activos en la frontera.

En la Amazonia, así como diferentes regiones del mundo, esta crisis sanitaria y económica ha redistribuido internamente una gama de poblaciones que aún se encuentran al margen de los programas de vacunación en los territorios que habitan. Cabe destacar que en la Guayana Francesa se registraron aproximadamente 80 mil contagios y más de 400 muertes³. Según el reporte brindado por la Red Eclesial Panamazónica (REPAM), en agosto de 2020, aproximadamente 815 mil personas contrajeron el Nuevo Coronavirus en la Panamazonia. De estos, ya suman más de 22 mil muertos. En la Amazonia legal brasileña, el estado de Amapá concentra una de las tasas de contaminación más altas del Norte de Brasil.

Así, podemos mirar otros contextos panamazónicos:

En el subcontinente sudamericano, con Brasil superando la marca de 1 millón de casos de COVID-19 en junio de 2020, la transmisión es generalizada. Según la Organización Panamericana de la Salud (OPS), la perspectiva es que el país pueda, en los próximos dos años, seguir experimentando brotes recurrentes de Covid-19, intercalados con períodos de transmisión limitada (...) Vale también mencionando el caso de Colombia, que, a pesar de la relativamente menor incidencia de casos, tiene el mayor número de infectados en Letícia, ciudad que limita con Tabatinga, en la Amazonía. Para el ministro de Salud de ese país, la ausencia de diálogo con las autoridades brasileñas es un factor de la causa, dado el nivel de contaminación que llegó al estado de Amazonas en Brasil (...). Se puede decir que, una vez cerrado,

¹ «*Invasão de garimpeiros brasileiros nas Guianas*», consultado el 30 d marzo de 2022, em <https://cl-mainfo.org.br/2020/04/03/invasão-de-garimpeiros-brasileiros-nas-guianas/>.

² «*Coronavírus: esquecida, sem UTI e com prefeita afastada, Oiapoque apela à Guiana Francesa por ajuda contra COVID-19*», consultado el 30 de marzo de 2022, en <https://www.google.com.br/amap/s/www.bbc.com/portuguese/brasil-53171432.amp>.

³ Disponible en <https://graphics.reuters.com/world-coronavirus-tracker-and-maps/pt/countries-and-territories/french-guiana/>, consultado el 4 de abril 2022.

el virus se propagó en cada país, siguiendo los caminos de la civilización y dando lugar a diferentes escenarios de pandemia, pero mostrando un comportamiento común: manifestando su rostro más cruel en los lugares más distantes y periféricos, con baja infraestructura para la atención médica y hospitalaria, y baja capacidad de protección contra la infección, ya sea por falta de información o por vulnerabilidad socioeconómica ya instalada (Nagamine; Ferreira; Krüger; Moura, 2020, pp. 205-207).

Asociado a la idea de una frontera hipotéticamente integrada, Oiapoque y su homóloga *Saint-Georges de L'Oyapock* (Guayana Francesa) están conectadas por el río del mismo nombre. El río Oiapoque es responsable de casi toda la vida económica local, siendo el Puente Binacional su franja territorial oficial. Justo al comienzo de la pandemia, una de las primeras medidas adoptadas por el gobierno francés fue el cierre exclusivo en relación con el lado brasileño.

Granger (2008) señala que el perfil demográfico de la región franco-guayanesa es esencialmente «caribeño y sudamericano», con rasgos culturales establecidos entre los diferentes pueblos de la región. Si históricamente esta geografía del espacio ya estaba constituida desde hace décadas, futuros estudios mostrarán cómo se presentará este nuevo mapa de composición demográfica. Así,

la Guayana Francesa es un enclave, una verdadera isla europea en medio de un océano de pobreza, por lo que está atrayendo a muchos inmigrantes de países cercanos. A los cientos de colombianos y principalmente brasileños que llegaron a principios de la década de 1960 para construir la base espacial (estos últimos ahora constituyen el 10% de la población), se sumaron unos 10.000 surinameses que huían de la guerra civil a fines de la década de 1980, y miles de haitianos (ahora la comunidad más grande), dominicanos y guayaneses de Georgetown. La población de la Guayana Francesa está oficialmente compuesta por un 40% de extranjeros (mucho más de hecho), y más de la mitad de los nacimientos se deben a mujeres extranjeras que mantienen el comportamiento demográfico de sus países de origen, donde la fecundidad es más alta. Estos inmigrantes, por la facilidad de llegar a la Guayana Francesa, pasando por Surinam o Brasil, están demostrando a sus habitantes, que muchas veces lo han olvidado, que realmente es sudamericana (Granger, 2008, p. 13).

Con la aparición de la pandemia, no es posible asegurar que los datos presentados sobre los perfiles demográficos en guayanesas se mantendrán en esta configuración social. Según datos recabados por la carrera de Geografía de la Universidad Federal de Amapá, el tránsito de peruanos es el más grande

en la zona fronteriza de Oiapoque⁴. En este contexto de pandemia, también debemos observar las circunstancias que llevaron a una parte considerable de la población francoguyanese a rechazar la vacuna y un fuerte llamado a *Antivax* desde la metrópolis. Los recientes acontecimientos relacionados con las elecciones francesas en la carrera presidencial parecen atestiguar no solo una amenaza directa a la democracia liberal imperante, sino también el vertiginoso crecimiento de la Extrema Derecha en Europa y, en consecuencia, el negacionismo científico⁵.

Esto se ve en Guayana Francesa y profesionales de la salud pública resistentes a la inmunización. Es necesario reflexionar sobre la rentabilidad del negacionismo paraestatal: ¿quién se beneficia de él? Asimismo, la reubicación y el éxodo interno de la región, característico de la Meseta Guayanesa, parece indicar que colombianos/as, haitianas/os, peruanas/os, así como otros grupos sociales –ya sea ilegalmente o no– son transeúntes en medio de una pandemia. En conclusión, la posibilidad de comprender la reconfiguración económica y social de este espacio amazónico en medio del contexto sanitario actual dista mucho de ser comprendida de manera estable.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura. Colección Popular 498: México.
- Fonseca, G. P. M. (2021). *Cavalo do Vingador: ehos da garimpagem em Oiapoque, Amapá*. Rio de Janeiro: Autografia.
- González Casanova, P. (2007). *Colonialismo interno*: Conselho Latino-americano de Ciências Sociais. Buenos Aires: Campus Virtual. Consultado el 14 de mayo de 2020, en <http://bibliotecavirtual.clacso/formacion-virtual/20100715084802/cap19.pdf>.
- Grandi, C., Silva, S. G. da, Rodrigues, M. A. S., Santos, C. R. dos, Meirelles, A. A. V., Amaral, C., & Lucena, L. S. de (Org.) (2021). *Rete di pensieri tra due sponde: Covid-19 dall'amazonia al mediterraneo/ Rede de pensamentos entre duas margens: Covid-19 da Amazônia ao Mediterrâneo*. Araraquara: Letraria; Amapá: Editora da UNIFAP.

⁴ Disponible en <https://www2.unifap.br/geografia-oiapoque/files/2019/10/Banner-Ramon-e-Adriano.pdf>, consultado el 31 de marzo 2022.

⁵ Recuperado el 4 de abril de 2022, de <https://www.rfi.fr/podcasts/linha-direta/20211216-entre-chás-medicinais-e-descrença-política-guiana-francesa-é-uma-das-regiões-mais-resistentes-à-vacina>.

- Granger, S. (2008). Guiana francesa, um território europeu e caribenho em via de “sul-americanização”? *Revista Confins*, 6, 11-16. <https://doi.org/10.4000/confins.5003>
- Han, B. C. (2021). *Sociedade paliativa*. Petrópolis: Vozes.
- Marx, K. (2017). *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo.
- Red Eclesial, Panamazónica. *COVID-19 en la Panamazonía*. Agosto de 2020. Recuperado el 20 de octubre de 2020, de https://repam.org.br/wp-content/uploads/2020/08/M100-COVID-07-08_2020.pdf.
- Rogers, G. (2021). Pandemônio no paraíso. *Rede de pensamentos entre duas margens: Covid-19 da Amazônia ao Mediterrâneo*. Araraquara: Letraria; Amapá: Editora da Unifap.
- Santos, B. (2020). *La cruel pedagogía del virus*. Buenos Aires: Clacso.
- Vargas, J., & Aquino, J. P. (2019). Garimpos de ouro na fronteira franco-brasileira: conexões entre o legal e o ilegal. *Dilemas, Rev. Estud. Conflito e Controle Soc.*, 3, 219-235. <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/23931>.

ANÁLISE DOS PROCESSOS CRIMINAIS
NO CONTEXTO DOS CONFLITOS
TERRITORIAIS PELO DESLOCAMENTO
MIGRATÓRIO NA AMAZÔNIA
BRASILEIRA NO PERÍODO DE 1964-1974

*Análisis de los procesos criminales
en el contexto de los conflictos
territoriales por el desplazamiento
migratorio en la Amazonia
brasileña en el período 1964-1974*

Analysis of criminal processes in the
context of territorial conflicts due to
migratory displacement in the Brazilian
Amazon in the period 1964-1974

MARILZA SALES COSTA

*Universidade do Minho (Portugal) / Universidade Federal do Sul e Sudeste
do Pará (Unifesspa, Brasil)*

RESUMO

O projeto de integração territorial teve como base induzir a ocupação do espaço amazônico em áreas de difícil acesso e baixa demografia, com o agravamento dos conflitos expressos em processos judiciais. O trabalho é uma pesquisa bibliográfica amostral, em curso, sobre as violências ocorridas no Sudeste do estado do Pará, documentadas no Fórum de Marabá, de 1964 a 1974, em busca de expressões de conflitualidades, tipologias e variáveis ligadas à ocupação territorial e suscitadas em conflitos no campo. Resultados preliminares apontam casos de lesão corporal, homicídios e queixa crime e, como medidas compensatórias, o Estatuto da Terra, projetos de infraestrutura, colonização e incentivos fiscais. Entretanto, ainda foram ações incipientes e visíveis em números acentuados de morte na década posterior, 1980.

Palavras-chave: Processos; conflitos; migração; Amazônia.

Resumen

El proyecto de integración territorial se basó en inducir la ocupación del espacio amazónico en áreas de difícil acceso y baja densidad demográfica, con el agravamiento de los conflictos expresados en procesos judiciales. El trabajo es una investigación bibliográfica muestral, en curso, sobre las violencias ocurridas en el sudeste del estado de Pará, documentadas en el Foro de Marabá, de 1964 a 1974, en busca de expresiones de conflitualidades, tipologías y variables relacionadas con la ocupación territorial y suscitadas en conflictos en el campo. Resultados preliminares apuntan a casos de lesiones corporales, homicidios y denuncias criminales, y, como medidas compensatorias, el Estatuto de la Tierra, proyectos de infraestructura, colonización e incentivos fiscales. Sin embargo, estas fueron acciones incipientes y visibles en un número acentuado de muertes en la década posterior, 1980.

Palabras clave: Procesos; conflictos; migración; Amazonia.

Abstract

The territorial integration project was based on inducing the occupation of the Amazonian space in areas of difficult access and low demographic density, with the aggravation of conflicts expressed in judicial processes. The work is a sample bibliographic investigation, ongoing, on the violence that occurred in the southeast of the state of Pará, documented in the Marabá Forum, from 1964 to 1974. The work sought to understand the relationship between the expan-

sion fronts in the Amazon and the growth of violence in the countryside of Pará, exemplified by criminal cases that denounced violence against people, livestock, and against property. The research sought to outline the local social and legal reality, characterizing the conflicts over property and the forms of violence identified in these disputes.

Keywords: Processes; conflicts; migration; Amazonia.

1. INTRODUÇÃO

Na década de 1960 ocorreram mudanças substanciais no espaço Amazônico que provocou significativas transformações territoriais, principalmente, levando-se em conta as condições de ocupação num processo de deslocamento migratório. Este pensado e realizado por uma elite burocrática e técnica com vista a ocupar espaços considerados “vazios” e objetivando “integrar a Amazônia” ao resto do país (Morbach, 2001). A lógica desempenhada pelo modelo de desenvolvimento do capitalismo industrial passou a formar uma burocracia empresarial estatal que definiu estratégias para regulação da economia, a criação de órgãos federais e de autarquias.

No período de exceção (1964-1985), o Estado fortaleceu um modelo de desenvolvimento regulador e desencadeou a formulação de políticas públicas (*public policy*) com ações executadas por uma administração indireta e/ou por empresas estatais (Evans, 1979) gerenciado por órgãos governamentais: a Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) e a Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE), com incentivos fiscais e projetos para migração “acelerada” para a região. Tais ações pretendiam, dentre outros objetivos, solucionar alguns problemas recorrentes em outras regiões, como exemplo: a seca no Nordeste.

Nesse sentido, Costa (2015), coletou e divulgou alguns conflitos ocorridos na região, assim como, a Comissão Pastoral da Terra (CPT), pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e a Federação dos Trabalhadores na Agricultura do estado do Pará (FETAGRI). Os resultados obtidos foram fragmentados de fontes diferenciadas evidenciando uma instabilidade na confiabilidade das fontes e dos dados/resultados. Essa dispersão e a raridade de fontes evidenciou a indisponibilidade de dados entre 1964 e 1974. Essa problemática mostrou a necessidade de fontes regulares, confiáveis e de comunicabilidade (Januzzi, 2005) no estudo dos conflitos e tensões sociais. No caso, o acervo documental dos processos judiciais do Fórum da Comarca de Marabá (PA),

localizado na região Sudeste paraense, criado através do Decreto nº 3.057, de 27.02.1914 e tendo como primeiro Juiz o Dr. José Elias Monteiro Lopes.

O aporte teórico teve embasamento em estudos da historiografia nacional e local: Ianni (1987); Benchimol (1981), Loureiro (1992); Emmi (1999), Petit (2003), e outros. Seguido de uma investigação realizada em processos criminais com vista a analisar as “violências” contidas nas narrativas discursivas dos processos crimes.

Trata-se de uma pesquisa exploratória em uma pequena amostra em curso sobre as “violências” ocorridas no período de 1964 a 1974. Desenvolvemos um levantamento quantitativo com a descrição (primária) do acervo em processos criminais e civis com o seguinte resultado relacionado aos processos criminais e civis da época: aproximadamente, 385 processos selecionados, higienizados e catalogados. Os processos criminais foram 77. Dessa pequena amostra extraímos 24 da década de 1960 e 53 da década de 1970.

Para tanto, desenvolvemos o trabalho destacando as ações estatais realizadas por um Estado interventor/regulador e as políticas públicas implantadas e implementadas no período e passando as análises dos conflitos e das tensões sociais expressos em processos crimes da época.

2. AS AÇÕES ESTATAIS DO ESTADO REGULADOR E AS POLÍTICAS PÚBLICAS DIRECIONADAS PARA AMAZÔNIA (1964-1974)

Os limites de análise da pesquisa, do ponto de vista político e histórico, foram marcados pelas eleições de 1964, assumindo a presidência o General Castelo Branco (1964-1967) (Rollemberg, 2010). Uma junta militar reconhecida como Comando Supremo da “Revolução” editou o Ato Institucional (AI-1) em 09 de abril 1964 e passou a regulamentar a suspensão dos direitos políticos.

Na reunião do Conselho de Segurança Nacional foram definidas as bases da “nova” Constituição Federal, sendo aprovada no dia 24 de janeiro de 1967. O Marechal Artur da Costa e Silva (1967-1969) foi empossado, mas adoeceu e assumiu o governo uma Junta Militar que editou o Ato Institucional (AI-2), sendo criado em 27 de outubro de 1965.

No período de 1964 a 1974 a população da Amazônia correspondia 5.914.968 (1960) e 7.200.789 (1970), sendo que no estado do Pará, eram: 1.529.293 (1960) e 2.161.316 (1970) habitantes. O Sudeste paraense apresentou 7 municípios, Marabá, Parauapebas, Itupiranga, Eldorado do Carajás, São João do Araguaia,

São Domingos do Araguaia e São Geraldo do Araguaia. Momento em que a região passou por uma política de desenvolvimento e de divulgação do “vazio” demográfico incentivado pelo slogan “terras sem homens, para homens sem-terra”, visando “integrar a Amazônia” ao restante do território nacional.

No Governo do Marechal Costa e Silva foi criado o Ato Institucional (AI-3), em 5 de fevereiro de 1966. O Ato Institucional (AI-4), de 07 de dezembro de 1966, revogou a Constituição de 1946. No Ato Institucional (AI-5), de 13 de dezembro de 1968, o Marechal Artur da Costa e Silva fechou o Congresso Nacional e anulou os mandatos e direitos políticos. Ao fim de seu governo assumiu o General Emílio Médici (1969-1974) que criou o I Plano Nacional de Desenvolvimento (I PND).

Em seu governo criou o II Plano de Integração Nacional (II PIN), instituído por lei em 4 de dezembro de 1974 e ainda promulgou a Lei 6.151 que instituiu as diretrizes do II PND. Diante da intensa migração para a região e uma infraestrutura social precária, a ação ocasionou, dentre outros problemas, a violência urbana e rural (Benchimol, 1981).

3. DISCUSSÕES E CONCLUSÕES: O ESTUDO DOS PROCESSOS CRIMINAIS NO SUDESTE DO PARÁ (1964-1974)

São raros os trabalhos que desenvolveram análises sobre a ocorrência da violência no Sudeste paraense, o que justificaria o trabalho realizado em nossa pesquisa nos processos crimes de 1964 a 1974. No decorrer de nossa pesquisa, passamos a realizar o processo de higienização, catalogação, classificação, tabulação e digitalização em processos crimes considerados “inativos” por já ter cumprido sua finalidade processual.

Ao todo selecionamos 77 processos crimes. Extraímos da amostra selecionada 24 processos criminais da década de 1960. O restante, 53 processos criminais, foram da década de 1970. Obtendo as seguintes tipologias: lesões corporais, homicídios, queixa-crime, estupro e outros, envolvendo diversos sujeitos: fazendeiros/fundiários, posseiros, etnias indígenas em situações e causas litigiosas quase sempre afeiçoadas e/ou com prazos expirados.

Sendo que todas as fontes judiciais criminais do período em estudo de 1964-1974, estando em posse das Forças Armadas Brasileiras, ainda se encontram “veladas” e/ou são consideradas de cunho “sigiloso”, assim dificultando o acesso de pesquisadores nas análises dos processos criminais ocorridos

na época. Os dados computados podem oscilar para mais ou menos quanto a algumas variáveis.

Em termos gerais os dados extraídos e descritos sobre as vítimas/crimes no período de 1964 a 1974 temos os seguintes resultados: das 31 vítimas/crimes tabulados, 12 foram ocorrências de homicídios, correspondendo a 37,71%, de lesão corporal foram encontradas 10, sendo 32,26% e calúnia e difamação 2 ocorrências, 6,45%, o restante: abuso de autoridade, incêndio criminoso, crime de sedução e embriaguez, 1 ocorrência, correspondente a 3,23%, cada. Os resultados evidenciaram maior incidência de homicídios nos 10 anos seguidos.

No levantamento estatístico descritivo sobre a ocorrência de violência nos municípios do Sudeste paraense (1964-1974), observamos a maior ocorrência no município de Marabá, com 22 ocorrências com 70,97%, seguido por São João do Araguaia, 3 se configurando em 9,68%, e 1 em Itupiranga correspondendo a 3,23%, e os autos criminais não informados foram 5 constando 16,13%. Quanto ao local de ocorrência, o espaço da cidade teve maior ocorrência de crimes, 26 correspondendo 83,87%, e o campo apresentou 5 ocorrências correspondendo a 16,13%.

Esses resultados expressam bem a dinâmica de empreendimentos direcionada às cidades de médio porte (na época) com uma grande leva de imigrantes em busca de trabalho na zona urbana e rural. O município de Marabá foi considerado o centro da região, possuindo aeroporto, estradas, ferrovias, êxodo rural incentivado pelo governo federal.

O tipo de arma utilizada no ato do crime evidenciou a arma branca como a mais utilizada no ato do crime (no período), precisamente, 10 (faca, facão, terço) correspondendo a 32,26% do tipo de armas utilizadas no crime. Enquanto a arma de fogo foi utilizada apenas 2 vezes em 2 crimes (6,45%). No Brasil o uso de arma de fogo é proibido. O governo, através das Forças Armadas operou no Sudeste paraense transformando a área territorial em Área de Segurança Nacional, mantendo o controle sobre o uso de armas de fogo; mas, a maioria das armas que circulavam na região eram clandestinas.

Porém, houve a configuração de 1 crime de agressão física (3,23%). Contudo, não foram identificados nos processos crimes o tipo de arma utilizada em 18 crimes ocorridos no período (58,06%). No mesmo período, o resultado de gênero das vítimas de crimes na região nos evidenciou uma grande ocorrência em homens, 27, correspondendo a 87,10% e, em apenas 2 mulheres (6,45%). Dados ainda recorrentes atualmente.

Geralmente as mulheres desses imigrantes permaneciam em seus lugares de origem (outros estados), e esses homens vinham “tentar a vida” num outro lugar, no caso do Sudeste paraense, ao chegar na região “juntavam-se” com outras mulheres. Embora os dados sobre o estado civil da vítima (no período) nos mostre 18 casos não informados (58,06%), temos 14 que se identificaram como solteiros (46,16%) e 9 casados (29,03%).

A cidade de Marabá é conhecida até hoje como cidade transitória, onde passaram muitos migrantes, caso evidente até os dias atuais e, depois de um tempo se dirigem a outros lugares. Durante o período, realizamos levantamento da faixa etária das vítimas que sofreram violência, obtendo os seguintes resultados: de 0 a 17 anos tivemos três vítimas (9,68%). Porém, de 18 a 30 anos, de 30 a 45 anos e de mais de 50 anos, 2 cada (6,45%); enquanto o número dos não informados foram 23 pessoas correspondendo a 74,19%.

As vítimas que foram identificadas e sofreram violência eram consideravelmente adultas e jovens, massa de trabalhadores para a região. Os não identificados significou dizer que essa informação sobre as “idades” das vítimas não foi colocada no processo crime. Fato corriqueiro no período estudado, por identificarmos em nossa pesquisa, alguns processos sem informações básicas.

Contudo, podemos dizer que essas vítimas eram imigrantes na região, mão de obra desqualificada e pobre que desenvolvia diversas atividades para sobreviver no chamado “mercado informal” das grandes cidades circunvizinhas, além de fazerem parte de um “exército de reserva” das grandes empresas locais e dos latifúndios. A maioria dessas empresas contratavam esses trabalhadores para realizar trabalho braçal, depois eram “descartados” (Petit, 2003).

Em termos de residência dessas vítimas, a cidade de Marabá foi a localização de residência do maior número de vítimas, 25 (80,91%). Polo de grande atração na região, cidade considerada “entroncamento” para outras localidades do Sudeste paraense. No município de São João do Araguaia, apenas residiam 2 vítimas (6,45%); enquanto na cidade de Itupiranga, 1 vítima (3,23%) e os não informados, 1, correspondendo a 3,23%.

Análises realizadas no período de 1964 a 1974 evidenciou que das sete cidades (Itupiranga, Marabá, São João do Araguaia, São Domingos do Araguaia, São Geraldo do Araguaia, Parauapebas, Eldorado do Carajás) do Sudeste paraense, Itupiranga e São João do Araguaia foram desmembradas da cidade de Marabá, a “matriz” de “médio porte”.

Quanto à formação dessas vítimas tivemos o seguinte resultado: 15 eram alfabetizadas (48,39%), são consideradas pessoas que não sabiam escrever e nem ler corretamente, assim como os semianalfabetos, foram 2 (dois), correspondendo a 6,45%. Eram os que não apenas sabiam assinar os seus nomes; porém existiam aquelas vítimas que sabiam ler e escrever corretamente, 4 (quatro) ao todo (12,90%), e teriam passado por uma formação escolar formal. Além desses resultados, tivemos a categoria estudante representando 3,23% correspondendo a 1 (um). Assim como os não informados, 9 (nove) representando 29,03% das vítimas.

Considerando esses dados tivemos no resultado, profissão, os resultados: a maioria possuía atividade não especializada: braçal 2 (dois), motorista 2 (dois), meretriz 2 (dois), correspondendo a 6,45%, cada. A categoria de estudante e comerciante foram 3 (três) se configurando em 9,68%, cada. Considerando essa diversificação de profissões temos, ainda: pedreiro, escrivão, militar, vaqueiro com 1 (um), cada, correspondendo a 3,23%.

A categoria “lavrador” apresentou 4 (quatro) vítimas que correspondeu a 12 (90%). Enquanto os não informados, 19 (dezenove) obtendo um percentual de 61,29%. Com exceção dos não informados, no restante dos resultados observou-se o desenvolvimento de atividades diversificadas executadas pelas vítimas exigindo força física para executá-las.

A profissão de lavrador foram 4 (quatro), muito presente no Sudeste paraense, principalmente nesse período, vindo migrar para região através dos planos de desenvolvimento e de distribuição de terras (INCRA, SUDAM, SP-VEA, SUDENE). Em relação a outras profissões presentes na região, tivemos o comerciante, bem comum no município dinamizando a entrada e saída de mercadorias para região.

Na época era incomum uma “querela” envolvendo militares na questão de litígios, mas tivemos 1 (uma), pois todas as questões referentes às Forças Armadas eram resolvidas pela junta militar judicial. Basicamente, nesse caso, o crime ocorreu fora da jurisdição do Exército, embora tivesse no espaço de Segurança Nacional (1967) o caso foi para justiça comum o que nos possibilitou o acesso ao processo crime de lesão corporal e, durante o rito processual se tornou inconcluso.

No período a construção de grandes rodovias, o “inchaço” nas cidades através do processo de recrutamento de mão de obra barata para as grandes empresas mineradoras situadas nas proximidades do corredor de escoamento

das mercadorias do Norte ao Sul do país e abrindo espaços para as grandes empresas nacionais e estrangeiras interligadas pelos incentivos fiscais e pelos acordos governamentais estaduais.

Assim como, o chamado “progresso econômico” trouxe tensões ainda maiores, no aumento da criminalidade, da ação de marginais, dos assaltos, das tentativas de roubos, dos crimes, do tráfico de drogas, também vemos novas frentes de trabalho se configurando no período: empresários, autônomos, vendedores e outros.

Especialmente nos anos de 1964 a 1974, o Sudeste paraense subsistiu com extrema pobreza, desemprego, ausência de incentivos fiscais aos pequenos agricultores e perdas de terras indígenas. As transformações ocorridas na conjuntura econômica local e nacional passou a extinguir o modelo econômico baseado no extrativismo da castanha e do garimpo, isso acirrou mais ainda as condições miseráveis das práticas de trabalho e as condições favoráveis para violência.

Ao realizarmos a seleção, a higienização, a organização e a tabulação dos documentos judiciais do Fórum/CRHM (de 1964 a 1974), coube-nos considerar os processos crimes como fonte de origem institucional produzida pela justiça e carregada de manifestações de interesses distintos que revelou uma linguagem própria e em diferentes dimensões do cotidiano, indicando aspectos relacionados com a atuação do judiciário no município de Marabá (PA).

As ações criminais analisadas refletiram as construções e vivências de homens e mulheres, migrantes inter-regionais provenientes, em sua maioria, de outros estados para uma região que a memória popular tem como “palco” de violência por posse e expropriação da terra, do controle da mão de obra barata e/ou escrava, de conflitos indígenas e da presença de uma oligarquia que assegurou o poder político e econômico alicerçado na “lei da obediência” e da “força” (Emmi, 1999).

No caso da análise sobre um dos processos crimes de lesão corporal seguido de morte (art. 129 inciso 3º CP - justiça pública) tendo como arma do crime um revólver; vítima e réu com idades entre 46 (M.G.S) e 49 (J.P.M.) anos, ambos moradores do campo e proprietários de terras. Em litígios por questões de demarcação de terras entraram em briga de “corpo a corpo” a arma foi disparada e um deles veio à óbito. No processo crime, as diferentes versões testemunhais e o discurso de legítima defesa, proferido pelo acusado, deu ao réu a absolvição.

Porém, questões referentes às circunstâncias em que o crime foi cometido: na casa da vítima, as testemunhas eram parentes e amigos do acusado, a arma era do acusado; estas questões não foram levadas em consideração. Nesse caso, a sentença passou pelo crivo da justiça e ao interpretar o crime e suas nuances deixou de considerar as “entrelinhas” no escopo do processo. Assim, as práticas judiciais produziram “verdades” e os discursos contidos nos autos adquiriram características de “verdades jurídicas absolutas” e apropriada pela comunidade de modo geral. (Zenha, 1985).

Em outro caso, o processo crime de “sedução” dá a conhecer as principais formas de contenção e representação de padrões de conduta. Uma repressão aos comportamentos considerados não recomendáveis para uma mulher. Em litígios de processos crimes as mulheres ocuparam (e ainda ocupam) papéis sociais diferentes dos homens e as narrativas são distribuídas e desempenhadas a partir do sexo, bem como as condições em que se situam em sociedade. Assim, delimitam “a maneira inteiramente restrita e exclusiva, os campos em que a mulher “pode operar”, e em que o homem “pode atuar”. Ou seja, a identidade social da mulher é construída por meio da atribuição de diferentes papéis em sociedade” (Saffioti, 1987, p. 8).

Na compreensão das representações desses papéis, na região do Sudeste paraense (1964-1974), o comportamento feminino é mediado e se sujeita ao comportamento masculino, tais como a forma de vestir, de se portar diante das pessoas, de se comunicar, e principalmente na tomada de decisões sobre si mesma e sobre quase tudo ao seu redor, ou seja, são/estão frequentemente subordinadas aos homens.

Nesse sentido, Bourdieu argumenta que a divisão dos sexos parece ser algo normal, natural e quase inevitável passando a ser “incorporado, nos corpos e nos *habitus* dos agentes, funcionando como sistemas de esquemas de percepção, de pensamento e de ação” (Bourdieu, 1998, p. 17). Além disso, são construídas por estruturas que fomentam o pensar, o sentir e o agir no meio social de que aquele indivíduo faz parte. Como é atribuído à mulher uma certa “inferioridade” em relação ao homem, devido ao legado histórico e social, estruturado em famílias patriarcais e afirmadas na dominação masculina, a mulher foi subjugada nesse “corpo familiar” impondo-lhe disciplina, limitações, proibições e obrigações (Foucault, 1988).

E no interior dessa relação, Araújo (2000, p. 43) expõe a incorporação por parte das próprias mulheres, dos valores predominantes no meio social, este imposto também pela Igreja e pelo ambiente doméstico, bem como eram

visualizadas em diversos mecanismos informais de coerção. Outra questão evidenciada como característica da época “o mesmo discurso jurídico que valoriza a mulher como a base na família, marginaliza a mulher pobre, classificando-a como promíscua, em outras palavras, o distanciamento de classe a partir do julgamento das condutas morais faziam-se presentes nos autos” (Cancela, 1997, p. 121).

O domínio de determinadas famílias, no período em estudo, assentado no padrão de uma “oligarquia” detentora das terras dos castanhais via no núcleo familiar “a base natural da existência masculina, daqueles cidadãos-homens que se encontram e negociam livremente entre si na sociedade civil” e “ocultadas as diferenças internas numa unidade hierarquicamente construída por meio da exclusão dos direitos civis e políticos de todos aqueles que na família, não coincidem com o modelo da cidadania: o chefe da família, a saber: a esposa e os filhos dependentes” (Kunh, 2001, p. 9).

No campo jurídico iniciou-se a busca pela “verdade”, do diálogo e das representações dos papéis sociais dos sujeitos no litígio. Esse vinculado às representações de gênero, à honra, à moral, ao modelo familiar e ao corpo feminino. Um jogo pela prova da verdade marcado por relações presentes na ordem do âmbito jurídico (Bourdieu, 2003). O depoimento da vítima presente, mas representada por seu responsável, exigência na condução dos trâmites processuais, a figura de um representante legal (homem) dá uma “certa” veracidade e legalidade aos fatos narrados pela vítima:

Após muitos dias ser cortejada por J.P.M., este conseguiu conquistá-la para namoro, o que se iniciou na primeira quinzena de outubro do ano passado existindo respeito por parte de J.P.M. Em princípio de Novembro seu namorado a convidada para conversarem na Praça Duque de Caxias bem assim para frequentarem a Casa de diversão CINE MARROCOS, o que sucedeu muitas vezes em cujos lugares o mesmo diria que desejava lhe conhecer profundamente ou seja com esta COPULAR e caso isto acontecesse o mesmo casaria com a depoente o mais breve possível (...) J.P.M. com suas promessas de casamento e acarícias conseguiu (...) assim a sedução da de poente. Que diante disso, recentemente J. P.M. tentou fugir do Hotel, então a declarante nesta Delegacia hoje veio comunicar os fatos, e pede justiça. Restaurar a Honra (Depoimento de D. S.S. processo crime, Marabá, 05 maio de 1970).

O acusado e suas alegações sobre os fatos, com domínio da palavra, passaram a descaracterizar o padrão moral de conduta da vítima,

em virtude de sua namorada estar ausente dessa cidade, o declarante cortejou e conseguiu namorar com a jovem D.S.S. (...) no decorrer do namoro o depoente de quando vez ouvia na cidade “boatos” sobre a conduta “irrecomendável” de D.S.S., tanto que a mesma foi despedida de empregos por namorar com os patrões resultando se incompatibilizar com as esposas dos mesmos; que, diante disso, o declarante passou a namorar já sem nenhum interesse de despojar dita jovem (...) a qual não era mais virgem. Diz mais o depoente que em data não precisa, D.S.S., Soares, acariciou o Jovem Lúcio de Tal, tentando excitá-lo, por ocasião do mesmo se achar enfermo no dito hotel (Depoimento de J.P.M. Marabá 8 de maio 1970).

Nas narrativas realizadas durante o depoimento na delegacia do município de Marabá (PA) a vítima alegava ter tido um relacionamento com o acusado, este não nega a relação, mas a desonra. Nessa época, a “honra da mulher é um atributo que não só lhe é imposto como não lhe pertence” (Rago, 1990, p. 178). Embora D.S.S. tivesse recorrido ao artigo 217 do código Penal, encontrando-se na situação de “desonra” e esperava “restaurá-la” casando-se com J.P.M., o que não ocorrerá, mas o processo foi arquivado por ausência de subsídios factuais suficientes para ir a julgamento. Não foi pedido corpo de delito ou mesmo levado em consideração o fato ocorrido, que não foi negado pelo acusado em depoimento.

Assim vemos que é através das “sanções normalizadoras jurídicas, estas por sua vez, penetram no comportamento masculino e feminino de forma distinta e assimétrica, interferindo na “verdade jurídica”, servindo a hierarquia patriarcal entre os sexos” (Foucault, 1999, p. 43). Assim, é “pelo domínio da palavra, pelas suas lacunas e doutrinas que o pesquisador reconstrói as atitudes, as representações reais” (Bourdieu, 2003, p.1) na tentativa de reconstruir as histórias e as memórias dos sujeitos, postas nos documentos judiciais.

Nos estudos sobre os sistemas jurídicos torna-se perceptível que o campo jurídico possui regras de controle alinhado as demandas, aos anseios da sociedade existente no período. Na medida que as leis sofrem mudanças, também se modificam os instrumentos de controle social, os ideais e padrões de moralidade, de honra, crimes e outros. Por fim, impõe-se às regras de convívio social e dele sofre seus efeitos (Nader, 1987).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barbalho, J. (1978). *Guerra a vencer. Anseios e esperança do Brasil*. Câmara dos Deputados (Brasília). Centro Gráfico do Senado Federal. Brasília: DF.
- Barp, W. J. (2008). *Fronteira da cidadania: cartografia da violência na Amazônia brasileira*. Campinas: Universidade Federal de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. BASA, Desenvolvimento Econômico da Amazônia (1967). Recuperado em 10 novembro de 2021, de <http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/8440>.
- Benchimol, S. (1981). *Amazônia Legal na década de 70/80. Expansão e concentração demográfica*. Manaus: CEDEAM/UA.
- Bourdieu, P. (2003). *O poder simbólico* (F. Tomaz, Trad.) Rio de Janeiro: Difel.
- Cancela, C. D. (1997). *Adoráveis e Dissimuladas: as relações amorosas e sexuais das mulheres das camadas populares de Belém, 1890-1910*, Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil.
- Campos, P. F. S. (2001). A preservação de documentos provenientes do Poder Judiciário. *Revista de Ciências Jurídicas e Sociais da UNIPAR*, 4(1). <http://revistas.unipar.br/juridica/article/view/1255>
- Costa, M. S. (2009). *O estudo dos conflitos fundiários na Amazônia: o homicídio na mesoregião do sudeste paraense*. Fórum Social Mundial - Grupo de facilitação FSM 2009 Amazônia-27 de janeiro a 10 de fevereiro - Pará, Brasil-PaAmazônica, UFPA.
- Dias, M. N. (1970). *Fomento e mercantilismo: a companhia Geral do Grá-Pará e Maranhão (1755-1778)* (Vol. 1 e 2). Belém: Universidade Federal do Pará.
- Emmi, M. F. (1999). *Oligarquia do Tocantins e o domínio dos Castanbais* (2ª ed.). Belém, Núcleo de Altos Amazônicos. <http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/8440>
- Evans, P. (1979). *Dependent Development -The Alliance of Multinational, State, and Local Capital in Brazil*. Princeton: Princeton University Press.
- Foucault, M. (1988). *Vigiar e punir: nascimento da prisão* (R. Ramallete, Trad.). Petrópolis: Vozes.
- Ianni, O. (1987). *A luta pela terra: história social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia*. Petrópolis: Vozes.
- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2000). *Censo Demográfico*, Rio de Janeiro/RJ. Recuperado em 23 setembro de 2021, de <https://censo2010.ibge.gov.br/>.
- INCRA/CRUB/UnB. (1997). 1 Censo da Reforma Agrária no Brasil.
- Januzzi, P. M. (2005). Indicadores para diagnóstico, monitoramento e avaliação de programas sociais no Brasil. *Revista de Serviço Público Brasília* 56(2).

- Kunh, E. O. (2001). *Mulheres na luta pela terra: um estudo a partir de gênero e trabalho*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo.
- Leal, A. L. (1988). *A questão industrial na Amazônia* (breves considerações). Belém: Universidade Federal do Pará. <http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/8440>
- Lei nº 4.504 de 30 de novembro de 1964 (1964). *Dispõe sobre o Estatuto da Terra, e dá outras providências. Base Legislação da Presidência da República - Lei nº 4.504 de 30 de novembro de 1964*. Brasília, DF, Brasil. Recuperado em 2 janeiro de 2022, de legislacao.presidencia.gov.br/.
- Loureiro, V. R. (1992). *Amazônia: estado. Homem, natureza*. Belém: Cejup.
- Mêllo, M. L. (1990). *Violência no campo: um estudo sobre os movimentos sociais na Amazônia-1964-1990*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Paraíba, Campina Grande, Paraíba, Brasil.
- Morbach, M. R. (2001). *A publicidade no Período Médici: os efeitos da propaganda de ocupação da Amazônia XXIV*. Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Campo Grande – MS.
- Muniz, J. P. (1918). *Colonização e imigração no estado do Pará*. História e Estatística 1616-1916. Belém: Imprensa Oficial.
- Muniz, J. P. (1907). *Índice geral dos registros de terras*. Belém: Imprensa Oficial.
- Nader, P. (1987). *Introdução ao estudo do Direito* (4ª ed.). Rio de Janeiro: Forense.
- Petit, P. (2003). *Chão de promessas: elites políticas e transformações econômicas no estado do Pará pós-64*. Belém: Paka - Tatu, (série Açai).
- Rago, M. (1990). *Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)*. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil.
- Rosemberg, A., & S. L. A. F. (2009). *Notas sobre o uso de documentos judiciais e policiais como fonte de pesquisa histórica*. Patrimônio Memória. Unesp – FCLAs – CEDAP, 5(2).
- Saffioti, H. (1987). *O poder do macho*. São Paulo: Moderna.
- SUDAM (1996). *Concepção estratégica de desenvolvimento da Amazônia*. Belém.
- Vianna, A. (1904). *Catálogo nominal das sesmarias*. Annes da Bibliotheca Pública. Belém: Instituto Lauro Sodré. T. III.

QUESTÕES FRONTEIRIÇAS EM DESTAQUE: BRASIL E COLÔMBIA NA EFE

*Cuestiones fronterizas en destaque:
Brasil y Colombia en la EFE*

Border Issues in Focus: Brazil
and Colombia in EFE

BIATHRIZ RAMALHO DE SOUZA
Universidade Federal do Tocantins (UFT, Brasil)

RESUMO

O objetivo do trabalho foi analisar como a agência EFE retratou os temas referentes à Amazônia brasileira e colombiana, especialmente à região fronteiriça. Nossa proposta consistiu numa história transnacional (Prado, 2012) por abarcar

problemas que perpassam as fronteiras nacionais amazônicas e o recorte trata da história do Tempo Presente, que abarca o estudo de “questões ainda em aberto” (Padrós, 2009). Entre os temas sobre fronteiras destacou-se a questão da “segurança”. Este assunto esteve presente em acordos de cooperação fronteiriça firmados entre os países, como Brasil e Suriname; tríplice fronteira; Colômbia e Peru, e em planos de segurança para as fronteiras, organizados “individualmente” pelos países (Brasil e Colômbia). Assim como em operações dos órgãos públicos de segurança dos países, em autuar crimes nas regiões de fronteira, e de outro lado, em reivindicações por parte de sujeitos comuns, e de populações tradicionais indígenas das regiões de fronteira dos Estados.

Palavras-chave: Pan-amazônia; fronteiras; transnacional; Agência internacional de notícias; segurança.

Resumen

El objetivo del trabajo fue analizar cómo la agencia EFE retrató los temas relacionados con la Amazonia brasileña y colombiana, especialmente en la región fronteriza. Nuestra propuesta consistió en una historia transnacional (Prado, 2012) al abarcar problemas que atraviesan las fronteras nacionales amazónicas, y el enfoque se centra en la historia del Tiempo Presente, que abarca el estudio de «cuestiones aún abiertas» (Padrós, 2009). Entre los temas sobre fronteras, destacó la cuestión de la «seguridad». Este asunto estuvo presente en acuerdos de cooperación fronteriza firmados entre países como Brasil y Surinam, la triple frontera, Colombia y Perú, y en planes de seguridad para las fronteras, organizados «individualmente» por los países (Brasil y Colombia). Así como en operaciones de los órganos públicos de seguridad de los países, actuando contra delitos en las regiones fronterizas, y, por otro lado, en reivindicaciones por parte de sujetos comunes y poblaciones tradicionales indígenas de las regiones fronterizas de los Estados.

Palabras clave: Pan-amazonia; fronteras; transnacional; agencia internacional de noticias; seguridad.

Abstract

The aim of this work was to analyze how the EFE agency portrayed issues related to the Brazilian and Colombian Amazon, especially in the border region. Our proposal consisted of a transnational history (Prado, 2012) as it encompasses problems that cross national Amazonian borders, and the approach focuses on the history of the Present Time, which includes the stu-

dy of “open-ended questions” (Padrós, 2009). Among the border issues, the question of “security” stood out. This topic was present in border cooperation agreements signed between countries such as Brazil and Suriname, the triple border, Colombia and Peru, and in security plans for borders, organized “individually” by countries (Brazil and Colombia). It was also evident in the operations of public security agencies in the countries, acting against crimes in border regions, and, on the other hand, in demands from ordinary citizens and indigenous traditional populations from the States’ border regions.

Keywords: Pan-amazon; borders; transnational; international news agency; security.

1. INTRODUÇÃO

A nossa proposta foi estudar a Amazônia brasileira e colombiana, utilizando como fonte a imprensa internacional, na categoria de agência de notícias, através da Agência EFE, a partir da perspectiva da história transnacional, e por meio da história do tempo presente. Como sabemos, o Brasil e a Colômbia compartilham a região amazônica, juntamente com mais seis Estados nacionais e um departamento francês, conformando o que chamamos de Pan-amazônia. Assim, os países que compõem essa região, compartilham entre outras coisas, as suas fronteiras bem como os fluxos que ali existem.

Para Niño (2013, p. 6) cada país possui uma região de fronteira, e a junção dessas regiões formam as zonas fronteiriças, pois “envolvem territórios de dois ou mais países”. Por outro lado, para Ferrari a fronteira internacional quando associada à zona geográfica significa área ou lugar de contato e de integração espontânea pelas ações e iniciativas cotidianas da população fronteiriça, sobretudo em pontos constituídos por cidades gêmeas (Ferrari, 2014, p. 22).

É importante pontuar que, para Niño (2013), o termo “zona” é utilizado como referência a junção das regiões de fronteira dos países, ou seja, a soma dos “lugares” de cada país onde acontecem as dinâmicas de fronteira. Enquanto para Ferrari (2014), o mesmo termo é utilizado para se referir às regiões de fronteira, isto é, a própria fronteira dos Estados. De todo modo, para os dois autores, fronteira tem significado diferente de “limites”.

Ambos os autores destacam as movimentações e interações entre as fronteiras, o que evoca por sua vez, a utilização da história transnacional, que para Prado (2012), diferente de uma visão metodológica particular, é como uma maneira peculiar de observação dos objetos de estudo, pois tem a intenção de

dar ênfase às interconexões da história da humanidade, para além das fronteiras construídas historicamente. Assim, é possível destacar redes, processos, crenças e instituições para além do espaço nacional.

Para Hofmeyr:

la clave para entender el enfoque de la Historia Transnacional la constituye la preocupación central por movimientos y circulaciones. El método transnacional debe construirse en el movimiento entre lugares y regiones, y no únicamente en el estudio de los procesos históricos que tienen lugar en diferentes lugares (Hofmeyr, *apud* Prado, 2012, p. 19).

Ou seja, o olhar transnacional está voltado para as interconexões entre os objetos de estudo, o que o torna fundamental para compreender os problemas que perpassam as regiões de fronteira, como é o caso da Amazônia.

A História do Tempo Presente, por sua vez, consiste em analisar processos históricos que estão “em aberto”. Este novo olhar temporal proposto na França por Henri Rousso para investigar o período do pós-guerra, aqui na América Latina, se debruça sobre os acontecimentos dos regimes militares até a atualidade (Padrós, 2009), o que engloba por sua parte as questões relacionadas às fronteiras, como veremos mais à frente.

No que concerne ao tipo de fonte escolhida, a imprensa, Capelato (1988, p. 13), evidencia que ela “registra, comenta e participa da história”, o que demonstra sua importância. As agências diferem da prática profissional exercida nos veículos de comunicação que difundem diretamente para o público, pois são empresas que distribuem conteúdos aos veículos de comunicação. Esses conteúdos podem estar em diversos formatos, como: textos, fotos, vídeos, gráficos e som (Aguar, 2017).

Essas empresas “possuem redes próprias de escritórios e jornalistas, coletam informações de lugares distribuídos pelo mundo e vendem notícias às principais empresas de mídia, a governos, a investidores e a outros agentes” (Pasti, 2013, p. 32). Por essas características, constituem fontes fundamentais para compreendermos quais discursos são internacionalmente construídos acerca de eventos ou lugares, neste caso as fronteiras amazônicas.

Entre os temas que se destacaram nas fronteiras, está a questão da “segurança”. No que se refere ao conceito, a historiadora Silva (2016, p. 66), em sua tese de doutorado aponta que esta, está ligada à dada “precaução contra peri-

gos” que ameaçam o “território de um Estado”. Esta autora também apresenta o conceito de “defesa”, que estaria relacionado “às ameaças externas ao território” de um país, e que este papel fora atribuído tradicionalmente às Forças Armadas dos Estados-Nações. Mas, que ao fim da Segunda Guerra Mundial, início da busca por influência por parte dos Estados Unidos e da União Soviética, a “segurança” também passou a ser vista como “um problema militar”.

Este conhecimento é importante para compreender as ações (ou inações) dos Estados aqui estudados, em relação a segurança nas regiões de fronteira, apresentadas pela fonte. Considerando que as Forças Armadas são “o braço armado dos Estados”, na concepção da mesma autora anteriormente citada. O que justifica tanto a participação das Forças Armadas em ações nas fronteiras, quanto o apoio destas, aos órgãos de segurança pública.

Desta forma, o objetivo deste texto foi verificar quais as perspectivas da agência internacional de notícias EFE sobre a segurança nas fronteiras amazônicas do Brasil e da Colômbia, e relacionar as notícias difundidas pela agência sobre a segurança nas fronteiras amazônicas brasileira e colombiana, aos processos históricos locais abertos ao longo do século xx, conforme a perspectiva do Tempo Presente. Para isso, adotamos a perspectiva transnacional, à medida que o tipo de fonte selecionada trabalha nesta concepção e o próprio espaço amazônico transpassa diversos estados nacionais, entre os quais a Colômbia e o Brasil. Ainda, observar o olhar apresentado pela agência, sobre as ações dos países em questão, em relação à segurança de seus territórios fronteiriços e verificar como as dinâmicas sociais e econômicas, e os atores das fronteiras (indígenas, ribeirinhos, ONGs, entre outros, nacionais e internacionais) são apresentados por esta agência.

2. METODOLOGIA

Utilizamos na pesquisa, algumas das orientações da historiadora Tania Regina de Luca em seu texto *Fontes impressas: a história dos, nos e por meio dos periódicos*, que propõe um roteiro metodológico para os pesquisadores que adentram neste tipo de fonte. O primeiro passo proposto consiste em “encontrar as fontes e constituir uma longa e representativa série” (Luca, 2005, p. 142); seguindo tais orientações, encontrou-se a fonte, disponível em formato digital, no respectivo endereço eletrônico: <https://www.efe.com/efe/america/2>.

Um segundo passo da proposta metodológica da autora é estabelecer o recorte temporal, que conforme já mencionado, é o Tempo Presente. O autor Padrós (2009, p. 33), citando o historiador inglês Eric Hobsbawm, diz

que, quando se define Tempo Presente como o “nosso próprio tempo”, se indica, para a “história em aberto”. E “a análise do Tempo Presente demanda, mediante pressupostos teóricos, o dimensionamento, a hierarquização, a contextualização, a inserção e a relação dos eventos com o processo histórico” (Padrós, 2009, p. 33).

Por isso, é preciso considerar uma abordagem teórica macro-explicativa, que compreenda e inter-relacione as diversas esferas, por exemplo, a processual, fundamentada no passado histórico, a estrutural, permitindo construir explicações que evidenciam tendências, permanências e rupturas; a global que permite associação entre as diferentes realidades, e dialética (Padrós, 2009, p. 33). Por isso, pesquisamos as notícias produzidas pela agência no início do século XXI, na era digital, observando, qual o discurso difundido acerca da Amazônia brasileira e colombiana especificamente a partir do ano 2000, início de sua difusão por meio da internet.

Partindo dessa data foram encontramos 38 notícias sobre as regiões de fronteiras amazônicas. E apesar de nos propormos a iniciar o recorte em 2000, as fronteiras somente aparecem noticiadas a partir do ano de 2015, até o ano de 2019. Outra observação é que todas as notícias recolhidas possuem fotos, ou vídeos acompanhando a escrita.

Outra das etapas orientadas pela autora, consiste em “localizar a publicação na história da imprensa” (Luca, 2005, p. 142). A EFE é a primeira agência de notícias em espanhol, e a quarta no mundo, e possui:

uma rede mundial de jornalistas, onde trabalham 24 horas por dia, mais de três mil profissionais de 60 nacionalidades, em mais de 180 cidades e em 120 países. E com quatro mesas de edição em Madrid, Bogotá, Cairo (árabe) e Rio de Janeiro (português), para oferecer seus produtos a clientes nos cinco continentes (Agência EFE, c2022).

A Agência “distribui quase 3 milhões de notícias por ano em diferentes mídias (...), que atingem diariamente mais de dois mil veículos em todo o mundo” (Agência EFE, c2022).

Pontuamos ainda que, para a autora, é preciso “caracterizar o grupo responsável pela publicação” (Luca, 2005, p. 142). A EFE foi fundada em 3 de janeiro de 1939, na Espanha, por José María Hortelano, Marqués de Torrejón (militar), o jornalista Luis Amato de Ibarrola, e Celedonio de Noriega Ruiz (seu primeiro presidente). Como diretor-gerente, foi nomeado o jornalista

Vicente Gállego Burgos. “La Agencia EFE se constituyó sobre los restos de Fabra, Febos y Faro; tres agencias cuyos nombres empezaban por la letra efe” (Gutiérrez, 2014, p. 154).

Desde 2001 é uma Sociedade Comercial do Estado, da qual a titularidade refere-se à Sociedade de Participação Industrial do Estado (SEPI). A SEPI é uma entidade de direito público, cujas atividades se enquadram no ordenamento jurídico privado, vinculada ao Ministério das Finanças e Administrações Públicas, subordinando-se diretamente ao ministro (Agência EFE, c2022).

A jornalista e escritora Gabriela Cañas é a presidenta da EFE e a equipe de direção é formada por mais 21 membros, dividida na gestão de várias áreas: direção de informações, diretoria e gerência, direção de estratégia, direção de assessoria jurídica, direção de gabinete de presidência, direção de mesa de edição na Ásia, direção econômico-financeira, direção de serviços gerais, direção de audiovisual, direção editorial da América, direção de assuntos internacionais, entre outros. No que se refere à redação das notícias, a EFE possui um conselho de redação, assim como, um Estatuto de redação. O conselho é formado por Andrés Ballesteros Palencia, Lidia Sánchez Yanel, Mercedes Salas Felipe, Jesús García Becerril, María Vicente Martín.

3. RESULTADOS E DISCUSSÃO

Ao percorrermos as notícias sobre as fronteiras amazônicas, foi possível obter um panorama das questões que envolveram as regiões de fronteiras amazônicas do Brasil e da Colômbia no período proposto, e de alguns dos sujeitos que estão presentes nessas localidades. Entre as questões encontradas, nos chamou a atenção a questão da “segurança”, pela recorrência e pela forma de abordagem do tema nas notícias, apresentado em alguns momentos com detalhes, pois engloba uma preocupação com crimes nas fronteiras, especialmente o crime organizado.

Este assunto esteve presente em acordos de cooperação fronteiriça firmados entre os países, como Brasil e Suriname; tríplice fronteira; Colômbia e Peru, e em planos de segurança para as fronteiras, organizados “individualmente” pelos países (Brasil e Colômbia). Assim como em operações dos órgãos públicos de segurança dos países, em autuar crimes nas regiões de fronteira, e de outro lado, em reivindicações por parte de sujeitos comuns, e de populações tradicionais indígenas das regiões de fronteira dos Estados.

Os crimes que estiveram presentes nos acordos para segurança das fronteiras são o narcotráfico noticiado em 6 notícias, o tráfico ilegal de animais noticiado em 1 notícia, e o tráfico de armas noticiado em 2 notícias. Outros crimes que apareceram nas regiões de fronteira, foram o tráfico de pessoas noticiado em 1 notícia, e o recrutamento para grupos armados noticiado em 1 notícia. Também os crimes contra os povos indígenas foram noticiados em 3 notícias. No entanto, como veremos, estes não aparecem nos acordos firmados pelos países para a segurança nas fronteiras, ou nos planos “individuais” de segurança de cada país. O termo segurança perpassou nove notícias.

O narcotráfico, assim como o tráfico de outras drogas, são questões que aparecem como enraizadas nas regiões e zonas de fronteira. Aparecem como crimes nacionais e transnacionais na notícia *“Brasil articula la seguridad fronteriza y reitera su preocupación con Venezuela”* (EFE, 2017a). Esses crimes deveriam ser combatidos em conjunto pelos países amazônicos segundo a notícia, motivo pelo qual apresenta a intenção por parte do ministro de defesa do Brasil, em discutir planos de segurança fronteiriça com Colômbia, Peru, e no futuro mais distante com a Venezuela.

Destaca-se na notícia a proximidade do Brasil com pelo menos quatro países produtores de cocaína e outras drogas, como fator catalisador para esse tipo de crime. Entre as ações que seriam discutidas pelos ministros de defesa dos países, estavam manobras militares em território amazônico brasileiro não especificado, assim como o tipo de manobra que seria realizada.

Essa notícia está cheia de citações diretas curtas da fala do ministro brasileiro, que dão a impressão de que a notícia inteira se trata apenas da fala dele, e a fonte estaria apenas o referenciando. Mas, devemos lembrar, que a Agência EFE é uma agência ligada ao Estado espanhol, o que poderia explicar por um lado, os destaques na fala do ministro nessa notícia, assim como, de autoridades dos governos em outras.

Na notícia *“Brasil ultima un plan de seguridad nacional para contener la crisis carcelaria”* (EFE, 2017b), o tráfico de drogas aparece como um dos crimes que mais estava preocupando as autoridades governamentais no Brasil. Por isso essa notícia apresenta um plano de segurança, que entre outras coisas, envolvia a montagem de radares em todas as fronteiras do país, para realizar a vigilância desse crime. Esse plano foi apresentado pelo ministro de segurança do país, que disse que haveria apoio ao mesmo, por parte do ministério da defesa do país.

Já na notícia *“Desarticulan una red de narcotráfico que actuaba en la Amazonía brasileña”* (EFE, 2019a), por sua vez, aparece a desarticulação de uma rede de narcotráfico que atuava principalmente nos estados amazônicos (Amazonas, Maranhão, Pará, Roraima). Observou-se que o município de São Gabriel da Cachoeira (Amazonas), era um dos dois que serviam de entrada para os aviões com drogas no país. A notícia faz uma retrospectiva das movimentações da rede, e das ações policiais (PF) na investigação.

A notícia *“El narcotráfico impera en la triple frontera entre Brasil, Colombia y Perú”* (EFE, 2017d), apresenta em especial a dinâmica do narcotráfico na tríplice fronteira Brasil, Colômbia e Peru. Mostra de forma geral o funcionamento das plantações cocaleiras, feitas a poucos quilômetros de distância das fronteiras, e que a transformação das folhas de coca em pasta é feita para facilitar o transporte.

Nesse processo, segundo apresenta a notícia, os indígenas são empregados nas plantações de coca e no seu transporte para os laboratórios onde a coca é transformada em pasta. Há outros sujeitos, mas os indígenas recebem destaque. Nesse sentido, a notícia faz referência ao coordenador da Estatal Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas (Devida), para dizer que, a região é muito pobre, e isso seria um dos motivos pelo qual esse trabalho se torna atrativo. No entanto, cabe questionar qual seria a participação do Estado no sentido de extenuar essa situação de pobreza apresentada.

Observa-se também que a notícia apresenta os valores da pasta da cocaína, e seu aumento na passagem de uma região de fronteira a outra, pelo rio Amazonas. O que demonstra a intenção em apresentar a dinâmica do tráfico na tríplice fronteira. É também apontado que existem operações feitas pelas autoridades regionais, especificamente do Peru, para o extermínio tanto das plantações de coca, quanto dos laboratórios de pasta. Mas, a falta de pessoal e de recursos da polícia local eram um problema, e que os efetivos existentes eram hostilizados nos locais onde havia plantação.

A notícia fala também de tentativas de substituição da coca por outras culturas como o cacau, feita pela Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas, mas, que a adesão das pessoas era muito baixa, devido ao fato de o ganho com a coca ser mais alto e rápido, o que retorna a nossa questão da participação do Estado na atenuação dessa pobreza. Também dá ênfase a Colômbia e o Peru, como maiores produtores da cocaína, e o Brasil, como o maior consumidor e corredor desta para a Europa.

A notícia *“Putumayo, venezolanos en tierra de nadie”* apontou que o narcotráfico é uma atividade cotidiana, causadora de medo e desesperança, palavras sem aspas, ou referências externas, o que demonstra a construção da própria fonte (EFE, 2019b). Além disso, pontua o recrutamento de pessoas para o trabalho nas plantações de coca, porém, sem especificações dos sujeitos, além do fato da “necessidade”, e de que é algo constante nessa localidade. A notícia menciona também as disputas entre “gângues”, pelo domínio da coca.

Por sua vez, a notícia *“Cuidar la Amazonía y salvaguardar sus recursos, nueva prioridad de Colombia”* (EFE, 2019c), relaciona o narcotráfico ao desmatamento, mas, não exemplifica ou explica a relação.

O tráfico de armas, foi mencionado nas notícias *“Brasil articula la seguridad fronteriza y reitera su preocupación con Venezuela”* (EFE, 2017a); e *“Brasil ultima un plan de seguridad nacional para contener la crisis carcelaria”* (EFE, 2017b), como ameaça à segurança das fronteiras. Assim como o tráfico de animais, na notícia *“Colombia y Perú estrechan cooperación para proteger la Amazonía”* (EFE, 2015); e o tráfico de pessoas; e recrutamento para grupos armados, na notícia *“Putumayo, venezolanos en tierra de nadie”* (EFE, 2019c).

Em relação aos crimes contra os povos indígenas, foi noticiada a sua exploração, ao tratar-se do ciclo da borracha nos séculos XIX e XX, na Colômbia, na notícia *“Un antropólogo defiende el rol de los indígenas como ‘administradores’ del Amazonas”* (EFE, 2019d). Essa notícia também trata, através das falas do antropólogo Martín Von Hildebrand (algumas vezes em citação direta), dos impactos dos crimes ambientais para os povos indígenas. Como os causados pela mineração, e a contaminação por mercúrio dos rios e das pessoas. Devemos pontuar que, apesar de apresentar as falas do antropólogo, que “defende” os indígenas como administradores da Amazônia, a notícia não traz falas dos próprios indígenas.

A notícia *“Greenpeace y los indios brasileños exigen celeridad en la demarcación de tierras”* (EFE, 2018), aponta a lentidão ou a falta de demarcação de terras indígenas no Brasil, como gerador de violência no campo. Foi apresentado como exemplo, um crime de assassinato ocorrido no Vale do Javari contra uma etnia indígena isolada, no estado do Amazonas (Brasil), que ainda estava em processo de investigação a época da notícia, e que ao final, confirmaria o aumento de vítimas do conflito no campo.

É importante pontuar que a notícia não traz falas dos povos indígenas, apesar de o assunto da notícia se tratar de uma manifestação indígena com

frequente ocorrência, segundo a própria fonte, que é a Semana Nacional de Mobilização dos Povos Indígenas. Também não apresentou falas de representantes do Greenpeace.

A notícia “*Líderes indígenas de Brasil piden fin del ‘genocidio’ de indios no contactados*” (EFE, 2017c) trata da denúncia de três representantes de etnias indígenas brasileiras (Yanomami, kayapó, Guajajara), contra o “genocídio” de etnias indígenas isoladas. A notícia traz bastante citações diretas das falas dos próprios indígenas, que haviam sido publicadas nas redes sociais da ONG Survival International.

Porém, a fonte em nenhum momento se coloca como “responsável” pelas denúncias noticiadas contra o governo brasileiro, já que se utiliza em vários momentos na notícia, especialmente antes das citações diretas, expressões que indicam que aquela “visão” noticiada era dos indígenas, ou da Organização. Por exemplo, expressões como: *fin del que llamaron “genocidio”*; “*según un mensaje de los tres líderes indígenas*”; “*Para estos líderes, los ataques contra los derechos indígenas que el Gobierno brasileño supuestamente viene concertando*” (EFE, 2017c).

Segundo a notícia, ainda fazendo referência a publicação da ONG, havia ocorrido uma redução da verba destinada a Fundação Nacional do Índio (Funai), instituição encarregada de assegurar e promover o direito desses povos. Deixando-os desta forma, mais vulneráveis, especialmente as etnias isoladas. Menciona-se novamente os assassinatos ocorridos no Vale do Javari.

Também apresenta falas de representantes da ONG, e histórico de violências contra indígenas apresentado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), entre os quais estão crimes de morte, ameaças, lesões corporais dolosas, violência sexual, e racismo. Observou-se que durante o recorte, os sujeitos que apareceram nas notícias são os povos indígenas, e os imigrantes venezuelanos. Os primeiros são bastante referenciados em determinadas notícias, porém, essas referências são indiretas no sentido de que não há de fato, nenhuma entrevista com as etnias citadas.

Por outro lado, as solicitações por maior atenção e segurança dos Estados em relação às populações tradicionais que vivem nas regiões de fronteira, não aparecem nos planos de segurança dos países para as fronteiras. Até porque, muitas das manifestações dessas populações são referentes a inações ou ações (crimes) dos próprios Estados.

O segundo grupo de sujeitos que aparecem na fonte, recebem espaço através de entrevistas, porém, em apenas uma notícia. Mas, o foco desta está no tráfico de drogas. O tráfico de drogas e armas são os crimes que mais aparecem nas notícias. Também são apresentados como a maior preocupação por parte dos Estados em relação à segurança, estando presente em todos os planos e movimentos dos países em relação à segurança nas fronteiras.

4. CONCLUSÃO

Finalmente, pontuamos que este trabalho é parte de uma pesquisa ainda em andamento. Desta forma objetivamos aprofundar este assunto em um momento futuro, fazendo relação das teorias de segurança, e as discussões sobre o tráfico de drogas na América, especialmente na Pan-amazônia. E, ao fato desse crime ser o mais destacado na fonte, em detrimento de outros mencionados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agência EFE (2017a). *Líderes indígenas de Brasil piden fin del “genocidio” de indios no contactados*. Recuperado em 6 de janeiro de 2022, de <https://n9.cl/itkhnw>.
- Agência EFE (2017b). *Brasil articula la seguridad fronteriza y reitera su preocupación con Venezuela*. Recuperado em 6 de janeiro de 2022, de <https://n9.cl/yjiy4>.
- Agência EFE (2017c). *Brasil ultima un plan de seguridad nacional para contener la crisis carcelaria*. Recuperado em 6 de janeiro de 2022, de <https://n9.cl/d5fh4>.
- Agência EFE (2018). *Greenpeace y los indios brasileños exigen celeridad en la demarcación de tierras*. Recuperado em 6 de janeiro de 2022, de <https://n9.cl/lvtequ>.
- Agência EFE (2019a). *Cuidar la Amazonía y salvaguardar sus recursos, nueva prioridad de Colombia*. Recuperado em 6 de janeiro de 2022, de <https://n9.cl/hmzrz>.
- Agência EFE (2019b). *Desarticulan una red de narcotráfico que actuaba en la Amazonía brasileña*. Recuperado em 6 de janeiro de 2022, de <https://n9.cl/n3s2g>.
- Agência EFE (2019c). *Putumayo, venezolanos en tierra de nadie*. Recuperado em 6 de janeiro de 2022, de <https://n9.cl/4ifv2>.
- Agência EFE (2019d). *Un antropólogo defiende el rol de los indígenas como “administradores” del Amazonas*. Recuperado em 6 de janeiro de 2022, de <https://n9.cl/2azu8>.
- Agência EFE (2022). Recuperado em 6 de janeiro de 2022, de <https://efe.com/quienes-somos/>.
- Aguiar, P. (2017). Vozes da América: convergência digital, radiojornalismo e agências de notícias latino-americanas. *Rádio-Leituras*, 8(2).
- Capelato, M. H. (1988). *Imprensa e História*. São Paulo: Contexto.

- Ferrari, M. (2014). As noções de fronteira em geografia. *Perspectiva Geográfica*, 9(10).
- Gutiérrez, M. A. M. (2014). *Fotoperiodismo y evolución tecnológica. Estudio de caso: la agencia EFE*. Tese de doctorado, Universidad de Salamanca, Salamanca, Espanha.
- Luca, T. R. (2008). Fontes Impressas. História dos, nos e por meio dos periódicos. In C. B. Pinsky (Org.). *Fontes Históricas* (2ª ed., pp. 111-153). São Paulo: Contexto.
- Niño, E. A. L. (2013). *A tríplice fronteira Brasil, Colômbia e Peru: limites e desafios de cooperação e integração da região fronteiriça, com ênfase nos anos 2006-2011*. Dissertação de mestrado, Universidade Estadual Paulista, São Paulo, SP, Brasil.
- Padrós, E. S. (2009). História do tempo presente, ditaduras de segurança nacional e arquivos repressivos. *Revista Tempo e Argumento*, 1(1), 30-45.
- Pasti, A. B. (2013). *Notícias, Informação e Território: as agências transnacionais de notícias e a circulação de informações no território brasileiro*. Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil.
- Prado, M. L. C. (2012). América Latina. História comparada, histórias conectadas, história transnacional. *Anuario Escuela de Historia*, (24).
- Silva, E. P. (2016). *O Centro de Altos Estudos Militares (Peru) e a Escola Superior de Guerra (Brasil) 1948-1968*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

FRONTEIRAS DO SAGRADO NO
CONTEXTO AMAZÔNICO ENTRE O
BRASIL, O PERU E A COLÔMBIA:
EXPRESSÕES DE FÉ, SISTEMAS
DE CRENÇAS E MANIFESTAÇÕES
RELIGIOSAS

*Fronteras de lo sagrado en el contexto
amazónico entre Brasil, Perú y Colombia:
expresiones de fe, sistemas de creencias y
manifestaciones religiosas*

Borders of the Sacred in an Amazonian
context between Brazil, Peru, and
Colombia: expressions of faith, belief
systems, and religious manifestations

PIETÀ GRAÇA CASTRO PINTO TRAJANO VIEIRA
Universidade Federal do Paraná (UFPR, Brasil)

RESUMO

Este artigo pretende apresentar um breve panorama das religiosidades amazônicas e suas fronteiras na tríplice fronteira Brasil/Peru/Colômbia. Neste artigo iremos explorar alguns dados etnográficos, que foram registrados pela pesquisadora, por meio da observação participante visando futuras reflexões antropológicas mais aprofundadas. Destacaremos a presença de práticas religiosas invisibilizadas, que não orbitam no “centro”, que são alvo de preconceito e demonização por parte de alguns agentes religiosos, que se arrogam especialistas do sagrado e tentam sutilmente monopolizar à fé, nesta fronteira amazônica.

Palavras-chave: Amazônia; expressões de fé; sistemas de crença; manifestações religiosas públicas.

Resumen

Este artículo pretende presentar un breve panorama de las religiosidades amazónicas y sus fronteras en la triple frontera Brasil/Perú/Colombia. En este artículo exploraremos algunos datos etnográficos, que fueron registrados por la investigadora, a través de la observación participante con el objetivo de futuras reflexiones antropológicas más profundas. Destacaremos la presencia de prácticas religiosas invisibilizadas, que no giran en torno al «centro», y que son objeto de prejuicios y demonización por parte de algunos agentes religiosos, quienes se arrogan el papel de especialistas en lo sagrado e intentan sutilmente monopolizar la fe en esta frontera amazónica.

Palabras clave: Amazonia; expresiones de fe; sistemas de creencias; manifestaciones religiosas públicas.

Abstract

This article aims to present a brief overview of Amazonian religiosities and their borders in the tri-border area of Brazil/Peru/Colombia. In this article, we will explore some ethnographic data, recorded by the researcher through participant observation, with the goal of enabling more in-depth anthropological reflections in the future. We will highlight the presence of invisibilized religious practices that do not revolve around the “center” and are subjected to prejudice and demonization by certain religious agents, who claim to be specialists in the sacred and subtly attempt to monopolize faith in this Amazonian border region.

Keywords: Amazon; expressions of faith; belief systems; public religious manifestations.

I. INTRODUÇÃO

Este artigo pretende apresentar um breve panorama das religiosidades amazônicas e suas fronteiras do sagrado na tríplice fronteira entre o Brasil, Peru e Colômbia. Neste artigo exploramos alguns dados etnográficos, que foram registrados pela pesquisadora, por meio da observação participante¹, visando futuras reflexões antropológicas mais aprofundadas.

Das inúmeras observações em campo, na última década, no tocante ao fenômeno religioso, restringiremos nossas reflexões atuais somente em cima de alguns dados, que têm como foco as religiosidades (expressões de fé, sistemas de crenças local, manifestações religiosas públicas) dos habitantes que vivem nesta região. Esses dados são produtos dos muitos eventos, visualizados pela pesquisadora em diversos momentos, antes e após a pandemia de covid-19, agora observados mais esporadicamente, devido aos cuidados que a pandemia trouxe, entre eles a evitação de aglomerações e o relativo distanciamento social foram os que mais limitaram esta pesquisa.

Destacaremos a presença de práticas religiosas invisibilizadas, que não orbitam no “centro”, que são alvo de preconceito e demonização por parte de alguns agentes religiosos, que se arrogam especialistas do sagrado e tentam sutilmente monopolizar à fé, nesta fronteira amazônica. Entretanto, tais práticas em menor curso, como as devoções populares não reconhecidas pelas igrejas, vem resistindo ao tempo, aos ataques de forças que se pretendem maiores, como as religiões que predominam nesta fronteira, como o catolicismo e o pluralismo protestante.

Vale ressaltar que os protestantes, principalmente de inclinação pentecostal, são os agentes religiosos que mais propagam e reforçam tais preconceitos quanto as outras crenças neste lugar, pelo menos foi o que percebemos durante a pesquisa. Acredito que, o fato de ser nativa da cidade de Benjamin Constant no Amazonas, facilitou em alguns momentos a observação de tais

¹ Para Brandão (2007), observação participante é “esse conviver mais livre, mais pessoal, com a situação que implica um envolvimento pessoal e implica um participar de momentos, de uma discussão com as pessoas, que conversam no sindicato; ou participar de uma dança; ou participar de um ritual religioso; ou participar de um trabalho” (Brandão, 2007, p. 20).

práticas religiosas e de uma diversidade de situações que me deparo no dia a dia, terra a terra durante minha inserção no campo.

Para um melhor aprofundamento teórico, nos debruçaremos na obra de alguns clássicos e contemporâneos que muito tem nos ajudado a construir, ir costurando, tecendo, ligando fios para o aprofundamento desta pesquisa, faremos um esforço intelectual, para relacionar alguns vieses teóricos dos autores que fundamentarão este artigo como: Clifford Geertz (1989), Talal Asad (2010), Oscar Calávia Sáez (2009), entre outros. Estes serão nossos alicerces de base para a produção e aprimoramento desta pesquisa e ora deste artigo.

Para uma melhor familiarização, para quem não está acostumado com o contexto amazônico, com relatos parecidos como este que pretendo abordar neste trabalho, seria interessante você, estimado leitor, dar asas a sua imaginação e viajar de canoa, mergulhar nas águas barrentas e escuras do rio Solimões, para enxergar o invisível e aparentemente incompreensível para quem não está acostumado com esta realidade. É preciso treinarmos o olhar, o ouvir e o escrever para quem “está aqui”, sem se deixar de encantar pelo canto da sereia, o encanto do boto, o balançar do “banheiro”, o fascínio e mistério da floresta e ficar atento na *conversa do caboclo*, pois ele tem muito a falar, a imaginar, e nós antropólogos, muito a aprender. Tem um ditado popular e muito conhecido daqui que diz: “Quem tomar das águas do Javari, e beber do açaí, jamais sairá daqui”. Após compartilhar com vocês um pouquinho de impressões sobre o Amazonas. Vamos agora viajar pelo ensaio etnográfico, propriamente dito.

2. OBJETIVOS

Neste artigo enfatizamos que os dados observados, que geraram este texto, foram coletados de início na cidade de Benjamin Constant (Amazonas, Brasil)², no cemitério São Francisco, *lôcus* principal da pesquisa, localizado no bairro Colônia³, onde iniciei meus primeiros passos na pesquisa de campo, como

² A cidade de Benjamin Constant está localizada na área de fronteira entre o Peru e a Colômbia, países vizinhos, região do Alto Solimões e está distante de Manaus (capital) aproximadamente 1.118 km em linha reta. Benjamin Constant é um dos municípios brasileiros que abriga milhares de peruanos, colombianos e uma grande matriz indígena formada por várias etnias, tais como: Tikuna, Kokama, Kambeba, Kaixana, Uitoto entre outras.

³ O bairro Colônia no passado recebeu esse nome porque muitos dos moradores eram colonos, agricultores que trabalhavam nas roças, plantavam café e arroz e porque o bairro dá acesso ao assentamento dos agricultores até os dias de hoje e a estrada que liga Benjamin Constant ao município de Atalaia do Norte, a BR 307. Foi neste bairro que fixei residência a partir de 2010, ou seja, nos últimos dez anos, o que facilitou em muito o desenvolvimento de minha pesquisa.

aprendiz de antropologia na graduação na UFAM, em Benjamin Constant. Identificamos, neste cemitério, um caso de devoção “marginal” à Edmundo Pé de Ferro e, a partir das reflexões elaboradas com base nos dados levantados neste espaço, estabeleci estratégias teóricas e etnográficas para pensar outras possibilidades de análise. Já no mestrado, a pesquisa estendeu-se por algumas outras cidades vizinhas de fronteira (Islândia no Peru e Leticia na Colômbia), para ampliar o entendimento do fenômeno religioso.

Quando se fala em fronteira neste ensaio, lembramos que muitos estudos são produzidos a respeito desta temática, que considere também importante para esta pesquisa, porque Benjamin Constant é uma cidade que se localiza nesta ampla e complexa região de fronteiras nacionais, culturais entre outras. Alguns estudiosos desta área de Tríplice Fronteira como Silva (2008), tem desenvolvido importantes análises acerca do fenômeno mencionado, se referindo a fronteira como um espaço que suscita várias interpretações e múltiplas representações em razão da circulação de pessoas e bens simbólicos. Foram situações assim que me despertaram ao longo de minha vida acadêmica para estudar o sagrado nesta região.

3. O CAMPO, O PROBLEMA E A FRONTEIRA

Quando em campo presenciei e testemunhei muitos relatos, atitudes de respeito e reverência para com o sagrado, em determinadas horas do dia e em determinados dias da semana, tais como às 18 h, considerada em Benjamin Constant como uma hora sagrada, para as pessoas que são devotas de alguns santos oficiais da igreja católica como: Nossa Senhora Aparecida, São Francisco entre muitos outros espalhados pelos bairros da cidade.

É de costume em algumas residências ter um altar dedicado aos santos dentro de casa, com algumas velas brancas comuns e outras velas que os devotos chamam de “vela de sete dias”, por serem maiores, mais robustas, e porque duram mais tempo para derreter, como o próprio nome da vela se refere, sete dias. Segundo os devotos, eles acendem as velas de sete dias, quando buscam junto ao santo a solução para uma causa que exige mais urgência, mais devoção, mais dedicação por parte do devoto para com o santo, e porque esta vela é mais econômica também, rende mais tempo. Alguns desses altares de devoção, ficam geralmente expostos nas salas de visita, ou nos quartos de dormir quando se quer ter mais intimidade e privacidade para com o santo, com o sagrado.

Existem alguns devotos que compartilham o espaço doméstico (exclusivamente o altar que fica localizado dentro do ambiente de descanso, que é o

quarto de dormir, onde estão os santos oficiais da igreja Católica) com imagens de entidades do candomblé e da Umbanda, revelando um pluralismo de crenças, aparentemente antagônicas entre si, por parte de um mesmo indivíduo. Lá neste altar, estão velas coloridas dedicadas a entidades, que geralmente estes devotos não querem colocar muito em evidência para os visitantes. São imagens e relações mais de fórum íntimo, do privado, por conta do preconceito que se tem contra entidades, consideradas por outras pessoas, como entidades demoníacas por não fazerem parte do panteão da igreja católica oficial e consideradas idolatria pelos evangélicos, avessos que são a “adoração” de imagens⁴. Mas, vale enfatizar que alguns católicos, parecem ter uma facilidade maior para transitar por várias outras modalidades de crenças, religiosidades, pois alguns destes católicos agregam ou se abrem a outras formas de crer.

Para quem tem um olhar atento, aguçado como o antropólogo, é muito perceptível logo na entrada da casa, bem na porta ou nas paredes alguns apetrechos pendurados “para afastar males”, tais como: como alho “brabo”, miçanga de molungú, galhos de arruda, cruz de palha benzida pelo padre da igreja, plantas que popularmente recebe o nome de espada de São Jorge, comigo ninguém pode, guiné, enfim uma infinita variedade de plantas, objetos e conhecimentos considerados também como mágicos. Segundo informações de interlocutores, coisas assim como alguns objetos, plantas, servem para vários objetivos, que tem a intenção de ajudar a espantar o “olho gordo, quebranto, inveja, doenças que são desejadas com a intenção de destruir a vida das pessoas” (depoimento colhido pela pesquisadora em 2017).

Quando estou pesquisando, ou vivendo o dia a dia de uma cidade pequena como Benjamin Constant, os próprios devotos e interlocutores me ajudam também a refletir sobre o campo antropológico. Cada interlocutor, cada devoto, cada gesto, cada oração, acender de vela me levam a compreender um pouco mais sobre o “outro”, o homem religioso amazônico de fronteira e sobre o “sobrenatural” que nos causa fascínio. Além das leituras acadêmicas, com eles pude aprender treinar muito mais a desenvolver minhas ideias, meus conceitos, sobre a possibilidade de apreender sobre a religião, sobre as manifestações religiosas das pessoas, que muitas vezes no cenário do dia a dia passam por nós, como meros e desprezíveis fatos, mas que fazem

⁴ Notou-se também, em alguns momentos, que alguns moradores, constroem “casinhas” (geralmente nos fundos dos quintais), espaços específicos destinados para Exús. Nestas circunstâncias, estas entidades ficam expostas fora do espaço de convívio familiar, possui ambiente próprio para estar. Dentro destas casinhas se nota algumas oferendas: velas pretas e vermelhas, cabaça de cachaça, vinhos e alimentos dedicados aos exús.

parte importante da realidade das pessoas que buscam respostas para seus problemas terrenos.

Às segundas-feiras, quando se está completando data de falecimento do morto, data de aniversário de nascimento do defunto, quando se está fazendo sete dias de falecimento ou simplesmente quando se quer lembrar ou matar a saudade da pessoa falecida, velas brancas são acesas para as almas nos espaços das varandas, em cima de muros, trapiches de pontes ou pedaços de tábuas velhas, sobre o chão, nos fundos de quintais e até as margens, passagens e “pedaços” das ruas. Estas velas, oferecidas aos mortos, não podem ser acesas dentro de casa porque, na versão dos meus interlocutores, elas atrairiam a alma do falecido, crença que é ridicularizada pelos evangélicos, para os quais “quem morreu está descansando, aguardando a volta de Jesus”. Assim, muitas vezes, quando o devoto não vai ao espaço do cemitério, ele acende estas velas nestes espaços que são consagrados efemeramente para estas atividades, para a manifestação do sagrado.

Pode-se dizer que a Igreja Católica tinha, e ainda tem, certo controle na vida das pessoas, pois quem mora no centro da cidade, ou próximo à igreja, são despertados logo pela manhã com as badaladas dos sinos, às pessoas são lembradas corriqueiramente ou conduzidas a irem à igreja fazerem suas orações, acender as velas aos santos, rezar, irem ao trabalho, deixar filhos na escola, ir ao mercado, ir à padaria comprar o pão para o café. As badaladas dos sinos, são como um grande despertador e marcador do tempo na cidade e meio de comunicação: quando falece alguém na cidade, também soam e o nome do morto é anunciado no alto falante, logo a notícia se espalha como erva daninha. O catolicismo parece pretender incutir na mente das pessoas, e no seio da sociedade local, em Benjamin Constant, assim como nas outras cidades de fronteira como em Islândia (Peru) e Letícia (Colômbia) seu poder de controle eclesiástico das práticas religiosas.

Nestas cidades de fronteira o catolicismo se pretende predominante, pois igrejas suntuosas, para os padrões locais, exibem seu poderio e existência. Geralmente nestas cidades as igrejas católicas (a matriz) também estão localizadas bem nos centros e a maioria da população é de origem católica ou se reconhece como tal, mesmo que muitas vezes não praticante ou adepta de outra forma de religiosidade. Há uma grande influência da Igreja Católica na vida cultural e social das pessoas. Percebeu-se nestas cidades de fronteira, como na cidade de Letícia (Colômbia), que há uma tentativa de controle mais rígido por parte da instituição católica naquele país. Nas residências colombianas são explícitas algumas placas, que são colocadas no portão de entrada

das casas com a frase: “*No insista, nosotros somos católicos*”. Nessa cidade colombiana se vê menos outros templos religiosos não católicos erguidos no centro da cidade, mas em Benjamin Constant (Brasil) e Islândia (Peru) se nota um pouco mais a presença de outros templos na área central da cidade, ou seja, menos controle, mais abertura a outras possibilidades de religião, mais pluralidade de escolhas e liberdade de culto.

É perceptível nos discursos dos colombianos que a Colômbia é um país fortemente católico, em algumas passagens de rua isto é plenamente visível com a devoção aos santos institucionalizados. Nomes de santos, hierarquizados pela Igreja Católica, são encontrados nas repartições públicas colombianas na cidade de Leticia, como nos hospitais, nas clínicas médicas, nos hotéis, nas avenidas e ruas, por meio de capelas dedicadas a santos como uma forma de “pagamento” por graças alcançadas. Estatuetas de santos populares também podem ser visualizadas nas ruas das cidades, bem como a festa das velas que, geralmente, acontece no mês de dezembro, quando praticamente quase todas as famílias leticianas acendem velas nas ruas. Em algumas esquinas, rezam para os santos, dão boas-vindas ao mês natalino, recepcionando a chegada *Del Niño Jesús*. Segundo informações coletadas com os próprios colombianos da cidade de Leticia, em determinadas épocas do ano é corriqueiro nesta cidade o povo celebrar festas de santo de devoção pessoal nas suas residências, como pagamento de promessas, acompanhadas de orações, músicas e muita comida para quem chegar.

As observações de campo me levam a perceber que as religiões de cunho cristão são mais aceitas e toleradas na cidade de Leticia, sendo que outras manifestações de crenças, de caráter diferenciado, ou consideradas exóticas, são vistas pela igreja e católicos mais conservadores como práticas não religiosas, mágicas, ocultas ou até mesmo antirreligiosas. Ouvi muitos colombianos afirmarem que em Leticia existem muitos bruxos ou bruxas, pajés, xamãs, sobretudo às margens das *carreteras* que dão acesso às comunidades interioranas e “resguardos” indígenas. Estes indivíduos seriam procurados para a realização de curas, mas também para fazer o mal a alguém, como revela o depoimento de um informante colombiano: “aqui em Leticia tem muita gente que faz macumba para destruir a vida dos outros, tomar marido das outras e você vai encontrar muita gente que paga para matar os outros fazendo feitiço. Alguns colombianos atravessam a fronteira, vão para Tabatinga procurar macumbeiro lá, porque dizem que lá que tem macumbeiro bom. Tem muito traficante que busca macumbeiro de lá também para pedir proteção para não ser assassinado” (Gonzalez, J. M. Relato pessoal, Leticia, Colômbia, dezembro de 2017, tradução da autora).

Em solo Peruano na cidade de Islândia (Peru), observei que existem algumas igrejas: a igreja católica que está localizada bem próxima ao porto da cidade e de longe, ainda do rio, se avista a presença física desta igreja com a imagem de *Jesús de los Milagros*, padroeiro da cidade, e os dizeres: “Islândia a su Patrono”. Diante desta observação, ainda do rio, é plenamente visível que a igreja católica se mantém dominante também em Islândia, com a estratégia política e religiosa de demarcar sua existência na vida dos peruanos de Islândia, escolhendo se constituir logo a frente da cidade, ou seja, demarcando seu espaço e autoproclamando seu padroeiro.

Como temos visto, a igreja católica ocupa um lugar de destaque nesta região e na vida das pessoas que aqui vivem. Tanto no Brasil, como dos outros lados das fronteiras, o catolicismo ainda se manifesta como a religião da maioria e faz parte da cultura cristã local que foi trazida pelos colonizadores que aqui se instalaram, incorporando elementos nativos ao seu arcabouço religioso, ao mesmo tempo que introduzindo novos elementos na vida religiosa do homem amazônico de fronteira, seja ele brasileiro, peruano, colombiano, de origem indígena ou não.

Na cidade de Islândia existem outras igrejas, de cunho cristão também, como as Assembleias de Deus e várias denominações evangélicas espalhadas pela cidade peruana, também há o templo Israelita e a presença marcante das Testemunhas de Jeová, que antes da pandemia da covid-19 iam com muita frequência até Islândia, oferecer aos peruanos estudos bíblicos, em casas. As Testemunhas de Jeová antes da pandemia viraram uma nova opção de religião na fronteira. Foi mencionada pelos peruanos também a existência de alguns rezadores, que nesta fronteira também são muito procurados e considerados importantes quando se trata de ajuda para resolver problemas físicos e “espirituais”. Nas segundas-feiras é comum também para os peruanos de inclinação católica a prática de acender velas para as almas, seja no interior das casas, ou debaixo delas, em cima das partes superiores das altas pontes ou na parte inferior delas e nos trapiches que ligam a casa a ponte, ou próximo à beira do rio como avistei. É importante lembrarmos que não existe cemitério em Islândia, os peruanos são sepultados em Benjamin Constant do lado brasileiro. Na época do Dia de Finados eles viajam até a cidade de Benjamin Constant para saudarem a *sus muertos*.

4. METODOLOGIA

Observações assim são muito recorrentes, principalmente quando o pesquisador se põe a investigá-las. Eu na verdade precisei levantar dados e, muitas

vezes, estabelecia metas de campo, as vezes de dentro dos cemitérios, refletia sobre algumas questões que me levavam a pensar e suscitar diálogos informais com as pessoas que frequentam este espaço, sobretudo no dia de finados, ali improvisei ou fiz perguntas direcionadas acerca do fenômeno religioso.

Em muitas outras ocasiões fiz pesquisa de dentro dos *tuc tucs* (moto-carros), canoas e táxis, andando pelas ruas de Letícia e caminhando pelas altas pontes de Islândia. Lugares de passagem em Letícia, como em Benjamin Constant transmitem uma carga simbólica para muitos que por ali passam, pelo simples fato de que tanto a capela santa, quanto o cemitério, quanto uma cruz erigida, são lembrados como um lugar sagrado para as pessoas que têm fé e que creem que estes tipos de ambientes, monumentos e imagens representam espaços e canais de mediação com o sobrenatural. É muito comum percebermos pessoas, em sinal de reverência, ao passar pela capela, ou por outro símbolo “sagrado”: gestos com as mãos em sinal da cruz, tirando o chapéu, se benzendo, gesticulando com a boca e cumprimentando os donos das santas moradas, tantos santos, quanto almas, que assim são reconhecidos e lembrados por religiosos que por ali passam.

Como nativa benjaminense, participava desde criança do cotidiano das pessoas, ouvindo as fofocas corriqueiras de uma cidade pequena como Benjamin Constant, atenta às inúmeras histórias do lugar, ouvindo muitos “causos” sobre botos, cobra-grande, curupira que os velhos contavam, participando de rodas de conversas sobre determinadas pessoas, lugares, fatos e episódios históricos e políticos que marcam a vida dos moradores e a história do lugar, ouvindo falar do passado. Muitas são as fontes etnográficas e bibliográficas a serem analisadas, que fui ao longo de minha vida acadêmica rememorando, percebendo e sistematizando.

5. (DES)CONSTRUINDO REFLEXÕES SOBRE A NOÇÃO DE RELIGIÃO “NA OU PARA” A MODERNIDADE AMAZÔNICA DE FRONTEIRA

A questão religiosa aflora em todos os lugares. Qualquer cidade, por pequena que seja, tem uma praça central, uma estatueta sagrada, e lá invariavelmente tem também uma igreja, além disso possui muitas manifestações do sagrado. Foram muitas as ocasiões que observei e registrei eventos, como procissões de santos considerados fortes em Benjamin Constant, como São Francisco, que arrasta uma multidão de pessoas e eventos das igrejas pentecostais, das Assembleias de Deus, como passeatas, carreatas de marchas para Jesus, eventos musicais gospels, com a presença de cantores famosos oriundos deste universo, vindos de fora para estas cidades de fronteira.

Mas é muito comum o pesquisador se deparar nas ruas com várias expressões desse sagrado, como os franciscanos caminhando com suas vestimentas tradicionais; os israelitas vestidos com seus trajes e turbantes coloridos, de tranças e barbudos, cruzando as avenidas das cidades de fronteira, demarcando espaços com sua presença com o seu ar de sagrado, mulheres israelitas usando seus longos véus chamando a atenção de quem as vê; crianças, jovens e anciãos da religião da Cruzada carregando uma cruz sobre o peito e com suas vestes coloridas, simbolizando também o sagrado; evangélicos de terno e gravata, carregando suas Bíblias em direção a seus templos; missionários norte – americanos realizando eventos sociais com a intenção de dilatar sua fé nestes rincões, querendo fazer crer que no Amazonas as pessoas não tem religião, crenças ou fé, são desprovidas, ou se tem, são crenças consideradas erradas, não sagradas, onde o pecado e a perdição abunda. Isto tudo é uma dádiva para um pesquisador que se debruça a estudar o sagrado na vida das pessoas, o campo aqui é muito fértil e desafiador, pois a fronteira suscita, excita temáticas assim a serem investigadas.

Refletir esta fronteira no que tange ao fenômeno religioso, é pensar que ao mesmo tempo existe o reconhecimento/desconhecimento contrastivo das diferenças, e em alguns momentos isto é claramente bem apartado, principalmente quando é mais fácil você aceitar esse outro diferente, quando se trata do que ele vende, faz e oferece como consumo, mas quando se trata do que o “outro” representa culturalmente, socialmente não há interesse, há um silenciamento, uma negação. Uma identidade que na verdade se torna contrastiva, ou que incomoda muita gente daqui ele o outro se torna o invasor, incomoda com sua presença sagrada, como acontece com os adeptos da religião israelita que são peruanos, os seguidores da Cruzada despertam também a curiosidade das pessoas porque se diferenciam no jeito de se vestir e porque a maioria são de origem indígena.

Diante da possibilidade de falta de sentido, exatamente quando as explicações possíveis se esgotam, a religião como um sistema de símbolos e valores passa a preencher os vazios não preenchidos pela razão, a religião para muitos, as crenças para outros pode ser uma alternativa de ajuda nessas horas de caos, mal e dor como sugere Clifford Geertz (1989) e Talal Asad (2010). Procuramos neste artigo avançar teoricamente com os autores selecionados para extrair possíveis e novas interpretações quanto ao que se refere à religião, religiosidade, ideias sobre crenças do homem religioso nesta fronteira amazônica.

Queremos dar passos novos, agrupamos alguns dados descritivos existentes sobre a religiosidade do homem amazônico neste artigo, mas falta muito

ainda, tem muita coisa a especular nesta pesquisa, procuramos de forma crítica contribuir com a realidade amazônica oferecendo novas contribuições. Aqui nesta fronteira, muitas tem sido as produções antropológicas, principalmente relativas à questão indígena, mas sentimos a necessidade de entender esta realidade também através das religiosidades, das crenças das pessoas, não somente do ponto de vista das culturas indígenas.

Temos visto que a ideia de religião, abrange variadas temáticas que despertam interesse e necessidade de compreensão sobre a morte, sobre Deus, o sobrenatural. Questões assim, despertam fascínio, aguça a curiosidade no homem religioso, Segundo Clifford Geertz (1989) na lógica de compreender o problema do significado, ele começa com o paradigma dos símbolos afirmando que : “os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter, a qualidade de sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem” (Geertz, 1989, p. 66).

Edmundo Pé de Ferro foi um suposto nordestino que, segundo relatos de interlocutores locais, chegou a Benjamin Constant no ano de 1957. Mais conhecido como Pé de Ferro, Edmundo era assim conhecido pelo fato de ter uma prótese de ferro que ele mesmo segundo informações teria construído. Ele estabeleceu-se na cidade consertando motores de popa e relógios para a sua sobrevivência. Por ser considerado um bom mecânico, certa vez foi-lhe pedido para consertar uma moto de Nicanor, que resolveu não o pagar, porque achou o valor cobrado por Edmundo muito alto. A partir deste momento instala-se o conflito entre os dois, e Edmundo acaba por tirar a vida de Nicanor, em plena praça pública do centro da cidade. Os interlocutores relatam que logo depois que Edmundo assassinou Nicanor ele foi se entregar à polícia, ficando preso ele teria sofrido tortura e, por fim, assassinado dentro da cadeia pública de forma bastante cruel.

Para seus devotos Edmundo é um santo forte e milagreiro. Pela pesquisa constatamos que a vida pessoal dele marcada pela contradição do assassinato fica relegada em segundo plano, pois a morte/martírio é um marco divisor entre a transgressão cometida e a santificação conferida por um contexto “mágico-religioso”.

Temos um pluralismo de formas de crer, que a era moderna criou, quando as religiões ditas dominantes não conseguem mais equilibrar a ordem, estão sendo deslegitimadas, passando por crises. Devoções como a de Edmundo Pé

de Ferro, servem como alternativas de crenças, na atual modernidade amazônica, Edmundo é visto por seus devotos como um sujeito ativo, com o qual eles dialogam, por meio de seus rituais e ações religiosas e que, de forma dialógica entre santo e devoto, atende muitos pedidos urgentes.

Para Clifford Geertz (1989) os recursos simbólicos são meios de expressar emoções e sentimentos, disposições, sentimentos, paixões. Para uma diversidade de pessoas que transitam nesta fronteira, não faltam estes recursos simbólicos como foram demonstrados etnograficamente, na certeza de que a religião ou a crença pode servir de âncora para ajudar, quando o cosmos está desordenado. Os religiosos geralmente prometem “mundos e fundos” aos santos, a outros seres, à Deus, à Edmundo Pé de Ferro, não perdem um dia de culto, de missa, faça sol ou chuva não deixam de ir ao cemitério, de acender as velas para as almas, fazem orações fervorosas.

Segundo Mauss (2009) a oração é o adiantamento de uma religião, a oração tem a capacidade de unir, de religar, o fiel ao seu deus, chamar a sua existência. A oração tem uma função específica para determinados fins materiais, é uma forma de sobreviver, de ter forças para enfrentar as lutas, ela é capaz de gerar uma esperança em que se devota em algo sagrado. Assim, afirma Mauss: “No caso, mesmo que a oração seja individual e livre, mesmo quando o fiel escolhe segundo o seu gosto, os termos e os momentos, naquilo que diz nada há mais que frases consagradas, ele só fala aí de coisas sagradas, isto é, sociais” (Mauss, 2009, p. 245). Todos buscam através dos rituais e símbolos um significado e sentido para continuar vivendo, principalmente na pandemia onde os problemas cotidianos se intensificaram muito mais, e a perspectiva religiosa é uma alternativa para continuar vivendo e resistindo.

A era moderna também cria a ideia de desinstitucionalização da religião, nos fazendo compreender que não é só a instituição que é digna de ser reconhecida, mas sim os espaços em que o homem consagra como sagrado, ativando a subjetividade. Claro que estas maneiras ou atividades de estar e se situar no mundo, dependem muito do contexto de onde está inserido, das problemáticas que o indivíduo enfrenta socialmente, culturalmente, politicamente. Não é nossa pretensão neste ensaio, definir o conceito de religião e provar nada a ninguém, não pretendemos fazer nenhum julgamento da forma de crer das pessoas desta região, até mesmo porque a própria antropologia tem muito nos ajudado a conhecer e respeitar as crenças do outro. Isto, pois tem sido um grande esforço antropológico de forma ética e do ponto de vista da ciência, observando, descrevendo a crença, os rituais dos devotos.

Amadurecemos nossas ideias com Talal Asad (2010) que, ao contrário de Clifford, não define o conceito universal de religião, mas levanta questões que condiz muito com pluralismo religioso ou me faz muito refletir sobre o contexto amazônico no que se refere a devoção em Edmundo Pé de Ferro, que na modernidade passa a ser uma alternativa de crença. A modernidade rompe com as relações de poder que a instituição eclesiástica cria e se retroalimenta destas práticas, mas não as reconhece, deslegitimando. Quanto a crença em Edmundo é lá no cemitério que ela emerge, se individualiza, é no solo sagrado do cemitério que a devoção popular se intensifica em toda a sua complexidade.

Talal Asad, me ajuda a estender as ideias de que Religião; cria relações de poder, regulamenta, condiciona, hierarquiza, torna o homem religioso passivo; Crença; rompe relações de poder, significa resistir, agenciar, se tornar homem religioso sujeito, reflexivo. Com Talal Asad (2010) trata-se de compreender que a “crença” é como definição moderna do religioso na modernidade, pois quem cria a crença é a força social e não necessariamente a igreja, a crença extrapola os muros da igreja, a crença se individualiza, foge do controle institucional e para Talal Asad (2010) são características do processo de radicalização da era moderna. Diante da modernidade o sujeito religioso se sujeita a crer ou não crer, mas sempre na busca de condições de verdade. O interessante nessa ideia de crença, é que o sujeito religioso não está interessado em querer descobrir, ou entender o que é essa tal crença e quais são suas implicações, como ela se origina, qual seu processo histórico, mas o homem religioso preocupa-se em crer em algo que o sustenta, particularmente em momentos de crise.

É evidente que consegui identificar no cemitério, em relação a devoção a Edmundo, gestos e comportamentos religiosos de pessoas que recorrem a ele, transferindo seus problemas pessoais. Esta é uma manifestação do que eu poderia chamar de sistema religioso, de uma fé fragmentada, rachada com a instituição e apoiada também numa devoção popular carregada de sentidos. Com a chegada preeminente do catolicismo na Amazônia muitas foram as crenças que foram destratadas, como por exemplo, as crenças xamânicas; tornando-as pagãs, tidas e combatidas como diabólicas e deslegitimando muitos santos da localidade quando não matando fisicamente muitos xamãs.

Talal Asad (2010) apresenta em suas reflexões ao analisar o pensamento de Santo Agostinho quanto o papel da igreja Medieval enfatizando que: “não procurou estabelecer a uniformidade absoluta das práticas; pelo contrário, seu discurso autoritativo sempre se preocupou em especificar diferenças, gradações, exceções” (Asad, 2010, p. 269). Devoções como a de Edmundo, aqui em

Benjamin Constant, é resultado do que a era moderna criou e as igrejas locais tentam acabar tentando regulamentar o movimento da crença em Edmundo, afirmando que é ela está mais para o polo da magia (num sentido pejorativo), do que da religião, distinguindo o que é sagrado e o que é profano na fronteira. “Edmundo é Santo, Forte e Poderoso” assim os devotos de Edmundo o veem e o reconhecem. Frases e relatos assim são muito frequentes no ritual da segunda-feira e Dia de Finados em Benjamin Constant (depoimento de devotos colhidos no cemitério).

Dialogando com Calavia Sáez (2009) os santos, personagens locais, atravessam fronteiras entre as religiões e podem ser vistos como atores dentro de uma rede de relações a unir mitos, devotos, lugares, objetos, ou personagens sagrados que ocupam espaços entre as divindades e os fiéis, e, entre as eternidades das primeiras e o tempo histórico dos segundos. Assim, para existir, os santos precisam de uma divindade que permita esse tipo de mediação, ou seja, da dicotomia divino/humano. Para Calavia Sáez “a religião popular é a religião normal, não uma versão empobrecida de algo que se manifesta alhures com maior eficiência” (Calavia Sáez, 2009, p. 201).

6. CONCLUSÕES

A fronteira nos faz pensar no outro, nos direitos e reconhecimento de onde começa um e termina outro, mas também na sua degradação, no ódio, preconceito, encantamentos e desencantamentos que ela ativa, nas separações que ela cria e no ajuntamento de pessoas em atos de fé, esquecendo mesmo que provisoriamente as indiferenças, os atritos, aproximando a diversidade, nem que seja por poucas horas. Por meio da observação de atos religiosos, percebe-se que nesse sentido a religião às vezes tem esse poder de unir diferenças, tentar promover um viver “harmonioso” que logo depois que passa o evento ritualístico, volta a ser demarcado, separado e realmente contrastivo. A intolerância, senão uma competição inter-religiosa ou “guerra santa” transparece ao olhar atento, mesmo que manifesta de forma velada, em muitos momentos nesta fronteira, quanto ao aspecto do sagrado, tema deste artigo.

Muitos destes eventos supracitados acima, tem a intenção de marcar a presença destas forças da religião e de outras manifestações religiosas neste lugar, como um mercado de bens simbólicos em disputa e o pesquisador consegue compreender as sutilezas que as religiões ditas dominantes promovem ao demonstrar guerras santas em atitudes e discursos no âmbito social, tornando a fronteira um cenário de inferno verde. Usar a fé, a religião, o nome de Deus pode ser um recurso de poder muito perigoso, que pode ocultar inte-

resses capitalistas escusos a esfera religiosa propriamente dita. Nesse sentido, as vozes dos nativos são importantes para a possibilidade de análises, não só do ponto de vista religioso, mas também para o aprofundamento de reflexão no que tange ao plano político e econômico.

Temos analisado que de dentro das igrejas evangélicas, tem se levantado um grande exército de bolsonaristas que “terrivelmente cristãos” querem combater o “mal”, gerando o mal, perseguindo outras formas de crenças, invisibilizando a magia, destratando rezadores, menosprezando as culturas indígenas, e condenando muitas outras práticas de fé popular que não são reconhecidas pelo poder institucional eclesiástico. Combatendo em nome de Deus, se autointitulando como pessoas do bem, e usando a fé (sobretudo evangélica), para transformar aos crentes em massa de manobra, em cabide eleitoral a fim de promover e garantir a continuidade de seus interesses escusos.

Neste contexto amazônico de muitas problemáticas difíceis e de muita carência social, de Índice de Desenvolvimento Humano baixo, a religião, a fé as crenças têm sido uma forte forma de amparo e proteção, diante das grandes necessidades, muito são os seres sagrados que são tidos como agentes por boa parte das pessoas daqui. Quando não se pode resolver problemas terrenos, estes seres considerados sagrados que extrapolam a instituição dominante, são acionados para soluções de muitos outros problemas transferindo para o plano espiritual como solução de muitos problemas que o Estado, por omissão, falta de recursos ou ideologia, não consegue resolver.

Devoções assim tem sido um suporte de ajuda para soluções de diversos problemas na atualidade, que afeta o campo religioso em plena transformação. Assim, nesta fronteira temos um cenário que se descortina numa crença pautada na espontaneidade de fé e por outro lado também o emocional e a subjetividade. Em cada gesto, frases, rituais, expressões de fé da devoção, nas orações, na visão de mundo de cada habitante se redescobre uma possibilidade de crença, que o manto da modernidade escondeu. É preciso descobrir muitos outros deuses escondidos por aqui, dentro das florestas quem sabe, das águas barrentas do Amazonas, precisamos achá-los. Em suma, este artigo não está acabado e nem fechado, tem muito ainda a refletir a avançar teoricamente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Asad, T. (2010). A construção da Religião como Categoria Antropológica. *Cadernos de Campo*, 19, 263-284.
- Brandão, C. R. (2007). Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. *Sociedade e Cultura* 10(1), 11-27. <https://revistas.ufg.br/fchf/article/view/1719/2127>.
- Calavia Sáez, O. (2009). O que os Santos podem fazer pela Antropologia? *Religião & Sociedade*, 29(2), 198-219.
- Geertz, C. (1989). A Religião como Sistema Cultural (pp. 101-142). In *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- Mauss, M. (2009). A prece. In *Ensaio de sociologia* (L. J. Gaio & J. Guinsburg, Trad.). São Paulo: Perspectiva- Estudos: 47.

UM CATOLICISMO ETNOECOLÓGICO NA AMAZÔNIA

*Un catolicismo etnoecológico
en la Amazonia*

An Ethnoecological Catholicism
in the Amazon

ADRIANO SANTOS GODOY

Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP, Brasil)

RESUMO

O capítulo parte de uma pesquisa de pós-doutorado que tem como caso privilegiado de investigação antropológica os processos de idealização, elaboração, construção e acabamento da igreja matriz de Nossa Senhora de Lourdes - conhecida como a “Catedral Indígena” - e levada a cabo pela Missão Salesia-

na na comunidade de Maturacá (Amazonas). Com a hipótese de que a partir daquele templo é fabricada uma “religião etnoecológica”, a pesquisa em andamento busca elucidar as articulações entre ecologia e etnicidade que pautam as políticas socioambientais levadas a cabo pela Igreja Católica na Amazônia e, assim, a reposicionam na disputa pelo espaço cívico-político brasileiro.

Palavras-chave: Antropologia da religião; Catolicismo; Amazônia; Etnoecologia.

Resumen

El texto se basa en una investigación de posdoctorado que tiene como caso privilegiado de investigación antropológica los procesos de idealización, elaboración, construcción y acabado de la iglesia matriz de Nuestra Señora de Lourdes, conocida como la «Catedral Indígena», llevada a cabo por la Misión Salesiana en la comunidad de Maturacá (Amazonas). Con la hipótesis de que a partir de ese templo se fabrica una «religión etnoecológica», la investigación en curso busca esclarecer las articulaciones entre ecología y etnicidad que guían las políticas socioambientales llevadas a cabo por la Iglesia Católica en la Amazonia y, de este modo, reposicionarlas en la disputa por el espacio cívico-político brasileño.

Palabras clave: Antropología de la religión; catolicismo; Amazonia; Etnoecología.

Abstract

This chapter is based on a postdoctoral research project focusing on the anthropological investigation of the processes of idealization, development, construction, and completion of the main church of Our Lady of Lourdes, known as the “Indigenous Cathedral”, carried out by the Salesian Mission in the community of Maturacá (Amazonas). With the hypothesis that this temple fabricates an “ethnoecological religion”, the ongoing research aims to clarify the intersections between ecology and ethnicity that shape the socio-environmental policies conducted by the Catholic Church in the Amazon and thus reposition them in the Brazilian civic-political space.

Keywords: Anthropology of Religion; Catholicism; Amazon; Ethnoecology.

I. INTRODUÇÃO

Meu interesse em desenvolver esta pesquisa surgiu quando me deparei com algumas notícias que me chamaram a atenção. Primeiro, foi o jornal *Gazeta do Povo* que destacou a manchete informando que “o Brasil terá a primeira Catedral Indígena da Amazônia, financiada pelo Vaticano” (Galani, 2019, s/p). Dias depois, foi o site de notícias do G1 que trouxe a manchete segundo a qual “Arquitetos paranaenses realizam o projeto para a construção da primeira igreja indígena financiada pelo Vaticano no Brasil” (Filippin, 2019, s/p). Na mesma semana, o Papa Francisco supervisionou o projeto, autorizou o início das obras e já havia garantido metade do valor estimado para a construção do templo na Terra Indígena Yanomami.

Acompanhei as notícias sobre a Catedral Indígena com grande interesse, uma vez que eu observava nesses eventos alguns paralelos com a pesquisa que eu então desenvolvia em outro contexto, no Santuário Nacional de Aparecida (São Paulo, Brasil). Em minha tese de doutorado (Godoy, 2020), tive a oportunidade de analisar a construção da Basílica de Nossa Senhora Aparecida tanto em suas diversas fases, desde a primeira metade do século xx (Godoy, 2023), como também nas suas sucessivas propostas artísticas, teológicas e pastorais (Godoy, 2021; 2022). Naquela pesquisa descrevi as dinâmicas que produzem uma convergência entre a ação pastoral dos Missionários Redentoristas e os diversos projetos artísticos, visando construir uma comunidade religiosa nacional, fundada em relações familiares moldadas pela arquitetura: no enunciado dessa proposta, ser brasileiro é sinônimo de ser católico. Demonstrei como o projeto artístico buscou produzir uma brasilidade arquitetônica na mescla dos referenciais étnicos brancos, negros e indígenas, percebidos como fundadores da nação. Naquele escopo, argumentei que aquela basílica é produzida imaginariamente enquanto uma “casa materna”, cuja mãe da nação é a padroeira. Trata-se de uma proposta religiosa que visa materializar a união, em um só local, de todas as vidas que habitam o país, orientada por um projeto de modernidade que se inspira no Concílio Vaticano II (Cvii).

Contudo, esta orientação global do catolicismo, quando contextualizada a partir das diferentes conjunturas que marcaram o cenário católico brasileiro neste mais de meio século, exige um processo de atualização religiosa. No caso de Aparecida (SP), essa modernização da primeira metade do século passado se materializa na formação de um centro religioso, fortemente vinculado à identidade nacional brasileira (Oosterbaan & Godoy, 2020). Já no caso mais recente de Maturacá (AM), diferentemente, a Igreja Católica se propõe a produzir uma igreja com “rosto amazônico”: não o rosto genérico do indígena

formador da nação, como aquele que analisei em meu doutorado, mas sim de uma etnia indígena específica: a Yanomami.

Esse *aggiornamento* da ideia de modernização fica evidente nas duas reportagens citadas acima. Elas trazem uma narrativa similar, segundo a qual o pedido para a nova igreja matriz de Nossa Senhora de Lourdes teria vindo dos indígenas, em 2016, na ocasião de uma visita do Núncio Apostólico do Brasil à comunidade de Maturacá (AM). Com imagens do projeto recém-aprovado, elaborado pelo escritório Creatos Arquitetura², os veículos de comunicação explicam que a nova igreja terá forma circular, com trinta e dois metros de diâmetro e vinte e cinco metros de altura. Inspiradas no shabono - “aldeias-casas feitas com palha e madeira”, terá espaço para até quinhentas pessoas, em três camadas: externa, de transição e interna. Como afirma o sacerdote, representante da CNBB para assuntos litúrgicos:

O projeto tem uma identidade. Ele foi pensado exclusivamente para aquele povo. Não é apenas mais uma igreja. Essa obra pretende servir como uma luz no meio da Amazônia. É esperança, é fé no amanhã (Padre Thiago Faccini apud Filippin, 2019, s/p).

O projeto voltado para um povo, um projeto com uma identidade “inculturada”, nas palavras do padre e do arquiteto, ancora-se na supervisão e administração da obra, que será tarefa da Congregação Salesiana, reconhecida pela centenária tradição de missões religiosas entre os povos ameríndios (Montero, 2012), e que desenvolve missões entre os Yanomami desde os anos 1950 (Smiljanic, 2002; Menezes, 2010). Assim, não se tratando de uma missão nova, a confirmação e a aprovação do financiamento dessa igreja em uma missão salesiana, já consolidada há mais de meio século, ganha novas formas ao desenvolver-se nos quadros de um movimento mais recente da Igreja Católica, para toda a Amazônia, que traz à tona a ecologia enquanto protagonista.

2. A “ECOLOGIA INTEGRAL”: DA LAUDATO SI AO SÍNODO PAN-AMAZÔNICO

“Ecologia integral” tem sido um tema recorrente nos discursos do Papa Francisco que inaugurou esta categoria católica na primeira encíclica que

¹ A nunciatura equivale politicamente à embaixada do Vaticano em um país. Em um cargo similar ao de um diplomata, o núncio é o representante político do papa no Brasil e se reporta diretamente a ele.

² O escritório sediado em Curitiba é especialista em arquitetura religiosa, com obras concluídas e em andamento principalmente no estado do Paraná. Os arquitetos responsáveis são um casal: Tobias Bonk e Teresa Gomes.

escreveu em 2015 - *Laudato Si*. Neste texto, ele indica os anseios para o início de seu pontificado e conclama os católicos a se engajarem na causa ambiental em todo o mundo. O pontífice argentino argumenta que a Terra é uma “casa comum” criada por Deus. Portanto, é a principal tarefa dos seres humanos agir como seus guardiões, especialmente diante das mudanças climáticas.

Em uma coletânea sobre a encíclica papal, com contribuições de diversos autores religiosos, a análise de Bruno Latour (2015) contribui para a pesquisa em andamento. Latour ressalta duas significativas inovações que o texto implica, tanto para as tradições católicas como para o ativismo ambiental: por um lado, o reconhecimento da Terra enquanto um ecossistema capaz de sofrer danos e, por outro, a ligação intrínseca entre ecologia e justiça social. Ao ter como argumento central da análise o fato de que a LS se ancora em um sentimento de urgência, o autor ressalta ainda que diferentemente das encíclicas de seus antecessores, o Papa Francisco faz um clamor, em forma de manifesto socioambiental, porém sem traçar normas ou diretrizes a seu respeito.

Entendo que o “Sínodo dos Bispos para a Região Pan-amazônica”,³ convocado pelo papa em 2017, buscou justamente traçar esses planos de ação - específicos da região amazônica - com base nesse clamor inicial da encíclica. O sínodo ocorreu em outubro de 2019 no Vaticano e teve como lema “Amazônia: novos caminhos para a Igreja e uma ecologia integral”. Na ocasião, promoveu uma assembleia de bispos que atuam na região amazônica e eventos que reuniram missionários e representantes de povos indígenas do Brasil, Bolívia, Colômbia, Equador, Peru, Venezuela, Suriname, Guiana e Guiana Francesa.

Houve no Sínodo, de maneira mais específica, um esforço para adaptar as diretrizes pós-conciliares, mais voltados para as questões da terra e das desigualdades sociais, às especificidades do contexto amazônico e se posicionar frente a elas. Esta acomodação foi realizada reorientando a agenda pastoral visando responder às demandas ecológicas que nas últimas décadas têm ganhado protagonismo público em grande parte do globo. Como se sabe, no caso da América do Sul, o ativismo ambiental tornou-se uma das grandes pautas das relações internacionais, sobretudo no Brasil, pelo fato de seu território comportar a maior parte da floresta amazônica. Assim, se os governos são contínua e progressivamente cobrados - interna e externamente - para

³ O Sínodo Pan-Amazônico conta com um site oficial com registros e documentações de todo o evento, mantido pelo Vaticano, no seguinte endereço: <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/pt.html> (Acesso em 15/02/2021)

que desenvolvam ações que visem proteger esse bioma, também a Igreja Católica se tornou protagonista nessa questão, elaborando um modelo de ativismo ambiental próprio.

Não por acaso, foi justamente durante o Sínodo que foi anunciado o projeto de construção da “Catedral Indígena”. Os diversos empreendimentos que lá se esboçaram tiveram como meta traçar uma série de objetivos e meios de evangelização para a região amazônica. Como noticiado também pela imprensa nacional, o evento foi mal-recebido pelas autoridades governamentais brasileiras: alegou-se que o evento “atentaria contra a soberania nacional”, que se tratava de “uma agenda política de esquerda” e que “não era representativo da maioria dos católicos brasileiros”.

Depois de um mês de grupos de trabalho, conferências, seminários e audiências, foi publicado um documento final compilando a deliberação da assembleia, ratificada pelo papa. O documento enfatiza que as frentes de ação são transnacionais e têm como propósito “cuidar da casa comum”, que seria o planeta Terra e, mais especificamente nesse caso, a Floresta Amazônica.

O documento ressalta, no entanto, que em todos esses campos de ação a Igreja Católica deve apenas agir como linha auxiliar “dos povos originários”, estes sim os verdadeiros protagonistas e detentores do conhecimento ecológico. Renegando uma evangelização neocolonial, ao mesmo tempo em que assume práticas coloniais anteriores, o documento propõe um “anúncio inculturado” para uma Igreja com “rosto amazônico”. Por esse caminho propõe uma “teologia índia” levada a cabo pelos agentes missionários que, enriquecidos pelo “encontro intercultural”, são capazes de “promover a ecologia integral”.

Por ser apresentada como uma das primeiras e mais significativas materializações de um projeto socioambiental desenvolvido pela Igreja Católica no Brasil, a construção da Catedral Indígena constitui um caso interessante para investigar as articulações entre as práticas indigenistas e ambientais católicas e outros atores, inclusive indígenas ou não religiosos, associados a essa agenda. Tal posicionamento não vem sem novas tensões, afinal, a construção de um novo templo católico, financiado pelo Vaticano, elaborado por arquitetos paranaenses, dentro de um território indígena em plena floresta amazônica soa para muitos como uma contradição desafiadora e inerente às proposições ecológicas e anticoloniais aqui descritas, embora também encontre apoios em muitos segmentos.

Assim, na minha pesquisa, a arquitetura da Catedral Indígena é o fio-condutor do contraditório, na medida em que se propõe a dar uma mesma forma

religiosa às concepções católicas contemporâneas de etnicidade e ecologia. Para abordar essa prática pós-sinodal, que a futura catedral pretende materializar, faço convergir interesses, reflexões e debates presentes em três campos de estudo distintos no interior da antropologia das religiões: o das espiritualidades ecológicas, das missões cristãs e dos monumentos religiosos.

3. AS ESPIRITUALIDADES ECOLÓGICAS

Como bem caracterizado pelas pesquisas de Isabel Carvalho e Carlos Steil (2013) que se debruçam sobre as relações entre ambientes e sociedades, a partir dos anos 1970 a ecologia passa a ser disseminada e acolhida como um “espírito do tempo”. Concebida no contexto estadunidense, com raízes em experiências do século XIX, uma nova ecologia é formulada no final do século XX que passa a ganhar adeptos e encontrar ressonância social e política no começo do século XXI. No movimento da Nova Era, um dos frutos da contracultura, passa a ser recorrente a fusão das pautas ecológicas com algumas formas contemporâneas de espiritualidade: o sagrado é naturalizado ao mesmo tempo que a natureza é sacralizada.

Na mesma direção, também se torna frequente para um conjunto de práticas de espiritualidade a evocação de uma ascese ecológica, no sentido da internalização de sentimentos e procedimentos ecológicos que passam a ser vistos, nesse contexto, como mediação religiosa na busca do sagrado. Desta forma, hábitos ecológicos de cuidado responsável para com o ambiente e a natureza passam a fazer parte de sistemas de crenças religiosas que visam situar o sujeito no mundo, na sociedade e na natureza, e ao mesmo tempo de uma experiência do sagrado, no sentido de que a reconexão com a natureza passa a fazer parte de um sistema de crenças ecológicas. A convergência entre estes dois universos de práticas parece indicar horizontes imaginativos comuns entre ecologia e espiritualidade (Carvalho & Steil, 2008, pp. 289-290).

Essa convergência entre ecologia e espiritualidade, como apontam os autores, seria mais comum em sociedades pluralistas, avessas às centralidades institucionais. Assim, se há a elaboração coletiva de uma “imaginação ecológica” (Carvalho & Steil, 2008) partilhada, ela engaja “sujeitos ecológicos” de maneiras específicas. Nos casos por eles analisados, das chamadas espiritualidades “pós-cristãs” e das “religiões do self”, a ecologia se manifesta em conjuntos de práticas de saúde que visam sobretudo o “cuidado de si”.

Já no presente caso da Catedral Indígena, voltado para uma religião cristã, analiso a articulação entre catolicismo e ecologia pelo viés da etnicidade. Ao

partilhar de grande parte do vocabulário e pautas dessa “imaginação ecológica”, considero que a encíclica *Laudato Si* e o Sínodo Pan-amazônico indicam, antes de tudo, o movimento católico de sintonia com esse “espírito do tempo” das sociedades pluralistas. Porém, diferentemente dos movimentos espiritualistas da Nova Era, a Igreja Católica reivindica uma genealogia profundamente cristã para as pautas ecológicas (Monnot & Rognon, 2020). Isso pode ser percebido nas propostas das conferências episcopais latino-americanas que formulam a ideia de uma “ecologia integral”: longe de pregar um autocuidado individualizado, a ecologia católica é pensada como social e politicamente engajada. O que, muitas vezes, aproxima a Igreja Católica de algumas organizações não religiosas, mas comprometidas com essas mesmas pautas. Em crítica aos ecologistas seculares, Latour resume essa posição da seguinte maneira:

Os ecologistas, sejam superficiais ou profundos, permanecem obcecados pela “natureza” que desejam defender ou proteger. Eles sempre parecem menos preocupados com desigualdades, injustiças ou miséria. A tal ponto que, no cenário político, as pessoas continuam a se opor aos que se preocupam com as ‘questões ecológicas’ e aos que colocam as ‘questões sociais’ em primeiro lugar, sem esquecer a estranha oposição, tanto da esquerda quanto da direita, entre ecologia e economia. A encíclica corrige isso com uma frase: há apenas um clamor, e não vem dos ex-clamores da “ecologia” e da “sociedade”, mas da “terra” e “dos pobres”. Cada palavra é importante. A terra não é qualquer canto da natureza, os pobres não são apenas quaisquer humanos, quaisquer seres sociais. O que torna seu grito ainda mais violento para quem se prepara para ouvi-lo é que ele permanece não articulado (Latour, 2015, p. 2, tradução livre).

Assim, me interessam os modos pelos quais a Igreja Católica assume essas “questões ecológicas” que pautam as suas políticas socioambientais no contexto amazônico: a partir desse projeto religioso, analiso como a Igreja Católica busca se firmar enquanto um “sujeito ecológico” institucionalizado com poder de influência nas sociedades pluralistas globalizadas. Na medida em que a Amazônia é eleita pela Igreja Católica como o seu principal campo de atuação nessa empreitada ecológica, a Catedral Indígena se destaca como caso ideal a partir de onde investigo como se desenvolvem processos religiosos articulados de imaginação, criatividade, transformação de paisagens e disputa de poder. Contudo, esses processos devem ser contextualizados, uma vez que, como desenvolverei no tópico seguinte, esses projetos religiosos se desenvolvem em regiões onde as práticas missionárias já estão bastante consolidadas, o que exige um esforço de reelaboração e ressignificação das antigas concepções por parte das novas propostas e atores.

4. AS MISSÕES CRISTÃS NA AMAZÔNIA

Na medida em que a Catedral Indígena será construída em um contexto específico - o da missão Salesiana na Terra Indígena Yanomami - o que referencia de longa data grande parte das propostas sinodais ecológicas e inspira a sua arquitetura é a chamada teologia da “inculturação”, termo amplamente explorado na obra de Paula Montero (1996). A Igreja Católica pós-conciliar, nos anos 1970, em seu *mea culpa* pós-colonial inverte o sentido da proposição missionária posta desde a chegada às Américas: não era mais o nativo que deveria se civilizar por meio da conversão, mas, ao contrário, a religião que deveria ganhar formas nativas. Isso, contudo, implicou em não renunciar ao que existiria de comum nos dois universos, o católico e o nativo: “o princípio diretor da inculturação seria, pois, preservar o idêntico na Igreja através da diversidade das culturas” (Montero, 1996, p. 121). Os estudos das práticas de “tradução” do código religioso católico ocidental para as práticas indígenas, mostram que os missionários tratavam as culturas nativas e europeias como sistemas de significado fechados em si. Desse modo, a busca por equivalências entre as “crenças indígenas” e cristãs resultava em contradições. Na prática, uma série de vertentes teológicas disputam o que seria essa cultura indígena, convergindo as suas definições tanto com aquelas da antropologia como com as dos indígenas. Sem pretensões de mapear todas as vertentes teológicas e as disputas políticas sobre a “inculturação” católica, o que investigo é como essa discussão informa a proposta ecológica católica contemporânea.

Ao contextualizar as premissas da prática da “inculturação”, Montero (1996) aborda as disputas políticas e teológicas que marcaram a IV CELAM, no ano de 1992. Ocorrida nas comemorações da chegada de Cristóvão Colombo ao continente, o evento potencializou as disputas entre a Cúria Romana e o “clero progressista” latino-americano simpático à Teologia da Libertação. Enquanto os primeiros defendiam uma narrativa que exaltava o papel missionário no “Descobrimento da América”, em busca da união da cristandade europeia, os segundos defendiam para o catolicismo latino uma “especificidade mestiça” com uma “autoconsciência de periferia”, resistente à dominação colonial.

Vinte e sete anos depois, o Sínodo Pan-amazônico lidou com questões semelhantes, mas em um contexto bastante distinto. Liderado pelo primeiro papa tanto jesuíta como latino-americano, o evento foi convocado já tendo a premissa da especificidade mestiça e se debruçando sobre suas atualizações perante as particularidades amazônicas. Na esteira das disputas recorrentes nas Conferências Episcopais Latino-Americanas, interessa à presente pesquisa investigar como o sínodo resgatou as premissas progressistas de Medellín e Aparecida ao

rejeitar “a evangelização ao estilo colonial”, como consta no documento final. Para isso, a solução analítica será manter as noções de cultura explícitas na Catedral Indígena em suas propostas êmicas: “o modo como o ‘etno’ (isto é, aquilo que é caracterizado como sendo próprio do índio) aparece e é mobilizado pelos padres e pelos grupos indígenas (Montero, 2002, p. 17).

Nesse sentido, mais uma vez a obra de Paula Montero (2012) apresenta subsídios para a investigação. Ao se debruçar sobre as monografias salesianas, a antropóloga oferece um levantamento e uma análise de como a Congregação Salesiana, criada em Turim para atender crianças órfãs na Itália, torna-se uma exímia produtora de conhecimento sobre as populações indígenas do Brasil. Atentando para os modos pelos quais essas monografias foram feitas, a autora tem “como objeto as formas de percepção da alteridade e os esforços de conhecimento empreendidos para transformá-la em diferença” (Montero, 2012, p. 22). Consciente desse modo de evangelização salesiano, as suas formas missionárias de “percepção da alteridade” são norteadoras fundamentais nessa pesquisa: como o “etno” é percebido e materializado no templo inspirado no xapono. Como contraponto, recorrerei a autores especializados na arquitetura Yanomami (Gasparini & Margolies, 2004; Milliken & Albert, 1997; Reig, 2013).

Vale salientar, porém, que não são a instituição religiosa nem a etnia indígena em si mesmas o meu foco de análise. Como propõe Montero (2002, p. 23) trabalho no interior de um marco teórico da mediação cultural que tem como foco o “espaço social e simbólico das relações entre a instituição religiosa e as culturas indígenas”. Essa pesquisa explora o profícuo “espaço da mediação cultural” que as obras da igreja proporcionarão em termos antropológicos. Contudo, enquanto na proposta analítica de Montero - “o missionário se torna o mediador por excelência” (1996, p. 77) e lhe interessam “as formas discursivas de construção da diferença” (2012, p. 20) -, a presente pesquisa elege o templo como esse mediador por excelência. Mais especificamente, observar como o processo de construção da Catedral Indígena é capaz de “produzir convergências” entre noções de etnia e de ecologia na promoção do que chamo de um catolicismo etnoecológico.

5. OS MONUMENTOS CATÓLICOS

Como explorado anteriormente, o projeto arquitetônico anunciado para aquela igreja pretende ser “ecologicamente sustentável”, fazendo uso de materiais encontrados na região - como madeiras, folhas e sementes - e construído pelos próprios moradores da comunidade, visando seu engajamento religioso “inculturado”. Ao mesmo tempo, como anunciado pelos idealizadores, preten-

de ultrapassar as fronteiras comunitárias para ser um marco do catolicismo na floresta amazônica. Assim, interessado em investigar os modos pelos quais a Catedral Indígena seria capaz de promover uma religião etnoecológica nos espaços coletivos, com as convergências e divergências tratadas nos dois tópicos anteriores, abordo-a pela monumentalidade da sua arquitetura.

Nesse escopo, recorro à proposta de Emerson Giumbelli (2020; 2021) que analisa antropológicamente alguns monumentos enquanto “formas de presença religiosa” no espaço público. Na análise do autor, essa “presença pública” é abordada pelos modos de engajamentos causados pelos monumentos religiosos, para além das eventuais disputas que eles provocam entre as denominações religiosas e o Estado por “parecer estar fora do lugar”. Dada a busca de protagonismo político por parte da Igreja Católica nas causas socioambientais, uma das hipóteses é que as diferentes instituições católicas envolvidas nessa empreitada se engajarão na propagação pública da Catedral Indígena através da sua monumentalidade.

Assim, o meu interesse analítico se dá propriamente em explorar quais são os materiais, o motivo de comporem o projeto arquitetônico para a Catedral Indígena e os modos pelos quais os construtores os utilizam durante as obras. Em suma, entender como as formas arquitetônicas escolhidas visam ser esteticamente persuasivas enquanto uma igreja-indígena-ecológica capaz de “moldar o conteúdo e as normas religiosas”. Nessa dinâmica, em que a Igreja Católica “molda o mundo material e é moldada por ele” (Meyer, 2019), viso analisar como a etnoecologia é fabricada como religião. Sem considerar uma via de mão única, o meu interesse está em observar como as práticas implicadas na construção do templo moldam as noções de etnicidade e ambiente, e como essas noções são capazes de promover a religião elaborada através da monumentalidade.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa antropológica em andamento tem como objetivo geral contribuir na elucidação de como a Igreja Católica se reposiciona na competição pelo espaço cívico-político brasileiro, como um “sujeito ecológico” que passa a defender novas políticas socioambientais através de um repertório religioso de “justiça social” que articula certa “imaginação ecológica” à sua consolidada teologia da “inculturação”. Para tanto, elegendo a Catedral Indígena como a mediadora por excelência dessa articulação, são pelos processos de construção e “presença pública” do novo templo que busco demonstrar como as convergências e divergências católicas entre noções de etnia e ecologia se materializam religiosamente na Amazônia.

Embora as recentes diretrizes papais e sinodais estimulem a formulação de uma “ecologia integral” no catolicismo global, no Brasil, o modo como ela se materializa na prática depende dos jogos de negociação entre os compromissos acumulados por mais de meio século de pastorais missionárias católicas “inculturadas”, por um lado, e as defesas das novas pautas socioambientais do outro. Ao considerar metodologicamente essa formulação católica enquanto uma “estética que materializa coisas”, o caso da construção da Catedral Indígena se torna um lugar privilegiado para analisar antropologicamente como uma religião etnoecológica é fabricada na Amazônia e, assim, observar os impactos de sua “presença pública” no espaço cívico-político brasileiro.

AGRADECIMENTOS

Essa pesquisa foi desenvolvida com auxílio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, processo nº 21/06041-7) e integra o projeto temático “Pluralismo religioso e diversidades no Brasil pós-constituente” (FAPESP, processo nº 21/14038-6). Agradeço especialmente os comentários de Amanda Villa, Hugo Ciavatta, Paula Montero, Thais Tiriba e dos colegas do Programa Internacional de Pós-Doutorado (IPP-CEBRAP).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Carvalho, I., & Steil, C. (2008). A sacralização da natureza e a naturalização do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. *Ambiente & Sociedade*, 11(2), 289-305.
- Carvalho, I. & Steil, C. (2013). Natureza e Imaginação: o deus da ecologia no horizonte moral do ambientalismo. *Ambiente & Sociedade*, 16(4), 103-120.
- Filippin, N. (2019, 25 de setembro). Arquitetos paranaenses fazem projeto para construção da primeira igreja indígena financiada pelo Vaticano no Brasil. *Gr. Recuperado em 19 de janeiro de 2023, de <https://n9.cl/wp9d9>*.
- Galani, L. (2019, 10 de setembro). Brasil terá primeira “catedral” indígena na Amazônia financiada pelo Vaticano. *Gazeta do Povo*. Recuperado em 19 de janeiro de 2023, de <https://n9.cl/z6i3c>.
- Gasparini, G., & Margolies, L. (2004). La vivienda colectiva de los Yanomami. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(2), 93-130.
- Giumbelli, E. (2020) Monumentos religiosos como um novo tipo de objeto: genealogia e atualidade de uma forma de presença católica no espaço público. *GIS - Gesto, Imagem e Som - Revista de Antropologia*, 5(1).
- Giumbelli, E. (2021). Santuarios y monumentos: el catolicismo como religión pública en Brasil. In R. de La Torre, & P. Semán (Eds.). *Religiones y espacios públicos en América Latina*. México: Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados.

- Godoy, A. (2020). *Cultivando a Casa de Maria: materialidades da Basílica Nacional de Aparecida*. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil.
- Godoy, A. (2021). Com quantos tijolos se faz uma igreja. In R. Menezes, & R. Toniol. (Eds.). *Religião e materialidades: novos horizontes empíricos e desafios teóricos* (pp. 61-93). Rio de Janeiro: Papéis Selvagens Edições.
- Godoy, A. (2022). A modernização neobizantina da imagem de Aparecida. *GIS - Gesto, Imagem e Som - Revista de Antropologia*, 7(1).
- Godoy, A. (2023). Uma basílica grande e bela como o Brasil: a fabricação de um catolicismo monumental. *Antropolítica - Revista Contemporânea de Antropologia*, 55(1).
- Latour, B. (2015) La grande clameur relayée par le Pape François. In Collège des Bernardins (Ed.). *Laudato Si: Edition Comémentée* (pp. 221-229) Paris: Parole et Silence Editions.
- Menezes, G. (2010). *Yanomami na encruzilhada da conquista: contato e transformação na fronteira amazônica*. Tese de doutorado, Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.
- Meyer, B. (2019). De comunidades imaginadas a formações estéticas: mediações religiosas, formas sensoriais e estilos de vínculo. In E. Giumbelli, J. Rickli, & R. Toniol (Eds.). *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Milliken, W., & Albert, B. (1997). The construction of a new Yanomami round-house. *Journal of Ethnobiology*, 17(2), 215-33.
- Monnot, C., & Rognon, F. (2020). *Églises et Écologie: une révolution à reculons*. Genève: Labor et Fides.
- Montero, P. (Ed.). (1996). *Entre o mito e a história*. Petrópolis: Vozes.
- Montero, P. (Ed.). (2006). *Deus na Aldeia*. Rio de Janeiro: Globo.
- Montero, P. (2012). *Selvagens, civilizados, autênticos: a produção da diferença nas etnografias Salesianas (1920-1970)*. São Paulo: EdUSP.
- Oosterbaan, M., & Godoy, A. (2020). Samba Struggles: Carnival Parades, Race and Religious Nationalism in Brazil. In M. Balkenhol, E. van den Hemel, & I. Stengs. (Eds.). *The Secular Sacred*. Cham: Springer International Publishing.
- Reig, A. (2013). 'When the forest world is not wide enough we open up many clearings'. *The Making of Landscape, Place and People among the Shitari Yanomami of the Upper Ocamo basin, Venezuela*. Tese de doutorado, University of Oxford, Oxford, Inglaterra.
- Smiljanic, M. I. (2002). Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëiteri. O impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami ocidentais (Amazonas, Brasil). *Journal de la société des américanistes*, 88.

MEMÓRIA E HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO
AMBIENTAL EM 'LINGUAGEM
LÍQUIDA' DO AMAZONAS

*Memoria e Historia de la
Educación Ambiental en 'Lenguaje
Líquido' de la Amazonia*

Memory and History of
Environmental Education in 'Liquid
Language' of the Amazon

MARY TÂNIA DOS SANTOS CARVALHO
Universidade do Estado do Amazonas (UEA, Brasil)

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo discutir no cenário amazônico a memória e a História da Educação Ambiental relacionando-a às experiências vividas entre o rio e a floresta com a motivação para adotar a contextualização no currículo de cursos de licenciatura da área das Ciências Naturais e História. Haja vista, a vida na Amazônia ser “uma verdadeira escola do olhar. Uma Pedagogia da contemplação. Um aprender a aprender olhar” (Paes Loureiro, 2006a, p. 127). Por assim entender, o amparo teórico e metodológico traz autores do campo dos estudos culturais, e da história ambiental. Tais discussões podem potencializar a formação de professores e o diálogo entre cultura acadêmica e saberes locais da Amazônia, ao mesclar-se com discursos que fluem de novas teorias do campo da ciência e dos estudos culturais frente à da formação de professores.

Palavras-chave: Formação de professores; Amazonas; contextualização; Amazônia; saberes locais.

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo discutir en el contexto amazónico la memoria y la historia de la Educación Ambiental, relacionándola con las experiencias vividas entre el río y la selva, y con la motivación para adoptar esta contextualización en el currículo de los cursos de licenciatura en Ciencias Naturales e Historia. Dado que la vida en la Amazonia es «una verdadera escuela del mirar. Una Pedagogía de la contemplación. Un aprender a aprender a mirar» (Paes Loureiro, 2006a, p. 127). En este sentido, el soporte teórico y metodológico incluye autores del campo de los estudios culturales y la historia ambiental. Estas discusiones pueden potenciar la formación de profesores y el diálogo entre la cultura académica y los saberes locales de la Amazonia, al integrarse con discursos que fluyen de nuevas teorías en el campo de la ciencia y los estudios culturales frente a la formación de profesores.

Palabras clave: Formación de profesores; Amazonia; contextualización; Amazonia; saberes locales.

Abstract

This work aims to discuss, within the Amazonian context, the memory and history of Environmental Education, relating it to the experiences lived between the river and the forest and the motivation to incorporate this contex-

tualization into the curriculum of undergraduate courses in Natural Sciences and History. Considering that life in the Amazon is “a true school of the gaze. A Pedagogy of contemplation. A learning to learn to gaze” (Paes Loureiro, 2006a, p. 127). Accordingly, the theoretical and methodological framework draws on authors from the fields of cultural studies and environmental history. Such discussions can enhance teacher training and foster dialogue between academic culture and local Amazonian knowledge, by blending with discourses flowing from new theories in the fields of science and cultural studies related to teacher education.

Keywords: Teacher training; Amazon; contextualization; Amazon; local knowledge.

1. BREVE CARACTERIZAÇÃO DA AMAZÔNIA

O cenário do trabalho propõe primeiramente caracterizar o lugar de onde falamos: a Amazônia e seus saberes, expressos naquilo que denominamos “Cultura Amazônica”. Essa centralidade está fundamentada no entendimento de que as palavras e significados presentes na ordem do vivido estão encharcadas de experiências, saberes, modos de ver e de viver no mundo. Partilhamos da ideia de Larrosa de que:

As palavras determinam nosso pensamento porque não pensamos com pensamentos, mas com palavras, não pensamos a partir de uma suposta genialidade ou inteligência, mas a partir de nossas palavras. E ***pensar não é somente “raciocinar” ou “calcular” ou “argumentar,”*** como nos tem sido ensinado algumas vezes, mas ***é sobretudo dar sentido ao que somos e ao que nos acontece***. E isto, o sentido ou o sem-sentido, é algo que tem a ver com as palavras. E, portanto, também ***tem a ver com as palavras e o modo como nos colocamos diante de nós mesmos, diante dos outros e diante do mundo em que vivemos. E o modo como agimos em relação a tudo isso***. (Larrosa, 2002, p. 20, grifos nossos).

Com este jogo de palavras do autor, pensamos situar nossa metodologia a partir do lugar, das experiências e das práticas sociais de onde emergem um fértil campo de saberes ditos em palavras. Partimos de discussões teóricas sobre a Amazônia e sua cultura na busca de tornar “visíveis as epistemologias sobre a construção do que chamamos ‘inversão do olhar’” (Castro & Pinto, 2018, p. 7).

E na poética do imaginário de Paes Loureiro, reiteramos a potencialidade de desenvolver nesta região e que se atualiza como interpretação crítica

sobre o conhecimento ocidental, quando entendido como diálogo entre conhecimentos escolares/acadêmicos e o mundo, no caso, o “mundamazônia” e a sua linguagem líquida, tal como descreve o referido poeta. Remetemos a discussão para o campo da educação considerando a complexidade do cenário amazônico e da condição do amazônida na atualidade. Do ponto de vista histórico é imperativo ressaltar que, na sua origem, a Amazônia não estava anexada às terras brasileiras, pois, na verdade os portugueses tinham duas colônias na América do Sul: “uma descoberta por Cabral em 1500 que era governada pelo vice-rei do Brasil, e outra, Grão-Pará e Rio Negro descoberto por Vicente Yáñez Pinzón em 1498” (Souza, 2014, p. 31). Esta última foi efetivamente ocupada pelos portugueses a partir de 1630.

Se atentarmos para o contexto histórico antecedente, entenderemos que o Novo Mundo, antes mesmo de ser explorado, já era cenário de disputas e de litígios. Isso ficou evidente no “Tratado de Tordesilhas” (1494) que dividiu o Brasil em duas partes. Dessa forma, a maior parte do território que representa hoje a Amazônia passou a pertencer à Espanha e apenas uma pequena parte mais ao oriente, pertencia a Portugal. Conforme expõe Silva (2004, p. 21). “América espanhola e América portuguesa assinalam uma divisão do ainda desconhecido território”.

A conquista da Amazônia foi iniciada em 1616, entrando para a história de Portugal mais de um século depois que os portugueses chegaram ao Brasil. Nesse decorrer a Amazônia portuguesa permaneceu separada do governo do Estado do Brasil por quase 200 anos (Sampaio, 2003). Foi somente durante o período colonial que o Diretório Pombalino e, posteriormente, a Carta Régia de 1798, definiram algumas das regras para a exploração da Amazônia e a relação colonizador/indígena (Moura, 2005). Silva (2004) lembra que vários países europeus (Espanha, Portugal, Inglaterra, França e Holanda) estavam interessados em explorar as riquezas do Brasil, para conquistar novos mercados.

A Amazônia configura-se nos momentos e movimentos da exploração estrangeira. A posse com posterior conhecimento do território, encerra as condições preliminares dos empreendimentos de ocupação, assentamento e integração desta área dos reinos ibéricos. Condições que se objetivam nos movimentos de apropriação do território amazônico, de exploração de seus recursos potenciais, para fins econômicos e de dominação das suas populações originárias com finalidades políticas. A palavra loteamento diz muito do clima de disputa mercantil e da corrida colonial na conquista e colonização da Amazônia (Silva, 2004, p. 26).

É visível neste período que, o simples fato de navegar pelo rio Amazonas, possibilitava ao navegante/descobridor, dependendo do rei a qual era súdito, aferir-lhe a posse da referida região, ficando o trajeto do loteamento traçado na competição e anarquia dos interesses dos invasores europeus. Nestes moldes, a “Amazônia então não era uma fronteira. Esse é um conceito que foi inventado pelo Império e retomado pela República” (Souza, 2014, p. 31).

Em razão do pouco desenvolvimento econômico da Amazônia, as relações eram relativamente diferenciadas quando comparadas com o resto do Brasil. No cenário da colonização os indígenas eram muito mais numerosos no Amazonas do que em qualquer outro lugar da colônia. “Brancos dependiam dos índios com relação ao trabalho, muitas vezes forçado, mas também com relação ao conhecimento indígena sobre produtos: onde encontrá-los e como processá-los” (Harris, 2017, p. III). Os produtos mais valorizados eram cacau, castanha-do-pará, cravo, canela, plantas medicinais e salsaparrilha. Essa dependência marcou bastante o aspecto informal das relações daquela época, tendo no centro o papel dos rios para a navegação. Rio acima e rio abaixo as pessoas criaram formas de interação e de exploração do espaço amazônico (Harris, 2017).

Atualmente a maior parte das unidades federativas da Amazônia compõem a região norte, que é a maior do Brasil. A exuberância dessa região não reflete na qualidade de vida da população. De acordo com dados do IBGE, a região apresenta o segundo menor Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), superando apenas a região nordeste. Questionando estes diferentes aspectos de desigualdades regionais traçados por fronteiras artificiais que, caracterizam também a prática de diferentes aspectos das políticas de desenvolvimento em curso na região (desde as mais remotas épocas) ao nosso ver, não aceleraram mudanças necessárias para a redução das desigualdades regionais pois, não promoveram soluções socialmente includentes.

Essa realidade demanda programas específicos que atendam a solução dos graves problemas que atingem a maioria dos que habitam as cidades amazônicas, mas sem descuidar dos conflitos e dos problemas que atingem as áreas rurais, tais questões necessitam de um amplo contrato político e social desdobrado em vários contratos setoriais sendo um deles o contrato educacional (Santos, 2005). Nesse sentido, a criação de áreas protegidas tem demonstrado sua importância no controle do desmatamento da Amazônia, pelo menos no Brasil. O programa de áreas protegidas deve, por conseguinte, ser fortalecido e ajudado com medidas complementares que permitam a sua manutenção, reconhecendo suas limitações, e os diálogos que possam ser gerados dessa experiência.

Essa região tem importância fundamental para o planeta, pois ela dispõe de uma rede de grandes e pequenos rios que configuram a Bacia Amazônia que é considerada a maior bacia hidrográfica do mundo. Ela incorpora águas dos rios Marañon/Solimões/Amazonas numa área de 6.925.674 km² (OTCA, 2006). A Amazônia guarda em si a maior biodiversidade do planeta, agrega 1/3 das reservas mundiais de floresta tropical e 1/5 da água doce superficial de toda Terra. Isso explica por que o bioma Amazônia é mantido sob a cuidado de governantes e ambientalistas de todo o mundo. Sabe-se também que o conjunto de condições ambientais da Amazônia faz dela uma importante entidade física para estabilidade climática do planeta.

Até a década de 1970 a Amazônia era considerada um grande vazio demográfico na porção norte do Brasil. Obliterava-se, portanto, que a terra já tinha dono: os vários grupos étnicos que habitavam a região. A política nacional desenvolvimentista adotada pelo governo militar desencadeou uma série de projetos de ocupação da Amazônia. O maior e mais audacioso foi a construção da rodovia transamazônica, cujo propósito era a integrar o Norte às demais regiões do país. Nesse sentido foi adotada a política de incentivo à migração dos denominados excedentes populacionais do Nordeste para a Amazônia. Nas palavras do então Presidente da República, Emílio Garrastazu Médici, a colonização na Transamazônica representava a solução de dois problemas: “o homem sem terras no Nordeste e o da terra sem homens na Amazônia” (Pereira, 2014, p. 2). Esperava-se assim resolver os conflitos fundiários no Brasil e criar polos de mão de obra favoráveis à instalação de empreendimentos agropecuários, minero-metalúrgicos e industriais na Amazônia.

A falta de apoio do INCRA na política de assentamento na Amazônia fez com que, a partir de 1974, muitas famílias de migrantes passassem a ocupar áreas improdutivas com títulos definitivos ou de aforamentos, notadamente aquelas que estavam localizadas às margens das rodovias. Isso resultou em intensos e prolongados conflitos com fazendeiros, os quais vigoram até hoje. Esse fato coloca em questão a concepção de desenvolvimento defendido pelo governo militar. Enfim, os grandes projetos não só levaram ao reordenamento territorial, o que no caso da Amazônia não significa ausência de conflitos por terra e nem melhor qualidade de vida.

A região Amazônica sempre foi pensada por meio do olhar eurocêntrico, o desenvolvimento econômico e a proteção ao meio ambiente, ainda não são fortes o suficiente para que se pense de forma alternativa às políticas impostas. Para o historiador ambiental Eurípedes Funes (2013), nos acostumamos a olhar historicamente as ações humanas dicotomizadas do meio ambiente. Neste sentido:

A história ambiental é, pois, ‘a história de histórias não ditas; e não porque a natureza não fala e porque os pobres, os colonizados, os dominados e os vencidos foram calados, mas porque a submissão da natureza foi um processo silencioso, invisível e impensável pelos paradigmas civilizatórios que justificavam a exploração da natureza em nome do progresso e do poder’. Neste sentido, deve-se transcender os paradigmas transdisciplinares que colonizaram o campo das relações sociedade-natureza (...), para abordar as inter-relações da complexidade ambiental interrogando o tempo humano a partir das diferentes racionalidades culturais. Isto levaria a história ambiental à necessidade de repensar o tempo para incorporar em seu campo uma história do ser (Funes, 2013, pp. 203-204).

Percebemos assim que o conceito de história ambiental está direta e intimamente ligado ao ser humano, pois não se refere somente ao que o rodeia no âmbito espacial, mas ao fator tempo, ao uso que a humanidade fez junto à herança cultural e históricas anteriores. Quanto à significação dos termos, pensar, entender, a relação natureza e cultura na Amazônia se coloca como desafio do século XXI, para nós historiadores e área das Ciências.

E nesse contexto “o ensino da História Ambiental não funciona sem o exercício da pesquisa” (Funes e Rios, 2019, p. 219). Pois, o lugar do meio ambiente não é o vazio abstrato, ele deve aparecer na reflexão histórica a partir de problemas historiográficos, científicos. E acima de tudo, é um conhecimento que se faz “pelos acidentes geográficos, pelas curvas, pela escuridão da mata, pelo segredo que habita o rio, pela chuva, pela água que resiste ao controle, pela resistência dos humanos e não humanos às várias tentativas de destruição do meio ambiente”. E por fim, em continuidade a abordagem que propõem, Funes e Rios (2020), em “História Ambiental: alguns desafios conceituais e políticos”, abordam a urgência em repensar a relação humanidade-natureza, contextualizando a formação da história ambiental, a historicidade do conceito de natureza e sua relação com a modernidade e projetos de mundo ligados ao capitalismo e ao ideário de progresso científico.

2. MARCOS DE ORGANIZAÇÃO DA CULTURA E DA CIÊNCIA NA AMAZÔNIA: O FAZER DA EXPERIÊNCIA E OPORTUNIDADE DE REFLEXÃO

A ideia de que na Amazônia o rio tem ação determinante na vida do povo amazônico, foi difundida na década de 1950, mais especificamente em 1951, quando Leandro Tocantins (1928-2004) publicou o livro intitulado “O rio comanda a vida: uma interpretação da Amazônia”. Nascido em Belém do Pará, o autor foi considerado “um paraense-acreano-amazonense”. No prefácio da

obra “O rio comanda a vida”, Tocantins expressou seu desejo de valorizar a Amazônia em face do entendimento de que ela não poderia ser alijada de todo o conjunto de valores expressos na cultura regional e na experiência de vida local. Por isso, ele ficou conhecido como um dos intérpretes mais sensíveis da região. O autor explicou também que a obra foi dedicada ao pai (modelo de homem empreendedor). Nesse sentido, muito do conhecimento descrito na obra envolve as experiências do ambiente familiar em trânsito no rio ou no seringal (no rio Tarauacá/Acre/AM). O contato com seringueiros e com os vários ambientes amazônicos explica a riqueza de detalhes observada na obra e a forte relação que ele estabelece entre o ser humano e o rio.

Não há no mundo uma região onde melhor se ajuste a imagem dos ‘caminhos em marcha e que levam aonde queremos ir’ do que a Amazônia. (...). O homem e o rio são os dois mais ativos agentes da geografia humana da Amazônia. O rio enchendo a vida do homem de motivações psicológicas, o rio imprimindo à sociedade rumos e tendências, criando tipos característicos na vida regional. (...). Esses oásis fabulosos tornaram possível a conquista da terra e asseguraram a presença humana, embelezam a paisagem, fazem girar a civilização – comandam a vida no anfiteatro amazônico (Tocantins, 2000, p. 276, 278, 279).

Tocantins deixou claro que o rio, sempre o conduziu desde a infância, conduziu também seu desenvolvimento intelectual. Assim, ele pôde tomar consciência de que a região não poderia ser compreendida sem que estivesse relacionada à formação social e cultural do Brasil. Na sua perspectiva, a Amazônia, como a conhecemos, era um pacto ecológico entre o caboclo (representado pela junção do branco com o índio) e a natureza. Essa miscigenação biológica e cultural resultou no surgimento de uma sociedade nova condicionada pelos determinismos ambientais e pela tradição local. Tratava-se de “uma cultura patriarcal personificada no seringal, no catolicismo, pela proeminência dos rios” (Silva & Amorim, 2015, p. 9). Nesse sentido “O rio comanda a vida”; é entre suas obras a que melhor expressa sua proximidade com Gilberto Freyre, haja vista que a “ideia de região” é o exemplo de experiência literária que o identifica com o Luso-tropicalismo (movimento regionalista do Recife). O ideário desse movimento foi a valorização da cultura regional como expressão máxima da brasilidade. No entanto, por detrás das entrelinhas da particularidade de cada região, estava uma ‘matriz cultural tipicamente brasileira, isto é, patriarcal, católica e miscigenada’.

É importante ressaltar que a obra de Tocantins tem sido abordada sob diferentes interpretações, dependendo da área de conhecimento e do âmbito de estudos acadêmicos. Destacamos aqui perspectivas que observam o “determi-

nismo geográfico” que atribui ao rio uma força capaz de comandar a vida das pessoas, sobremaneira, daquelas despossuídas de riqueza. Essa ideia exerceu grande influência na vida cultural e política da Amazônia, pois estava em sintonia com os interesses da elite extrativista que dominava o ciclo da borracha (Silva & Amorim, 2015).

Para autores que buscam interpretar a obra de Leandro Tocantins (Ribeiro, 2012, 2015; Ribeiro, Rodrigues & Andrade, 2015; Silva & Amorim, 2015) os argumentos apresentados em “O rio comanda a vida” apontam para uma síntese entre as condições regionais de vida, de arte, de cultura, de experiências tradicionais com a racionalização burocrática e legal da modernização conservadora levada a termo pelo regime militar pós 1964. Conforme interpreta Moura (2005), Tocantins assumiu um posicionamento ‘realista’ e evolucionista. Assumiu também uma visão bastante romantizada da presença dos portugueses ao cenário amazônico dando destaque para a importância do rio para o colonizador penetrar mata adentro.

O destino humano estava no princípio e no fim do rio: vê-lo tentadoramente aberto em foz grandiosa, sinalando rotas à procura da iniciação histórica, do alargamento da Fé e do Império. A natureza é desmedida e o homem é pequeno. E ele, o português, pequeno e navegador, marcou seus padrões em quase toda a Amazônia, e sempre para diante, navegando (Tocantins, 2000, p. 265).

Consideramos que o pensamento de Leandro Tocantins influenciou e tem influenciado a continuidade anacrônica do pensamento que caracteriza o homem da Amazônia como caboclo, o mestiço que resultou do encontro das duas etnias, indígena e portuguesa. Nessa acepção, a mestiçagem faz do caboclo o padrão humano mais adaptado para viver “na planície filha das águas (...) e a água uma espécie de fiador dos destinos humanos” (Tocantins, 2000, p. 278). Essa histórica visão geográfica e biológica da Amazônia dificultou a compreensão dos problemas sociais e culturais dessa região, pois trouxe em si a visão de povo adaptado às imposições da natureza. Por conseguinte, a complexidade da vida foi vista como “quadros naturais”.

A visão do homem passivo em relação à exuberância e aos desafios da vida na “selva” é uma constante nos discursos sobre a Amazônia desde os relatos dos colonizadores e viajantes do período colonial e o início da República, atravessando os planejadores econômicos da década de 1950 no Plano de Valorização Econômica da região até os planejadores do período militar na década de 1970 e 1980. Não só os homens eram percebidos desse modo, como eles próprios se percebiam assim, como “sujeitos biologizados”, o polo passivo de uma relação

constrativa que deve ser “fixado” e “adaptado” ao meio [...]. A ruptura com essas visões “biologistas” e “geografistas” só se deu muito recentemente com a emergência de novas identidades coletivas na Amazônia, (...). Contudo, tais visões ainda persistem nas proposições e ações de algumas agências estatais e ONGs que atuam na região (Schweickardt, 2014, pp. 132 - 133).

Almeida (2008), chama atenção para o importante papel dos movimentos sociais na luta por políticas nacionais que superassem a visão do povo amazônico como parte do quadro natural. Isso se deu notadamente, a partir de 1988.

Tal ruptura aponta para uma noção de “ecossistema amazônico” que não se reduz mais ao quadro natural, às paisagens e às descrições e classificações de espécies, produzindo listas e copiosos inventários de ocorrência de plantas, frutos e congêneres. Rompendo concomitantemente com a prevalência do “biologismo” e do “geografismo” na explicação deste quadro natural, ela traz em seu bojo o significado de “ecossistema amazônico” como produto de relações sociais e de antagonismos, ou seja, pensado como um campo de lutas em torno do controle do patrimônio genético, do uso de tecnologias e das formas de conhecimento e de apropriação dos recursos naturais (Almeida, 2008, p. 11).

A ruptura metodológica apontada por esse autor chama atenção para os problemas vividos por diferentes sociedades amazônicas. Isso implica considerar contradições decorrentes da oposição entre ser humano-natureza e ciência-saberes populares as quais influenciaram o modo de pensar e de agir de colonizadores e colonizados. Para desconstruir essa visão colonialista, Almeida (2018) propõe uma nova “Cartografia Social da Amazônia”. Essa perspectiva realça a importância de se reconhecer que a Amazônia é plural porque abriga tanto a população nativa como a população oriunda de contextos externos em consequência do processo de colonização e das políticas nacionais de ocupação desse espaço que era considerado um grande vazio demográfico.

É grande a variedade de grupos humanos e atores – nativos e migrantes – ressaltando a crescente importância atribuída às populações específicas em termos de etnia, raça, gênero, idade e cultura, particularmente aos grupos indígenas que hoje são reconhecidos como atores no cenário nacional, e os seringueiros e ribeirinhos, pequenos produtores coexistem com empresários e fazendeiros rurais, proprietários ou posseiros de grandes extensões de terras, empresários e trabalhadores da indústria e empresários e comerciantes urbanos (Freitas & Freitas, 2016, p. 129).

Essa combinação por sua vez, é extremamente variada no território regional, ocasionando percepções diversas em nível macrorregional. Nesse sentido, a Amazônia apresentou mudanças consideradas significativas em sua estrutura econômica, na organização da sociedade, na conectividade e principalmente na distribuição da população que se urbanizou. Nesse aspecto, os autores acima citados alargam muito de nossas percepções esclarecendo que o entrelaçamento e o confronto discursivo de teorias com diferentes concepções filosóficas, dos autores clássicos aos contemporâneos, põem novas perspectivas conceituais para a leitura crítica das questões políticas, econômicas e científicas próprias da Amazônia.

Com base nessas considerações entendemos que na Amazônia “o rio comanda a vida” e ao mesmo tempo, a vida comanda o rio. Se, por um lado o rio – entendido como a “generalidade, o sistema hidrográfico da região” (Tocantins, 2010) – exige do ser humano respeito aos seus movimentos, por outro, o modo de viver dos habitantes dessa região afeta a hidrografia amazônica, a ponto de fazer dessa questão uma problemática mundial. Na atualidade há entendimento de que o fluxo da água na Amazônia afeta o clima de todo planeta. A preocupação com as questões ambientais traz para o debate a importância do reconhecimento de que para habitar a Amazônia é preciso compreender e falar a linguagem das águas, tal como faz o amazônida.

3. A CULTURA AMAZÔNICA NA POÉTICA DO IMAGINÁRIO DE PAES LOUREIRO

Nesta fronteira cultural, indígenas, ribeirinhos, pescadores, remanescentes de quilombos, assentados, atingidos por barragens, populações urbanas e periféricas das cidades produzem um modo de viver no ambiente que Paes Loureiro (2010) denominou de “mundamazônia”. As singularidades desse modo de viver num ambiente líquido, justifica o uso do termo “amazônidas”, e ainda, quanto ao entendimento de que a Amazônia produz uma linguagem líquida.

A linguagem líquida do rio de água doce revela a oralidade narrativa da natureza. A linguagem fluída de quem conta. Ela conta ao olhar devaneante do caboclo as narrativas que ele traduzirá no contar de seus causos e lendas [sic], na líquida e fluida corrente oralizada, passando nos lábios dos rios, e que é, enfim, como a fonte de toda linguagem. Uma maré de linguagens que vai contando de botos, boiúnas, porominas, macunaímas, expulsão de colonos, contaminação fluvial pelo mercúrio, homens sem-terra na terra dos sem-fim. E já começa a contar os causos que lhe contam as antenas parabólicas e a Internet (Paes Loureiro, 2003).

Nessa conceituação a linguagem líquida não se refere apenas aos rios. Ela trata da vida como um todo numa mistura de causos, lendas, histórias da vida real, bem como da vida virtual que é também surreal. A linguagem riocorrente é, assim, a fonte de todas as linguagens.

Na perspectiva desse autor a linguagem do caboclo é fluída como a água doce do rio. Isso porque o rio está presente no modo de falar, de narrar experiências de vida, de contar causos e lendas que tratam de botos, boiúnas, porominas, macunaímas, enfim, toda sorte de personagens míticos que mesclam realidade e ficção. A linguagem líquida está presente também nas atividades econômicas, pois ela define a época do plantio e colheita de alimentos, na extração de produtos naturais, no comércio etc. Ela se faz presente até mesmo em inovações que chegam por meio das novas tecnologias, pois há necessidade de recontextualizá-las.

Nesse mesmo caminho, Pizarro (2012, 2016, p. 188) chama atenção para o necessário reconhecimento de que o imaginário está presente em toda forma de cultura. Na obra “Amazônia: As vozes do rio: imaginário e modernização” (2012) a autora discorre sobre “vozes da água e da selva” alertando para a permanência de construções míticas fruto de uma articulação de variedade cultural de diferentes países e grupos étnicos entre outros. É como se fosse “um santuário profano, de figuras ligadas à água ou à selva”, que se recriam em transformações permanentes, mantendo estruturas identitárias básicas de onde surgem e, metaforizam-se à realidade em forma de imaginários servindo de referentes para comportamentos individuais e coletivos.

Nesse sentido, demarcamos quatro pressupostos teóricos que merecem destaques, pois, evidenciam campos de interpretações e, ao mesmo tempo mapeiam o campo de circulação das linguagens líquidas da Amazônia como necessidade de retomada de seus marcos de organização da cultura e da ciência se voltarmos às velhas questões e delas fazermos uma experiência e oportunidade de reflexão:

1. Na Amazônia há a existência de um saber que não é referente ao contexto atual, é correspondente à Amazônia Indígena que antecede a Amazônia Lusitana e, não tem equivalência na cultura europeia (Silva, 2016).
2. O saber local das Sociedades Amazônicas tem essencialmente características particulares que coincidem com o perfil histórico de sua cultura, inerente, portanto, à sua geopolítica (Pinheiro, 2005).

3. A Amazônia e os amazônidas não podem ser tratados de forma isolada pois, seus saberes são portais de conhecimento ambiental e compreensão ecológica, ou seja, oriundos de uma relação particular com a natureza, traduzida num corpo de saberes técnicos e conhecimentos sobre os ciclos naturais e os ecossistemas locais de que se apropriam (Barreto Filho, 2006).

4. Em meio a diversificadas narrativas, há um entendimento enquanto movimento social, enquanto memória, enquanto discurso construído sobre o passado e o presente da Amazônia, que o confronto natureza 'versus' cultura é resposta na Amazônia¹ com novas complexidades: "o desenvolvimento sustentável põe-se como um dos elementos desencadeadores desta nova conjuntura política e econômica. Homem, natureza e cultura se põem como protagonistas neste processo de alcance mundial" (Freitas, Freitas & Meunier, 2016, p. 59).

Sob o impulso da comunicação, da cultura que envolve a estrutura e a coletividade, por meio de uma tessitura de subjetividades socialmente multiplicadas e objetivadas culturalmente é que se pode marcar uma relação do "indivíduo com sua realidade". Ao tempo em que é "coletiva por que pode acontecer em todos os indivíduos interligados pela mesma teia cultural" (Paes Loureiro 2007, p. 15).

Nesses aspectos não podemos deixar de considerar a configuração atual da região percebendo-a em um avanço significativo em relação a um melhor reconhecimento dos respectivos campos de saber existentes. E ao realçarmos o valor desses tipos de proposições não estamos advogando pela hegemonia dos saberes locais da Amazônia, uma vez que isso resultaria em novas polarizações e binarismos. Assim como Freitas e Silva (2000, p. 62), entendemos que é preciso analisar a Amazônia como um lugar que é parte do mundo glo-

¹ A importância da Amazônia para o Brasil constitui unanimidade nacional. Nessa região encontra-se a maior biodiversidade mundial, 1/3 das reservas mundiais de floresta tropical, 1/5 da água doce superficial do planeta convergindo para o maior e mais volumoso rio do mundo, além de se constituir em entidade física relevante nas instabilidades termodinâmicas e climáticas dos processos atmosféricos em escala planetária. A Amazônia brasileira é formada pelos estados do Amazonas, Acre, Pará, Amapá, Roraima, Rondônia, Tocantins, parte dos estados do Maranhão e Mato Grosso, totalizando 4.987.247km², 3/5 do território brasileiro e 2/5 da América do Sul, que corresponde a 1/20 da superfície terrestre, 1/3 das florestas tropicais mundiais e 1/5 da biodiversidade em terra sólida do planeta. Nesses 9 estados habitam 24 milhões de pessoas, 4/100 da população mundial com mais de 60% desses habitantes morando em áreas urbanas, dentre os quais 163 povos indígenas que totalizam 204 mil pessoas, ou 60% da população indígena brasileira. A Amazônia também possui complexa hidrografia com mais de 75.000 quilômetros de rios navegáveis, 50% do potencial hidrelétrico do Brasil, 12 milhões de hectares de várzea, grande potencial madeireiro e fonte de biomassa, 11. 280 km de fronteiras internacionais e ricas reservas minerais (Freitas, M. e Freitas, M. C., 2016, p. 110).

balizado, a fim de compreender os processos históricos de sua configuração geográfica, política, social e cultural.

Como qualquer região do planeta, a Amazônia traz em seu bojo uma mundialidade sob os signos da modernidade, dos Estados-Nação, das formas sociais do trabalho, da economia internacional, da integração das comunicações, dos regionalismos, dos nacionalismos. Se a articulação global-local trouxe avanços e benefícios de múltiplas dimensões ela trouxe também desigualdades, exclusões, fragmentações que se expressam nos problemas ambientais e sociais. Um dos problemas é a desvalorização e silenciamento das culturas locais frente ao saber de base científica, apresentado como verdadeiro.

Por estas frestas, entendemos que pensar o currículo na sua pertença ao espaço cultural que lhe é correspondente, é uma forma de exercitar o princípio da contextualização. Na atualidade, a não consideração desse conjunto de questões afetam a relação que se estabelece entre os próprios seres humanos e entre esses e a natureza, fato que pode ser observado nos graves problemas ambientais. O desmatamento acelerado da floresta, a busca desenfreada por recursos naturais, os conflitos pela posse da terra, o genocídio de povos indígenas e tantos outros processos de usurpação da natureza, põem a Amazônia no foco das preocupações que circulam no Brasil e em todo o mundo. “O mundo de hoje está na Amazônia, tanto quanto a Amazônia está no mundo atual” (Paes Loureiro, 2016, p. 131).

Em se tratando da formação e da prática docente no contexto amazônico é preciso considerar a necessidade de inclusão de temas que permitem compreender o lugar que tem sido atribuído à Amazônia e aos saberes do povo que nela habita. Nesse sentido, chamamos atenção para a potencialidade da poética do imaginário de Paes Loureiro (2015) nos debates sobre o princípio da contextualização curricular. Esse autor apresenta uma epistemologia que permite o estabelecimento de diálogo entre saber científico-saber amazônico, real-imaginário, ser-humano-natureza, escola-vida. Essa aproximação entre ciência e cultura permite que o docente seja “capaz de converter o local em universal e o universal em local, como expressão simbólica de uma cultura” (Paes Loureiro, 2016, p. 131).

Por fim acrescentamos que, no nosso entendimento a promoção dos currículos, em particular da História, das Ciências Naturais e da Geografia entre outras, podem propiciar pressupostos para as bases de um “outro” contrato natural, que resulte em novas formas de organização das cidades, matrizes industriais, profissionais e da sociedade, esta “outra” conjuntura evidencia a

necessidade do desenvolvimento sustentável. A educação e a formação para o ensino na Amazônia podem ampliar o olhar para as possibilidades de intercâmbio cultural, existentes dentro das muitas realidades amazônicas das quais estão inseridas nossas escolas e nossos alunos (Carvalho, 2019). Desde que, articulem preceitos teóricos discutidos na universidade com ações concretas na sala de aula, buscando as características metodológicas da História ambiental pelo viés da cultura e dos estudos culturais. Visto que algumas das características metodológicas e analíticas da História Ambiental, conforme apontam a leitura de Ferri (2017) em Drummond (1991), que a maioria das pesquisas: 1) focalizam uma região com homogeneidade ou identidade natural; 2) dialogam sistematicamente com as ciências naturais; 3) exploram as interações entre os diferentes estilos civilizatórios e o uso dos recursos naturais; 4) valorizam a grande variedade de fontes pertinentes ao estudo das relações entre as sociedades e o seu ambiente; e 5) executam trabalhos de campo. Portanto, a História Ambiental é um campo híbrido, que sintetiza contribuições de diversas áreas do conhecimento e cuja prática é inerentemente interdisciplinar.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao tecer essas considerações sobre a Amazônia, a linguagem líquida e os saberes forjados na lida diária do amazônida intentamos chamar atenção para o necessário reconhecimento de que o currículo dos cursos de formação docente não pode obliterar o princípio da contextualização sob pena de fazer da educação uma prática alheia aos modos de ser, falar e agir das populações locais. Há sabedoria na vida simples, pois ela instiga a imaginação devaneante que pode suscitar outras bases para um contrato epistêmico que resulte em novas formas de organização das escolas, dos grupos sociais, das cidades, da economia, da política e da cultura. Enfatizamos ainda, que ao trazermos os referidos pressupostos, não queremos traçar uma continuidade linear de ‘saberes ancestrais’ com ‘saberes tradicionais’ e locais entre os grupos indígenas e as sociedades contemporâneas, continuidade que o próprio impacto da colonização tem silenciado, em recorrência das dificuldades com que o tipo de civilização que se implantou no Brasil sempre teve em reconhecer a existência das culturas indígenas. Contudo, por estas frestas, entendemos que pensar o currículo na sua pertença ao espaço cultural que lhe é correspondente, é uma forma de exercitar o princípio da contextualização.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, A. W. B. de (2008). Amazônia: a dimensão política dos conhecimentos tradicionais. In A. W. B. de Almeida. *Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas* (1º Vol.). Manaus: Fundação Universidade do Amazonas.
- Carvalho, M. T. dos S. C. (2019). *A contextualização no currículo de cursos de licenciatura da área das Ciências Naturais: uma análise no cenário amazônico*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Mato Grosso, Cuiabá, MT, Brasil.
- Drummond, J. A. (1991). A História Ambiental: temas, fontes e linhas de pesquisa. *Estudos Históricos*, 4(8), 177-197.
- Ferri, G. K. (2017). História Ambiental: historiografia comprometida com a vida. *Café História*. Artigo 10.
- Freire, J.R. B. (2000). Cinco ideias equivocadas sobre o índio. *Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH)*, 1, 17-33.
- Freitas, M. C. da S., Freitas, M. de, & Meunier, O. (Coords.) (2016). *Amazônia: passado, presente e futuro*. Curitiba: Editora Juruá.
- Freitas, M. de, & Freitas, M. C. da Silva (2016). *A sustentabilidade como paradigma: cultura, ciência e cidadania*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Funes, E. A. (2013). História Ambiental – possibilidades de novos olhares. In E. S. Nodari, & S. M. de Souza Correa (Orgs.). *Migrações e natureza*. São Leopoldo: Oikos.
- Funes, E. A., & Rios, K. S. (2019). História Ambiental: desafio do tempo presente. In T. Siqueira Reis *et al.* (Org.). *História do Tempo Presente* (Vol. 1.). Boa Vista: Editora da UFRR.
- Funes, E. A., & Rios, K. S. (2020). História Ambiental: alguns desafios conceituais e políticos. In I. do R. Kmitta, S. Arakaki, & T. R. Zimmermann (Orgs.). *História Ambiental: configurações do humano e tesituras teórico- metodológicas*. Vitória: Editora Milfontes.
- Larrosa, J. (2009). Notas sobre a experiência e o saber de experiências. *Revista Brasileira de Educação*, 19.
- Pizarro, A. (2012). *Amazônia: as vozes do rio: imaginário e modernização*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Pinheiro, H. S. P. (2000). Globalização e saber local: mito e racionalidade na Amazônia como diálogo intercultural. *Revista de Estudos Amazônicos*, 1.
- Paes Loureiro, J. de J. (2015). *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário* (5ª ed.). Manaus: Editora Valer.
- Paes Loureiro, J. de J. (2018). Meditação devaneante entre o rio e a floresta. Cultura amazônica produtora de conhecimento. In M. D. de Lima (Org.). *O Norte do Brasil: identificação e reconhecimento do patrimônio cultural*. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 37.

- Ribeiro, O. de S. (2012). *Tradição e modernidade no pensamento de Leandro Tocantins*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM, Brasil.
- Tocantins, L. (2000). *O rio comanda a vida- uma interpretação da Amazônia* (9^a ed.). Manaus: Editora Valer/ Edições Governo do Estado.

DA CONVIVÊNCIA ENTRE
PLANTAS E HUMANOS: PAISAGENS
MULTIESPECÍFICAS ENTRE
POVOS AMERÍNDIOS

*Sobre la convivencia entre plantas y
humanos: paisajes multiespecíficos
entre pueblos amerindios*

On the Coexistence between Plants
and Humans: Multispecific Landscapes
among Indigenous Peoples

LUCAS TIMOTEO DE OLIVEIRA
Universidade de São Paulo (USP, Brasil)

RESUMO

Nesta comunicação, busco sugerir elementos para pensar a relação entre socialidades humano-vegetais e modos de construção e constituição das paisagens ameríndias, explorando alguns aspectos do engajamento entre humanos e vegetais entre povos indígenas sul-americanos a partir de formas próprias de cultivo, de manejo florestal e da estética da diversidade. As paisagens que emergem das relações entre humanos e plantas são também pensadas à luz da noção de cuidado/consideração, como forma alternativa de observar a constituição de paisagens. Além disso, busca-se pensar uma constituição multiespecífica das paisagens a partir de índices espaciais que possibilitem repensar os territórios ameríndios.

Palavras-chave: Amazônia; paisagem; plantas; política da consideração; relações multiespecíficas.

Resumen

En esta comunicación, busco sugerir elementos para reflexionar sobre la relación entre las socialidades humano-vegetales y los modos de construcción y constitución de los paisajes amerindios, explorando algunos aspectos del compromiso entre humanos y vegetales entre los pueblos indígenas sudamericanos, a partir de formas propias de cultivo, manejo forestal y la estética de la diversidad. Los paisajes que emergen de las relaciones entre humanos y plantas también se analizan a la luz de la noción de cuidado/consideración, como una forma alternativa de observar la constitución de paisajes. Además, se busca concebir una constitución multiespecífica de los paisajes a partir de índices espaciales que permitan repensar los territorios amerindios.

Palabras clave: Amazonia; paisaje; plantas; política de la consideración; relaciones multiespecíficas.

Abstract

In this communication, I aim to suggest elements for thinking on the connections between human-plant socialities and the modes of construction and constitution of indigenous landscapes. I propose to analyse how the indigenous peoples of South America engage with plants through distinctive practices of cultivation, forest management and the aesthetics of diversity. The spatial dynamics resulting from these human-plant interactions are explored through the concept of care/consideration, providing an alternative lens for

understanding landscape formation. Additionally, the goal is to consider a multispecific constitution of landscapes based on spatial indices that allow for rethinking indigenous territories.

Keywords: Amazonia; landscape; multispecific relationships; plants; politics of consideration.

1. INTRODUÇÃO

Pesquisas em etnologia ameríndia sobre territorialidade, em suas múltiplas dimensões – social, política, cosmológica –, convergem para indicar a relação entre modos de ocupar, modos de conhecer e modos de (re)memorar o vínculo constitutivo com os espaços habitados. Mais recentemente, campos de estudo antes apartados, como a etnologia, arqueologia e a botânica, têm unido esforços para refletir sobre o caráter antrópico das paisagens ameríndias e da biodiversidade da floresta (Balée, 1993; Neves & Heckenberger, 2019). O tratamento da paisagem, por essas perspectivas, buscar articular “história (presente na ideia de imemorialidade) e modo de vida (presente na ideia de adaptação a ambientes ecologicamente diferenciados)” (Gallois, 2004, p. 40), num esforço em conceber os territórios não como um nicho ecológico ao qual uma população se adapta, mas como uma paisagem constituída por relações baseadas nos vínculos constitutivos entre um povo e seu território. Além disso, essa perspectiva de história não se “dirige à busca de origens, sendo antes uma forma de refletir etnograficamente sobre as historicidades territoriais” (Amoroso, 2015, p.15).

As paisagens, ou elementos delas, aparecem nos discursos indígenas como manifestações que “oscilam entre um evento e um sujeito — um agente ou uma congregação mais ou menos temporária, mais ou menos ‘harmônica’, de uma pluralidade de agentes” (Coelho de Souza, 2017, p. 12). Formas de interação com o território brotam da experiência prática e da história do envolvimento com as paisagens. Avançando na qualidade relacional dos espaços e seus entes, coletivos indígenas frequentemente acionam, em suas narrativas, terminologias que enfatizam os vínculos de aparentamento com as paisagens e os seres plurais que nelas existem, exprimindo um parentesco produzido por meio de atividades cotidianas e da convivência.

Considerando a paisagem como um “ponto de encontro para os atos humanos e não humanos e um arquivo de atividades humanas e não humanas do passado” (Tsing, 2019, p. 17), levantam-se algumas questões para pensar a história das paisagens ameríndias a partir de uma perspectiva descentralizada

do humano. Particularmente, o esforço é pensar como os vegetais participam, transformam e contam histórias das paisagens que (co)habitam com humanos. Para a antropóloga Anna Tsing (2019), é preciso recuperar as histórias das paisagens e permitir, portanto, a entrada de não humanos, uma vez que estes, tanto quanto os humanos, são capazes de mudar e de responder às infraestruturas humanas que perturbam o espaço.

Acompanhando o uso que Marisol De La Cadena (2018) faz da categoria “não é apenas” para pensar relações entre o povo indígena *Awajun Wampi* (Amazônia peruana) e a terra, procuro pensar como a vida vegetal “não é apenas” restrita a uma paisagem fundo para a vida humana, mas participam e contam histórias das paisagens. Com ênfase em contextos locais, Cadena propõe que “essas histórias podem abrir o pensamento e o sentimento para não apenas o que são nossos sentidos comuns” (Cadena, 2018, p. 112), possibilitando descrições e análises que excedem entendimentos categóricos ou simplistas advindos do ocidente moderno. Seguindo a proposta da autora, o intuito neste ensaio “não é apenas” explorar as formas com que humanos tratam, descrevem ou utilizam as plantas, comumente enquadradas na categoria de paisagem natural – isto é, caracterizadas pela fixidez, pela inércia, pela inação e pela passividade – ou em classificações taxonômicas. A proposta aqui é reconhecer o agenciamento das plantas como sujeitos que coabitam o mundo com humanos, e que podem ser compreendidas como suas “espécies companheiras”, tal como sugere Donna Haraway (2019).

A incorporação da reflexão multiespecífica na Antropologia surge do questionamento da prática antropológica tradicionalmente dedicada ao estudo de seres humanos e suas relações. Segundo Tsing (2019), é necessário atentar para outras formas de existência que interagem com os seres humanos a fim de compreender a multiplicidade de significados, complexos e inconstantes, que as socialidades mais que humanas carregam. São relações que envolvem engajamentos íntimos e corporais, afetos, reciprocidades, negociações e predação, o que coloca, em primeiro plano, o interesse em entender os efeitos muito mais do que as origens ao considerar as paisagens multiespecíficas. Procurando enfatizar as multidões de agentes animados, os estudos multiespécies podem contribuir para novos entendimentos de categorias já importantes para a etnologia, como as de roçado e floresta, ou as de predador e presa, as duas últimas fundamentais no chamado perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2002). Feito esse breve apanhado, proponho uma breve incursão por algumas formas de engajamento entre humanos e plantas a partir de contextos etnográficos de povos indígenas sul-americanos.

2. CULTIVO: DAS SOCIALIDADES ÀS FORMAS DE MANEJO

Há um movimento em diversas áreas do saber, muito influenciado pela chamada “virada ontológica”, que busca repensar o lugar dos seres outros que humanos e seu papel na construção do conhecimento. Grosso modo, a virada ontológica (Viveiros de Castro, 2015) busca romper com a noção de um ser universal, reconhecendo que existem outros modos de experienciar o mundo, elaborando-o e descrevendo-o em seus próprios termos – ou seja, uma pluralidade ontológica. Nesse sentido, não basta compreender o que pensa um povo sobre determinada “coisa”, uma vez que a própria “coisa” implica em uma categoria previamente estabelecida; é preciso, antes, se perguntar que “coisas” são pensadas. Portanto, nas pesquisas com povos indígenas, seria preciso levar a sério o que dizem os interlocutores indígenas e, a partir deles, pensar o fazer antropológico.

No que se refere ao estatuto das plantas em contextos ameríndios, observa-se um movimento em pesquisas antropológicas em repensar o papel dos vegetais na cosmologia de povos indígenas da América do Sul, uma vez que é comum que interlocutores indígenas considerem diversas espécies vegetais não como simples objetos manipuláveis, mas como sujeitos com os quais se relacionam. As atividades agrícolas bem como as diversas formas de manejo agroflorestal fazem dos roçados e das florestas espaços propícios às relações humano-vegetais em contextos amplamente difundidos na Amazônia. Ambas as atividades oferecem um bom ponto de partida para pensarmos sobre relações multiespecíficas em contexto ameríndio. Pretende-se, desse modo, discutir como as “socialidades mais que humanas” (Tsing, 2019), especialmente àquelas entre humanos e plantas, e as práticas agrícolas e de manejo florestal se relacionam a partir da perspectiva do cultivo, e produzem paisagens onde prevalece o estatuto da diversidade.

Em mundos multinaturalistas (Viveiros de Castro, 2002), onde a posição de sujeito não é exclusividade humana, a possibilidade de se relacionar com seres de diferentes naturezas faz do cultivo uma atividade sempre incerta e, por vezes, perigosa. Cultivar implica formas de relação que dependem de cuidados de quem cultiva para com quem é cultivado. Conviver e cuidar são condutas equívocas, uma vez que quem planta e cuida nunca tem a garantia de que os engajamentos produzirão os efeitos esperados naquele que é plantado. Como em qualquer relação, o cultivo, quando negligenciado por parte dos horticultores, pode despertar, nos vegetais, sentimentos de abandono, descontentamento e desejo de vingança. Apresento, brevemente, três exem-

plos etnográficos com o objetivo de explicitar o engajamento entre humanos e plantas na constituição das paisagens.

Como primeiro exemplo, entre os Jamamadi, povo arawá com território no estado do Amazonas (Brasil), os seres vegetais possuem um “duplo humano” dotados de comportamentos, habilidades físicas e potência feitiçeira. Tais qualidades revelam um caráter senciente das plantas, que podem transitar da “benevolência à vingança, dependendo da atenção aos cuidados necessários daquele que a plantou” (Shiratori, 2019, p. 171). Cultivar, portanto, é uma atividade que demanda cuidados e negociações com os duplos das plantas, desde a escolha da área para a derrubada da vegetação até o plantio dos cultivares. Por essa perspectiva, o roçado se mostra como um lugar constituído por relações entre humanos e plantas e, por isso, deve ser bem cuidado e com abundante variedade de cultivares, já que uma roça diversa demonstra a boa capacidade do xamã horticultor em construir relações de parentesco com diferentes plantas. Segundo Shiratori (2018, p. 294), “não se trata simplesmente da metáfora de um modelo ou imagética vegetal porque o parentesco jamamadi não se restringe aos limites da humanidade”.

O segundo exemplo é dos Krahô, povo jê habitante do cerrado no estado do Tocantins (Brasil), para quem cultivar é também sinônimo de construir parentesco. As atividades de cultivo implicam num processo de “co-habitar” os lugares com seres diversos (Lima, 2016; 2017). Lima descreve que, caso a agricultora não cuide adequadamente das “cabeças-filhos” de batata, a planta sente “raiva” e pode não “dar mais [batata] pra ela [agricultora]”. Assim, a batata se muda para uma nova roça e passa a “retribuir” os cuidados a outra pessoa (Lima, 2017, p. 464). Esse processo, conforme destaca a autora, depende diretamente da qualidade da relação social entre humanos e os vegetais. Como sintetiza Lima (2016, p. 36) acerca das práticas agrícolas dos Krahô, “não se trata apenas de produzir batatas, mas de produzir parentes.

Por fim, um último exemplo de agenciamento vegetal pode ser vislumbra-do nos roçados dos Wajãpi, povo tupi que habita as florestas no estado do Amapá (Brasil). Cultivar mandiocas implica em se envolver em complexa rede de relações e agenciamentos humano-vegetais que “promove uma inversão das posições sujeito-objeto”, ou seja, “já não se tem mais certeza de quem age sobre quem” (Oliveira, 2019, p.83). Um olhar atento para as técnicas de cultivo wajãpi desvela uma dinâmica de deslocamentos das florestas e dos roçados, operados pelo movimento das capoeiras: “se a confecção da roça (derrubada, queima e plantio) configura uma apropriação wajãpi da floresta, a capoeira, por sua vez, é o processo de retomada da floresta, movimento que se inicia

pelas ervas daninhas que rastejam para dentro dos roçados” (Oliveira, 2016, p. 126). Para os wajãpi, apesar de haver uma diferenciação entre roça e floresta, os vegetais cultivados são sempre cultivares de outrem, seja ele humano ou não, o que revela uma profunda interação multiespecífica, fundamental para a manutenção da biodiversidade da floresta (Oliveira, 2016, p. 125).

Esses são apenas alguns dentre os inúmeros exemplos nas etnografias dedicadas aos povos amazônicos em que o cultivo e a convivência entre humanos e outros que humanos se dá por meio de relações e de ações nas quais os idiomas do parentesco e da predação são constantemente mobilizados. Desse modo, a partir das socialidades engendradas nas interações entre humanos e plantas, formas de parentesco, vínculos afetivos e envolvimento incertos ou perigosos são expressos de diferentes formas na composição da paisagem. A reciprocidade do cultivo, como modo de socialidade entre humanos e plantas, oferece a possibilidade de que relações humano-vegetais sejam sempre atualizadas. Se Donna Haraway (2003) utiliza uma extensão metafórica do conceito de coevolução para propor a noção de espécies companheiras, apropriando-se, assim, de modelos da biologia que lhe permitam pensar para além da própria biologia; nos termos ameríndios, essas relações coevolutivas entre humanos e plantas – estas entendidas como suas espécies companheiras – podem ser traduzidas em termos de um “aparentamento mútuo”, isto é, um fazer parentes-plantas (o que não se restringe à filiação, é preciso ressaltar), como um esforço em neutralizar a potência perigosa da agência vegetal. Essa é uma hipótese sugerida por Ana G. Lima (2017), ao tratar da relação dos krahô com seus cultivares, uma vez que o vocabulário do parentesco é frequentemente utilizado pelos indígenas para se referirem aos vegetais. A partir dessas considerações, é possível conceber uma noção de “viver com”, que propicia uma outra perspectiva de análise das paisagens ao considerar as plantas como espécies companheiras ou como parentes, tal como mostra a etnografia dos povos da América do Sul.

O aspecto relacional da atividade de cultivar se estende como uma manifestação prática da coevolução – no sentido de Haraway – entre humanos e vegetais, que pode ser observada na constituição das paisagens resultantes das formas de manejo agroflorestal de povos ameríndios ao longo do tempo.

É sabido que a floresta amazônica, tal como a conhecemos atualmente, é resultado de intenso processo coevolutivo entre humanos e outros que humanos durante milênios (Furquim, 2020). No campo da ecologia histórica, as pesquisas de Willian Balée (1993) apontaram para a influência da ação humana na construção e transformação da floresta a partir das formas de manejo e

cultivo dos povos indígenas ao longo do tempo, demonstrando que a história da floresta é indissociável da história social dos povos indígenas. Em pesquisa pioneira, no início dos anos 1990, Balée argumenta que os lugares amazônicos são “perturbados” pelas populações indígenas, uma vez que pesquisas arqueológicas evidenciam o aspecto marcadamente produzido das paisagens amazônicas, “resultado de práticas agroflorestais indígenas, intencionais ou não” (Balée, 1993, p.391) que favorecem a manutenção e o incremento da biodiversidade da floresta. A ecologia histórica, aliada a arqueologia, abriu o debate para uma reconsideração da história cultural da floresta e de suas gentes, fornecendo argumentos que possibilitam repensar as paisagens que emergem quando observamos as relações entre humanos e plantas, o que, por sua vez, contribuiu para a construção do que hoje conhecemos como o bioma amazônico. Vale enfatizar que povos ameríndios afirmam, segundo suas próprias visões, que a floresta é fruto de relações multiespecíficas que envolvem toda a diversidade de seres que a habitam.

Juntamente com um manejo que amplia a heterogeneidade biológica, há também um senso estético, manifesto na construção de paisagens, que valoriza a diversidade. Laure Emperaire (2016) argumenta que, nas relações humano-vegetais na Amazônia, os horticultores são movidos por um gosto estético pelo diverso, pelo interesse constante em novas variedades vegetais e pela experimentação de novas plantas, o que, por sua vez, favorece a manutenção e o incremento da biodiversidade por meio de amplas redes de trocas de espécies vegetais. Exemplo desse interesse pela diversidade são os Krahô, que expressam apreço por aquilo que é diferente e valorizam plantas provenientes de outras aldeias. Segundo Lima (2016, p. 122), a diversificação dos cultivares no sistema agrícola krahô está profundamente ligada às redes sociais ampliadas, que promovem a circulação de variedades de gêneros agrícolas tanto dentro da aldeia quanto em escalas intercomunitárias e regionais, envolvendo outras etnias e parceiros de troca.

A abertura à diversificação e às perturbações na paisagem se aproxima da noção de “diversidade biocultural” de Tsing (2019, p. 23). Para a autora, a diversidade biocultural emerge das perturbações lentas na paisagem, o que produz ecossistemas em que diferentes espécies podem viver em colaborações multiespecíficas. A diversidade biocultural geralmente é utilizada para se referir às práticas ecológicas tradicionais. Essa forma de engajamento revela um arranjo espacial em que relações multiespecíficas emergem e em que prevalece o estatuto da diversidade. Uma roça é considerada bela e boa quanto maior for a variedade de cultivares, como também argumenta Furquim (2020), ao nomear os horticultores ameríndios como “coleccionadores de variedade”. Se

“cada espécie é um lócus de multiplicidade” (p. 137), a estética da diversidade faz dos roçados uma potência de multiplicação tanto de variedades vegetais quanto de relações. Os cultivares, ao se dispersarem de diversas formas pela floresta – seja pelas redes de troca humana, pelas movimentações ambientais (os ventos, as águas e fenômenos naturais) –, compõem uma ampla rede simbiótica multiespecífica que conecta diversos seres e histórias que (co)habitam as paisagens amazônicas.

3. POLÍTICAS MULTIESPECÍFICAS DA CONSIDERAÇÃO¹

Observar o engajamento entre humanos e plantas, sob a ótica do cultivo, abre caminho para investigarmos como as interações humano-vegetais mobilizariam ações coletivas de modo que as paisagens fossem construídas a partir do princípio de tomar o outro como “objeto de consideração” (Kelly & Matos, 2019).

No que se refere à “política da consideração”, Kelly e Mattos (2019) oferecem elementos para refletirmos sobre formas de ação e organização de coletivos a partir de um princípio de ação em que um sujeito agiria sempre tendo um outro como objeto de atenção, segundo uma ética dos cuidados. Tal princípio, como sugerem os autores, poderia ser estendido às socialidades multiespécies. A noção de políticas de consideração é inspirada no conceito de “regard” de Marilyn Strathern (1988), que os autores traduzem por “cuidar”, “olhar”, “prestar atenção”, “pensar em algo ou em alguém”. As ideias centrais dessa “política da consideração” são: 1) toda ação poderia ser explicada como envolvendo a separação entre uma parte que age – ou um agente – e outra tomada como motivo da ação e; 2) ser reconhecido como objeto da ação de outrem implica em estar sob consideração de alguém. Esses engajamentos são tomados como efeito de performances, em que sujeitos se engajam em relações de troca de cuidados, de afetos, de alimentos, de palavras e de coisas. Nesse sentido, o objeto de consideração é sempre um outro sujeito. No nosso caso, considerando a relação humano-vegetal, podemos sugerir que as plantas também ocupam essa posição na relação, isto é, a posição de sujeito.

Na etnologia americanista, é frequente a menção sobre a separação entre roça e floresta nas sociocosmologias indígenas. A roça, enquanto lugar onde se pratica o cultivo e, desse modo, lugar propício à construção de socialidades,

¹ Tomo de empréstimo a expressão que Marta Amoroso utilizou para descrever a capacidade do peiara (traduzido como “dono dos caminhos”; pode ser também compreendido como uma espécie de liderança) de “influenciar, cuidar e seduzir” (Amoroso, 2020, p. 179) como forma performática de construir relações.

constituiria um espaço domesticado, o que favoreceria a reciprocidade das boas relações. Já na floresta, espaço habitado por plantas não cultivadas ou cultivadas por outrem, não há garantia de relações amigáveis e harmoniosas, sendo necessárias negociações e diplomacias cosmopolíticas antes de estabelecer um contato com o outro. Ainda assim, como já apontado por Lévi-Strauss (1986), plantas domesticadas e silvestres coabitam um *continuum* entre os espaços dos roçados e das florestas em que não é clara a distinção entre espécies cultivadas e não cultivadas. Nessas paisagens, diversos coletivos indígenas afirmam se orientarem pela “política multiespecífica da consideração” (Amoroso, 2020), que mobiliza as ações necessárias ao estabelecimento de relações adequadas diante de seres perigosos com os quais coexistem em meio à diversidade, no emaranhado de “socialidades mais que humanas” que constituem as paisagens multiespecíficas (Tsing, 2019). Importante mencionar que, se em mundos onde o idioma da predação parece ser frequentemente acionado para mediar as socialidades (Viveiros De Castro, 2002; 2015), a noção de cuidado (ou de consideração) implica também em ter cuidado. Para além da incerteza ou da necessidade de negociações que permeiam as relações, estar sob o olhar ou sob a consideração de outrem pode também representar um risco de se tornar objeto de feitiço ou de ataque predatório. Ainda assim, em um caso ou em outro – ou seja, tanto em relações mediadas pelo cuidado quanto pela predação – podemos estender essas noções para o campo das socialidades humano-vegetais.

Em artigo que investiga a relação dos Mura com as plantas em suas práticas de agrícolas e de interação com a floresta, Amoroso (2020) argumenta que seus interlocutores “inserem no plano das políticas da consideração as relações que mantêm com os vegetais” (p.181). O mesmo poderia ser dito sobre os Krahô, os Jamamadi e os Wajãpi, previamente mencionados, no que se refere às relações construídas nas atividades de cultivo e manejo agroflorestal.

Os Jamamadi nos mostram que um roçado é um lugar onde quanto maior a diversidade da flora, maior a capacidade de se aparentar com as gentes plantas e com elas experimentar a vegetalidade humana enquanto um devir existencial. Para os Krahô, para se fazer uma boa roça é preciso conhecer a cultura das plantas, é preciso imitá-las, entender sua fala e com elas se relacionar; cultivar é sinônimo de conviver, de coabitar, de aparentar-se mutuamente. O emaranhado de seres envolvidos nas teias de cuidado e sedução fazem dos roçados e florestas wajãpi lugares em que cultivo e socialidade se misturam; é difícil precisar se planta é cultivo de gente ou se gente é cultivo de planta. Em todos os casos, parece proceder o princípio de se relacionar, tomando outrem como objeto de consideração, inclusive nas relações em que há incerteza quanto à reciprocidade ou à eficácia em obter o propósito almejado. Mesmo no caso das relações de

predação com as plantas cultivadas em roçados, a reciprocidade parece ser um princípio orientador das trocas de cuidados entre humanos e vegetais.

Como sugerido por Kelly e Matos (2019), o agenciamento configuraria uma forma de socialidade em que “seres tornam outros seres capazes, de maneira que não é sempre claro quem age e quem é levado a agir: o que constitui um agente ou um paciente é distribuído e redistribuído constantemente. Não há agência que não seja uma interagência” (Kelly e Matos, 2019, p. 419). Ou seja, um aspecto fundamental da política de consideração é a interdependência entre o agente e a causa que constituem as relações, e cujos papéis – o de agir por consideração a alguém e o de despertar a consideração de outrem – estão constantemente se transformando e se atualizando. Os Wajãpi e suas mandiocas nos fornecem um bom exemplo dessa forma de engajamento, visto que, nas atividades de cultivo, humanos e vegetais alternam entre os papéis de agente e de paciente da ação.

As políticas multiespecíficas da consideração também se aproximam da noção de simbiose de Tsing (2019). Simbiose diz respeito ao envolvimento colaborativo entre diferentes espécies que compõem uma paisagem. Para Tsing, a simbiose envolve conjunturas históricas inesperadas, uma vez que os entes sempre estabelecem conexões não planejadas. Essas capacidades inesperadas são o que a autora chama de “algo a mais”, são os vestígios históricos dos engajamentos simbióticos multiespecíficos. Assim, a noção de história que nos interessa, tal como elaborada por Tsing, é aquela que emerge dos rastros deixados pelas assembleias de humanos e não humanos em suas dinâmicas relacionais e que produzem as paisagens multiespecíficas. Nesse sentido, a autora também propõe uma redefinição do conceito de paisagem, que enfatize as relações multiespécies e as socialidades mais-que-humanas. Para Tsing (2019), paisagens são registros históricos dos emaranhados humanos e não humanos, cujas atividades produzem vestígios que ultrapassam narrativas antropocêntricas e coloniais. Essa visão integra os não humanos à história, destacando sua capacidade de transformação em contextos de ruína – como sempre fizeram, bem sabemos, os povos indígenas.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao explorar as espacialidades que emergem das relações humano-vegetais, as políticas multiespecíficas da consideração iluminam um caminho pertinente para investigar os modos de interação e ação que compõem e transformam as paisagens ameríndias. Dessa perspectiva, podemos sugerir uma conexão entre a estética da diversidade, característica das paisagens ameríndias, e as

políticas multiespecíficas de consideração. Se existe um gosto pelo múltiplo, pelo diverso, há que se pensar em ações que oportunizem o incremento da multiplicidade. Agir tendo o outro em vista, seja ele humano ou vegetal, significa se engajar em relações que possibilitem que a pluralidade e a abundância prevaleçam, o que estaria diretamente implicado na produção de paisagens que impulsionem e ampliem a biodiversidade. A apreciação por uma estética da diversidade somada às políticas multiespecíficas de consideração nos faz lembrar os trabalhos de Clastres (2017) que, no campo da antropologia política, reconheceu, no pensamento ameríndio, a recusa de uma força uniformizadora que extermina a potência da multiplicidade.

As “socialidades mais que humanas” (Tsing, 2019) engendradas pelas atividades agroflorestais – o cultivo dos roçados ou a interação com as florestas –, constituem um bom ponto de partida para analisarmos os vestígios possíveis de uma história inscrita nas paisagens amazônicas. Como apontado por Willian Balée, nos lugares amazônicos, sejam eles roçados ou florestas, é possível reconhecer perturbações das populações ameríndias na paisagem, que resulta em incremento significativo da biodiversidade. Além disso, atentar para as relações multiespecíficas que constituem as paisagens também abre caminho para seguir pistas que nos ajudam a reconstruir histórias da floresta a partir de índices espaço-temporais que conectam povos de diferentes temporalidades.

Amoroso (2020) nos apresenta um exemplo concreto de índice espaço-temporal ao analisar a relação dos Mura com a batata manihã. Essa planta não cultivada (*Casimirella sp*) produz uma tuberosa consumida por diversos povos amazônicos e revela histórias de profundas interações multiespecíficas entre os habitantes da floresta. A batata manihã é, para os Mura, indicial de solos apropriados para o cultivo – as chamadas “terras pretas de índio”, solos férteis e propícios ao cultivo e à regeneração da floresta (Neves; Heckenberger, 2019) –, uma vez que o local onde o tubérculo aparece sinaliza antigos caminhos, percorridos pelos antepassados, ou que, naquele local, houve assentamentos humanos no passado. Nas palavras de Amoroso: “a batata manihã aviva em sua forma exorbitante as concepções e práticas dos Mura relacionadas ao manejo do solo, noções compartilhadas entre gerações” (p.168). Nesse sentido, o vegetal assume o lugar de sujeito etnográfico, representando um elo entre as histórias do passado, do presente e do futuro, acionando saberes e temporalidades múltiplas e revelando territorialidades indígenas nas paisagens no Baixo Madeira (Amoroso, 2020).

A proposta dessa comunicação foi uma tentativa de explorar elementos das paisagens que possibilitem imaginar outras histórias da floresta amazônica. A partir de trabalhos que se debruçam sobre relações entre humanos

e plantas, cultivadas e não cultivadas, examinamos as relações de cultivo de roças, de manejo agroflorestal e a estética da diversidade, tomando a noção de consideração/cuidado como recurso teórico para descrever o princípio motivador dessas relações.

Ademais, em certa medida, podemos sugerir que as políticas multiespecíficas de consideração se relacionam com as “artes de atentividade”, se imaginarmos que as paisagens são co-construídas por meio do “cultivo de habilidades tanto para prestar atenção aos outros como para responder significativamente” (Dooren *et al.*, 2016, p. 43). Povos indígenas praticam as “artes de atentividade” em suas atividades de cultivo nos roçados e na interação com a floresta, contribuindo para a construção dos lugares e deixando perturbações histórico-espaciais que conectam as diversas gentes que constituem a floresta em diferentes temporalidades. A batata manhafã (Amoroso, 2020), as mandiocas (Oliveira, 2019), as batatas-doces (Lima, 2016; 2017) e outros cultivos com suas companhias humanas constituem um ponto de encontro entre histórias de atividades vegetais e humanas nas paisagens amazônicas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amoroso, M., Vieira, J. G., & Viegas, S. M. (2015). Dossiê Transformações das territorialidades ameríndias nas Terras Baixas (Brasil). *Revista de Antropologia da USP*, 58(1).
- Amoroso, M. (2020). A descoberta do Manhafã: seguindo a trilha da floresta com os Mura”. In J. C. de Oliveira, & M. Amoroso *et al.* (Eds). *Vozes Vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta* (pp. 167-186). São Paulo: Ubu Editora.
- Balée, W. (1993). Biodiversidade e os índios amazônicos. In M. Carneiro da Cunha, & E. Viveiros de Castro (Eds.). *Amazônia Etnologia e História Indígena* (pp. 385-393). São Paulo: NHII, USP.
- Cadena, M. de la (2018). Natureza incomum: histórias do Antropocego. *Revista do IEB*, vol. 69.
- Clastres, P. (2017). *A Sociedade contra o estado*. São Paulo: Ubu Editora.
- Coelho de Souza, M. (2017). T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas. *EntreTerras*, 1(1).
- Dooren, T., Kirksey, E., & Münster, U. (2016). Multispecies Studies: Cultivating Arts of Attentiveness. *Environmental Humanities*, 8(1), 1-23.
- Emperaire, L. (2016). Patrimônio agrícola e modernidade no Rio Negro (Amazonas). In M. Carneiro da Cunha, & P. N. Cesarino (Eds.). *Políticas Culturais e Povos Indígenas* (pp. 59-89). São Paulo: Editora Unesp.

- Furquim, L. P. (2020). O acúmulo das diferenças: nota arqueológica sobre a relação entre sócio e biodiversidade na Amazônia antiga. In J. C. de Oliveira, & M. Amoruso *et al.* (Eds.). *Vozes Vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta* (pp. 167-186) São Paulo: Ubu Editora.
- Gallois, D. (2004) Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In F. Ricardo (Org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza. O desafio das sobreposições territoriais*. Instituto Socioambiental.
- Gow, P. (1991). *Of mixed blood. Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Londres: Clarenton Press.
- Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifesto: dogs, people, and significant others*. Chicago: Prickly Paradigm.
- Kelly, J. A., & Matos, M. D. A. (2019). Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul. *Mana*, 25, 391-426.
- Lévi-Strauss, C. (1986). O uso das plantas silvestres da América do Sul tropical. In B. G. Ribeiro, & D. Ribeiro (Eds.). *Suma etnológica brasileira* (Vol. 1). Etnobiologia. Rio de Janeiro: Vozes.
- Lima, A. G. M. de. (2017). A cultura da Batata: cultivo, parentesco e ritual entre os Krahô. *Mana*, 23, 455-490.
- Neves, E. G., & Heckenberger, M. J. (2019). The call of the wild: Rethinking food production in ancient Amazonia. *Annual Review of Anthropology*, 48, 371-388
- Oliveira, J. C. D. (2016). Mundos de roças e florestas. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. *Ciências Humanas*, 11, 115-131.
- Oliveira, J. C. de. (2019). A sedução das mandiocas. In B. C. Labate, & S. L. Goulart (Eds.). *O uso de plantas psicoativas nas Américas* (pp. 73-87) Rio de Janeiro: Gramma/NEIP.
- Overing, J. (1991). A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia*, 7-33.
- Shiratori, K. (2018). O olhar envenenado: da metafísica vegetal Jamamadi (médio Purus, AM). Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
- Shiratori, K. (2019). O olhar envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal jamamadi (médio Purus, AM). *Mana*, 25, 159-188.
- Strathern, M. (1988). *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. University of California Press
- Tsing, A. L. (2019). *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEAB Mil Folhas.
- Viveiros de Castro, E. (2012). *A inconstância da alma selvagem*. Editora Cosac Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Editora Cosac Naify.

HACIA TERRITORIALIDADES OTRAS:
VISIONES ALTERNATIVAS PARA LA
SUSTENTABILIDAD INTEGRAL DE
LA AMAZONIA BRASILEÑA DESDE
LA GESTIÓN DE RECURSOS ECO-
CULTURALES EN LA SIERRA DE SANTA
MARTA¹ (VERACRUZ, MÉXICO)

*Rumo a outras territorialidades: visões
alternativas para a sustentabilidade
integral da Amazônia brasileira a partir
da gestão de recursos eco-culturais na
Sierra de Santa Marta (Veracruz, México)*

Towards Other Territorialities: Alternative
Visions for the Integral Sustainability
of the Brazilian Amazon through Eco-
Cultural Resource Management in the
Sierra de Santa Marta (Veracruz, Mexico)

JESÚS MORENO ARRIBA
Universidad de Salamanca (USAL, España)

¹ Sucesivos avances de esta investigación en desarrollo, como los aquí expuestos, han sido publicados parcialmente, y sin coautorías, en otros plurales medios y/o soportes socio-académicos y socio-editoriales.

Resumen

Una Nueva Geografía reconoce que el planeta es uno, pero los mundos son muchos, y el territorio un locus que alberga la cultura: simbolizándola, significándola, marcándola, geografiándola. Frente a la globalización económica se reafirman las geografías de las culturas. A su vez, Porto-Gonçalves distingue entre territorio, territorialización y territorialidad. Con los seringueiros, liderados por Chico Mendes, en América Latina se enarbola el «no queremos tierra, queremos territorio». La resistencia, resiliencia y re-existencia de estos movimientos eco-sociales a la des-territorialización de la globalización re-inventa otras racionalidades territorializadas, para construir mundos integralmente sustentables. En estos espacios locales se experimentan nuevos imaginarios socio-naturales, como es el caso de estudio de las prácticas socio-ecológicas alternativas y las territorialidades otras en la gestión de los recursos eco-culturales para la sustentabilidad integral de la Sierra de Santa Marta (Veracruz, México).

Palabras clave: Amazonia brasileña; Sierra de Santa Marta (Veracruz, México); alternativas al desarrollo; territorialidades otras; sustentabilidad integral.

RESUMO

Uma Nova Geografia reconhece que o planeta é único, mas os mundos são muitos, e o território é um locus que abriga a cultura: simbolizando-a, significando-a, marcando-a, geografiando-a. Frente à globalização econômica, reafirmam-se as geografias das culturas. Por sua vez, Porto-Gonçalves distingue entre território, territorialização e territorialidade. Com os seringueiros, liderados por Chico Mendes, na América Latina ergue-se o lema “não queremos terra, queremos território”. A resistência, resiliência e re-existência desses movimentos eco-sociais à des-territorialização da globalização reinventa outras racionalidades territorializadas para construir mundos integralmente sustentáveis. Nestes espaços locais, experimentam-se novos imaginários socio-naturais, como é o caso de estudo das práticas socio-ecológicas alternativas e das outras territorialidades na gestão dos recursos eco-culturais para a sustentabilidade integral da Sierra de Santa Marta (Veracruz, México).

Palavras-chave: Amazônia brasileira; Sierra de Santa Marta (Veracruz, México); alternativas ao desenvolvimento; outras territorialidades; sustentabilidade integral.

Abstract

A New Geography recognizes that the planet is one, but the worlds are many, and the territory is a locus that encompasses culture: symbolizing it, signifying it, marking it, geographicalizing it. In the face of economic globalization, the geographies of cultures are reaffirmed. Porto-Gonçalves, in turn, distinguishes between territory, territorialization, and territoriality. With the *seringueiros* led by Chico Mendes, Latin America raises the banner “we do not want land, we want territory.” The resistance, resilience, and re-existence of these eco-social movements to the de-territorialization of globalization reinvent other territorialized rationalities to build integrally sustainable worlds. In these local spaces, new socio-natural imaginaries are experienced, as evidenced by the case study of alternative socio-ecological practices and other territorialities in the management of eco-cultural resources for the integral sustainability of the Sierra de Santa Marta (Veracruz, Mexico).

Keywords: Brazilian Amazon; Sierra de Santa Marta (Veracruz, Mexico); alternatives to development; other territorialities; integral sustainability.

I. INTRODUÇÃO

Las ideas contemporáneas sobre el desarrollo, de marcado corte eurocéntrico y neocolonialista, comenzaron a formalizarse en la década de 1940 como una fuerza asimétrica y hegemónica. Sus líneas principales fueron delineadas para ser implementadas tanto en Iberoamérica como en otras regiones del mundo, y se basaban en aplicar un conjunto de políticas, instrumentos e indicadores para superar el “subdesarrollo” y alcanzar aquella «deseada» condición del «desarrollo». En estos últimos decenios, prácticamente todos los países han intentado acatar ese supuesto recorrido lineal. No obstante, en todas las áreas «subdesarrolladas» y/o «en vías de desarrollo» se observa un patente «maldesarrollo» (Amín, 1990; Slim, 1998; Tortosa, 2001), existente inclusive en los países considerados como «desarrollados».

En este marco, las promesas de los planes, programas y proyectos de «desarrollo», frecuentemente no se concretan. Muy al contrario, la pobreza, la desigualdad y otras graves problemáticas socioeconómicas y socioambientales persisten en América Latina, y los beneficios anunciados por el «desarrollo» no logran cambios sustantivos en las economías. Es más, realmente han tenido efectos opuestos, con dramáticos impactos socio-territoriales como se muestra en el capítulo III de este texto para el caso de la Sierra de Santa Marta y la región de Los Tuxtlas (Veracruz, México).

En este orden de ideas, todo programa de desarrollo económico que no tenga en cuenta el contenido de las representaciones tradicionales que una sociedad ha hecho sobre su entorno territorial y sociocultural de referencia, es decir, la territorialidad, se expone al fracaso. Son numerosos/as los/as autores/as que se percatan de este hecho.

La constatación de esos resultados manifiestamente negativos ha originado propuestas, no solo teóricas, sino también prácticas, de alternativas al desarrollo convencional hegemónico y asimétrico. Por ejemplo, el etnodearrollo, la participación, el empoderamiento, la ecología política, la agroecología, el diálogo y la ecología de saberes, la interculturalidad, la sustentabilidad integral, entre otras.

Dentro de su diversidad, estas propuestas comparten un enfoque endógeno frente a la externalidad del modelo dominante; una opción por la integralidad frente a la sectorialización economicista; una preocupación por la sustentabilidad *versus* a la depredación de los ecosistemas; una transversalidad del género para hacer del «desarrollado» una arena de empoderamiento. Además, todos estos modelos comparten la idea de que es posible un desarrollo sin renunciar a las propias categorías culturales.

En definitiva, estos incipientes modelos intentan desenfocar los «desarrollos alternativos» (Escobar, 1995, p. 24) y el «extractivismo sensato» (Gudynas, 2011, p. 391). Estas dos nociones preconizan la necesidad de realizar ajustes necesarios para minimizar los costos socioambientales y mejorar la contribución socioeconómica del «desarrollo extractivista», pero dentro de las bases conceptuales del desarrollo actual.

En cambio, otros dos conceptos van un poco más allá e inciden directamente en la necesidad de generar verdaderas «alternativas al desarrollo» (Escobar, 1995, p. 24) o, en su caso, «extracciones indispensables» (Gudynas, 2011, p. 392). Ambas ideas postulan la conveniencia de discutir toda la base conceptual del desarrollo, sus modos de entender la naturaleza y la sociedad, sus instituciones y sus defensas discursivas. Es decir, romper el cerco de la racionalidad actual, para moverse hacia estrategias radicalmente distintas. Desde este enfoque, en esta ponencia se entiende por sustentabilidad integral:

Un compromiso efectivo de contribuir a la conformación de una nueva etapa civilizatoria, basada en el conocimiento, que armonice la vida de los seres humanos consigo mismos y entre sí, que promueva el desarrollo socioeconómico con equidad y practique una actitud respetuosa del medio

ambiente para conservar en el largo plazo la vitalidad y diversidad de nuestro planeta (...) como un conjunto de relaciones entre sistemas (naturales y sociales), dinámica de procesos (energía, materia e información) y escalas de valores (ideas, ética, etc.) (Jiménez Herrero, 2000, p. 109).

Con ello se pretende garantizar la perdurabilidad de los procesos socio-ecológicos y/o eco-sociales/eco-culturales, asumiendo una responsabilidad endógena local, colectiva y compartida sobre la gobernanza socioambiental de los recursos naturales comunitarios regionales. En la Sierra de Santa Marta, históricamente, se habían llevado a cabo múltiples procesos gubernamentales que dejaban fuera a las comunidades locales de las decisiones más importantes que afectaban de forma directa y decisiva a su propio futuro.

De acuerdo con Léonard y Foyer (2011, pp. 294-295), y a diferencia de las políticas públicas de desarrollo rural sustentable, las iniciativas de desarrollo comunitario no gubernamentales que parten de la sociedad civil no descenden a lo largo de la cadena institucional desde un centro distante (lógica vertical *top-down*), sino que están profundamente arraigadas en el tejido social.

En este sentido, la sustentabilidad de muchos proyectos resulta extremadamente endeble, porque no se transforma a los actores locales en sujetos sociales con capacidad de dirigir su propio proceso de desarrollo, orientar las acciones que les proporcionen mayor bienestar y encauzar las aportaciones de agentes externos, dialogando con sus propuestas.

1.1. *Objetivos de la investigación*

En consecuencia, urge trabajar en la búsqueda de alternativas a las prácticas convencionales del desarrollo hegemónico. Así, el objetivo general de esta investigación es reconocer y documentar ejemplos empíricos posibles de alternativas otras, que ayuden a repensar cómo podría ser otro modelo de desarrollo.

Derivado de este propósito, el objetivo específico se centra en el estudio de caso de la experiencia del proyecto Desarrollo Comunitario de Los Tuxtlas A.C. (en adelante DECOTUX). Una de las iniciativas que conforman el conjunto de emprendimientos no gubernamentales de gestión de recursos naturales y agrosilvopastoriles en la Sierra de Santa Marta y Los Tuxtlas; así como analizar si estas propuestas alternativas contribuyen a mejorar la realidad –ecológica, demográfica y socioeconómica– de las comunidades indígenas campesinas nahuas y popolucas que allí habitan.

2. METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

Con una mirada decolonial y transdisciplinaria que conjuga aspectos, métodos y técnicas propios de ciencias como la Geografía, la Antropología (*Geoantropología*) y la Historia, este trabajo se sustenta en una metodología cualitativa, cimentada en una exhaustiva revisión bibliográfica y documental sobre el área y las temáticas-problemáticas objetos de estudio; junto a compartir entrevistas semiestructuradas y abiertas con los sujetos protagonistas de la investigación.

Para ello, ha resultado esencial mi doble perspectiva como *geoantropólogo* y persona vinculada al mundo rural agrario, por mi ascendencia familiar de campesinos y pastores trashumantes de la encrucijada de caminos abulenses, salmantinos y cacereños, en la confluencia geográfica de las sierras de Gredos y Béjar-Candelario (España).

Así, como investigador, he intentado que esta transferencia no se reduzca a un simple acto de concienciación, sino que constituya un intercambio entre dos formas de conocimiento: el que poseen los expertos de su propio mundo de vida, por un lado, y el geoantropológico producido por el «experto» académico, por otro.

3. EL ÁREA DE ESTUDIO: LA SIERRA DE SANTA MARTA (VERACRUZ, MÉXICO)

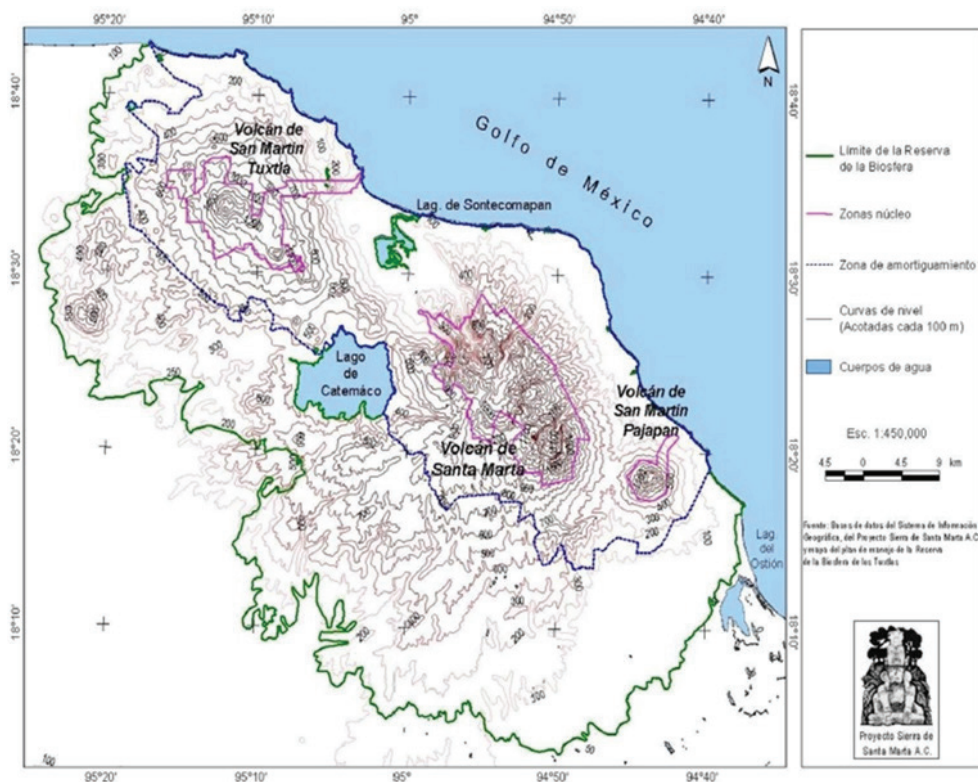
La Sierra de Santa Marta es uno de los dos macizos volcánicos que conforman la región de Los Tuxtlas, en el sureste del estado de Veracruz (México). El macizo sudeste corresponde a la Sierra de Santa Marta, integrada por los volcanes de San Martín de Pajapan y Santa Marta, situados sobre el litoral del Golfo de México (Figura 1).

En esta región, donde el 84 % de su población todavía se *autoadscribe* como indígena, nahua o popoluca, como lo atestiguan diversos vestigios arqueológicos, se asentaron grupos olmecas y posteriormente zoque-popolucas y nahuas, descendientes directos de la cultura olmeca, y con influencias de las culturas teotihuacana, totonaca y maya. Estos pobladores originarios «supieron adaptarse a las condiciones de la selva tropical para practicar la agricultura y aprovechar los recursos que les ofrecían las selvas y bosques de la montaña» (Blom & Lafarge, 1926, p. 33).

Una gran diversidad de ecosistemas y tipos de vegetación, así como una gama altitudinal que va desde el nivel del mar hasta los 1550 msnm del vol-

cán Santa Marta, le confieren un rango importante desde la perspectiva de la biodiversidad. Sin embargo, durante las últimas décadas ha prevalecido un proceso denominado «subdesarrollo sostenido» (Chevalier & Buckles, 1995, p. 126). Esta noción hace referencia a las políticas públicas/gubernamentales – federales y estatales– que aceleraron este proceso, básicamente mediante el apoyo a programas de desarrollo ganadero y planes asistencialistas/paterna- listas que dependen en gran medida de insumos externos.

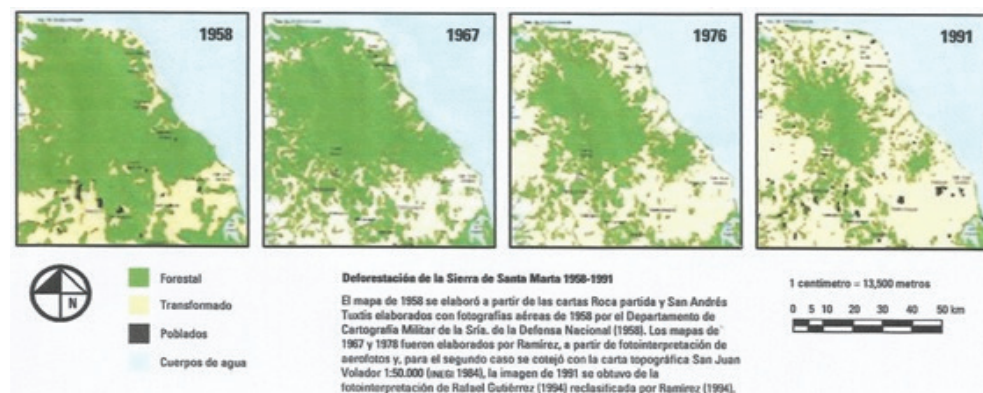
FIGURA 1. Localización geográfica de la Sierra de Santa Marta.



Fuente: Sistema de Información Geografía del Proyecto Sierra de Santa Marta (en adelante PSSM). Tomado de Blanco, 2006, p. 10.

Los impactos más dramáticos de estas transformaciones en los usos del suelo, a raíz del intenso ritmo de colonización antrópica y de ganaderización, han sido: 1.º) La brusca deforestación ocurrida entre la década de los cincuenta y de los noventa (Figura 2).

FIGURA 2. Proceso de deforestación en la Sierra de Santa Marta (1958-1991).



Fuente: Adaptación de Blanco, 2006, p. 282.

2º) La pérdida de la autosuficiencia alimentaria del maíz, debido al acaparamiento de tierras de milpa para pastos.

Además, en los últimos años se han ido cerrando las tres válvulas de escape que permitían cubrir el déficit de tierras y alimentos y la mala situación estructural general en el campo. Estas eran: la migración a las ciudades del corredor industrial petroquímico Jáltipan-Minatitlán-Coatzacoalcos (Sur de Veracruz), el cultivo y comercialización del café, y el uso comunal de tierras ejidales. De ahí que se estén originando graves problemas de sobrepoblación en una región de alta biodiversidad, pero frágil equilibrio ecológico. Por consiguiente, se intensifican los procesos de emigración-expulsión rural.

Todo ello conduce a alertar sobre la urgencia de buscar alternativas al desarrollo que contribuyan a mejorar la realidad imperante –ecológica, demográfica y socioeconómica– en las comunidades indígenas campesinas del sureste veracruzano. Sin embargo, como plantea Velázquez (2000, p. 123): «¿cómo podrían crearse estas alternativas en un contexto de reducción al mínimo de la inversión pública para el campo y de inserción desventajosa en el mercado internacional?».

En este precario contexto, el grupo de ambientalistas sociales mexicanos que operan en Los Tuxtlas, desde los noventa, comenzarán a conseguir heterogéneos apoyos financieros para la implementación de proyectos socio-ecológicos alternativos y una gobernanza socioambiental holística, participativa, colaborativa, intercultural, integral y sustentable de los recursos naturales y agrosilvopastoriles regionales, con enfoque socio-territorial de cuenca hidrográfica.

4. GOBERNANZA SOCIOAMBIENTAL: ALTERNATIVA OTRA PARA LA SUSTENTABILIDAD INTEGRAL

Desde esta década final del siglo XX, varias organizaciones no gubernamentales, surgidas a partir de la experiencia pionera del PSSM, como Espacios Naturales y Desarrollo Sustentable A.C. (ENDESU) o los dos proyectos en cuya reseña se centra a continuación este texto, DECOTUX y el Comité Intercomunitario de Cooperativas Agroforestales de la Cuenca Texizapan-Huazuntlán (en adelante CICATH), desarrollan diversos programas alternativos en la gestión de los recursos naturales endógenos locales. El objetivo común consiste en tratar de frenar la curva ascendente de destrucción de la biodiversidad y sentar las bases para transitar hacia un modelo de desarrollo socioambiental más humano e integralmente más sustentable (imagen 1).

IMAGEN 1. El antes y el después de implementar prácticas socio-ecológicas alternativas integrales de reforestación y/o restauración ambiental en la Sierra de Santa Marta.



Fuente: Imágenes facilitadas por gentileza del sitio web www.decotux.org.

No obstante, para que este posible modelo alternativo pueda llevarse a cabo bajo un enfoque acorde a la sustentabilidad integral, las actividades de conservación ecológica deben presentar un triple impacto eco-social: 1º.) Ambiental, conservando o recuperando ecosistemas con un enfoque eco-cultural de reciprocidad con la naturaleza y combatiendo la pobreza y fuerte vulnerabilidad rural de las comunidades indígenas campesinas. 2º.) Económico, en la medida en que el trabajo de restauración y/o conservación ecológica sea justamente retribuido a los campesinos y campesinas. 3º.) Social, en tanto que el manejo de recursos naturales endógenos contribuye al fortalecimiento del tejido social desde una gestión cooperativa de colaboración intercomunitaria e intercultural.

4.1. *DECOTUX-CICATH: Gobernanza eco-cultural holística de cuenca hidrográfica*

Ambos proyectos surgen dentro de un marco socio-territorial regional de conflictiva relación campo-ciudades, en torno a la extracción de agua de las partes altas de la Sierra de Santa Marta para el abastecimiento de las grandes aglomeraciones urbanas-industriales petroquímicas del Sur veracruzano.

Así, desde la constitución del CICATH, con el asesoramiento técnico-legal de DECOTUX, las comunidades campesinas serranas, tanto indígenas como mestizas, unen esfuerzos y *sinergias* para iniciar una gestión integral –ambiental, productiva y social– y sustentable de sus recursos naturales endógenos. Estas iniciativas han implementado un conjunto de propuestas socioambientales de carácter holístico. No obstante, si bien han sido presentadas a distintas administraciones y a los organismos operadores del agua, en su mayoría todavía se encuentran en proceso de negociación.

Desde DECOTUX–CICATH los proyectos socio-ecológicos y/o eco-culturales alternativos se abordan con enfoque socio-territorial holístico de cuenca hidrográfica, escala geográfica considerada como la unidad socioespacial más funcional para administrar un recurso natural tan estratégico como el agua. Señala Martínez de Pisón (2004) que, “la cuenca hidrográfica, aparte de un excepcional soporte físico para la regionalización territorial a distintas escalas geográficas, puede ser un interesante ámbito espacial para la gestión integral del medio, organizándola en torno al elemento integrador del agua” (2004, p. 45); como ocurre en las comunidades campesinas de la microcuenca de los ríos Texizapan-Huazuntlán, en la Sierra de Santa Marta. Este vital y, por tanto, preciado recurso natural, representa al territorio en el presente como «un “elemento estratégico” para gobiernos, empresas, organizaciones sociales y no gubernamentales» (Colectivo Geografía Crítica, 2016, p. 4).

Para este fin, desde las comunidades se ha buscado facilitar acuerdos a escala regional para la cooperación entre los pobladores de las áreas urbanas, usuarias del agua y de otros recursos naturales, y los habitantes de las zonas rurales, propietarios o usuarios productivos de aquellos ecosistemas de los que emanan estos bienes naturales.

Desde el enfoque participativo de Rahnema y Bawtree (1996), se fueron elaborando las grandes líneas estratégicas para recuperar la funcionalidad socio-territorial de los cuerpos de agua de la microcuenca del arroyo Texizapan-Huazuntlán. Estos pequeños ríos serranos abastecen de recursos hídricos a

las grandes urbes del eje petroquímico del Sur de Veracruz, configurado por el corredor Jáltipan-Minatitlán-Coatzacoalcos.

En asambleas comunitarias, las poblaciones de las comunidades campesinas se organizaron y participaron en recorridos sobre el territorio serrano. Mediante estas prácticas colectivas de trabajo de campo intercomunitario e intercultural se realizaron diagnósticos y zonificaciones socio-territoriales, cartografías sociales y mapas parcelarios a nivel comunal, ejidal y privado, talleres participativos, entrevistas, etc. (Imagen 2).

Todo este trabajo de campo sirvió, además, para explicar, socializar y divulgar un proceso de gestión que intenta, a la vez, salvaguardar y valorizar los recursos naturales del territorio indígena ancestral, como se desprende de las siguientes palabras de uno de los actores locales:

¿Por qué nos metimos a esto de la reforestación? Porque veíamos que el campo sin árboles está perdido. Y luego le comenté a ellos, que estaban en los comités de la cuenca [DECOTUX y CICATH], y ellos sí me apoyaron con los arbolitos. Ahora yo les digo: ¡qué chulada, como está todo!... En tiempos pasados era solo zacate, ahorita es árboles y café. Entonces, yo pienso que lo que estamos haciendo todos aquí en la Sierra es muy importante, no solo para nuestras propias comunidades, sino también para las ciudades y en general para toda la región del sur del estado (Campesino popoluca beneficiario de los programas de los proyectos DECOTUX y CICATH, 28 de agosto de 2012).

Por otra parte, en 1984 se había construido, en la confluencia de los arroyos Texizapa y Xonoapan, en la Sierra de Santa Marta, la presa y planta potabilizadora Yuribia. Esta infraestructura provee prácticamente la totalidad del agua para el abastecimiento de las ciudades de Coatzacoalcos y Minatitlán, entre otras grandes aglomeraciones urbano-industriales del Sur de Veracruz. Desde la construcción de la presa, las comunidades indígenas campesinas de esa zona opusieron resistencia demandando beneficios sociales en reciprocidad.

Las instituciones gubernamentales se negaban a facilitar estas demandas indígenas bajo el argumento de que el artículo 27 constitucional establece que el agua es un bien común. De ahí que, las diferentes percepciones sobre los derechos acerca del agua sólo pudieron ser conciliadas mediante un acuerdo de reciprocidad, a través del que las comunidades indígenas serranas obtendrían recursos económicos y servicios (escuelas, clínica de salud, mejora de caminos, red de distribución de agua, etc.) para su desarrollo.

IMAGEN 2. Asambleas comunitarias conjuntas de los proyectos DECOTUX y CICATH.



Fuente: Elaboración propia. Material fotográfico creado por el autor durante su trabajo de campo.

Sin embargo, la reiterada falta de cumplimiento de este acuerdo, la ausencia de espacios de participación y de mecanismos de transparencia, así como las distintas prioridades de los actores sociales generaron conflictos, inseguridades en el abasto de agua a las ciudades y un problema permanente de gobernabilidad a lo largo de estos más de cuarenta años:

Yo estoy muy inconforme con la situación actual, porque el gobierno ya no apoya a los pueblos indígenas, quienes estamos manteniendo aquí lo que son los bosques y los manantiales. Si usted, Jesús, se va de aquí rumbo al ejido de Mazumiapan, toda esa serranía, mire usted y verá cómo hay corrientes de agua, pero ¿por quién? Por nosotros, que ya no lo estamos destruyendo y somos quienes lo estamos manteniendo y dejándolo que crezca. Pero ¿con qué nos pagan? Con nada. Y ¿quién se gana el dinero? El gobierno que a nosotros nos cobra la luz y si no pagamos nos la cortan. Entonces, nosotros tenemos también ese derecho de que nos den porque mantenemos el agua (Campesino popolucano beneficiario de los programas de los proyectos DECOTUX y CICATH, 12 de octubre de 2012).

En 2006, como ha acontecido en años posteriores, se movilizaron alrededor de 500 familias. Durante varios días se instalaron en un campamento cerca de la planta potabilizadora de Yuribia. Además, interrumpieron el suministro de agua a las ciudades de las llanuras adyacentes del Sur de Veracruz para reafirmar sus derechos sobre el agua y renegociar un contrato con las autoridades.

Sin embargo, estas movilizaciones no dejaron de ser puntuales y se circunscribieron a reivindicaciones específicas. No obstante, esta propuesta de gestión territorial generada por CICATH, en coordinación con el equipo asesor de DECOTUX, ha marcado las pautas para una restauración socioambiental de la cuenca con la participación directa de las comunidades.

Con base en la implementación de diagnósticos socio-territoriales, DECOTUX realizó una propuesta de manejo y gestión de los recursos naturales con el fin de recuperar y/o conservar las funciones ambientales del agua. Asimismo, a fin de fortalecer las capacidades en materia de reforestación y producción agropecuaria de las comunidades de las partes altas brindó asesoría en materia de producción forestal, mediante la instalación de viveros comunitarios, etc.

En 2010, gracias a la buena imagen lograda con el trabajo realizado, la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (ONUAA/FAO) incorporó a DECOTUX como una Agencia de Desarrollo Rural para la implementación del Programa Conjunto de Agua y Saneamiento. CICATH participó también de este reconocimiento dando forma a una propuesta de gestión socio-territorial en la cual las propias comunidades organizadas en cooperativas serían las responsables de la administración de los fondos recibidos. En este marco, el siguiente testimonio resulta altamente ilustrativo:

Me parece muy importante como la gente acá trata de pensar en el bien común de toda la Sierra. La gente ya no tiene partido ni religión, todos pensamos en la restauración del medio ambiente. Cuando vienen las elecciones decimos: compañeros vamos a ir a la reunión. Pero ahí nadie piensa ni dice yo soy rojo, tú verde, tú azul, porque eso no existe. Entonces, aquí la política y la religión se quedan fuera de las puertas de nuestras organizaciones. A veces si tenemos que discutir tercamente con algunos compañeros y compañeras, pero finalmente llegamos a un acuerdo, y siempre, pues, hasta ahorita, la organización permanece y así hemos logrado bastantes cosas (Representante y técnico/promotor indígena nahua del CICATH, 29 de agosto de 2012).

En este orden de ideas, los primeros resultados del plan de trabajo del CICATH, con el asesoramiento y apoyo técnico y legal de DECOTUX, se han traducido en 750 ha reforestadas, 600 manantiales restaurados, 300 derrumbes restituidos, 250 km de áreas ripícolas repobladas, 250 ha de café con mantenimiento, la creación de un vivero forestal comunitario, la producción de semillas autóctonas, entre otros considerables y diversos logros socio-ecológicos.

Además, desde esta perspectiva de sustentabilidad integral que propugna la inviabilidad de la restauración ambiental sin la restauración social, el CICATH ha logrado impulsar distintas alianzas estratégicas para incluir en sus proyectos este aspecto esencial del desarrollo integral y sustentable, mediante la construcción de centros de salud y educativos, viviendas sociales, etc. Ahora bien, como expresa un representante del CICATH, estas iniciativas no han estado exentas de conflictos y limitaciones de diversa índole, fundamentalmente de aquellas de tipo financiero:

A veces hemos pasado por muchos problemas, pero, al final, la organización ha ido creciendo y sobrevive. Ahorita, ya hemos construido más de 150 viviendas sociales. Para el próximo año habrá otras más y así seguimos. Entonces, ahí estamos viendo cosas, lo ecológico, lo económico, lo social, y otras cositas. De acuerdo que no tenemos muchas posibilidades económicas, y que siempre topamos con la burocracia, pero vamos caminando. Pero, yo creo que este proyecto va creciendo y aquí estamos, porque hay cosas que merecen muy mucho la pena (Representante y técnico/promotor indígena popoluca del CICATH, 18 de octubre de 2012).

Sin embargo, y pese a los logros conseguidos, es necesario advertir del riesgo permanente de cooptación política que experimentan estos proyectos socio-ecológicos no gubernamentales por parte de instancias públicas y de otros proyectos más fuertes, que reproducen lógicas capitalistas neoliberales, como es el caso de la «iniciativa» gubernamental estatal priista Dos Volcanes.

[Dos Volcanes] Va a llegar y les va a ofrecer dinero a todos los compañeros que trabajan en los proyectos aquí en la Sierra de Santa Marta, y esta gente por muy convencidos que estén con sus proyectos tienen que comer y mantener a sus familias, ¿no? ... Bueno, algunos de ellos, los fundadores, gerentes y representantes legales, técnicos y promotores campesinos más comprometidos probablemente no lo harán porque son gente muy convencida en lo que hacen, pero otros muchos, todos los campesinos e indígenas pobres que dicen “ahorita ya no nos llega el recurso”, si lo pueden hacer; pero de ser así de ningún modo se les puede criticar por eso, porque aquí la gente tiene muchas necesidades vitales que cubrir (L.P.Q., comunicación personal, 26/08/2012).

5. DISCUSIÓN DE RESULTADOS: TERRITORIALIDADES OTRAS PARA LA SUSTENTABILIDAD INTEGRAL

El geógrafo brasileño Carlos Walter Porto-Gonçalves (2001) habla de una «Nueva Geografía» que, entre otras cuestiones, reconoce que el planeta es uno, pero los mundos son muchos. Ni un mundo ni una tierra. El territorio y el terruño son un locus; un espacio en el que se asienta la cultura apropiándose la tierra: simbolizándola, significándola, marcándola, geografiándola. En este marco, frente a la globalización económica, que resulta totalmente insustentable, porque desvaloriza a la naturaleza, al tiempo que desterritorializa y desarraiga a la cultura de su lugar frente al mercado –el cual erradica el espacio vivido como proceso determinante de la transformación del medio ante la racionalidad del capitalismo mundial integrado–, hoy se reafirman las geografías de las culturas, y generan una «tensión de territorialidades» (Porto-Gonçalves, 2001, p. 10). De ahí que, Porto-Gonçalves (2002) introduzca una distinción entre territorio, territorialización y territorialidad:

El territorio es una categoría densa que presupone un espacio geográfico que es apropiado, y ese proceso de apropiación –territorialización– crea las condiciones para las identidades –territorialidades–, las cuales están inscritas en procesos, siendo por tanto dinámicas y cambiantes, materializando en cada momento un determinado orden, una determinada configuración territorial, una topología social (Porto-Gonçalves, 2002, p. 230).

Por consiguiente, estamos frente a un mundo en búsqueda de nuevas territorialidades reales y realizables, de territorialidades otras. Y esto parece que lo comprenden muchos movimientos sociales mejor que los Estados.

Para Porto-Gonçalves (2001), por medio de su vinculación con el movimiento de los seringueiros del caucho en la Amazonia, liderado por Chico Mendes, el interés por el territorio surge a finales de los 80 y comienzos de los 90, cuando en muchas partes de América Latina se enarbó el estandarte del «no queremos tierra, queremos territorio». De ahí emanan las reivindicaciones de los grupos sociales indígenas, campesinos y afrodescendientes en Bolivia, Ecuador, Perú, Colombia y Brasil.

De esta manera, lo que está en juego con la resiliencia, resistencia y re-existencia que estos grupos presentan a la des-territorialización de la globalización neoliberal es una verdadera re-invencción de otras racionalidades territorializadas. Al hacerlo, «redefinen el ambiente y sus identidades culturales con el objetivo de construir mundos sustentables» (Escobar, 2014, p. 93). Por

esta razón, es en estos espacios locales donde «no solo se incuban, sino que se experimentan y analizan nuevos imaginarios e ideas acerca de cómo re-ensamblar lo socio-natural» (Escobar, 2010, pp. 46-47).

6. CONCLUSIONES

A pesar de todas sus posibles incoherencias, contradicciones, conflictos y/o limitaciones, estas experiencias intercomunitarias para la gobernanza socioambiental holística regional constituyen un ejemplo de una alternativa factible para repensar y avanzar en la construcción de un modelo de desarrollo más participativo, colaborativo, intercultural, integral y sustentable de las comunidades indígenas campesinas serranas del sureste veracruzano, así como de la sostenida tendencia al deterioro de la todavía inestimable biodiversidad del conjunto de los territorios iberoamericanos, en particular, y mundial en general.

En definitiva, se trata de un proceso gradual y ciertamente constructivo, ambicioso y ecléctico para tratar de superar el punto muerto actual de la industria del desarrollo, con base en propuestas alternativas al modelo de desarrollo desarrollista, productivista, neoextractivista, asistencialista y/o paternalista hegemónico, y, en consecuencia, neocolonialista; aplicado desde las políticas públicas/gubernamentales capitalistas y neoliberales eurocéntricas.

Asimismo, constituye un reto inaplazable, tanto para las políticas públicas como para las sociedades receptoras de estos programas gubernamentales, establecer una relación democrática, que reconozca a los/as ciudadanos/as como tales y no como clientela política virtual. En este orden de ideas, las ONG que intervienen en Los Tuxtlas y la Sierra de Santa Marta parecen haber logrado construir un cierto espacio independiente desde el cual la población local denuncia, negocia, reclama, protesta y propone.

No obstante, pese al contenido de resiliencia, resistencia y re-existencia de estas experiencias alternativas de gobernanza socioambiental intercomunitaria con enfoque holístico de cuenca hidrográfica frente a la neocolonización impuesta por el modelo hegemónico desarrollista neoliberal, el grado de autonomía de estos incipientes proyectos eco-sociales cooperativos e interculturales en relación al sistema capitalista dominante es todavía casi inexistente; y podrían ser fácilmente cooptados en sus objetivos fundacionales por las lógicas y estructuras de poder imperantes, desvirtuándose así sus estructuras comunitarias solidarias.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amín, S. (1990). *Maldevelopment. Anatomy of a Global Failure*. Zed Books.
- Blanco, J. L. (2006). *Erosión de la agrobiodiversidad en la milpa de los Zoque Popolucas de Soteapan Xutuchincon y Aktevet*. Tesis de doctorado, Universidad Iberoamericana, México D.F., México.
- Blom, F., & La Farge, O. (1926). *Tribus y templos*. INI.
- Chevalier, J., & Buckles, D. (1995). *Land without Gods: Process theory. Maldevelopment, and the Mexican Nabuas*. Zed Books.
- Colectivo Geografía Crítica. (2016). *Geografiando para la resistencia: Cartilla para la defensa del territorio*. Colectivo Geografía Crítica y Fundación Rosa Luxemburgo.
- Escobar, A. (1995). *Encountering Development: The Making and the Unmaking of the Third World*. Princeton University Press.
- Escobar, A. (2010). América Latina en una encrucijada: ¿Modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo? In V. Bretón (Ed.). *Saturno devora a sus hijos: miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas* (pp. 33-86). Icaria.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la Tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Universidad Autónoma Latinoamericana.
- Gudynas, E. (2011). Más allá del nuevo extractivismo: Transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo. In F. Wanderley (Coord.). *El desarrollo en cuestión: Reflexiones desde América Latina* (pp. 379-410). Universidad Mayor de San Andrés.
- Jiménez Herrero, L. M. (2000). *Desarrollo sostenible: Transición hacia la coevolución global*. Pirámide.
- Léonard, É., & Foyer, J. (2012). *De la integración nacional al desarrollo sustentable: Trayectoria nacional y producción local de la política rural en México*. CEDRSSA.
- Martínez de Pisón, E. (2004). Las cuencas hidrográficas: Revisión histórica de su uso como soporte físico de la regionalización. *Ambienta*, (36), 44-48.
- Moreno Arriba, J. (2016). *La gestión de recursos naturales en la Sierra de Santa Marta en Veracruz (México): un ejemplo de alianza estratégica de saberes locales y conocimientos técnicos-científicos para la sustentabilidad*. Tesis de doctorado, Universidad de Educación a Distancia, Madrid, España. Recuperado de <http://e-spacio.uned.es/fez/view/tesisuned:filosofia-jmoreno>.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2001). *Geo-grafías: Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. Siglo XXI.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2002). Da geografia às geografias. Um mundo em busca de novas territorialidades. In A. E. Ceceña, & E. Sader (comp.). *La guerra infinita: hegemonía y terror mundial* (pp. 217-256). CLACSO.
- Rahnema, M., & Bawtree, V. (1996). *The post-development reader*. Zed Books.

- Slim, H. (1998). ¿Qué es el desarrollo? In M. B. Anderson (Coord.). *Desarrollo y diversidad social* (pp. 65-70). Icaria.
- Tortosa, J. M. (2001). *El juego global: Maldesarrollo y pobreza en el sistema mundial*. Icaria.
- Velázquez, E. (2000). Ganadería y poder político en la Sierra de Santa Marta. In É. Léonard, & E. Velázquez (Coords.). *El Sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales* (pp. 111-127). CIESAS-IRD.

O BRASIL NÃO CONHECE O
BRASIL: REFLEXOS COLONIAIS
EM ESTEREÓTIPOS SOBRE A
AMAZÔNIA BRASILEIRA

*Brasil no conoce a Brasil: reflejos
coloniales en estereotipos sobre
la Amazonia brasileña*

Brazil Does Not Know Brazil:
Colonial Reflections in Stereotypes
about the Brazilian Amazon

João Paulo da Silva
Universidade Federal do Piauí (UFPI, Brasil)

RESUMO

A propositura textual dialogará sobre como o colonialismo e a colonialidade do poder maculam de inferioridade a visão sobre a Amazônia brasileira. Justifico a proposta pela emergência em se pensar esse território a fim de superar expectativas unitárias que convergem a um pensamento colonial sobre ele. Como referencial teórico, faço uso de autores decoloniais que entendem a colonialidade como espinha dorsal reprodutora de opressões estruturais de raça, territorialidade, gênero, etc. Por método qualitativo e pesquisa bibliográfica foram feitos estudos textuais com enfoque no combate ao eurocentrismo e a colonialidade enquanto experimento de invasão territorial, produção do outro e escravização de povos sob argumentação científica de ser o eu europeu universal e dominante. Sua pergunta fundante é: como são tratadas as “Amazônias” territoriais e seus habitantes no pacto da nação Brasil? Ademais, parto do pressuposto de que a Amazônia, tanto territorial como pessoal, são tidas como inferiores. Ao resultado, reconheceu-se que a nível nacional, regional e local, há a reprodução das mesmas relações subalternizantes aos quais justificaram a barbárie colonizatória europeia, motivo que localiza a Amazônia dentro de uma estrutura onde seus territórios e seu povo carregam o peso de serem olhados com menor valor ou sequer olhados.

Palavras-chave: Colonialidade; Amazônia; colonialismo.

Resumen

Este texto aborda cómo el colonialismo y la colonialidad del poder impregnan de inferioridad la visión sobre la Amazonia brasileña. La propuesta se justifica por la necesidad de repensar este territorio para superar las expectativas unificadas que convergen en una perspectiva colonial sobre él. Como referencia teórica, se privilegia el uso de autores decoloniales que entienden la colonialidad como el eje central que reproduce opresiones estructurales relacionadas con raza, territorialidad, género, entre otros. A través de un método cualitativo y de investigación bibliográfica, se realizaron estudios textuales con un enfoque en el combate al eurocentrismo y a la colonialidad como un experimento de invasión territorial, producción del otro y esclavización de pueblos bajo la argumentación científica de que el yo europeo es universal y dominante. La pregunta fundamental es: ¿cómo se tratan las «Amazonias» territoriales y sus habitantes en el pacto de la nación Brasil? Además, se parte del supuesto de que la Amazonia, tanto territorial como personal, se considera inferior. Como resultado, se ha reconocido que, a nivel nacional, regional y local, se reproducen las mismas relaciones subalternizantes que justificaron

la barbarie colonizadora europea, lo que sitúa a la Amazonia dentro de una estructura donde sus territorios y su gente son vistos con menor valor o incluso ignorados.

Palabras clave: Colonialidad; Amazonia; colonialismo.

Abstract

This text discusses how colonialism and the colonality of power taint the view of the Brazilian Amazon with a sense of inferiority. The proposal is justified by the need to rethink this territory to overcome unified expectations that converge on a colonial perspective of it. The theoretical framework prioritizes decolonial authors who understand colonality as the backbone reproducing structural oppressions related to race, territoriality, gender, etc. Using a qualitative method and bibliographic research, textual studies were conducted with a focus on combating eurocentrism and colonality as an experiment in territorial invasion, the production of the other, and the enslavement of peoples under the scientific argument that the European self is universal and dominant. The fundamental question is: how are the “Amazonias” and their inhabitants treated within the framework of the Brazilian nation? Additionally, it is assumed that both the territorial and personal Amazons are considered inferior. The result shows that at national, regional, and local levels, the same subalternizing relations that justified European colonial barbarism are reproduced, positioning the Amazon within a structure where its territories and its people are viewed with lesser value or even ignored.

Keywords: Coloniality; Amazon; colonialism.

1. INTRODUÇÃO

O “Brasil não conhece o Brasil. O Brasil nunca foi ao Brasil. O Brasil não merece o Brasil. O Brasil tá matando o Brasil” (Blanc & Tapajós, 1978). É pelos versos destes dois compositores brasileiros da Bossa Nova que inicio a propositura textual incitando a reflexão pela perspectiva da negação: o que não é o Brasil? Se pensar um país é pensar o seu povo, porque renegamos tanto a refletir sobre aqueles que compõem a nação em eixos condenados à condição de atraso e não desenvolvimento dentro da perspectiva capitalista global totalizante.

A comunicação em comento se propõe a pensar o Brasil a partir do seu território amazônico e as implicações de existir e resistir nele enquanto povo,

frente aos seus pilares estruturais derivados do colonialismo europeu moderno (subalternidade, inferioridade, racismo etc.), responsável pela produção de mundos distintos e história única, onde Europa ao centro, demais continentes e nações à margem.

Desconstruir, desmistificar, desfazer e mais “des” ou “de” faz-se necessários no pensar o todo textual, pela opção teórica epistemológica de trazer a este um viés não eurocentrado, para fins de se fazer entendível quanto a falar sobre a Amazônia Brasileira fora da ideia totalizante moderna de que aqui só há florestas, rios e populações indígenas. Em suma, fugir da significação pejorativa, inferior e subalterna quanto a pensarmos – nós – será imprescindível, sobretudo, em virtude Hooks (2019, p. 35) “da descolonização só pôde ser completa quando compreendida como um processo complexo que envolve ambos, colonizador e colonizado”.

Descolonial, anticolonial, decolonial e tudo que negue a condição de subalternidade a nós, como objetivo central do trabalho buscarei empreender diálogos sobre como o colonialismo e a colonialidade do ser, saber e poder reduzem a Amazônia brasileira a um mito, semelhante a ideia que justificou a invasão das Américas, ao século XVI, além de projetar o mesmo ideal de inferioridade racial àqueles que a pertencem – a ideia de que tu és eternamente responsável pela condição biológica que te determinas. Assim, retirar a centralidade europeia na produção de um mundo novo será o reforço e a constância para pensarmos quem somos a partir de um ideal que diverge do período em que fomos invadidos: os malditos/vistos 1500 (um mil e quinhentos).

Assim, muito mais que pinceladas sobre termos sido colônia de Portugal, buscarei mostrar o quanto nosso ser, saber, não pertencer e almejar é resultado de um processo histórico de apagamento e invisibilidades derivadas de um experimento social de escravização de indivíduos, usurpação de riquezas e territórios, genocídios, não reparação histórica pós abolição da escravização com consequente manutenção das desigualdades sociais entre colonizadores e colonizados, além de diminuta discussão social, na atualidade, quanto aos males adjacentes da colonização na nossa estruturação enquanto Estado, o que resulta na ampliação do debate sobre a Amazônia fora da vertente de tão somente pensá-la em sua biodiversidade. A proposição também reflete sobre seus moradores dentro de espaços fora da dimensão simbólica de sua projeção florestal.

A modernidade europeia, o colonialismo e a colonialidade reconfiguraram as relações sociais nos diversos níveis (social, cultural, econômico). A invasão

da América inaugurou a construção biológica do outro inferior e subjugado ao eu europeu masculino. Para Quijano (2005, p. 118) “a ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América”. Posteriormente, o uso da cor sedimentou a brancura como elemento de poder e controle social a nível global e todo outro teve como status comparativo o eu europeu: fosse indivíduo ou fosse território, e tristemente, a lógica nunca fora invertida, sendo instrumentalizada como modo de ser, saber e poder até nos lugares que sofreram seus efeitos mais nefastos ao passado.

Quanto à metodologia, adoto a revisão bibliográfica de natureza técnica qualitativa, a fim de condensar o pensamento de autores que trabalham as categorias teóricas eleitas para o estudo (colonialismo, colonialidade e racismo). Ressalto também, que o interesse para escrita do texto resulta do meu atual processo de escrita de dissertação em mestrado acadêmico com temática que contempla pensar a Amazônia pelo viés da decolonialidade, com foco no território amazônico do Amapá. Dussel (2005), Walsh (2013) e Quijano (2005) são alguns dentre aqueles que facilitarão o entender a colonialidade como espinha dorsal reprodutora das opressões estruturais diversas existentes na sociedade e vislumbradas na Amazônia, por seu território e por seu povo.

Por fim, apresento que o pressuposto da pesquisa se encontra argumentado em dois momentos, além das considerações finais e a introdução: preâmbulo sobre colonialismo e colonialidade como molde da estruturação colonial do Brasil e retrato de uma Amazônia divergente da correlação colonial projetada para ela. Com isso, reconheceu-se que a nível nacional, regional e local, pelas dimensões continentais do nosso país, há a reprodução das mesmas relações subalternizantes que justificaram a barbárie colonizatória europeia, motivo pelo qual localiza-se a Amazônia dentro de uma estrutura onde seus territórios e seus povos carregam o peso de serem olhados com menor valor, ou a nível estatal, sequer olhados.

2. MAIS À MARGEM, MENOS AO CENTRO: AMEMOS OS NOSSOS

Precisamos aprender a nos amar enquanto nação olhando para os nossos ao redor, para além do centro, para as margens. Precisamos despirmo-nos de modelos ideais de vida centrados em ter, poder, ser, acumular. Precisamos nos desconstruir olhando para os nossos que são negros, indígenas, periféricos, amazônicos, nordestinos. Menos ao centro. Mais adentro. Menos desenvolvimento. Mais envolvimento. Mais Nordeste. Mais Norte. Mais Pantanal. Mais Amazônia. Mais Brasil real.

Conhecer é poder. Representar-se é produzir signos, comportamentos e existências que devem ser perquiridos para atingir-se o ideal de um ser. Foucault (2018, p. 28) traz que “todo regime de representação é um regime de poder formado pelo binômio fatal conhecer/poder”. Sendo o Brasil um país capitalista, com processos históricos e sociais que anularam a possibilidade de uma produção coletiva de consciência para alcance de, ao menos, um pensamento coletivo sobre como devemos ser para alcance de uma equidade social, como esperar a construção de uma representação positiva de localidades – e nisso inclui seus indivíduos – onde signos de atraso, incivilização e pobreza foram lhe associados? Neste exato instante, pensemos: quais alinhamentos políticos e ideológicos foram pensados na representação da Amazônia para os nacionais a partir de um olhar consciente sobre nosso passado?

Para Kilomba (2019, p. 12) “uma sociedade que vive na negação, ou até mesmo na glorificação da história colonial, não permite que novas linguagens sejam criadas”. Se assim fomos projetados a ser, pela eletividade da manutenção do processo colonial em nosso seio, é necessário que passemos a produzir novas consciências sobre nós. Consciências essas que, em coletivo, passe a amar o país pelos seus. Assim, amar o Brasil se faz um ato político e isso passa: valorizar nosso território, consumir nossa cultura regional, incentivar nossos próximos a desconstruir discursos que enalteçam o nosso pior e, sobretudo, termos consciência política quanto a quem nos representa enquanto povo nos poderes legislativo e executivo a nível federal, estadual e municipal.

É preciso produzirmos representações reais e apartadas da ideia de sermos um outro “europeizado” para que nossas representações sejam mais fidedignas ao que realmente somos. Representações que nos aproxime dos nossos “irmãos” escravizados ao ontem, e assassinados pelo Estado, aos dias de hoje; representações que vão de encontro a reprodução de comportamentos que menosprezem nossos semelhantes (piadas com pessoas indígenas, discursos que ridicularizem modos de viver tradicionais), pois tais ações somente beneficiam àqueles que detêm o poder e o domínio da estrutura.

Davis (2018, p. 27) interpreta a liberdade como uma luta constante. Para a autora, “à medida que amadurecemos, nossas lutas produzem novas ideias, novas questões e novos campos nos quais nos engajamos na busca pela liberdade”. A fim de não perpetuamos a triste realidade de pensarmos sempre como colônia, pensemos juntos: somos libertos, ou ainda estamos presos a ideais de ser fora da nossa realidade?

Sobre liberdade e representações em fronteiras nacionais, de forma primeira, pensemos não em Amazônia. Pensemos “Amazônias”. E logo após a produção imagética da sua imensidão em fauna, flora e estereótipos quanto ao seu todo, esforcemo-nos em incluir em nossas mentes, primeiro, os corpos racializados que a formaram, compuseram e ainda hoje, acham-se à margem em seus espaços sociais: os herdeiros da escravização africana que vivem nas periferias dos seus maiores centros urbanos, as pessoas indígenas que lutam pelos seus territórios, como também aqueles que em cidades buscam ascensão social pelo estudo, o povo de quilombo e a manutenção e promoção de sua cultura, as pessoas de periferia e a falta de saneamento básico como realidade em suas moradas, etc.

Adiante, passemos a entender melhor esses “Brasis” na esperança e crença de que, cientes de não podermos mudar repentinamente a realidade instalada promovida pela colonização, que ao menos possamos falar de nós por nós; que ao menos, não nos rendamos a ideia de que não podemos construir nossas próprias histórias; que ao menos, esforcemo-nos para entender os motivos aos quais pouco nos interessamos sobre a Amazônia, mesmo sendo ela detentora de um patrimônio ambiental e de uma riqueza imensurável para o planeta. Se a Amazônia é nossa e se um futuro planetário sem ela se faz impossível, por que miseráveis ainda somos?

3. SOBRE COLONIALISMO, COLONIALIDADE E A PRODUÇÃO DO BRASIL

É preciso revisitar a história mundial para alcançar uma noção prévia de como o colonialismo não foi um fato surgido a partir de um marco temporal aos termos que a história contada pelo colonizador deduz. Primeiramente, é necessário que façamos uma reflexão sobre as semelhanças que levaram a invasão da América Latina pelos colonizadores europeus fundados num projeto onde a Europa tornou-se o eixo econômico, político e cultural do mundo. Para tanto, utilizo-me de Dussel (2005):

A Europa (Espanha) tinha evidente superioridade sobre as culturas asteca, maia, inca etc., em especial por suas armas de ferro presentes em todo o horizonte euro-afro-asiático. A Europa moderna, desde 1492, usará a conquista da América Latina (já que a América do Norte só entra no jogo no século XVII) como trampolim para tirar uma “vantagem comparativa” determinante com relação a suas antigas culturas antagônicas (turco-muçulmana etc.). Sua superioridade será, em grande medida, fruto da acumulação de riqueza, conhecimentos, experiência etc., que acumulará desde a conquista da América Latina. A Modernidade, como novo “paradigma” de vida cotidiana,

de compreensão da história, da ciência, da religião, surge ao final do século xv e com a conquista do Atlântico. O século xvii já é fruto do século xvi; Holanda, França e Inglaterra representam o desenvolvimento posterior no horizonte aberto por Portugal e Espanha. A América Latina entra na Modernidade (muito antes que a América do Norte) como a “outra face”, dominada, explorada, encoberta (Dussel, 2005, p. 30).

Estando a história que a história não conta ocultada por uma sobreposição de ideias e conceitos que perpassam não fazer com que saibamos o quanto ainda somos atravessados por uma ideia mística do que foi a colonização, nos leva a um lugar de não compreensão das problemáticas sociais nossas e partem de temos sido um território destinado à esgotamento de nossas preciosidades e recursos naturais, apagamento de nossos resquícios de civilização ameríndia e escravização de indivíduos considerados não humanos pelo projeto moderno colonial, justificado por argumentos científicos produzidos em prol de um “progresso”.

Sejamos claros e diretos. Ao pensar em produzir esse texto queria contextualizá-lo no momento histórico, sem perder de vista que a história de antes ainda é a mesma de hoje quanto aos malefícios que a colonização produziu em nossa humanidade, sendo seus efeitos clarividentes e nefastos nos territórios latino-americanos, localidades estas onde o projeto educacional epistêmico tradicional adora nominar enquanto: países subdesenvolvidos, pertencentes a um terceiro mundo, nações do sul global etc.

A Europa contou a história mundial a sua maneira desconsiderando que houvesse outros horizontes e formas de civilização nos territórios onde ocupou forçadamente, usurpou bens e provocou matanças em massa. Os argumentos europeus de desbravar o mundo em busca de catequizar, civilizar, descobrir, história essa que eu e muitos dos leitores deste estudo ouvimos em sala de aula sem a criticidade devida, nada mais foi do que um artifício ardil onde a violência em nome do lucro sobrepôs-se a pensar o outro não europeu enquanto indigno de humanidade. Reitere-se que o marco temporal de desumanizar pessoas tidas pela modernidade como sem valor com a ocupação das Américas foi o passo inicial para se dar continuidade a um projeto de desumanizar pessoas fundados na ideia de que o ser pode justificar a aniquilação.

A colonização europeia justificou a dominação dos povos baseado em critérios étnico-raciais pelo modelo de ocultamento dos traços positivos e inferiorização pelos traços biológicos, o que atendeu a outras opressões. Em consonância com aquilo que Dussel (2005) denomina como mito da moderni-

dade, Quijano (2005) pontua o capitalismo enquanto sistema expandido pela colonização às custas da exploração do outro assim como segue:

O capitalismo antecedeu a formação da América, mas foi, a partir da sua colonização, que se fundamentou enquanto sistema da ordem global, a custos da exploração da mão de obra e extração dos bens de consumo. Desta maneira, a relação capital enquanto controle da mão de obra, com contraprestação pecuniária à Europa, não era aplicada às colônias, que ainda mantinham relações servis datadas de antes da modernidade (Quijano, 2005, p. 136).

O colonialismo foi a base fundante para a estruturação do capitalismo. Conforme Marx (1996) a experimentação inicial do que viria a ser o sistema econômico capitalista, que durante os processos históricos passou por crises e transformações sem perder de vista seus propósitos primários – produção de riquezas pela acumulação nas mãos da classe dominante às custas da exploração da mão de obra econômica – teve na invasão das Américas, no extermínio das suas populações indígenas e na transformação da África em um campo de caçada lucrativa o fundamento para a reconfiguração da geopolítica mundial que posicionou a Europa como centro do mundo.

Popularmente, diz-se que o Brasil tem vários países dentro de sua magnitude territorial. Falar sobre colonização brasileira é reconhecer que em um país de dimensões continentais como o nosso cada estado produziu especificidades decorrentes dos seus processos particulares de exploração econômica, conflitos territoriais entre países e composição humana. A colonização na Amazônia também não fugiu à regra moderna de escravização e exploração, razão justificante que me fez nominar neste estudo Brasil em plural “Brasis” além de situar a Amazônia como “Amazônias”, a fim de que nossas representações passem, ainda que inicialmente tão somente em terminologia, a ampliar os horizontes de vidas e territórios que aqui coexistem. Adiante, falarei mais sobre os plurais territoriais doravante citados.

3.1. Sobre “Amazônias” e “Brasis” vislumbremos outro ser/existir

Com propriedade, posso dizer que assim como Vieira (2017, p. 44) traz que a “Amazônia é uma das poucas porções do Planeta até hoje percebida pelo viés da não compreensão e da rejeição ao que ela é, historicamente marcada pela escrita da violência, pela saga de dominação e pela vontade de atender interesses externos”, é necessário situarmos este território para além do informativo geral; e diga-se de passagem que muitos brasileiros não detêm a informação sobre a Amazônia brasileira ultrapassar as fronteiras da região Norte

do Brasil, tendo extensões territoriais nos estados do Mato Grosso (centro oeste) e no Maranhão (Nordeste).

Com isso, nominar Brasil por “Brasis” e ter em mente que a Amazônia consiste em “Amazônias” comunga dos ideais libertários de Walsh (2013) rumo a um pensar decolonial que introjete processos pedagógicos libertários em contra-ataque ao dualismo moderno de civilizado *x* incivilizado, moderno *x* atrasado, lugar bom *x* lugar ruim. Ao nosso país, as regiões Sudeste e Sul enquanto territórios e a reprodução de poder branco dos seus componentes apresentam-se enquanto polos positivos, onde o negativo projeta-se em tudo aquilo que diverge do existir branco e rico que lá contém.

Mudar a ideia da Amazônia como o lado negativo dessa dicotomia moderna é navegar no que a autora conceitua como uma decolonialidade que seja pedagógica; também é nos ensinar a representá-la naquilo que ela tem de melhor, frente às tentativas modernas de reduzi-la a tão somente um território condenado a subserviência do capital. Revelar “Amazônias” em olhares sobre a Amazônia é transcender a concepção do conceito de territórios bons e ruins de viver nos termos da cartilha capitalista.

Santos (1999) concebe vida aos territórios por não ser eles tão somente espaços físicos delimitados por fronteiras, e sim, em seu sentido simbólico e cultural, espaços de poder que atravessam os humanos pelas experiências e históricos de formação e consolidação. Para o autor:

A territorialidade não provém do simples fato de viver num lugar, mas da comunhão que com ele mantemos. Afinal, o território em que vivemos é mais que um simples conjunto de objetos, mediante os quais trabalhamos, moramos, mas também um dado simbólico, sem o qual não se pode falar de territorialidade (Santos, 1999, p. 10).

Pensar em região Norte enquanto Amazônia, por um viés colonial que desqualifica a existência de humanidades e territorialidades múltiplas em uma extensão territorial que hoje corresponde a mais da metade do território brasileiro, é esvaziar de sentidos nossas pluralidades que são resultantes dos saberes, vivências e tradições de nossos povos originários em comunhão com os descendentes dos povos escravizados que aqui permaneceram; também é apagar as contra narrativas quanto àqueles que lutaram e ofereceram resistências em desfavor dos colonizadores europeus, na tentativa de não permitir que fossem aniquilados nossos resquícios originários de humanidade.

Por este viés, não digo que se faz preciso, e sim que se faz necessário reeducarmos nossos olhares sobre quem somos para internalizarmos e compreendermos que é justamente em nossa multiculturalidade e pluridiversidade que repousam nossas potências territoriais e humanas, sendo a educação decolonial e pedagógica uma das ferramentas primordiais para libertação dos olhares coloniais refletidos sobre quem somos, ainda que esse processo seja demorado; assim sendo, talvez consigamos diminuir as amarras coloniais que tanto nos prejudicam enquanto todo social.

A conduta de simplificar a Amazônia a esta fantasia de lugar selvagem que precisa modernizar-se remete à remodelagem do discurso colonial daqueles que aqui chegaram e assim disseram: descobrimos esse lugar novo que daremos o nome de Brasil. Descobrir o que era povoado? Logo após, industrializar? Modernizar para gerar emprego? Desapropriar, desmatar para desenvolver? A esse instante, faço-me consciente na tentativa de desmistificar essa ideia inerente de que ao moderno e desenvolvido há um discurso que coaduna com a vontade de concessão de reais melhorias a nós enquanto todo social (humanos e natureza).

Em contrapartida a esse ideal imaginário coletivo onde a Amazônia ainda é um todo não moderno e atrasado, discurso esse replicado involuntariamente por nós brasileiros em virtude de nossas amarras coloniais na construção dos nossos desejos e identidades, é imprescindível um engajamento coletivo na discussão e exigência de práticas políticas reais para a Amazônia e para o seu povo que se distancie o máximo possível da concepção folclórica e romântica que lhe foi concebida. Por esta perspectiva, Pinto (2005) traz que:

A Amazônia como um dos espaços mais característicos do Novo Mundo esteve, desde o início da construção da filosofia do mundo moderno, presente nas reflexões em torno de temas como o surgimento da sociedade e do Estado, do reconhecimento da desigualdade entre os homens e os povos, das novas geografias, e continua a fornecer alimento para a recriação de novas polarizações, como a recriação do bom selvagem em ideias com a de “povos da floresta” e de “ribeirinhos”, portanto, de um novo romantismo social. Apenas para exemplificar, hoje, quando se fala em Amazônia, estamos diante da produção de um novo senso comum sustentado pelas noções de meio ambiente, biodiversidade, sociodiversidade, desenvolvimento sustentável, populações ribeirinhas, povos da floresta, que são as expressões correntes e presentes em praticamente todos os escritos que têm sido produzidos sobre a região e que frequentemente carregam consigo conteúdos de imobilismo

social e conservadorismo romântico, quando se trata sobretudo de lidar com a situação e o destino das populações locais (Pinto, 2005, p. 99).

A idealização colonial coletiva de uma Amazônia a ser explorada, incivilizada, desabitada, a partir de uma consciência social que invisibiliza e desumaniza àqueles que aqui habitam e compõem esta nação “Brasis”, permite o tratamento exploratório que a ela se destina, por aqueles (governantes) que teriam a possibilidade de produzir um outro Brasil, frente à elevação de suas potencialidades para benefício primordial e primeiro pelos seus nacionais. Outrossim, há um sentido simbólico que atravessa em maior ou menor grau as estruturas sociais projetadas a fazer uma sociedade não pensar sobre algo associado a uma ideia desenvolvimentista de pensar localidades pactuadas a ferro, fogo e sangue com os males do capital.

Nessa toada, volto minha atenção a pensar sobre como é intrínseca a associação de poder a nível regional no Brasil as regiões Sudeste e Sul, atravessamento este que sequer define as pessoas que lá pertencem enquanto sudestinas ou sulistas ao modo geral, assim como nós do Norte e do Nordeste do Brasil somos definidos como nordestinos ou nortistas com o peso negativo de ser, pois, ainda que hoje hajam movimentos anticoloniais de enaltecimentos de nossas territorialidades tidas por inferiores, ainda somos nós que sofremos os impactos negativos quanto a ser motivo de piada, alvos de ataques xenofóbicos, violências raciais, etc.

Para melhor compreensão sobre o que falo trago como exemplo que: quem é de São Paulo é de São Paulo, paulista; quem é do Rio de Janeiro é do Rio, carioca; quem é de Minas Gerais é mineiro; quem é do Espírito Santo é capixaba; mas não projetamos essas pessoas, primeiramente, como sudestinas, para depois as definirmos por seus territórios de origem, porque para eles reservam-se o privilégio de não haver o atravessamento da regionalidade como fator de diferenciação, exemplo real de como as subalternidades derivadas da colonialidade também produzem preconceitos localizados em nossa nação continental a nível regional-local.

Sobre “Brasis” e “Amazônias” é preciso que passemos a nos solidarizarmos com os nossos nacionais tidos como outros pois para produção de um outro Brasil, os critérios que nos unem devem prevalecer em relação aos que nos separam. Se o colonialismo nos construiu enquanto outro, pensemos em igualdade primeira enquanto latino-americanos, para posteriormente, projetarmos-nos como brasileiros de uma nação que precisa direcionar seus rumos a potencializar o seu melhor e quebrar os estigmas coloniais responsáveis

pela não consecução de um eu “Brasis”. Assim sendo, talvez passemos a pensar em novos olhares sobre as “Amazônias”.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda que pareça difícil desconstruir uma concepção secular sobre o que disseram que éramos e ainda que não possamos refazer a história quase como um passe de mágica, contar quem somos, nossas dores, nossas formas de existir, perpassa produzir uma nova consciência sobre nós mesmos, apresentando-se como caminho para entendermos nossa estruturação colonial, e assim cobramos e lutamos contra aqueles que detentores do poder, ainda reservam à Amazônia uma fantasia colonial que continua a perpetuar condenações ao seu povo.

Os estereótipos sobre a Amazônia brasileira, que em regra são reproduzidos por aqueles que nela não habitam, descortinam visões unilaterais que subalternizam e inferiorizam seus habitantes e os espaços territoriais que compõem as “Amazônias” – “Brasis”. Renegar a condição de pertencimento e potência a Amazônia corresponde a armadilha colonial que retroalimenta a estrutura moderno capitalista, em que pessoas não brancas e seus territórios continuam à margem, na contramão daqueles que, ao centro, sempre estiveram no usufruto de todas as benesses econômicas, territoriais e sociais: os “filhos” da classe dominante.

A Amazônia, em suas múltiplas faces, precisa ser humanizada. Suas existências plurais, urgentemente, necessitam integrar a constituição e formação brasileira. Precisamos dar nome, voz e vez àqueles que daqui contam e constroem a história dessa nação “Brasis”. Nossas “Amazônias” têm faces humanas reais e cotidianos comuns. Em termos finais, ecoo premissas simples, porém ainda não compreendidas pela maioria dos nacionais como consequência direta dos ranços coloniais que desvirtuam nossa percepção acerca de nossas realidades tais como: a Amazônia não é um todo; não é só floresta; não é “mato”; não há só “índios”; e antes de pensarmos nela pela vastidão da expressão: “A Amazônia é o futuro do planeta”, reflitamos: “qual é o futuro, ao hoje, para a Amazônia e os seus integrantes?”.

A Amazônia, assim como o restante do Brasil, foi receptora de uma imensa quantidade de pessoas escravizadas que vieram de distintos lugares do continente africano; possuía uma variedade de pessoas indígenas de múltiplas etnias; passou por processos migratórios múltiplos, sendo terra de chegada de milhares de nordestinos em seus ciclos de “desenvolvimento” (pensados na

lógica capitalista de acúmulo); além de ter em seu seio os herdeiros coloniais com signos eurocentrados, que assim como o restante do país, transitam nos lugares de privilégio e detêm o poder de comando; em consequente, em sua vastidão territorial, possui complexos centros urbanos, cidades de médio porte, polos industriais e de cultura, centros históricos, cidades portuárias, cidades ribeirinhas, áreas de proteção ambiental, territórios ocupados por povos originários, etc., e tão somente pela sintética descrição, já se faz perceptível sua dissociação da ideia romântica moderna estrutural de ser a Amazônia um lugar inóspito, inabitado, folclórico e condenado ao infortúnio de servir apenas enquanto moeda de troca ao capital.

É evidente o quanto o estereótipo atual de se pensar a Amazônia sob o mantra da colonialidade retroalimenta uma estruturação social de desinteresse ao que ela é, deixando não somente ela e seu povo à margem, mas uma gama de nacionais que continuam a perpetuar discursos coloniais que, infelizmente, não nos leva a um outro estágio de evolução e conhecimento sobre nossas potências e, sobretudo, nossas problemáticas. Neste sentido, se a Amazônia é nossa, por que ainda não aprendemos a amá-la com a devida importância que ela possui?

Ciente de que divergir é o caminho, ainda que poucos nele transitem, é necessário que ao menos produzamos novas formas de educação quanto a pensar nossas localidades. Menos ao centro; mais à margem; uma vez que é na valorização do que é nosso e sua replicação em conhecimento que se projete a um todo, que se faz possível uma mudança comportamental que alcance um autoamor ao que somos e não ao que almejamos pertencer. Seremos mais “Brasis”; mais “Amazônias”; valorizando nosso “eu” e não o “eu” europeizado outro, pois é no olhar a vida através de lente decolonial em suas nuances cotidianas que se faz possível o (des) fazer, (des) pensar, (des) construir, (des) atar os nós coloniais que ainda não foram totalmente arrebatados em nosso país.

Há muitos mais “nós” na Amazônia do que possa imaginar nossas vãs filosofias; “nós” que ao invés de diminuir, somem na construção de um outro olhar sobre o Brasil calçado no que temos de melhor: nossas riquezas socioambientais e humanas; nossa pluridiversidade e multiculturalidade; nosso povo. Assim sendo, proponho-nos, inicialmente, a mudar nossos olhares sobre os territórios amazônicos; sobre aqueles residentes em localidades à margem; sobre nossos modos de pensar e agir em relação aos nossos anseios para o futuro. De imediato, não será a solução. Mas certamente, será um bom começo para a produção de outros caminhos. Começemos: então, façamos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Blanc, A., & Tapajós, M. (1978). Querelas do Brasil. *Transversal do Tempo*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=CvgrYJABA5A>.
- Davis, A. (2019). *A liberdade é uma luta constante*. São Paulo: Boitempo.
- Dussel, E. (2005). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. In E. Lander (Org.). *Europa, modernidade e eurocentrismo* (pp. 55-70). Buenos Aires: Clacso.
- Foucault, M. (2018). *Microfísica do poder* (7ª ed.). São Paulo: Paz e Terra.
- Hooks, B. (2019). *Olhares negros: raça e representação*. São Paulo: Elefante.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias de plantação – Episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Marx, K. (1996). *O capital – crítica de economia política* (3ª ed.). São Paulo: Martin Claret.
- Pinto, R. F. (2005). A viagem das ideias. *Revista de Estudos Avançados*, 53(19), 97-114.
- Quijano, A. (2005). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. In E. Lander (Org.). *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina* (pp. 117-142). Buenos Aires: Clacso.
- Santos, M. (1999). O dinheiro e o território. *Revista Geographia*, 1(1), 7-13.
- Vieira, I. M. C. (2017). *Lugar de mulher: a participação da indígena nos movimentos feministas e indígenas do Estado do Amazonas*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM.
- Walsh, C. (2013). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. (1a ed.). Quito: Abya Yala.

OS DISCURSOS SOBRE AS
POSSIBILIDADES DE EXPLORAÇÃO
TURÍSTICA DA AMAZÔNIA NOS
LIVROS DE VIAGEM DE ÁLVARO DE
LAS CASAS E DE JOSÉ CASAIS

*Los discursos sobre las posibilidades
de explotación turística de la
Amazonia en los libros de viaje de
Álvaro de las Casas y de José Casais*

Discourses on the Possibilities of
Tourist Exploitation of the Amazon
in the Travel Books of Álvaro de
las Casas and José Casais

Antón Corbacho Quintela
Margareth de Lourdes Oliveira Nunes
Universidade Federal de Goiás (UFG, Brasil)

RESUMO

Nas duas primeiras décadas do séc. XX a região amazônica foi, para milhares de europeus, um local onde emigrar. Todavia, a partir da década de 1930, a Amazônia começou a ser contemplada, também, como um destino turístico. Em 1939, o exilado Álvaro de Las Casas publicou no Rio de Janeiro as crônicas *Na labareda dos trópicos* em que mostrava a sua experiência de viagens de lazer pela região amazônica; um ano depois, também no Rio, outro exilado, José Casais, lançou *Un turista en el Brasil* propondo incorporar o interior do Brasil aos destinos turísticos e assumir a experiência do turismo como um meio para conhecer *in loco* a identidade dos povos. Analisamos o início da divulgação de discursos em que o interior do Brasil começou a ser apontado, além de como um lugar onde tentar amealhar fortuna, como um espaço onde ir desfrutar do tempo livre.

Palavras-chave: Álvaro de Las Casas; José Casais; turismo; Amazônia.

Resumen

En las dos primeras décadas del siglo XX, la región amazónica fue para miles de europeos un lugar para emigrar. Sin embargo, a partir de la década de 1930, la Amazonia comenzó a ser vista también como un destino turístico. En 1939, el exiliado Álvaro de Las Casas publicó en Río de Janeiro las crónicas *Na labareda dos trópicos*, donde relataba su experiencia de viajes de ocio por la región amazónica; un año después, también en Río, otro exiliado, José Casais, lanzó *Un turista en el Brasil*, proponiendo incorporar el interior de Brasil a los destinos turísticos y asumir la experiencia del turismo como un medio para conocer *in situ* la identidad de los pueblos. Analizamos el inicio de la divulgación de discursos en los que el interior de Brasil comenzó a ser señalado, además de como un lugar para intentar acumular fortuna, como un espacio donde disfrutar del tiempo libre.

Palabras clave: Álvaro de Las Casas; José Casais; turismo; Amazonia.

Abstract

In the first two decades of the 20th century, the Amazon region was, for thousands of Europeans, a place to emigrate to. However, from the 1930s onwards, the Amazon began to be considered as a tourist destination as well. In 1939, the exile Álvaro de Las Casas published *Na labareda dos trópicos* in Rio de Janeiro, where he detailed his leisure travel experiences in the Ama-

zon region; a year later, also in Rio, another exile, José Casais, released *Un turista en el Brasil*, proposing to incorporate the interior of Brazil into tourist destinations and to view tourism to experience the identity of the peoples firsthand. We analyze the beginning of the dissemination of discourses in which the interior of Brazil started to be seen not only as a place to try to amass fortune but also as a space to enjoy leisure time.

Keywords: Álvaro de Las Casas; José Casais; tourism; Amazon.

1. INTRODUÇÃO

Não há registros a partir dos quais se possa indicar com exatidão quantos espanhóis residiam estavelmente no Brasil no final da década de 1930; é provável que a quantidade girasse ao redor de sete dezenas de milhares. Ora, só dois indivíduos dessa colônia – os galegos Álvaro María de Las Casas Blanco e José Casais Santaló – podiam ser classificados como autoexilados que se apresentavam como turistas – turistas em estadia no Brasil por prazo indefinido.

Ademais, ambos não vieram ao Brasil para passar despercebidos nos campos sociais nacionais; desde o seu desembarque, estabeleceram contato com agentes culturais brasileiros que os podiam reconhecer como pares e que os podiam ajudar para se projetarem como estrangeiros com excelência intelectual, de turismo no país, merecedores de serem lidos aqui pela notoriedade das suas reflexões.

Esses dois galegos coincidentemente decidiram, no final da década de 1930, em consonância com as diretrizes para o fomento do turismo do Departamento Nacional de Propaganda – DNP, percorrer espaços do Brasil ainda pouco destacados nos roteiros turísticos e compor, como fruto desses passeios, livros de viagem que, além de descrever paisagens e de apontar as virtudes dos campos sociais locais, e de salientar as potencialidades econômicas do interior do país, mostravam que valia muito a pena conhecer o Brasil além do eixo metropolitano Rio de Janeiro-São Paulo.

O discurso de Las Casas e Casais contrasta com o exposto no livro de memórias *Del Amazonas al infinito*, de outro galego, Benigno Cortizo Bouzas (1950), quem entre 1908 e 1939 morara no Amazonas e no Pará. Bouzas conheceu a Região Amazônica não como turista, mas como imigrante chegado a Manaus no auge do ciclo da borracha, trabalhando na hotelaria, na ferrovia Madeira-Mamoré, na mineração e na extração de madeira. O relato desse imi-

grante focaliza as agruras da sobrevivência na selva, as doenças, a violência cotidiana entre os trabalhadores estrangeiros e as dificuldades para alcançar a fortuna, mostrando, assim, que o olhar do turista estrangeiro nada tinha a ver com o olhar, sobre o mesmo espaço, de um imigrante. Nesse sentido, a Amazônia, na ficção, foi qualificada como um inferno verde no romance *Manaos*, lançado em 1979. O autor, Alberto Vázquez-Figueroa, no início da década de 1960 residiu no Brasil como correspondente do jornal *La Vanguardia*. No romance descreve-se o ambiente de injustiça e degradação durante a exploração do caucho e narra-se a trata de imigrantes.

Álvaro de Las Casas e José Casais, ainda que para regularizar a sua estadia no Brasil tivessem declarado que vieram a este país para fazer turismo, eram conscientes de que, devido à Guerra Civil espanhola, não fazia nenhum sentido traçar planos publicitários para atrair conterrâneos deles para desfrutar do turismo no Brasil; no entanto, perceberam as potencialidades turísticas do Brasil para os brasileiros e para estrangeiros de outras nacionalidades americanas e decidiram promover o turismo pelo interior.

Analisa-se a seguir o discurso sobre o Amazonas, como destino turístico, desenvolvido por Álvaro de Las Casas no livro de viagem *Na labareda dos trópicos: Viagem ao Norte do Brasil* (Las Casas, 1939) e a concepção do turismo alternativo exposto por José Casais em *Un turista en el Brasil* (Casais, 1940), a primeira publicada em português, no final de 1939 e a segunda, em espanhol, no início de 1940. Por um lado, visa-se a esclarecer em que grau a publicação dessas duas obras respondeu a apoios para a divulgação do planejamento do turismo que tinha sido estabelecido pelo Governo Federal ao longo da década de 1930. Por outro, focando o livro de viagem *Na labareda dos trópicos* são assinaladas as representações do Amazonas que, para Las Casas, podiam, se convenientemente exploradas, atrair turistas. Finalmente, sob o amparo teórico de John Urry (2001), indicam-se os critérios e as tendências que incidiram no olhar de Álvaro de Las Casas e de José Casais como pioneiros em novos destinos turísticos.

2. FAZER TURISMO NO FINAL DA DÉCADA DE 1930

Desde o último quarto do séc. XIX e até a década de 1920, o Brasil tinha sido enxergado, sobretudo, pelos espanhóis, como um lugar onde emigrar. Assim, o Brasil estava enquadrado em planejamentos que associavam o país a ofertas de trabalho e possibilidades de fazer negócios e não a excursões e ao lazer.

No final da década de 1930, com pouquíssimas exceções, nem os brasileiros olhavam para a Espanha como um destino turístico nem os espanhóis faziam turismo no Brasil. Isso se devia a três causas: por um lado, a Espanha estava em guerra; por outro, os dias que consumia o deslocamento intercontinental faziam com que não compensasse organizar essa viagem para um curto período de férias; finalmente nem as férias nem o turismo eram realidades tangíveis para a maior parte da população. Nesse sentido, deve considerar-se que só em maio de 1948 se inaugurou, pela Panair, a primeira linha aérea que ligava o Brasil com a Espanha (Rio de Janeiro – Madri), que permitiu reduzir a vinte e uma horas uma viagem que, antes, de navio, demorava duas semanas (Rio-Madri..., 1948, p. 1).

Antes da década de 1930, o turismo no Brasil, tanto para brasileiros quanto para estrangeiros, não tinha sido assumido como um foco permanente pelas políticas de Estado. Contudo, isso não quer dizer que, antes da Revolução de 1930, o Estado não tivesse investido em propaganda para a promoção do país; ora, os destinatários dessa propaganda tinham sido os interessados em emigrar ao Brasil e os investidores estrangeiros.

Desde a exposição celebrada em Londres em 1862 (Sanjad, 2017), o Governo brasileiro tinha participado das Exposições Universais. Nos pavilhões, como propaganda perante investidores e perante o mercado consumidor internacional, eram apresentadas amostras de matérias primas, da produção agropecuária, de produtos manufaturados e da uberdade das terras, para cujo cultivo eram necessários novos trabalhadores.

Essa perspectiva sobre a utilidade do sujeito estrangeiro, como investidor ou como mão de obra, começou a mudar definitivamente como efeito da exposição comemorativa do Centenário da Independência do Brasil (1822-1922), isto é, da “Exposição Universal” no Rio de Janeiro, inaugurada no dia 7 de setembro de 1922 e aberta durante dez meses. A “Exposição Universal” levou ao Rio de Janeiro, pela primeira vez, estrangeiros com tempo e dinheiro cuja intenção era, ademais de visitar os pavilhões, passear e desfrutar com o lazer. Para os visitantes da exposição, construíram-se os primeiros grandes hotéis da Capital Federal (o Hotel Glória, o Hotel Balneário [Cassino Balneário da Urca]) e foi aprimorado o cais da cidade.

O deslocamento para consumir espaço e cultura, isto é, a prática do turismo iniciada na Inglaterra a meados do séc. XIX, começou a demandar meios de transporte eficientes, a estruturação de espaços distintos para a hospedagem e para o entretenimento, incluindo os cassinos, e a sistematização de procedi-

mentos para a comercialização da visita ao patrimônio urbano-arquitetônico e para a exploração de percursos agradáveis por paragens naturais impactantes ou, simplesmente, exóticas.

O Estado brasileiro, quando compreendeu que o turismo tinha que ser objeto de uma planejada ação governamental, compreendeu também que devia definir que imagens do Brasil e da identidade do povo brasileiro convinha formatar para divulgar nos discursos. A institucionalização e a estruturação do turismo desde o início da Era Vargas e, com maior intensidade, durante o Estado Novo, enfrentou desafios interligados sincronicamente. Um desses desafios foi a necessidade de modernização dos meios para chegar, do exterior, ao Brasil, o qual derivou na construção de aeroportos (o Aeroporto Santos Dumont foi inaugurado em 1936) e no fomento das empresas de transporte aéreo civil. Outro desafio foi, perante a dimensão geográfica do país, ter que decidir que espaços e que fatos se queria dar a conhecer.

Paralelamente, houve que investir na ampliação da consciência patrimonial. Esse plano implicava a seleção, a classificação e a proteção do patrimônio material e imaterial e a criação de discursos e de instrumentos práticos para a captação de investidores nesses itens com vistas a atrair visitantes nacionais e estrangeiros.

O poder público, na década de 1930, entendeu que era necessário investir na construção de uma indústria do turismo, discernindo que patrimônio explorar, incluindo a natureza. Foram, assim, incentivadas as práticas de lazer dentro das tendências do turismo internacional nos anos 30: o jogo em cassinos, a talassoterapia, a caça e a pesca durante excursões pela natureza, a prática de esportes e a descontração em balneários certificados pela cronologia. Esses empreendimentos do poder público tiveram que enfrentar dois riscos: a sua rentabilidade econômica e a avaliação direta pelos turistas, tanto em relação à qualidade das infraestruturas básicas – qualidade da hotelaria, da oferta gastronômica e do atendimento nos serviços em geral, quanto do interesse gerado pelo patrimônio recomendado, ou seja, se esse patrimônio estava em consonância com as expectativas dos turistas.

Nos gabinetes de Getúlio Vargas, desde o triunfo da Revolução de 1930, houve membros que propulsaram a ação do Estado em prol do turismo, de forma direta ou apoiando iniciativas privadas. Em 1934, o presidente Vargas nomeou o Touring Club do Brasil (fundado em 1923 com o nome “Sociedade Brasileira de Turismo”), presidido então por Octávio Guinle, órgão respon-

sável pelo fomento do turismo na América do Sul, constituindo-se, assim, no primeiro órgão oficial de turismo do país (Daibert, 2014).

Em 30 de novembro de 1937 expediu-se o Decreto-lei nº 25, elaborado a partir de um projeto de Mário de Andrade, dispondo sobre a proteção ao patrimônio histórico e artístico nacional, e criando-se o Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN (IPHAN, desde 1938), ligado ao Ministério da Educação e Saúde (Brasil, 1937). E, em 1938, dirigido pelo jornalista Lourival Fontes, constituiu-se o Departamento Nacional de Propaganda – DNP, do qual fazia parte uma Seção de Turismo, que informava sobre o Brasil a turistas estrangeiros.

Nesse contexto favorável à proteção do patrimônio e à promoção do turismo aconteceram as viagens de Álvaro de Las Casas e de José Casais e foram lançados os seus livros. A estadia de Las Casas em Manaus tinha sido noticiada pelo antropólogo Manuel Nunes Pereira para o periódico *Carioca* por meio de uma reportagem intitulada “Coisas e aspectos do Brasil nos domínios da vitória-régia” (Coisas..., 1938, p. 4-5). Nunes Pereira apontou o interesse de Lourival Fontes, quer dizer, do Departamento Nacional de Propaganda – DNP, e do *Touring Club* na promoção da região amazônica como destino turístico e referiu-se ao passeio de Las Casas como uma demonstração da atração que a natureza e os habitantes do Amazonas despertavam no visitante. Por sua vez, no início de *Un turista en el Brasil*, Casais agradeceu a generosidade que o Departamento Nacional de Propaganda – DNP, por ele qualificado como órgão exemplar do Estado, tivera com ele e, ao longo da obra, destacou o atendimento que os escritórios dos *Touring Club* ofereciam ao turista, recomendando excursões e assessorando-o ao respeito. Infere-se, pois, que as ações de Las Casas e de Casais não responderam a um capricho, estando inseridas em um plano governamental para regularizar e impulsionar o turismo no país.

3. O EXÍLIO DE ÁLVARO DE LAS CASAS NO BRASIL EM FEVEREIRO DE 1937 E A SUA VIAGEM AO AMAZONAS

Não são poucos os dados que servem para traçar paralelismos entre as biografias de Las Casas e Casais antes da sua chegada ao Brasil. Ambos eram doutores – Las Casas em Ciências Históricas e Geográficas pela Universidade de Valladolid e, Casais, em Direito pela Universidade de Madri, ambos foram professores na Espanha e destacaram-se pela sua produção acadêmica. Além disso, ambos foram exonerados dos seus cargos públicos durante a Guerra Civil Espanhola pelo bando franquista, mas nenhum dos dois precisava ter procurado refúgio no Brasil, pois, em julho de 1936, quando começou

a Guerra Civil, Las Casas estava já seguro em Portugal e Casais residia em Santiago de Chile.

Pelos dados de que dispomos, destacamos que, embora contemporâneos, Las Casas e Casais, caso se tenham conhecido no Distrito Federal no final do ano 1938, não fizeram alusão um ao outro nos seus escritos, inclusive apesar de terem estado, em alguns momentos durante as suas viagens, com pouco tempo de diferença, nos mesmos lugares. Embora no início da Guerra Civil Espanhola ambos tivessem sido cassados pelo bando do general Franco, distancia totalmente Álvaro de Las Casas de José Casais o fato de Las Casas, nada mais aportar no Rio de Janeiro, fazer apologia, em depoimentos e mediante as suas análises de História e Ciências Políticas, do fascismo, enquanto Casais, embora se declarasse anticomunista, cingiu os seus escritos à descrição e avaliação do que enxergava nas suas viagens sem se manifestar publicamente, em nenhum sentido, sobre a política espanhola.

Além da ideologia, distancia Casais de Las Casas o fato de Casais ter permanecido no Brasil – Las Casas partiu para o Uruguai em janeiro 1939, e o fato de Casais, após concluir a sua experiência de turista cronista, ter parado de publicar, enquanto Las Casas continuou lançando obras de diversos gêneros e ministrando palestras, publicando em periódicos brasileiros até poucos dias antes da sua morte. Ou seja, Las Casas, até o final dos seus dias, investiu com intensidade na manutenção do seu perfil de intelectual estrangeiro – jornalista, ensaísta e produtor literário – digno de interlocução com o campo cultural brasileiro enquanto Casais, após se haver inserido com sucesso nesse campo, decidiu afastar-se dele discretamente.

Álvaro de Las Casas (Ourense, 1901 – Barcelona, 1950) passou, dos seus 48 anos de vida, os 13 últimos exilado no Cone Sul. Passou o início do seu exílio – de janeiro de 1937 a dezembro de 1938 – no Brasil, período em que publicou os seguintes livros: *Espanha (Gênese da Revolução)*, *Oraciones y consejos de amor*, *O sentimento nacional em Cristo*, *Angústia das nossas horas: A pátria. A democracia. Os ditadores. A guerra*, *Sonetos Brasileños*, *Os dois e Na labareda dos trópicos: Viagem ao Norte do Brasil*. De média, Las Casas publicou um livro a cada quatro meses.

Na labareda dos trópicos: Viagem ao Norte do Brasil (Las Casas, 1939) consiste em doze relatos, ao longo de 200 páginas, sobre uma travessia amena – um cruzeiro, na nomenclatura do autor – por espaços harmônicos em que o viajante foi feliz. Essa travessia inicia-se *in medias res*, no atual estado de Roraima, e trata de uma viagem de regresso de Boa Vista ao Rio de Janeiro. Os

textos do livro foram previamente publicados como crônicas independentes em diversos periódicos.

A obra foi lançada no Rio de Janeiro um ano depois da data em que o intelectual galego registrou no final da obra (“Rio de Janeiro, 5 de dezembro de 1938”) e quando ele já não morava mais no Brasil. *Na labareda dos trópicos* começou a ser publicitado pelo diário *A Noite* no dia 20 de dezembro de 1939; a nota que anunciava o livro, intitulada “Visão deslumbrante do Amazonas”, continha a seguinte resenha:

Álvaro de Las Casas, eminente escritor espanhol que se encontra há tempos em nosso país, de que é enamorado estudioso, pôde percorrer a região amazônica. Sua sensibilidade vibrou ante os espetáculos deslumbrantes da selva e do poderoso quadro fluvial do território brasileiro naquele trecho opulento. Viu o homem e a natureza em cotejo. Viu as paisagens fabulosas do rio-mar. Depois, escreveu impressões exaradas “com a sinceridade com que escreveria meu testamento”. Essas impressões formam *Na labareda dos trópicos*, um livro rico de sugestões e de ensinamentos (Visão..., 1939, p. 14).

No Prefácio de *Na labareda dos trópicos*, Las Casas explica que empreendeu essa viagem pelo Norte do país porque, sabendo que teria que deixar o Brasil, não queria “ter o remorso, amanhã, de haver reduzido a minha permanência aqui ao eixo metropolitano Rio-São Paulo” (Las Casas, 1939, p. 5). Ele declarou que o seu cruzeiro tinha, também, uma motivação pseudocientífica, de caráter sociológico: “Ansiava conhecer mais brasileiros, muitos mais, para penetrar, o mais fundo possível, nos grandes e transcendentais problemas que este nobre povo oferece a toda hora para assombro do mundo” (Las Casas, 1939, p. 5). Contudo, após enunciar esse propósito de perscrutação social, ele especifica que era o que mais o atraía antes de iniciar a viagem: “ver os índios ainda na sua nudez triunfante”, “dormir sob árvores que presenciaram imutáveis o passo das centúrias mais decisivas na vida da humanidade”, “degustar frutas silvestres que, fora do seu clima, são transportadas como tesouros para as mesas dos príncipes mais suntuosos”, “beijar a terra por onde passaram no século XVI espanhóis que corriam continentes virgens como se fossem salões de dança... ver o Amazonas!” (Las Casas, 1939, pp. 5-6).

O primeiro relato do livro (Capítulo 1 – Navegando o Rio Branco) começa com a descrição das ruínas do Forte de São Joaquim, no atual estado de Roraima, onde o autor reflete sobre as disputas territoriais entre lusos e castelhanos. Desse estado, Las Casas detém-se, especialmente, em uma exposição

sobre a distribuição das tribos indígenas no território e na narração do convívio dele com os monges beneditinos em Boa Vista.

De Boa Vista, Las Casas relata que viaja a Manaus, de lancha, em uma navegação de onze dias que ele diz desfrutar, tanto pela paisagem quanto pelas companhias cordiais (“Sinto-me felicíssimo entre esta gente incomparavelmente afável” [Las Casas, 1939, p. 15]). Já em Manaus, cidade à qual dedica o capítulo II (“Na corte dos reis de ouro”), avalia a elegância da cidade e a educação dos seus moradores; ele enxerga uma próspera, harmoniosa e feliz urbe ocidental com algumas marcas tropicais:

Tudo é alegre e transborda de felicidade, sem bulha nem matinada, com gravidade principesca. Percebe-se a ventura no cuidado esmerado das árvores e nas orquídeas belíssimas que enchem os jardins, e que ninguém corta porque do bem-estar vem o bem-agir. As ruas têm ar de jardins ducais; as crianças enchem as praças de canções e tudo se vê envolto nessa nuvem de ouro em que se apoiam os pés dos santos. Pelos passeios públicos, belos bronzes que reproduzem as mais famosas estátuas clássicas e que denunciam gostos intelectuais que logo se comprovam, casa por casa, na riqueza das bibliotecas (Las Casas, 1939, p. 20).

Ao se referir a Manaus, Las Casas resume a história da cidade e expõe traços do folclore regional do Amazonas. Após isso, passa a descrever a “vida intelectual” da cidade, criando-se, assim, uma estrutura narrativa que se repetirá em todas as cidades que visite: resumo da história, apontamentos sobre a economia, descrição de monumentos, mercados, instituições e espaços para o lazer, e menção às autoridades, especialmente às integrantes do campo cultural.

Las Casas, em cada destino, sempre será recebido por poderosos agentes dos campos sociais locais, o qual indica que ele não queria passar despercebido como observador e que, na preparação da viagem, tinha entrado em contato com as pessoas que poderiam guiá-lo, reconhecendo-o como um intelectual digno de atenções, cerimônias e explicações. Assim, visita o Instituto Histórico e Geográfico da cidade e a Academia Amazonense de Letras, passa uma noite com o escritor Nunes Pereira em uma rua de meretrício, visita o mercado, e, com o prefeito Antônio Maia, vai até o “ave-aquário” municipal e contempla os principais prédios. Um dia almoça no Consulado do Peru e, com o interventor do estado – Álvaro Maia, faz um passeio de canoa pelo lago do Amanium, durante o qual descreve com entusiasmo a flora e a fauna amazônicas, detendo-se especialmente nas vitórias-régias.

No capítulo III (“Em procura do Muiraquitán”), Las Casas expõe, como recomendação para quem quiser conhecer a região, uma basta bibliografia sobre as “ubérrimas terras amazônicas” e narra a seguinte etapa da sua viagem, agora no navio Cuiabá, pelo rio Negro e pelo Solimões, e a descida pelo rio Amazonas. O autor redundante na sua admiração da natureza – “Que prodigiosa é a selva! Dá-nos a impressão de uma policromia alucinante e, no entanto, é verde, só verde, mas dum verdor que se desfaz em mil matizes” (Las Casas, 1939, p. 39) – e descreve a vida portuária, a sociedade ribeirinha e o comportamento de passageiros e tripulantes nos embarcadouros em que o navio Cuiabá para.

No capítulo IV (“O empório vazio”), Las Casas descreve Santa Maria de Belém do Grão Pará, cidade que lhe parece “lindíssima”, elegante e de um ar que “tem qualquer coisa de genovês” – “metade quartel general e metade porto mercantil”, embora aponte a crise econômica que enfrentava a cidade. Dirigindo-se explicitamente aos turistas que possam ser os seus leitores, recomenda a visita ao Museu Comercial, à sede da Comissão de Limites e ao Museu Goeldi. Encerra os seus comentários sobre Belém, elogiando a mocidade belenense:

Chamou-me especialmente a atenção a mocidade, de uma simpatia e vivacidade tão extraordinárias que por vezes creio que estou no Rio de Janeiro. Tanto a mulher como o homem, em 90% dos casos, frequentam com positivo aproveitamento os centros de ensino, gostando muito de relacionar-se com os forasteiros e procurando a sua convivência se o hóspede oferece algum interesse intelectual. Não deixou de estranhar-me o alegre espetáculo juvenil que apresentam as ruas, praças e jardins (Las Casas, 1939, p. 60).

O capítulo V (“A cidade das lágrimas”) é dedicado à cidade de São Luís do Maranhão. Las Casas mantém o procedimento descritivo: passeia pela cidade, resume a sua história, conta lendas locais, visita igrejas e palácios, interage com intelectuais, experimenta comidas e bebidas que para ele são exóticas. Em São Luís, o autor visita um terreiro de candomblé. Da cidade, critica a deficiente conservação do património devido ao que ele qualifica “a mania de norte-americanizar tudo” (Las Casas, 1939, p. 73).

Com o conhecimento que estava acumulando do Brasil, em *Na labareda dos trópicos* Las Casas faz uma observação sobre as características geográficas e humanas do Norte e do Nordeste do país. Ele, assumindo-se geógrafo, acredita que se podem diferenciar três grandes regiões: a *Amazônia*, úmida, matosa e exuberante, “de gentes efusivas e loquazes”, o *Nordeste*, seco, plano,

“de gentes silenciosas e sóbrias”, e a *Zona Atlântica*, ondulada, verdoenga, “de tipo muito semelhante à costa espanhola do Levante” (Las Casas, 1939, p.106). De São Luís, Las Casas navegará até Fortaleza, passando depois a Recife, Olinda e Maceió. Seguirá a viagem por terra até Aracajú e, de navio, irá a Salvador e Vitória, de onde regressará ao Rio de Janeiro.

As crônicas reunidas em *Na labareda dos trópicos* mostraram a complacência do olhar de Las Casas perante a cotidianidade das cidades visitadas, das que ressaltava a sua monumentalidade, a sua amenidade e uns campos sociais que qualificava como promissores. Na obra aparece, pois, uma contradição. Embora Las Casas tivesse declarado que, vivenciando aventuras, queria se adentrar na “labareda” dos trópicos, ou seja, na Amazônia, para, de um turismo distinto, conhecer a natureza selvagem e o ser humano que vivia nela, no discurso que elabora mostra, sobretudo, a sua satisfação ao comprovar que, nas cidades dessa região, o modo de vida era equiparável, em higiene, elegância e cultura, ao da capital do país. Assim, os relatos das excursões de Las Casas acabaram salientando que, na Amazônia, o turista, além da exuberância da natureza, se depararia com cidades desenvolvidas, embora interioranas e mais quentes.

4. JOSÉ CASAIS SANTALÓ: UM TURISTA MODERNO

Antes de chegar ao Brasil no final da década de 1930, procedente da Argentina, Casais (Santiago de Compostela, 1894 – Juiz de Fora, 1971) tinha construído uma reputada carreira como jurista e diplomata. Porém, no Brasil, ele desligou-se do seu prestigioso passado para se especializar, embora durante um período muito curto, na teoria e na prática do turismo. Casais refugiou-se no Brasil após ter sido expulso da Administração Pública da Espanha pelos dois bandos enfrentados durante a Guerra Civil; em 1937 foi cessado pelo governo republicado e, em 1938, pelo governo do general Franco. Infere-se, pois, que ele, desempregado e sem poder regressar ao seu país, optou por se dedicar a fazer, nos primeiros anos que esteve no Brasil, algo de que gostava, isto é, excursões, registrando por escrito as reflexões sobre os espaços e as gentes que conhecia nos lugares que visitava e fotografando o que via.

A biografia de Casais foi analisada exaustivamente por Manuel Jesús Cachón Cadenas (2012). No entanto, continuam sendo desconhecidos os motivos pelos quais Casais, após haver publicado quatro livros e algumas reportagens no início da década de 1940 sobre destinos turísticos, deixou de publicar matérias sobre a temática. Cachón (2012, p. 305) informa que Casais, após os seus

anos de excursionista, foi docente na Academia da Força Aérea Brasileira e dedicou-se discretamente a negócios imobiliários em Minas Gerais.

Casais, no Rio de Janeiro, onde aportara, publicou, em 1940, o livro de viagem *Un turista en el Brasil*; em 1942 lançou dois monográficos sobre destinos turísticos intitulados *Congonhas do Campo* e *Lamabari* e o detalhado guia *Roteiro Balneário. Un turista en el Brasil*, de 238 páginas e com 193 fotografias, está escrito em espanhol, o que faz supor que seus destinatários seriam brasileiros que conhecessem essa língua e leitores hispano-americanos. No prefácio, Casais explica qual foi a motivação da sua obra:

Preferí viajar por el interior – ¡magnífico “sertão” brasileño! –; buscar la originalidad, la brasilidad, tantas veces apreciada. Las grandes ciudades modernas se parecen todas entre sí. Tal vez Río de Janeiro sea excepción, y no por lo que tiene la ciudad sino por lo que tiene la Naturaleza (Casais, 1940, p. 13).

Casais fez turismo no Brasil, percorrendo 20.000 quilômetros, sobretudo no sertão do Brasil, na procura da autenticidade nacional – da brasilidade. Partindo do Rio de Janeiro, percorreu os estados de Bahia, Minas Gerais, Goiás e Espírito Santo. O autor sentiu-se autorizado para asseverar que todos os estados do Brasil que ele tinha conhecido podiam ser acreditados como regiões turísticas para o turista moderno, livre de preconceitos.

A sua especialização no tema fez com que Casais diferenciase duas categorias de turismo. Por um lado, está o turismo superficial, próprio das pessoas “que se contentan con las impresiones efímeras de la belleza sensible” (Casais, 1940, p. 146); por outro, o turismo moderno, próprio das pessoas “que no desperdician un solo lugar de la ruta sin hacer apreciaciones de los valores espirituales del país y de sus fuerzas económicas” (Casais, 1940, p. 146).

O autor declarou que ele fazia “turismo moderno”; isso seria mostrado pelos locais que escolheu visitar em cada destino e pelas atividades que realizou. Ele incluiu, na programação, excursões instrutivas, isto é, viagens de estudo a granjas, a fábricas, a laboratórios, a locais onde se extraíam metais, a centros penitenciários, a estabelecimentos comerciais, a terreiros de candomblé, a instituições de ensino e centros de saúde, espaços que lhe permitiam entender o modo de vida da população e captar a identidade brasileira. E participou em pescarias, banquetes e até em uma colação de grau. Contudo, ele não rejeitou o “turismo superficial”, e visitou palácios, exposições, museus e igrejas. A assunção, na prática, de ambas as categorias de turismo causou

satisfação a Casais, mas a experimentação da segunda categoria – o “turismo moderno” – lhe permitiu confirmar que era preciso ir além da contemplação superficial dos locais famosos e da mundanidade para entender o território que se visitava e as suas gentes.

O sertão do Centro-Oeste foi o lugar mais distante do litoral que alcançou Casais. Ele chegou até Aruanã, nas margens do rio Araguaia, no estado de Goiás, mas não penetrou na Região Amazônica. Todavia, frente a Las Casas, Casais, em *Un turista en el Brasil*, levou à prática o plano de incorporar aos roteiros turísticos não só lugares afastados da Região Sudeste, senão também um modo de vivenciar a experiência turística.

5. CONCLUSÃO

A partir da década de 1930, a Amazônia e os sertões do Brasil começaram a ser o destino de sujeitos que não visavam a desenvolver pesquisas acadêmicas ou a empreender negócios ou a arrumar emprego e, sim, a desfrutar do tempo livre contemplando a natureza e conhecendo culturas exóticas. Em *Na labareda dos trópicos* e *Un turista en el Brasil*, o olhar deslumbrado sobre a Amazônia e sobre o sertão de Las Casas e de Casais foi acompanhado pelo apontamento de que a experiência turística por esses territórios era inovadora. Assim, a originalidade dessas excursões justificava o seu registro escrito, e no caso de *Un turista en el Brasil* também fotográfico, pois ambos os viajantes, sentindo-se pioneiros do turismo, acreditavam que deviam divulgar o que enxergaram ao se tratar de experiências singulares em espaços pouco conhecidos.

Embora Manaus, visitada por Las Casas, e as cidades históricas de Minas Gerais, descritas por Casais, tenham se incorporado, nas décadas seguintes, à relação dos destinos turísticos mais procurados do Brasil, a Amazônia, em geral, continuou sendo um território que não podia concorrer com a atração que suscitava o litoral brasileiro. Assim, até o início deste século, foram mantidas as representações sobre a Amazônia como um espaço recôndito e exuberante, pouco conhecido, o qual tem justificado, a alguns visitantes, a publicação de livros de viagens apresentando o registro das suas experiências. Nesse gênero podem ser incluídas as obras *Viaje al otro Brasil: del Mato Grosso a la Amazonia y al Nordeste Atlántico*, de Javier Nart e *Mis exploraciones en Matto Grosso y Amazonas*, de José Manuel Reverte Coma, ambas de 2002, e *El río de la desolación*, de Javier Reverte, e *Memorias del Mato Grosso: una visión en el umbral de la Amazonia*, de Mónica Sánchez Lázaro, de 2004.

Nart expressou que, com o seu livro de viagem, procurou apresentar um outro Brasil, escassamente divulgado, ao qual ele refere como se segue:

El otro Brasil es el distinto de los tópicos de la juerga y la mulata de las playas de Río o del ecologismo radical, primario y falso de los maximalistas que opinan desde Europa sin conocer la realidad sobre el terreno. Es alejarse del tópico de un Brasil tercermundista para presentar los diferentes brasileños geográficos, sociales y culturales. Es un viaje por la geografía, las gentes y la historia (Nart, 2002).

Las Casas e Casais, com seus livros de viagem, iniciaram uma reflexão sobre a Amazônia que tem chegado até o início deste século. Com originalidade, ambos salientaram que era possível ir além do litoral e desfrutar da experiência turística e que, inclusive, isso era necessário se o viajante pretendia alcançar uma visão ampla da realidade brasileira. Na atualidade, os relatos publicados sobre experiência de viagem à Amazônia, no campo cultural espanhol, têm confirmado, normalizando-o, o olhar dos dois exilados galegos de turismo pelo Brasil há quase um século.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Brasil (1937). Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. *Diário Oficial da União*. Recuperado em 21 fevereiro de 2022, de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm.
- Cachón Cadenas, M. J. (2012). Desventuras de José Casais Santaló, primer traductor español de Chiovenda. In M. J. Cachón Cadenas. *Historias de procesalistas, universidades y una guerra civil (1900-1950)*. Madri: Editorial Dykinson. p. 233-305.
- Casais, J. (1940). *Un turista en el Brasil*. Rio de Janeiro: Franz Timon.
- Coisas e Aspectos do Brasil nos Domínios da Vitória-Régia. (1938). *Carioca*, Rio de Janeiro, edição 145. Recuperado em 21 fevereiro de 2022, de <http://memoria.bn.br/DocReader/830259/8753>.
- Cortizo Bouzas, B. (1950). *Del Amazonas al infinito*. Recife: Diário da Manhã.
- Daibert, A. B. D. (2014). Origens do Turismo Organizado no Rio de Janeiro: A Revista Brasileira de Turismo na Década de 1920. *Revista Rosa dos Ventos*, 6(2), 152-163.
- Las Casas, A. de. (1939). *Na labareda dos trópicos: Viagem ao Norte do Brasil*. Rio de Janeiro: A Noite.
- Nart, J. (2002). Encuentro digital. *El Mundo*. Recuperado em 21 fevereiro de 2022, de <https://www.elmundo.es/encuentros/invitados/2002/07/495/>.

- Rio-Madrid em 21 Horas. (25 maio 1948). *O Jornal*, Rio de Janeiro, nº 8610. Recuperado em 21 fevereiro de 2022, de http://memoria.bn.br/DocReader/110523_04/43661.
- Sanjad, N. (2017). Exposições internacionais: uma abordagem historiográfica a partir da América Latina. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 24(3), 785-826.
- Urry, J. (2001). *O Olhar do Turista: lazer e viagens nas sociedades contemporâneas* (3ª ed.). São Paulo: Studio Nobel; SESC.
- Visão deslumbrante do Amazonas (20 de dezembro de 1939). *A Noite*, Rio de Janeiro. edição 10.008. Recuperado em 21 fevereiro de 2022, de http://memoria.bn.br/DocReader/348970_03/69284.

O território amazônico é palco de tensões históricas, sociais, ambientais e políticas que desafiam o Brasil contemporâneo. Este segundo volume dedicado à Amazônia brasileira foi organizado a partir do II Congresso Internacional de Ciências Sociais e Humanas do Centro de Estudos Brasileiros da Universidade de Salamanca.

A obra reúne dezessete artigos centrados nas questões de território e territorialidades. Com abordagens diversas, os textos discutem temas cruciais como o reconhecimento dos direitos dos povos originários, os impactos da configuração populacional sobre políticas públicas e as complexas dinâmicas das fronteiras e migrações na Pan-Amazônia.

Entre os desafios analisados estão também as desigualdades de acesso à saúde e à educação, especialmente evidenciadas durante a pandemia de covid-19. O volume nos oferece uma introdução abrangente e plural aos dilemas da ocupação e gestão de um espaço que, embora central, ainda é pouco conhecido — inclusive pelos próprios brasileiros. Uma contribuição essencial para pensar a Amazônia de forma crítica e integrada.



UNIVERSIDAD
DE SALAMANCA



CENTRO DE
ESTUDIOS
BRASILEÑOS