

# WAMON

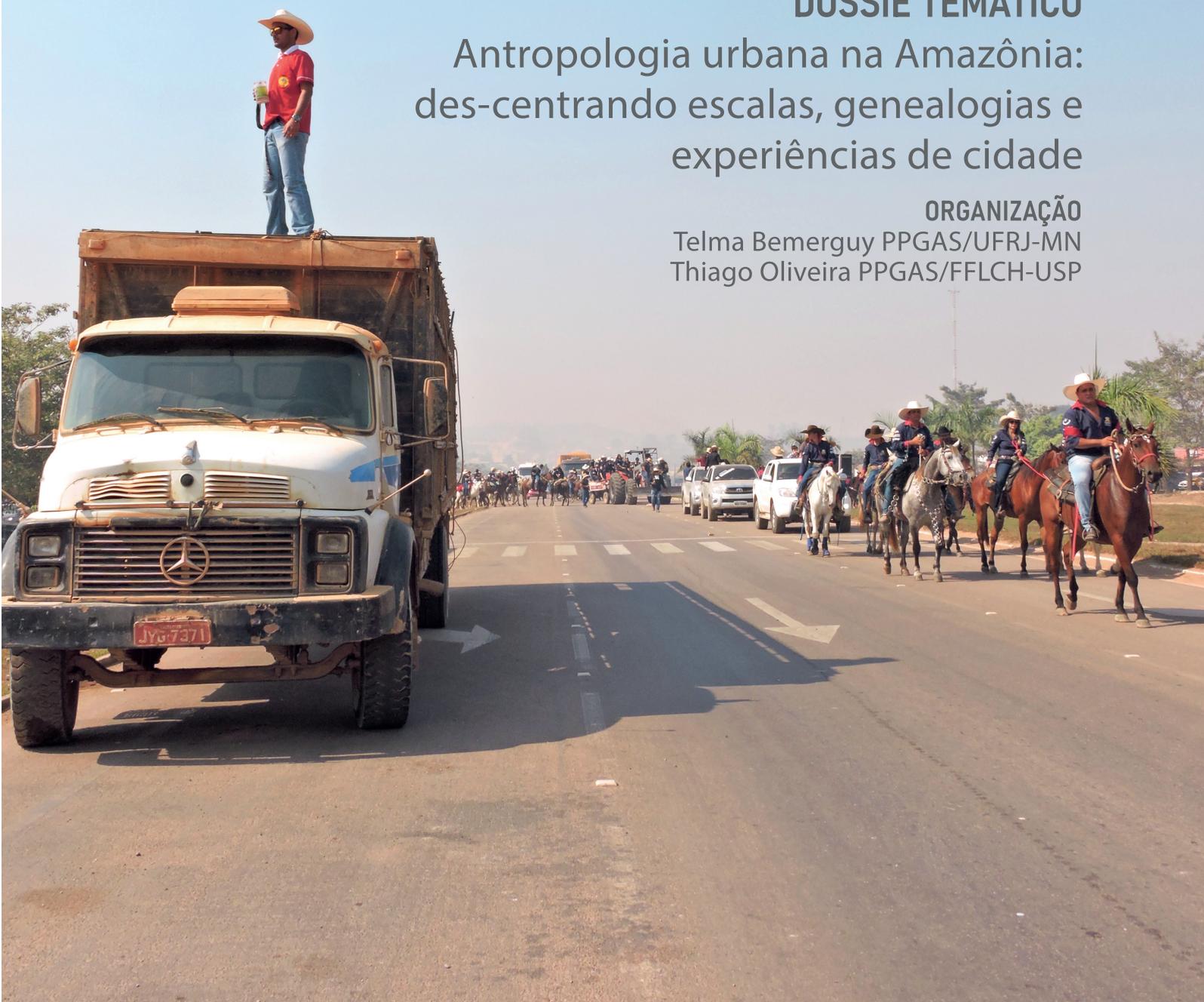
Revista dos alunos do Programa de Pós-Graduação  
em Antropologia Social da UFAM

## DOSSIÊ TEMÁTICO

Antropologia urbana na Amazônia:  
des-centrando escalas, genealogias e  
experiências de cidade

### ORGANIZAÇÃO

Telma Bemerguy PPGAS/UFRJ-MN  
Thiago Oliveira PPGAS/FFLCH-USP





wammon

wammon

wammon wammon  
wammon wammon

# wammon

Revista dos Alunos do Programa de Pós Graduação  
em Antropologia Social da UFAM



wammon wammon

VOLUME 6 | NÚMERO 1 | 2021

# WAMON

Revista dos alunos do Programa de  
Pós-Graduação em Antropologia  
Social da UFAM

## **Equipe Editorial (2021)**

### **Editores-chefe**

Vinícius Cosmos Benvegnú  
Eriki Aleixo de Melo

### **Editores-Executivo**

Ítala Tuanny Rodrigues Nepomuceno  
Larissa Maria de Almeida Guimarães  
Marcos Alan Costa Farias  
Riccardo Rella  
Silvia Katherine Pacheco Teixeira  
Marla Elizabeth Almeida Reis  
Dione Coêlho de Souza  
Benjamin de Jesus Andrade de Oliveira  
Carlos Calenti

### **Orgs. do dossiê “Antropologia urbana na Amazônia: negociando escalas, experiências de cidade e limites do urbano” (v. 6 n. 1 – 2021.1)**

Telma Bemerguy (PPGAS/ UFRJ-MN)  
Thiago Oliveira (PPGAS/FFLCH- USP)

### **Capa e Contracapa**

Telma Bemerguy (PPGAS/ UFRJ-MN)  
Thiago Oliveira (PPGAS/FFLCH- USP)

### **Diagramação**

Dione Coêlho de Souza

### **Revisão**

Equipe Editorial

### **Produção Editorial da Revista Eletrônica**

Tito Fernandes

### **Projeto Gráfico**

Luiz D. da Paz

### **Assessoria de Comunicação**

Dione Coêlho de Souza  
Carlos Calenti

### **Revisor de inglês e espanhol**

Riccardo Rella

### **Conselho Editorial**

Alfredo Wagner Berno de Almeida  
*UEA/UFAM*  
Ana Carla dos Santos Bruno  
*INPA/UFAM*  
Charles Hale  
*Texas University*  
Deise Lucy Oliveira Montardo  
*UFAM*  
João Dal Poz Neto  
*UFJF*  
João Pacheco de Oliveira Filho  
*MN/UFRJ*  
José Exequiel Basini Rodrigues  
*UFAM*  
José Guilherme C. Magnani  
*USP*  
Márcia Regina Calderipe Farias Rufino  
*UFAM*  
Márcio Silva  
*USP*  
Thereza Cristina Cardoso Menezes  
*CPDA/UFRRJ*

W243 Wamon - Revista dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM. Manaus: Edua, 2021 – v.6 n.1; 30cm.

ISSN: 2446-8371  
Semestral

1. Antropologia. 2. Etnografia. 3. Ciências Humanas.

CDU 316.4(811.3)

**Pareceristas Ad Hoc do dossiê temático “Antropologia urbana na Amazônia: negociando escalas, experiências de cidade e limites do urbano” e das demais seções nesta edição (Artigos livres, ensaios fotográficos, resenhas e entrevistas)**

Antônio Augusto Oliveira Gonçalves

*UFG*

Augusto Ventura dos Santos

*FFLCH/USP*

Felipe Pereira Jucá

*UFAM*

Glacy Ane Araújo de Souza Santos

*UFAM*

Guilherme Bemerguy

*UNESP/Araraquara*

Igor Rolemberg

*École des Hautes Études en Sciences Sociales*

Kuwawa Kapukaya Apurinã- Maria de Fátima Nascimento Urruth

*UFF*

Levi Marques Pereira

*UFGD*

Lindomar Lili Sebastião

*ABIA*

Luiza Maria Fonseca Câmpera

*UFAM*

Maria Rossi

*MN/UFRJ*

Matheus Gonçalves França

*UFG*

Matheus Moura Silva

*FAV/UFG*

Natã Souza Lima

*UFAM*

Ramon Reis

*Secretária de Saúde do Estado do Pará*

Rosilene Cruz de Araújo

*UNIFAP*

Sarah Rossetti Machado

*UNICAMP*

Telma Bemerguy

*UFRJ-MN*

Thiago de Lima Oliveira

*USP*

# SUMÁRIO

## **Editorial** |09

O “Cansaço Pandêmico” e as dificuldades acadêmicas: produzir e reexistir

Vinicius Cosmos Benvegnú

Sílvia Katherine Pacheco Teixeira

Eriki Aleixo de Melo

## **Entrevistas** |13

Entrevista com Sidney Antônio da Silva |15

Ítala Tuanny Rodrigues Nepomuceno

Sílvia Katherine Pacheco Teixeira

Uma conversa sobre o “candomblé de rua”: o afoxé acabaca e outras histórias cearenses do ijexá |19

Ozaias da Silva Rodrigues

Gabriela Pedrosa

## **DOSSIÊ TEMÁTICO “ANTROPOLOGIA URBANA NA AMAZÔNIA: DES-CENTRANDO ESCALAS, GENEALOGIAS E EXPERIÊNCIAS DE CIDADE”** |29

Apresentação do dossiê temático: “Antropologia urbana na Amazônia: des-centrando escalas, genealogias e experiências de cidade” |31

Telma Bemerguy (Org.)

Thiago Oliveira (Org.)

Cidade e Sexualidade na Amazônia: pensando a universidade e o movimento lgbti no alto solimões |53

Francio Costa Simão

A cidade como forma de diferenciação: famílias pioneiras e fundadores na Amazônia |69

Renata Barbosa Lacerda

A regularização fundiária urbana de Marituba – PA e suas contribuições na agricultura urbana do município |91

Ciria Cristiane da Rosa

A “capital da Transamazônica” em tempos de pandemia: reflexões para além dos grandes centros |107

Paula Lacerda

## **Artigos Livres** |123

Caça entre os Tenetehara: reflexões sobre a atividade de caça realizadas pelos Tembé do Alto Rio Guamá |125

José Rondinelle Lima Coelho

Experiências referenciais da educação escolar indígena brasileira |143  
Jose Manuel Ribeiro Meireles

A precarização territorial compulsória do povo Terena nos últimos séculos |157  
Victor Ferri Mauro

**Ensaio Visual** |175  
"Olhares sobre Palotina": fotografias de rua em tempos de Pandemia e  
isolamento social |177  
Julião Freitas Martinez

# Editorial

## O “CANSAÇO PANDÊMICO” E AS DIFICULDADES ACADÊMICAS: PRODUZIR E REEXISTIR

Vinícius Cosmos Benvegnú<sup>1</sup>  
Sílvia Katherine Pacheco Teixeira<sup>2</sup>  
Eriki Aleixo de Melo<sup>3</sup>  
**Editores**

**Mais de seis meses se passaram desde a publicação do nosso número anterior e infelizmente a situação sanitária e social brasileira pouco mudou.** Contudo, nós da Wamon estamos satisfeitos de podermos lançar mais este número da Revista, em meio às perdas da pandemia, des-governo e desmonte de políticas públicas duramente conquistadas.

Neste semestre tivemos muitos percalços, vemos que há uma dificuldade inerente a esse “cansaço pandêmico”, dificuldades de concentração, de leitura, de escrita, que refletem diretamente na produção acadêmica. Nosso corpo editorial também passou por esses momentos, os quais tivemos colegas que por força das contingências da pandemia, infelizmente tiveram que deixar de colaborar. Outros, encerraram seu ciclo na Wamon para seguirem outros rumos. Felizmente, novos colegas entraram e estão contribuindo para que a revista siga sendo este espaço plural e diverso de divulgação do conhecimento produzido por discentes de todo o país, mas principalmente por “Amazônidas” e na Amazônia. Nesse sentido, para continuarmos fiéis aos colegas que estiveram à frente da criação da revista e para fortalecer a pluralidade e a interculturalidade que marcam o ambiente do PPGAS-UFAM, a partir do próximo semestre estaremos incorporando um, uma, uma representante dos Colegiados Indígena, Negro e LGBTQIA+ que compõem o corpo discente do programa.

Esse número está excepcionalmente enxuto de artigos. O número diminuto de artigos nos convida a refletir sobre o momento em que vivemos. As dificuldades que nós discentes temos enfrentado: as universidades e bibliotecas com as portas fechadas, a impossibilidade de realizar as pesquisas de campo, os cortes de recursos e as perdas das bolsas – que muitas vezes mantêm a economia familiar – o ensino remoto de nossos filhos, o cuidado com nossos entes que infelizmente contraíram o coronavírus, as incertezas quanto ao futuro próximo. Tudo isso reflete nas dificuldades para mantermos nossas pesquisas, trabalhos e obrigações acadêmicas.

Porém, nem tudo são lágrimas. A chegada da vacina nos dá o alento para acreditarmos que as coisas podem melhorar e como canta Cartola no “fim da tempestade, o sol nascerá”. Nesse sentido,

---

1 Cientista Social, doutorando em Antropologia Social do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, UFAM. E-mail: vcbenvegnu@yahoo.com.br

2 Doutorado em Antropologia Social em andamento. Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). E-mail: skpaacheco@gmail.com

3 Mestre e doutorando em Antropologia Social na Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Pesquisador do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA). E-mail: eriki.aleixo@hotmail.com

nós da Wamon estamos contentes e agradecemos aos organizadores do Dossiê Temático e aos autores e autoras dos artigos que compõem esse novo número. Cada um deles traz importantes reflexões e contribuições para suas respectivas áreas de pesquisa.

Iniciamos esse número apresentando duas entrevistas. Em continuidade à iniciativa de apresentar um professor do corpo docente do PPGAS-UFAM, as editoras da Wamon Ítala Nepomuceno e Sílvia Pacheco entrevistaram o professor Sidney Antônio da Silva, que está há mais de dez anos no corpo docente do programa e trabalha com temas relacionados à antropologia urbana, como migrações, fronteiras e políticas públicas. A segunda entrevista foi realizada pelo discente de doutorado do PPGAS-UFAM Ozaías Rodrigues e Gabriela Pedrosa, graduanda de letras na Universidade Federal do Ceará. Ambos entrevistaram o percussionista e musicista especialista em música afro-brasileira Marcello dos Santos. A conversa conduzida pelos discentes nos leva a conhecer o cenário da música e cultura afro-brasileira de Fortaleza, local aonde Marcello desenvolve seus trabalhos.

O dossiê desse número é o primeiro dos quatro selecionados na chamada para dossiês que fizemos no ano passado. Leva como tema “Antropologia Urbana na Amazônia: negociando escalas, experiências de cidade e limites do urbano” e foi organizado pela pesquisadora e doutoranda em Antropologia Social no PPGAS-Museu Nacional, Telma Bemerguy e pelo pesquisador e doutorando em Antropologia Social no PPGAS-USP, Thiago Oliveira. O dossiê apresenta artigos que buscam pensar as configurações do urbano e experiências de cidade na Amazônia, seja desde uma perspectiva histórica ou contemporânea. É nesse sentido que temos o desafio de pensar a antropologia urbana na Amazônia, um espaço por vezes de difícil acesso e negligenciado.

Na seção de artigos livres publicamos três artigos. O primeiro deles, “Caça entre os Tenetehara: reflexões sobre a atividade de caça realizadas pelos Tembé do Alto Rio Guamá”, de José Rondinelle Lima Coelho. A partir de seu trabalho de campo junto ao povo Tembé do Pará o autor busca refletir como a caça é uma atividade central no cotidiano dos Tembé, e os conhecimentos nela envolvidos é subsidiado por elementos cosmológicos que constroem as relações entre humanos e não-humanos.

O artigo que segue, “Experiências referenciais da educação escolar indígena brasileira” é de autoria de Jose Manuel Ribeiro Meireles. O texto traz uma reflexão sobre a educação escolar indígena com suas propostas de por em diálogo, no ambiente escolar indígena, conhecimentos indígenas e ocidentais. Os dados apresentados vêm da descrição de experiências de escolas indígenas referenciais de estados do Norte, Nordeste e Centro-Oeste. O autor aponta que a educação escolar indígena teve importância central na constituição das organizações indígenas.

O artigo que encerra a seção é “A precarização territorial compulsória do povo Terena nos últimos séculos” de Victor Mauro Ferri. A discussão proposta pelo autor é analisar como o território do povo Terena tem sido sistematicamente fragilizado por interesses privados e estatais, afetando assim sua organização social, seus costumes, sua territorialidade e sua relação com a natureza, e consequentemente sua autonomia.

A convite dos editores da Wamon, o enólogo Julião Freitas Martinez nos encaminhou um ensaio fotográfico “‘Olhares sobre Palotina’: fotografias de rua em tempos de Pandemia e isolamento social” que retrata seu cotidiano desde que retomou suas atividades de pesquisa na Universidade Federal do Paraná (UFPR). No percurso que faz entre sua casa e a Universidade, este pesquisador retrata olhares, paisagens e sentimentos no bairro União, na cidade de Palotina. Todos estes trazendo traços e imagens que foram marcados pela Pandemia.

Para encerrarmos esse editorial gostaríamos de dedicar esse número às pessoas perdidas nessa pandemia. Infelizmente muitos de nós perdemos pessoas queridas de nossa convivência. Nós dis-

centes do Programa de Antropologia Social da UFAM também perdemos nosso colega indígena Ely Ribeiro de Souza, também conhecido por Ely Macuxi, às vésperas de defender sua dissertação de mestrado. É ao Ely e todos que perderam a vida para a Covid19 e para a negligência estatal, que dedicamos esse novo número da Revista Wamon.



WMM

WMM  
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM  
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM  
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM  
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM

## **ENTREVISTAS**

*Entrevista com Sidney Antônio da Silva*  
*Entrevista com José Marcello dos Santos*

WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM



## Entrevista com Sidney Antônio da Silva

Interview with Sidney Antônio da Silva  
Entrevista a Sidney Antônio da Silva

Ítala Tuanny Rodrigues Nepomuceno – PPGAS/UFAM<sup>1</sup>  
Sílvia Katherine Pacheco Teixeira – PPGAS/UFAM<sup>2</sup>

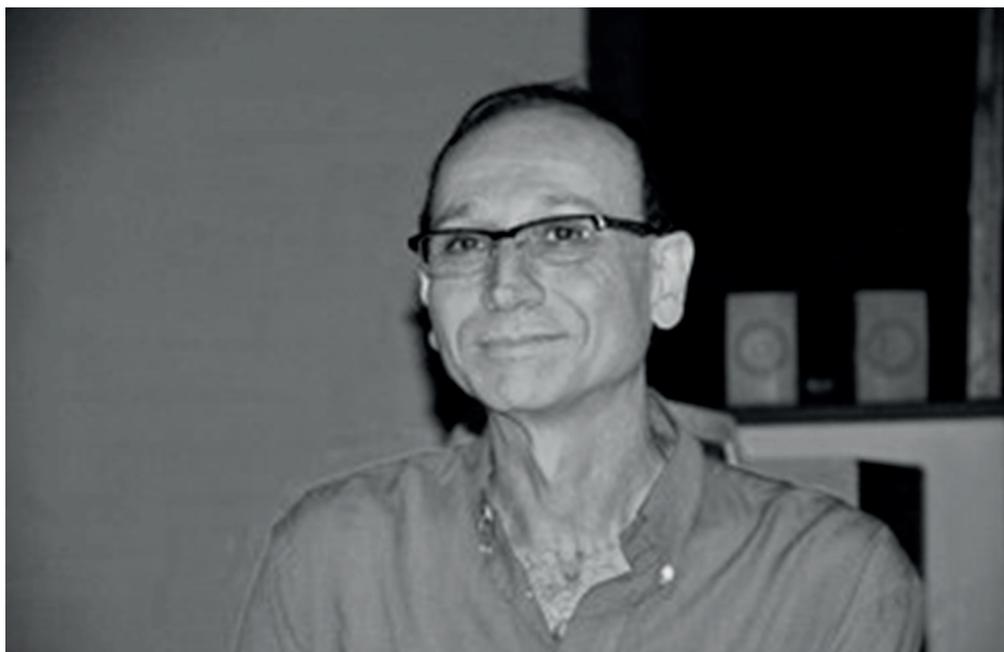


Foto: Arquivo pessoal de Sidney Antônio da Silva

Sidney Antônio da Silva é pesquisador da área de antropologia urbana, dedicando-se especialmente aos seguintes temas: migrações, identidades, fronteiras, práticas culturais urbanas, políticas públicas e religiosidades. Desde 2008 é docente no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM) e atualmente coordena o grupo de Estudos Migratórios na Amazônia - GEMA, que integra a rede de pesquisa do Instituto Brasil Plural: Migrações no Brasil contemporâneo: fluxos, processos sociais e gênero. É um dos pioneiros dos estudos de migrações hispano-americanas no país, com pesquisas destacadas sobre os imigrantes bolivianos em São Paulo, na década de 1990.

\*\*\*

**Ítala Nepomuceno:** Como e quando, em sua trajetória acadêmica, a antropologia urbana despertou o seu interesse? Por quê?

**Sidney Antônio da Silva:** Na verdade, o interesse para diferentes temáticas urbanas surgiu quando eu ainda era militante da Pastoral do Migrante em São Paulo, no início da década de 1980. Naquele

<sup>1</sup> Doutoranda em Antropologia Social pelo PPGAS/UFAM e bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM).

<sup>2</sup> Doutoranda em Antropologia Social pelo PPGAS/UFAM.

momento, o tema das migrações era o foco dessa pastoral, que chamava a atenção para o denominado fenômeno do êxodo rural, fenômeno esse que transferiu milhões de pessoas para o meio urbano, estimuladas, por um lado, pela industrialização que oferecia empregos com baixa qualificação e, por outro, pela concentração da terra no campo e o avanço da monocultura, ensejando a migração temporária. Uma das questões que preocupava a referida pastoral era a inserção desses migrantes no contexto urbano, seja do ponto de vista religioso, social, econômico e político. Nessa época, lembro-me da leitura do trabalho da antropóloga Eunice Durham, *A caminho da Cidade* (1978), cujo foco era entender o processo de passagem dessas populações do rural para o urbano. Ou seja, quais seriam as condições de inserção do migrante na cidade, já que num contexto burocratizado ele podia contar apenas com o apoio de suas redes familiares e de amizades.

Orientada pelo ideário da Teologia da Libertação, a Pastoral do Migrante buscou fazer um trabalho de base em algumas áreas da periferia de São Paulo, particularmente nas Zonas Sul e Leste da cidade, formando as denominadas Comunidades Eclesiais de Base. Nessa perspectiva, o engajamento religioso passava necessariamente pelo engajamento político, buscando cobrar do poder público soluções para problemas de bairros periféricos, como o do transporte coletivo, educação, saúde, saneamento básico, segurança pública, entre outros.

Contudo, o meu interesse pelo tema das migrações internacionais se deu no início de 1990, quando conheci a problemática dos bolivianos que trabalham no ramo da costura em São Paulo. Nesse momento, assumi a direção do Centro de Estudos migratórios, cuja preocupação se voltava, por um lado, para o fenômeno da emigração, a saber brasileiros no exterior e, por outro, pelos Sulamericanos no Brasil, particularmente, bolivianos, uma presença ainda não estudada pelos migrantólogos da época. Os estudos de então se voltavam para os refugiados políticos do Cone Sul, que por sua vez eram também migrantes econômicos. Naquele momento, a presença boliviana em São Paulo, embora já significativa do ponto de vista demográfico, era desconhecida pela academia. Foi então que o tema de costureiros (as) bolivianos passou a fazer parte das minhas reflexões antropológicas, procurando entender o processo de inserção deles na metrópole paulista, enfrentando os desafios da exploração de sua mão de obra pelos donos das oficinas de costura, sejam eles coreanos, brasileiros, ou pelos próprios compatriotas. Embora a questão da reprodução econômica tenha ocupado uma posição de destaque na primeira pesquisa, o foco central era o processo de reconstrução identitária num contexto de discriminação étnica, social e cultural. Para entender esse processo, os textos de Erving Goffman (*Estigma*, 1975) e de Roberto Cardoso de Oliveira (*Identidade, Etnia e Estrutura Social*, 1976), foram fundamentais para uma leitura que fosse além das interpretações economicistas da migração. O resultado dessa pesquisa foi publicado em 1997 sob o título de: *Costurando sonhos, trajetórias de um grupo de imigrantes bolivianos em São Paulo*. Como toda pesquisa é incompleta, dei continuidade aos estudos migratórios, ainda com o mesmo grupo étnico, porém, voltado para a dinâmica cultural desse grupo, a saber, o seu variado calendário de festas devocionais e sociais. Foi a partir dessa temática que mergulhei na discussão da festa como um fenômeno social total, possibilitando-me fazer várias leituras sobre a dinâmica urbana e da migração boliviana em São Paulo. O resultado dessa pesquisa foi publicado em 2003, intitulado: *Virgem/Mãe/Terra/festas e tradições bolivianas na metrópole*.

**Sílvia Katherine Pacheco Teixeira:** Você destacaria algo especial ou desafiador na antropologia urbana e nos estudos de migrações feitos na Pan-Amazônia?

**Sidney Antônio da Silva:** Na Amazônia e, particularmente, em Manaus, os desafios para se pensar o urbano são os limites de categorias usadas pela antropologia urbana em outros contextos, como grandes metrópoles, entre elas, São Paulo, Rio de Janeiro, pois na Amazônia é preciso atentar para marcadores da vida social, como as noções de tempo e de espaço. Com relação à primeira, as grandes distâncias percorridas pelos rios são contabilizadas em dias e não em horas. Portanto, sabe-se a hora da partida, mas não a da chegada ao destino, pois a viagem depende das condições meteorológicas, que podem variar durante o percurso. A relação com o espaço também é diferente,

se comparamos com outras cidades brasileiras, em geral divididas em quadras e ruas bem traçadas e com nomes visíveis. Em Manaus, por exemplo, a identificação dos locais de moradias se dá, em geral, pela indicação de uma referência, como uma praça, uma escola, um comércio, uma igreja, já que não há nomes de ruas fixados de forma visível. Como a cidade foi sendo feita pela iniciativa da população, ocupando áreas de preservação, franjas e margens de igarapés e rios, sem a presença do poder público, o traçado de ruas e quadras também não segue o padrão clássico de urbanização do chamado quadrilátero retilíneo. Outra diferença é a relação com o espaço público, pois a calçada pode ser uma extensão da casa, onde os moradores do local colocam cadeiras e permanecem apreciando o movimento da rua no final do dia, oportunidade para bater um papo com vizinhos, ou em outros casos, para se colocar uma bancada para se vender algo, em geral, comidas. Nesse sentido, a sociabilidade ainda se dá a partir da interação direta com os vizinhos do pedaço, e não exclusivamente através de redes sociais, comum em grandes centros urbanos e, particularmente, entre os mais jovens. Portanto, na Amazônia um dos desafios à antropologia urbana é repensar categorias utilizadas para se pensar a dinâmica urbana em outros contextos, as quais apresentam limites para a compreensão de relações sociais, mediadas, muitas vezes, por práticas culturais locais. É preciso levar em conta, portanto, as diferentes escalas e especificidades locais.

Já o tema das migrações apresenta-se de forma desafiante, pois, além da já conhecida mobilidade de migrantes limítrofes entre os países que compõem a Região Amazônica, a partir de 2010, essa região passou a ser a entrada de milhares de haitianos (as), que buscavam no Brasil uma oportunidade para a reconstrução de suas vidas, em razão do terremoto que afetou severamente o Haiti, sobretudo, a capital, Porto Príncipe. Com a chegada destes imigrantes, o desafio era encontrar categorias capazes de explicar este novo movimento migratório em direção ao Sul. Seriam eles refugiados, imigrantes laborais, imigrantes temporários ou definitivos. Enfim, esta presença exigia encontrar novas categorias que pudessem ajudar na compreensão desta imigração, já que o Haiti é um país transnacional há muito tempo e as migrações fazem parte de sua história socioeconômica, o qual foi sendo empobrecido ao longo do tempo em razão de interesses externos. Vale ressaltar que no Amazonas foi a sociedade civil, liderada pela Pastoral do Migrante, que arcou com o ônus da acolhida de milhares de haitianos, já que os governos locais pouco fizeram para atender as demandas mais urgentes naquele momento da chegada deles.

Na sequência, temos a chegada de venezuelanos pela Fronteira Norte (Roraima) e, nesse caso, vimos um processo inverso do que ocorreu com os haitianos, ou seja, temos a militarização da acolhida com o apoio de agências da ONU. Com a chegada dos indígenas Warao em Manaus, no final de 2016, temos novamente temos a disputa de categorias pelo Estado brasileiro e pelas agências humanitárias internacionais para atribuir-lhes um estatuto legal. Seriam eles refugiados por razões políticas ou econômicas, simplesmente venezuelanos ou indígenas com direitos específicos, de acordo com a Convenção 169 da OIT. Para os imigrantes, a saída foi solicitar refúgio como uma forma mais fácil e rápida para se entrar no país de forma legal, porém, com implicações. Era o caminho mais longo já que a análise de pedidos de refúgio demorava meses e até anos para serem deferidos ou não. O visto temporário foi a saída encontrada pelo Brasil para gerir este fluxo migratório. Recentemente, o Comitê Nacional para Refugiados (CONARE), reconheceu que estes imigrantes podem ser classificados como refugiados, em razão da generalizada violação de direitos humanos na Venezuela, fato que significa um avanço, já que esta possibilidade é prevista na lei de refúgio brasileira, lei 9.474/97.

Seja para haitianos ou para venezuelanos, Manaus tem sido um lugar de passagem para outras regiões do Brasil e, até mesmo, para acessar países do Cone-Sul. Nesse sentido, entre os desafios que estas migrações colocam, está o de pensar o fenômeno da mobilidade humana num contexto de constantes mudanças socioeconômicas e políticas, fatores esses que contribuem para uma constante mobilidade espacial. Nesse sentido, como pensar os conceitos de cidadania, participação política, inserção sociocultural, entre outros.

**Ítala Nepomuceno:** Quais são os seus interesses atuais de pesquisa? Qual tem sido o foco de suas investigações hoje?

**Sidney Antônio da Silva:** Na atualidade minha atenção se volta para processos de inserção socioculturais de haitianos e venezuelanos, além de refletir sobre a necessidade da construção de políticas públicas, já que a improvisação tem sido uma marca na gestão migratória brasileira. Entre as ações concretas estou empenhado na implantação da Cátedra Sergio Vieira de Melo para refugiados na UFAM. Com relação ao primeiro desafio, tenho focado a questão da inserção religiosa de haitianos em Manaus, particularmente, em igrejas evangélicas pentecostais. Desde o momento da chegada, eles procuram se inserir em igrejas locais, como é o caso da Assembleia de Deus, Família da Colmeia, ou ainda, fundando suas próprias igrejas. No primeiro caso, houve um processo de negociação para ocuparem parte do terreno dessa igreja, onde foi construído pelos haitianos um salão para uso exclusivo deles. Nesse processo de negociação resta saber o que de fato foi negociado ou não, sobretudo, em relação à forma de celebrar deles, já que suas celebrações são marcadas pela música efusiva e gestos performáticos. Outra questão a ser pesquisada é sobre a relação desses imigrantes com suas tradições culturais, entre elas, a do Vodou, prática, essa, negada e combatida por igrejas evangélicas.

Já em relação a políticas públicas, esse é um desafio maior, já que podemos oferecer subsídios para a elaboração das mesmas, mas não temos poder de decisão. Nesse caso, a pressão da sociedade civil organizada é fundamental para a sua construção e efetivação. Já no caso da Cátedra Viera de Melo para refugiados, essa proposta é uma parceria do ACNUR com universidades públicas para viabilizar o ingresso de alunos no ensino superior que tenham a condição de refúgio reconhecida no Brasil. Na UFAM, a instalação da Cátedra está em processo de análise desde o início de 2020 e, infelizmente, com a chegada da pandemia, o processo ficou parado e aguarda um desfecho positivo, já que a demanda de alunos refugiados por cursos tem aumentado de forma expressiva nos últimos anos em Manaus. A implantação dessa política afirmativa beneficia, portanto, a todos, em primeiro lugar, refugiados que terão uma oportunidade de estudo e, em segundo, a própria universidade que se abre para o desafio de acolher a diversidade cultural presente na migração.

**Recebido em 29/04/2021.**

**Aprovado em 01/06/2021.**

## Entrevista com José Marcello dos Santos

Interview with José Marcello dos Santos  
Entrevista a José Marcello dos Santos

### UMA CONVERSA SOBRE O “CANDOMBLÉ DE RUA”: O AFOXÉ ACABACA E OUTRAS HISTÓRIAS CEARENSES DO IJEXÁ

Ozaias da Silva Rodrigues<sup>1</sup>  
Gabriela Pedrosa<sup>2</sup>



Fonte: acervo pessoal do entrevistado, 2009.

A presente entrevista foi realizada em Fortaleza no dia 5 de setembro de 2018 com o percussionista Marcello dos Santos que é carioca, mas radicado no Ceará desde 1990. Marcello é ogã alabgê, percussionista e musicista com experiência em música afro-brasileira. Ele é coordenador da Caravana Cultural que realiza aulas, oficinas e shows voltados para a música percussiva e cultura popular, além de ter o grupo Batuqueiros da Caravana que estuda variados ritmos. Também é curador da Biennale Internationale de la Percussion - Rennes/França - e é membro do afoxé ACABACA. Sua ligação com o carnaval de Fortaleza vem desde o início dos anos 2000, com trabalhos em baterias, afoxés e maracatus. Coordena vários grupos artístico-culturais/percussivos e projetos que têm a missão de fomentar o estudo, o conhecimento, a manutenção e a difusão da cultura afro-brasileira, além de desenvolver projetos em comunidades quilombolas. É idealizador

1 Doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS/UFAM. Bolsista FAPEAM.

2 Graduada em Letras pela UFC (Universidade Federal do Ceará).

e coordenador geral da “Bienal da Percussão”, tendo atuado também no “Boi Pretinho”, no “Maracatu Rei do Congo”, no “Bloco Tambores Carnavalescos” e no “Bloco Bons Amigos”. Marcello é um autêntico representante da cultura afro-brasileira que vem difundindo diversos conhecimentos a partir de suas experiências de estudos, pesquisas e trabalhos realizados no Brasil e em outros países.

\*\*\*

**Ozaias:** Hoje é dia 5 de setembro de 2018, estamos aqui eu, Ozaias Rodrigues, Gabriela Pedrosa e o Marcello Santos do afoxé ACABACA e aí eu vou começar perguntando para o Marcello, a partir da tua experiência, como é que você definiria o que é um afoxé?

**Marcello:** Bem, é primeiro assim, o afoxé, assim, popularmente dizendo é um Candomblé de rua. Só que pra nós, que somos da religião, pra nós que estamos no movimento, ele é mais que um simples Candomblé de rua, tá entendendo? Porque quando nós vamos pra rua, nós também fazemos as nossas funções dentro de um terreiro, então eu não posso dizer que é um Candomblé de rua se eu faço a função lá dentro do terreiro. Mas ele é uma estrutura cultural e religiosa ou cultural-religiosa, então ele seria mais, digamos, o compromisso que eu tenho dentro da religião, o sagrado, eu também tenho dentro da cultura, dentro do popular.

**Ozaias:** Geralmente a definição básica é essa do Candomblé de rua. Tem algumas pessoas que são da Umbanda e que são da Jurema que entram nisso, então assim, o afoxé ele tem essa abertura, não precisa ser necessariamente do Candomblé pra participar?

**Marcello:** Isso daí, o ACABACA mesmo é um exemplo. O afoxé, é, os afoxés que se tem aqui no Ceará, você tem o primeiro, né, que foi o Filhos de Sudã, né, que é a casa do Pai Shell, eles foram os fundadores do primeiro afoxé, Filhos de Sudã. E o segundo foi Korin Orun. Korin Orun ele foi fundado por mim, por Marcos, Marcos da Justa, Leno, Roney, o Sérgio Boca de Rum, Léo, André e Júlio, Júlio de Xangô. Então nós éramos sete ogãs e o Júlio pai de santo. E nós fundamos, acho que em 1992, o afoxé Korin Orun, né, que seria o segundo e depois do Korin Orun, nós tivemos o Kalunga Banzo e depois o ACABACA. Então hoje, em existência, em atividade, o ACABACA é o mais velho, né, o ACABACA ele é de 2007, é isso daí... 2005 e ele... não, 2007 mesmo, 13 de maio de 2007. Então você vê uns nessa cronologia dos afoxés, né, e graças a Deus a gente tá crescendo, o movimento dos afoxés, não só o surgimento dos afoxés, mas sim com a qualidade com que esses afoxés vem aparecendo. Uma coisa é a gente pegar ali e botar, sabe, outra coisa é a gente ter a qualidade, se eu tecnicamente falando, como musicista, como etnomusicólogo, como o que seja, pesquisador, todos os afoxés eles estão no mesmo nível, todos. Você vê pouquíssima diferença e não tem aquela coisa assim gritante de um afoxé pro outro, a qualidade nas vestimentas, a qualidade nas cantigas, nos toques são muito próximos, pouquíssimas coisas mesmo e todos eles vem de casa de santo. O único que não veio de dentro de um terreiro, mas faz as funções que são necessárias é o ACABACA. O ACABACA ele é um associação cultural, ele não é um afoxé que nasceu dentro de uma casa de santo, mas ele é um afoxé e tem um orixá que rege, um patronese, uma matronese, que é como se chama, é feita as coisas antes de ir pra rua, é dado comida a quem deve ser dado comida, são feitos preceitos, são feitas as coisas todas, mesmo sendo uma associação. Então são realizadas todas essas funções do mesmo jeito que são realizadas essas funções nos outros afoxés que são de dentro de uma casa de santo.

**Ozaias:** Já pegando um gancho disso, o que que seria assim, pra você, o que motivou a criação do ACABACA? Do afoxé ACABACA, especificamente?

**Marcello:** O afoxé ACABACA foi fundado pelo Ivaldo Paixão né, então assim, na fundação dele, ele me procurou, ele e um outro grupo de outras pessoas, né e, “Marcello, como é que nós fazemos um afoxé?” Aí eu falei assim: “Como assim, como é que nós fazemos um afoxé?”, por que vocês querem fazer um afoxé? Tá entendendo? Tinham algumas pessoas que eram da religião, mas ele é o nosso, digamos, presidente de honra, presidente fundador, ele não é da religião, ele é católico, né, então ele fundou por paixão, o nome dele é Paixão, mas ele fundou por paixão, pelo amor às tra-

dições africanas, pelo amor à cultura, pelo afoxé e ele foi perguntar e a gente explicou como é que deveria ser feito. E no momento, junto com mãe Taquinha... o afoxé Filhos de Oyá saiu de dentro do ACABACA, eles saíram do ACABACA, dois, três anos depois e fundaram o Filhos de Oyá, que a sequência é: ACABACA, Filhos de Oyá, Oxum Odalá, Obá Sa Rewá, Omorisá Odé, tem ainda Soldado de Ogum, tem um outro afoxé, é, ali pelo lado da Sargento Hermínio, que é o Paulo, mas também que ainda não foi pra rua e tem o Filhos da Nação, lá na Caucaia. Então, competindo, estando no meio da rua, nós temos cinco, mas tem mais uns dois ou três que estão chegando. Estão chegando por aí também, acho que antes do final da pesquisa de vocês, vocês vão ter que dá um adendo nela, vocês vão ter que fazer alguma coisa pra botar, para postar a mais na pesquisa.

**Ozaias:** E vamos precisar que você faça essa ponte se for possível.

**Marcello:** Não, tranquilo. Isso daí é tranquilo.

**Ozaias:** Porque esses que a gente conseguiu é exatamente por conta disso que você falou, são o que estão na avenida, são os que já são conhecidos, são os que aparecem no site da prefeitura lá dizendo que participou, aí esses daí não aparecem. No caso, a matrona do ACABACA é Iemanjá?

**Marcello:** Iemanjá! Eu acho que o nome correto é matronese, mas depois a gente pode pesquisar, sabe, é patronese e matronese é, acho que é o feminino. O orixá que rege o ACABACA, as cores e tudo é Iemanjá.

**Ozaias:** Aproveitando que você já tinha falado do Korin Orun, qual foi o ano da criação?

**Marcello:** 1992.

**Ozaias:** 1992. Ele durou mais ou menos?

**Marcello:** Korin Orun, ele nunca foi pra avenida, porque nessa época não tinha. O ACABACA que fez essa revolução todinha. Até a gente competir em blocos em outra categoria nós tivemos que competir, porque não tinha afoxé pra competir com a gente no Carnaval. O Korin Orun, nós tocamos no dia de combate à AIDS no Centro da cidade, fizemos vários shows. Antes de ter o Dragão do Mar, a gente fazia show ali no Coração Materno, era uma casa que tinha na Avenida Dragão do Mar, não existia Dragão do Mar, era só aquela avenida ali e na própria cidade, na UFC, cansamos de tocar com Rebel Lion, com vários outros grupos. Na cidade ele era bem atuante, o Korin Orun, mas assim, acho que o forte mesmo nós duramos uns dois a três anos, forte. E aconteceu um acidente com uma das diretoras nossa e foi quando ele deu uma segurada, deu uma parada. Uma mãe de santo que era uma diretora nossa, ela foi assassinada dentro de um barracão numa cerimônia religiosa, onde no outro dia nós íamos fazer uma festa pra cem crianças, do afoxé. Então foi uma tragédia, foi uma coisa muito chata e isso desmotivou muita gente, então nós mesmos seguramos o afoxé e nessa época o afoxé estava na casa dela. Estávamos lá, com sede, com tudo lá, os instrumentos, tudinho, bem, bem forte. Mas o Korin Orun ele veio forte lá no Tamandaré, em noventa, noventa e um, noventa e dois, por aí e os ensaios, as coisa toda eram ali pro lado do Tamandaré, não tinha São Cristóvão ainda ou tava no início do São Cristóvão.

**Ozaias:** E no caso, teve investigação da morte?

**Marcello:** Teve, isso é uma outra parte, mas as pessoas que mandaram matar foram presos, alguns nem vivos são mais e outros tão cumprindo pena aí, problemas. Problemas pessoais, não problemas culturais e nem religiosos, aliás, religiosos podem até ter sido, né.

**Ozaias:** No caso quando vocês, no caso do ACABACA, quando vocês começaram a se organizar pra constituir ele, foi fácil ou difícil encontrarem parcerias e assim de uma forma geral, pra agregar e fortalecer?

**Marcello:** O ACABACA, ele passou os dois primeiros anos dele somente com um grupo, né, por quê? Olha só, se você monta um afoxé dentro de uma casa de santo, você já tem as pessoas da casa de santo, os adeptos e os amigos. Imagina, o ACABACA, ele não é de uma casa de santo, nessa época que o ACABACA foi montado, não tinha nenhum afoxé, os três afoxés anteriores ao ACABACA, todos eles tavam parados: Filho de Sudan, o Korin Orun e o Kalunga Banzo. Todos eles estavam parados, então assim, o ACABACA ele vem numa, se eu monto um afoxé hoje, eu tenho seis, sete afoxés hoje na cidade, então eu tenho uma referência. Quando o ACABACA veio

ele não tinha essa referência. Tanto assim, a nossa referência eram os Filhos de Gandhi, então aonde a gente ia atrás de pesquisar era com Gandhi, aonde a gente ia atrás de letras, de vestimenta, de vídeos, de... hoje nós temos uma internet, nós temos as coisas, bem, mas há 13, 14 anos atrás a gente não tinha tanta velocidade, tantas coisas, tantas matérias como nós temos hoje. A internet de 15, 20 anos atrás ela num chega nem aos pés da revolução que nós temos de 7 anos pra cá, com tecnologia em celular, tecnologia em tudo, em tudo, 4G, essas coisa toda. Imagina você, mantendo uma internet com pulso, hoje ninguém imagina um negócio desse, que ficava pulsando pra entrar, às vezes você passava quase uma hora, ela só, puuuuuh, pô, você imagina como é que seria. Então assim, o ACABACA, ele não tinha essa, essa referência. Não éramos de casa de santo e nem se tinha outro afoxé pra servir de inspiração na cidade. Os dois primeiros anos vieram e nós ficamos uma coisa bem, bem assim, pouco otimista, uma coisa bem simples. Acho que no terceiro ano do ACABACA foi quando deu um boom, a cidade, não, não me engano, acho que inclusive o tema do ACABACA “No Ceará tem sim afoxé”, porque teve umas questões na cidade, outras agremiações, de maracatus, de samba, de cordões “Quê que esses caras querem fazer afoxé aqui?”, sabe? Então, e a gente dizia que tinha afoxé sim. Foi quando saiu essa pesquisa do ACABACA falando dos afoxés antigos e falando depois dos afoxés novos. Eu acho que foi já, 3 ou 4 anos depois, eu não tenho certeza, mas dá pra gente pesquisar depois a cronologia dos orôs do ACABACA.

**Ozaias:** E aí vocês fizeram uma música, contando o histórico, né?!

**Marcello:** Nós estamos falando dos afoxés do Ceará: “Mãe de Cazumba faça tilintar, o som do ajá, porque sou ACABACA...”.

Gabriela: Ah, eu conheço...

**Marcello:** “E vou falar, agora eu vou falar dos afoxés do Ceará e vou falar, agora eu vou falar dos afoxés do Ceará, olha aí...”, aí você começa a dizer os patronos de cada afoxé e depois o nome dos afoxés.

**Gabriela:** “É Filhos de Sudã, foram os pioneiros...” (cantando)

**Marcello:** É Filhos de Sudã foi o pioneiro, é Korin Orun, Kalunga Banzo, ACABACA, é, Obá Orun, Filhos de Oyá e o mais novo é Oxum Odalá, é afoxé, afoxé tem disso sim no Ceará, é afoxé, afoxé....

**Gabriela:** Esse foi o primeiro?

**Marcello:** Não, esse foi já o quinto ou sexto ano. O primeiro, é, “Eu sou filho de orixá babá, aê aê, não venha me provocar, aê aê, eu sou dona da avenida aê, deixa o meu bloco passar, cantando assim, ororundê morundê aê aê ororundê” e o segundo foi ACABACA eu sou. O ACABACA eu sou, ele virou um hino, não tem como a gente não falar de ACABACA sem falar o ACABACA eu sou, que é “ACABACA, afoxé de terreiro eu vi. Afoxé de terreiro eu vi, quando chega o carnaval... manto da paz, ACABACA vem saudar seus Orixás e no toque, no agogô, alabê pôs-se a entoar, canto da nação nagô, na avenida vão virar, toca rum, dobra rumpi e o lé, sempre a marcar, na cadência oriunda negro ijexá quero ouvi cantar, ê ACABACA eu sou, eu sou, afoxé da rua, tradição, afro nagô eu sou...”. Então, a gente canta essa música, aí ela virou tipo um hino do ACABACA. Pode ser o que for, a gente tem que cantar “ACABACA eu sou”. Vai começar o desfile, a gente canta “ACABACA eu sou”. A gente vai botar num CD, a gente canta “ACABACA eu sou”. Os ensaios, a gente, todo mundo do ACABACA, acho que é a primeira música que eles aprendem antes de tocar, antes de dançar é a cantar “ACABACA eu sou”.

**Ozaias:** E o significado do nome?

**Marcello:** Acabaca é Associação Cultural Alaxé blá blá blá... é a sigla.

**Ozaias:** Tem o nome oficial né?!

**Marcello:** É, é ACABACA e ACABACA nós fizemos uma música “Eu sou ACABACA, de trás pra frente, e de frente pra trás”, por quê? Se você botar ACABACA de trás pra frente e de frente pra trás é a mesma coisa. Se você botar ACABACA da direita pra esquerda, da esquerda pra direita...

**Ozaias:** Mas foi assim de improviso?!

**Marcello:** É, nós nem pensamos nisso não. O nome foi criado, era um nome muito grande: Asso-

ciação Cultural Bloco de Afoxé Camutuê Alaxé. Pô, ficaria muito grande! “E Atenção, e na avenida Associação bloco carnavalesco” blá blá blá...

**Gabriela:** Aí já terminou (risos).

**Marcello:** É mais fácil ACABACA. É mais fácil.

**Ozaias:** É, e esse finalzinho Camutuê Alaxé?

**Marcello:** Porque, é, como foi jogado é o nome mesmo.

**Gabriela:** Aí, eu num vídeo, acho que era a mãe Taquinha, era uma entrevista também... que ela estava explicando esse negócio da escolha do nome.

**Marcello:** Porque você tem que jogar pra perguntar qual o orixá que vai reger aquele. Isso vai interferir nas cores, vai interferir tudo.

**Gabriela:** Até ela tinha ficado meio assim porque as cores que ela queria não foram as que...

**Marcello:** Do afoxé dela.

**Gabriela:** Foi, não foi as que saiu. Aí ela, “Não, mas o Orixá que quer essa cor”...

**Marcello:** É o orixá que quer.

**Gabriela:** “...Então vai ser essa cor”.

**Ozaias:** No caso, quando, a primeira entrevista que eu fiz foi com o Marcos Amorin e com o Márcio Lima, aí ele tinha falado assim, inclusive eu vou até perguntar pra você, já que você disse que o referencial do ACABACA eram o Filhos de Gandhi, como é composto só de ogãs, então não tem a presença feminina lá...

**Marcello:** No Gandhi?

**Ozaias:** Isso, e aí no caso de vocês, como vocês tinham referência, quando vocês construíram o ACABACA, tinha mulher lá participando? Como foi essa inserção?

**Marcello:** Sim, sim, a referência do Gandhi foi mais como estrutura, né, eu participei nove a onze anos no Gandhi. Eu dou aula em Salvador, eu participo lá. A minha casa de santo é a Casa Branca, é a primeira casa de santo aberta no Brasil. Eu sou da Casa Branca do Rio, mas a gente rege por Salvador e eu sempre tô em Salvador. Então assim, a referência nossa, é assim, o Gandhi ele foi fundado porque teve uma greve, os estivadores durante o carnaval não tinha, não tinha, ele é de 1947 ou 1949, alguma coisa assim, não tinha o que fazer e eles falaram: “Ah, vamo pular o carnaval”. O pessoal da capatazia. A maioria dessas pessoas da capatazia eram de terreiro de santo, de Candomblé e foi assim. E na época, em 1947, 1949, Mahatma Gandhi ‘tava’ uma revolução no mundo, com a cultura de paz e essas coisas toda e o Gandhi falou assim: “Pô”, pegaram uns lençóis, amarraram, pegaram uns atabaques e saíram tocando o ijexá. Era o que eles sabiam fazer, nessa época não tinha Timbalada, nessa época não tinha nem trio elétrico, em 1947 não se tinha, né. Então eles saíram lá. Quando foi no outro ano eles falaram: “Não, peraí, vamo fazer isso”, aí sim, não peraí, nós, tanto assim, o Gandhi, o afoxé Filhos de Gandhi ele ainda é com H, GHY, fazendo uma homenagem a ele. E nessa época, onde eles viviam? Onde eles frequentavam? Eles frequentavam o Pelourinho, a sede do Gandhi, tem a casa do Jorge Amado, ele é à direita da casa do Jorge Amado. E o Pelourinho nessa época ali era o baixo meretrício, era um local de prostituição, aonde tinha os puteiros, aonde tinha a coisa toda e na época não tinha muito revólver nem nada, a maioria das brigas era navalha e faca. Se a sede deles é ali próximo de um puteiro, as pessoas que iriam sair seriam homens e mulheres dali. Então, foi uma opção dos dirigentes do Gandhi para não acontecer briga na avenida descer só homens porque as mulheres deles, da maioria deles, eram meninas que faziam ponto ali. Então imagine, um cara que namorava com uma e o outro namorava com a mesma, eles poderiam na avenida brigar, e se elas estivessem dançando e viesse junto, poderia dar briga dentro do Gandhi. E aí surgiram com o quê? Com uma mensagem de paz e até hoje o Gandhi tem essa mensagem. O Gandhi é o tapete branco, então o Gandhi ele tem oito mil, eu já vi o Gandhi com dezesseis mil pessoas. Eu tenho filmagem aqui em casa que da avenida Chile até a Castro Alves você só vê um tapete branco, assim, um mar de pessoas, então assim, eles pregam a paz e estão até hoje, imagina se você, tem as Filhas de Gandhi, as meninas, que já são netas, que já são filhas das pessoas do Gandhi. Então assim, a nossa referência do Gandhi, ele era

uma referência de toque, de canto, tá entendendo? De como, tanto, assim, os nossos agogôs eles tocam como Bahia, não como Pernambuco.

**Ozaias:** Como assim?

**Marcello:** É, o toque do agogô nosso é embaixo, ele é diferente de alguns outros afoxés. No Candomblé também o agogô se toca embaixo, ele começa embaixo. São códigos, as pessoas que tão ali dentro sabem.

**Gabriela:** Quem tá de fora... eu não iria saber.

**Marcello:** E nós tocamos o abê, o abê do ACABACA, ele já veio da Caravana, a Caravana Cultural. Então assim, a Caravana Cultural já tem esse jogo de abê, dos baque virado, dos maracatus e como muita gente foi tocar no ACABACA, então o que acontece, o ACABACA ele teve a influência do jogo de abê, da Caravana, nós tivemos o agogô e os atabaques do Gandhi e do Candomblé. O nosso atabaque ele é mais puxado pro Candomblé do que o da Jurema, do que o da Umbanda. Os nossos atabaques, eles não são acelerados, o do ACABACA. E nós não tocamos um atabaque com pele industrial, é só pele animal.

**Gabriela:** Gera alguma modificação de som?

**Marcello:** Gera, gera. Você tem um som de pele animal, de atabaque e em alguns outros afoxés, isso não quer dizer, que seja certo e nem errado, são opções. Você já tem um som mais de timbal. É mais agitado, é mais rápido. Isso vai influenciar o que você tá dançando. Se você vai tocando um pouco mais tranquilo, um pouco mais reservado, as pessoas vão dançar um pouco mais tranquilo, um pouco mais reservado. Se você toca um pouco mais acelerado, as pessoas vão dançar um pouco mais acelerado. Mas isso daí são opções de cada estrutura de afoxé, mas dentro da cultura negra, sempre esses códigos existiram.

**Ozaias:** Eu queria que você dissesse qual é a estrutura do afoxé: tem a parte do pessoal que toca, tem a parte do pessoal que veste... Quais são as funções, os grupos que compõem o afoxé pra reunir todos, pra botar ele pra rua, quais são, não sei se é comissões, grupos...

**Marcello:** A nível de avenida, olha só, a estrutura do ACABACA, por exemplo, a nossa sede é na Rosalina, no bairro da Rosalina, então hoje, hoje a nível de estrutura física, de prédio, é difícil ter uma... isso pode ser nos maracatus, pode ser nos afoxés, pode ser nas escolas de samba, é difícil você ter uma sede, uma estrutura como o ACABACA tem. Nós temos um estúdio de gravação dentro da sede do ACABACA. A nossa sede é toda isolada acusticamente pra não interferir na vizinhança. Então, nós temos salas de dança, nós temos uma área aonde nós podemos guardar as nossas fantasias, nossas roupas. É um prédio de dois andares, que é a sede da gente aqui. E a estrutura de organograma de avenida eu faço a coordenação geral, do ACABACA. Então a minha função no ACABACA são os alabês, mas fora isso, junto com uma equipe e uma equipe muito boa, o ACABACA, a grande vantagem é que nós temos uma equipe muito boa, sabe, a nível de estrutura. Então nós temos quem? Nós temos o Gildásio, que ele é responsável pela capoeira, pessoas da capoeira, que é um dos cantores também do ACABACA, na avenida ele que canta também, vem cantando. Nós temos, eu coordeno os alabês, mas eu tenho nos atabaques a Mãe Lu, eu tenho o Wellington e o ogã Tiaguinho. Eu tenho nos abês, eu tenho a iaô da Oxum, eu tenho uma ekédi comandando, quer dizer, eu tenho a Juliana e a Tailânia, comandando os abês. Nos agogôs, eu tenho o Alex, que é um musicista gigantesco, e o Célio também outro musicista gigantesco. Então assim, só aí eu tenho uma equipe. O ACABACA hoje, ele desce em torno de quarenta atabaques, nós descemos em torno de 20 a 30 abês e 20 a 30 agogôs. Então o nosso batuque é de 60 a 80 pessoas, nem os maracatus têm esse batuque. Nem um maracatu tem esse batuque. Aí eu tenho uns quarenta na capoeira, eu tenho a ala dos orixás, nós estamos quase, isso ainda não é fato, nós estamos quase extinguindo a ala dos Orixás. Nós estamos chegando num consenso de deixar só Iemanjá na avenida, a gente não colocar todos os orixás na avenida, mas até hoje, a nossa estrutura, a ala dos orixás são em torno de doze, a gente sai com doze orixás, repetindo Iemanjá, porque é uma ala coreografada e tem a Iemanjá que vem na frente dos alabês. Então nós saímos com duas Iemanjás, uma dançando e a outra dançando também, mas ela representando o ACABACA e vale nota, apesar que nós não

estamos competindo. Já tem três anos que a gente não disputa mais o carnaval. E eu tenho uma ala de dança, que vem em torno de umas trinta pessoas, eu tenho umas setenta pessoas nos alabê e nos atabaques. Eu tenho umas trinta a quarenta e a capoeira. Tem a ala de convidados que vem em torno de vinte a trinta e tem a ala da dança. Então assim, o ACABACA, a gente desce hoje em torno de 120 a 170 pessoas na avenida. No ano que vem, de 2019, nós estamos vindo com uma ala só de, de chamado povo de rua, povo da rua, são os mensageiros, são vinte e cinco, vinte e cinco pomba-gira e vinte e cinco exus. Eles vão vir coreografando, todos vestidos, então vai ser mais uma ala que vai ser em torno de trinta a cinquenta pessoas, né, então isso vai interferir no toque, porque, se eu tiver competindo, se eu tenho cem pessoas pra atravessar a avenida em trinte e sete minutos, em quarenta e dois minutos, eu tenho que botar meu toque, 137, 138, o decibelímetro, pra poder tocar na avenida. Se eu ponho 200 pessoas, eu tenho que aumentar para 140, a batida, porque se eu não fizer uma batida um pouco mais acelerada, eu vou estourar meu tempo na avenida, pela quantidade de pessoas, então tudo é analisado, não é você botar ali, ô não, você tem que saber, aonde vai os alabês, porque tanto as pessoas na frente como as pessoas atrás, tanto as pessoas na frente como as pessoas atrás do batuque ela tem que escutar, mesmo na avenida tendo som, porque, nós não colocamos vários rum, rum é um atabaque que vira, então a gente só coloca um rum. Então colocamos em torno de quinze a vinte rumpi, quinze a vinte lé, que são a divisão dos atabaques, das peles. Os abês eles vão na frente e os agogôs eles vão no meio, então não é simplesmente você pegar um afoxé e jogar, você tem que estudar o que vai ser feito ali. Isso é em cima de pesquisa, de tempo, como o ACABACA vem, como não vem. As pessoas querem microfone dentro do batuque, a gente não quer microfone dentro do batuque, porquê? A gente tem um delay, então cara tá aqui, até ele chegar lá na ponta, ele tem dois a três segundos de delay, e quando ele volta, ele volta com mais dois, três segundos de diferença, então fica uma coisa “bum bum bum blac, bum bum bum blac”, aí fica uma coisa, parece até um atabaque em cima do outro, sabe. Então a gente não coloca som dentro dos instrumentos, ele fica acústico, mas a gente mantém uma unidade no batuque. Uma coisa é você pegar vinte pessoas tocando, outra coisa é você botar oitenta pessoas tocando, você comandar oitenta pessoas é uma dinâmica diferente.

**Ozaias:** E no caso da extinção da ala dos orixás, é uma questão de logística, de organização?

**Marcello:** É, questão mesmo de diretoria, a galera não tá satisfeita com, algumas pessoas não estão satisfeita com... não tem a necessidade de chegar e botar, pra gente, está entendendo? Para a gente, de repente alguém fala assim: “Ah, é errado”, não sei o que é errado, tá entendendo? Pra gente, pro ACABACA, a gente tá chegando numa conclusão que não é necessidade a gente botar Nanã, Oxumarê, Oxóssi, Omolu, botar esses orixás todos na avenida, mesmo que seja uma coisa representativa. No início eu falei o quê, “Ah, é Candomblé de rua”, não, nós temos o respeito também, eu tô trazendo as minhas tradições, tô trazendo as informações. “Ah Marcello, mas você tá trazendo Iemanjá, quer dizer, Iemanjá pode e os outros orixás não pode”, será que ela é menor que os outros orixás? Será que ela vale menos que os outros orixás? Pros outros não tarem lá? Mas ela representa o ACABACA, então sim, ali é o local dela, ela é a pessoa na qual nós devemos reverência, nós devemos toda a festa é para ela, dentro do ACABACA. Então ela sim tem que tá lá e até mesmo para explicar às pessoas de fora, que não são da religião que não entendem, explicar que ali está Iemanjá, ali, aquele afoxé ele é representado por Iemanjá.

**Gabriela:** Os demais afoxés, eles só levam o orixá que é do afoxé?

**Marcello:** Até hoje, todos os Afoxés, inclusive o ACABACA, levam todos os orixás pra avenida. Independe se eu sou de Iansã, de Oxum, de Iemanjá, de Xangô, de Oxóssi, indpende. Eles levam todos os outros, isso é uma ideia do ACABACA, que nós ainda não botamos em prática, mas é uma ideia dentro do ACABACA. Então não se assustem, de repente daqui a um ou dois anos o ACABACA não ter essa ala de orixás.

**Ozaias:** Você tinha falado dos abês e dos atabaques, só pra deixar claro, existe uma divisão de papeis? No caso dos instrumentos, só as mulheres tocam os abês ou só os homens tocam os atabaques?

**Marcello:** Não, no ACABACA não tem isso, inclusive quem dobra o meu rum é a Lu, é uma mulher, e pro Candomblé Ketu, mulher não toca, só toca homem.

**Ozaias:** Então a nação de vocês é Ketu, né?

**Marcello:** É, na Nação Ketu só toca homem, não toca mulher. Mulher não toca atabaque e o meu rum é só ela que toca, é uma mulher. Então várias pessoas, vários ogãs até vieram falando, “Pô Marcelo, tendo tanta gente pra tocar... homem”, aí eu, “Gente ela é do ACABACA, o ACABACA é assim”, até o Paixão às vezes dizia: “Viva a diversidade, abaixo a intolerância” isso é um slogan do ACABACA, sempre a gente coloca uma faixa, isso muito antes de virar moda, quer dizer, há 10, 15 anos atrás a gente já fazia isso, tá entendendo? Então a gente luta contra todo tipo de discriminação ou preconceito. Sabe, nós ‘tamo’ ali nos divertindo no carnaval, então, o batuqueiro, o tocador, o tambozeiro ele tem que tocar, me desculpa, não importa o que esteja no meio da perna dele, ele tem que tocar. Tanto que é assim oh: percussionista ele não tem sexo, batuqueiro ele não tem sexo, “Ah, Marcello, tem que botar batuqueira”, gente é só nomenclatura, porque pra gente, batuqueiro, tocador é masculino e feminino. Você aguenta o teu instrumento, você sabe tocar, então vai tocar. Se não aguenta, não sabe tocar, então não pegue. Não tem sangue nos olhos, não pegue. Independente qual sexo você tenha. No ACABACA a gente não tem isso.

**Gabriela:** Qual a sua função no afoxé e no ilê?

**Marcello:** Bem, dentro do afoxé eu coordeno, eu faço a coordenação geral de show de palco e dança artística e dentro do ilê, dentro do ilê axé, a minha função eu sou um ogã, eu sou um alabê. Então dentro do Candomblé, da religião eu sou um ogã e dentro do afoxé eu sou um diretor cultural, um coordenador geral, né? A gente vê a parte desde roupa, até pele pra trocar. É o ‘faz tudo’.

**Ozaias:** Sobre a trajetória do afoxé, na tua experiência que você teve do ACABACA, quais foram os momentos, eventos, apresentações que foram assim de alguma forma marcantes pra você?

**Marcello:** Nos carnavais, é, assim a nível de carnaval, uma coisa é quando você é o folião e outra quando você é o coordenador, né? Então assim, a gente fica ali numa tensão, fica numa pilha, a gente fica numa concentração e assim se eu faço, eu Marcelo, se eu faço uma produção, uma coordenação, alguma coisa, enquanto aquilo não termina eu não desconcentro! Então às vezes tem gente que diz assim pra mim: “Pô Marcelo passei por você na avenida e falei com você!” – “Ah, é? Foi, legal!” Eu não sei quem passa por mim, eu não sei nada, eu tô focado aqui! Sabe? É, e no palco eu me divirto mais, por que é quando eu estou tocando... Na avenida nem tocar eu toco, eu tô coordenado ali, vê se saiu do tempo, se não voltou, se tá todo mundo alinhado se não tá, espera, vem, pista, a hora de entrar, a hora de sair, roupa, não sei o quê. Então assim, no palco eu me divirto mais, você tá entendendo? É assim, mas o ACABACA nós já tivemos já várias viagens, várias coisas boas, como Mestre do Mundo, Bienal Percussiva, tocamos na Fan Fest, né! Abrimos a Fan Fest na Copa do Mundo, aqui no Brasil, sabe? Então assim é o ACABACA não tem aquela coisa assim, foi essa a apresentação, né. De repente a nível de carnaval, tem uns dois ou três que você, que você fala assim “Pô esse daqui foi...”, acho que o ano que nós disputamos ainda não tinha a categoria afoxé, nós disputamos com os blocos, cordões e todos eles diziam: “Ah, bom vocês vão agora, vocês vão ficar em último colocado. Se fosse vocês não vinha não”. E isso ali mexeu com a galera do ACABACA, então eu via na avenida a galera cantando, eu via a galera tocar, a galera falava assim “Pô, o ACABACA tá diferente aqui”, sabe? Mas porque a galera em Fortaleza falou o que não devia, então isso instigou o pessoal do ACABACA. E o primeiro ano que nós disputamos com ele ganhamos e ganhamos bem. A diferença da gente para eles foi tipo 8, 9 pontos, não foi aquela coisa que de a “cê fez sessenta e outro cinquenta e nove, não!” Nós fizemos setenta e a galera, o segundo colocado fez cinquenta e sete, fez sessenta e dois, alguma coisa assim, a diferença foi muito grande. No último quesito, a gente já sabia, no penúltimo a gente já sabia, já que já tinha vencido porque não dava pra, cê teria que tomar zero, zero, pra a gente perder o carnaval. Então aí a gente, era tipo assim a gente não chegou pra eles e disse: “Tá vendo?”, mas a galera ficou assim: “Pô, eles ganharam!”, tanto que no outro ano pediram pra gente sair, tiraram a gente, tiraram a gente da categoria de bloco e mandaram fundar uma categoria de afoxé, “Não, não, não, deixa eles

lá”. Aí tem essas coisas interessantes.

**Gabriela:** O ACABACA foi quantas vezes campeão?

**Marcello:** Nós temos quatro a cinco títulos e tem três anos a quatro anos que a gente não compete. Nós fomos campeão três vezes seguidas. Nós ganhamos numa categoria, aí depois nós disputamos, aí quando veio os outros afoxés pra disputar junto, nós ganhamos, ganhamos, ganhamos, aí nós perdemos, ficamos em segundo lugar e depois a gente optou por não concorrer.

**Gabriela:** Por quê?

**Marcello:** Primeiro, tava gerando uma disputa entre os afoxés com o ACABACA, então tinha afoxé em Fortaleza que chegava pra gente e dizia que: “Eu não quero ganhar o título não, eu quero ganhar do ACABACA” sabe? E assim nós somos dentro de uma religião aonde se tem respeito, são todo mundo irmão, sabe. Eu não sou teu rival, eu só compito com você naquele momento, sabe? Eu ando na Luiza, eu ando em Taquinha, eu tenho abertura, então tu imagina, você chegar pra tocar um Candomblé e as pessoas estarem falando do afoxé e falando mal de você e o que seja, então tava gerando uma coisa assim. E também alguns critérios que a ACECCE tem alguns critérios da gente e a gente não acha que a categoria afoxé deva, porque quando montaram os critérios de votação eles pegaram o modelo dos maracatus. Vamo supor: ala de baiana, em afoxé não tem ala de baiana. Ala de baiana você tem na escola de samba. ‘Cê’ tá entendendo? E nós temos que ter a ala de baiana. Mas a ala... o mais interessante é que a ala de baiana é obrigada a ter, mas ela não conta ponto. Ela não é um quesito, mas se você não vier com uma baiana você perde dez pontos, então assim, eu não entendo. Pera aí, se não é um quesito eu não preciso vir, mas se eu não venho eu sou descontado, mas se eu venho não é computado, não é registrado, então assim e outras coisas... Vamo supor: orixá patrono. O orixá patrono, todos os orixás patronos deveriam tomar dez, porque como eu posso dizer que aquele orixá tá mais bonito ou tá mais belo que o outro? Ou ele não entra como quesito ou se entrar é hors concours. Uma vez, uma vez nós tomamos 98 em orixá patrono e nós fomos atrás da justificativa, por que dessa nota. E a justificativa da julgadora era que o ACABACA veio em excesso de azul. Pô, se o azul representa Iemanjá eu tenho que vir de amarelo? Eu tenho que vir de verde? Eu tenho que vir de azul, com as cores da minha orixá! Então assim, gente quem são essas pessoas que vão julgar? Elas estão preparadas? Então assim o ACABACA parou e falou assim: “Vem cá. Tá gerando briga, tá gerando discussão, tá gerando as pessoas querendo ganhar da gente e a gente a não precisa disso!” Nós colocamos o afoxé na rua, não pra disputar, não pra ser campeão, nós colocamos porque nós gostamos. Se ali é um circuito que tem que competir, pra gente desfilarmos nós vamos competir, mas pra gente competir tem que está a coisa um pouco organizada ou pelo menos pensado entre os afoxés. São os afoxés que tem que sentar. O ACABACA é o mais velho, nunca sentaram com a gente e falaram assim: “O que é que vocês acham?” Nunca! Sempre trouxeram goela a dentro e vieram os outros afoxés a goela continuou. Então assim, ninguém é consultado, o pessoal da ACECCE, esse ano de 2018, já ligou pra gente perguntando qual é o problema e eles pelo menos estão querendo escutar a gente. Uma ideia nossa é fazer um congresso técnico, juntar todos os afoxés e ver o que tá certo e o que tá errado e sair com uma sugestão dos afoxés, votado pelos afoxés, não pelas pessoas de fora. Por isso nós estamos articulando essa associação dos afoxés, essa associação dos afoxés ela não vem pra competir com a ACECCE ou com Secult não, ela vem pra dizer assim: “Olha, com a gente aqui, para que todos os afoxés façam um desfile, vá pra não sei aonde o que seja, temos que conversar, temos que conversar”, porque senão daqui a pouco vão pegar e dizer assim: “Oh, tem que ter aqui um perna de pau” e todos os afoxés vão ter que botar um perna de pau, tendo influência ou não, tendo história ou não, tendo o porquê ter uma perna de pau lá. Então é mais ou menos isso. Enquanto não tiver esse congresso técnico, enquanto os afoxés não sentar, até esse exato momento o ACABACA não volta a competir. Podemos voltar a competir? Podemos, podemos sim um dia!

**Ozaias:** No caso você falou Orin ou é Korin Orun?

**Marcello:** Korin Orun, Korin é cântico, Orun é céu, Cântico do céus, cântico dos deuses. É o Orun e o Ayê.

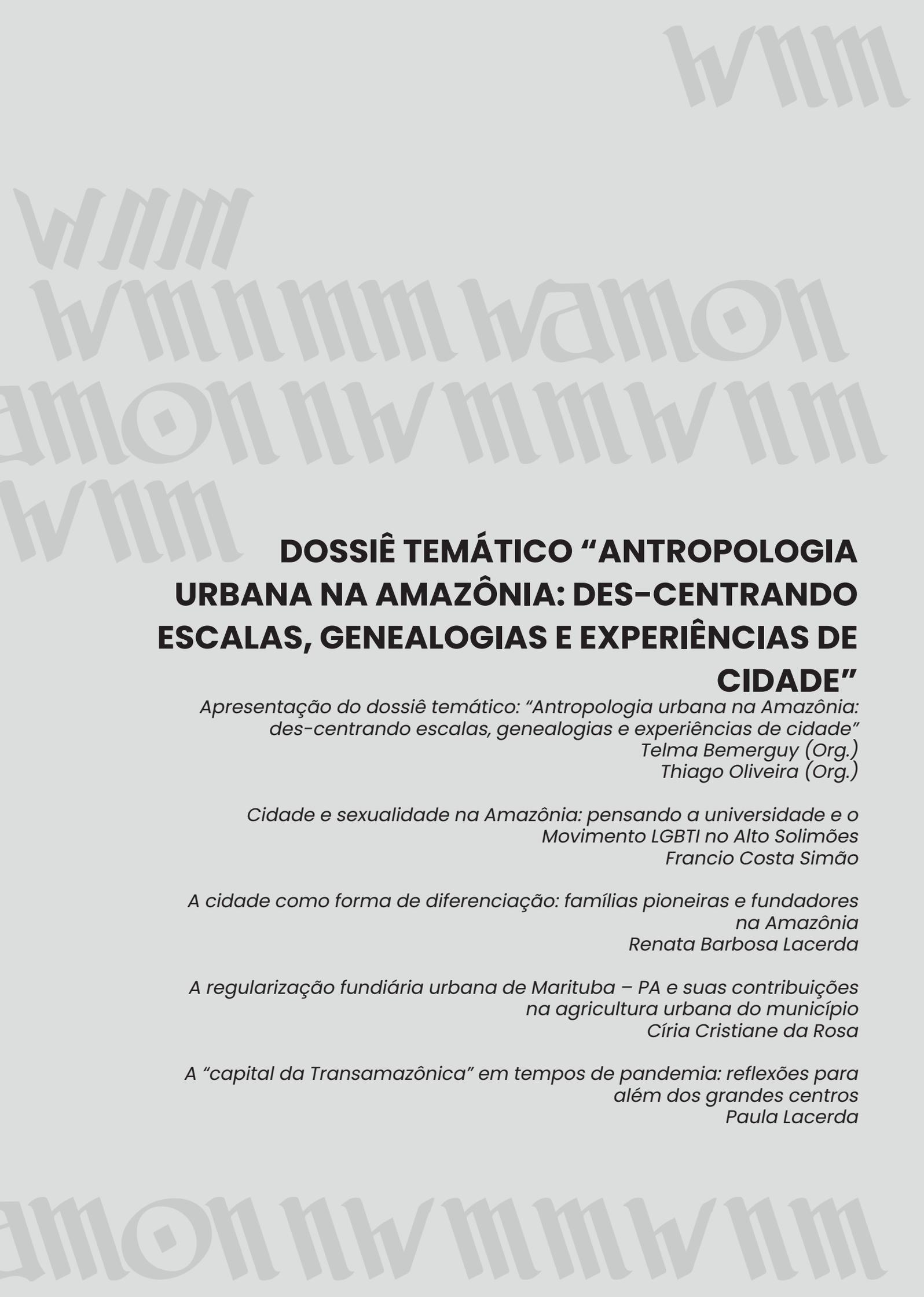
**Ozaias:** E queria só saber o motivo assim, por exemplo, antes do Korin Orun, você já falou, no caso dos Filhos de Sudã, o que foi eles...

**Marcello:** O Filhos de Sudã eles desfilaram um ano só, numa ala de um maracatu chamado Verdes Mares. Existia uma maracatu chamado Verdes Mares e dentro do maracatu Verdes Mares saiu uma ala do afoxé Filhos de Sudã. Foi a única vez, mas existiu. Desfilou, foram pra avenida. Quem vai te explicar um pouquinho melhor sobre Filhos de Sudã é Shell.

**Ozaias:** E o outro foi o Kalunga Banzo?

**Marcello:** O Kalunga Banzo era um afoxé dali do Benfica. Era o Hilário, a Cláudia, a Andreia era uma galera que era do movimento estudantil, ali no Benfica e era mais o pessoal do CEFET, da FACED dali, daquela galera do Benfica. Era mais uma galera assim, eles nunca desfilaram na avenida, mas fizeram as festas, fizeram as coisas, teve um nome Kalunga Banzo. Quer dizer existiu também. Do mesmo jeito, você tendo o Filhos de Sudã, o Korin Orun e o Kalunga Banzo, eles nunca desfilaram no carnaval de Fortaleza. A nível de desfilarem no carnaval o ACABACA é o único, é o mais antigo e é o primeiro a desfilarem, mas nós não podemos dizer que esses três afoxés não existiram. Eles existiram! Nem que seja só uma vez o Filhos de Sudã desfilou um ano e depois não desfilou mais. Depois ele não existiu mais. O Korin Orun tocava em palco, fizemos passeata, fizemos cortejo, tocava em tudo quanto é canto, mas nessa época não desfilava na avenida. O Kalunga Banzo fazia apresentação, shows, essas coisas toda, durante as festividades, durante as coisas todas, em Fortaleza.

**Ozaias:** O Kalunga Banzo, ele findou, tem algum motivo assim?



# **DOSSIÊ TEMÁTICO “ANTROPOLOGIA URBANA NA AMAZÔNIA: DES-CENTRANDO ESCALAS, GENEALOGIAS E EXPERIÊNCIAS DE CIDADE”**

*Apresentação do dossiê temático: “Antropologia urbana na Amazônia:  
des-centrando escalas, genealogias e experiências de cidade”*

*Telma Bemerguy (Org.)*

*Thiago Oliveira (Org.)*

*Cidade e sexualidade na Amazônia: pensando a universidade e o  
Movimento LGBTI no Alto Solimões*

*Francio Costa Simão*

*A cidade como forma de diferenciação: famílias pioneiras e fundadores  
na Amazônia*

*Renata Barbosa Lacerda*

*A regularização fundiária urbana de Marituba – PA e suas contribuições  
na agricultura urbana do município*

*Círia Cristiane da Rosa*

*A “capital da Transamazônica” em tempos de pandemia: reflexões para  
além dos grandes centros*

*Paula Lacerda*



## Antropologia urbana na Amazônia: des-centrando escalas, genealogias e experiências de cidade

Telma de Sousa Bemerguy<sup>1</sup>  
Thiago de Lima Oliveira<sup>2</sup>

### Introdução

Desde o contexto de sua consolidação como um campo autônomo, as discussões sobre o urbano e sobre as abordagens que a Antropologia poderia oferecer para melhor compreender a vida nas cidades estiveram marcadas pelo embate entre diferentes propostas de enquadramentos e experimentações interessados em refinar, delimitar e classificar o que, afinal, poderíamos denominar como característico do urbano.

No início do século XX, quando o urbano começou a se impor como uma questão que demandava circunscrição, havia grande interesse acadêmico e político em compreender o que, na época, era pensado como os novos problemas sociais delimitados pela vida moderna. Assim, o debate sobre a vida nas cidades nascia atrelado às representações do que era então concebido como característico do “moderno”, resultando em uma definição de urbanismo profundamente associada ao marco da metrópole, então concebida como um espaço propício a acentuação da impessoalidade, do efêmero e da vida rápida (SIMMEL, 1967; WEBER, 1927; WIRTH, 1987), em um contexto em que o urbano era abordado enquanto um fenômeno definidor de um modo de vida particular<sup>3</sup>.

Com o passar do tempo, na medida em que a antropologia urbana se consolidou como um subcampo da disciplina, o método etnográfico e o exercício antropológico básico de estranhamento de disposições pré-concebidas sobre os fenômenos e as relações a que pretendemos analisar permitiu tensionar essas tipologias entrelaçadas entre urbano/modernidade/metrópole, pela definição de um consenso de que era necessário abdicar de classificações rígidas nas análises antropológicas na/da cidade. Assim, conforme aponta Agier (2011), a cidade, como um contexto não delimitado por características essenciais, idealmente, deveria se colocar em nosso raio de interesse e análise enquanto antropólogos a partir do que os sujeitos com quem interagimos nos apresentam enquanto tal. Atualmente, ainda que a improdutividade das tipologias sobre o urbano seja tratada como um ponto apaziguado no debate, esta questão segue se impondo de maneira particular àqueles interessados em pensar as relações no contexto das pequenas e médias cidades. De modo geral, no senso comum que em muito influi na forma como nos aproximamos ou nos afastamos de determinados campos de pesquisa, o que se entende como uma cidade e o que de imediato se imagina como característico de um ethos e de uma estética urbana permanece marcado pelo espelho da metrópole. Esse quadro marca de maneira particular o campo da antropologia da Amazônia, esse território imaginado pela antítese das gramáticas da modernidade, reiteradamente produzido como um espaço da Natureza, do tradicional, do exótico, um não-lugar do urbano no imaginário nacional.<sup>4</sup>

1 Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: tsbemerguy@gmail.com

2 Universidade de São Paulo. E-mail: thi\_oliveira@usp.br

3 Para um panorama do campo e seus debates fundantes em torno das classificações do fenômeno urbano, sugerimos a leitura de Hannerz (2015).

4 A título de nota, é importante destacar que nos referimos aqui a Amazônia como território para evocar os sentidos metafóricos e imaginativos associados à região, em muito marcados pelos processos históricos que lhe são particulares. Não pensamos a região como uma realidade dada e consideramos que os sentidos e processos de reconhecimento e delimitação do que seja a Amazônia são controversos e nem sempre coincidentes. Ainda que percepções sobre a Ama-

Fruto de nosso trânsito por esses dois campos marcados de diferentes maneiras pela sombra de algumas representações duráveis, o dossiê que apresentamos aqui surgiu de nosso interesse em enfrentar os desafios delimitados por esse “urbano” imaginado ao campo dos estudos urbanos em/ sobre cidades amazônicas. Dada a centralidade que o estudo de/em grandes centros urbanos detém no campo de debates da antropologia urbana, nos interessamos em refletir sobre o que acontece com outras realidades empíricas que não se adequam ao modelo interpretativo hegemônico produzido, de modo a instigar reflexões sobre quais seriam os limites e possibilidades do instrumental oferecido pelo campo para abordagem de experiências em cidades amazônicas de médio e pequeno porte.

Nesse exercício de estranhamento das ferramentas de que dispomos, passamos então a refletir sobre as diversas configurações de urbano e experiências de cidade que podem acabar analiticamente ocultadas pelos marcos do campo, sobretudo na Amazônia, uma região atravessada por imaginários que, conforme apontam diversos autores (COSTA, 2009a; OLIVEIRA, 2010; SERJE, 2005; 2012; LACERDA, 2014; BEMERGUY, 2019a), têm dificultado que esta seja interpelada em função de toda sua complexa sociodiversidade. Afinal, que cidades podemos fazer aparecer na Amazônia quando atendemos à sugestão metodológica básica de abdicar das noções pré-estabelecidas do que seja a cidade e o urbano, tal como preconizada por Agier (2011)? Entendemos que descrições e interpretações etnográficas de experiências e relações que tomam lugar nas diferentes cidades amazônicas - essas que podemos trazer a nossos olhos pelo exercício de tensionar o urbano entre aspas e a Amazônia entre aspas que vêm à mente dentre aquelas primeiras reações do pensamento a essas categorias, campos, espaços - têm muito a oferecer a um debate necessário sobre os limites dos instrumentos de que dispomos no campo.

Aqui, não desejamos apenas considerar o que o campo da antropologia urbana pode ter a acrescentar àqueles interessados em refletir sobre relações e dinâmicas situadas na Amazônia. Desde nosso ponto de vista, é preciso também considerar de que forma pesquisas urbanas em contextos amazônicos têm contribuído/ podem contribuir para o adensamento das ferramentas e teorizações do campo da antropologia urbana no Brasil. O que nos leva a um dos objetivos desse texto de apresentação: retomar brevemente alguns pontos que nos parecem centrais nesse exercício de (re)conhecimento das contribuições oferecidas pelas pesquisas antropológicas urbanas na Amazônia ao debate mais amplo sobre a vida nas cidades.

---

zônia tal qual uma “região cultural” sejam possíveis tendo em vista a partilha de certos elementos históricos, práticas de conhecimento, formas de organização do mundo social em suas dimensões materiais e simbólicas, não perdemos de vista como essa definição pode ser problemática. Por outro lado, consideramos que recorrer a uma definição tão somente delimitada por termos geográficos pode fazer crer que esse universo heterogêneo de modos de compor a vida social seja algo dado, cristalizando constructos históricos e políticos que orbitam em torno de categorias como “região”, por exemplo (cf. BOURDIEU, 1989). Lembramos que é preciso reconhecer que qualquer processo de inscrição de limites e composição de um território é um processo socialmente arbitrário e que este coexistirá com outras formas de classificação. Ademais, os processos de inscrição territorial precisam ser pensados como registros reveladores de dinâmicas de poder e saber que incidem tanto na forma como o território é experienciado, como na distributividade de certos recursos. É importante lembrar que, no caso brasileiro especialmente, vemos múltiplas formas de categorização e composição burocráticas, por parte do Estado, direcionadas à Amazônia, em uma busca por delimitar um território de interesse não apenas nacional, mas global no contexto de agendas variadas, desde aquelas mais ligadas à ecologia, ao meio ambiente e aos conflitos socioambientais, e outras de natureza militar, estratégica e de organização dos serviços de atenção que constituem a seguridade social. No escopo de um estudo sobre as cidades, essas formas de categorização e constituição do espaço são particularmente relevantes e devem ser tomadas em conta pelo modo como sinalizam para regimes de poder e processos de fragmentação, aglutinação e da própria institucionalidade que marca a organização territorial da Amazônia. Nos limites desse artigo, esse ponto não será aprofundado.

Lembramos que há algo de fugidio em qualquer exercício de construção de síntese sobre o campo da antropologia urbana. Sempre é bom lembrar que, com o passar do tempo, sobretudo pela forma como de fato a temática foi ganhando espaço no Brasil, o termo “antropologia urbana” se tornou uma referência ampla à pesquisas de diferentes temáticas realizadas em cidades e contextos urbanos. Por aqui, o debate em torno das formas como a antropologia poderia contribuir para uma reflexão sobre e das cidades não ganhou a mesma relevância.<sup>5</sup> Dessa forma, temos aqui um campo da antropologia urbana de difícil circunscrição, o que cria obstáculos para qualquer proposta de balanço exaustivo. Nesse sentido, ultrapassa os objetivos do texto apresentar uma revisão linear histórica das pesquisas de antropologia urbana realizadas na Amazônia ao longo do tempo.<sup>6</sup> O que propomos a seguir é um exercício de síntese menos sistemático e mais interpretativo, onde apresentaremos, desde nosso ponto de vista, algumas formulações de pesquisadores que consideramos importantes para compreender a forma como o debate sobre o urbano tem se colocado em contextos amazônicos, de modo a destacar a forma como as pesquisas urbanas realizadas na Amazônia têm contribuído (sem o devido reconhecimento) ao campo da antropologia urbana no Brasil. Por fim, retomaremos brevemente algumas iniciativas mais recentes de pesquisa para destacar como o campo da antropologia urbana na Amazônia vem aportando cada vez mais às análises sobre as complexas dinâmicas regionais

### **Deslocando enfoques: outras genealogias possíveis**

Em certo sentido, o problema colocado pela vida nas cidades é uma constante na produção antropológica brasileira desde sua origem. Na esteira das reflexões de Simmel sobre as influências da cidade sobre a vida psíquica e mental do sujeito, trabalhos seminais do campo como *Atitudes raciais de negros e mulatos em São Paulo*, de Virgínia Bicudo (2010 [1945]), ou *A Cidade das Mulheres*, de Ruth Landes (2002 [1947]), já apresentavam a cidade como parte importante dos fenômenos sociais, abordando-a como um domínio espacializado que afetava a dinâmica da vida, os mecanismos de diferenciação e de produção de desigualdade. Nesses trabalhos, contudo, a cidade se coloca mais como um cenário, do que como um objeto de análise e questões sobre a produção específica de um modo de vida urbano - tão caras aos debates fundantes do campo - ainda não estavam colocadas. Reflexões desse tipo ocupam um espaço mais recente na produção socioantropológica brasileira, e só iriam ganhar volume quase 30 anos depois. As razões para a ampliação do interesse pela cidade e pelo urbano nesse momento são muitas e variam de acordo com as diferentes experiências regionais e locais: investimento do Estado brasileiro em ações de urbanização e colonização de territórios fora dos núcleos urbanos nacionais, acirramento das desigualdades sociais, intensificação das formas de ocupação do solo informais, migrações internas, entre outras.

Ao longo da década de 1970, os estudos urbanos começaram a ganhar espaço no debate antropológico nacional, não tanto pelo interesse em analisar de maneira abstrata os efeitos e significados de se viver na cidade, mas sim pelo anseio de alguns pesquisadores em melhor compreender as possibilidades de organização e mobilização política emergentes dentre grupos sociais precarizados que habitavam as margens das cidades (cf. DURHAM; CARDOSO, 1973). Notório desse momento é a contribuição de Ruth Cardoso e de seus estudos iniciados alguns anos antes, ainda no final da década de 1950, onde a antropóloga registra a constituição de coletividades, regimes de associação, lógicas de pertencimento e formas de organização do espaço social. Essa iniciativa

---

5 Para mais detalhes sobre esse debate e para compreender o processo que delimitou que o campo da antropologia urbana brasileira se firmasse enquanto um campo de antropologia *nas* cidades e não *das* cidades, sugerimos a leitura de Oliven (1980) e Frúgoli Júnior (2005).

6 Para uma discussão nessa direção, ver Costa (2009).

inicial de pesquisa mobilizou e implicou um conjunto amplo de pesquisadoras e pesquisadores na análise e descrição da experiência social e cultural nas cidades, inscritas então na chave das assim chamadas, “sociedades complexas”. Como efeito desse momento, a década de 1970 inicia marcada por um intenso debate sobre os objetivos e projetos do campo de estudos urbanos, o qual se refletiu em tentativas várias de nomeação do projeto epistemológico do campo e em tentativas de circunscrição de seu objeto de pesquisa: antropologia das sociedades complexas, antropologia da cidade, antropologia na cidade, antropologia urbana.

Os debates deste momento inicial levaram ao surgimento de duas grandes linhas de pesquisas antropológicas urbanas, frequentemente posicionadas em análises sobre a história da antropologia do Brasil como as linhagens fundantes que caracterizam a formação da subdisciplina da antropologia urbana ao longo das décadas seguintes. Temos, por um lado, as abordagens centradas em camadas médias, indivíduo e sociabilidade no contexto carioca (VELHO, 1973; 1974; 1981), que reiteram o antropólogo Gilberto Velho como uma espécie de pai fundador do subcampo no Brasil; e temos, por outro, uma linhagem pautada por abordagens que se desdobram das contribuições dos trabalhos de Ruth Cardoso em São Paulo e da influência posterior dos trabalhos de José Magnani, com um quadro pesquisas centradas em grupos populares, suas experiências de sociabilidade e lazer na metrópole paulistana (MAGNANI, 1984; 1996).

Ainda que levemos em conta que, segundo os balanços sobre o campo da antropologia no Brasil (SIMÕES, 2018; TRAJANO FILHO, 2018), investigações realizadas em cidades de menor escala fora do eixo centro-sul não necessariamente promovem uma ruptura com as tradições hegemônicas de análise - seja sobre a cidade, seja sobre os conteúdos que tem se vislumbrado a partir dela - propomos nesse texto de abertura um exercício crítico criativo de des-centramento do debate e de deslocamento das genealogias de sempre, apresentando um investimento sobre um terceiro tipo de narrativa sobre teorias produtivas do campo da antropologia urbana no Brasil, forjadas não apenas a partir de outros cenários e fenômenos, mas também junto a outras formas de filiação e implicação teórica.

## **O urbano na Amazônia e suas inflexões**

O processo de constituição e consolidação de um campo de estudos sobre/no urbano e as cidades na Amazônia é marcado por um desafio teórico e descritivo constitutivo: a dissolução dos sentidos estáticos em torno dos quais a imagem da Amazônia é elaborada como um espaço natural massivo e alheio à presença humana. Transposta essa primeira imagem, observa-se uma segunda, povoada por dois tipos de narrativa conflitantes e por vezes convergentes: aquela elaborada em torno do herói desbravador responsável por levar a civilização e a modernidade, e a segunda, construída a partir de referenciais imanentes que associam a vida amazônica a personagens passivos que coexistem com uma natureza idílica e idealizada. Em ambos os casos persiste um espectro romântico e problemático que configura um obstáculo à descrição etnográfica, histórica e mesmo geográfica das experiências e pessoas que vivem e fazem esse grande conjunto heterogêneo de personagens, paisagens, coisas, valores e possibilidades de organização simbólica e material que chamamos de Amazônia. Conforme argumento ensaiado por João Pacheco de Oliveira (2010), essas imagens têm um poder sobre a produção de narrativas e possuem uma história própria. Nas palavras do autor:

O que sabemos desse conjunto de representações que nos leva a agir e pensar sobre uma Amazônia real, a expressar ideias e conceitos sobre os seus primeiros habitantes, bem como sobre a sua história e a sua situação atual? Tais imagens, apesar de estarem dentro de nós e as sentirmos como familiares, não foram de modo algum por nós produzidas. São rigorosamente exteriores e arbitrárias, conveniências cujos pressupostos frequentemente desconhecemos. Depositadas em nossa mente, resultam do entrelaçamento de concepções engendradas por gerações passadas, formu-

ladas em lugares próximos ou distantes de nós. Mas são elas que dirigem nossas perguntas e ações, e muitas vezes governam nossas expectativas e emoções. (OLIVEIRA, 2010, p.20-21).

Esse estoque de imagens, consolidadas ao longo do tempo e produzidas em uma relação tanto de exterioridade quanto de privilégio, atuam sobre a composição de metáforas, ideias e valores com expressivo poder de intervenção e interpelação, a exemplo das ideias de “última fronteira”, “vácuo” e “vazio demográfico”. Essas imagens têm uma função e um lugar nas formas estatais e políticas de gestão do espaço, que retomaremos mais adiante; e, em termos descritivos, atuam como um dispositivo invisibilizador de experiências históricas concretas vividas por pessoas que efetivamente produzem e constroem noções do que sejam o urbano ou uma cidade. Essas noções não necessariamente são distintas daquelas produzidas em grandes centros metropolitanos ou núcleos urbanos regionais, mas constituem-se a partir de regimes históricos, sociais e relacionais específicos, como quaisquer outros. De forma similar ao ensaiado por Vicentini (2004, p.178), em termos descritivos, o grande problema dessas imagens é seu poder de mobilizar e estabelecer de forma apriorística topologias e formas de classificação que lhes são exteriores e eventualmente inadequadas.

Ao longo de sua história recente, o urbano e as cidades amazônicas têm sido descritos de diferentes formas a partir de projetos de conhecimento centrados na avaliação de fenômenos diversos: parentesco e família, política, religião, ecologia, raça e racismos, gênero, dentre outros. Assim, como no caso das antropologias sobre o urbano em outras escalas e contextos regionais, essas reflexões partem de um diálogo com disciplinas como a sociologia, a geografia, a história e, em alguns casos, também com a filosofia. Neste aspecto, há ressonâncias e zonas de aproximação entre estudos sobre a cidade realizados em diferentes paisagens brasileiras, as quais consideramos importante destacar, tanto para pontuar preocupações em comum, como para reconhecer as especificidades das questões de fundo que caracterizam a produção teórica em torno do urbano construída a partir de contextos amazônicos

Um exemplo dessas ressonâncias é a influência dos estudos de comunidade no processo de constituição de uma teoria sobre o urbano na Amazônia. Conforme recuperado por Oliveira e Maio (2011), essa linha de estudos teve especial importância na consolidação dos estudos sobre a cidade e o urbano no país. Nos estudos de comunidade, a ênfase das pesquisas estava na construção de modelos analíticos sobre processos de mudança e transformação observados em pequenos grupos sociais, resultando assim em análises baseadas em escalas e na projeção de unidades socioespaciais prototípicas, frequentemente abordadas em continuum, do simples ao complexo, do tradicional ao moderno, do rural ao urbano. Nessa perspectiva, “Uma Comunidade Amazônica”, obra publicada por Charles Wagley em 1953 e traduzida ao português em 1957, guarda um valor semelhante àquele representado por “Os Parceiros do Rio Bonito” de Antonio Candido à antropologia sudestina, especialmente essa de expressão paulistana. Conforme pontua Costa (2009a), a expedição de pesquisa de Charles Wagley, realizada no final da década de 1940, por todo o debate que o trabalho viria a suscitar, pode ser entendida como um marco inicial na consolidação do campo da antropologia urbana na Amazônia.

Em “Uma Comunidade Amazônica”, Wagley (1957) procede a uma análise dos meios de vida nos trópicos. Na obra, o autor busca descrever o cotidiano e as relações de uma pequena comunidade marcada por dois aspectos que se tornariam centrais para grande parte dos estudos sobre as dinâmicas sociais e econômicas na Amazônia: o caboclo e o seringueiro. Em sua análise, essas figuras representam elementos locais que situam e localizam questões sobre o urbano de forma mais emergente, a exemplo das tensões entre dinâmicas de exploração e grupos racializados, conflitos territoriais e formas de ocupação da terra. Gurupá (ou Itá, pseudônimo dado à cidade em algumas versões do livro) ocupa uma posição ambígua na obra, sendo ao mesmo tempo a personagem resultante das descrições de Wagley sobre essas pessoas e as regras de convívio para consolidação de um modo de vida amazônico, e o cenário, ou paisagem social em que personagens

e modelos são mobilizados e interpretados. Apesar de influenciar uma geração de antropólogos posteriores (a exemplo de Eduardo Galvão), a obra de Wagley foi criticada pela abordagem culturalista que propunha, pela sua dificuldade em estabelecer conexões com a “totalidade sociológica” da experiência nacional e também por não abordar como os personagens do seringueiro e do caboclo dialogavam com práticas em torno dos conflitos de classe.

Contudo, apesar das críticas dirigidas às limitações da obra, o trabalho de Wagley conforma um argumento importante para a consolidação dos estudos sobre o urbano na Amazônia durante um longo período. Nos referimos aqui à forma como o autor aborda interseções entre economia e sociedade, ou mais especificamente, os valores embutidos às diferentes experiências e expressões de cidade, ora como modernidade, ora como um espaço de intensificação da pobreza e da miséria. Esses elementos aparecem na descrição de Wagley sobre a Gurupá na década de 1940-50, a partir de elaborações sobre o subdesenvolvimento da região, suas condições sanitárias e de trabalho. Essas questões, todavia, ainda que significativas para a forma como se daria a tematização do urbano na Amazônia, apenas viriam a ganhar um fundo crítico mais denso e consolidado, anos depois, a partir de iniciativas de pesquisa conduzidas no marco de outros campos das ciências humanas.

Nesse ponto, lembramos que, na esteira das definições estabelecidas pelo campo da antropologia urbana em nível nacional, os trabalhos antropológicos sobre contextos urbanos amazônicos também não expressam grande interesse na construção de reflexões e etnografias sobre o urbano em si, o que resulta em um conjunto de trabalhos que interpelam as cidades mais como um cenário, um pano de fundo, um contexto, do que como um objeto de interesse manifesto da pesquisa. Por isso, é interessante recuperar que, inicialmente, os que primeiro se interessaram em refletir sobre os problemas regionais a partir de um interesse manifesto sobre as particularidades dos processos de urbanização e da malha urbana local, não foram os antropólogos, mas sim os geógrafos<sup>7</sup>. No campo da antropologia, mais especificamente, nos anos que se seguiram à publicação do trabalho de Wagley, o que vemos ocorrer é uma profusão de pesquisas em cidades amazônicas, fruto da ampliação do processo de institucionalização do campo localmente, possibilitada por iniciativas formativas relacionadas ao Museu Paraense Emílio Goeldi e à Universidade Federal do Pará (COSTA, 2009a). Retomaremos esse quadro na próxima seção.

Seguindo na proposta de retomar contribuições de outros campos das ciências sociais ao processo de constituição de teorias sobre o urbano na Amazônia, consideramos importante recordar que, ao longo da década de 1970, houve uma efervescência de pesquisas de viés socioeconômico sobre contextos amazônicos, motivadas, sobretudo, pelo interesse público em mapear, narrar e denunciar as transformações destrutivas provocadas pelo Programa de Integração Nacional (PIN)

---

<sup>7</sup> É importante salientar aqui que a revisão oferecida privilegia especialmente a produção brasileira ou feita no Brasil. Contudo, movimentos semelhantes podem ser vislumbrados pela produção socioantropológica, histórica e geográfica sobre a Amazônia nos diversos países que têm seu território completa ou parcialmente envolvido pelo bioma amazônico. Apesar desses movimentos similares, cada uma dessas antropologias comporta em si diferentes propostas, repertórios e diálogos com suas linhagens e referentes, inclusive linguísticos tendo em vista a complexidade idiomática. A produção colombiana é particularmente rica nesse sentido, devendo ser destacado trabalhos de autores como Jorge Aponte Motta (2012), Carlos Zárate (2008), Margarita Chaves (cf. Chaves; Nova, 2018) e Daniel Unigarro Caguyasango (2017). Já no Peru, como argumenta Degregori et al (2000), parte significativa do campo dos estudos urbanos emergiu com a impossibilidade do campo em territórios e comunidades indígenas e foi consolidando-se entre o início dos anos 1990 e 2000. Em tal cenário, é notória a produção sobre indígenas e contextos urbanos, representado particularmente por autores como Oscar Espinosa Rivero (2009) e também pelos trabalhos de Miguel Alexiades e Daniela Peluso (2015). Assim, a título de indicação, são particularmente interessantes os trabalhos de Isabelle Hidair (2008) e Gérard Collomb (1999) sobre a Guiana Francesa e os movimentos de composição racial e nacional implicados na vida urbana.

e pela injeção de investimentos em grandes projetos incentivada pela criação da Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), ambas idealizadas no marco da Ditadura Militar (1964-1985).<sup>8</sup> Com slogans como “Integrar para não entregar” e “Terra sem homens para homens sem terra”, no âmbito do PIN, foram implantados pelos governos militares inúmeros projetos de colonização estatal na região, em um processo de incentivo à ocupação e exploração predatória que reverbera até os dias de hoje. No contexto do programa, também foram construídas duas grandes rodovias, a Transamazônica e a Cuiabá-Santarém. No quadro mais amplo dos debates, os processos de ocupação e transformação ocasionados por essas intervenções foram, em grande medida, interpelados como eventos emblemáticos para a análise do processo particular de expansão da fronteira agrícola no Brasil.

Nessas análises de forte viés econômico, os pesquisadores ofereceram grande atenção às transformações nos processos de ocupação da terra na região e às particularidades das relações de trabalho locais, as quais buscavam posicionar analiticamente como parte de um processo mais amplo de avanço dos interesses do capital sobre a Amazônia. Nesse contexto, as pesquisas da geógrafa Bertha Becker se tornaram uma referência importante no processo de constituição de um campo de reflexões sobre o urbano na Amazônia. Os trabalhos da autora e do vasto conjunto de pesquisadores que orientou ao longo do tempo foram fundamentais para a construção de um entendimento de que as análises sobre as políticas do período precisavam levar em conta as marcas deixadas pelas intervenções coloniais do PIN na transformação da malha urbano-rural da região, bem como os problemas sociais decorrentes do surgimento de novas cidades e do processo de inchaço demográfico urbano resultante dos projetos. Um dos seus efeitos do PIN foi a produção de um deslocamento no padrão histórico de povoamento observado na região, das margens dos rios para as margens das novas estradas. Esse processo, nas palavras da autora, resultaram em uma “floresta urbanizada” (BECKER, 1995), onde nós de ocupação concentrada representados pelas novas cidades derivadas das ações de colonização seguiam intercalados por grandes áreas de floresta, em uma nova configuração espacial e demográfica propícia para o acirramento de conflitos, para o aumento da pressão sobre a terra e para o crescimento do arco de desmatamento (BECKER, 1985; 2005; 2010).

A perspectiva ensaiada por Becker de alguma forma retoma temas presentes nas primeiras gerações de pesquisas sobre o urbano e a cidade na Amazônia, de forma mais específica, os efeitos da exploração capitalista sobre as dinâmicas de classe e a produção de uma experiência de pobreza complexificada. Como dito há pouco, a dificuldade de construir uma análise de classe e a substantivação da pobreza foi uma das principais críticas recebidas por Wagley a “Uma Comunidade Amazônica”. Nesse aspecto, Becker propunha uma integração de diferentes instrumentais teóricos críticos e de inspiração marxista com o objetivo de analisar e caracterizar o papel das cidades recém-formadas, dos processos de urbanização recente e da própria fronteira como um elemento de constituição de um espaço nacional. Em sua análise, esse fenômeno mais do que uma propagação das formas de ocupação e organização do espaço na forma de cidades, era marcado por duas agendas conflitantes. De um lado, uma agenda de interesses políticos de governos autoritários e movidos por uma ideologia do combate contínuo contra o inimigo fronteiriço, e por outro uma agenda econômica que buscava a incorporação do potencial produtivo de regiões pouco exploradas e sua integração aos grandes centros econômicos nacionais.

---

<sup>8</sup> Ultrapassa os limites desta apresentação recuperar o vasto volume de trabalhos realizados sobre as intervenções desenvolvimentistas dos governos militares na Amazônia. Para aqueles interessados em balanços e análises sobre as políticas de colonização e as ações do PIN publicados na época sugerimos a leitura de Tavares et al (1972), Cardoso e Muller (1978) e Ianni (1979). Para uma análise mais ampla sobre as ações da Ditadura Militar na Amazônia, ver Petit (2003).

O modelo de interpretar o urbano e de caracterizar as cidades amazônicas construído por Becker foi particularmente eficaz e frutífero na consolidação de um núcleo de estudos sobre o urbano, especialmente aquele em diálogo mais direto com temas e orientações da política e da economia. Além disso, a proposta rendeu frutos também no debate sobre o futuro da floresta. Tal debate era marcado por duas posições contraditórias, a de conservação ambiental e a das novas fronteiras do capitalismo. Becker propunha uma abordagem conciliadora a partir da sua geopolítica, considerando a própria floresta como um valor que teria um lugar próprio no capitalismo contemporâneo.<sup>9</sup> Como argumentam Fabio Candotti e Flávia Melo (2019), a noção de geopolítica construída por Becker para dar conta desses jogos de posições ambivalentes criava em si um conceito também ambivalente. Nas palavras dos autores, “(...) a geopolítica da Amazônia se expressa como uma tentativa de síntese - não tanto dialética, mas diplomaticamente democrática - de diferentes estratégias geopolíticas. Entretanto, ao fim, acaba por atualizar a imaginação geopolítica militar, concedendo nova centralidade ao vetor técnico-científico” (CANDOTTI; MELO, 2019, p.157).

Esses aspectos são importantes para a descrição da experiência urbana na Amazônia e suas aproximações com o Estado brasileiro tendo em vista que ela atualiza ou inaugura duas importantes ações importantes para uma leitura crítica do fenômeno. Essas ações são descritas por meio das ideias de colonização e ocupação da Amazônia que em si mesmas foram responsáveis pela construção de um robusto léxico que povoa e constitui até hoje o espaço social amazônico: colono, pioneiro, caboclo, assentados entre outros. Este vocabulário constitui um conjunto técnico que organiza e dá sentido aos processos históricos que marcam não apenas a presença e a origem de cidades, como também os conflitos territoriais em que estão imiscuídas. Esse vocabulário é resultante também de formas de ocupação estatal, ou de movimentos migratórios estimulados e orientados por instituições de Estado na tentativa de acionar uma imagética aventureira em que o “Norte” era uma terra a ser “conquistada” e “domada” por desbravadores das regiões “mais desenvolvidas”. Como demonstra a etnografia de Mariana Gulach (2019) a respeito da cidade de Apuí, no Amazonas, essas experiências são marcadas por expectativas frustradas e eventualmente desamparo estatal e governamental, que recai tanto sobre essas populações estimuladas a migrar, como sobre aquelas que já viviam ali e foram expulsas ou empurradas para mais longe para que as áreas fossem transformadas em assentamentos e convertidas em cidades.

Ainda no que tange à gramática emocional e ao conjunto de imagens que constitui a experiência de deslocamento humano e da força de trabalho em direção à Amazônia, há que se destacar a associação entre mobilidade interna e a própria noção de colonização e ocupação da terra que são construídas a partir de sua execução. Recorrendo mais uma vez à análise de Manuela Cordeiro (2018), as experiências de pioneiros, fundadores e aventureiros congrega uma multiplicidade de institucionalidades que constituem a própria ação estatal na região. Esses aspectos podem ser vislumbrados pelas campanhas de localização de trabalhadores e transferência da força de trabalho para a Amazônia presentes desde o fim do século XIX e intensificadas em meados do século XX. Contudo, como afirmamos acima, ela também aciona imagens e emoções de uma experiência romântica e idílica consolidada na figura do aventureiro e do desbravador. Como efeito, essa imagem ressoa alguns elementos problemáticos e que recaem sobre a imagem das cidades. O primeiro destaque deve ser dado aos sentidos de aventura e a ideia da Amazônia como um espaço selvagem

---

9 Uma face dessa conciliação talvez não antecipada por Becker é que por vezes o valor da floresta está em sua conversão em terra. Nesse processo, há uma institucionalidade implicada e que tem profundas relações com os projetos de colonização e ocupação da terra na Amazônia produzidos por instituições como o INCRA, além da agência de outros programas de governo, políticas de estímulo à ocupação, e práticas ilegais de ocupação da terra. Alguns desses cenários foram explorados por autoras como Manuela Cordeiro (2017) e também por Anna Luiza Osório de Almeida (1992).

e perigoso que deve ser domesticado. Nesse aspecto, o colono ou pioneiro, além de vítima das esgarçadas malhas de proteção social e de amparo do Estado, é também um personagem desbravador que, tendo sucesso em sua lida, poderá se tornar um símbolo de conquista.

Essa lógica instaura um movimento similar ao que Anne McClintock (2010, p.72) descreve como espaço anacrônico, ou seja, um processo em que se forja um movimento contraditório de ir mais adiante no território como um voltar no tempo. É a partir desse recurso que se consolidam dispositivos ainda em circulação, como a ideia de que a Amazônia é um remanso selvagem e que é preciso levar a modernidade e o progresso, inclusive por meio da transposição de modelos de cidade e de processos de urbanização predatórios, que ignoram a constituição de formas localizadas de viver e atribuir sentido ao espaço, inclusive o das cidades.

Conforme observou Castro (2008), no fundo dos processos de ocupação do território amazônico ao longo do tempo, nos rastros de transformação da paisagem e nas histórias de criação de novas cidades, podemos encontrar o passado pressionando o presente e as marcas de projetos de Estado que reencenam e atualizam enredos coloniais. Essas questões que, conforme buscamos apresentar, em muito devem às formulações de Bertha Becker sobre a relação entre urbanização, colonização e colonialismo na região, permanecem relevantes ao campo e são brilhantemente abordadas por diversos artigos do dossiê. A premência dessa intersecção no campo de debates sobre o urbano na região certamente é um elemento a se considerar em uma reflexão sobre as formas como pesquisas de antropologia urbana em contextos amazônicos podem oferecer caminhos para adensar análises sobre a profundidade histórica de relações de poder centrais nas disputas contemporâneas pela definição do futuro da região.

Seguindo na proposta de lembrar as importantes contribuições de outras áreas do conhecimento ao debate sobre o urbano na Amazônia, é imprescindível retomar alguns outros argumentos de base interdisciplinar que contribuíram para evidenciar a forma como as pesquisas urbanas na região podem colocar à prova o instrumental consensuado do campo, ao tensionar binarismos arraigados provenientes de debates canônicos sobre o urbano que em muito permanecem centrados na experiência das metrópoles.<sup>10</sup>

Conforme pontuamos anteriormente, o arcabouço teórico fundante em torno das questões sobre o urbano nas ciências sociais surge imiscuído a uma gramática evolucionista, onde experiências e categorias relacionadas ao urbano e ao moderno foram forjadas pelo contraponto de um oposto, o mundo rural, tradicional, folk. No marco dessa linguagem, a imagética da floresta, tão arraigada na forma como se representa e se reflete (sobre) a Amazônia, estaria no polo avesso dos ideários de modernidade associados à urbanização. Em um diálogo crítico com essas questões, diferentes termos foram cunhados em tentativas de conceituar as particularidades de processos de urbanização na Amazônia, tal como “florestas urbanizadas” (BECKER, 1985), “cidades na floresta” (CASTRO, 2008), “cidades ribeirinhas” (TRINDADE JÚNIOR; TAVARES, 2008), dentre outros. Desde nosso ponto de vista, essas formulações possuem em comum o fato de oferecerem caminhos para que coloquemos à prova as ferramentas de base dual que estruturam historicamente as categorias do campo. Ao buscarmos refletir sobre outras camadas possíveis da relação cidade/natureza, para além da reiteração do binarismo urbano/rural, esses trabalhos nos permitem considerar a produtividade de explorar outros imbricamentos entre esses polos reiteradamente pensados pela oposição ou pelo continuum.

Edna Castro, professora do Núcleo de Altos Amazônicos, na coletânea Cidades na floresta,

---

10 Aqui nos referimos sobretudo a importância das contribuições apresentadas por pesquisadores ligados ao Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, da Universidade Federal do Pará, onde desde a década de 70, têm sido produzidas diversas pesquisas sobre as cidades amazônicas na confluência de debates da sociologia, antropologia, geografia, história e economia.

que reúne contribuições de diversos pesquisadores ligados à instituição, sintetiza o argumento ao pontuar que o livro não tem interesse de promover uma discussão sobre a “floresta no sentido metafórico”, mas de posicioná-la “por trás da imagem de cidade como uma parte do ethos da vida urbana na Amazônia”, como uma “representação presente no cotidiano das pessoas, sentida e experimentada” (CASTRO, 2008, p.10).

E com esse destaque as potencialidades de se explorar cidades experimentadas e sentidas, voltamos então a pensar o lugar da antropologia e da etnografia no aprofundamento da compreensão da vida vivida nas cidades da região.

### **As cidades praticadas: etnografando (em) cidades amazônicas**

Frente ao exposto até aqui, observa-se um corte no modo como os estudos sobre a cidade e o urbano na Amazônia produzidos pela antropologia se relacionam com outras disciplinas. Se desde a década 70 é possível vislumbrar um interesse crescente, por parte da geografia, pelos processos que levaram a consolidação de determinados territórios como cidades, ou mesmo a configuração de redes urbanas e escalas de cidade em torno de categorias como pequenas, médias, grandes cidades, capitais, núcleos regionais, etc, na Amazônia; no campo da antropologia (e em menor medida da sociologia), conforme adiantamos, há um processo distinto.<sup>11</sup> Esse corte está relacionado ao tratamento descritivo e analítico, bem como aos recortes temáticos construídos em torno da experiência cidadina. Os trabalhos socioantropológicos expressam um interesse marcante nas formas de fazer e viver a cidade e na configuração de diferentes experiências de urbano que poderíamos descrever em torno da ideia de uma cidade praticada.

Conforme apresenta Costa (2009a), na mesma década de 70, o quadro da produção antropológica conduzidas em contextos amazônicos experimenta profundas transformações, quando a UFPA e o Museu Goeldi passam a atuar na formação de novos antropólogos na região. Nesse contexto, criam-se possibilidades para pesquisas antropológicas sobre a vida nas cidades amazônicas. Nesse primeiro momento, ganham proeminência no campo as pesquisas de Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino sobre religiosidade, cultura popular e o universo afro-brasileiro na cidade de Belém (FIGUEIREDO; VERGOLINO, 1972, 1990; VERGOLINO, 1976; FIGUEIREDO, 1979). Fruto da importância assumida pelo trabalho desses dois antropólogos nesse quadro institucional nascente, pesquisas sobre a vivência do catolicismo popular, a prática da pajelança e das religiões afro-brasileiras em cidades amazônicas – conduzidas por eles e pelas gerações que ajudaram a formar - são consideradas um marco no processo de consolidação de um campo de pesquisas antropológicas urbanas na região (COSTA, 2009a).

Um pouco mais adiante, podemos destacar também o interesse expressivo dentre pesquisa-

---

<sup>11</sup> Pode-se especular que esse investimento nas condições de produção do urbano, em certo aspecto, é beneficiado pelo crescente interesse nos trabalhos de autores como Roberto Lobato Corrêa e sua tentativa de aplicação para outros cenários, conectando o que o autor chama de “agentes de produção do espaço” e “escalas”. Essa perspectiva floresceu com certo vigor em um grupo de geógrafos trabalhando com as cidades amazonenses, como José Aldemir de Oliveira, Ricardo José Batista Nogueira e Tatiana Schor e resultaram em análises qualificadas e sistêmicas sobre redes urbanas em diferentes segmentos e tomando como lócus descritivo diferentes cidades e contextos urbanos (cf. Schor; Oliveira, 2011; Oliveira, 2000). Em uma perspectiva histórica, é também interessante os estudos focados nos processos de reorganização territorial do espaço amazônico, como em Oliveira (2007), também tematizados pela produção antropológica (cf. Bemerguy, 2017). Ainda no que tange à influência dessa perspectiva mais material e histórica, é possível vislumbrar um conjunto de trabalhos destinados a pensar a influência de políticas sociais nas transformações e consolidação da paisagem urbana. Esse é o caso, por exemplo, do recente trabalho de Bianca Carvalho (2020) sobre as políticas de habitação popular em Macapá e de Crizan Souza (2018) sobre Parintins (AM).

doras dos programas de antropologia da UFPA em refletir sobre a experiência das mulheres e as práticas de trabalho vivenciadas por elas em diferentes localidades da região. Esse quadro, expressado por um conjunto de trabalhos antropológicos realizado entre as décadas de 1970 e 90, (BELTRÃO, 1979; MOTTA-MAUÉS, 1993 [1977]; AMARAL, 1999), hoje nos permite vislumbrar que também havia um debate nascente sobre questões de gênero no centro desse processo de alargamento das temáticas abordadas em cenários urbanos amazônicos.<sup>12</sup> Conforme menciona Costa (2009a) retomando formulações apresentadas por Jane Beltrão (2006), a partir daí, se ampliam os recortes temáticos das pesquisas antropológicas tecidas em cenários urbanos amazônicos, quando ao longo da década de 90, vemos surgir mais trabalhos sobre experiências de sociabilidade, lazer, religiosidade, dentre outras - sempre na esteira de um interesse mais amplo sobre a cidade praticada, sentida e experienciada.

Somente a partir dos anos 2000, contudo, veríamos o campo de pesquisas antropológicas em contextos urbanos na Amazônia alcançar sua maior e mais expressiva dilatação até aqui. O cenário atual da produção etnográfica sobre (e em) cidades amazônicas é marcada por uma diversidade temática ainda maior e também pela tentativa de construção de modelos teóricos e interpretativos através de uma avaliação crítica do instrumental elaborado a partir das experiências metropolitanas. Parte desse novo fôlego e da criatividade envolvida na constituição desse conjunto de trabalhos vem, por um lado, do projeto de dissolução daquilo que Márcio Goldman e Tânia Stolze Lima (1999) chamaram de "grandes divisores", ou seja, a formação de blocos temáticos que dividiram a disciplina em unidades temáticas razoavelmente estáveis. Em outro aspecto, esse processo é também resultado do investimento realizado nos últimos 20 anos no processo de descentralização do ensino superior no Brasil, e particularmente das políticas de interiorização do ensino e das ações afirmativas, como indicado por Oliveira, Ribeiro e Venâncio (2021) e por Bemerguy (2019a). No contexto amazônico, particularmente, várias foram as universidades construídas nesse processo, ou que tiveram sua estrutura ampliada para comportar cursos de graduação em Antropologia ou Ciências Sociais, tanto em nível de graduação quanto em pós-graduação.<sup>13</sup> A partir desse investimento público, a intelectualidade local foi ampliada de maneira expressiva, com uma nova geração de pesquisadores provenientes dos novos programas de antropologia ganhando espaço para tematizar experiências diversas, inclusive aquelas relativas às histórias regionais e à forma como suas trajetórias e vivências como antropólogo/as amazônidas são atravessadas por elas.

No que tange à reflexão sobre esse quadro atual, uma incursão aos recortes temáticos abordados no espectro do campo da antropologia urbana nos últimos anos nos parece central, na medida em que acreditamos que esse levantamento poderá colocar em evidência a profusão de signos, referentes e atores particulares que vêm sendo interpelados em diferentes cidades amazônicas, no âmbito de etnografias recentes realizadas no rastro das transformações estruturais possibilitadas pelas políticas de interiorização do ensino na região. Não esperamos que essa incursão seja entendida como um balanço exaustivo da produção recente do campo. Apresentaremos aqui apenas um sobrevoo por trabalhos que, de alguma forma tem atravessado nossas trajetórias de pesquisa, em um exercício parcial, portanto, de síntese sobre as hoje incontáveis etnografias realizadas em

---

12 Para aqueles interessados em mais detalhes sobre esse ponto, sugerimos que escutem as entrevistas oferecidas pelas professoras Maria Angélica Motta-Maués e Telma Amaral ao Podcast Compósita em 2021. Acesso disponível em: <https://open.spotify.com/show/1yb0VaUyJpeOGqzIDnobv4>

13 Até 2020, no contexto dos estados que constituem a região norte do país, eram oferecidos cursos de graduação em Antropologia na Universidade Federal de Roraima (Boa Vista), na Universidade Federal do Oeste do Pará (Santarém) e na Universidade Federal do Amazonas (Benjamin Constant). Além disso, cursos de Ciências Sociais com formação em Antropologia também são ofertados nos demais estados da região. Já em nível de pós-graduação, segundo a CAPES, até 2020, a oferta cobria os estados de Roraima (apenas mestrado), Amazonas e Pará.

contextos urbanos amazônicos.

No escopo da ampla diversidade temática recente, seguem significativos os trabalhos acerca de experiências festivas e de sociabilidade, a exemplo de etnografias sobre o brega paraense (COSTA, 2009b), sobre sua expressão na capital amazonense (COSTA, 2005), ou sobre as festas juninas e o universo das quadrilhas em Belém (NOLETO, 2020). As relações entre cidade, gênero, sexualidade e raça, por sua vez, têm sido abordadas profusamente em abordagens muito diversas e com diferentes ênfases, como em Conrado, Campelo e Ribeiro (2015), Dacio e Ribeiro (2016), Gontijo e Erick (2017), Reis (2018), Noletto (2018) e Reis (2021). Ainda nesse espectro, temos os trabalhos de Oliveira e Nascimento (2017), Melo e Olivar (2019), Melo (2019) e Nascimento (2019), com análises sobre as interseções entre repertórios de gênero e sexualidade, regimes de governo e processos de Estado na região da tríplice fronteira.

Temas clássicos dos estudos urbanos na Amazônia, a exemplo das relações entre a religião e o espaço da cidade, também permanecem expressivos. Seguimos com um volume significativo de trabalhos sobre a prática de religiões de matriz africana e afroindígena nas cidades da região, tal como aqueles apresentados na coletânea organizada por Raymundo Maués e Gisela Villacorta (2008), e outros, tais como o trabalho de dimensão mais histórica de Figueiredo (2008) e as pesquisas mais recentes de Moura (2017) e Pereira (2017), em Santarém.

Destacamos também algumas abordagens etnográficas sobre a violência nas cidades, construídas em um estreito diálogo com a produção sociológica contemporânea, tais como os trabalhos de Marcos Oliveira (2017) junto às “galeras” acerca das dinâmicas da violência urbana em Manaus, e o trabalho de Jade Costa (2020) sobre midiaticização da morte e da violência no Amapá. Observamos ainda que as transformações da paisagem urbana seguem sendo um objeto de incursão de relevância e centralidade para a compreensão dos conflitos em torno do uso do espaço da cidade, como ilustram as reflexões de Cristiane Bade (2020) sobre políticas de governo, patrimônio e socialidade em Boa Vista, de Laís Cardia (2004) sobre a participação de colonos e seringueiros na produção da memória sobre Rio Branco e de Rhuan Carlos Lopes (2017), sobre a conformação da paisagem na Vila Santo Antônio do Prata, uma cidade erguida sobre o território dos Tembé/Tenetehara no Pará.

Também é digna de nota a produção expressiva acerca das formas como a cidade e a região são experienciadas desde experiências de ativismo e mobilização social, como nos trabalhos reunidos em coletânea organizada por Lacerda (2014) e nos trabalhos de Lacerda (2015) e Bemerguy (2019a; 2019b).

A produção recente tem se atentado também para a atualidade e complexidade de dinâmicas contemporâneas que constituem o ambiente político latinoamericano e caribenho das últimas décadas. Nesse sentido, é notória a produção sobre fluxos de imigrantes e refugiados e seus efeitos sobre a malha urbana e o sistema de proteção social, como é o caso do trabalho sobre imigrantes venezuelanos em Manaus apresentado por Vasconcelos e Santos (2020), e da análise das interseções desta questão com processos generificados e de racialização, tecida por Jordão (2017), a partir de pesquisa junto mulheres haitianas em Porto Velho e por Assis et al (2017), no mesmo contexto.

Ainda no plano das mobilidades, destaca-se o crescente interesse por zonas de confluência, trânsitos e movimentações entre diferentes paisagens, resultando em reflexões e etnografias sobre diferentes experiências relacionadas ao deslocamento e em diversas análises acerca da produção de infraestruturas que comportem as especificidades da vida amazônica e a presença dos rios no plano dos trânsitos cotidianos locais. Nesse escopo, vislumbra-se, por exemplo, os trabalhos de Fátima Ferreira (2015) sobre os trânsitos Jaminawá entre a aldeia e a cidade; de José Agnello de Andrade (2018), em sua descrição sobre os circuitos Sateré-Mawé em Manaus; de Diego Alano Pinheiro (2021), junto a mulheres ribeirinhas vítimas de acidentes nas embarcações da região; de Silva (2018) sobre a Amazônia urbana vista desde os trânsitos de malabaristas de rua pelas cidades da região; de Vidal e Marques (2019), sobre o lugar das mobilidades na constituição do urbano na cidade de Xinguara no Pará; e o trabalho de Luna e Paulino (2018) sobre as relações entre migra-

ção, cidade e transformação social em Macapá.

Por fim, diante desse quadro profuso e criativo de pesquisas e da retomada proposta acerca das muitas contribuições oferecidas ao longo do tempo pelos enquadramentos do urbano na Amazônia, encerramos nossas considerações nos indagando se seria então produtivo falar em favor de uma antropologia das cidades amazônicas ou de uma genealogia amazônica de estudos urbanos no Brasil. Há algo de particular nos processos que resultaram na conformação da malha urbana da região que, conforme buscamos demonstrar, influenciou nas ênfases privilegiadas em estudos seminais sobre a questão urbana nesse contexto. Em termos históricos, fica explícito que a formação de núcleos e complexos urbanos na região apresenta algumas especificidades que merecem um maior aprofundamento descritivo e um tratamento teórico adequado.

Nessa direção, consideramos que, metodologicamente, há que se reconhecer que o instrumental oferecido pelos estudos das cidades metropolitanas apresenta limites quando consideradas as dimensões, jogos de escala e sistemas de comunicação produzidos em cidades amazônicas, especialmente as de porte menor. Em termos sociopolíticos, também há que se vislumbrar os mecanismos de governo e os processos estatais que incidem na gestão dos marcadores sociais da diferença na região, resultando em intervenções no espaço, projetos de infraestrutura e de incentivo à exploração predatória da região, que afetam profundamente as relações cotidianas de convivência nas cidades. As especificidades enfatizadas, no entanto, não implicam em dizer que a Amazônia, suas cidades e as reflexões construídas desde ali sejam uma exceção dentro de tudo que já foi produzido no escopo da antropologia urbana no Brasil. Como mostramos ao longo dessa apresentação, há pronunciadas dinâmicas de continuidade entre eventos (sociais e disciplinares) que conectam a produção nacional e latino-americana de forma mais ampla àquela localizada e incidente na região. Nosso desejo, assim, é que esse exercício de des-centramento genealógico do campo possa incidir sobre o reconhecimento de camadas outras da história da antropologia urbana praticada no Brasil e das contribuições que etnografias sobre/em contextos amazônicos há muito vem oferecendo para o adensamento de análises sobre a sociodiversidade da região.

### **Sobre os artigos do dossiê**

O dossiê é composto por quatro artigos, os quais representam apenas algumas das muitas abordagens possíveis sobre o urbano e as vivências em pequenas e médias cidades amazônicas. Todos os textos apresentados possuem um fundo histórico, (re)montado pelos autores através da menção a processos coloniais de diversas ordens, intervenções estatais e projetos desenvolvimentistas. Seja por um trabalho de análise de um passado que se faz presente pela construção ativa da memória ou por descrições sensíveis aos rastros estruturais deixados pelas intervenções estatais/coloniais para a ocupação do espaço amazônico, os textos aqui reunidos nos permitem pensar na profunda temporalidade das relações e vivências narradas, reverberando diversas questões caras aos debates marcantes sobre o urbano na Amazônia, as quais buscamos recuperar brevemente ao longo desta apresentação.

Primeiramente, temos o texto de Francio Costa Simão, onde o autor apresenta uma análise instigante sobre experiências de ativismo e mobilização política de sujeitos LGBTI+ em Benjamin Constant, na região da Tríplice Fronteira, no Alto Solimões. Simão constrói uma narrativa que nos permite visualizar as particularidades históricas da cidade como parte de uma área de fronteira, buscando contextualizar as transformações proporcionadas pelas políticas de democratização de acesso ao ensino superior na região. O autor aborda como a chegada da Universidade Federal do Amazonas em Benjamin Constant atravessou tanto o processo de construção de sua pesquisa, como a vivência das sexualidades nessa área fronteira, ao abrir novas possibilidades de organização política ao movimento LGBTI+ na região. A contribuição de Francio Simões vai de encontro a algumas das questões trabalhadas nesta apresentação, na medida em que o autor pondera sobre a importância de considerarmos outras genealogias na história dos movimentos LGTBI+ no Brasil,

para além do marco delimitado por narrativas do centro-sul.

Em seguida, Renata Barbosa Lacerda nos apresenta uma reflexão poderosa ao posicionar as cidades e o espaço urbano no centro de sua análise sobre processos de diferenciação em localidades marcadas por enredos de pioneirismo na Amazônia. A partir dos achados de sua pesquisa na cidade de Novo Progresso no Pará e da análise de etnografias realizadas em contextos similares, a autora demonstra como o feito de fundar cidades é mobilizado em processos de diferenciação cotidianamente trabalhados por sujeitos que se entendem e que se apresentam como pioneiros. Em uma análise atenciosa sobre essas narrativas de pioneirismo, Lacerda nos mostra como cidades fundadas no rastro das políticas de colonização conduzidas pelos governos militares na região formam parte de um processo contínuo de movimentação e definição de fronteiras simbólicas entre pioneiros e não pioneiros, sulistas e nortistas, brancos e não-brancos, onde as histórias e as memórias sobre o espaço urbano se mostram centrais na delimitação de um repertório de relações sociais, denominado por ela de forma-cidade-pioneira.

No texto seguinte, Círia Rosa nos oferece uma importante contribuição analítica sobre uma dimensão menos apreciada nos debates sobre políticas de ocupação da terra na região, ao apresentar uma análise sobre a questão da regularização fundiária urbana na cidade de Marituba, no Pará. Em artigo construído a partir de análise bibliográfica e documental sobre os problemas fundiários e prática da agricultura urbana na cidade, Rosa nos convida a refletir sobre as dificuldades de implementação dos instrumentos de regularização estatais da ocupação da terra em contextos urbanos amazônicos, buscando apontar como uma política fundiária adequada às particularidades locais poderia beneficiar as famílias de agricultores urbanos de Marituba.

Para fechar o dossiê, temos o artigo de Paula Mendes Lacerda, onde somos conduzidos a uma imersão necessária em um quadro de adversidades que seguimos buscando superar: a pandemia de covid-19. Lembrando que ainda são poucos os estudos sobre a pandemia a partir de contextos amazônicos, a autora nos apresenta os resultados de sua pesquisa recente junto a mulheres pobres da cidade de Altamira no Pará, buscando oferecer uma análise sobre as respostas sociais à crise sanitária na região e sobre as particularidades da experiência da pandemia em cidades de médio porte. No texto, Lacerda apresenta uma narrativa sobre as dificuldades experienciadas por suas interlocutoras em meio à crise, nos convidando a refletir sobre desigualdades que possuem profundidade histórica e sobre vivências atravessadas pelas particularidades de se viver em uma cidade e em uma região marcada por diferentes processos coloniais e ciclos de desenvolvimento.

Para concluir, na pessoa de Eriki Aleixo, que ao longo dos últimos meses acompanhou mais diretamente o processo editorial do dossiê, gostaríamos de agradecer a todos os integrantes da comissão da Revista Wamon pelo trabalho cuidadoso de editoria em um contexto de tantas adversidades.

Esperamos que apreciem a leitura!

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGIER, Michel. *Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.

ALEXIADES, Miguel; PELUSO, Daniela. “Introduction: Indigenous Urbanization in Lowland South America”. In: *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, v.20, pp.1-12, 2015. DOI: 10.1111/jlca.12133

ALMEIDA, Anna Luiza Osório de. *The colonization of the Amazon*. Austin: Texas University Press, 1992.

AMARAL, Telma. *E o casamento como vai? Um estudo sobre o casamento em camadas médias urbanas*. Dissertação de mestrado em Antropologia. Universidade Federal do Pará: Belém, 1999.

ANDRADE, José Agnello Alves de. ‘Tudo pra onde eu chego tenho minha casa’: mobilidade, parentesco e territorialidade Sateré-Mawé entre cidades amazônicas. Tese de doutorado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2018.

APONTE, Jorge. “Comercio y ocio en la transformación del espacio urbano fronterizo de Leticia y Tabatinga”. In: ZÁRATE, Carlos. (Ed). *Espacios urbanos y sociedades transfronterizas en la Amazonia*. Leticia: UNAL, 2012, pp.205-235.

ASSIS, Washington Luiz dos Santos; RIBEIRO, Adelia Maria; FERNANDES, Estevão Rafael. “Migração, ‘raça’, gênero e a produção de desigualdades na Amazônia brasileira: reflexões a partir da presença de haitianos em Porto Velho, Rondônia”. In: *Amazônica - Revista de Antropologia*, v. 8, n. 2, pp. 434-454, 2017. DOI 10.18542/amazonica.v8i2.5051

BADE, Cristiane. *Rituais, lazer e trabalho: ações governamentais e mudanças na paisagem do Centro Histórico de Boa Vista, RR*. Tese de Doutorado em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco: Recife, 2020.

BECKER, Bertha. “Fronteira e urbanização repensadas”. In: *Revista Brasileira de Geografia*, v. 47, pp.357-371, 1985.

BECKER, Bertha. “Geopolítica da Amazônia”. In: *Estudos avançados*, v. 19, pp.71-86, 2005.

BECKER, Bertha. “Revisão das políticas de ocupação da Amazônia: é possível identificar modelos para projetar cenários?”. In: *Parcerias estratégicas*, v. 6, n. 12, p. 135-159, 2010

BEMERGUY, Telma de Sousa. *Criando Estado, fazendo região: gramáticas em disputa na invenção do Estado do Tapajós*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2017.

BEMERGUY, Telma de Sousa. “Escala do urbano e o alcance de “pequenas” mobilizações sociais: O Março das Mulheres em Santarém (PA)”. In: *Anuário Antropológico*, v. 43, n. 2, 2018, pp.361-368. DOI 10.4000/aa.3342

BEMERGUY, Telma de Sousa. “Antropologia em qual cidade? Ou por que a ‘Amazônia’ não é lugar de ‘antropologia urbana’”. In: *Porto Urbe*, vol.24, pp.1-19, 2019. DOI 10.4000/pontour-

be.6464

BEMERGUY, Telma de Sousa. “Notas sobre a feitura de um novo estado na Amazônia paraense: afetos e afetações em mobilizações sociais pelo Tapajós”. In: *Amazônica-Revista de Antropologia*, v. 11, n. 2, 2019. DOI 10.18542/amazonica.v11i2.6153

BELTRÃO, Jane Felipe. *Mulheres da Castanha: um estudo sobre trabalho e corpo*. Dissertação de mestrado em Antropologia. Universidade de Brasília: Brasília, 1979.

BELTRÃO, Jane Felipe. *Antropologia na Amazônia (1994-2004): balanço e resumos de dissertações*. Belém: Editora da UFPA/MPEG, 2006.

BICUDO, Virgínia. *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. São Paulo: Sociologia e Política, 2010.

BOURDIEU, Pierre. “A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região”. In: *O Poder simbólico*. Rio de Janeiro: Difel, 1989, pp.107-132.

CANDIDO, Antonio. *Os Parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira e as transformações dos meios de vida*. São Paulo: Edusp, 2013.

CANDOTTI, Fábio; MELO, Flávia. “Comentario - La imaginación geopolítica (amazónica) de Bertha Becker”. In: *Geopolíticas*, vol. 10, n.1, pp.153-159, 2019. DOI 10.5209/GEOP.63837

CARDIA, Laís. *Meu lugar agora é aqui: trajetórias e memórias de colonos e seringueiros para Rio Branco, Acre - uma abordagem antropológica*. Tese de doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis, 2004.

CARDOSO, Fernando Henrique; MULLER, Geraldo. *Amazônia: expansão do capitalismo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

CARDOSO, Ruth. “Sociedade e poder: as representações dos favelados em São Paulo”. In: *In: Ensaios de Opinião*, vol.2. São Paulo, 1978.

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

CASTRO, Edna (org). *Cidades na floresta*. São Paulo: Annablume, 2008.

CHAVES, Margarita; NOVA, Giselle. “Urbanización indígena en la Amazonia colombiana. Apuntes críticos para la definición de políticas territoriales incluyentes”. In: HORBATH, Jorge Enrique; GARCÍA, Amalia. (Eds). *La cuestión indígena en las ciudades de las Américas: procesos, políticas e identidades*. México: CLACSO / ECOSUR, 2018, pp. 63-82.

COLLOMB, Gérard. “Entre ethnicité et national: A propos de la Guyane”. In: *Socio-anthropologie*, vol. 6, 1999. DOI: 10.4000/socio-anthropologie.113

CONRADO, Mônica; CAMPELO, Marilu; RIBEIRO, Alan. “Metáforas da cor: morenidade e territórios da negritude nas construções de identidades negras na Amazônia paraense”. In: *Afro-Ásia*, n. 52, pp.213-246. 2015. DOI 10.9771/aa.v0i52.21886

CORDEIRO, Manuela. A casa a rodar: projetos e pioneirismo na Amazônia Ocidental. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2015.

CORDEIRO, Manuela. “Pioneiros, fundadores e aventureiros: a ocupação de terras em Rondônia”. In: Revista de Antropologia, vol. 61, n.1, pp.125-146, 2018. DOI 10.11606/2179-0892.ra.2018.145519

COSTA, Antonio Maurício. “Pesquisas antropológicas urbanas no ‘paraíso dos naturalistas’”. In: Revista de Antropologia, vol. 52, n.2, pp.735-761, 2009a. DOI 10.1590/S0034-77012009000200009

COSTA, Antonio Maurício. Festa na cidade: o circuito bregueiro de Belém do Pará. 2. ed. Belém, EDUEPA, 2009b.

COSTA, Noélio M. Essa música foi feita para mim! Relações amorosas, paixões e cotidiano presentes na música brega em Manaus. Dissertação de Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia. Universidade Federal do Amazonas: Manaus, 2005.

COSTA, Jade Figueiredo. “Dança da cova: a comemoração da morte nas mídias do Amapá. Apresentação de trabalho. 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, Prêmio Lévi-Strauss, 2020. Disponível em: [encurtador.com.br/hmFU2](http://encurtador.com.br/hmFU2). Acesso em 02 de setembro de 2021.

DEGREGORI, Carlos Iván; ÁVILA, Javier; SANDOVAL, Pablo. La enseñanza de antropología en el Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2001.

DÁCIO, Ígora Irma; RIBEIRO, Milton. “Mulheres de Abaetetuba: trajetórias femininas na cena política de uma cidade no interior paraense”. In: Amazonica - revista de Antropologia, vol. 8, pp. 284-308, 2016. DOI 10.18542/amazonica.v8i2.5045

DURHAM, Eunice; CARDOSO, Ruth. “A investigação antropológica em áreas urbanas”. In: Revista de Cultura Vozes, vol.67, n.2, pp.49-54, 1973

DURHAM, Eunice. “A pesquisa antropológica em populações urbanas: problemas e perspectivas”. In: CARDOSO, Ruth. (Org). A Aventura antropológica: teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

ESPINOSA, Oscar. “Ciudad e identidad cultural. ¿Cómo se relacionan con lo urbano los indígenas amazónicos peruanos en el siglo XXI?”. In: Bulletin de l’Institut français d’études andines, v. 38, n.1. pp.47-59, 2009. DOI: 10.4000/bifea.2799.

FERREIRA, Fátima. “Eles têm um quintal grande demais para o estado do Acre”: Uma etnografia acerca das estratégias dos índios Jaminawá para sua permanência e trânsito entre suas aldeias e a cidade de Rio Branco – Acre. Trabalho de conclusão de curso em Antropologia. Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis, 2015.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. A Cidade dos Encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia (1870-1950). Belém: EDUFPA, 2008.

FIGUEIREDO, Napoleão. “Pajelança e Catimbó na Região Bragantina”. In: Revista de Cultura

do Pará, ano 6, v. 22/23, 1976.

FIGUEIREDO, Napoleão. Rezadores, Pajés & Puçangas. São Paulo/Belém: Boitempo/ Editora da UFPA, 1979.

\_\_\_\_\_. VERGOLINO, Anaíza. Festas de Santo e encantados. Belém: Academia Paraense de Letras, 1972.

FRÚGOLI JUNIOR, Heitor. “O urbano em questão na antropologia: interfaces com a sociologia”. In: Revista de Antropologia, v. 48, n. 1, pp.134-165, 2005. DOI 10.1590/S0034-77012005000100004

GALUCH, Mariana. Do assentamento ao agronegócio: uma etnografia das migrações, políticas e dinâmicas territoriais em Apuí (Amazonas). Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal do Amazonas: Manaus, 2019.

GOLDMAN, Marcio; LIMA, Tânia Stolze. “Como se faz um grande divisor?”. In: GOLDMAN, Marcio. Alguma Antropologia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999, pp.79-88.

GONTIJO, Fabiano; ERIK, Igor. “Experiências da Diversidade Sexual e de Gênero e Sociabilidades na Amazônia: convite para se pensar as relações sociais como atos históricos singulares”. In: Aceno, vol .4, n.7, pp.249-272, 2017.

HANNERZ, Ulf. Explorando a cidade: em busca de uma antropologia urbana. Petrópolis: Vozes, 2015.

HIDAIR, Isabelle. “L’espace urbain cayennais : un champ de construction identitaire”. In: L’Espace Politique, vol. 6, n.3, 2008. DOI: 10.4000/espacepolitique.1039

IANNI, Octavio. Ditadura e agricultura: o desenvolvimento do capitalismo na Amazônia, 1964-1978. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

JORDÃO, Roziane da Silva. A Mulher Haitiana em Porto Velho, Rondônia: Imigração e gênero. Dissertação de mestrado em Letras. Universidade Federal de Rondônia: Porto Velho, 2017.

LACERDA, Paula (org). Mobilização social na Amazônia: a ‘luta’ por justiça e por educação. Rio de Janeiro: E-papers, 2014.

LACERDA, Renata Barbosa. Fazer movimentos: mobilidade, família e Estado no Sudoeste Paraense. Dissertação de Mestrado em Sociologia e Antropologia. Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2015.

LANDES, Ruth. A Cidade das Mulheres. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2002.

LOPES, Rhuan Carlos dos Santos. Tempos, espaços e cultura material na Vila Santo Antônio do Prata, Pará-arqueologia em uma instituição total amazônica. Tese de doutorado em Antropologia. Universidade Federal do Pará: Belém, 2017.

LUNA, Verônica; PAULINO, Antonio Lopes. “Das Ribeiras ao Cais de Macapá: a cidade vista sob a trajetória de um migrante”. In: Revista de Ciências Sociais, vol. 49, n. 1, pp.461-497, 2018.

MCCLINTOCK, Anne. *Couro Imperial: raça, gênero, sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora Unicamp, 2010.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: HUCITEC/Editora Unesp, 1984.

\_\_\_\_\_. "Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole". In: \_\_\_\_; TORRES, Lilian de Lucca (Orgs). *Na metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo: EdUSP/FAPESP, 1996, p.15-53.

MELO, Flávia. "Mover-se nas fronteiras: percursos, políticas e saberes transfronteiriços". In: *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar*, vol.11, n.1, p.599-622, 2019.

MELO, Flávia; OLIVAR, José Miguel Nieto. "O Ordinário e o espetáculo no governo da fronteira: normatividades de gênero em Tabatinga". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.34, n.101, 2019. DOI 10.1590/3410116/2019

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. "‘Trabalhadeiras’ e ‘camaradas’: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica". Belém: Editora Universitária UFPA, 1993.

MOURA, Beatriz Martins. "Aqui a gente tem folha": terreiros de religião de matriz africana como espaços de articulação de saberes. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social.: Universidade de Brasília: Brasília, 2017.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. "Fugas e contrapontos na fronteira: reflexões etnográficas sobre transitividades corporais e de gênero no Alto Solimões/AM". In: *R@U - revista de antropologia da UFSCAR*, vol.11, n.1, p.524-551, 2019.

NOGUEIRA, Ricardo José Batista. *Amazonas: a divisão da monstruosidade geográfica*. Manaus: EDUA, 2007.

NOLETO, Rafael. "Cor de jambo e outros matizes amazônicos: sobre a abolição da mulata e o advento da morena cheirosa nas festas juninas de Belém". In: *Mana*, vol. 24, n.2. Rio de Janeiro, p. 132-173, 2018.

\_\_\_\_\_. *Estrelas Juninas. Gênero, raça e sexualidade no São João de Belém*. Rio de Janeiro: Pa-péis Selvagens, 2020.

OLIVEIRA, João Pacheco de. "Narrativas e histórias sobre povos indígenas na Amazônia: uma perspectiva processual da fronteira". In: *Indiana*, vol.27, p.19-46, 2010.

OLIVEIRA, José Aldemir. *Cidades na selva*. Manaus: Editora Valer, 2000.

OLIVEIRA, Thiago; RIBEIRO, Milton; VENANCIO, Vinicius. "Localizando a antropologia brasileira: contribuições para pensar corpo, lugar e a geopolítica da produção de conhecimento". In: *Novos Debates*, vol.7, n.1, 2021. DOI 10.48006/2358-0097-7108

OLIVEIRA, Thiago; NASCIMENTO, Silvana de Souza. "O (outro) lugar do desejo: notas iniciais sobre sexualidades, cidade e diferença na tríplice fronteira amazônica". In: *Amazônica-revista de antropologia*, v. 8, n. 1, p. 118-141, 2017. DOI 10.18542/amazonica.v8i1.4727

OLIVEIRA, Marcos Roberto Russo de. Amizades, porradas, facadas e caseiras fumegantes: uma história das galeras de Manaus (1985-2000). Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal do Amazonas: Manaus, 2017.

OLIVEIRA, Nemuel da Silva; MAIO, Marcos Chor. “Estudos de comunidade e ciências sociais no Brasil”. In: Sociedade e Estado, v. 26, p. 521-550, 2011.

OLIVEN, Ruben George. “Por uma antropologia em cidades brasileiras”. In: VELHO, Gilberto. (org). O Desafio da cidade: novas perspectivas da antropologia brasileira. Rio de Janeiro: Campus, 1980, pp.26-36.

PAIVA, Luiz Fábio. “As dinâmicas do mercado ilegal da cocaína na tríplice fronteira Brasil, Peru e Colômbia”. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol.34, n.99, 2018. DOI 10.1590/349902/2019

PEREIRA, Anderson Lucas da Costa. A Cabocla Mariana e a sua Corte Ajuremada: modos de pensar e fazer festa em um Terreiro de Umbanda em Santarém, Pará. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2017.

PETIT, Pere. Chão de promessas: elites políticas e transformações econômicas no estado do Pará pós-1964. Belém: Editora Paka-Tatu, 2003.

PINHEIRO, Diego Alano. A vida por um fio: trajetória de mulheres ribeirinhas vítimas de escalpelamento na Amazônia. Tese de doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Norte: Natal, 2021.

REDFIELD, Robert. “The folk society”. In: American Journal of Sociology, vol. 52, n. 4: 293-308, 1947.

REIS, Marla Elizabeth Almeida. “Mulheres que botam banca”: gênero e venda de comida em bairros populares de Santarém/PA. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal do Amazonas: Manaus, 2018.

REIS, Ramon. “Afetividades (co)extensíveis em ‘periferias’ urbanas: (homo)sexualidades, amizades e pertencimentos”. Cadernos Pagu, vol. 61, pp.1-21, 2021. DOI 10.1590/18094449202100610003

SCHOR, Tatiana; OLIVEIRA, José Aldemir. “Reflexões metodológicas sobre o estudo da rede urbana no Amazonas e perspectivas para a análise das cidades na Amazônia brasileira”. In: Acta Geográfica, vol. 11, n.1. pp.15-30, 2011. DOI 10.5654/actageo2011.0001.0001

SERJE, Margarita. El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie. Bogotá, Ediciones Universidad de los Andes, 2005.

\_\_\_\_\_. “El mito de la ausencia del Estado: la incorporación económica de las “zonas de frontera” en Colombia”. In: Cahiers des Amériques latines, vol. 71, p.95-117, 2012. DOI 10.4000/cal.2679

SILVA, Juliana Oliveira. “Entre casas e estradas: ecos de uma Amazônia urbana no circo de rua”. Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP, n. 23, 2018. DOI 10.4000/pontourbe.4581

SIMMEL, George. "A metrópole e a vida mental". In: VELHO, Otávio. (org). O Fenômeno Urbano. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

SIMÕES, Júlio Assis. "A Dinâmica do campo: temas, tendências e desafios". In: SIMIÃO, Daniel; FELDMAN-BIANCO, Bela. (Orgs). O Campo da antropologia no Brasil: retrospectiva, alcance e desafios. Brasília: ABA Livros, pp.57-82, 2018.

SOUZA, Crizan Graça de. Produção da moradia social na cidade de Parintins-Am: da COHAB-AM ao Minha Casa Minha Vida – 1969 a 2017. Dissertação de Mestrado em Geografia. Universidade Federal do Amazonas: Manaus, 2018.

TAVARES, Vania Porto; CONSIDERA, Cláudio Monteiro; CASTRO, Maria Thereza. Colonização dirigida no Brasil: suas possibilidades na região amazônica. IPEA/INPES, 1979.

TRAJANO FILHO, Wilson. "Formação, ensino e reprodução nos programas de Antropologia". In: SIMIÃO, Daniel; FELDMAN-BIANCO, Bela. (Orgs). O campo da antropologia no Brasil: retrospectiva, alcance e desafios. Brasília: ABA Livros, pp.169-204, 2018.

TRINDADE JUNIOR, Saint-Clair Cordeiro da; TAVARES, Maria Goretti da Costa. Cidades ribeirinhas na Amazônia: mudanças e permanências. Belém: EDUFPA, 2008.

UNIGARRO CAGUASANGO, Daniel Esteban. Los límites de la triple frontera amazónica: encuentros y desencuentros entre Brasil, Colombia y Perú. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2017.

VASCONCELOS, Iana; SANTOS, Sandro Martins. "A oleada venezuelana: acolhimento de migrantes e pandemia em Manaus". In: Cadernos de Campo, vol. 29, suplemento, 94-104, 2020. DOI 10.11606/issn.2316-9133.v29isuplp94-104

VERGOLINO, Anaíza. O Tambor das Flores. Uma análise da Federação Espírita e Umbandista do Estado do Pará (FEUCABEP). Dissertação de mestrado em Antropologia. Universidade de Campinas: Campinas, 1976.

\_\_\_\_\_. FIGUEIREDO, Napoleão. A presença africana na Amazônia colonial: uma notícia histórica. Belém: Arquivo público do Pará, 1990.

VELHO, Gilberto. A utopia urbana: um estudo de antropologia social. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

\_\_\_\_\_. "O estudo do comportamento desviante: a contribuição da antropologia social". In: \_\_\_\_\_. (Org) Desvio e divergência: uma crítica da patologia social. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

\_\_\_\_\_. Individualismo e cultura: notas para uma antropologia das sociedades contemporânea. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

VICENTINI, Yara. Cidade e história na Amazônia. Curitiba: Editora da UFPR, 2004.

VIDAL, Candice; MARQUES, Arlete Francisca. "Migração, mobilidades e as cidades da Amazônia: histórias de Xinguara (PA)". In: Sociedade e Cultura, v. 22, n. 2, p. 124-144, 2019.

WAGLEY, Charles. Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos, São Paulo, Editora Nacional, 1957.

WEBER, Max. “Conceito e categorias da cidade”. In: VELHO, Otávio. (org). O Fenômeno Urbano. Rio de Janeiro: Zahar. 1967 [1921].

WIRTH, Louis. “O urbanismo como modo de vida”. In: VELHO, Otávio (org). O Fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara. 1987 [1938]. pp 90-113.

ZÁRATE, Carlos. Silvícolas, siringueros y agentes estatales. El surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonia de Brasil, Perú y Colombia. Bogotá: Unibiblos, 2008.

## Cidade e Sexualidade na Amazônia: pensando a universidade e o movimento lgbti no alto solimões

City and sexuality in the amazon: thinking about the university and the lgbti movement in upper solimões  
Ciudad y sexualidad en la amazonia: pensando en la universidad y el movimiento lgbti en los altos solimes

Francio Costa Simão<sup>1</sup>

**Resumo:** Com o avanço das políticas de ações afirmativas e expansão do ensino, muitas mudanças na dinâmica social de cidades pequenas e médias tornaram-se mais evidentes e passaram a ser objeto de descrição e análise. Esse artigo parte desse processo para descrever os encontros e desencontros entre cidade, universidade e formas de atuação política por pessoas LGBTI+. A partir da pesquisa desenvolvida entre 2018 e 2019 na cidade de Benjamin Constant, no Alto Solimões, o artigo aborda como a universidade constitui parte da história da cidade no seu passado presente e impacta a possibilidade de formas de organização social como o movimento LGBTI+.

**Palavras-chave:** transformação social. Universidade. Movimento LGBTI. Alto Solimões.

**Abstract:** Many changes in the social dynamics of small and medium-sized cities have become more evident and have become the subject of description and analysis because of the improvement in Brazilian legislation on affirmative action policies and the expansion of high education. This article starts from this process to describe the encounters and mismatches between city, university and forms of political action by LGBTI+ people. Based on the research developed between 2018 and 2019 in Benjamin Constant, in Alto Solimões, the article addresses how the university constitutes part of the city's history in its present past and impacts the possibility of forms of social organization such as the LGBTI+ movement.

**Keywords:** social transformation. Universities. LGBTQIA+ movements. Alto Solimões.

**Resumen:** Con el avance de las políticas de discriminación positiva y la expansión de la enseñanza superior en Brasil, muchos cambios en la dinámica social de las ciudades pequeñas y medianas se han hecho más evidentes y se convirtieron en objeto de descripción y análisis. Este artículo parte de este proceso para describir los encuentros y desencuentros entre la ciudad, la universidad y las formas de acción política de las personas LGTBIA+. A partir de la investigación desarrollada entre 2018 y 2019 en la ciudad de Benjamín Constant, en el Alto Solimões amazónico, el artículo aborda cómo la universidad constituye parte de la historia de la ciudad en su pasado presente e impacta en la posibilidad de formas de organización social como el movimiento LGTBIA+.

**Palabras clave:** transformación social, universidad, movimiento LGTBIA+, Alto Solimões.

<sup>1</sup> Bacharel em Administração pela Universidade Federal do Amazonas e mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pelo Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Amazonas.

## Introdução

Este artigo é fruto da dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia que teve como objetivo central discutir os encontros entre identidade étnica e sexual entre estudantes universitários no Alto Solimões (ver Simão, 2020). No artigo aprofundo algumas questões apresentadas naquela ocasião tendo como objeto a cidade e a experiência universitária em cidades interioranas, como é o caso de Benjamin Constant. Assim, este artigo versa sobre a Universidade Federal do Amazonas como espaço fortalecedor da representatividade universitária no município e privilegia uma compreensão da formação social do seu povo, seu modo de vida, as relações sociais estabelecidas com países limítrofes e suas conexões com o processo de formação social da Amazônia.

Nas últimas décadas tem havido um esforço significativo de pensar as formas de organização e ação política de grupos minoritários na sociedade brasileira. Entre outras formas de organização social, os movimentos LGBTI+ e feminista tem ganhado destaque, ainda que o cenário político dos últimos anos tenha sido marcado por intensas disputas no que diz respeito à garantia e proteção dos direitos de mulheres trans, cis, travestis e pessoas com sexualidades dissidentes. No que tange ao movimento LGBTI+, especialmente, desde 2004 com o lançamento do Programa Brasil sem Homofobia, tem havido um esforço de localizar e sistematizar a participação política desses atores no Brasil. Ilustrativo desse processo são as coletâneas e a maior visibilidade de trabalhos históricos que colocam esse movimento em perspectiva, como os estudos já clássicos de Facchini (2005), a republicação de trabalhos clássicos como os de Trevisan (2008) e Green (2002) e outras produções recentes como Simões e Facchini (2009), Colling (2015) e Green et al (2018), entre outros tantos com menor circulação, apesar de sua importância no registro da historiografia e das análises em nível mais local ou regional.

Um aspecto significativo dessa produção é a sua relação com as cidades em que foram produzidas, nem sempre estabelecidas como elemento das análises que os autores se propuseram a estabelecer. Ao longo desse período, a historiografia constituída tem abordado a história LGBTI+ a partir dos grandes centros metropolitanos do Brasil, projetando uma imagem dos movimentos LGBTI+ a partir dessas cidades, apresentadas como o centro desde onde os movimentos se dispersam para outras partes do país. Contudo, ainda que esse argumento seja facilmente acolhido e em muitos aspectos sustentado por evidências e pela narrativa dos próprios sujeitos que constituem suas experiências a partir de redes de contato, ele tem como efeito o apagamento de outras experiências. Nessas outras experiências, há cenários e formas de urbano que podem destacar a presença de outros elementos, formas de construção de aliança e mesmo de experiências de luta por direitos que se diferenciam daquelas observadas nos grandes centros urbanos regionais. Em grande medida, essa é a história do movimento LGBTI+ em pequenas e médias cidades da Amazônia brasileira: uma história outra.

No campo das ciências sociais, a última década tem sido marcada por um esforço de pensar outros regimes de sexualidade, e neste sentido, tem-se aberto uma discussão importante para se pensar as experiências de pequenas cidades, núcleos e comunidades rurais e formas indígenas de organização dos sentidos de homossexualidade ocidentais (CARIAGA, 2015; FERNANDES, 2017). Contudo, como ilustram Oliveira e Nascimento (2016), os cruzamentos entre essas experiências e formas de organização política, especialmente a participação dessas pessoas no movimento LGBTI+ ou no ativismo nesses contextos ainda carece de maior descrição e análise.

Parte do processo de expansão do debate sobre pessoas LGBTI+ como atores políticos emerge da expansão das possibilidades de acesso de grupos socialmente vulneráveis ao sistema formal de ensino, e fundamentalmente à universidade. É possível dizer em grande medida que é a universidade o espaço de reflexão e de instrumentalização que permitiu a expansão do leque de histórias possíveis para a constituição de uma reflexão para o movimento LGBTI+ no Brasil, para além dos grandes centros. Por sua vez, isso tem como princípio dois fenômenos articulados: por

um lado a expansão do ensino superior para cidades médias ou polos regionais além das capitais, e a consolidação de uma política de ações afirmativas e programas de assistência que permitiram o ingresso e permanência no ensino superior de pessoas a quem usualmente o acesso à universidade havia sido recusado. Não à toa, um volume muito significativo da produção sobre o movimento LGBTI+ no Brasil hoje é fruto de trabalhos de conclusão de curso, dissertações e teses feitas por pessoas que buscaram construir uma história dessas formas de organização política a partir de suas próprias trajetórias e lugares.

Neste artigo gostaria de insistir e percorrer alguns caminhos sobre essas articulações entre cidades pequenas, universidade e movimento LGBTI+ a partir de minha pesquisa conduzida no município de Benjamin Constant, cidade localizada no Alto Solimões, uma região de tríplice fronteira e marcada por dinâmicas particulares. Essas dinâmicas buscam problematizar algumas imagens e discursos sobre a Amazônia como o domínio da floresta, ou da cidade pequena como aquela marcada por constrangimentos e conservadorismos que limitam as possibilidades de exercício da sexualidade e da organização social a partir dela.

Na primeira parte do texto apresento a formação histórica de Benjamin Constant e a partir daí, a presença do Instituto de Natureza e Cultura da Universidade Federal do Amazonas. A partir desse espaço universitário, finalizo o artigo apresentando os efeitos da presença da universidade como espaço de reunião, reflexão e troca para a consolidação do movimento LGBTI+ local e suas relações com as experiências de movimentos em municípios vizinhos no Alto Solimões.

### **Do Vale do Javari ao município de Benjamin Constant**

Benjamin Constant é um município situado no Alto Solimões, região Amazônica. O município estabelece fronteira com o Peru por meio da cidade de Islandia, e está localizado próximo de Tabatinga, município que também estabelece fronteira com o Peru e a Colômbia. Essa região tem sido historicamente espaço de disputa por parte desses poderes nacionais, como registra a bibliografia de base histórica e geográfica (ver por exemplo Botía, 2008 e Lopez, 2014 entre outros). Neste aspecto, a região apresenta em seu contexto histórico, geográfico e cultural singularidades no estilo de vida do seu povo, na sua organização política, bem como nas relações sociais e culturais com os países vizinhos.

Considerada a dinâmica constituída a partir da e pela fronteira internacional, ao longo da história a organização territorial da região tem sido objeto de disputas e de constante mudanças. Em sua configuração atual, muitos dos nove municípios que constituem o Alto Solimões é resultado do processo de reordenamento territorial dos limites internos do estado brasileiro, bem como de formas locais de governo e da consolidação de projetos de ocupação e colonização da Amazônia. O município de São Paulo de Olivença, por exemplo, é o território com o status de município mais antigo da região, sendo a partir do seu desmembramento que emergiram outros, como a própria Benjamin Constant.

A historiografia regional da origem de Benjamin Constant teve início em um contexto de disputa territorial entre Portugal e Espanha. Em meados de 1750, nas proximidades do território ocupado pelos Ticuna, nas margens do rio Javari, os jesuítas fundaram a aldeia Javari, posteriormente convertida em um polo administrativo regional. Ao longo do tempo a região foi sede de disputas entre projetos de Império e Estado. Ainda no século XVIII ela foi palco das disputas entre as coroas portuguesa e espanhola, e como parte do processo de reordenação territorial na Amazônia foi convertendo-se em várias unidades administrativas: povoado, província, e finalmente município, em 1889 com o desmembramento do município de São Paulo de Olivença. Na época, o território que hoje corresponde ao município de Benjamin Constant estava inserido nos limites territoriais do município de São Paulo de Olivença e tinha o nome da província de Remate dos Males, um núcleo urbano constituído a partir da intensa economia de extração da borracha consolidada entre o final do século XIX e primeiras décadas do século XX.

De acordo com os estudos de Marinilde Verçosa Ferreira (2016), Remate de Males era uma área de seringal de propriedade de Alfredo Raimundo de Oliveira Bastos, maranhense de nascimento, dono de um barracão que abastecia com gêneros de primeira necessidade os seringueiros e suas famílias sob forma de aviamento, fase da chegada dos primeiros cearenses para extração do látex, contexto que marcou o surgimento de um povoado que logo se expandiu, tornando-se o centro do seringal

O lugar foi ocupado pelo Sargento-Mor Domingos Franco, que fundou no mesmo ano o povoado de São Francisco Xavier de Tabatinga, constituindo-se no ponto mais avançado a oeste na fronteira norte de Portugal com a Espanha. Essa área fora objeto de disputa entre Portugal e Espanha em tempos passados, quando Portugal expulsou os jesuítas e enviou as carmelitas como forma de assegurar seu domínio nesta localidade. No ano de 1876, devido a incompatibilidades surgidas entre civis e militares a Freguesia de Francisco Xavier foi transferida para outro local conhecido como Capacete, com o tempo os habitantes foram se dispersando pelas margens do rio Solimões. Com a Proclamação da República do Brasil, em 1889, e com as mudanças político-administrativas ocorridas no Brasil, as Províncias passaram à categoria de Estados e para os Estados criaram-se vários municípios. Com o advento da Lei nº 191 de 29 de janeiro de 1898, é criado o município de Benjamin Constant, no Alto Solimões, no Governo de Fileto Pires Terreira, que desmembrou do município de São Paulo de Olivença a margem brasileira do rio Javari e assim formara o novo município. (FERREIRA, 2016, p.40)

Na época, a borracha era altamente valorizada no mercado internacional, o que elevou a demanda do produto na Amazônia. A área do Solimões comportava grande quantidade de árvores nativas da seringueira, atraindo para Remate de Males habitantes de outras regiões brasileiras, sobretudo do Nordeste, além de estrangeiros que eram atraídos pelo desejo de enriquecimento com a exploração do látex. Trouxeram para a região o sistema amazônico de barracões e regatões, instrumentos indispensáveis para a apropriação da terra, rio e floresta. A chegada de nordestinos e estrangeiros aumentou o número de habitantes de Remate de Males. A dinâmica da economia do látex também intensificou o fluxo comercial.

Entre os anos de 1904 e 1910, a Vila de Remate de Males se transformou num comércio próspero, era o centro mais importante de toda a região do Alto Solimões. A expansão do comércio atingiu o auge com a instalação de lojas de confecção, armarinhos, joalherias, alfaiataria, relojarias, farmácias, açougues, hotéis, pequenos chalés, entre outros, de forma que a Vila experimentou um dinamismo econômico com a atividade da borracha. Como descreve Ferreira (2016, p.46), o movimento gerado pela alta no preço da borracha constituiu a “era de ouro”, logo transformada em um período de pobreza e miséria na década seguinte.

A construção de uma sociedade instaurada pela economia da borracha, aliada ao já histórico processo de ocupação colonial tanto por instituições religiosas como militares é parte fundamental da história social e econômica do espaço onde hoje localiza-se Benjamin Constant. Assim, esses processos de miséria e riqueza são sentidos de modos diferentes por cada grupo social. Povos indígenas foram expropriados de suas terras, aprisionados para servirem de mão de obra, e quando se recusavam eram mortos. Assim, o processo de construção dos sentidos e experiências de cidade no município são registros da produção de um modo de governar e de organizar o espaço e os grupos sociais que ali coexistiam. A história do adensamento da cidade de Benjamin Constant está relacionada com o contexto da fronteira dos Estados-Nação, neste caso, Brasil, Peru e Colômbia, assim como a influência da igreja, sobretudo dos Capuchinhos, na configuração do formato urbano.

Para antigos moradores, a cidade tem início com a construção da pequena igreja local, por frei Ludovico de Leonissa, no ano de 1911. A primeira sede da prefeitura é datada de 1932. Em 1953, inaugura-se a escola Imaculada Conceição que era coordenada pelas irmãs capuchinhas vindas do Ceará. Ferreira (2016) cita ainda que se inaugura a termelétrica em 1969, posteriormente a Igreja da Matriz Nossa Senhora Imaculada Conceição (1974) e a primeira sede da Câmara Municipal (1988). A instalação dessas instituições deu origem à área central do município de Benjamin

Constant.

Segundo o IBGE (2017), Benjamin Constant é um dos 62 municípios do Estado do Amazonas, está situado na confluência do rio Javari<sup>2</sup> com o rio Solimões, na mesorregião nº 02, sudoeste, microrregião nº 03, Alto Solimões<sup>3</sup>, margem direita do rio Javari, afluente na margem direita do rio Solimões, distante da capital do Estado, Manaus, 1.628 Km por via fluvial, e 1.120 Km em linha reta. Especificamente os municípios de Tabatinga e Benjamin Constant encontram-se unidos aos territórios dos maiores países amazônicos: Brasil, Peru e Colômbia, também conhecida como a região da Tríplice Fronteira, a qual exerce a função intermediária, entre os fluxos de transporte e comercialização, entre as cidades médias e pequenas, aglomerados humanos dispersos nas margens dos rios ou conglomerados que têm a forma de cidade, embora não o sejam existentes no seu entorno.

Ainda de acordo com o IBGE (2017), Benjamin Constant abriga 39.484 habitantes, cidade localizada em área de fronteira, que na sua expansão urbana apresenta peculiaridades. Embora não sejam identificados pelos censos, sabe-se que existe a presença expressiva de peruanos que residem na cidade, que inclusive foram responsáveis pela formação histórica de alguns bairros e que nas últimas décadas vem se expandindo para outros, conforme figura abaixo:



Figura 1: Visão de Satélite da Cidade de Benjamin Constant-AM. Fonte: Produzido a partir do Google Maps (2021)

A cidade é nóculo da rede de cidades do Alto Solimões que perpassa territórios indígenas, áreas ribeirinhas, cidades brasileiras e cidades peruanas. De modo que viver em um pequeno lugar na Amazônia como Benjamin Constant, significa compreendê-lo dentro de um panorama aberto e contraditório, onde muitos homens e mulheres encontram nos conhecimentos tradicionais e nos elementos da natureza a reprodução da vida.

<sup>2</sup> O rio Javari banha o Município e é a única via de acesso utilizado pela população para deslocamento como faziam os primeiros colonizadores em menor escala, se tornando meio de subsistência e fluxo da economia, do desenvolvimento local. Outro aspecto que merece observação é a alteração da carta geográfica por ocasião da cheia que ocorre uma vez por ano, no período de novembro a maio e coincide com a chegada das chuvas

<sup>3</sup> Administrativamente, a região é composta por nove municípios: Amaturá, Atalaia do Norte, Benjamin Constant, Fonte Boa, Jutai, Santo Antônio do Içá, São Paulo de Olivença, Tabatinga e Tonantins.

## A Chegada da Universidade

A criação do Instituto de Natureza e Cultura da Universidade Federal do Amazonas –INC/UFAM implantada no município de Benjamin Constant, surge como um espaço acolhedor de pensamentos e expressões, com papel relevante na integração entre países como o Brasil, Colômbia e Peru, por meio das culturas e saberes. Segundo Cristina Maria Tereza Saraiva Fernandes (2015), em seus estudos “Educação na Amazônia brasileira: a fixação da Universidade Federal do Amazonas no Município de Benjamin Constant”, a fixação da Universidade na Tríplice Fronteira constitui uma nova matriz econômica e social tanto na pesquisa, quanto no ensino e extensão, levando novas formas de pensar e um novo olhar para a questão sociocultural entre os povos do Alto Solimões.

A história dos projetos de escolarização, e especialmente do ensino superior no interior amazônico tem um longo histórico. Por muito tempo, o acesso à universidade demandou a necessidade de deslocamento da população, enquanto o acesso aos níveis mais básicos de instrução foi regulado e fornecido por diferentes atores ao longo do tempo histórico.<sup>4</sup> A Universidade Federal do Amazonas foi fundada em 1962, ainda como Universidade do Amazonas, passando a chamar-se UFAM cinquenta anos depois, por meio do decreto 10.468/2002.

No que tange às políticas públicas para a educação e para a interiorização do ensino de graduação na região, têm sido privilegiados os municípios do Estado com maior potencial de crescimento econômico ou em áreas de fronteiras ameaçadas de internacionalização como é o caso da mesorregião ao sudeste da Amazônia. Essas ações de expansão das Universidades apresentam contradições, a exemplo das dificuldades na implementação de políticas de permanência estudantil, ainda que ao fim vão ao encontro dos anseios das comunidades, trazendo novas perspectivas para a região. Segundo Oliveira Junior; Corrêa da Silva; Monte (2017), o município de Benjamin Constant, foi escolhido pela Universidade Federal do Amazonas para sediar o Campus Instituto de Natureza e Cultura que também tem o propósito de integralização.

Conforme Oliveira Junior, Silva e Monte (2017), o campus de Benjamin Constant foi implantado com o objetivo de realizar educação superior de graduação e de pós-graduação, atividades de extensão e desenvolvimento de pesquisas, aumentando a oferta de vagas de educação superior. Todavia, vem enfrentando muitos desafios neste período de consolidação dessas atividades, tais como: falta de infraestrutura, problemas de acesso à tecnologia e comunicações, dificuldades de fixação do corpo docente, restrições aos meios de transporte, energia, logística de transporte de materiais, falta de uma política que defina as relações internacionais e interinstitucionais que possam gerir interesses mútuos e legitimar o acesso e fixação de imigrantes fronteiriços. Oliveira Junior, Silva e Monte (2017) ainda explicam que a proposta construída para Benjamin Constant foi feita de acordo com as necessidades e as potencialidades do município, fruto do envolvimento da UFAM, sociedade civil e governo municipal.

Ao longo das três últimas décadas, assistimos aos processos de inovação e renovação das políticas brasileiras. O Governo de José Sarney foi caracterizado como o governo da redemocratização; o de Fernando Henrique Cardoso, estabilidade econômica. A partir do Governo Lula, a ênfase ancorou-se na diminuição das desigualdades sociais, contexto em que foi criado o Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais, conhecido como REUNI. Atualmente, em decorrência de ações relacionadas a esse programa de expansão criado em 2007, o Instituto de Natureza e Cultura da UFAM oferece seis cursos de graduação: as licenciaturas em letras (com habilitação em língua portuguesa e espanhola), pedagogia, ciências agrárias e do ambiente, ciências (habilitação em biologia e química), além do bacharelado em antropologia e

4 Em grande medida, o acesso ao ensino formal foi fornecido por instituições ligadas à igreja (na forma de internatos, seminários, por exemplo) e por instituições militares (como a Escola Livre de Instrução Militar do Amazonas). Para mais, ver Brito (2005).

em administração. Por meio do Plano Nacional de Formação de Professores da Educação Básica, também é ofertada a licenciatura em artes visuais.



Figura 2: Instituto de Natureza e Cultura, campus Benjamin Constant-AM. Fonte: Pesquisa de Campo (INC/UFAM, 2019)

De acordo com Fernandes (2015), em 2006 o quadro de pessoal contava com 30 professores e 15 técnicos-administrativos. Em 2014, conforme o relatório CADM – Centro Administrativo UFAM, observou-se um aumento da contratação de professores e técnicos, em função da demanda, porém dentro do previsto pelo REUNI, 71 professores e 43 técnicos. Em 2006, achavam-se matriculados cerca de 300 alunos; em 2014, matricularam-se 1.047 alunos, segundo informações da Pró-Reitoria de Ensino de Graduação (PROEG). A taxa de egressos em 2014 foi de 40,5%, o que compromete o tempo hábil de permanência. No percentual de 59,5, que compromete o atingimento da meta, foram considerados os alunos evadidos, porém matriculados, desistentes, os trancamentos, reprovações e os licenciados para o serviço militar.

Em 2018, quando a pesquisa foi realizada, segundo a PROEG, o Instituto de Natureza e Cultura (INC) Da Universidade Federal do Amazonas do Campus de Benjamin Constant, contava com 69 docentes sendo estes especialistas, mestres e doutores. Além disso se faziam presente 34 técnicos administrativos em Educação e havia 1.217 discentes nos cursos de Graduação.<sup>5</sup>

O INC está funcionando desde 2006 em Benjamin Constant. Por não possuir as mesmas condições das regiões do Sul e Sudeste é de se esperar que o processo de crescimento seja desigual, ainda assim as transformações ocasionadas pelo campus são significativas. Analisando a importância da fixação na UFAM no Município de Benjamin Constant, consideramos dois aspectos positivos que atenderam aos objetivos: 1. O aspecto do impacto da educação no desenvolvimento econômico e social em Benjamin Constant identificado no índice de desenvolvimento humano municipal, que revela a) Aumento populacional; b) Maior número de matrícula no ensino médio; c) Redução de atividades de trabalho na informalidade; d) Maior circulação de moeda; e) Melhoria do grau de instrução da população; 2. A relevância que a educação de ensino superior tem na geração de nova matriz econômica.

<sup>5</sup> Vale ressaltar que atualmente o instituto acolhe vários Grupos de Pesquisas, sendo eles: Grupos de Pesquisa CNPQ dos professores do Instituto de Natureza e Cultura - INC/UFAM; Diversidade, Biologia, Química e Conservação de Recursos e Ecossistemas Amazônicos; Biodiversidade de Recursos da Região do Alto Solimões; Grupo de Estudos da Gestão Produtiva da Região da Tríplice Fronteira do Alto Amazonas; Infâncias, Criança e Educação na Fronteira Amazônica; Núcleo de Estudos Afro-Indígena. Há que se destacar ainda a atuação do Observatório da violência de gênero no Amazonas, o OVGAN.

## Fazendo diferenças

Os nove municípios que compõem a região do Alto Solimões, em termos gerais, estão ligados a Benjamin Constant, a partir de fronteiras geográficas e simbólicas, que vivenciam os mesmos aspectos econômicos, políticos, sociais e culturais com sensíveis diferenças em alguns aspectos. São municípios pequenos, basicamente formados por famílias tradicionais com ideais cristãos normativos. Contudo, durante a etnografia realizada nos municípios, verificou-se inúmeros movimentos e eventos LGBTI+ que fortalecem e reafirmam a incansável luta e resistência pelo respeito e direitos humanos do grupo. Logo abaixo, segue um quadro, com a relação de todos os movimentos registrados nos municípios:

Tabela 1. Eventos e atividades do movimento LGBTI+ no Alto Solimões entre 2018 e 2019

Município	Atividades
Tabatinga	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Criação da AGLTTF – Associação de Gays, Lésbicas e Travestis na Tríplice Fronteira;</li> <li>• XII Parada Pela Diversidade Sexual na Tríplice Fronteira;</li> <li>• Festival Internacional da Diversidade Sexual na Tríplice Fronteira: Disputa do “Boto Rosa e Boto Tucuxi”;</li> <li>• Festisol – Festival de Tribos Indígenas do Alto Solimões: “Disputa da Onça Preta e Onça Pintada”;</li> <li>• Comemoração da Visibilidade Trans;</li> <li>• Criação do time esportivo da Diversidade Sexual;</li> <li>• Telecursos sobre o Processo Transexualizador do SUS e especificidades de saúde da população LGBT;</li> </ul>
Benjamin Constant	<ul style="list-style-type: none"> <li>• I Fórum LGBT de Benjamin Constant;</li> <li>• Criação da ABGLBT – Associação Benjaminense de Gays, Lésbicas, Bissexuais e Travestis;</li> <li>• I Parada do Orgulho LGBT;</li> <li>• Festival Folclórico dos Bumbás Corajoso e Mangangá;</li> <li>• Festival das Araras: Disputa da Arara Vermelha e Arara Azul;</li> <li>• Comemoração da Visibilidade Trans;</li> <li>• Primeiro reconhecimento do Nome Social de pessoa trans;</li> <li>• Criação do Bloco Carnavalesco “As Marias”;</li> <li>• Criação do time esportivo da Diversidade Sexual;</li> <li>• Gincana Solidária;</li> <li>• Quadrilha Boneca de Trapo;</li> <li>• Telecursos sobre o Processo Transexualizador do SUS e especificidades de saúde da população LGBT;</li> </ul>
Fonte Boa	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Parada do Orgulho LGBT da Família Fonte Boa;</li> <li>• Escolha da Miss Gay;</li> <li>• Festa dos Gogo Boys;</li> <li>• Escolha da Rainha Gay;</li> <li>• Bloco Carnavalesco Família LGBT;</li> <li>• Abertura da Associação de Lésbicas, Gays, Bissexuais e Travestis Da Família Fonte Boa;</li> </ul>
São Paulo de Olivença	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Escolha da Miss Gay Paulivense</li> </ul>
Atalaia do Norte	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Primeiro reconhecimento de união estável homoafetivo no Alto Solimões;</li> </ul>
Santo Antônio do Itá	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Segundo reconhecimento de união estável homoafetivo no Alto Solimões;</li> </ul>

Tonantins Jutaí Amaturá Islândia Santa Rosa Letícia	Não foram realizados ou encontrado registros de eventos no período
--	--

Fonte: Dados da pesquisa, 2020.

A história do movimento LGBTI+ em Benjamin Constant tem suas raízes históricas, uma vez que o município possui 122 anos de emancipação política. Após inúmeras atitudes preconceituosas da sociedade, somado a um evento arbitrário das batidas policiais nos bares e casas noturnas da cidade ocorrido em XX, somente contra os gays e travestis que circulavam nestes espaços, os quais eram expulsos, constrangidos e repreendidos de forma violenta, enquanto os heterossexuais não eram revistados, nem abordados ou repreendidos, os sujeitos LGBTI+ começaram a se mobilizar.

O momento fundamental desse processo de mobilização para a luta pela classe LGBTI+ se deu em 2004, quando estes decidiram criar um time esportivo somente da Diversidade Sexual, para jogar um campeonato de vôlei realizado no Ginásio Frei Samuel, com participação de gays e travestis brasileiros e peruanos. Foi a partir deste evento que mais tarde surgiu o primeiro grupo LGBTI+ em Benjamin Constant, a Associação Benjaminense de Gays, Lésbicas, Bissexuais e Travestis (ABGLBT). Vale ressaltar que neste mesmo período o grupo LGBTI+ de Tabatinga já se organizava politicamente e buscavam criar a AGLTTF – Associação de Gays, Lésbicas e Travestis da Tríplice Fronteira. De acordo com Denis da Silva Pereira (2016), neste mesmo período surgiu no Brasil o primeiro Programa do Governo Federal para o segmento LGBT – o Brasil sem Homofobia (2004). Este período ficou marcado também pelo assassinato do precursor do movimento LGBT no Amazonas, Adamor Guedes, em 2005, ano em que foi criado o FORUM LGBT Amazonas com cerca de oito organizações sociais (cf. Pereira, 2016).

O movimento em Benjamin Constant fortaleceu-se ainda mais com estes acontecimentos em nível nacional e local, mas se fazia necessário resistir. Segundo Rany, ex presidente da ABGLBT, Kokama, mulher trans, pedagoga, egressa do INC/UFAM, ativista e agente de enfrentamento LGBTI+, relatou em entrevista, que em 2005 o movimento decidiu realizar um evento beneficente no Ginásio Frei Samuel para arrecadar fundos para os moradores afetados pelas enchentes que atingem aqueles que residem às margens do rio Javari em Benjamin Constant, os quais necessitavam de madeira para levantar o piso de suas casas, além de alimentos, vestimentas e abrigos. Este evento ficou reconhecido em todo município como a Gincana Solidária. A partir de 2005, o grupo estabeleceu reuniões e encontros com todos os simpatizantes e integrantes do grupo, nesse contexto demarca-se a criação da ABLGBT, da primeira quadrilha LGBT de Benjamin, e, por conseguinte, do Bloco Carnavalesco “As Marias”. Devido à falta de registro como entidade jurídica a ABLGBT, ainda não se encontra formalizada, limitando o diálogo com as entidades públicas, bem como com o Governo Federal, com a única exceção do Programa Nacional de IST e Aids do Ministério da Saúde, sob Coordenação da Secretaria de Saúde do Município de Benjamin Constant, que assumiu um papel pioneiro de parceria com o movimento. No dia 03 de dezembro de 2011, a Universidade Federal do Amazonas junto ao Observatório de Violência de Gêneros no Amazonas realizou o I Fórum LGBT em Benjamin Constant, em parceria com a AGLTTF de Tabatinga. Neste fórum foram realizadas inúmeras palestras com temáticas relacionadas a identidade sexual, mesas redondas, testes rápidos e por fim uma caminhada pelas ruas da cidade.

Além da Parada do Orgulho LGBT de Tabatinga influenciada pelas correntes do movimento em nível nacional e internacional, destaca-se também outras manifestações, como o Festisol – Festival de Tribos Indígenas do Alto Solimões, onde ocorre a disputa da onça preta que representa os povos Omágua e a onça vermelha que representa os povos Ticuna. Nesse cenário, encontra-se bastante

presente a população LGBTI+, atuando como coreógrafos, artistas plásticos, músicos, dançarinos, compositores e dirigentes do evento.

Todavia, a associação ainda enfrenta muitas dificuldades, em questão a ausência de líderes LGBTI+ que assumam responsabilidades administrativas e coordenem as atividades e eventos que a associação vem realizando. Além disso, percebe-se a falta de apoio da sociedade, e de muitos líderes políticos, tornando-se um entrave para o movimento. Mas, a partir das lutas e conquistas da AGLTTF em Tabatinga, que vem apoiando e desenvolvendo parcerias com a ABLGBT, vem se fortalecendo o movimento LGBTI+ nessa região da Tríplice Fronteira.

Não obstante, a ABLGBT em Benjamin Constant, apesar das dificuldades na regularização da Associação, promoveu em 2018 a Primeira Parada LGBT no município. Além disso, outros inúmeros eventos culturais foram idealizados ou contaram com a participação do grupo desde sua criação. Segundo a ex-presidente da ABLGBT de Benjamin Constant Rany relatou:

A primeira organização vinculada ao movimento LGBT em Benjamin Constant iniciou através de um momento de revolta quando o policiamento da cidade na época resolvia constranger e retirar das ruas os homossexuais, e que não abordavam os héteros. Através desse acontecimento, um pequeno grupo teve a coragem de reivindicar e protestar através dos torneios esportivos locais, onde formaram um time do Grupo da Diversidade para quebrar paradigmas contra o preconceito que aconteceu no ano de 2004. Assim, realizamos no Ginásio Frei Samuel, um evento Beneficente para arrecadar fundo para os moradores que são afetados pela enchente. Desde então o grupo plantou a primeira semente onde gerou vários frutos como a primeira Quadrilha LGBT que teve como tema “IST / AIDS”; por conseguinte criou-se O bloco As Marias que até hoje é o único Bloco Hepta Campeão do Carnaval Benjaminense; esses acontecimentos foram fundamental para a criação da ABLGBT, que juntos conseguimos promover o festival das Araras Azul e Vermelha. Recentemente os últimos movimentos que são frutos de nossas lutas, é a I Parada do Orgulho LGBTQ+ com o tema “A DIVERSIDADE TE ABRAÇA, MAIS AMOR E MENOS PRECONCEITO”, e a volta da Gincana Solidária LGBT.” (Rany/relato de campo em 2019)

Pode-se observar pela breve descrição destes eventos com representatividade LGBTI+, que estes foram se intensificando no município, e assim no dia 15 de dezembro de 2018 foi realizada a I Parada do Orgulho LGBT em Benjamin Constant, com o tema “A diversidade te abraça, mais amor e menos preconceito”. Este evento foi idealizado em um grupo de encontros formado por universitários, profissionais da educação, saúde, assistência social e demais membros no Instituto de Natureza e Cultura da Universidade Federal do Amazonas.

Segundo Rany, “o principal objetivo do movimento é desconstruir preconceitos e ajudar a população benjaminense entender melhor e estabelecerem mais diálogos com a classe, diminuindo o discurso de ódio e retrógrados que o grupo LGBTI+ ainda vem recebendo”. Durante o encontro, foram várias as propostas para a definição do tema, mas no diálogo prevaleceu a ideia sobre encontrar formas de como conseguir ajudar um pai e uma mãe a entender que não existe problema em seu filho ser um LGBTI+, que o mais importante é a formação de seu caráter, e não a orientação sexual ou sua identidade de gênero. No encontro todos mostraram-se contra o machismo, o racismo, o fascismo e qualquer forma de opressão, a favor da liberdade, da igualdade, inclusão, e de direitos sociais para todos. Essa é a bandeira que defendem com muita empatia. De acordo com Rany:

A diversidade sempre existiu, a diferença é que hoje as pessoas não precisam viver escondidas ou frustradas por não poderem ser como se sentem de verdade. Temos o intuito apenas de separar desinformações de preconceito, pois realmente vivemos tempos muitos sombrios, a parada LGBTQI+ de Benjamin Constant fez sua parte para clarear as ideias dá um pouco de esperança, queremos mudanças e igualdade, mas ainda temos que trabalhar e lutar juntos, pois nem as purpurinas e nem as lantejoulas escondem as mortes e os hematomas que a violência do preconceito e a discriminação deixaram e ainda deixam nessa comunidade LGBTQI+. Uma luta de todos que acreditam na igualdade de direitos civis, na liberdade, na diversidade, na paz e no amor. (Rany/relato de campo em 2019)

Dessa forma, se realizou a I Parada do Orgulho LGBT, com apoio de vários colaboradores, como integrantes da ALGTF de tabatinga, gays e trans peruanos e colombianos, integrantes da ABLGBT de Benjamin Constant, professores da Universidade Federal do Amazonas e Universidade do Estado do Amazonas, Prefeitura Municipal de Benjamin Constant, algumas entidades religiosas, vereadores, empresários, comerciantes, autônomos e demais simpatizantes. Inicialmente houve uma caminhada, com a concentração em frente à sede da Polícia Militar de Benjamin Constant, como demonstrado na imagem abaixo, como forma de relembrar que a luta LGBT, começou em Benjamin com a repressão da polícia militar contra gays e travestis.



Figura 3: Palco da I Parada do Orgulho LGBTIQ+ em Benjamin Constant.

Fonte: Pesquisa de Campo (Registros fotográficos, 2018)

Durante as caminhadas pelas ruas e avenidas da cidade, várias frases eram ecoadas pelos participantes: “Nus consideram seres noturnos, que andam nas sombras. Mas a gente está botando a cara no sol. O problema não está em mim, está no patriarcado, no machismo e na misoginia”; “O Brasil é o país que mais mata travestis, transexuais e bissexuais no mundo. Isso tem que acabar. Basta! Isso não podemos mais admitir”; “Amor entre pessoas do mesmo sexo não é e nunca será um problema. O problema é seu preconceito.”; “Ninguém precisa ser negro para lutar contra o racismo. Ninguém precisa ser gay para lutar contra a homofobia. Ninguém precisa ser ambientalista (?) para lutar contra o desmatamento”; “O orgulho não é exatamente por ser LGBT, mas sim por ter coragem de ser o que somos em mundo que tenta nos fazer desistir todos os dias”.

Após concluso todo o percurso, a caminhada finalizou na praça Frei Ludovico, localizada no centro da cidade em frente à Igreja Católica – Paróquia Imaculada Conceição. Vale destacar que a noite possibilitou várias atrações, bem como: apresentação da Rainha do Bloco “As Marias”, conhecida como Jack Amazonas, uma das primeiras mulheres trans do município, além do casal de mestre sala e porta bandeira; por conseguinte os apresentadores discursaram sobre a Lei 003/2017, que assegura travestis, mulheres e homens trans o direito da escolha e utilização do nome social nos atos e procedimentos da administração direta e indireta, devendo constar em todos os registros do sistema de informação, cadastros, programas, projetos, ações, serviços, fichas, requerimentos, formulários, prontuários e congêneres, ação esta que a Universidade Federal do Amazonas vem intensificando em seus campus universitários; depois, seguiu-se com a apresentação do acadêmico do curso de Letras e Espanhol do Instituto de Natureza e Cultura da UFAM, que fez a tradução em libras da música “Indestrutível” de Pablo Vittar.

Durante a programação do evento, ainda houve a apresentação dos destaques das Araras Azul e Vermelha, que são grupos de danças artísticas locais, que representam alguns personagens das lendas amazônicas. O evento ainda contou com a participação de performance e dublagem de

Drag Queen de Lima, capital peruana. Finalmente, o evento encerrou com concursos de dança, e apresentação do grupo de danças Geração de Ritmos, de Tabatinga, e vários cantores locais. Vale destacar que houve uma participação maciça de pais e familiares dos integrantes LGBTI+, idosos, crianças e pais de família e grande repercussão na região. Recentemente, no dia 29 de janeiro de 2020, data que se comemora mais um ano de emancipação política do município de Benjamin Constant e o dia da Visibilidade Trans, o movimento LGBTI+ se intensificou, e assim a ABLGBT realizou mais uma ação solidária com a entrega de cestas básicas para famílias em condição de vulnerabilidade social, idealizada pelos coordenadores Rany Lima ex-presidente e Valério Salvador atual presidente, com a contribuição da Assistente Social Gisele Rios e todos os membros da associação. A equipe arrecadou aproximadamente 800 quilos de alimentos não perecíveis.

Segundo Valério Salvador, responsável pela Ação Solidária, o movimento LGBTI+ se faz presente em Benjamin Constant há mais de 10 anos, onde incansavelmente buscam a interação com a sociedade benjaminense, pois com esta ação cumprem com o papel social de eliminar o preconceito e difundir o sentimento de solidariedade. Além disso, o grupo LGBTI+ em Benjamin Constant é peça fundamental na realização do Festival Benjaminense dos Bumbás Corajoso e Mangangá, com expressiva participação LGBTI+ na produção e celebração do festival. Um dos acontecimentos importantes para o movimento LGBTI+ da cidade, é que na última edição do festival, representantes LGBTI+ buscaram o governo municipal e solicitaram apoio para realização do II Festival das Araras, um festejo onde danças tribais são coreografadas a partir de itens como a cunhã-poranga, a deusa da floresta, porta-estandarte, pajé, representando a força do povo da floresta amazônica. O primeiro festival havia sido realizado no arraial do CETAM (Centro de Educação Tecnológico do Amazonas), na rua ao lado da igreja Católica Nossa Senhora de Imaculada Conceição, porém o espaço se mostrou pequeno em função da expressiva participação da população.

Dessa forma, o prefeito sugeriu que o II Festival das Araras fosse realizado na última noite do Festival Benjaminense dos Bumbás, no bumbódromo. Pode-se dizer que esse foi mais um dos avanços conquistados pelo movimento LGBTI+ da cidade, com a oportunidade de apresentar com mais destaque o II Festival das Araras, onde exercem grande protagonismo.

No entanto, neste mesmo ano de 2018, o Bloco As Marias de Benjamin Constant que é hepta campeã do carnaval, sofreu um ataque. Nesse ano, o carnaval Benjaminense, que é conhecido pela sua festividade em três noites, que conta com apresentações de cantores locais e a disputa dos blocos carnavalescos, não possibilitou apenas alegria, mas também um ataque de preconceito contra o público LGBTI+, quando a Rainha do Bloco As Marias, Jack Amazonas, foi impedida de concorrer como rainha do carnaval. Jack é uma mulher trans negra, nascida na cidade e muito popular nos diversos concursos de beleza que existem pela região, tendo ganhado vários, a exemplo do Miss Trans Fronteira de 2018. Durante o concurso pela posição de rainha do carnaval, sua participação foi interdita, pois os demais blocos carnavalescos votaram contra a decisão de uma mulher trans concorrer. Contudo, o bloco “As Marias” não se rendeu ao preconceito e levou o bloco para o desfile e sua rainha para a disputa, sendo conseqüentemente penalizado e rebaixado do carnaval benjaminense. Apesar de toda situação, a população benjaminense apoiou o As Marias e criticou a organização do carnaval, garantindo aos membros do bloco que estes haviam sido responsáveis pela melhores apresentações carnavalescas de Benjamin, uma vez que carregavam o prêmio de Hepta Campeões.

Em 2019, foi proposto aos membros da ABLGBT o Cine Arco-íris, com a finalidade de reunir todos os membros e demais simpatizantes para que assistissem a filmes, documentários e séries com temáticas LGBTI+. No entanto, por conta da falta de espaço, equipamentos e disponibilidade dos membros, a atividade não funcionou, uma vez que estes estavam engajados na realização de outros eventos. Mas a proposta foi aceita pelo grupo para que seja realizada futuramente no período letivo ou em encontros que serão realizados no Instituto de Natureza e Cultura da Universidade Federal do Amazonas.

Benjamin Constant e Tabatinga, vem caminhando juntos e levantando a bandeira da igualda-

de, da liberdade da diversidade sexual e do respeito. Assim desde 2004, ambos os municípios formaram times esportivos, de vôlei, handebol, e futsal apenas de membros LGBTI+, para concorrer nos torneios locais e intermunicipais. Estes times contam com a participação de atletas de Islândia e Santa Rosa do Peru e de Leticia da Colômbia, os quais levam alegria e competitividade para os eventos esportivos. conforme apresenta a imagem seguinte.



Figura 4: Seleção da Diversidade Sexual de Benjamin Constant. Fonte: Pesquisa de Campo (Registros fotográficos, 2019)

Vale destacar, que durante esses eventos em municípios como Amaturá, Santo Antônio e Atalaia do Norte, sempre o time sofre ataques de preconceito da população, os quais recebem tratamentos diferenciados nos alojamentos. Todavia, a resistência LGBTI+ está presente no Alto Solimões. Apesar de ser um movimento recente, este vem alcançando gradativamente conquistas no âmbito social, cultural, esportivo e político, influenciando positivamente os municípios que ainda não manifestaram sua representatividade LGBTI+, como é o caso de Tonantins, Jutai, Amaturá, e as cidades dos países vizinhos, Islândia, Santa Rosa e Leticia, locais de origem de muitos moradores que buscam e encontram em Tabatinga e Benjamin Constant, municípios mais acolhedores da diversidade sexual, uma vez que nessas outras cidades ainda não se sentem representados.

Faz-se necessário destacar que, conforme descrito, todas as manifestações recorrentes nessas cidades possuem ligações com o município de Benjamin Constant, a partir da Universidade Federal do Amazonas, onde estes universitários estão presentes. A partir da construção de uma agenda e da consolidação da universidade como espaço de encontro, socialidade, apoio e acolhida é visível a formação de grupos de luta pela desconstrução de formas de violência e a valorização de experiências e valores próprios a cada comunidade.

### Considerações Finais

Ao longo do trabalho buscamos apresentar como diferentes experiências de cidade constituem modos diferentes de viver e fazer o urbano. Se como sugerido pela literatura clássica, a cidade é o espaço de encontro com o diferente, é possível supor que esse encontro é também produtor de formas de identificação e de organização que, em certos contextos, podem favorecer ou dar subsídios para que sujeitos minoritários possam ter maior visibilidade.

No contexto de Benjamin Constant, as condições que tornam esse processo mais viável, ou possível, têm a ver com a própria universidade como um espaço importante para encontro, troca de experiências, acesso à informação e organização. Isso é visível para formas de organização como aquela produzida por pessoas indígenas, como discuti anteriormente (SIMÃO, 2020), e como apresentado neste trabalho, também para pessoas LGBTI+ com diferentes pertencimentos. Se como dito na fala de Rany, a diversidade era algo que já existia, o que a descrição apresentada

até aqui permite compreender é que o que a cidade e a universidade como institucionalidade forte permitem é a construção de pontes que viabilizam a organização e sistematização, estejam as pessoas implicadas na dinâmica da vida universitária ou não. Isso porque, como instituição envolvida tanto com o ensino, quanto com a pesquisa e a extensão, os limites que separam o que acontece dentro e fora são opacos, permitindo assim encontros e possibilidades de interferência variadas.

Apesar de ser uma cidade pequena para os padrões dos grandes centros urbanos do sudeste brasileiro, Benjamin Constant talvez apresente dinâmicas semelhantes quando comparadas a outras cidades da Amazônia brasileira, e no que tange às vivências e formas de organização da sexualidade e do gênero, vê-se que as alternativas mesclam formas de ação muito diversas. Se por um lado há a reivindicação de pautas essenciais para a garantia da vida e respeito aos direitos humanos, há também um esforço de maior visibilidade e participação social marcados pelo cuidado, pela acolhida e pela confraternização entre iguais. Esses valores longe de serem opostos, fortalecem as redes de afeto entre pessoas que constituem a ação política.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APONTE MOTTA, Jorge. CARIAGA, Diógenes Egídio. “Gênero e sexualidades indígenas: alguns aspectos das transformações nas relações a partir dos Kaiowa em Mato Grosso do Sul”. *Cadernos De Campo*, vol.24, n.24, p.441-464. DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p441-464

BOTÍA, Carlos Zárate. *Silvícolas, Siringueros y agentes estatales: El surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonia de Brasil, Perú y Colombia 1880-1932*. Bogotá: UNAL, 2008

BRITO, Joaquim Pais. “Patrimônios e identidades: a difícil construção do presente”. In: PERALTA, Elsa; ANICO, Marta. (Orgs). *Patrimônios e identidades: ficções contemporâneas*. Oeiras: Celta editora, 2004.

COLLING, Leandro. *Que os outros sejam o normal: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer*. Salvador: EDUFBA, 2015.

FACCHINI, Regina. *Sopa de letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidade coletiva nos anos 1990*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. 304p

FERREIRA, Marinilde Verçosa. *O homem, o rio e o viveiro: as relações de poder que entrelaçam o trabalho da piscicultura em Benjamin Constant, no Amazonas*. Tese de doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2016.

FERNANDES, Cristina Maria Tereza Saraiva. *Educação na Amazônia brasileira: a importância da fixação da Universidade Federal do Amazonas no município de Benjamin Constant*. 2015. 113 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

FERNANDE, Estevão Rafael. *Existe índio gay? A colonização das sexualidades indígenas no Brasil*. Curitiba: Appris, 2017.

GREEN, James. Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX. São Paulo: Unesp, 2002.

GREEN, James; QUINALHA, Renan; CAETANO, Márcio; FERNANDES, Marisa. (Orgs). História do movimento LGBT no Brasil. Rio de Janeiro: Alameda, 2018.

LÓPEZ, Claudia Leonor. Tikunas brasileiros, colombianos e peruanos: etnicidade e nacionalidade na região das fronteiras do Alto Amazonas/Solimões. Belém: Museu Emílio Goeldi, 2014.

OLIVEIRA, Thiago de Lima; NASCIMENTO, Silvana de Souza. O (outro) lugar do desejo: notas iniciais sobre sexualidades, cidade e diferença na tríplice fronteira amazônica. *Amazônica – revista de antropologia*, vol.8, n.1. 2016, p.118-141. DOI /10.18542/amazonica.v8i1.4727

OLIVEIRA JUNIOR, Adolfo Neves; CORRÊA SILVA, Heloisa Helena; MONTE, Paulo Pinto. A implantação do curso de antropologia na região do Alto Solimões-AM. São Paulo: Alexa Cultural, 2017.

PEREIRA, Denis da Silva. Violência contra LGBT'S em Manaus e agências da resistência e do enfrentamento: estudo de uma disputa territorial assimétrica dos campos da moral e do direito. 2016. 260 f. Tese (Mestrado em em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

SIMÕES, Julio Assis; FACCHINI, Regina. Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao movimento LGBT. São Paulo: Perseu Abramo, 2009.

SIMÃO, Frâncio Costa. Identidade étnica e sexual: a aliança dos universitários indígenas aos movimentos LGBTI+ no município de Benjamin Constant - AM entre os anos de 2018 a 2020. 2020. 150 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas, Benjamin Constant-AM, 2020.

TREVISAN, João Silvério. Devassos no Paraíso: a homossexualidade no Brasil da colônia à atualidade. São Paulo: Objetiva, 2008.



## A cidade como forma de diferenciação: famílias pioneiras e fundadores na Amazônia

The city as a form of differentiation: founders and pioneer families in the Amazon  
La ciudad como forma de diferenciación: familias pioneras y fundadores en la Amazonía

Renata Barbosa Lacerda<sup>1</sup>

**Resumo:** Este trabalho analisa como as narrativas sobre cidades fundadas em áreas de fronteira revelam relações sociais e valores que guiaram o movimento de famílias consideradas pioneiras do Sul e Sudeste do Brasil para a Amazônia. Ao chegarem nesses lugares onde fundaram cidades, recriaram cenários de encontros com outros povos, reformulando modos de pertencimento e de diferenciação interna e externamente ao que concebem como seu grupo étnico. Por meio da construção cotidiana da memória, atribuíram critérios de pertencimento a seus antepassados e buscaram reproduzi-los para seus descendentes. Esse artigo é baseado em trabalho etnográfico realizado desde 2013 em Novo Progresso, município cortado pela rodovia BR-163 no Sudoeste do Pará. A partir disso, dialoga com a literatura sobre colonos pioneiros e fundadores de cidades situadas à beira de rodovias abertas ou consolidadas por políticas de colonização na Amazônia Legal – mais especificamente, no Norte de Mato Grosso, Sudoeste do Pará, Rondônia e Sul do Amazonas. Argumenta que esses diferentes espaços urbanos se tornaram uma forma de diferenciação social ao comporem um repertório que denomino de forma-cidade-pioneira.

**Palavras-chave:** cidade; colonização; pioneirismo; Amazônia.

**Abstract:** This work analyzes how narratives about cities founded in frontier areas reveal social relations and values that guided the movement of families considered pioneers from the South and Southeast of Brazil to the Amazon. When they arrived in the places where they founded cities, they recreated scenarios of encounters with other peoples, reformulating ways of belonging and differentiating themselves internally and externally to what they conceive as their ethnic group. Through the daily construction of memory, they attributed criteria of belonging to their ancestors and intended to reproduce them to their descendants. This article is based on ethnographic work carried out since 2013 in Novo Progresso, a municipality crossed by the BR-163 highway in the Southwest of Pará. It discusses with the literature on pioneer settlers and founders of cities located on highways opened or consolidated by colonization policies in the Legal Amazon – especially in the North of Mato Grosso, Southwest of Pará, Rondônia and South of Amazonas. It argues that these different urban spaces have become a form of social differentiation by composing a repertoire that I call the pioneer-city-form.

**Keywords:** city; colonization; pioneers; Amazon.

---

<sup>1</sup> Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/MN/UFRJ). Participante do Núcleo de Estudos sobre Amazônia Contemporânea (NUAMA) e Núcleo de Antropologia da Política (NuAP). Agradeço a Telma Bemerguy, Luciana Almeida, Manuela Cordeiro, Karina Tarca e Igor Rolemberg pelos diálogos que me instigaram a formular as questões presentes neste artigo.

**Resumen:** Este trabajo analiza cómo las narrativas sobre ciudades fundadas en áreas de frontera revelan relaciones y valores sociales que guiaron el movimiento de familias consideradas pioneras del sur y sureste de Brasil hacia la Amazonía. Al llegar a los lugares donde fundaron ciudades, recrearon escenarios de encuentros con otros pueblos, reformulando modos de pertenencia y diferenciación interna y externamente a lo que conciben como su etnia. A través de la construcción diaria de la memoria, atribuyeron criterios de pertenencia a sus antepasados y buscaron reproducirlos para sus descendientes. Este artículo se basa en trabajo etnográfico realizado desde 2013 en Novo Progresso, municipio cortado por la carretera BR-163 en el Sudoeste de Pará. Y dialoga con la literatura sobre pobladores pioneros y fundadores de ciudades ubicadas al borde de carreteras abiertas o consolidadas por políticas de colonización en la Amazonía Legal – más específicamente, en el Norte de Mato Grosso, Suroeste de Pará, Rondônia y Sur de Amazonas. Sostiene que estos diferentes espacios urbanos se han convertido en una forma de diferenciación social al componer un repertorio que llamo la forma-ciudad-pionera.

**Palabras clave:** ciudad; colonización; pioneros; Amazonía.

## Introdução

O presente trabalho analisa, com base em etnografia realizada na cidade de Novo Progresso (Sudoeste do Pará) e na literatura sobre pioneirismo, a forma de vivenciar e fundar cidades de famílias de colonos que se auto reconhecem como pioneiras<sup>2</sup>. Essas famílias reproduziram valores e práticas de colonização e de abertura de fronteiras, que atribuíam a seus antepassados. Da Europa ao Brasil e das colônias no Sul e Sudeste do Brasil, seus descendentes seguiram ao Cerrado, Amazônia e países fronteiriços como Paraguai e Argentina, revivendo e reformulando histórias de fundadores de comunidades, sociedades e cidades.

Desse modo, se reconheciam como parte de uma mesma comunidade moral e afetiva. Nutrida à distância, tanto temporal, quanto espacial, essa comunidade imaginada é fruto de uma dupla coprodução. Primeiramente, entre memórias coletivas e identidades constituídas por emoções e moralidades, conforme argumentaram Veena Das (1995) e Michael Lambek (2016). Em segundo lugar, entre processos internos de hierarquização e igualitarização, no sentido de Frederick Bailey (1971).

Nesse processo, famílias pioneiras recriaram cenários de encontros com outros povos, fabricando fronteiras sociais por meio de determinados traços culturais que consideraram significativos. Para Fredrik Barth (2000, p.32), esses traços seriam de duas ordens: a) os sinais diacríticos, que “as pessoas buscam e exibem para mostrar sua identidade” (vestimenta, língua, forma das casas, estilo de vida etc.); b) os valores, os “padrões de moralidade e excelência pelos quais as performances são julgadas”.

Seguindo o conceito de etnicidade do autor, que fundamenta a análise de Luciana Almeida (2021) sobre a construção do espaço urbano como emblemático do pioneirismo, proponho a noção de forma-cidade-pioneira. Com ela, busco salientar como diferentes cidades fundadas na Amazônia foram apresentadas como sinais diacríticos que demarcaram identidades e diferenciações étnicas, consoante valores que mobilizaram famílias de autodenominados pioneiros na abertura e colonização de áreas de fronteira.

Cabe ressaltar que, ao contrário do que a noção de “forma” possa sugerir, não proponho uma tipologia de cidades, que definiria casos desviantes ou típicos. Tampouco sugiro haver um padrão urbano atemporal que se expandiria com esses movimentos. Clifford Geertz (2008 [1973],

<sup>2</sup> Em itálico assinalo os termos êmicos relevantes para a presente análise.

p.16) já alertava para os perigos das tipologias e totalizações abstratas quando enunciou: “O lócus do estudo não é o objeto de estudo. Os antropólogos não estudam as aldeias (tribos, cidades, vizinhanças...), eles estudam nas aldeias.”. Assim, me inspiro em sua análise de aldeias balinesas para pensar a forma a partir de suas variações (GEERTZ, 1959), tendo em vista observar regularidades entre narrativas sobre cidades fundadas por pioneiros<sup>3</sup>.

Nesse sentido, a antropologia urbana é o ponto de chegada da descrição etnográfica de dinâmicas sociais. Apesar de suas especificidades e de transcenderem a cidade enquanto um lugar, essas dinâmicas compõem fenômenos urbanos e processos mais abrangentes, como argumentou José Magnani (2016). Com isso em mente, proponho a forma-cidade-pioneira como repertório de princípios de agrupamentos e diferenciações sociais que se atualizam de modo singular.

Analiso narrativas sobre histórias locais – entrecruzadas com histórias pessoais e familiares – e sobre a vivência cotidiana nessas cidades fundadas por colonos. Ambas são significativas para a sua diferenciação perante outros grupos étnicos e entre si mesmos, visto que seu pertencimento étnico é perpassado por marcadores sociais e expectativas morais atreladas a: gênero; sexualidade; geração e parentesco; status social; deslocamentos entre a residência e o principal local de trabalho; atividades; ordem de chegada; qualidade e grau de aventura e dificuldades enfrentadas na fronteira; participação na formação e fundação da cidade; entre outros.

Na linha da reflexão de Ester Corrêa e Telma Bemerguy (2020) sobre conceitos de fronteira, por um lado, os movimentos descritos pelos colonos produziram fronteiras sociais que dizem respeito a diferenciações simbólicas e processos de subjetivação, nos quais marcadores sociais da diferença se interseccionam. Por outro lado, estes também atravessaram e desenharam fronteiras no sentido de governamentalidade – não só externa, mas internamente a Estados-nacionais. Como João Pacheco de Oliveira (2016, p.260) assinalou, essa “permanente criação de fronteiras interiores” se deu pelo processo de colonialismo interno<sup>4</sup>, em que a população nativa, suas terras e recursos foram continuamente vistos como incorporáveis. Muitas vezes isso se deu sob o discurso da ocupação dos “vazios” demográficos, geográficos e socioeconômicos, como nas propagandas das políticas de colonização da Amazônia elaboradas pelo governo militar.

Para analisar a forma-cidade-pioneira, me baseio na literatura que se debruçou sobre colonos pioneiros e fundadores de cidades situadas à beira de rodovias abertas ou consolidadas por essas políticas de colonização, sendo recentemente integradas aos planos de formação de “corredores logísticos do Arco Norte”<sup>5</sup> do agronegócio na Amazônia Legal: BR-163 (Cuiabá-Santarém) no Norte de Mato Grosso e Sudoeste do Pará; BR-364 (Marechal Rondon) em Rondônia, que liga Cuiabá a Porto Velho; e BR-230 (Transamazônica) no Sul do Amazonas<sup>6</sup>. Teço comentários sobre estudos

3 Diferentemente de Geertz (1959), que descreveu em profundidade as variações entre aldeias balinesas, me detenho mais na noção de forma neste artigo. Maiores esforços analíticos são necessários para contrapor as variações que compõem a forma-cidade-pioneira.

4 Pablo Casanova (2007), citado por Luciana Almeida (2021), formulou o conceito de colonialismo interno articulado ao colonialismo internacional (entre nações) e transnacional (megaempresas e complexos empresariais-militares), com base nas lutas de movimentos sociais – como os de nacionalidades, povos e etnias – frente ao capitalismo na América Latina e no mundo.

5 Os corredores logísticos foram idealizados por projetos governamentais realizados em parceria com entidades de classe do chamado agronegócio, como a Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA), contando ainda com cooperação com o Banco Mundial.

6 A área entre essas três rodovias é composta por uma malha de hidrovias e portos. A Transamazônica, inaugurada até Itaituba (PA), onde hoje há o porto de Miritituba, em 1972, e Humaitá (AM) em 1974, município que dá acesso aos portos de Manaus, Itacoatiara (AM) e Porto Velho (RO) pela BR-319 (Manaus-Porto Velho). A BR-364 foi idealizada no governo de Juscelino Kubistchek, mas só foi consolidada em 1968 e pavimentada em 1984, no trecho entre Cuiabá (MT) e o porto de Porto Velho (RO). A BR-163 foi aberta entre 1973 e 1976. Sua pavimentação no Pará avançou no

em outras regiões onde pioneiros se instalaram em cidades consideradas já consolidadas. Ao lado disso, destaco as continuidades observadas entre esses diferentes contextos, dialogando com a literatura sobre as gerações anteriores desses colonos no Sul e Sudeste do país e os movimentos de imigração (principalmente europeia) nos séculos XIX e XX, fruto de uma política nacional de defesa do branqueamento racial.

As questões aqui formuladas são fundamentadas no diálogo entre essas análises e a etnografia que tenho realizado em Novo Progresso, município paraense cortado pela BR-163, onde realizei trabalhos de campo em 2013, 2017 e 2018. Além dos relatos orais sobre pioneiros e fundadores, me baseio em seus relatos escritos sobre a história local, entre eles, quatro livros de moradores de Novo Progresso: as pioneiras Gertrudes Oravec (2008), Sara Schneider e Raquel Fortes (2011); o goiano Zé Coruja (2004), que chegou depois. Considero ainda as histórias de vida de pioneiros de cidades ao longo da BR-163 mato-grossense e paraense, incluso Novo Progresso, reunidas no livro dos pesquisadores alemães Charlotte Schumann, Korbinian Hartberger, Michael Klingler e Regine Schonenberg (2015).

Na primeira parte do texto, reflito sobre meus caminhos de pesquisa a partir do contraste entre o que meus interlocutores e eu concebíamos como cidade. Na segunda parte, destaco elementos diacríticos nas narrativas históricas sobre a fundação de Novo Progresso, sintetizados na ideia de ir sempre para frente. Por fim, abordo como as descrições dos colonos sobre sua circulação pela e através da cidade reelaboravam diferenciações sociais por meio da ideia de cultura.

### **Choque de cidades: a antropóloga carioca e os progressenses**

Por me apresentar como pesquisadora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), era comum que progressenses, sobretudo aqueles que se identificavam como sulistas (em geral colonos brancos), comparassem a cidade grande de onde vim com Novo Progresso. Costumavam lembrar de um ou outro carioca que teria morado na região da BR-163 – em contrapartida, conheceram muitos paulistas por lá. Alguns me perguntavam o bairro onde eu morava, pois já haviam visitado a cidade para ver parentes. Um ou outro chegou a morar e trabalhar temporariamente no interior do estado do Rio de Janeiro. Do Sudeste, conheciam mais São Paulo ou Espírito Santo, onde nasceram ou tinham parentes e conhecidos próximos, geralmente descendentes de imigrantes europeus (alemães, russos, italianos, poloneses, portugueses, entre outros), também esparramados pelo Sul.

De todo modo, a maioria não conhecia o Rio de Janeiro a não ser pelas notícias na televisão, as quais reproduziam um imaginário de violência cotidiana. Contrastavam-na com a vida mais segura na região paraense e me perguntavam como eu lidava com tanta violência, curiosidade despertada em outros encontros etnográficos, como o relatado por John Comerford (2014b) em localidades rurais de Minas Gerais. Diferentemente dessa situação de pesquisa, meu campo se deu sobretudo na cidade-sede do município de Novo Progresso, por não ter financiamento suficiente para longos deslocamentos<sup>7</sup>. E foi como habitantes de uma cidade que meus interlocutores reagiam à minha origem.

Nesse sentido, mostravam preocupações acerca do que chamavam de crescimento de Novo Progresso desde os anos 2000, sobretudo com a pavimentação da BR-163. Notavam os novos problemas que passaram a enfrentar, que identificavam a cidades como o Rio: falta de saneamento

---

governo Lula e sua finalização foi anunciada pelo governo de Jair Bolsonaro; visa o escoamento para os portos de Miritituba e Santarém (PA).

<sup>7</sup> As quatro viagens de campo tiveram financiamento parcial da Faperj e da Capes. Porém, devido à falta de transporte público e ao alto custo da passagem de avião e hospedagem em hotéis locais, dependi de caronas, taxis e mototaxis eventuais para me deslocar pelas cidades e povoados da região.

básico; má distribuição de energia elétrica; atendimento precário de saúde e educação; lixo nas ruas; roubos a bancos; assaltos à mão armada; estupros; e tráfico de drogas. Como um colono me disse, “falam que cidade pequena não tem isso [roubo], mas tem pilantra igual lá [no Rio], mesma coisa” (SANDRO, 2013).

Ainda assim, o grau de imprevisibilidade da violência do Rio de Janeiro era um fator central de sua diferenciação perante cidades pequenas como Novo Progresso. Quando eu comentava meu espanto ao reafirmarem que lá seria mais seguro – visto que cada vez mais ouvia histórias de assassinatos, roubos e tráfico na região paraense –, respondiam que a bala perdida no Rio poderia atingir qualquer um, já a bala em Novo Progresso teria alvos certos e justificáveis. Ainda assim, se mostravam preocupados em me passar seus conhecimentos sobre como circular para evitar perigos.

Ter ido a Novo Progresso sem esses conhecimentos prévios, por sua vez, me causava bastante apreensão, sobretudo em 2013. A literatura a que tive acesso qualificava a região como violenta, não só pelos garimpos e mineração, mas sobretudo pelos conflitos por terra e desmatamento ilegal – em especial Edna Castro, Raimunda Monteiro e Carlos Castro (2004) e Maurício Torres (2005). Na cidade e entre sulistas, esse retrato dificilmente era corroborado em conversas comigo, a não ser entre pequenos agricultores e pessoas com quem obtive maior relação de confiança ao longo do tempo. O discurso predominante reforçava ser um município tranquilo e um povo pacífico que saberia resolver problemas que costumamos identificar como rurais e urbanos. Saber ainda controlar relativamente bem a violência, embora a chegada de muita gente de fora fosse sempre recolocada como um desafio iminente<sup>8</sup>.

Outra apreensão que tive antes de visitar Novo Progresso foi não conseguir planejar como chegar e me movimentar em termos de transporte. Na internet, quase não havia informações sobre a duração das viagens de ônibus, seja a partir de Cuiabá (MT), seja de Santarém (PA) – cidades para onde me desloquei de avião a partir do Rio. E, diferentemente das viagens a que estava acostumada a fazer, o Google Maps não mostrava o desenho urbano de Novo Progresso. Hoje, por outro lado, há um grande detalhamento, com nomes de bairros, ruas, igrejas e comércios. Por isso, chegando lá, uma das minhas primeiras urgências foi a compra de um mapa da cidade em uma gráfica local tendo em vista me situar no espaço. Embora tenha me ajudado a encontrar alguns endereços e a compreender a divisão urbana em setores, bairros e ruas principais (muitas vezes com nomes de pioneiros), foi andando pelas ruas da cidade e falando com moradores que consegui compreender melhor a dinâmica urbana local.

Já em termos do deslocamento de chegada, o que mais me surpreendeu, desde a primeira viagem, foi a condição da rodovia Cuiabá-Santarém, único meio de chegar a Novo Progresso sem ser por pequenos aviões de garimpo. Em fevereiro de 2013, saí de Cuiabá em um ônibus para a cidade-sede do município – percurso sugerido por um colega de pesquisa que havia transitado por essa parte da BR-163 justamente por ter trechos asfaltados de rodovia. Não sabia que estava indo no pior período, o chamado inverno amazônico, das fortes chuvas que tornam a estrada sem asfalto uma lama avermelhada. Como pude perceber, atrasos de ônibus de mais de duas horas eram de praxe, assim como os tratores e jipes à beira da rodovia à espera do resgate dos atolamentos. Isso, porém, somente quando entramos no Pará. Até Garantã do Norte, última parada em Mato Grosso, o asfalto permitia o sono dos passageiros e a vista era amarelada, marcada pela paisagem da soja (mas também arroz, milho e algodão). Chegando no Pará, o capim verde, que alimenta centenas de milhares de cabeças de gado, e a lama vermelha passavam a compor a vista da janela sob o sol

---

<sup>8</sup> *Gente de fora, como assinalou Roberta Novaes (2011) em Minas Gerais, é estigmatizada como perigosa mesmo quando passam a residir na cidade por anos. Marcos Otávio Bezerra (2012) analisou como populações taxadas como “de fora” se tornaram um problema social para a administração pública em sua circulação como trabalhadores e residentes em cidades do agronegócio em Minas Gerais e Mato Grosso.*

quente. As rodoviárias equipadas iam ficando para trás e as novas paradas pareciam improvisadas em povoados menores.

Conversando com moradores e pessoas que por lá transitavam, a viagem pela BR-163 me soava como um ritual de passagem. Todos haviam tido experiências semelhantes e, em regra, muito piores que a minha. A imprevisibilidade da chegada e saída era um tema recorrente nos relatos de todos, mas principalmente dos pioneiros (sulistas, mas também nordestinos) que se valorizavam por terem passado dias e semanas na BR, correndo inúmeros riscos de adoecimento, acidentes e de vida, parte do que entendiam como aventura rumo ao desconhecido. Passar por esse caminho e conversar com a população local, como me diziam, era o único modo de realmente conhecer a realidade da região. Por isso, não raro demonstravam seu contentamento com minha presença. Reiteravam em suas interrogações a surpresa de alguém como eu ir para tão longe e viver uma experiência que muitos conterrâneos meus evitariam.

Talvez mais surpreendente para eles e elas era o fato de eu ir sozinha. Embora tenha apresentado meu marido no primeiro campo que fiz, voltei nas outras três vezes sem ele. Por que eu teria largado minha família lá longe no Rio para fazer pesquisa na Amazônia? Conforme fui aprendendo nos “choques culturais” do trabalho de campo, no sentido de Roy Wagner (1981), essa perplexidade se dava por modos outros de movimentação e relacionalidade, em que o ato de levar ou planejar a ida da família era parte fundamental da chegada em Novo Progresso. A isso se somava o fato de ser uma mulher andando sozinha, o que costumavam associar a cozinheiras e prostitutas do garimpo – classificadas como diferentes de alguém como eu, branca, escolarizada e sudestina. Para eles e elas, fazia mais sentido eu ter feito a viagem com meu marido e parentes para morar lá. Daí os reiterados convites para que nos mudássemos para a cidade.

A aliança no dedo, porém, não era suficiente para afastar algumas investidas de homens sulistas. Um sulista chegado há poucos anos na cidade – paulista de nascença, que morou no Sul antes de chegar em Novo Progresso – me explicou que eu sofreria mais assédio se eu fosse tão branca quanto as sulistas chamadas *alemoas*<sup>9</sup>. Essas, mesmo quando casadas, eram disputadas entre os homens para ficar, namorar e casar. A infidelidade entre homens e mulheres sulistas, conforme explicou, era prática comum (embora sigilosa) da qual ele mesmo participava e confienciava entre amigos homens – o que em sua percepção, porém, não afastava questionamentos sobre sua sexualidade, por ser um homem divorciado que preferia não se casar novamente.

Não vendo muito sentido em minha presença sem a família, não raro temiam a probabilidade de eu me encaixar em outra categoria de pessoas vindas de fora e que atuavam cotidianamente na região: jovens servidores e servidoras estatais concursados, em sua maioria brancos, de classe média, universitários, com sotaque sudestino, de trajetória familiar urbana e que se vestiam como eu. Mais grave, eram de agências encarregadas pela fiscalização ambiental criticada por grande parte dos sulistas. Como não era vista andando com esses servidores e estava sempre de passagem, poderia ser ainda jornalista de algum grande veículo de comunicação igualmente condenado por retratar a região como lugar de “criminosos ambientais”. Viam-se como injustamente retratados por esses veículos cujos repórteres não conheceriam de fato a realidade da região. Desse modo, minha presença causava desconfianças, mas podia ser vista como uma possibilidade de levar esse conhecimento para centros urbanos e políticos do país.

Por outro lado, as diversas situações de “choques” em campo me levaram a colocar em xeque minha própria visão de Novo Progresso como cidade. Os meus poucos conhecimentos prévios associavam a região a problemáticas que eu discutia no campo dos estudos rurais, em cursos e congressos: violência e conflitos socioambientais; agronegócio, sendo os colonos sulistas parte fundamental de sua expansão; reforma agrária e áreas protegidas. Se a cidade me parecia a princípio

<sup>9</sup> Em apenas três ocasiões me disseram que eu pareceria ser parente de alguém de Novo Progresso, como a filha de um casal de *pioneiros depois separados: a ex-prefeita sulista e o ex-prefeito nordestino*.

secundária às minhas questões de pesquisa – embora estivesse fazendo “antropologia na cidade” durante a maior parte do tempo –, os encontros etnográficos me fizeram perceber o valor que os progressenses conferiam ao fato da maior parte de sua população morar em uma cidade fundada onde supostamente só tinha mato.

Apesar do relativo consenso na antropologia e sociologia sobre as interrelações entre campo e cidade, ou rural e urbano<sup>10</sup>, os recortes de objetos e problemas de pesquisa conformaram o que se costuma entender por “estudos rurais”, conforme demonstrou Cleyton Gerhardt (2005). Seguindo sua argumentação, caberia questionar se ambivalências analítico-instrumentais e o etnocentrismo que permearam as interpretações científicas sobre as ruralidades não teriam também restringido as urbanidades merecedoras de serem pesquisadas.

Telma Bemerguy (2019), nascida e criada em Santarém no Pará, fez tal questionamento a partir de seus “choques” em circuitos acadêmicos no Centro-Sul do país. Como percebeu, as representações e enquadramentos teóricos construídos predominantemente por pesquisadores do Centro-Sul acerca de sua cidade natal situada na Amazônia, a associavam mais aos “estudos de comunidade” – presentes nos cursos sobre campesinato e ruralidades – do que à “antropologia urbana”. A despeito das diferenças entre as cidades de Santarém e Novo Progresso – a primeira remonta ao século XIX e conta com uma população estimada de mais de 306 mil habitantes, a segunda foi criada em 1991 e tem cerca de 25 mil habitantes, segundo o IBGE –, por que não as pensar também a partir de questões da antropologia urbana, como ocorre com o Rio de Janeiro?

Seguindo Magnani (2016), quais regularidades podem ser observadas entre cidades díspares e distantes no tempo e no espaço? Daí sua lembrança do relato de Claude Lévi-Strauss em sua passagem pelo interior de São Paulo, que estava se urbanizando, e por cidades recém-implantadas ao longo de um eixo rodoferroviário no Norte do Paraná<sup>11</sup>. Nessas cidades loteadas por uma colonizadora privada inglesa, Lévi-Strauss se surpreendeu com as casas que revelavam técnicas de imigrantes europeus e com as ruas que se dispunham em quadriláteros. Em linhas gerais, esse desenho estranhamente familiar encontrado pelo antropólogo francês em 1935 remete ao que outros antropólogos descreveram sobre cidades na Amazônia.

Vinda de uma trajetória de camponeses imigrantes que plantou café no Norte do Paraná, Mariana Galuch (2019) não se surpreendeu tanto com a cidade de Apuí (AM) em sua pesquisa de doutorado: “Não estava como Malinowski em terras distantes, meio à cultura distinta dos seus, mas estava em uma cidade que mais se parecia com uma cidade de interior do Paraná do que com uma cidade do interior do Amazonas.” (Ibid., p.29). Já Luciana Almeida (2013, 2021), ao estudar o agronegócio em Sorriso e Lucas do Rio Verde (MT) na BR-163, observou que ser gaúcha nascida em Porto Alegre não só lhe facultava certas proximidades com os autodenominados “gaúchos” que fundaram cidades em Mato Grosso, como lhe permitiu reconhecer características urbanas familiares ao Sul.

Diversamente à experiência de Galuch e Almeida, minha chegada em Novo Progresso foi mais próxima a Malinowski e não me remetia a padrões urbanos conhecidos. Embora soubesse de antemão pela literatura que a BR-163 era central no desenho e na história da cidade, nada me era familiar. E foi a partir desse estranhamento e curiosidade mútuos que meus interlocutores e eu nos relacionamos, inclusive aqueles e aquelas de quem me tornei mais próxima.

10 Ver: Maria de Nazareth Wanderley (2010). A relação campo-cidade foi um dos marcos dos estudos sobre o campo e o campesinato, sobretudo a partir da definição de part-societies e part-cultures por Alfred Kroeber. Para Robert Redfield (1969) e George Foster (1967), o campo dependia da cidade.

11 Cabe lembrar que o Norte Paranaense foi o cenário da análise de Pierre Monbeig (1984) sobre o “movimento pioneiro paulista” para o oeste nos séculos XIX e XX

## Sempre para frente: fundação de cidades na fronteira

Sandro, colono que citei anteriormente quando comparou os pilantras das grandes e pequenas cidades, era lido como sulista. Embora tenha nascido no Espírito Santo, era descendente de imigrantes italianos e portugueses e se criou no Paraná, de onde saiu nos anos 1970 para Mato Grosso. Lá, contou ter ajudado a formar cidades – não se definia como fundador, mas como trabalhador convidado por fundadores – e, em 1999, se mudou com a esposa para Novo Progresso.

Diferente de Sandro, porém, a maioria dos colonos com quem conversei havia nascido no Sul. Em nossas conversas, quase todos lembravam de antepassados imigrantes europeus que, nas gerações passadas, haviam se movido por cidades do Espírito Santo, São Paulo e Sul do país, onde podiam ter sido pioneiros e fundadores. Independentemente de nascerem no Sul ou outras regiões, por terem passado pelo Paraná e muitas vezes por Mato Grosso, eram considerados sulistas por serem brancos e compartilharem dessa trajetória familiar. É essa trajetória que identifica muitos colonos nascidos no Sul e Sudeste que chegaram nas margens da BR-163 em Mato Grosso (ALMEIDA, 2013, 2021; BEZERRA, 2012; MARQUES, 2013; entre outros), da BR-364 em Rondônia (CORDEIRO, 2015; 2018) e BR-230 no Amazonas (GALUCH, 2019).

Outro aspecto partilhado por colonos nessas regiões é o gosto de recontar as histórias de formação e fundação de cidades. Não foi diferente entre progressenses sulistas, fossem eles pioneiros chegados com a abertura da BR-163 até a emancipação municipal, fossem aqueles que, como Sandro, chegaram depois da cidade criada. Eram assuntos que gostavam de conversar com pessoas vindas de fora como eu, e geravam frequentes comentários de como queriam, um dia, escrever um livro sobre a história de suas famílias e dos pioneiros – como o fizeram as pioneiras Sara Schneider e Raquel Royer (2011), que se mudaram com os pais no local onde hoje é Novo Progresso ainda crianças nos anos 1980, e Gertrudes Oravec (2008), descendente de alemães que chegou com o marido em 1979. Essas histórias podiam ser protagonizadas pelos próprios narradores ou por seus ancestrais, em especial nas figuras do avô, pai ou irmão. Na grande maioria das vezes, homens eram protagonistas, mesmo quando mulheres narravam com orgulho o feito de seus antepassados fundadores em outros lugares no Sul e Centro-Oeste.

Nessas narrativas, colonos sulistas se diferenciavam entre si em termos de status (pioneiros e fundadores), geração (os pais chefes de família e seus filhos homens), setor de atividade (agricultura, pecuária, madeira e garimpo), status (pobres/ricos, fortes/fracos) e gênero. Logo, nem todos os sulistas homens que chegaram nos anos 1970 e 1980 foram publicamente homenageados como pioneiros. Os mais lembrados publicamente eram sobretudo homens reconhecidos pela fundação de Novo Progresso, sobretudo aqueles que ascenderam socialmente e se tornaram lideranças, seja em igrejas, clubes, entidades de caridade ou de classe e partidos políticos. Ainda que por vezes de forma menos publicamente honrosa, homens e famílias que não ascenderam socialmente, mas que compartilhavam uma trajetória de chegada e permanência semelhante, podiam ser reconhecidos como pioneiros.

O não reconhecimento como pioneiro era mais recorrente entre mulheres sulistas. Muitas ficaram no anonimato, termo empregado por Sara e Raquel em seu livro. As mulheres em destaque na memória de pioneirismo geralmente vieram separadas com filhos ou se tornaram viúvas. Quando ainda casadas com pioneiros, as mais recordadas eram aquelas que tiveram papel publicamente reconhecido em atividades de cuidado, como educação (professoras), saúde (atendentes de farmácia, enfermeiras e parteiras) ou cozinhando em restaurantes quando havia poucas opções na região<sup>12</sup>.

12 O relato de Gertrudes sobre Irene Sousa, descrita como “mulher de fibra”, é surpreendente em meio ao predomínio de histórias que narrou protagonizadas por homens que *abrem terra, casados com mulheres donas de casa. Vinda de Curitiba (PR), divorciada em 1983 e com seus três filhos, Irene “aproveitou o período bom do garimpo Canãa” para*

Embora Schneider e Fortes (2011) tenham empregado o termo pioneira no feminino, o discurso mais reproduzido publicamente enfatizava sobrenomes masculinos das famílias pioneiras, como é notório nos livros de Gertrudes (2008) e do goiano Zé Coruja (2004). Os pioneiros homens, que são os mais recomendados para contarem a história local, costumavam enfatizar nas nossas entrevistas as suas contribuições pessoais e a de seus pais (chefes de família) na ocupação e construção do lugar, raramente retratando as suas mães, esposas ou irmãs como pioneiras ou tendo qualquer protagonismo na história local. Já as mulheres que conheci produziam narrativas históricas menos centradas em si mesmas e enfatizavam suas ações como membras de famílias e comunidades, se dizendo pioneiras ao contarem histórias do início da ocupação e pelas dificuldades que passaram quando era tudo mato.

O emprego da primeira pessoa por esses pioneiros homens, segundo notou Ana Claudia Marques (2013, p.95) em Mato Grosso, “obscurece parcialmente uma série de processos coletivos envolvidos no deslocamento, no estabelecimento e na fundação de lugares”. Como vimos, ofuscou o papel das mulheres que se mudaram junto a suas famílias nessa aventura rumo ao desconhecido, no movimento que um dos pioneiros entrevistados por Cordeiro (2015) chamou de “casa a rodar” – isto é, aquele que segue a costumeira viagem de reconhecimento realizada pelos homens da família para escolher um bom lugar promissor para “esparramar” a família. Diminuiu ainda o peso da maioria que se tornou dona de casa e daquelas que atuaram pela comunidade inicial através da educação, saúde e alimentação. Isto porque o trabalho valorizado no pioneirismo era o de responsabilidade masculina, que implicava a coragem e a luta de lidar com o mato (Ibid., p.130-136), ou seja, a abertura de terras e lotes, bem como a construção de barracos e casas para que novos grupos domésticos pudessem ser formados pelo casamento.

Outro apagamento sistemático é o da habitação das populações preexistentes, produzida diariamente pela rememoração das conquistas dos pioneiros. Como Pierre Monbeig (1984, p.129-132) sugeriu, apesar de os “verdadeiros pioneiros” terem sido outros – aqueles e aquelas que de fato chegaram antes, como indígenas –, o sentido de pioneiro empregado pelos colonos paulistas brancos implicava um “movimento de expansão” percorrido a partir das estradas de ferro. Esse segundo sentido não excluía, mas diminuía consideravelmente o reconhecimento da existência de famílias anteriores, sobretudo indígenas, pobres e negras, interpretadas como “predecessores da vaga pioneira, repelidos por ela, mas abrindo-lhe passagem” (Ibid., p.122).

Em cada contexto de refundação de cidades, do Sul ao Norte, pioneiros sulistas se deparavam com uma configuração social preexistente, em geral com povos indígenas e ribeirinhos que habitavam as margens dos rios e atuavam na extração de borracha e/ou garimpos<sup>13</sup>. Embora o movimento dos sulistas, incentivados por políticas de colonização, tivesse como objetivo expulsá-las e substituí-las, muitas vezes essas populações continuaram habitando essas regiões e atuaram no desenrolar histórico de abertura das estradas, ocupação, crescimento urbano e na criação de territórios protegidos. Esse foi o caso de Novo Progresso, em que indígenas Kayapó, bem como nortistas e paraenses que já habitavam nos rios e afluentes das bacias do Xingu e Tapajós continuaram convivendo com os pioneiros sulistas. Contudo, em seus relatos escritos e orais sobre a história, os sulistas mencionavam essas populações como se pertencessem ao passado e à natureza – segundo

---

*vender suas confecções, tornando-se dona de três lojas. Se candidatou a vereadora em 1992 e não foi eleita, mas mostrou que é possível conquistar “o espaço que as mulheres merecem por aptidões e [capacidades] ainda [negadas] por um Império machista e preconceituoso existente nas áreas Sociais e Políticas do mundo de hoje [...] o mundo em igualdade será muito mais humano e com muito mais amor.” (ORAVEC, 2008, p.173).*

<sup>13</sup> Em Minas Gerais, John Comerford (2009) e Hailton Souza Jr. (2011) observaram que aqueles identificados como paranaenses e paulistas depararam com espaços urbanos já formados por mineiros. Porém, isso não os impediu de se afirmarem como pioneiros em outro registro: o de ocupação bem-sucedida de terras até então desvalorizadas pelos mineiros e expansão do café nos marcos do agronegócio.

o estereótipo de índios bravos (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016) – e/ou não tivessem trabalhado para a formação da cidade e do município.

Ao mesmo tempo, diferentemente de Sorriso e Lucas do Rio Verde (MT), em Novo Progresso a atividade garimpeira era reconhecida como parte indissociável da história. Afinal, foi o grande agito impulsionado pela fofoca dos garimpos – sua descoberta e divulgação pelo país, que atraiu gente, desde pelo menos 1983 – que “fez com que o movimento de famílias aumentasse na região”, como descreveram as pioneiras Sara Schneider e Raquel Fortes (2011, p.67). Com isso, sulistas – cuja designação de colonos indicava sua intenção de abrir terra para serem agricultores – conseguiram acumular recursos com pequenos comércios e muitos passaram a investir na pecuária, frente às dificuldades de escoamento de produtos agrícolas devido ao estado precário da BR-163.

Por isso, a ambiguidade marcou a relação dos sulistas com os garimpos, que teriam trazido crescimento, mas também consequências indesejadas para colonos, como doenças (malária e hepatite)” (SCHNEIDER; FORTES, 2011, p.67), “desgaste na organização social” (Ibid., p.66), “drogas, alcoolismo e prostituição causando inúmeras desavenças” (Ibid. p.123) e “fez com que a maioria dos moradores [inclusive sulistas] se envolvesse com o ouro, deixando para segunda opção o plantio de produtos agrícolas.” (Ibid., p.64). Assim, os perigos dos vícios e da violência local eram vinculados ao mundo da mineração, cenário de mortes e medo. Por contaminarem o tecido social, também eram descritos pela expressão febre do ouro<sup>14</sup>.

Embora sulistas pudessem ser contagiados pela febre, os nordestinos e paraenses eram os protagonistas dessa outra história menos valorizada, mais vinculada à moradia, trabalho e aventura nas margens dos rios e no mato. Os primeiros se aventuraram mais enfrentando as dificuldades da ocupação das margens da BR-163 e suas vicinais transversais, em torno das quais a cidade se formou. Não só as circulações entre lugares diferenciavam garimpeiros e colonos, mas suas temporalidades. Em Rondônia, Manuela Cordeiro (2015, p.141) notou as diferentes aventuras de cada grupo, haja visto que, ao contrário dos pequenos agricultores colonos que “buscavam o novo” para se reproduzir socialmente na terra, os garimpeiros não projetariam a atividade agrícola em seu futuro.

Ao mesmo tempo em que valorizavam a fixação na terra, colonos sulistas se afirmavam nômades por continuarem buscando terras melhores mais para frente. Para os alemães Schumann et al. (2015) esse ímpeto de seguir “sempre para frente”, título de seu livro, sintetiza o “espírito pioneiro” que encontraram nas diversas histórias de vida de sulistas ao longo da BR-163 mato-grossense e paraense. Primeiramente, sinalizava um direcionamento ao futuro, em que mobilizavam a esperança de melhora ao se aventurarem por lugares ainda desconhecidos<sup>15</sup>. Como Zé Coruja (2004, p.6) definiu, as famílias pioneiras teriam uma determinação que sempre as empurrava para a frente.

Em segundo lugar, remetia ao valor de avanço contínuo sobre as áreas consideradas de fronteira, pois como Ellen Woortmann (1995, p. 125 apud GALUCH, 2019) notou, idealmente,

14 A ideia de *crescimento carrega uma tensão não resolvida entre a animação desejada e o descontrole indesejado, no sentido elaborado por John Comerford, Grazielle Dainese e Ana Carneiro (2015). Os termos fofocas e febres – observados em outros contextos por Guedes (2011) e Galuch (2019) – assinalam essa ambiguidade do fervor da movimentação de segredos de descobertas de garimpos, ouro, mercadorias e pessoas; ao mesmo tempo promete um enriquecimento que se revela ilusório, encarece o custo de vida, multiplica o mosquito transmissor da malária e os conflitos que desestabilizam vidas e comunidades. Pacheco de Oliveira (2016, p.163-164) notou a representação das febres na Amazônia como resultado de sua insalubridade, vista como “inferno verde” – que remetia às febres da malária que apavoravam viajantes.*

15 Para implicações desse olhar para o futuro, ver Jeremy Campbell (2015), o qual estudou processos de “fazer propriedade” por colonos em Castelo dos Sonhos, distrito da BR-163 próximo a Novo Progresso. Marcos Otávio Bezerra (2012) notou que, em Mato Grosso, os sulistas se veem como responsáveis pelo passado e pelo futuro do município.

“o pequeno agricultor do Sul do Brasil nunca parou no mesmo lugar. Continua derrubando a mata virgem, empurrando a fronteira para a frente.”. Em terceiro lugar, o berço do espírito pioneiro de seguir sempre em frente, de acordo com Charlotte Schumann et al. (2015), era o ímpeto colonizador diante do chamado abandono do governo, constitutivo da sua identidade étnica e justificação de sua elevação moral. Como Giralda Seyferth (1992) analisou entre colonos no Sul, os pioneiros se retratavam pela construção de “uma comunidade próspera, à revelia do descaso governamental” para si e seus descendentes (Ibid., p.6).

Dessa forma, a memória dos antepassados pioneiros e fundadores de outros locais, que conformavam ciclos de pioneirismo, reproduziam essa imagem de governo ausente. Segundo Beatriz Heredia, Moacir Palmeira e Sérgio Leite (2010, p.165, grifos nossos) trata-se do “mito do pioneiro externo (“gaúcho”) que, desembarcando nessas terras “vazias”, dedicaram-se ao trazer o processo civilizatório (e sua correspondente variante tecnológica agropecuária) para uma região supostamente desprovida de investimentos públicos e de atividades à cargo de grupos locais.”. Em comparação com as narrativas de pioneirismo de sertanejos de Pernambuco, Ana Claudia Marques (2013) ressaltou que os colonos sulistas de Mato Grosso enfatizavam a própria ousadia ao passo em que minimizavam a intervenção de outros agentes na colonização, não só os habitantes preexistentes, mas o Estado e as políticas públicas de incentivo à ocupação.

Diferentemente dos pioneiros de Mato Grosso, os da região paraense da BR-163 – em Novo Progresso (LACERDA, 2015), Cachoeira da Serra (TARCA, 2014) e Castelo dos Sonhos (CAMPBELL, 2012, 2015) –, enfatizavam o papel do governo na sua ida para a Amazônia. Não só repetiam que o governo incentivou a sua chegada com a abertura da rodovia e propagandas oficiais sobre “integrar para não entregar”, veiculadas nos locais de origem (sobretudo no Sul), como lembravam de detalhes da condução do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incrá) e do Exército na ocupação de terras<sup>16</sup>. Entretanto, em suas narrativas, o abandono se deu logo em seguida, em fins dos anos 1970, quando o Exército parou de fazer a manutenção da rodovia, o que trouxe sofrimento e inúmeras dificuldades de circulação, prejudicando a permanência e o trabalho dos colonos na terra. Justamente por causa dessas dificuldades, diversos relatos expressaram “saudades daquele tempo, pelo espírito de solidariedade e a esperança de ver a cidade crescer”, como Sara e Raquel sintetizaram (2011, p.72)

Rememoravam, em nossas conversas, os conhecidos, amigos e parentes que morreram ou foram embora devido ao abandono. Porém, nem todos tinham condições de se manter no Sul e por isso retornaram ao Pará ou nem consideravam sair. Além disso, quem voltava das “novas terras” para o Sul enfrentavam o estigma de “vagabundos” e “vadios”, conforme mostraram José Tavares dos Santos (1993) e Cristiano Desconsi (2009), os quais evidenciaram os mecanismos de seleção das famílias mais aptas a avançarem a fronteira pelos projetos de colonização. Portanto, o espírito para frente dos colonos do Sul é constitutivo de sua identidade e valor, sendo motivo de comparação moral com sulistas que “pararam”, “se cansaram”, “voltaram” ou “ficaram para trás”<sup>17</sup>. Logo, “naquela época, dependia-se da coragem e solidariedade conjunta, para assim cada pessoa encorajar a outra” a ficar (ORAVEC, 2008, p.107). Por isso, se valorizavam como batalhadores, lutadores e sobreviventes da BR-163 por terem resistido no lugar e “andado com as próprias pernas” (Ibid.).

<sup>16</sup> A atuação do Incra e do Exército na ocupação foi central na região da BR-163 paraense. Porém, foi mais uma “política oficial não oficializada” (CASTRO; MONTEIRO; CASTRO, 2004) do que uma “colonização dirigida”. E apesar de ter havido uma empresa colonizadora em Novo Progresso, os loteamentos que realizou não possuem reconhecimento jurídico, pois não foram reconhecidos oficialmente pelo Incra, embora alguns de seus servidores tenham incentivado a colonizadora.

<sup>17</sup> Ver também: Pierre Monbeig (1984); Ellen Woortmann (1995); Rafael Gaspar (2013); Cristiano Desconsi (2009); John Comerford (2014b); Mariana Galuch (2019).

Foi a solidariedade do início o motor da formação das primeiras comunidades da BR-163 paraense por colonos cristãos. Pessoas de diferentes comunidades se conheciam e faziam amizade em festas, velórios e encontros que reproduziam a sociabilidade de seus lugares de origem. Na memória compartilhada, todos eram pobres, se ajudando com comida, partos, roupas, colheita, aulas, medicamento ou transporte. Com o tempo, passaram a se organizar em reuniões, mutirões, comissões e associações comunitárias, formando o que chamam de sociedades. Consoante a noção polissêmica de sociedade entre gaúchos no Mato Grosso, trabalhada por Luciana Almeida (2021, p.14), essas sociedades expressavam também as ações coletivas “de natureza étnico-religiosa”.

Foi por meio dessas sociedades que organizaram festas, mutirões, doações e pedágio para arrecadar recursos em dinheiro, gado, galinhas, produtos agrícolas e máquinas para manter a rodovia e conseguirem construir igrejas, escolas, delegacia de polícia, postos de saúde e atendimento médico para malária, prédios públicos, hotéis, campo de futebol, energia etc. As pessoas mais lembradas por atuarem na frente dessas sociedades eram pioneiros homens, referidos como lideranças, os quais se orgulham de que, através de muito trabalho e investimento dos próprios recursos familiares, terem sido bem-sucedidos na construção de lugares para morar apesar do abandono do governo<sup>18</sup>. A construção do espaço urbano como “emblema pioneiro” ou “materialização de um projeto civilizatório” (Ibid., p.14) se deu graças à solidariedade entre colonos pobres que formaram e fundaram comunidades, sociedades e cidades.

Mas como Monbeig (1984) e Cordeiro (2015) assinalaram, havia uma diferença entre as categorias de pioneiro e fundador. Para ser considerado pioneiro deve-se chegar no início da história da cidade, em seguida à abertura da rodovia, e reproduzir valores comunitários na nova área colonizada, como a abertura que transformava a mata (floresta) em terra (agricultável e comercializável). Aqueles que se identificavam como aventureiros eram sobretudo os pequenos agricultores ou pobres, que chegaram sem dinheiro, sem tecnologia e fracos de condições. Já os ricos e grandes produtores rurais muitas vezes chegavam para investir depois dos pequenos formarem a cidade – como Manuela Cordeiro (2015) notou em Rondônia. Aqueles que seguiam mais para a frente eram mais fracos, não tinham condições de comprar terra onde seus conterrâneos pararam, em geral em Mato Grosso. Os fortes ou ricos, me diziam, por vezes compravam terra (sem documentação) na área onde hoje é Novo Progresso, mas continuavam morando no Centro-Sul, enquanto seus peões residiam e abriam terra no mato.

Por outro lado, para ser considerado fundador, deve-se demonstrar um trabalho mais direto enquanto liderança de comunidades e sociedades que cria lugares para morar. De acordo com Pierre Monbeig (1984, p.356), os pioneiros paulistas exprimiam a onipotência dos fundadores de cidades chamando-os de “mandachuvas”: os que produziam a chuva e o bom tempo, e deles dependia o sucesso do lugar. De forma semelhante ao que Almeida (2021, p.8) encontrou em Mato Grosso, os colonos fundadores eram aqueles que realizaram formas de “cooperação entre as famílias para realizar as primeiras obras de urbanização”.

Esse sucesso dos fundadores muitas vezes era exemplificado pela emancipação municipal. Na área onde hoje é Novo Progresso, as focos de garimpo proporcionaram o aumento do número de eleitores, o que, segundo Coruja (2004), atraiu a visita de políticos de Santarém, Itaituba e Belém que lideraram o projeto de emancipação política da então Vila Progresso na Câmara dos Vereadores de Itaituba e na Assembleia Legislativa do Pará (Alepa). Nesse processo, a vila se transformou em cidade-sede do município e lideranças de diferentes comunidades entraram para a política, cabendo àquelas dedicadas à luta da emancipação o protagonismo nos anos seguintes.

---

18 Os pioneiros entrevistados por Sara e Raquel foram selecionados por ano de chegada (1974-1988) e pelo “conhecimento das comunidades que existiam no início da formação do município” (2011, p.47).

No entanto, colonos pertencentes a outras comunidades da BR-163 paraense, que hoje são distritos, se ressentiam de que a emancipação foi realizada primeiramente pela Vila Progresso e as explicações para isso são variadas. Alguns responsabilizavam o declínio dos garimpos que sustentavam essas comunidades, ao passo em que outros frisavam que os pioneiros e fundadores da Vila Progresso (em sua maioria sulistas) teriam visão de futuro e acreditado mais no desenvolvimento da cidade, investindo o que ganharam no comércio no próprio local, além de doarem seus terrenos para o patrimônio municipal, permitindo a formação de um lugar para morar. Com isso, mais pessoas passaram a morar nessa vila e não nos demais povoados, onde não raro grandes fazendeiros costumavam não ceder terra para loteamentos e monopolizavam o comércio.

### **Misturas, lados, ruas e matos: culturas**

Ao contarem a história local, progressenses enfatizavam fatores que teriam atraído pessoas de “todos os lados do Brasil”, como a abertura da BR-163 na década de 1970, os garimpos desde os anos 1980 e a atividade madeireira a partir dos anos 1990. Por um lado, o processo de ocupação de Novo Progresso levou a uma narrativa de coprodução relativa de lugares e pessoas, semelhante ao que Konstantinos Retsikas (2007) analisou em área considerada de fronteira na Indonésia. Isso resultou na identificação compartilhada como progressenses, sobretudo das gerações nascidas e criadas no lugar fundado, nascidas de pais e mães sulistas, nordestinos, paraenses e goianos – os últimos chegaram após a emancipação municipal e abarcavam mineiros, paulistas e tocantinenses de nascimento. Com isso, formaram comunidades morais e afetivas atreladas ao pertencimento a determinado lugar e à formação de pessoas, ambos compostos por relações referidas à paisagem formada pelos pioneiros no passado, a sociabilidades no presente e a antecipações de um determinado futuro (Ibid.).

Assim, a partir da heterogeneidade reafirmada acerca das origens dos grupos étnicos, afirmavam a mistura pela integração e maior homogeneização possibilitadas pela convivência e produção do lugar. A pioneira Gertrudes Oravec (2008, p.227), por exemplo, relatou sobre uma família sulista: “A família tem grande admiração pelas pessoas deste lugar e orgulham-se de fazerem parte de uma comunidade, onde apesar de virem de diferentes Estados do Brasil, formam uma mistura homogênea, onde prevalece o bem comum”. Essa mistura era bastante enfatizada no sentido de que todos sentariam juntos para comer (sulistas e nordestinos, pobres e ricos), se casariam entre si – homens sulistas seguiam preferindo se casar com mulheres sulistas, mas era comum apontarem homens não sulistas casando-se com mulheres sulistas –, frequentariam certos eventos comuns e teriam histórias, sofrimentos e lutas compartilhadas (LACERDA, 2015).

Por outro lado, a mistura era acompanhada por diferenciações culturais – gostos musicais, comidas típicas, hábitos de higiene, sexualidade e trabalho –, que se desdobravam nas diferentes atividades (agricultura, pecuária, comércio, garimpo, extração de madeira) associadas a cada grupo. Paraenses eram retratados pelos sulistas como preguiçosos, acomodados, sujeitos, “não gostariam de trabalhar” e “abandonariam suas famílias”. Embora nordestinos também fossem descritos como instáveis e com menor apego às famílias do que os sulistas, eram comparados e se comparavam com os paraenses por serem trabalhadores. Os goianos, por sua vez, eram descritos como cansados, pouco confiáveis e com menor amor à terra do que quem chegou antes na região, sendo mais associados a práticas criminosas. Já os sulistas se imaginavam civilizados, educados (maior formação cultural) e nômades, apesar de se fixarem<sup>19</sup>. Eram vistos e muitas vezes se viam como preconceituosos, especialmente com nordestinos.

<sup>19</sup> Essas diferenciações eram reproduzidas nos garimpos da região, como observou Tedesco (2015), onde os *paraenses eram vistos como preguiçosos, estando em desvantagem frente: aos nordestinos viciados em trabalho e dinheiro; e os sulistas “lidos”, que chegam com maiores condições financeiras e de escolaridade.*

Porém, em termos de pobreza no lugar de origem, nordestinos e sulistas que vão para a fronteira não estariam tão distantes, como um madeireiro nordestino me explicou,

[...] maranhense, gaúcho, são o refúgio do mundo, o cara que saiu quebrado, levou um chifre, separou da mulher. Um belo artista faz do lixo uma bela arte. Foi o que a gente fez em Novo Progresso. O sulista rico não queria vir pra cá porque aqui tinha malária. Aqui o sulista pobre veio e se fez. O sulista é preconceituoso entre si, rico versus pobre. (20/05/2017).

Essas diferenciações sociais se manifestavam espacialmente ao me descreverem a cidade. O desenho urbano de Novo Progresso era contrastado com o de outras cidades mais ao norte da BR-163 que, devido à maioria nordestina e paraense (reunidos como povo do Norte), seriam sujas e desordenadas – por exemplo, Itaituba. Já Novo Progresso seria mais ordeiro, limpo e civilizado, pois supostamente seria mais próximo da cultura do Sul e de Mato Grosso.

Além disso, embora não apresentasse uma divisão tão visível em lados da BR-163, dividida entre nordestinos/maranhenses e sulistas/gaúchos como em cidades mato-grossenses<sup>20</sup>, havia um lado (a leste da BR) com lugares mais frequentados por nordestinos, descritos por sulistas pela pobreza, drogas, prostituição e perigo. Contudo, o processo de loteamento e ocupação urbana realizado por prefeituras compostas por lideranças variadas (não só sulistas da Vila Progresso), resultou na distribuição de prédios públicos e comerciais de referência nos dois lados da BR, não sendo tão nítida essa divisão socioespacial para visitantes<sup>21</sup>.

Outra diferença significativa entre esses grupos eram as suas formas de circulação entre matos e ruas, que significavam modos complementares de moradia e trabalho de membros familiares<sup>22</sup>. Esse circuito era uma prática corriqueira para lidarem com: o ciclo de vida familiar – como a idade escolar dos filhos, quando as mães se mudavam para a rua para que possam estudar –; a falta de infraestrutura; imprevistos como doenças, ameaças, multas e mortes; a necessidade de acessar serviços e apoios para viverem e trabalharem. No início da ocupação, tanto para garimpeiros quanto para sulistas que abriam terras, as referências urbanas (ruas) mais próximas eram Itaituba e cidades ao longo da recém-construída BR-163, onde podiam acessar serviços de saúde, educação, bancários, documentação e comprar alimentos e produtos para revenderem.

Para garimpeiros e pilotos de avião, predominantemente nordestinos e paraenses, esse circuito era feito principalmente por aviões, sendo o mato associado às minas geralmente distantes de estradas e de infraestrutura, e a rua a um local de apoio para familiares e abastecimento<sup>23</sup>. Já para colonos, o mato significava lugar de abertura de terra e o trânsito era sobretudo a pé, por caminhões, cavalos, motocicletas e, mais recentemente, pick-ups, seguindo a rodovia e vicinais.

Enquanto os garimpeiros não tinham a intenção de fixar moradia, os colonos formaram as comunidades que abasteceram os garimpos, o que retornou como recurso para investirem na fundação de cidades. Por isso, a cidade-sede de Novo Progresso era conhecida antes da emancipação como km 1.085 por colonos e como Armazém pelos garimpeiros (SCHNEIDER; FORTES, 2011).

20 Essa divisão em lados da BR-163, que se reproduzia internamente nos bairros de cada lado, foi analisada por Claudia Prestes (2010) e Almeida (2013) em Sorriso e Livia Fioravanti (2018) em Primavera do Leste.

21 O ex-prefeito nordestino Juscelino Rodrigues nomeou um bairro de Juscelândia, que era descrito por sulistas como um dos locais perigosos da cidade, ao lado de outros bairros misturados, do povão.

22 As articulações de famílias camponesas (suas casas e quintais) entre lugares situados nos polos da oposição “rua” e “mata” foram analisadas por Neide Esterci ([1987]2008) no Nordeste do Mato Grosso. Otávio Velho ([1972] 2009) observou as relações que se movimentaram entre a “beira de rio” (aglomeração mais urbanizada) e o “centro” (interior, mato) e suas transformações na colonização do Sudeste Paraense.

23 Como Leticia Tedesco (2015) mostrou, essa oposição mato-rua se reproduzia dentro das áreas de garimpos, onde as currutelas (bar, boate e festas) também eram consideradas rua.

Essa denominação remetia à sua característica de abastecimento, ao passo em que o primeiro descrevia os marcos amarelos que mensuravam a quilometragem da rodovia, condição e símbolo da colonização.

Com o crescimento da cidade de Novo Progresso e dos povoados próximos, garimpeiros passaram a ter casa na rua, onde filhos e parentes residiam a maior parte do tempo e para onde voltavam dos garimpos ocasionalmente. Os colonos, em especial os que ascenderam socialmente ou que perderam a terra, passaram a residir mais nas casas na rua, embora continuassem frequentando seus sítios ou fazendas (mato).

Assim, a noção de aventura associada aos garimpeiros se daria pela sua cultura, considerada instável e contrária aos valores familiares e comunitários dos sulistas<sup>24</sup>. Esses se orgulhavam de sua própria aventura no passado por buscar a melhoria para suas famílias e comunidades através da formação de novas cidades mais para frente. Em suma, os movimentos desses grupos étnicos no passado e no presente seguiram determinados valores. Sua diferenciação era expressa em classificações étnico-raciais remetidas a regiões de origem<sup>25</sup>, às quais correspondiam culturas contrastadas entre si para descrever modos particulares de fundar cidades e vivenciá-las no cotidiano.

## Conclusão

Como pude constatar nos encontros etnográficos em Novo Progresso, a cidade é um elemento chave de identidade e diferenciação social, sobretudo étnico-racial. Ao descrevê-la, seus habitantes expunham expectativas morais e marcadores sociais internos e externos aos grupos étnicos a que pertencem. Discursos sobre misturas e lados preservavam a hierarquia entre grupos, ao mesmo tempo em que afirmavam sua convivência pacífica por partilharem uma história e futuro comuns. O debate sobre quem seria pioneiro em Novo Progresso tensionava a reafirmação de signos de identidade dos colonos sulistas, ao passo em que a mistura simbolizava a união que se sobreporia à heterogeneidade cultural e à desigualdade social.

Para além das particularidades do caso da BR-163 paraense, a literatura sobre pioneirismo evidencia aspectos recorrentes na produção da memória coletiva de fundação de cidades na fronteira e nas formas de vivenciá-las no cotidiano. A noção de forma-cidade-pioneira como repertório de princípios de agrupamento e diferenciação social busca evidenciar essas regularidades.

Salta aos olhos a valorização desses espaços urbanos como fruto dos esforços de famílias pioneiras na abertura da terra (onde só teria mato) e dos fundadores na sua urbanização. Reafirmavam assim os valores que mobilizaram essas famílias de colonos – em geral brancos do Sul e Sudeste do país com ascendência europeia – sempre para frente. Isto é, em direção a florestas concebidas como espaços vazios destinados à colonização, nas quais imprimiriam na paisagem a herança civilizatória de seus antepassados frente a diferentes percepções sobre abandono governamental: abrindo terras e formando comunidades, sociedades e a cidade como triunfo de seu

24 André Guedes (2011) em Goiás e Letícia Tedesco (2015) em estudo nos garimpos do Tapajós próximos à cidade de Novo Progresso, mostraram que garimpeiros possuem formas de reprodução social, sociabilidade, valores e sentidos existenciais de mobilidade que incluem durações e referências de fixação.

25 As regiões de origem não dizem respeito necessariamente ao local de nascimento e podem variar conforme o caso. Por exemplo, um *sulista de Novo Progresso provavelmente seria chamado de gaúcho em Sorriso (MT), mesmo se tivesse nascido no Paraná. Como Heredia, Palmeira e Leite (2010) observaram, Monbeig (1984) também notou classificações por origem nas áreas de expansão do café em São Paulo nos anos 1930. Esse fenômeno foi analisado por Mara Viveros Vigoya (2018, p.27) na Colômbia, onde “a alusão à região de origem permite referir-se à raça e à etnicidade sem nomeá-las”. A questão étnico-racial tem sido observada nas pesquisas sobre pioneirismo no Brasil como aspecto central dos modos de diferenciação social. Por isso, mereceria um aprofundamento teórico mais detido em trabalhos sobre o tema, o que não foi possível realizar nos limites do presente artigo.*

sucesso.

Ao lado disso, foram observados determinados planos de diferenciação social nas narrativas de pioneiros de cidades no Norte de Mato Grosso, Sudoeste do Pará, Rondônia e Sul do Amazonas. Entre eles, foram elencadas: gênero; sexualidade; geração e parentesco; status social (pobres/ricos, fortes/fracos); deslocamentos pela e através da cidade (entre mato e rua, residência e trabalho, lados da rodovia); atividades (agricultura, pecuária, madeira e garimpo); ordem de chegada (pioneiros, quem chegou depois, gente de fora); qualidade e grau de aventura e dificuldades enfrentadas na fronteira; participação na formação e fundação da cidade (pioneiros e fundadores). Estudos comparativos sobre as variações subjacentes à forma-cidade-pioneira contribuiriam para aprofundar a análise do peso relativo desses planos nas diferentes configurações sociais do pioneirismo e a entender como cidades distantes podem parecer tão familiares.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Luciana Schleder. Significados locais da colonização interna no norte mato-grossense. In: Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais, Rio de Janeiro, v. 23, pp. 1-22, jan./dez., 2021. Disponível em: <https://bit.ly/3sTOgRg>. Acesso em: 26 abr. 2021.

ALMEIDA, Luciana Schleder. Gaúchos, festas e negócios: o agronegócio da soja no Meio-norte Matogrossense. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013.

BAILEY, Frederick George. Gifts and Poison: The Politics of Reputation. Oxford: Basil Blackwell, 1971.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: BATH, Fredrik (org.). O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000, pp. 25-67.

BEMERGUY, Telma de Sousa. Antropologia em qual cidade? Ou por que a “Amazônia” não é lugar de “antropologia urbana”. In: Ponto Urbe, São Paulo, v. 24, pp.1-20, jun. 2019. Disponível em: <https://bit.ly/3aJJmA2>. Acesso em: 24 abr. 2021.

BEZERRA, Marcos Otávio. Pertencimento local, políticas de município e gestão de populações em duas áreas de agronegócio. In: Revista de Antropologia, São Paulo, v. 55, n. 2, pp. 609-655, 2013. Disponível em: <https://bit.ly/2QCBqJP>. Acesso em 26 abr. 2021.

CAMPBELL, Jeremy M. Conjuring property: speculation and environmental futures in the Brazilian Amazon. Seattle: University of Washington Press, 2015.

CAMPBELL, Jeremy M. Between the Material and the Figural Road: The Incompleteness of Colonial Geographies in Amazonia. In: Mobilities, Lancaster, v. 7, pp.481-500, set., 2012. Disponível em: <https://bit.ly/32SuXwQ>. Acesso em: 26 abr. 2021.

CASANOVA, Pablo González. Colonialismo interno (uma redefinição). In: BORÓN, A. et al. A teoria marxista hoje. São Paulo: Clasco, 2007. p. 431-458. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clasco.org.ar/clasco/formacion-virtual/20100715084802/cap19.pdf>. Acesso em: 21 fev. 2018.

CASTRO, Edna Maria Ramos de; MONTEIRO, Raimunda; CASTRO, Carlos Potiara. Dinâmica de Atores, Uso da Terra e Desmatamento na Rodovia Cuiabá-Santarém. Paper n. 119. Belém, NAEA/UFPA, 2004.

COMERFORD, John. Produzindo moralidades: dilemas, polêmicas e narrativas em terras do “agronegócio”. In: WERNECK, Alexandre; CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto (org.). Pensando bem: estudos de sociologia e antropologia da moral. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2014a, pp. 156-181.

COMERFORD, John. Relatório – Triângulo Mineiro/Alto Paranaíba. Pesquisa Sociedade e Economia do Agronegócio. Rio de Janeiro, nov. 2009. 167 p.

COMERFORD, John. Saber viver, em meio a encenqueiros, valentões e perigosos. In: BARREIRA, César; AQUINO, Jânia; SÁ, Leonardo. (org.). Violência, Ilegalismos e Lugares Morais. Campinas: Pontes Editores, 2014b, pp.43-58.

COMERFORD, John; CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle (org.). Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, política, briga e o diabo Rio de Janeiro: 7 Letras: FAPERJ, 2015, pp.9-27.

CORDEIRO, Manuela Souza Siqueira. A casa a rodar: projetos e pioneirismo na Amazônia Ocidental. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.

CORDEIRO, Manuela Souza Siqueira. Pioneiros, fundadores e aventureiros – a ocupação de terras em Rondônia. In: Revista de Antropologia, São Paulo, v. 61, n. 1, pp. 125-146, abr., 2018. Disponível em: <https://bit.ly/32Q12YJ>. Acesso em: 26 abr. 2021.

CORRÊA, Ester; BEMERGUY, Telma. Fronteiras contemporâneas e diferenças em movimento. In: Equatorial, Natal, v.7, n.12, pp.1-12, jan./jun., 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3vmVxdP>. Acesso em: 26 abr. 2021.

CORUJA, Zé. Novo Progresso, Passado Presente e Futuro. Novo Progresso, 2004.

DAS, Veena. Critical events: An Anthropological Perspective on Contemporary India. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

DESCONSI, Cristiano. A marcha dos “pequenos” proprietários rurais no Mato Grosso: um estudo a partir da trajetória de migrantes do Sul do Brasil para a microrregião de Alto Teles Pires. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Rio de Janeiro: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2009.

ESTERCI, Neide. Conflito no Araguaia: peões e posseiros contra a grande empresa. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

FIORAVANTI, Livia Maschio. Do agronegócio à cidade como negócio: a urbanização de uma cidade mato-grossense sob a perspectiva da produção do espaço. Tese (Doutorado em Geografia Humana). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2018.

FOSTER, George. What is a peasant?. In: POTTER; DIAZ; FOSTER (org.). Peasant society: a reader. Boston, Little Brown, 1967, pp. 2-14.

GALUCH, Mariana. Do assentamento ao agronegócio: Uma etnografia das migrações, políticas e dinâmicas territoriais em Apuí (Amazonas). Tese (Doutorado em Antropologia). Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2019.

GASPAR, Rafael. O Eldorado dos Gaúchos: deslocamento de agricultores do sul do país e seu estabelecimento no Leste Maranhense. São Luís: EDUFMA, 2013.

GEERTZ, Clifford. Form and Variation in Balinese Village Structure. In: American Anthropologist, Arlington, v. 61, n. 6, pp. 991-1012, dez., 1959.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2008 [1973].

GERHARDT, Cleyton H. Etnocentrismo e ambivalência nas interpretações sociológicas das “novas” ruralidades – entre o instrumental e o analítico. In: Estudos Sociedade e Agricultura, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, pp. 190-229, out., 2005. Disponível em: <https://bit.ly/2R25VsJ>. Acesso em: 26 abr. 2021.

GUEDES, André Dumans. O Trecho, as Mães e os Papéis. Movimentos e Durações no Norte de Goiás. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011.

HEREDIA, Beatriz Maria Alasia de; PALMEIRA, Moacir; LEITE, Sérgio Pereira. Sociedade e Economia do “Agronegócio” no Brasil. In: RBCS, São Paulo, v. 25, n. 74, pp. 159-196, out., 2010. Disponível em: <https://bit.ly/3gH6JxR>. Acesso em: 26 abr. 2021.

LACERDA, Renata. Fazer movimentos: mobilidade, família e Estado no Sudoeste Paraense. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.

LAMBEK, Michael. The Past Imperfect: Remembering as Moral Practice. In: ANTZE, Paul; LAMBEK, Michael (org.). Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory. New York: Routledge, 2016, pp.298-318.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Antropologia Urbana: desafios e perspectivas. In: Revista de antropologia, São Paulo, v. 59, n. 3, pp. 174-203, 2016. Disponível em: <https://bit.ly/3nzRoAN>. Acesso em: 26 abr. 2021.

MARQUES, Ana Cláudia. Pioneiros de Mato Grosso e Pernambuco: Novos e velhos capítulos da colonização no Brasil. In: RBCS, São Paulo, v. 28, n. 83, pp.85-103, out., 2013. Disponível em: <https://bit.ly/3dVGNMY>. Acesso em: 26 abr. 2021.

MONBEIG, Pierre. Pioneiros e fazendeiros de São Paulo. São Paulo: Hucitec/Polis, 1984.

NOVAES, Roberta Brandão. Gente de fora: vida e trabalho dos assalariados do café em uma região de Minas Gerais. Rio de Janeiro: E-papers, 2011.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. BR-163 Cuiabá-Santarém: Geopolítica, Grilagem, Violência e Mundialização. In: TORRES, Maurício (org.). Amazônia revelada: os descaminhos ao longo da BR-163. Brasília: CNPq, 2005.

ORAVEC, Gertrudes Strassburg. A saga dos pioneiros no município de Novo Progresso - Pará. Novo Progresso, 2008.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016.

PRESTES, Claudia. Os trabalhadores e a formação da cidade: o caso do Mato Grosso. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

REDFIELD, Robert. The Primitive World and its Transformation. Middlesex: Penguin Books, 1969.

RETSIKAS, Konstantinos. Being and place: movement, ancestors, and personhood in East Java,

Indonesia. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, n. 13, pp. 969-986, 2007. Disponível em: <https://bit.ly/3dTROyr>. Acesso em: 26 abr. 2020.

SANDRO PEREIRA (nome fictício). Entrevista realizada em novembro de 2013, cidade de Novo Progresso (PA).

SCHNEIDER, Sara Royer; FORTES, Raquel. *A História de Novo Progresso*. Novo Progresso: UFPA, 2011.

SCHUMANN, Charlotte; HARTBERGER, Korbinian; KLINGLER, Michael; SCHONENBERG, Regine. *Sempre pra frente. Histórias de vida da BR 163*. São Paulo: Olhares, 2015.

SOUZA JR., Hailton Pinheiro de. *O lugar do progresso: família, trabalho e sociabilidade em uma comunidade de produtores de café do cerrado mineiro*. Rio de Janeiro: E-papers, 2011.

TARCA, Karina. “Entre tempos bons e ruins”. *Processos de expansão e fechamento na fronteira amazônica: o caso de Cachoeira da Serra no sul do Pará*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2014.

TAVARES DOS SANTOS, José Vicente. *Matuchos: exclusão e luta: do sul para a Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1993.

TEDESCO, Leticia da Luz. *No Trecho dos Garimpos: Mobilidade, gênero e modos de viver na garimpagem de ouro Amazônica*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). UFRGS/VU, University Amsterdam, 2015.

TORRES, Maurício. *Amazônia revelada: os descaminhos ao longo da BR-163*. Brasília: CNPq, 2005.

VIVEROS VIGOYA, Mara. *As cores da masculinidade: experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América*. Rio de Janeiro: Papeis Selvagens, 2018.

VELHO, Otávio. [1972]. *Frentes de Expansão e Estrutura Agrária: Estudo do Processo de Penetração numa Área da Transamazônica*. Rio de Janeiro, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.

WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. *O mundo rural no Brasil: acesso a bens e serviços e*

processos de integração. In: DELGADO, Nelson Giordano (org.). Brasil rural em debate: coletânea de artigos. Brasília: CONDRAF/MDA, 2010, pp.79-102.

WOORTMANN, Ellen. Herdeiros, parentes e compadres. Colonos do Sul e sitiantes do Nordeste. São Paulo: Hucitec, 1995.



## A regularização fundiária urbana de Marituba – PA e suas contribuições na agricultura urbana do município

The urban land regularization of Marituba and its contributions to urban agriculture in the municipality  
La regularización del suelo urbano de Marituba y sus aportes a la agricultura urbana en la ciudad

Ciria Cristiane da Rosa<sup>1</sup>

**Resumo:** O Decreto municipal n.º 300 de 14 de abril de 2020 trata sobre a regulamentação do procedimento de regularização fundiária de Marituba, município do Estado do Pará. Nessa legislação existem dois instrumentos de regularização fundiária urbana que fazem menção a agricultura urbana: a concessão do direito real de uso e do direito de superfície. Assim, a pergunta de pesquisa do presente estudo é: como a regularização fundiária urbana afetar positivamente aos sujeitos sociais que desempenham as atividades agrícolas nas zonas urbanas de Marituba? Para responder ao questionamento, nesse artigo, apresento uma reflexão sobre os possíveis benefícios advindos da regularização fundiária urbana na cidade. A partir de pesquisa bibliográfica e documentais e do diálogo com obras acadêmicas que analisam os quintais, isto é, as áreas nas residências dos agricultores que desempenham as atividades agrícolas, foi observado que poucas propriedades localizadas no perímetro urbano de Marituba apresentavam o documento do Cadastro Ambiental Rural (CAR). A partir desse levantamento, aponta-se como a regularização fundiária urbana poderia vir a contribuir para que esses sujeitos sociais possam acessar políticas públicas.

**Palavras-chave:** Regularização Fundiária Urbana; Agricultura Urbana; Marituba.

**Abstract:** The municipal decree, number 300, of April 14, 2020, approaches urban land regularization at Marituba, a city of Pará, a state from Brazil. In this law, there are two legal instruments of regularization concerning urban agriculture: guarantees of the real right to use and of the surface right. The research question underlying this study is: how does urban land regularization positively affect social subjects who carry out agricultural activities in urban areas of Marituba? To answer this question, this article presents a reflection on the possible benefits arising from urban land regularization in the city. From bibliographic and documentary research, and from the dialogue with academic works approaching backyards - the area in the homes of farmers who carry out agricultural activities - it was observed that few properties located in the urban perimeter of Marituba was regularized and that few owners had the rural environmental registry document. From this research findings, it is stated how urban land regularization could contribute so these social subjects could access public policies.

**Keywords:** Land urban regularization; Urban Agriculture; Marituba

<sup>1</sup> Universidade Federal do Pará. Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PPGDSTU) pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) na Universidade Federal do Pará (UFPA) e graduada em Ciências Sociais pela Universidade da Amazônia (UNAMA).

**Resumen:** El decreto municipal n° 300 de 14 de abril de 2020 sistematiza las reglas del procedimiento de regularización de la tenencia de suelo urbano en Marituba, ciudad del Estado de Pará, en Brasil. En esta legislación existen dos instrumentos de regularización que mencionan la agricultura urbana: la concesión del derecho real de uso y del derecho de superficie. Así, la pregunta de investigación del siguiente estudio es: ¿cómo la regularización del suelo urbano afecta positivamente a los sujetos sociales que realizan actividades agrícolas en las zonas urbanas de Marituba? Para responderla, en este artículo presento una reflexión sobre los posibles beneficios derivados de la regularización del suelo urbano en la ciudad. Desde una investigación bibliográfica y documental y por el diálogo con trabajos académicos que analizan los patios traseros en las zonas de residencia de los campesinos que realizan actividades agrícolas, se observó que pocas residencias ubicadas en el perímetro urbano de Marituba contaban con el documento de registro ambiental rural. A partir de este, se señala cómo la regularización de la tenencia del suelo urbano podría llegar a contribuir para que estos sujetos sociales puedan acceder a las políticas públicas.

**Palavras-chave:** Regularización de suelo urbano; agricultura urbana; Marituba.

## Introdução

Nas percepções de Silva (2019c), desde os primórdios da formação territorial do Brasil, existe uma desigualdade social e histórica pelo acesso à terra e à moradia, pois na constituição da sociedade brasileira as classes com maior poder aquisitivo conseguiram possuir acesso a grandes propriedades, enquanto a população paupérrima, isto é, os mais vulneráveis eram desassistidos pelo Estado.

Quando o Estado passou a implementar políticas públicas habitacionais, como por exemplo, os Conjuntos Habitacionais (COHAB) e o Programa Minha Casa Minha Vida (PMCMV), os beneficiários ainda eram pessoas com um rendimento superior se comparadas à população de baixa renda, de modo que essas políticas habitacionais não conseguiram resolver o déficit habitacional (BEZERRA; CHAER; BLANCO, 2020).

Então, a população que necessitava de habitações passou a ocupar áreas públicas ou aquelas que se tornaram desinteressantes ao mercado imobiliário, e assim, foram se formando no tecido urbano as cidades informais, onde não existia uma presença central do Estado que pudesse realizar demarcações urbanísticas através de equipamentos públicos. De acordo com Bezerra, Chaer e Blanco (2020), na lógica do planejamento urbano brasileiro, comumente, primeiro a população ocupa as áreas e apenas posteriormente o Estado age para regularizar e realizar intervenções urbanísticas.

Em Marituba, município da Região Metropolitana de Belém, no Estado do Pará, a prefeitura municipal instituiu o Decreto n.º 300 de 14 de abril de 2020, que dispõe sobre o procedimento de regularização fundiária urbana (REURB). Essa regulamentação é um desdobramento, no âmbito municipal, da lei federal n.º 13.465 de julho de 2017 que dispõe em escala nacional sobre o procedimento de REURB (MARITUBA, 2020; BRASIL, 2017).

A Universidade Federal do Pará (UFPA), em parceria com a Prefeitura Municipal de Marituba, através de um acordo de cooperação técnica, vêm elaborando estudos para produzir um diagnóstico urbanístico – fundiário – ambiental que possibilite subsidiar políticas exigidas pela legislação federal (UFPA, 2020). De acordo com esse diagnóstico, a população de Marituba tem uma caracterização socioeconômica, predominantemente, de pessoas de baixa renda, com um rendimento variável entre um e dois salários-mínimos. Além disso, verificou-se que a ocupação de moradias no município ocorreu de forma desassistida pelo poder público, o que permitia considerar Marituba como uma cidade informal (UFPA, 2020)

Diante dos dados, o governo municipal regulamentou a lei n.º 13.465/2017, através do decreto n.º 300/2020, para fins de promover a regularização fundiária, possibilitando à população o acesso ao documento de Certidão de Regularização Fundiária (CRF), um instrumento que concede o título de posse da propriedade e que pode também promover a fixação dos moradores na área em que habitam.

Além disso, nesse município paraense, ainda existem localidades com características e elementos encontrados, tipicamente, nas zonas rurais. Conforme demonstrado pelos estudos de Silva (2019a), Silva (2019b), Reis Et. Al. (2019), entre outros, há em Marituba a presença de quintais considerados produtivos, onde os moradores que os possuem desempenham práticas agrícolas nas suas residências.

Com essas questões em mente, a pergunta que norteia o presente estudo é: como a regularização fundiária urbana pode afetar positivamente os sujeitos sociais que desempenham as atividades agrícolas nas zonas urbanas de Marituba? Para responder a esse questionamento, nesse artigo, a partir dos resultados de uma pesquisa bibliográfica e documental, buscarei compreender os possíveis efeitos positivos dessa medida, abordando os ganhos advindos da regularização fundiária urbana em outros contextos empíricos, para então apontar como os sujeitos sociais que desenvolvem a atividade agrícola em Marituba podem se beneficiar da regularização.

### **Agricultura urbana: definições e experiências**

Para Mogeot (2000), a diferença entre a agricultura praticada no meio rural e a do âmbito urbano é que esta última integra e interage com o ecossistema urbano, ou seja, no sistema econômico e ecológico urbano, que é o local “onde se cultiva, produz, cria, processa e distribui uma variedade de produtos alimentícios e não alimentícios” (MOGEOT, 2000).

Em relação aos limites entre o rural e o urbano, Machado e Machado (2002) apontam que a agricultura urbana é aquela praticada na delimitação da zona urbana das cidades, ou seja, uma agricultura “intraurbana” e que a agricultura “periurbana” seria uma variante entre o rural e o urbano, conduzida aproximadamente entre 10 e 90 quilômetros distante da zona urbana das cidades, que pode variar de acordo com o ordenamento territorial de cada município.

Ainda de acordo com os autores acima (Machado e Machado, 2002), as cidades tendem a se expandir, o que gera uma demanda por uso e ocupação do solo. Isso, conseqüentemente, ocasiona a formação de assentamentos, o que por vez provoca um aumento do número de habitantes, levando a outras possíveis necessidades, como obras de infraestrutura. Portanto, para Machado e Machado (2002), em decorrência desses fatores, o rural tende a se tornar urbanizado.

Wanderley (2009), por sua vez, lembra ainda que o código tributário brasileiro de 1966 estabeleceu que os impostos dos municípios seriam os arrecadados em zonas urbanas e que os tributos federais seriam recolhidos em zonas rurais, criando um fato que estimulou muitos municípios a expandirem suas zonas urbanas.

Com relação a esse aspecto acima mencionado, Santos (2018) destaca dois municípios do Estado do Pará, Capitão Poço e Concórdia do Pará, que continuam, nas suas Glebas, agrovilas que não apresentavam mais as características de atividade agrícola, apontando como as paisagens que antes, predominantemente, possuíam elementos de zona rural estavam se modificando, com a urbanização adentrando nos lugares. Inclusive, até o então momento da pesquisa da autora, esses territórios estavam em processo de regularização fundiária urbana.

Apesar desse fato evidenciar a expansão do urbano sobre o rural, Monte-Mór (2007) indica certas especificidades, até mesmo noss grandes municípios, que o autor chama de “ilhas da ruralidade”. Para Monte-Mor (2007), as ilhas são locais dentro das cidades que ainda congregam elementos do rural, que, de alguma forma, não foram atingidas pelo processo de modernização, associado por vezes à urbanização e industrialização, constituindo manifestações onde possivelmente, ainda são praticadas atividades agrícolas.

Ainda com relação a agricultura urbana, Hodgson, Campbell e Baikley (2011) apontam para duas tipologias: a comercial e a não-comercial. Na comercial, o destaque são as atividades agrícolas que promovem a comercialização e estão representadas pelas hortas com fins comerciais, criações de animais, sítios urbanos e periurbanos, apicultura, entre outras. Na não comercial, a prática está mais voltada para o autoconsumo ou outros fins que não sejam necessariamente comerciais e estão inseridos: jardins privados e comunitários, jardins institucionais, viveiros, promoção do paisagismo etc.

A Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura (FAO) apresenta uma classificação do modelo de agricultura urbana adotada pelos Advocates for Urban Agriculture na Cidade norte-americana de Chicago, o quadro abaixo mostra essa divisão.

**Quadro 1** – Modelo de Agricultura Urbana e Periurbana de Chicago

Plantio e cultivo nos espaços residenciais	São cultivos e plantios praticados dentro ou nas adjacências das residências. A produção gerada pela atividade, inicialmente, abastece o lar e quando há uma escala significativa é possível doar, trocar e também vender. Assim, agrega-se valor.
Espaços Comunitários destinados à agricultura urbana	Nos lugares de uso comunitário, como por exemplo, igrejas, escolas, centros comunitários e espaços disponíveis nos conjuntos habitacionais, a agricultura urbana pode ser desenvolvida para servir os envolvidos na atividade. Geralmente, o responsável por essa é algum membro da comunidade.
Agricultura Urbana com o objetivo de produção comercial	As parcelas das dimensões dos terrenos costumam variar, mas as produções são maiores e com um foco mais comercial. Geralmente, destinam-se a ocuparem áreas que estão ociosas e/ou obsoletas na cidade.

FONTE: FAO, 2007/ Adaptado por Ciria Rosa, 2020.

A FAO (2020) ressalta que esse é apenas um modelo, que não necessariamente precisa ser seguido, mas que de certa forma apresentou um sucesso em Chicago. Caso fosse aplicado em outras cidades do mundo, talvez fosse necessário inserir outras categorias de acordo com a especificidade de cada lugar.

Ainda, em relação ao quadro 1, a primeira classificação, “Plantio e cultivo nos espaços residenciais”, (Home gardens, termo original) se refere às práticas de cultivo desenvolvidas pelos moradores nas suas residências, seja para uma produção de autoconsumo e/ou cultivo de plantas ornamentais e/ou medicinais, o que pode incluir também possíveis comercializações ou trocas, que agregam valores e possibilitam a geração de renda àqueles que produzem.

Em seguida, a segunda divisão (Community-based gardens, termo original) trata das atividades que envolvem a agricultura urbana em um convívio mais comunitário, enfatizando os indivíduos dos grupos pertencentes às instituições como igrejas, unidades de detenção, escolas, hospitais, entre outras. Essa modalidade possibilita a interação e integração dos grupos ou das comunidades, além de promover uma alternativa de lazer e de incentivo ao zelo pelo patrimônio, com os indivíduos desempenhando tarefas.

A última divisão, “Agricultura urbana com o objetivo de produção comercial”) (Commercial gardens and small farms, termo original), é uma agricultura urbana de escala comercial representada geralmente pelas: granjas, agroindústria, pecuária leiteira, criação de animais para

fins comerciais, entre outros, cujo principal objetivo é o abastecimento de alimentos e produtos às cidades. Considerando que na cidade de Chicago, especificamente, há espaços reservados a essa finalidade.

Aquino e Assis (2007), por sua vez, mencionam que Cuba foi um dos países com o maior sucesso em práticas de agricultura urbana, onde o governo cubano estimulou a população às práticas agrícolas. Isso se estabeleceu depois de um fato político. O país mantinha um alinhamento ideológico com a extinta União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) e até os dias atuais adota um modelo de governo comunista. Por conta disso, nos anos 1980, o governo dos Estados Unidos impôs sanções econômicas ao país, o que, conseqüentemente, resultou em uma crise de abastecimento de alimentos.

Cuba é um país predominantemente urbano, em aproximadamente 80% da sua área (AQUINO e ASSIS, 2007). Como resposta aos problemas de abastecimentos gerados pelas sanções, a nação começou a promover capacitações técnicas e estímulos para que os indivíduos plantassem e cultivassem alimentos nas suas áreas residenciais, assim como nos espaços públicos. Logo, o país conseguiu enfrentar a insegurança alimentar e suprir a demanda interna, sobretudo, pela prática da agricultura urbana.

A partir de pesquisas bibliográficas sobre experiências acerca da agricultura urbana em vários lugares do mundo, Corrêa et al. (2020) apontam que foi possível constatar que países com diferentes escalas do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), seja alto, médio ou baixo, possuíam práticas e interesses diversos relacionados à atividade agrícola nas áreas urbanas.

Nos países com o IDH alto, o maior destaque na agricultura urbana é o paisagismo, na medida em que este pode proporcionar diversos benefícios com suas áreas verdes, como conforto térmico e a possibilidade de auxiliar na regeneração do solo causadas por contaminações. Nas nações com o IDH médio, em geral, a promoção da agricultura urbana foca na educação ambiental para fins de implementação de cidades mais sustentáveis. Por último, o estudo constatou que nos países com o IDH baixo, a agricultura urbana é voltada mais especificamente à produção alimentar com o foco para o autoconsumo e comercialização (CORREA et al, 2020).

Orsini (2013) apresenta uma estimativa de que, entre o ano de 2030 e 2050, mais da metade da população do mundo viverá nas cidades, o que implicará em demandas por parte dos habitantes ao poder público, que enfrentará desafios perante questões sociais, econômicas, para elaborar um planejamento urbano nas cidades e para ter a capacidade de promover políticas públicas voltadas para segurança alimentar, emprego e renda, saneamento básico, entre outras.

De acordo com Orsini (2013), a agricultura urbana poderia ser um importante instrumento a ser utilizado no planejamento urbano, o qual poderia gerar a inclusão social e o acesso a renda às populações mais vulneráveis como idosos, mulheres, jovens e a população de baixa renda em geral, grupos que são, consideravelmente, os mais fragilizados nos aspectos socioeconômicos.

### **A agricultura urbana praticada nos quintais de Marituba – PA**

O quintal é uma área da residência, geralmente, das casas. Eles possuem tamanhos bastante variados, pois existem espaços com metragens significativamente grandes em hectares e outros bem pequenos, com apenas um metro quadrado (m<sup>2</sup>). Em alguns casos, esses ambientes são utilizados para o cultivo de hortaliças e plantas, criação de animais de pequenos portes e, a depender das condições, existe também a possibilidade do crescimento de árvores e/ou mesmo jardinagem e outros cultivos.

Anjos, Anjos e Silva (2016) retratam que a prática do cultivo pode proporcionar a sensação de bem-estar para os sujeitos que manejam a terra. Cultivar, por vezes, é um costume repassado de geração a geração, pois em alguns casos, algumas pessoas tiveram ancestrais que eram agricultores ou até mesmo são filhos de agricultores que trouxeram os seus conhecimentos junto com o êxodo rural para as cidades, onde passaram a adaptar as áreas disponíveis nas suas residências ou nos

espaços públicos urbanos para a prática de agricultura.

Para Canuto et al. (2014), os quintais agroflorestais, isto é, os sistemas agroflorestais (SAFs), são, em síntese, um consórcio de espécies arbóreas de diferentes tamanhos plantadas de acordo com o interesse das pessoas, em espaços divididos com o cultivo da adubação verde (abóbora, feijão, milho, ervilha). A partir de suas observações empíricas, os autores apontam que esses sistemas podem existir até mesmo em grandes cidades, mantidos pelos próprios moradores. Nesse sentido, para os autores, essas determinadas áreas têm um potencial de produção de alimentos diversificados, os quais podem garantir a subsistência da família.

Carneiro (2013) e Strate e Costa (2018) acreditam que os quintais que as famílias utilizam para fins de cultivo no entorno da sua residência podem ser uma forma de garantir um percentual dos nutrientes necessários às suas dietas e uma forma de se alimentarem de maneira saudável. Além do mais, destacam também, o potencial de geração de renda oferecido pelos excedentes dos produtos ou pela criação dos animais que integram e se desenvolvem nesses ambientes.

Em algumas localidades, onde as propriedades de tamanho reduzido não permitem a geração de um rendimento considerável suficiente para uma família, Canuto et al (2020) apontam que os volumes de produção podem ser agregados, em entidades como associações ou cooperativas. Nesse caso, a organização coletiva dos SAFs também poderia contribuir para que os grupos acessassem políticas públicas destinadas à agricultura familiar, como por exemplo, o Programa Aquisição de Alimentos (PAA)<sup>2</sup> e o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE)<sup>3</sup>. Assim, essa ação coletiva possibilitaria uma produção em conjunto que conseguiria suprir a demanda das famílias, além de possibilitar o fortalecimento desses atores sociais (CANUTO et al, 2020).

De acordo com informações obtidas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Marituba tem uma população estimada em 131.521 habitantes<sup>4</sup>. Quanto a história da cidade, o IBGE relata que esta surgiu em função da construção da Estrada de Ferro Belém – Bragança, uma ferrovia que começou a ser construída no final do século XIX. Ao longo da estrada, as terras estavam despovoadas e o governo provinciano do Grão Pará investiu na colonização. Os primeiros imigrantes a chegar possuíam origens francesa, italiana e espanhola.

A principal atividade econômica que esses indivíduos desenvolviam era a agrícola. Durante décadas, Marituba era um vilarejo que pertenceu ao município de Ananindeua, que foi emancipado de Belém em 1943. Posteriormente, em 1961, quando foi criado o município de Benevides, este anexou a vila de Marituba. Anos depois, os habitantes da vila passaram a pleitear sua autonomia administrativa. Após duas tentativas de reivindicação da população local, a primeira em 1983 e a segunda em 1994, em 1994, Marituba é desmembrada de Benevides e se elevada à categoria de município.

Conforme exposto anteriormente, a agricultura urbana está presente na história de formação do município de Marituba, onde sempre houve indivíduos que desenvolveram agricultura. Ainda hoje, a cidade possui lugares e moradores que produzem alimentos para sua subsistência e das suas famílias, assim como para sua alimentação.

Através de pesquisa bibliográfica e documental sobre o tema da agricultura urbana em Marituba, foi possível encontrar obras na literatura acadêmica que tratam sobre a existência de quintais na cidade, onde as pessoas ainda desenvolvem atividades agrícolas e também uma produção

2 PROGRAMA AQUISIÇÃO DE ALIMENTOS. Disponível em: Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) — Português (Brasil) ([www.gov.br](http://www.gov.br)). Acesso em: 20 jul. 2021.

3 PROGRAMA NACIONAL DE ALIMENTAÇÃO ESCOLAR. Disponível em: Portal do FNDE - PNAE. Acesso em: 20 jul. 2021

4 INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/pa/marituba.html>. Acesso em: 23 jan. 2020.

para fins de comercialização.

Em um estudo realizado por Silva (2019a), são identificados quatro bairros onde os moradores praticam agricultura urbana: Almir Gabriel, Bela Vista, São Francisco e Uriboca. Além desses, Reis et al (2019) também indica outros cinco “com características de zona rural: Bairro Novo, Campina Verde, Nova União, Santa Clara e São Pedro”. Assim, totalizando nove locais onde são desenvolvidas as práticas agrícolas.

Na pesquisa realizada por Silva (2019a), cuja amostra é de 22 entrevistados, as dimensões dos quintais dos agricultores variavam entre 500 m<sup>2</sup> a três hectares. De acordo com a autora, nessas áreas são realizados os seguintes cultivos: hortaliças, plantas medicinais, aromáticas, ornamentais, além de árvores frutíferas, onde predominam açaizeiros, bananeiras, pupunheiras e em alguns casos essas estão consorciadas nos SAFs.

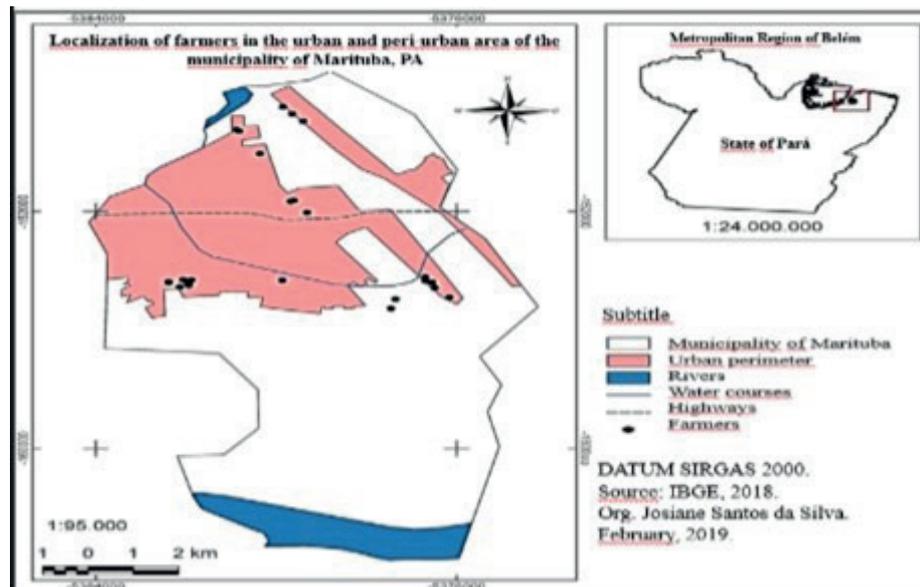
Em relação a renda familiar, a maioria dos entrevistados conseguem uma renda mensal, vinda das atividades dos quintais, em torno de dois salários-mínimos (40,90%) enquanto 32% recebem até um salário mínimo. Ainda assim, 45% contratam mão de obra esporadicamente para pratos culturais diversos. Isto se deve principalmente por motivo da idade avançada de grande parte dos agricultores, que mesmo tendo poucos recursos investem em ajuda externa (SILVA, 2019A).

Silva (2019a) verifica que o destino da comercialização dos produtos cultivados em Marituba são: o mercado do Ver-o-Peso, o entroncamento e a Central de Abastecimento do Estado do Pará (CEASA – PA), todos localizados em Belém. A autora ainda ressalta que alguns agricultores já participaram do PNAE e relatam experiências em relação ao atraso do pagamento e a falta de acompanhamento de Instituições ligadas ao segmento de Assistência Técnica e Extensão Rural.

Presumivelmente, com esses fatores mencionados acima é possível inferir que embora as políticas governamentais estejam estabelecidas, ainda existe uma parcela de agricultores familiares, conforme apontado pela autora (Silva, 2019a), que não são assistidos e por vezes também não são informados sobre os seus direitos e as possibilidades de gozarem desses, o que faz com que, mesmo quando conseguem obtê-los, esses não apresentem um resultado significativo que atinja a expectativa.

Silva et al (2019) identifica os locais onde os agricultores exercem a atividade agrícola em Marituba. O mapa a seguir apresenta as localidades e um fato importante a ser evidenciado: os sujeitos sociais as desenvolvem, quase na sua totalidade, nos espaços urbanos, como a legenda na cor rosa sugere.

Mapa 1: Localização dos Agricultores Urbanos e Periurbanos de Marituba – PA



Fonte: Silva et al (2019) / Adaptado das Fontes de dados do IBGE.

Para Silva et al (2019), a agricultura urbana e periurbana poderia ser uma alternativa para fins de geração de renda, além de uma possível garantia de segurança alimentar para mulheres e jovens que são os mais propícios às vulnerabilidades sociais como a falta de oportunidades de emprego.

Com essas questões em mente, o projeto intitulado “Quintais Produtivos Agroecológicos em Áreas Urbanas de Marituba – PA”, desenvolvido pelo Centro Socioeducativo Fazenda Nova Esperança (CESEFE), localizado no Bairro São Francisco, a partir do ano de 2017, teve como foco a promoção de ações de educação ambiental ao redor da instituição, já que pela ausência de uma coleta regular domiciliar dos resíduos sólidos, a população descartava o “lixo” no entorno do CESEFE.

Assim, o projeto estava “visando despertar por meio de ações junto aos moradores de baixa renda do Bairro São Francisco e demais adjacentes ao CESEFE” (Albuquerque, Silveira e Barbosa, 2018). A fotografia abaixo mostra o antes e o depois das ações do projeto.



Fotografia 1: Situação dos Resíduos Sólidos no entorno da Fazendinha Nova Esperança.

Fonte: Google Maps, 2019/ Kleberson Albuquerque, 2019/ Jamilly Silva, 2019.

As ações promovidas pelo projeto não foram somente direcionadas à questão da educação ambiental. Também foram oferecidos cursos para promover o manejo com hortas, frutíferas, plantas medicinais, aproveitando para inserir os moradores do entorno do CESEFE em atividades no espaço público, de modo a otimizar as áreas das suas residências, como os quintais.

Silva (2019b) realizou uma pesquisa com 32 entrevistados, membros do projeto. O estudo era sobre a caracterização socioeconômica e valoração dos quintais dos participantes. Nessa pesquisa fica evidente que alguns quintais dos membros do projeto são áreas relativamente grandes, propícias ao desenvolvimento de algumas espécies arbóreas, já que, consideravelmente, certos tipos de plantas podem levar anos para atingirem um crescimento significativo. Além disso, presumivelmente, conforme a tabela 1 logo abaixo, onde são identificados os percentuais de cada grupo cultivado, pode-se afirmar que também poderia ser possível adaptar os espaços para implementar os SAFs.

Tabela 1: Principais Grupos Cultivados

Grupos Cultivados	%
Plantas Medicinais	24%
Hortaliças	24%
Frutíferas	31%
Plantas Ornamentais	16%
Plantas Florestais	4%

Fonte: Jamilly Raiane Siqueira da Silva, 2019.

Então, a partir da análise de Silva (2019b), possivelmente, não somente no bairro São Francisco, mas como em Marituba, em geral, existem quintais agroflorestais que poderiam ser aproveitados como formas de um desenvolvimento com um viés econômico, ambiental e social benéfico à população. Se fosse oferecido aos moradores mais capacitação e mais possibilidades de participação em projetos como “Os Quintais Produtivos Agroecológicos em Áreas Urbanas”, uma experiência que se tornou um modelo de referência, seria ampliada à potencialidade de inclusão social delimitada por essas ações.

Reis et al (2019) aponta que apenas 11% dos estabelecimentos com características de zona rural em Marituba estão cadastrados no Cadastro Ambiental Rural (CAR). Conforme os autores expõem, o CAR é um dos pré-requisitos para regularização fundiárias das propriedades rurais, possibilitando a formação dos corredores ecológicos e a conservação dos recursos naturais, o que tende a contribuir com a melhoria da qualidade ambiental. Além disso, o proprietário do imóvel rural pode acessar créditos agrícolas.

No que diz respeito ao CAR, o estabelecimento agrícola ou imóvel rural é o prédio rústico de área contínua, qualquer que seja sua localização, que se destine ou possa se destinar à exploração agrícola, pecuária, extrativa vegetal, florestal ou agroindustrial, podendo ser caracterizado como uma pequena propriedade ou posse com área de até 4 (quatro) módulos fiscais, média propriedade ou posse com área superior a 4 (quatro) até 15 (quinze) módulos fiscais e grande propriedade ou posse com área superior a 15 (quinze) módulos fiscais (REIS et al, 2019).

Conforme evidenciado nas pesquisas desenvolvidas por Silva (2019a), Silva (2019b) e Silva et al (2019), com o CAR seria possível que os atores sociais que praticam a agricultura urbana pudessem ter acesso não somente as políticas públicas conduzidas pelo poder público, mas

também a outros recursos financeiros, e com isso viriam até mesmo a contribuir com a melhoria da conservação dos recursos naturais, já que com a posse do CAR existe uma pretensão na conservação ambiental.

### **A agricultura urbana e a regularização fundiária urbana em Marituba – PA**

Em Marituba, o Decreto n.º 300 de 14 de abril de 2020 é oriundo da Lei de âmbito federal n.º 13.465 de 11 de julho de 2017 que trata sobre regularização fundiária urbana e de outros temas. Com o Decreto municipal, o município pretende regularizar imóveis, tanto em áreas públicas como privadas, possibilitando até mesmo à população de baixa renda o acesso ao título de posse da sua moradia através da Certidão de Regularização Fundiária (CRF).

No Decreto municipal de Marituba (2020), o Título II trata sobre: “Regularização fundiária coletiva”. O capítulo dois apresenta dois instrumentos que abordam a agricultura urbana nas seções: “IV - Da concessão do direito real de uso” e “V - Do direito à superfície”. Nesse último menciona especificamente que o uso do solo para ao desenvolvimento de práticas agrícolas poderia ser um fator relevante à fixação nos terrenos, já que com a titulação da posse os moradores poderiam acessar recursos e investir nas suas produções.

O parágrafo cinco estabelece que “por morte do superficiário, os direitos transmitem-se a seus herdeiros”, o que garantia aos filhos dos agricultores de Marituba a segurança de poder desempenhar a atividade sem o temor de haver uma hipótese de desapropriação por parte do poder público, caso houvesse algum projeto ou obras de infraestrutura urbana. Na concessão do direito real de uso, a regulamentação menciona especificamente a agricultura urbana no artigo 30:

A Secretaria de Habitação (SEHAB) outorgará termo de concessão de direito real de uso a título gratuito para os ocupantes que não preencham os requisitos dos arts. 20 e 21, mas que utilizem ou desejam utilizar lote urbano situado em área pública municipal para fins residenciais, agricultura urbana ou de subsistência (MARITUBA, 2020, grifo nosso).

Com esses instrumentos, conforme constam no Decreto municipal de Marituba (2020), a população, em geral, passa a ter uma segurança jurídica na posse através da CRF, documento que seria também relevante aos praticantes da agricultura urbana no município, pois em posse deste registro poderiam realizar o cadastramento no CAR e assim obter ganhos individuais e para a sociedade.

Rodrigues (2016) indica que, recorrentemente, ações do estado brasileiro resultam na remoção ou desapropriação da população de suas moradias, em decorrência de obras de infraestrutura urbana. Em alguns casos, as pessoas são remanejadas para outras localidades diferentes do espaço anterior que ocupavam; em outras circunstâncias, aponta o autor, os removidos apenas recebiam alguma indenização ou mesmo algum contrato com o poder público para o pagamento de aluguel social. Porém, havia também outras situações em que os indivíduos sequer tinham nenhuma proteção social ou ajuda financeira do Estado (RODRIGUES, 2016).

Mastrodi e Alves (2016) confirmam que “o Estado não reconhece o direito à moradia adequada no caso das famílias desalojadas, que ficam sem qualquer moradia e sem o ressarcimento pela perda”, então o direito à posse, mesmo sendo inferior ao direito de propriedade, representa uma segurança jurídica e a garantia da continuidade no lugar onde habitam.

Para Rodrigues (2016), o direito à moradia expressado na regularização fundiária urbana, presente ao longo das últimas décadas em várias legislações no Brasil, foi uma das conquistas dos movimentos sociais visando possibilitar à população, principalmente, a de baixa renda, o direito de posse da moradia onde habitam. Para que os habitantes possam permanecer no lugar onde habitam, Chaer (2020) ressalta que é necessário que o poder público realize um processo de regularização

fundiária, identificando o perfil dos moradores para promover ações e melhorias urbanísticas que assegurem a fixação da moradia, de modo integrar a população aos serviços públicos, oferecendo equipamentos urbanos, melhoramentos na rede viária, entre outros.

Em sua análise sobre a formação das cidades informais, Bezerra e Chaer (2020) apontam que, no Brasil, sempre houve uma demanda por moradia e que, a partir dos anos 1930, com os fluxos migratórios às cidades em decorrência do processo de industrialização, houve iniciativas dos governos para realizar políticas habitacionais. Porém, segundo os autores, os beneficiários sempre foram cidadãos que possuíam um certo poder aquisitivo se comparado com as populações de baixa renda. Assim, com a falta de acesso à moradia, muitas pessoas iniciaram um processo de ocupação em áreas vazias, onde os terrenos por vezes eram considerados impróprios para o parcelamento do solo ou mesmo desinteressante para o mercado imobiliário (BEZERRA; CHAER, 2020)

Lima e Sousa-Júnior (2020) constatam que, com esse déficit ao acesso à moradia, “as cidades são desafiadas pela irregularidade fundiária urbana”, pois em função disso, os sujeitos vão ocupando áreas consideravelmente inapropriadas para habitabilidade, as quais estariam sujeitas aos riscos de inundações e deslizamentos de terra, os levando, conseqüentemente, a arriscar suas próprias vidas e dos seus familiares em função da carência de habitação. Além disso, conforme os autores, aqueles que ocupam essas áreas inadequadas ficam também vulneráveis à insegurança jurídica pela falta de garantia da posse.

Silva (2019c) discorre que no caso brasileiro existe uma questão histórica e estrutural relacionada ao acesso a propriedade, pois desde o período do início da colonização portuguesa somente as classes mais abastadas, e que possuíam uma certa proximidade com a nobreza, conseguiam acesso à terra pelo regime de sesmaria. A autora enfatiza que a primeira constituição brasileira de 1824 consagrou a “estrutura agrária latifundiária vigente até hoje, concentradora de propriedade”. Segundo Silva (2019c), a lei das terras de 1850 possibilitou que a população em geral comprasse terras, porém os valores eram muito altos o que acabou por excluir os que não detinham recursos financeiros, sobretudo os negros recém libertos da escravidão.

Bahia (2012) inclusive enfatiza que em Belém, no período conhecido como Belle Époque, época de prosperidade e imenso afluxo de recursos na cidade ocasionado pelo boom da extração do látex na Amazônia o planejamento urbano realizado no governo do intendente Antônio Lemos (1897 – 1910) foi inspirado nos moldes de Paris. A partir dessa inspiração, são conduzidas pelo governo uma política de demarcação das áreas centrais, de implementação de equipamentos públicos que servissem à burguesia da época e de aceleração de um processo de urbanização particular que nos permite inferir que, desde o início do século, a metrópole da Amazônia já possuía uma dimensão segregacionista nos espaços urbanos.

A partir das reflexões de Silva (2019c) e Bahia (2012), verifica-se os efeitos causados pelos processos de colonização nos problemas fundiários nacionais, já que ao longo da formação do Estado brasileiro não houveram políticas satisfatórias de inclusão social para população de baixa renda, seja no acesso à terra ou na discussão de um direito à cidade, pois historicamente o Estado parece servir os mais abastados e com maiores influências nas relações governamentais.

Tartuce (2018) argumenta que a Lei n.º 13.465/2017 parece surgir como uma tentativa de resolver os graves problemas sobre a distribuição de terras no país, sobretudo os relacionados à ocupação delas, uma celeuma que acomete o Brasil desde a sua formação. Somente o tempo será capaz de responder se essa nova legislação sobre a regularização fundiária conseguirá atingir os objetivos das dimensões sociais, sendo importante ressaltar que existem sempre erros e acertos no que se refere “as novas regulamentações que alteraram sem dúvidas, algumas estruturas do instituto da propriedade do direito privado” no país (BRASIL, 2017; TARTUCE, 2018).

## Considerações finais

No mundo todo existem inúmeras experiências da agricultura urbana que vão desde práticas individuais e até mesmo coletivas. Os governos de diferentes nações e nas suas diferentes esferas poderiam, a partir do exemplo de Cuba e também de outros países, replicar algo semelhante ao que aconteceu por lá em se tratando de incorporar a agricultura urbana no planejamento urbano como um instrumento de inclusão social, econômica, ambiental e cultural entre outras, já que com as previsões de expansão da urbanização no mundo haverá a necessidade de se pensar na sustentabilidade da vida das populações que residirão nas cidades.

No caso de Marituba, embora a literatura acadêmica apresentada não mencione há quanto tempo os residentes praticam a agricultura, caberia, idealmente, ao poder público proporcionar um maior apoio aos sujeitos sociais. A carência de ações estatais é apontada por diversos pesquisadores, os quais indicam que apesar da ausência desse apoio, os grupos ainda permanecem cultivando. O CAR pode ser um instrumento importante à manutenção dos residentes em suas moradias e na contribuição social, pois com esse registro seria possível acessar créditos e assim investir nos estabelecimentos familiares, assim como contribuir para o meio ambiente.

O Decreto municipal n.º 300 de 14 de abril de 2020, nos instrumentos da concessão do direito real de uso e do direito a superfície, mencionam a agricultura urbana e nos permite argumentar que os atores sociais que realizam práticas agrícolas poderiam ser um grupo fundamental e talvez um dos prioritários a receber a regularização fundiária urbana em Marituba. , Conforme demonstram as pesquisas mencionadas, o procedimento poderia trazer ganhos sociais, econômicos, ambientais e urbanísticos e possivelmente criaria um estímulo para que os filhos dos agricultores pudessem, eventualmente e futuramente, assumir a atividade de cultivo.

Então, como uma resposta ao questionamento sobre como a regularização fundiária urbana pode afetar positivamente aos sujeitos sociais que desempenham as atividades agrícolas nas zonas urbanas de Marituba, destaco que os agricultores poderiam ter inúmeros benefícios ao acessar à políticas públicas de incentivo à agricultura tal como ocorre na zona rural e que a regularização através do CAR, auxiliaria ainda na conservação do meio ambiente, contribuindo para manter a cidade com as suas ilhas da ruralidade, em um contexto em que o urbano cada vez mais vai se expandido. Por fim, espera-se que o Decreto municipal n.º 300 de 14 de abril de 2020 possa ser um dos vetores de permanência das atividades agrícolas às famílias de Marituba.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBURQUEQUE, K. A.; BARBOSA, A. S. A.; SILVEIRA, R. C. Projeto Quintais Produtivos Agroecológicos: Diagnóstico Inicial. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL: INTERDISCIPLINARIEDADE, SUSTENTABILIDADE E DESENVOLVIMENTO, 02, 2018, Belém. Anais [...]. Pará: UFPA, 2018.

ANJOS, M. C. R.; ANJOS, A.; SILVA, A. C. G. F. Quintais Produtivos: Para Além do Acesso à Alimentação Saudável, um Espaço do Resgate do Ser. Guaju: Revista Brasileira de Desenvolvimento Territorial Sustentável, v.2, n.1, p. 77 – 101, jan. / jun. 2016.

AQUINO, A. M.; ASSIS, R. L. Agricultura orgânica em áreas urbanas e periurbanas com base na agroecologia. Sociedade e Ambiente, Campinas, n.1, p. 137-150, jan. – jun. 2007.

BAHIA, M. C. O lazer e as relações socioambientais em Belém – Pará. 2012. Tese (Doutorado em desenvolvimento socioambiental). Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.

BEZERRA, M. C. L.; CHAER, T. M. S. Formação da cidade informal. In: BEZERRA, M. C. L.; CHAER, T. M. S. (org.). O que avançou na regularização fundiária urbana: conceitos, marco legal, metodologia e prática. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2020. p. 19 – 50.

BEZERRA, M. C. L.; CHAER, T. M. S.; BLANCO, K. Visões sobre a regularização fundiária. In: BEZERRA, M. C. L.; CHAER, T. M. S. (org.). O que avançou na regularização fundiária urbana: conceitos, marco legal, metodologia e prática. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2020. p. 51 – 80.

BRASIL. Lei n.º 13.465, de 11 de julho de 2017. Dispõe sobre a regularização fundiária rural e urbana, sobre a liquidação de créditos concedidos aos assentados da reforma agrária e sobre a regularização fundiária no âmbito da Amazônia Legal ... e dá outras providências. Brasília: Câmara dos Deputados, [2017].

CANUTO, J. C. et al. Quintais Agroflorestais e Reprodução Social – Reflexões a partir de um Monitoramento Econômico no Assentamento Fazenda Pirituba, Itapeva – SP. Cadernos de Agroecologia, Dourados, MS, ano 4, n.4, p. 1 – 12, nov. 2014.

CARNEIRO, M. G. R. Quintais Produtivos: contribuição à segurança alimentar e ao desenvolvimento sustentável local na perspectiva da agricultura familiar. Revista Brasileira de Agroecologia. V. 8. n. 2, 2013.

CHAER, T. M. S. O quadro da implementação da regularização fundiária brasileira In: BEZERRA, M. C. L.; CHAER, T. M. S. (org.). O que avançou na regularização fundiária urbana: conceitos, marco legal, metodologia e prática. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2020. p. 81 – 110.

CORRÊA, C. J. P. et al. Semeando a Cidade: Histórico e atualidades da agricultura urbana. Ambiente & Sociedade, São Paulo, v.23, 2020.

FAO. Profitability and sustainability of urban and peri-urban agriculture. Italy, 2007. 108 p.

HODGSON, K.; CAMPBELL, M. C.; BAILKEY, M. Investing in healthy, sustainable places

through urban agriculture. Flórida: Funders' network, 2011. 16 p.

LIMA, D. F. SOUSA JÚNIOR, A. M. O trabalho social na regularização fundiária. BVRU, Goiânia, v.6, e:7006, 2020.

MACHADO, A. T.; MACHADO, C. T. T. Agricultura Urbana. Embrapa Cerrados, Planaltina – DF, 2002.

MONTE-MÓR, R. L. Cidade e campo: urbano e rural: o substantivo e o adjetivo. In: FELDMAN, S.; FERNANDES, A. (Org.). O Urbano e o regional no Brasil contemporâneo: mutações, tensões, desafios. Salvador: EDFBA, p. 93 – 114, 2007.

MARITUBA. Decreto nº. 300, de 14 de abril de 2020. Regulamenta o procedimento de regularização fundiária urbana (Reurb) no Município de Marituba e dá outras providências. Marituba: gabinete do prefeito, [2020].

MASTRODI, J.; ALVES, E. S. A Segurança jurídica da posse como pressuposto do direito fundamental à moradia. Revista de Direito da Cidade. Vol. 9, n.º 1, set. 2016.

MOGEOT, L. J. A. Agricultura Urbana conceito e definição. Revista de Agricultura Urbana. V. 1, n.1, jul. 2000.

REIS, J. J. S. et al. Cadastro ambiental rural do estabelecimento agrícola sítio Santo Antônio e desenvolvimento rural sustentável, “Comunidade Uriboca” município de Marituba – PA. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DAS CIÊNCIAS AGRÁRIAS, 9, 2019. Anais [...]. Disponível em: <https://doi.org/10.31692/2526-7701.IVCOINTERPDVAgro.2019.0090>. Acesso em: 16 dez. 2020.

RODRIGUES, A. M. A regularização fundiária de interesse social como possibilidade de realização do direito à cidade. In: COLOQUIO INTERNACIONAL DE GEOCRÍTICA: LAS UTOPIÁS Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA SOCIEDAD DEL FUTURO, 14, 2016. Barcelona. Anais [...]: Universitat de Barcelona, 2016.

SANTOS, M. S. S. C. A. Regularização fundiária urbana e o direito à cidade sustentável na Amazônia: avaliação e mensuração de seus efeitos. 2018. Tese (Doutorado em desenvolvimento socioambiental). Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

SILVA, J. R. S. Caracterização Socioeconômica e Ambiental de Quintais Urbanos em Marituba, Estado do Pará. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Agronomia) – Universidade Federal Rural da Amazônia, Belém, 2019.

SILVA, J. S. Caracterização Socioeconômica e Estudo de Valoração dos Quintais Rurais no Município de Marituba – PA. 2019. Dissertação (Mestrado em Agroecologia e Desenvolvimento Rural) – Centro de Ciências Agrárias, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019.

SILVA, J. S. et al. Socioeconomic and environmental characterization of urban backyards in the Marituba municipality, Belém Metropolitan Region, Pará state, Brazilian Amazon. International Journal of Development Research, v. 09, Issue 06, 2019. Disponível em: <http://www.journalijdr.com/sites/default/files/issue-pdf/1619.pdf>. Acesso em: 16 dez. 2019.

SILVA, M. C. C. Regularização fundiária de assentamentos urbanos informais: fator de fixação de

população de baixa renda ou promoção do mercado imobiliário informal? O caso do assentamento Bengui – Etapa 2, Belém – PA. 2019. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Socioambiental) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

STRATE, M. F.; COSTA, M. S. Quintais produtivos: contribuição à segurança alimentar e ao desenvolvimento sustentável das mulheres rurais no RS – Brasil. *Brazilian Journal of Development*. v. 04. n. 07, 2018.

ORSINI, F. et al. Urban agriculture in the developing World: a Review. *Agron. Sustain. Dev.* 2013.

TARTUCE, F. A lei da regularização fundiária (Lei 13.465/2017): análise inicial e suas principais repercussões para o direito de propriedade. *Pensar Revista de Ciências Jurídicas*. V.23, n.3, p. 1-23, jul./set. 2018.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ. Acordo de Cooperação entre Universidade Federal do Pará e Prefeitura Municipal de Marituba: Diagnóstico Socioeconômico, Urbanístico-ambiental e Fundiário do Município de Marituba – PA. Belém: UFPA, 2020. 186 p.

WANDERLEY, M. N. B. O mundo rural brasileiro: acesso a bens e serviços e integração campo-cidade. *Estudos sociedade e agricultura*, Rio de Janeiro, vol. 17, n. 1, p. 60-85, 2009.



## A "capital da Transamazônica" em tempos de pandemia: reflexões para além dos grandes centros

The "capital of Transamazônica" in times of pandemic: reflections beyond the big cities

La "capital de la Transamazónica" en tiempos de pandemia: reflexiones más allá de los grandes centros

Paula Lacerda<sup>1</sup>

**Resumo:** Os estudos sobre a pandemia da Covid-19 a partir de contextos amazônicos ainda são poucos, principalmente se comparados aos que existem sobre outras partes do Brasil. Argumento que entre as análises relativas a grandes cidades e a povos e comunidades tradicionais, é relevante conhecer as experiências, as percepções e as práticas de pessoas que vivem em cidades de médio porte do interior da Amazônia, como forma de lançar um olhar mais diverso sobre a pandemia da Covid-19 no Brasil. A proposta do artigo é contribuir para o campo de estudos sobre cidades amazônicas a partir da experiência de mulheres pobres, autoidentificadas como negras e pardas, moradoras de Reassentamentos Urbanos Coletivos na cidade de Altamira. Processos históricos e políticos como a colonização e o desenvolvimentismo contextualizam as análises sobre as experiências vividas em tempos de pandemia, sob as determinações legais de isolamento e distanciamento social, além de dois períodos de bloqueio total (lockdown).

**Palavras-chave:** Altamira, Coronavírus, Covid-19, Amazônia, Estado.

**Abstract:** There are still few studies on the Covid-19 pandemic from Amazonian contexts, especially when compared to those that exist in other parts of Brazil. I argue that among the analysis related to large cities and to traditional people and communities, it is relevant to know the experiences, perceptions and practices of people who live in medium-sized cities in the interior of the Amazon as a way of producing a more diverse perspective at the Covid-19 pandemic in Brazil. The aim of this article is to contribute to the field of studies on Amazonian cities based on the experience of poor women, self-identified as black and brown, who live in Collective Urban Resettlements in the city of Altamira. Historical and political processes such as colonization and developmentalism contextualize the analysis of the experiences of these women in times of pandemic, under the legal determinations of isolation and social distance, and also under two periods of lockdown.

**Keywords:** Altamira, Coronavirus, Covid-19, Amazon, State.

**Resumen:** Los estudios sobre la pandemia Covid-19 en contextos amazónicos son aún escasos, especialmente si se los compara con los que existen en otras partes de Brasil. Sostengo que entre los análisis relacionados con las grandes ciudades y con los pueblos y comunidades tradicionales, es relevante conocer las experiencias, percepciones y prácticas de las personas que habitan en ciudades medianas del interior de la Amazonía, como una forma de proyectar una mirada más diversa a la pandemia de Covid-19 en Brasil. El propósito del artículo es contribuir al campo de estudios

<sup>1</sup> Professora de Antropologia da UERJ

sobre las ciudades amazónicas a partir de la experiencia de mujeres pobres, autoidentificadas como negras y mestizas, que viven en Reasentamientos Urbanos Colectivos en la ciudad de Altamira. Procesos históricos y políticos como la colonización y el desarrollo contextualizan los análisis de las experiencias vividas en tiempos de pandemia, bajo las determinaciones legales de aislamiento y distanciamiento social, además de dos períodos de bloqueo total (lockdown).

**Palabras clave:** Altamira, Coronavirus, Covid-19, Amazonía, Estado.

Em relação às primeiras 100 mil mortes ocorridas no Brasil em decorrência da Covid-19, a participação das grandes cidades, com 500 mil habitantes ou mais, foi decisiva, correspondendo a mais da metade dos casos (51,4%). No entanto, cinco meses depois, quando o país alcançou 200 mil mortes, a participação das cidades menores tornou-se expressiva, aumentando em todas as faixas (de 250 a 500 mil, de 100 mil a 250 mil, de 50 mil a 100 mil e até 50 mil). Entre as cidades de 100 a 500 mil habitantes, que são consideradas pelo IBGE como de médio porte, o crescimento foi de 24,9% para 27,8%. O maior crescimento se verificou entre as cidades menores. Nessas cidades, com até 50 mil habitantes, o aumento foi de 15,5% para 23,1%. Entre as possíveis causas para a explicação dessa mudança de perfil são apontadas a “pobreza” e a fragilidade do sistema de saúde das cidades médias e pequenas (FERNANDES; FAGUNDES, 2021). No que se refere, especificamente, à região amazônica, “dinâmicas relacionadas à natureza”, como as grandes distâncias atravessadas por meio do transporte fluvial, estão relacionadas ao incremento da mortalidade nas cidades menores, uma vez que seriam necessários recursos (como transportes aéreos) que não estão disponíveis (Idem).

Os estudos sobre a pandemia da Covid-19 a partir de contextos amazônicos ainda são poucos, principalmente se comparados aos que existem sobre outras partes do Brasil. De maneira geral, os estudos sobre os efeitos da pandemia da Covid-19 na região amazônica seguem as tendências já encontradas em pesquisa anterior (LACERDA, 2014) a respeito da prevalência de análises que enfatizam a biodiversidade da região em detrimento de sua sociodiversidade. Um olhar recente e não exaustivo sobre a produção acadêmica sobre a crise sanitária em estados que compõem a Amazônia Legal revela importantes análises sobre os efeitos e/ou experiências de povos e comunidades tradicionais, e também a relação com a biodiversidade e mudanças climáticas (FERNANDES et al, 2020; SILVA, 2020; ARTAXO 2020; CASTRO et al, 2020). Apesar da relevância desses temas, recortes e abordagens, noto que a partir desses estudos se reproduz a imagem de uma Amazônia não urbana, ainda que problemas urbanos, como a mobilidade e a poluição, sejam articulados às perspectivas apresentadas.

De fato, as representações de longa duração a respeito da região Amazônica, que a consideram como um “vazio demográfico”, ou mesmo um “paraíso verde” (OLIVEIRA FILHO, 2008), compõem o cenário em que reflexões sobre um problema mundial, como a pandemia da Covid-19, não sejam realizadas a partir de lugares que são associados ao específico, ao regional, ao local. As análises sobre e a partir de Manaus, como veremos, se justificam pela excepcionalidade do ocorrido nessa cidade. Assim, considerando que análises recentes sobre a crise sanitária na Amazônia podem ter papel relevante na construção de um cenário de estudos mais plural sobre essa região - como os trabalhos de Santos (2020), Aleixo et al (2020) e Conceição e Cruz (2020) indicam - esse artigo tem a proposta de contribuir, ao mesmo tempo, para o campo de estudos urbanos a partir da Amazônia, e para as análises das respostas sociais relacionadas à pandemia da Covid-19.

Como a cidade de Manaus foi, mais de uma vez, o epicentro da pandemia, com colapso no sistema de saúde e também no sistema funerário, algumas análises foram realizadas a partir desse contexto, tanto na perspectiva das ciências sociais e humanas, como em perspectiva epidemiológica. A crise sanitária nessa capital aparece relacionada a “problemas de infraestrutura”, sem, contudo, apontarem que a precariedade dos serviços públicos na região é resultado de processos

sociais e históricos que não apenas oportunizaram os colapsos, mas que também os prolongarão para além da crise sanitária (CARVALHO et al, 2020; ORELLANA et al, 2020). Em alguns casos, qualificando cidades e estados da Amazônia como “regiões em desenvolvimento” (CARVALHO et al, 2020), tais análises contribuem para uma visão de tipo fatalista, considerando que, face às precariedades da região, o colapso seria uma consequência inevitável. Ceder à classificação dos espaços da Amazônia como “regiões em desenvolvimento”, implica em ceder a paradigmas e ideologias do desenvolvimento (RIBEIRO, 2008) que oportunizam investidas empresariais, com o apoio do poder público, que se apresentam como “solução” para problemas públicos estruturais. Nesse texto, utilizo de forma crítica todas essas noções que visam qualificar espaços da Amazônia, tais como: “regiões em desenvolvimento”, espaços com “problemas de infraestrutura”, “regiões remotas”, “distantes” ou “isoladas”. Com isso, meu objetivo é reforçar que as formas de compreensão e de classificação da Amazônia modulam o que vem sendo produzido, e o que é deixado de ser produzido e analisado, sobre a pandemia da Covid-19 no Brasil.

Aleixo et al (2020) relacionam a crise sanitária ocasionada pela Covid-19 a características das cidades, como as condições de mobilidade (circulação de pessoas e mercadorias), hierarquias urbanas e áreas de fluidez. Cheong e Jones (2020) afirmam que a pandemia – referida, pelos autores, como “coronapocalipse” – está relacionada a fenômenos como a superpopulação, a globalização, a hiperconectividade e a centralização extrema e crescente fragilidade das cadeias de suprimentos (p. 1). Enquanto a análise de Cheong e Jones (2020) parte de uma “análise global” não centrada em nenhuma cidade, estado ou país especificamente, o artigo de Aleixo et al (2020) tem como estudo de caso o estado do Amazonas. Esse artigo apresenta uma contribuição importante, relacionada à desconstrução possível das perspectivas de um “vazio demográfico” por meio do qual a região Norte como um todo foi historicamente referida. A rápida disseminação da Covid-19 no estado revelou, contrariamente ao que se poderia pensar, intensas redes de conexões e fluxos apesar das grandes distâncias e das limitadas infraestruturas de acesso (ALEIXO et al, 2020, p.347).

Diante disso, apesar das significativas contribuições para o tema dos estudos urbanos na Amazônia, inclusive, provenientes de outras áreas das ciências humanas que não as sociais, ainda precisam ser analisadas em maior escala e profundidade as relações entre cidades da Amazônia, especialmente para além das capitais. Argumento que entre o estudo de grandes cidades e de povos e comunidades tradicionais, é relevante conhecer as experiências, as percepções e as práticas de pessoas que vivem em cidades de médio porte do interior da Amazônia, como forma de lançar um olhar mais diverso sobre a pandemia da Covid-19 no Brasil. Uma característica bastante significativa das cidades de médio porte da Amazônia, onde os projetos de desenvolvimento criaram ou ampliaram cidades ao mesmo tempo em que tornaram periféricas outras cidades do entorno, é serem referência para vários municípios nas imediações. A cidade que está diretamente implicada nas análises apresentadas nesse texto, Altamira, tem essa característica, ou seja, é, ao mesmo tempo, uma cidade de médio porte e uma cidade polo, o que ocorreu em face aos processos de colonização e “desenvolvimento” aplicados na região desde o século XVIII, mas intensificados durante os anos 50 (com a extração da borracha), os anos 70 (com a abertura da Transamazônica) e os anos 2010 (com a implantação da Usina Hidroelétrica de Belo Monte). Além da crítica aos projetos considerados de “desenvolvimento”, o próprio processo de “regionalização”, de criação de “cidades pólo”, como Altamira, merece também um olhar atento, pois essas práticas de classificação e de administração interferem na distribuição de recursos e na implantação de estruturas públicas de serviços, inclusive as de saúde, que serão descritas adiante.

Nesse artigo, apresento descrições e análises sobre algumas características da crise sanitária nessa cidade, partindo da estrutura de serviços disponível (especialmente no campo da saúde e da assistência social, mas também de outros tipos) para compreender as experiências vividas em tempos de pandemia, sob as determinações legais de isolamento e distanciamento social, além de dois períodos de bloqueio total (lockdown). Desde maio de 2020, realizo pesquisa junto a al-

gumas famílias moradoras de Reassentamentos Urbanos Coletivos (RUCs), em Altamira, com o objetivo de compreender efeitos sociais e econômicos da crise sanitária. Trata-se da investigação “Efeitos das políticas de isolamento e distanciamento social relacionadas à Covid-19 na vida de famílias vulneráveis no Brasil”, que coordeno com Camila Pierobon (CEBRAP) e Taniele Rui (UNICAMP), parte da investigação mais ampla intitulada “Implementation of COVID-19 related policies: implications for household inequalities across five countries”, liderada por Clara Han e Veena Das, da Johns Hopkins University.

A pesquisa parte de um questionário semiestruturado (survey) e entrevistas em profundidade, ambos realizados de maneira remota, por meio de ligação telefônica e aplicativo de mensagens instantâneas. O questionário foi aplicado quinzenalmente durante dez semanas e esteve organizado em módulos, que abordam questões como a entrada e saída de dinheiro, condições de saúde, contatos sociais, situação de trabalho/estudo, entre outros. As entrevistas seguem até o momento de finalização da escrita deste artigo e têm alcançado um conjunto variado de questões, todas elas alicerçadas sobre a experiência cotidiana das famílias tal como percebidas pelas mulheres, que são as interlocutoras da pesquisa. As cinco mulheres participantes da pesquisa se identificam como pardas e negras, têm idades entre 35 e mais de 70 anos e todas estão envolvidas em práticas de cuidado, seja em relação aos filhos, aos netos, a pessoas com deficiência e aos mais velhos. Apenas em uma das três famílias a interlocutora mantinha relação formal de trabalho. As demais são beneficiárias de algum programa social, como Bolsa Família e Benefício de Prestação Continuada e, eventualmente, realizam atividades relacionadas à limpeza e venda de produtos (chop, produtos de catálogos, alimentos produzidos ou adquiridos). Como forma de preservar a identidade e a intimidade das interlocutoras da pesquisa, não apenas seus nomes foram alterados como alguns dados biográficos foram intencionalmente embaralhados ou não especificados.

Altamira é uma cidade no sudoeste do estado do Pará, que possui estimados 115 mil habitantes. Ainda hoje, Altamira é conhecida como a “capital da Transamazônica”, uma estrada aberta pelos governos militares e inaugurada em 1972. Quase quarenta anos depois, a cidade receberia outra grande obra de infraestrutura, a Hidroelétrica de Belo Monte, a maior obra do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) do governo Dilma Rousseff. Apesar de ser o maior município do Brasil, a área urbana da cidade é relativamente pequena. Recentemente, em função da construção de cinco Reassentamentos Urbanos Coletivos, em que vivem aproximadamente 25 mil pessoas, a cidade foi expandida para áreas até então desocupadas. Alguns dos Reassentamentos foram construídos em partes distantes da cidade (apesar do compromisso da empresa responsável pela obra de que as famílias seriam realocadas em até 2km de suas antigas moradias). A população que hoje vive nos Reassentamentos foi compulsoriamente removida das beiras de igarapés e das margens do rio Xingu, em face às expectativas de aumento do volume das águas devido à construção da barragem, mas também porque algumas dessas áreas tornaram-se socialmente valorizadas, passando a ser exploradas em sua potencialidade turística. Assim, hoje, em Altamira, é a população mais pobre da cidade que vive nos Reassentamentos.

O primeiro caso diagnosticado de Covid-19 em Altamira ocorreu no dia 03 de abril de 2020, pouco mais de um mês depois do primeiro caso identificado no Brasil, em São Paulo, no dia 26 de fevereiro de 2020. A primeira morte foi registrada um mês depois, no dia 02 de maio de 2020. Desde então, até a data de fechamento desse artigo, em 13 de julho de 2021, foram registrados 13.741 casos e 289 mortes na cidade. Em maio de 2020, por meio de uma Ação Civil Pública promovida pelo Ministério Público do Estado do Pará, Defensoria Pública do Estado do Pará e Defensoria Pública da União, foi decretado bloqueio total em Altamira. Recentemente, já por iniciativa da nova gestão municipal, foi decretado o segundo bloqueio total na cidade. Ao todo, até o momento, foram 20 dias de suspensão nos serviços considerados não-essenciais e limitação nos serviços considerados essenciais, como farmácias, postos de saúde, supermercados, delegacias, defensoria

pública, transporte público e privado.<sup>2</sup>

Com o objetivo de compreender como as medidas restritivas relacionadas à contenção da pandemia da Covid-19 foram experienciadas por mulheres negras e pobres moradoras de Reassentamentos Urbanos Coletivos de Altamira, o presente texto está dividido em três partes, além das perspectivas finais. Na primeira delas, “Cidade polo e ‘capital’ da Transamazônica”, discuto processos históricos, histórias de vida e experiências cotidianas de algumas interlocutoras relacionadas aos deslocamentos. Na parte seguinte, “Bloqueio total”, discuto como as determinações legais de lockdown, em dois momentos diferentes, oportunizaram respostas distintas por parte das interlocutoras e, possivelmente, também da população mais ampla. Na última parte, “Medo e os sentidos do isolamento nos Reassentamentos Urbanos Coletivos”, descrevo a forma e a linguagem de algumas estratégias políticas relacionadas ao combate da Covid-19 e também teço algumas considerações sobre como as políticas repercutiram nos RUCs. Nas perspectivas finais, apresento algumas considerações sobre diálogos possíveis e especificidades em relação aos temas que foram trabalhados. No texto que se segue, foram incluídas algumas imagens de origens e temporalidades distintas. Por meio delas, desejei não apenas ilustrar os argumentos apresentados, mas apresentar alguns registros de momentos e cenas em constante transformação.

### Cidade polo e “capital” da Transamazônica

Quando Donana chegou na cidade de Altamira, ela tinha aproximadamente 5 anos de idade. Isso ocorreu por volta de 1970, quando a Rodovia Transamazônica já havia sido anunciada. Donana e sua família não fizeram parte das ações promovidas pelo poder público de estímulo à migração (com o objetivo de “povoar” a região), e também não compuseram a onda da chamada “migração espontânea” (VELHO, 1976). A família de Donana deixou as colocações do rio Iriri (um afluente do rio Xingu), onde o pai e a mãe trabalhavam na extração da seringa e outros insusos, e foram rumo à cidade em busca de uma vida melhor para os filhos, o que significava, principalmente, possibilidades de escolarização. A família foi atrás de parentes que já viviam na cidade, e passaram a residir na beira do rio Xingu, no centro da cidade.

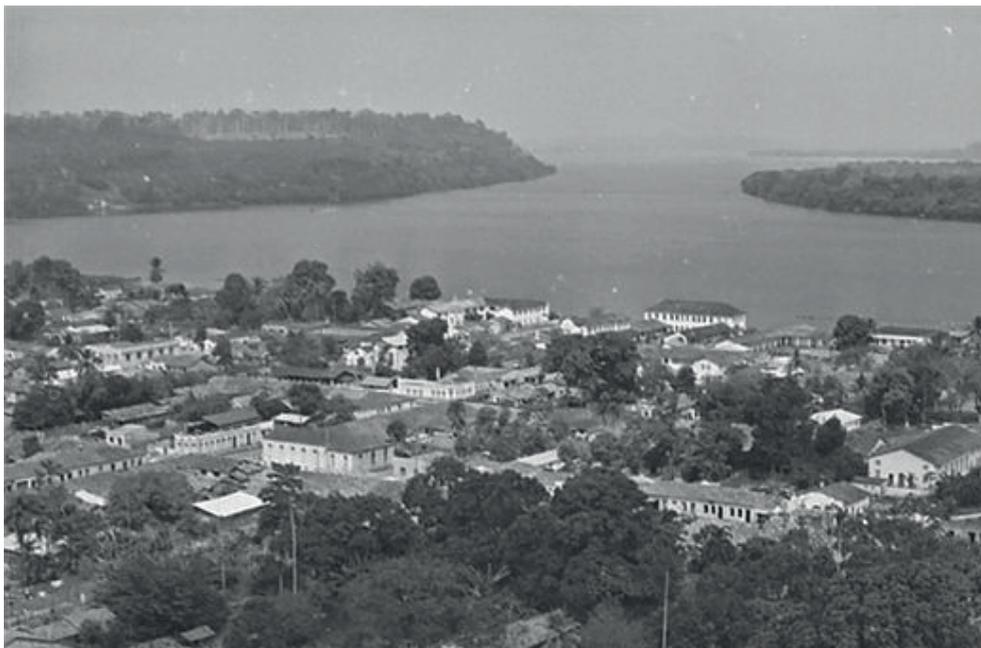


Figura 1. Vista de Altamira (PA). Crédito: Arquivo Nacional. Fundo Agência Nacional, 1972.

<sup>2</sup> Os dados têm como referente o período de finalização da escrita do artigo, em julho de 2021.

No que se refere à presença de serviços públicos, na década de 70, a cidade já contava com alguns deles: delegacia de polícia, unidade de atendimento médico, sede do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, Caixa Econômica Federal, além da estrutura da Igreja Católica no local, composta por Igreja, escola, hospital, praça. Em termos de serviços privados, o comércio estava estruturado no centro da cidade, como também a feira onde produtores rurais, distribuidores e atravessadores vendiam suas mercadorias. Durante esse período, desde o anúncio da abertura da estrada, a população da cidade teve enorme acréscimo. Segundo dados do IBGE, em 1960, a população da cidade era de 11.978 pessoas; em 1970 havia aumentado para 15.428 e, apenas um ano depois, alcançou os 23.211 habitantes (IBGE, apud CARDOSO; MULLER, 1977, p.115). A bibliografia especializada sobre conflitos sociais tem consolidada a relação entre abertura de estradas, aumento populacional e conflitos sociais (FEARNSIDE, 1987; BAINES, 1994, CASTRO, 2005; BECKER, 2010).

A abertura da rodovia Transamazônica, pretendeu transformar Altamira em uma “cidade polo”, que concentraria as ofertas de serviços públicos (e, conseqüentemente, privados) para a população da “região da Transamazônica”, o que hoje é majoritariamente referido como “região do médio Xingu”<sup>3</sup>. Na década de 70, Altamira contava com um hospital que atendia aos nove municípios da região. Atualmente, Altamira e esses outros municípios fazem parte da “10ª Regional de Saúde”, com sede em Altamira. Ao todo, a região dispunha, em maio de 2020, de 20 leitos de UTI, todos em Altamira, para atendimento a uma população de cerca de 400 mil pessoas.



Figura 2. Placa indicando convênio entre INPS e Funrural no Hospital São Rafael. Crédito: Arquivo Nacional. Fundo Agência Nacional, 1972.

<sup>3</sup> “Região da Transamazônica” era a referência mais utilizada, tanto em documentos públicos quanto por lideranças com quem conversei em Altamira e arredores para se referir à região composta por mais oito municípios, além de Altamira. São eles: Anapu, Brasil Novo, Medicilândia, Pacajá, Porto de Moz, Senador José Porfírio, Uruará e Vitória do Xingu. Nos anos seguintes, como até o período atual, a forma mais usual de se referir é “Região do Xingu”, que compreende os mesmos municípios e, além desses, Gurupá e Placas.

Há quase dez anos, Donana foi viver com seu companheiro na zona rural de um município vizinho a Altamira. Durante os anos de construção de Belo Monte, o casal vivia na cidade de Altamira, onde João realizava serviços informais. À medida em que os trabalhos da obra foram desacelerando, e conseqüentemente as ofertas de serviço na cidade também, João retornou para a pequena casa que havia construído nos fundos da casa da mãe, sendo seu pai já falecido. Donana se manteve ainda, por alguns anos, em Altamira, visitando o companheiro nos finais de semana e de tempos em tempos. Para Donana, manter-se em Altamira é melhor para resolver problemas de saúde e questões que envolvem serviços públicos. Como ela participa de reuniões de movimentos sociais, é bom que ela esteja não só próxima dos lugares onde ocorrem as atividades, mas também conectada às notícias e informações. Onde seu companheiro vive, não há sinal de telefonia móvel nem de rede de conexão 3G/4G.

Catarina, outra interlocutora da pesquisa, define-se como parda, tem cerca de 40 anos e, como Donana, está envolvida em trânsitos, fluxos e relações entre a cidade de Altamira e a “colônia”, uma região na zona rural do município. Na cidade de Altamira, ela passa seus dias num dos Reassentamentos Urbanos Coletivos onde vive sua mãe, que tem mais de 70 anos, e seu filho, um adulto com deficiência. Na “colônia”, ela vive com alguns familiares do seu ex-companheiro e sua filha, que tem um filho pequeno. Em abril de 2020, quando Catarina ficou sabendo do primeiro caso de Covid-19 em Altamira, ela ficou extremamente preocupada. Mesmo não sendo idosa, ela tem histórico de doenças e de outras internações, inclusive por problemas respiratórios, e por isso ela angustiava-se por não saber como “seu corpo reagiria” a um vírus desconhecido.

Catarina teve acesso, pela televisão e por mensagens em grupos de notícias que recebe no seu celular, a informações sobre o alto número de pessoas morrendo em várias partes do mundo. “Imagina em Altamira! Que nem médico tem!”, foi o que Catarina compartilhou comigo, por aplicativo de mensagens, comparando a situação da cidade a países como Itália, China e Estados Unidos, que ela considera melhor preparados. Apesar de Catarina ter questionado a insuficiência do serviço prestado em Altamira, a crítica refere-se não apenas à insuficiência de Altamira em si (20 leitos de UTI, segundo os parâmetros da OMS, poderiam atender uma população de 70 a 200 mil pessoas), mas à insuficiência dessa estrutura quando considerada a região à qual ela foi planejada para atender. O subdimensionamento das estruturas de saúde de Altamira, enquanto cidade de referência para outros municípios da região, ajudou a embasar os argumentos da Ação Civil Pública que logrou o bloqueio total em Altamira, em maio de 2020.

Todas as interlocutoras da pesquisa, rapidamente, souberam da política do “Auxílio Emergencial”, do Governo Federal. Souberam também de outras políticas de mitigação dos impactos econômicos e sociais da pandemia, pensadas pelos governos municipais e estaduais, mas foi o “Auxílio Emergencial” que fez com que elas se atentassem para as possibilidades de recebimento. Luzia, a mãe de Catarina, recebe o Benefício de Prestação Continuada (BPC), por ser idosa sem contribuição suficiente para a aposentadoria. Luzia, que se considera “pobre” e “não tem quem olhe por ela”, achava que poderia ter direito ao benefício, mas decidiu não ir até o Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) buscar informações porque teria que ir pessoalmente na unidade e não achou prudente. Para chegar ao CRAS, ela teria que andar quatro quarteirões até a parada de ônibus, aguardar e tomar o transporte coletivo que, em suas palavras: “só vive lotado, apinhado de gente!”. Além de ficar aguardando o atendimento “numa sala abafada”.

O RUC onde Luzia vive está localizado a mais de 4km do centro da cidade. Durante a pandemia, Luiza tem optado por realizar seu trajeto até o centro da cidade (onde retira o dinheiro do seu benefício e também compra alguns itens de que necessita) a pé, o que significa duas horas de caminhada, entre ida e volta. Apesar de ter boa saúde, mesmo com mais de 70 anos, Luiza se sente cansada com essa caminhada, e por isso, eventualmente, opta por retornar de ônibus. A circulação na cidade em transporte público é uma novidade para Luiza, porque antes de ser removida e reassentada, ela vivia “na rua”, que é como chama o centro da cidade. De lá, ela fazia todas as suas

atividades a pé, em curta distância. Mas o transporte público é uma novidade também porque, em Altamira, linhas regulares de transporte foram implementadas para servir os RUCs, que foram construídos, como já mencionado, para abrigar a população que foi removida de suas casas, no centro, na beira de igarapés, e na margem do rio Xingu no período de construção de Belo Monte.

O caso de Donana foi mais complexo. Como ela não tinha outra fonte de renda, o pagamento do Auxílio Emergencial foi imprescindível para seu sustento. Mas na cidade onde passa parte do tempo com seu companheiro, próxima a Altamira, não há agências da Caixa Econômica Federal, o banco público responsável por realizar os pagamentos. Nesse local, como já mencionado, também não há internet. Essas duas limitações fizeram com que Donana fosse para Altamira quando a recomendação máxima era ficar em casa. Ela precisava do dinheiro. Para isso, pegou uma carona de moto até o centro do município onde vive com seu marido e, de lá, pegou uma lotação até o centro de Altamira. Aproveitou a viagem e passou na feira para vender alguns quilos de cacau que sua sogra lhe dera e com o dinheiro comprou farinha e alguns itens de alimentação para passar os próximos dias. De lá, tomou um mototaxi para a casa da sua filha, em um dos RUCs. A filha a ajudaria com o aplicativo Caixa Tem. Se tudo desse certo, conseguiriam resolver pelo celular e não precisariam ir até a Caixa Econômica.

Das nove cidades que compõem a “região da Transamazônica”, apenas uma delas, além de Altamira, possui agência da Caixa Econômica. O Banpará, banco estadual, está presente em outras três cidades, além de Altamira. O Banco do Brasil também está presente em três cidades, além de Altamira. Assim, a decisão do Governo Federal por realizar os pagamentos pela Caixa Econômica Federal, nessa região, parece ter sido a pior opção, uma vez que produziu deslocamentos e aglomerações, conforme noticiado pela imprensa. A possibilidade de que o pagamento fosse gerenciado por meio do aplicativo, podendo transferir o valor para outros bancos, parece ter feito pouca diferença, uma vez que até mesmo contas bancárias não são bens disponíveis a todas as pessoas, especialmente entre mulheres sem relação formal de emprego.

Além disso, as desigualdades digitais, que dificultaram o acesso à internet e até mesmo a dispositivos eletrônicos necessários para o manejo do aplicativo do Governo Federal, marcam sobremaneira a região Norte do país. Segundo dados do IBGE (2019), domicílios localizados nessa região tem acesso à internet em proporção inferior à média nacional (76% contra 82,7%). Se considerarmos os dados apenas para a zona rural da região Norte, onde algumas das interlocutoras da pesquisa passam parte da sua semana, encontramos a pior posição no ranking nacional, com 38,4% dos domicílios com acesso à internet, contra 55,6% da média nacional. Dados de outras fontes reforçam a indisponibilidade do serviço de internet no norte do Brasil. Segundo dados do Centro Regional de Estudos para o Desenvolvimento da Sociedade da Informação (2020), 44% dos domicílios localizados na região Norte apontaram como razão para não terem acesso à internet a indisponibilidade do serviço na região. Esse percentual é o maior do país, superando os dados dos domicílios na região Sudeste (18%), Centro-Oeste (26%), Sul (28%) e Nordeste (31%).

Em Altamira, é verdade que a parte mais adensada da cidade, que não são os reassentamentos, concentra a maior parte dos casos de Covid-19. Por outro lado, a precariedade do transporte que serve os reassentamentos faz com que a população precise de deslocar em ônibus lotados ou, o que parece ser pior, de mototaxi, com uso compartilhado de capacetes. No período entre 01 e 16 de março de 2021, os bairros Brasília, Independente I e Centro eram os três bairros com maior número de casos acumulados (76, 63 e 45, respectivamente). No entanto, todos os cinco reassentamentos constam na lista dos bairros que concentram mais de 70% dos novos casos registrados no município de Altamira referentes à primeira quinzena de março. Jatobá, São Joaquim, Laranjeiras, Água Azul e Casa Nova apresentam números de casos de 23, 20, 14, 8 e 8, respectivamente. Frequentemente, os moradores dos reassentamentos ficam desabastecidos de água, o que é bastante grave considerando-se o período da pandemia. O RUC Laranjeiras, por exemplo, não possui ligação com a rede de abastecimento da cidade, sendo servido por carros pipas que, sistematicamente,

não chegam a tempo de garantir o acesso contínuo à água.

### **Bloqueio total**

Os dados epidemiológicos acima apresentados foram intensamente divulgados na cidade, tanto por veículos tradicionais da imprensa na região (televisão, rádio e redes sociais), quanto pela administração pública (por meio de boletins e informativos, no site e nas redes sociais da prefeitura) e, seguramente, também pela população, por meio de todo tipo de contato, mediado ou não pela tecnologia. Esses dados embasaram o decreto de bloqueio total publicado pela administração municipal em 23 de março de 2021, determinando a proibição da circulação de pessoas e veículos, incluindo bicicletas, em vias públicas, entre 27/03/2021 e 04/04/2021. Como já mencionado, essa foi a segunda vez que Altamira esteve sob bloqueio total, sendo a primeira resultado de ação judicial. Diferente da primeira vez, em que quase todas as interlocutoras da pesquisa referiram terem recebido informações, especialmente via grupos em aplicativos de mensagens instantâneas, sobre como evitar as barreiras policiais dispostas em pontos estratégicos da cidade, o segundo bloqueio total foi recebido com resignação.

Durante o bloqueio de 2020, Donana utilizou as informações que lhe foram repassadas sobre os locais das barreiras para conseguir retornar à cidade onde seu esposo vive. Da mesma forma, uma parente sua, que tinha ido visitar os pais na zona rural de Altamira, ficou sabendo que o melhor horário para retornar para a cidade seria por volta de 12h, por causa do almoço dos profissionais da segurança que faziam a barreira. Ela retornou nesse horário e depois compartilhou, com os familiares, que transitar nesse horário era “seguro”. Durante o segundo bloqueio total, ocorrido mais recentemente, as interlocutoras da pesquisa não relataram ter circulado, e também constataram que o fluxo de mensagens sobre os locais dos bloqueios não foi intenso como na primeira vez.

Muitas das informações que circularam sobre os locais das barreiras e outras fiscalizações, durante o primeiro bloqueio, estavam entremeadas pelo medo, não apenas da contaminação, mas da multa que seria aplicada no caso de descumprimento das medidas adotadas, definida no valor de R\$150. De fato, o medo parece ser não só uma reação das pessoas em face ao vírus, como também em face às medidas públicas adotadas. Voltaremos a esse ponto adiante. No momento, gostaria de reforçar que o conjunto de ações de restrição à circulação de pessoas na cidade foi incorporado à torrente de informações cuja intensidade foi significativamente aumentada desde o início da pandemia: notícias sobre vírus, notícias sobre as novas determinações legais, notícias sobre mortos e infectados, notícias sobre remédios caseiros e falsos remédios, notícias sobre a quantidade de leitos disponíveis na cidade, notícias sobre a implantação do hospital de campanha etc. É difícil afirmar, com precisão e fundamento, as causas pelas quais as interlocutoras da pesquisa, e possivelmente, uma parcela mais ampla da população da cidade, experienciaram de forma diferente os dois bloqueios totais em Altamira. Da mesma forma, não há dados precisos que nos permitam comparar a efetividade em termos de restrição da circulação de pessoas dos dois bloqueios, separados por 210 mortos de diferença e dez meses de intervalo.<sup>4</sup>

---

4 De 01 de fevereiro de 2020 a 23 de março de 2021, a empresa Inloco agregou dados de mais de 60 milhões de celulares, relativos à localização desses dispositivos, para produzir o Índice de Isolamento Social, repassado aos entes federados e disponibilizada também de forma pública em seu site, embora de forma menos desagregada. A empresa afirma que os dados disponibilizados para todas as cidades, mesmo as menores, são confiáveis, uma vez que regiões que não apresentam a quantidade mínima de referência são excluídas da análise. Como a produção desses dados foi descontinuada em 22 de março de 2021, não é possível realizarmos comparações sobre o Índice de Isolamento Social nos dois períodos de bloqueio total em Altamira, já que o mais recente dele ocorreu quando os dados já não eram mais utilizados para a produção do Índice de Isolamento Social. A descontinuidade na produção de dados de interesse

Ainda assim, é possível lançar algumas hipóteses sobre as diferenças nas formas de experimentar as medidas contra a circulação de pessoas pela cidade. A primeira delas parece estar relacionada à própria experiência com a pandemia e com a doença em si, seja porque as pessoas foram contaminadas (ou conhecem alguém que foi), seja porque após mais de um ano, os números de mortos e de infectados, vacância ou lotação de leitos, passaram a ser informações cotidianas na vida das pessoas, algo capaz de influenciar decisões mais do que novas determinações legais. Conceição e Cruz (2020), analisando dados relativos às emoções e às percepções de moradores da cidade de Tocantinópolis, uma cidade de pequeno porte no Tocantins, argumentam que a maior proximidade entre os moradores e, potencialmente, com os casos de doentes e mortes, pode acentuar a sensação de proximidade da doença e, portanto, do medo e do perigo de contaminação. Enquanto durante o primeiro bloqueio total eram ainda poucos, e nem sempre conhecidos, os contaminados e os mortos, durante o segundo bloqueio total, todas as interlocutoras da pesquisa conheciam várias pessoas que haviam se contaminado, algumas tendo falecido.

Outro elemento que pode ter relevância no que se refere às diferenças entre as duas determinações de bloqueio total é que a primeira foi motivo de contenda política entre a administração municipal e setores do judiciário. Enquanto a Ação Civil Pública tramitava na 3ª Vara Cível e Empresarial de Altamira, aguardando decisão, o executivo municipal exarava decretos restringindo o acesso a espaços públicos (praias, praças, quadras esportivas), mas mantinha autorizações de funcionamento para a maior parte do comércio e das empresas da cidade, ainda que com novas normas sanitárias. O segundo bloqueio total, ao contrário, foi determinado pela administração municipal após lançamento do Informativo Covid-19, assinado pelo chefe da Vigilância em Saúde, professor da Universidade Federal do Pará em Altamira. E, como vimos, os dados epidemiológicos, ainda que de difícil compreensão em alguns aspectos, circularam intensamente entre notícias, em grupos de aplicativo de mensagens instantâneas etc.



Figura 3: Durante o primeiro Lockdown. Créditos: Marcelo Seabra/Ag. Pará. Altamira, 19/05/2020.

público por parte de uma empresa privada, por motivo de redirecionamento nos negócios, é tema de preocupação e lança importante alerta para as autoridades públicas envolvidas no combate à pandemia. Ver Ghedin (2020), para uma explicação sobre como a Inloco obteve dados de mais de 60 milhões de celulares no Brasil. O site da empresa, com as razões para a interrupção do monitoramento, pode ser acessado aqui: <https://mapabrasileirodacovid.inloco.com.br/pt/> [Acesso 23 de abr 2021]

## Medo e os muito sentidos do isolamento nos Reassentamentos Urbanos Coletivos

Acima, comentei que o medo foi experiência das interlocutoras da pesquisa em muitos níveis, associados tanto ao vírus, quanto a outras dimensões da vida transformada desde março de 2020. Para Ribeiro (2020), a pandemia do Coronavírus inaugura uma espécie de “medo global”, marcado pela expectativa de que uma grande quantidade de mortes possa atingir a todos e acabe com o mundo, ou pelo menos com o mundo conforme conhecido (s/p). Doenças, mas também guerras e desastres socioambientais, segundo o autor, seriam os acontecimentos com potencialidade de provocar essas sensações, o que indica que, na realidade, não estamos diante de um evento absolutamente singular. Além dessa dimensão, creio que valha a pena pensar no medo não apenas como uma reação subjetiva diante da expectativa da morte em pessoas que, até então, não se pensavam como vulneráveis, mas como estratégia de políticas públicas de informação.

Em Altamira, as campanhas de conscientização pelo uso das máscaras, distanciamento e isolamento social, até certo ponto, foram contraditórias com as determinações legais conduzidas pela administração municipal, especialmente pela gestão que se encerrou em dezembro de 2020. Enquanto as determinações legais estipulavam apenas limites de horário e ofereciam normas gerais para o funcionamento dos comércios e empresas, as campanhas públicas realizadas pelas ruas da cidade, eram, literalmente, acompanhadas pelo símbolo da morte.



Figura 4: Campanha de Conscientização realizada pela vigilância sanitária, Guarda Municipal e Departamento Municipal de Trânsito. Créditos: Perfil do Instagram oficial da prefeitura de Altamira, 10 de fevereiro de 2021.

Campanhas de conscientização estiveram restritas ao centro da cidade, área de maior circulação e concentração de pessoas. As interlocutoras da pesquisa relataram nunca terem sido abordadas ou mesmo terem visto, nos reassentamentos onde moram, ações de comunicação relacionadas à Covid-19 realizadas por setores de serviços públicos. Inclusive, entre setembro e novembro, período das campanhas eleitorais para a administração municipal, os RUCs foram intensamente visitados por políticos que tentavam eleição ou reeleição, sem qualquer menção à crise sanitária. Às vezes, conforme informado pelas interlocutoras da pesquisa, até mesmo sem o uso das máscaras, que são obrigatórias em qualquer circulação pelo espaço público. Luzia, que é responsável pelos cuidados com o neto deficiente, abriu mão de trabalhar nas campanhas (como havia feito em anos anteriores) porque, sendo do grupo de risco pela sua idade, não deveria entrar nos carros que transportam as pessoas que vão distribuir panfletos. Da mesma forma, reforçou os cuidados com seu neto. Em suas palavras: “as pessoas têm mania de pegar na mão do especial, dar beijo no especial! Eu fiquei apavorada com ele por causa disso, que ele fica na porta sempre olhando o movimento”. Em época de eleição, o costume de “pegar na mão do especial” e de “chegar na porta das pessoas” é ainda mais intenso. Nesse caso, não foi medo que essa possibilidade provocou, foi pavor.

No entanto, se as interlocutoras da pesquisa informaram não terem sido abordadas por nenhum funcionário de órgão do governo municipal, estadual ou federal nos reassentamentos onde vivem em função da pandemia da Covid-19, elas estiveram em intensa articulação com redes de movimentos sociais, associação de moradores e de outros tipos. Isso se refere tanto às interlocutoras que já atuavam, antes da pandemia, junto a movimentos sociais, quanto às interlocutoras que não tinham vínculos com coletivos, sindicatos e outras associações desse tipo. Todas as interlocutoras da pesquisa receberam algum tipo de ajuda da sociedade civil durante a pandemia, sendo a mais frequente a “cesta básica” e o “kit higiene”. Algumas interlocutoras se envolveram diretamente na distribuição desses itens, que vieram de diferentes fontes: financiamento coletivo organizado pela internet, doações de entidades não-governamentais e até estrangeiras, mas também de agricultores e indígenas locais. Conforme afirma Esteves (2020), na pandemia, as relações estabelecidas em torno da comida fazem parte de uma gastro-política organizada por ações de solidariedade de diversos tipos, boa parte delas, protagonizada por entidades sociais.

Realizar essas ações, para as interlocutoras da pesquisa envolvidas com a organização das entregas das cestas básicas, era motivo de “medo”. Mas como lideranças, estavam acostumadas a lidar com esse sentimento. É possível dizer que as interlocutoras com envolvimento em ações sociais fizeram parte do “cuidado perigoso” do qual fala Pimenta (2019). Riscos são calculados e decisões são tomadas levando em consideração esses cálculos complexos, que envolvem percepções sobre o próprio corpo e a própria saúde, mas também sobre os deslocamentos e as percepções sobre os espaços da cidade. A morte de uma liderança do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), Jason Silva dos Santos, um rapaz de 25 anos de idade, suspendeu temporariamente as atividades de distribuição de cestas básicas em Altamira. Luzia, que recebeu cestas básicas por meio das ações do MAB, sentiu falta dessa doação. Além dessa interrupção, desde o início da pandemia da Covid-19, a distribuição de sopa no reassentamento onde vive, uma ação de religiosos evangélicos, foi suspensa. Até mesmo o verdureiro não estava passando nas portas com a mesma frequência, o que afetava a vida de Luiza de maneira significativa, já que como ela cuida do neto com deficiência, quando a filha não está, ela não pode se ausentar de casa.

Não terem sido abordadas por funcionários de órgãos públicos interessados em oferecer ou facilitar serviços ou mesmo garantir informação, como mencionado, moldou a experiência das mulheres moradoras dos reassentamentos em Altamira. A crise sanitária tornou ainda mais dramático o movimento que algumas delas já notavam, nos reassentamentos onde vivem, relacionado ao esvaziamento das casas, fechamento dos comércios próximos, pouco movimento nas ruas. Além do poder público, a Norte Energia, a empresa responsável pela obra de Belo Monte e, que esteve à frente da remoção e reassentamento das famílias em Altamira, tampouco se fez presente de ma-

neira considerada adequada pelas interlocutoras da pesquisa. Em abril de 2021, o Movimento dos Atingidos por Barragem apresentou, por meio de um ofício, demandas específicas para a Norte Energia, a saber: fornecimento de testes de Covid, entrega de cestas básicas e materiais de higiene, reparação de problemas estruturais nos reassentamentos, solução do problema de falta de água<sup>5</sup>.

Como se vê, a empresa recebe demandas que deveriam ser (e são também) direcionadas ao poder público, o que não se trata, de modo algum, de uma má compreensão sobre a atribuição de órgãos do governo. A forma como os problemas públicos foram gestados por uma empresa privada nos reassentamentos, desde sua implementação, foi precisamente o que provocou o deslizamento de funções e responsabilidades de agentes públicos e privados nesses bairros. Mais do que nunca, com o início da crise sanitária, as mulheres moradoras dos reassentamentos com as quais a pesquisa foi realizada - mas é possível dizer que, também, moradoras e moradores de modo mais amplo - se sentiram abandonadas nos locais para onde foram removidas, vivendo diariamente uma vida precária (BUTLER, 2016), afastadas tanto fisicamente quanto socialmente dos espaços onde conseguem "resolver suas coisas", realizar compras, consultas médicas, pagamento de contas e recebimento de dinheiro, entre outras atividades que compõem a vida cotidiana.

### Perspectivas finais

Nesse artigo, defendi a importância de um estudo das cidades da Amazônia tendo em mente a necessidade de diversificar o escopo das pesquisas realizadas sobre ou em espaços da Amazônia, explorando sobretudo a dimensão dos processos sociais e políticos direcionados à região: colonização, desenvolvimentismos implementados em diferentes períodos. No momento atual, em que enfrentamos a pandemia da Covid-19, espaços da Amazônia foram especialmente afetados, o que se traduziu em alto número de infectados e mortes, escancarando desigualdades sociais e econômicas, especialmente em relação às condições de acesso a serviços públicos.

A proposta desse artigo foi conectar essas duas dimensões, considerando que o que ocorreu em 2020 e 2021 Manaus, mas também em várias cidades da Amazônia, inclusive no interior dos estados, está relacionado aos processos sociais e políticos que eu busquei descrever e analisar não somente em perspectiva histórica, mas na perspectiva cotidiana, ou seja, na forma como eles afetam, são sentidos e referidos por pessoas que vivem nessas cidades. Assim, argumento em favor de uma perspectiva antropológica, metodológica e política de que é preciso mensurar os efeitos de projetos e políticas (urbanas, de desenvolvimento etc.) em longo prazo e sobretudo na articulação com a experiência concreta das pessoas, nem sempre reduzíveis a indicadores sociais e econômicos.

Embora as análises aqui apresentadas tenham buscado o diálogo com pesquisas realizadas a partir de contextos amazônicos, acredito que esses resultados e discussões possam interessar a pesquisadores de outros contextos. Assim, considero que nem o processo de colonização nem as políticas ditas de desenvolvimento são exclusivas a espaços da Amazônia. O que me parece específico dessa região são as permanências e durabilidade de representações relacionadas a tais espaços, entre as quais me parece ter expressivo destaque o "vazio demográfico", a "terra de oportunidades" e, ao mesmo tempo, a "necessidade de desenvolvimento". Através dessas percepções, a escassez ou insuficiência de serviços públicos na região são naturalizadas: a distância, os custos do transporte, a baixa densidade demográfica. A crise sanitária explicitou de forma dramática as desigualdades de acesso à infraestrutura e a políticas sociais na região. Faltaram leitos, informações, insumos básicos, oxigênio, transporte, investimentos, vacinas, serviços socioassistenciais. Esse artigo espera ser uma pequena contribuição para a compreensão dessa engrenagem visando a transformação.

5 Informações disponíveis na página do MAB Pará, acesso via: <https://fb.watch/52y-iwoJyO/>

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEIXO, Natacha Cíntia Regina; SILVA NETO, João Cândido André; CATÃO, Rafael de Castro. A Difusão temporo-espacial da Covid-19 no Amazonas. In.: *HYGEIA - Revista Brasileira de Geografia Médica e da Saúde*, Edição Especial Covid-19, Uberlândia, Jun. 2020, pp. 336-348, 23 jun. 2020. Disponível via: <http://www.seer.ufu.br/index.php/hygeia/article/view/54536> Acesso em 12 abr 2021.

ARTAXO, Paulo. As três emergências que nossa sociedade enfrenta: saúde, biodiversidade e mudanças climáticas. In: *Estudos Avançados*, 34(100), 2020, pp. 53-66. Disponível via: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/178752> Acesso em 27 abr 2021.

BAINES, Stephen. A usina hidroelétrica de Balbina e o deslocamento compulsório dos Wairimi-Atroari. *Série Antropologia*, n. 166, 1994. pp. 1-15. Disponível em: <http://dan.unb.br/images/doc/Serie166empdf.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2021.

BECKER, Bertha. *Geopolítica da Amazônia: a nova fronteira de recursos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

BUTLER, Judith. Rethinking vulnerability and resistance. In: BUTLER, Judith; GAMBETTI, Zeynep, SABSAY, Leticia (Orgs). *Vulnerability and Resistance*. Durham and London: Duke University Press, 2016. pp. 12-27.

CARDOSO, Fernando Henrique; MULLER, Geraldo. *Amazônia – Expansão do Capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1977.

CARVALHO, Lucas; NASCIMENTO, Felipe; GRANATO, Renan; DAMASCENO, Osvaldo; TEIXEIRA, Francisco; SATO, Diana. e-Covid-19 Xingu: Mídias Sociais e Informação no Combate à Covid-19 em Altamira, Pará. In: *Revista Brasileira de Educação Médica*, 44, supl.1, 2020. pp. 1-8.

CASTRO, Edna. Dinâmica socioeconômica e desmatamento na Amazônia. *Novos Cadernos NAEA*, v.8, n.2, p. 5-40, 2005.

CASTRO, Fabio de; LOPES, Gabriela Russo; BRONDIZIO, Eduardo Sonnewend. The Brazilian Amazon in times of Covid-19: from crisis to transformation? In: *Revista Sociedade e Ambiente*, São Paulo, vol. 23, 2020. pp. 1-11. Disponível via: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1414-753X2020000100910](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X2020000100910) Acesso em 15 abr 2021.

CENTRO REGIONAL DE ESTUDOS PARA O DESENVOLVIMENTO DA SOCIEDADE DA INFORMAÇÃO. Pesquisa sobre o uso das Tecnologias de Informação e Comunicação nos domicílios brasileiros – TIC Domicílios 2019. São Paulo: Núcleo de Informação do Ponto BR, 2020.

CHEONG, Kang Hao; JONES, Michael. Introducing the 21st Century's New Four Horsemen of the Coronapocalypse. In: *BioEssays*, v.42, n.7, July 2020. pp. 1-3.

CONCEIÇÃO, Wellington da Silva; CRUZ, Rafael de Oliveira. “Quanto mais perto, mais real fica”: emoções frente à pandemia do Coronavírus em uma pequena cidade do Tocantins. In.: KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro (Org.) *Tempos de Pandemia: reflexões sobre o caso Brasil*. Florianópolis: Tribo da Ilha, 2020. pp. 142-164.

ESTEVES, Uliana. Solidariedade e gastro-política na pandemia. In: Boletim Ciências Sociais e o Coronavírus, n.5, 16/06/2020., s/p. Disponível via: <http://anpocs.org/index.php/publicacoes-sp-2056165036/boletim-cientistas-sociais/2389-boletim-n-63-cientistas-sociais-e-o-coronavirus> Acesso em: 20 abr 2021.

FEARNSIDE, Phillipe. Deforestation and International Economic Development Projects in Brazilian Amazonia. *Conservation Biology*, v.1, n.3, p. 214-221, 1987.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos; SERUFFO, Marcos César da Rocha; PALHA, Rondinell Aquino; SALES, Renata de Cássia Silva; SANTOS, Suzanne Albuquerque dos. Fatores de antropização no isolamento e distanciamento sociais durante a pandemia de Covid-19. In.: *Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade*. São Luís, v. 6, n.2, pp. 227-247, jul/dez. 2020. Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/ricultsociedade/article/view/14535/8412> Acesso em: 23 abr 2021.

FERNANDES, Anais; FAGUNDES, Álvaro. Mortes por covid acelera em cidades pequenas: pobreza e estruturas de saúde precária explicam aumento do peso de municípios menores nos óbitos. In: *Valor Econômico*, 03/02/2021. Disponível em: <https://valor.globo.com/brasil/noticia/2021/02/03/morte-por-covid-acelera-em-cidades-pequenas.ghtml> Acesso em: 23 abr 2021.

GHEDIN, Rodrigo. Como a InLoco consegue saber por onde você anda sem infringir a LGPD. In.: *Manual do Usuário (site)*, 16/04/2020. Disponível em: <https://manualdousuario.net/in-loco-privacidade-coronavirus/> Acesso em: 23 abr 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua-Acesso à internet e à televisão e posse de telefone móvel celular para uso pessoal 2019. Disponível via: [https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101794\\_informativo.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101794_informativo.pdf) Acesso em 12 abr 2021.

LACERDA, Paula. "Amazônia, mobilidades e movimentos". In: \_\_\_\_\_ (Org). *Mobilização social na Amazônia: a luta por justiça e por educação*. Rio de Janeiro: E-papers, 2014. Pp. 15-33.

ORELLANA, Jesen Douglas Yamall, CUNHA, Geraldo Marcelo; MARRERO, Lihsieh; HORTA, Bernardo Lessa; LEITE, Iuri da Costa. Explosão da mortalidade no epicentro amazônico da epidemia de Covid-19. In: *Cadernos de Saúde Pública*. Rio de Janeiro, 36(7), 2020. Pp. 1-8. Disponível via: <http://cadernos.ensp.fiocruz.br/csp/artigo/1101/explosao-da-mortalidade-no-epicentro-amazonico-da-epidemia-de-covid-19> Acesso em 12 abr 2021.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. A fronteira e seus cenários: narrativas e imagens sobre a Amazônia. In.: NORONHA, Nelson de Matos; ATHIAS, Renato (Org). *Ciência e Saberes na Amazônia: indivíduos, coletividades, gênero e etnias*. Recife: Editora Universitária UFPE, 2008. Pp. 13-32.

PIMENTA, Denise. O cuidado perigoso: tramas de afeto e risco na Serra Leoa. A epidemia do ebola contada pelas mulheres, vivas e mortas. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, 2019.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Poder, Redes e Ideologia no campo do Desenvolvimento. In: *Novos Estudos CEBRAP*, v.80, 2008. pp 109-125.

\_\_\_\_\_ : “Medo Global”. In: Boletim Ciências Sociais e o Coronavírus, n.5, 26/03/2020, s/p. Disponível via: <http://anpocs.org/index.php/publicacoes-sp-2056165036/boletim-cientistas-sociais/2311-boletim-n-3-as-ciencias-sociais-e-a-saude-coletiva-frente-a-atual-epidemia-de-ignorancia-irresponsabilidade-e-ma-fe-3> Acesso 20 abr 2021.

RODRIGUES, Jondison. Narrativas políticas, produção de vulnerabilidades e convulsão social no Brasil e no mundo, no contexto do novo Coronavírus. In: Paper do NAEA. Belém, v. 29, n1. (Dossiê Crise e Pandemia), 2020. Pp. 11-31. Disponível via: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/naea/article/view/8725> Acesso em 17 abr 2021.

SANTOS, Fabiane Vinete dos. Mulheres indígenas contra o vírus: notas antropológicas sobre políticas públicas de saúde e os impactos da Covid-19 entre os povos indígenas em contexto urbano em Manaus, Brasil. In: Pontourbe, 27, 2020. s/p. Disponível via: <https://journals.openedition.org/pontourbe/9477> Acesso em 20 abr 2021.

SILVA, Hilton. A Covid-19 e as Populações Quilombolas na Amazônia: impactos do racismo estatal. In: Boletim A Questão Étnico-Racial em tempos de Crise, n.1. Disponível em: <http://www.anpocs.com/index.php/publicacoes-sp-2056165036/boletim-cientistas-sociais/2427-boletim-cientistas-sociais-a-questao-etnico-racial-em-tempos-de-crise-n-1> Acesso em: 23 abr 2021.

VELHO, Otávio. Capitalismo Autoritário e Campesinato: um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento. São Paulo: Difel, 1976.





## Caça entre os Tenetehara: reflexões sobre a atividade de caça realizadas pelos Tembé do Alto Rio Guamá

Hunting among the Tenetehara: reflections on the hunting activity carried out by the Tembé of the Upper Rio Guamá.

Caza entre los Tenetehara: reflexiones sobre la actividad cinegética que realiza el Tembé del Alto Río Guamá.

José Rondinelle Lima Coelho<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente texto é resultado de leituras e experiências que tive entre os Tembé do alto rio Guamá, os quais são, antes de mais nada, um povo que tem na caça um momento de intensa relação entre humanos e não-humanos. Este grupo indígena reside na Terra Indígena Alto Rio Guamá, que está localizada na região nordeste do estado do Pará. Realizo tais reflexões etnológicas com base em autores como Viveiros de Castro e Carlos Fausto. Espero com isso, apresentar a atividade de caça como interessante meio para se pensar a cosmologia dos Tembé, tema em que uma diversidade de relações podem ser observadas, pautadas por regras que revelam a tênue linha divisora de harmonias e conflitos entre os seres envolvidos, situações em que os caçadores são conhecedores de tais regras, como o “pedir permissão”, que por sua vez é um mecanismo de mediação das relações entre seres diferentes, evitando com isso que os indígenas sejam predados. Portanto, a habilidade para “pedir permissão”, com o objetivo de caçar sem que sejam predados, faz parte do acúmulo de conhecimentos que o homem Tembé adquire ao longo de sua formação como caçador.

**Palavras-chave:** Índios; Tembé; Caça; Etnologia.

**Abstract:** The present text is the result of readings and experiences that I had among the Tembé of the upper Guamá River, who are, first of all, a people who have in the hunt a moment of intense relationship between humans and non-humans. This indigenous group resides in the Alto Rio Guamá Indigenous Land, which is located in the northeastern region of the state of Pará. I carry out such ethnological reflections based on authors such as Viveiros de Castro and Carlos Fausto. With this, I hope to present the hunting activity as an interesting way to think about the Tembé cosmology, a theme in which a diversity of relationships can be observed, guided by rules that reveal the fine dividing line of harmonies and conflicts between the beings involved, situations in which hunters are familiar with such rules, such as “asking permission”, which in turn is a mechanism for mediating relationships between different beings, thereby preventing the indigenous from being preyed upon. Therefore, the ability to “ask for permission”, in order to hunt without being preyed on, is part of the accumulation of knowledge that the Tembé man acquires during his training as a hunter.

**Keywords:** Indians; Tembé; Hunting; Ethnology.

**Resumen:** El presente texto es el resultado de lecturas y vivencias que tuve entre los Tembé del Alto Río Guamá, quienes son, ante todo, un pueblo que tiene en la caza un momento de intensa relación entre humanos y no humanos. Este grupo indígena radicado en la Tierra Indígena Alto Río Guamá, que se encuentra en la región nororiental del estado de Pará, realizo tales reflexiones etnológicas a partir de autores como Viveiros de Castro y Carlos Fausto. Con esto, espero presentar la actividad cinegética como una forma interesante de pensar la cosmología Tembé, un tema en el

<sup>1</sup>Secretaria Municipal de Educação de Nova Esperança do Piriá-PA.

que se puede observar una diversidad de relaciones, guiadas por reglas que revelan la fina línea divisoria de armonías y conflictos entre los seres involucrados, situaciones en las que los cazadores están familiarizados con tales reglas, como “pedir permiso”, que a su vez es un mecanismo de mediación en las relaciones entre diferentes seres, evitando así que los indígenas sean presas. Por tanto, la capacidad de “pedir permiso”, para poder cazar sin ser presa, forma parte del cúmulo de conocimientos que adquiere el hombre Tembé durante su formación como cazador.

**Palabras clave:** indios; Tembé; Caza; Etnología.

Os Tembé do Guamá fazem parte de uma diversidade de grupos indígenas do tronco Tupi, no do subconjunto IV da referente família linguística (CAMARGOS; DUARTE, 2009), organização que inclui os Tenetehara, grupo étnico do qual fazem parte tanto os Guajajara, quanto os Tembé. Assim, os Tembé, que residem no estado do Pará – mas que, até o século XIX, residiam no Estado do Maranhão – onde viviam como índios Guajajara, ou seja, os Tembé do Estado do Pará fazem parte de um grupo de dissidência dos índios Guajajara que migrou do Estado do Maranhão para a região onde residem hoje (GOMES, 2002) e estão distribuídos na Terra Indígena Turé Mariquita e Terra Indígena Tembé, ambas no município de Tomé-açu; Terra Indígena Areal e Jeju que estão localizadas no município de Santa Maria do Pará; e Terra Indígena Alto Rio Guamá<sup>2</sup>, esta Terra Indígena com dois grupos de aldeias, um na margem esquerda do rio Gurupi e outro grupo na margem direita do rio Guamá. Destaco, ainda que uma quantidade de membros do grupo dos índios Tembé, também residem em centros urbanos, digo isso, pois alguns agentes sociais que residem na cidade de Capitão Poço-PA foram relevantes para as análises que realizei neste texto. Apesar disso, a maior parte de minhas pesquisas de campo foram realizadas nas aldeias que estão situadas próximas ao rio Guamá, pois devido eu residir em capitão Poço, cidade próxima a tais aldeias, minha experiência junto a este grupo indígena se dá mesmo antes de me tornar pesquisador.

Assim, ressalto que o trabalho de campo ficou concentrado nas aldeias Sede, Ituaçu e Pinoá, apesar de ter feito campo em outras aldeias dessa região do Guamá, além de ter entrevistado interlocutores que residem na cidade. Dessa maneira, foi nesses lugares que pude ter conversas informais com membros do grupo, vivenciar momentos e realizar entrevistas que foram relevantes para adquirir o conhecimento necessário e assim, propor uma análise sobre a cosmologia dos Tembé do Guamá, que se mostrou um universo complexo, o que fica claro ao se acessar as diversas categorias nativas relevantes para propor uma caminho de entendimento das relações que se dão entre humanos e não-humanos na cosmologia Tembé.

As categorias nativas que se referem a seres entre os Tembé possibilitam visualizar relações que podem ser considerados semelhantes (apesar de não totalmente iguais) a dos demais índios do tronco Tupi. Dessa forma, pode-se observar, algumas possibilidades de relações que surgem sob uma ótica cosmológica, considerando o caso dos Tembé, as quais me permitiu interpretações de situações de interação entre não-humanos e humanos. Em que os não-humanos possuem consciência reflexiva e intencionalidade, alargando as possibilidades de relações, já que tais atributos não são exclusivamente humanos, mas também, potencialmente, de todos os seres do cosmos, o que pode ser observado em diversos momentos, como nos rituais, na pesca e na caça. Por isso, escolhi as atividades de caça para poder propor reflexões sobre a visão de mundo deste grupo indígena.

Diante das assertivas acima, fica claro que a proposta neste artigo repousa em uma interpretação das relações que podem se dá no contexto das atividades de caça entre os indígenas Tembé

<sup>2</sup> A Terra Indígena Alto Rio Guamá fica situada na região leste do estado do Pará e faz limite com o estado do Maranhão, onde se encerra nas margens esquerda do rio Gurupi. Além disso, está Terra Indígena possui 279.897,7 hectares, onde a floresta tropical amazônica, é totalmente predominante com uma diversidade de espécies de fauna e flora.

Tenetehara com os não-humanos, nesse caso com o Curupira, o Matim e os animais, os quais são habitantes do espaço do mato<sup>3</sup>. Seres que podem ser considerados perigosos na relação com os humanos, devido a possibilidade de adoecimento, pois as relações entre os humanos e tais seres exigem uma mediação de cunho xamanístico (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Dessa forma, os não-humanos são percebidos em suas subjetividades alo-específico e é nesse contexto que os caçadores humanos são capazes de compreender como estes se veem, podendo então manter uma interação relativamente segura com os referidos seres, já que dominam os segredos, ou como os próprios Tembé falam: conhecem a ciência do índio. (PELÉ TEMBÉ, 2013)

Pude observar e vivenciar a atividade de caça entre os Tembé por diversas vezes durante os últimos dez anos, mas em uma das oportunidades que participei de maneira mais intensa esse momento, período em que passei quinze dias em uma caçada, experiência relevante para conhecer mais a fundo o grupo. Essa empreitada de caça que participei entre os Tembé se deu nas matas da T.I. Alto Rio Guamá. Assim, o grupo era formado por seis pessoas, dos quais cinco caçavam, eu era o único do grupo que não caçava, apesar disso, minhas obrigações no acampamento eram bem definidas, mesmo eu não ter recebido oficialmente nenhuma ordem ou orientação nesse sentido, eu era responsável por ajudar na limpeza das caças quando os caçadores chegavam com a mesma do mato.

Os animais abatidos nesse período foram caititus, cotias, tracajás<sup>4</sup>, veados e até um macaco (macaco-de-cheiro). O barraco possuía um jirau<sup>5</sup>, onde colocamos a farinha e o restante da bagagem que não podia estar no chão. Ressalto que quem estava à frente do grupo era Pedro Tembé, figura calma e velho conhecedor das matas da TIARG, além de cacique da aldeia Ituaçu. Destaco que Pedro Tembé é um líder caracterizado por manter uma liderança que não se dá através de ordens aos mais novos, mas sim a partir de suas atitudes, ou seja, a liderança de Pedro Tembé não era baseada na ordem, mas sim movida pelas atitudes, pelo exemplo. Algo comum entre os Araweté, que aqui me ajuda a pensar sobre o caso dos Tembé no tocante a questão da liderança, que segundo Castro (1986), ao refletir sobre os índios Araweté\

As pessoas sempre me respondiam, toda vez que eu perguntava se, e quando, iriam fazer essas coisas: ‘o tenetãmõ é quem sabe’, ‘esperemos yiriñato-ro decidir’. Isso significava, não à espera de uma ordem, mas um ‘estímulo’, de um movimento que colocasse a atividade em causa dentro do horizonte coletivo de escolha. Não se tratava de esperar que ele comesse; aí, todos, i. e. cada um, decidiriam o que fazer. (CASTRO, 1986, p. 308)

No caso dos Tembé, observei que as saídas para a caçada pela manhã eram sempre iniciadas por Pedro Tembé, com expressões como: “Já estou indo rapaziada”, e assim o restante dos caçadores partiam para a caçada, sem que houvesse uma ordem clara, pelo menos não pra mim. Se me permito refletir sobre este tipo de liderança, recorro às assertivas feitas por Clastres (1974), em que o mesmo fala de grupos nativos da América em que a conversa e a generosidade são marcas das lideranças.

3 Propus uma maneira singular de se pensar a organização do mundo Tembé da seguinte forma: O céu mais alto, morada de Maíra pai e Maíra filho; o nível das estrelas, da lua, do sol e local e onde ficam espíritos que não alcançam a habitação de Maíra; e o nível terreno, onde os humanos ficam nas aldeias e roças, mais (também no nível terreno), o espaço do mato, que é controlado pelos donos do mato (Curupira e Matim), plantas e animais e por fim o espaço da água, controlado pela Mãe D’água e demais seres aquáticos.

4 Uma espécie de quelônio semelhante ao cágado.

5 Uma espécie de mesa feita com varas retiradas das proximidades do acampamento.

Portanto e, sobretudo a ausência de estratificação social e de autoridade do poder que se deve reter como (...) pertinente da organização política do maior número das sociedades índias: algumas de entre elas, como os Ona e os Yahgan da Terra de Fogo. não possuem sequer a instituição da chefia; e diz-se dos Jivaro que a sua língua não possuía termo algum para designar O chefe. (CLASTRES, 1974, p. 26-27)

Esse tipo de relação, pautada na ausência de autoridade, é atitude relevante para se entender, também, a interação com o Outro, ou seja, no ambiente em que se dá a empreitada de caça, as condições de relações mostram a necessidade de conhecer os seres com quem estes irão lidar e mais que isso, entender seus papéis sem que sejam acometidos por castigados, punidos e sofram algum tipo de mal causado por transgressões, pois, vale ressaltar, tais seres não estão apenas no plano físico, mas também metafísico.

Dessa maneira, no espaço do mato não são exigidos apenas conhecimentos de frutas, folhas, raízes, animais, sementes, cipós e demais possibilidades de alimento, isso não é suficiente para a sobrevivência do caçador no mato, pois todo mato tem um dono (FAUSTO, 2008). Assim, caso o caçador não possua conhecimento da própria maneira de estratificação social - ou ausência dela - esse dono pode ver o ser humano como inimigo, situação que pode levar o humano a tornar-se outro e ir morar com seus pares, ou seja, morrer para o mundo humano – ou pelo menos deixar temporariamente – e ir viver com os não-humanos.

Por isso, compreender a maneira como os Tembé se relacionam entre si, é relevante para se observar o contato que estes estabelecem com os Donos. Visto que, tais Donos, não precisam, necessariamente, lhes dizer para seguir as regras do mato, devido elas existirem e serem de conhecimento do caçador, e assim como estes seguem as atitudes de suas lideranças apenas com exemplo, seguem as regras do Dono, sem que estes precise ataca-los, ou seja, a própria “inexistência” de autoridade observada na relação líder e liderados, é observada na relação dono e caçadores.

Por isso, a categoria dono entre os Tembé precisa ser entendida em sua diversidade de relações. Assim, recorro a assertivas de Fausto (2008, p. 1), o estqual aduz que:

(...) versa sobre certa categoria indígena — usualmente traduzida por “dono” ou “mestre” — que, na Amazônia, transcende em muito a simples expressão de uma relação de propriedade ou domínio. A categoria e seus recíprocos designam um modo generalizado de relação, que é constituinte da socialidade amazônica e caracteriza interações entre humanos, entre não-humanos, entre humanos e não-humanos e entre pessoas e coisas. Entendo tratar-se de uma categoria-chave para a compreensão da sociologia e da cosmologia indígenas que, não obstante, recebeu relativamente pouca atenção.

Considerando a assertiva do trecho de texto acima, verifiquei que a construção de subjetivações, mesmo em relação a objetos, seja ele de caça ou não, mas especialmente os objetos de caça, dependem, além da situação de caça, de uma boa condição de seu dono. Assim, verifica-se que na Amazônia a ideia de produção não é aceita apenas para objetos, mas também tem-se essas situações em relação a corpos, seja de parentes, ou de animais, esses interagindo, geralmente, com os xamãs. (FAUSTO, 2008)

Entre os Tembé a relação dos humanos com não-humanos é pautada em conhecimentos adquiridos pelos indígenas durante as caçadas feitas com os mais velhos. Como o mato possui um dono, conhecer o dono e não ser afetado por este permite que o caçador possa transitar nesse espaço sem que seja atacado, assim como dessa relação depende também o êxito da caçada, o que

pode ser verificado em suas narrativas mitológicas<sup>6</sup>.

Dessa forma, os Tembé apresentam narrativas em que a atividade de caça é comumente relatada, remontando a períodos de indistinção entre homens e animais. Um tempo em que onças realizavam empreitadas de caça contra filhos de heróis-Deuses, o mundo pós-mítico que surge dessa dinâmica inicial é um mundo de múltiplas relações e domínios. Além das narrativas mitológicas, os causos<sup>7</sup> que falam da presença de não-humanos, como os donos da mata, se apresentam como relevantes formas de entender e acessar o mundo da caça entre o grupo.

Por isso, a relação entre os Tembé e os seres que habitam o espaço do mato é proporcionada mediante os conhecimentos necessários para o contato existente entre não-humanos e pajé (xamã), ambos similares, porém não idênticos. Assim, segundo Antônio Tembé, “Se uma caça correr na tua frente é só imitar o Curupira, ela para na hora. Aí tu vai e atira nela.” (ANTÔNIO TEMBÉ, 2013). Nesse caso sou levado a supor que a habilidade necessária ao bom caçador perpassa as barreiras físicas, já que, nessa situação, o imitar pode ser um indício de transgressão permitida. Mas que não necessariamente leva o humano a transformar-se em outro, mas sim a vestir a roupa do outro (CASTRO, 2002), ou seja, há uma troca do pedido de licença pela caça, configurando-se como uma forma de reciprocidade, o “pedir permissão”.

Por isso, essa regra – difundida, também entre os ribeirinhos da região – de “pedir permissão”, não como uma predação entre o humano e o dono da mata (não-humano), mas entre o humano e o animal de caça. Observo que entre os humanos e o dono o que se dá é uma situação de harmonia perigosa, ou seja, o caçador ao se apropriar de uma habilidade pertencente ao Outro, para dessa maneira preda o animal de caça através de uma ação, semelhante à dos Awá-Guajá - chamado por Garcia (2010) de uma poética predatória, que consiste em os indígenas imitarem os animais, mas que no caso Tembé dar-se-á na imitação do Dono -, corre o risco de ser acometido por algum tipo de adoecimento, situação que pode leva-lo a tornar-se Outro. Nesse caso, pude observar três possibilidades de relações, que são elas: 1) do humano com o dono do mato; 2) do caçador com a caça; e 3) a relação do dono do mato e seu animal. Essas transgressões, como a do caçador imitar os sons do animal de caça, são permitidas. No entanto, na última prática, em que o caçador imita o dono do mato, é comum apenas entre os caçadores mais experiente.

Dessa maneira, o condicionante para que tais relações possam ocorrer é o “pedir permissão”, podendo ser entendido como trocas. Assim, essas trocas se dão com o oferecimento de produtos como o tabaco, para adentrar-se ao mato, ou em troca da caça predada. Mas em algumas conversas com indígenas, constatei que esta é uma prática mais comum entre os mais jovens, oferecer tabaco em troca de boas caçadas, já os mais experientes pedem permissão.

Minha questão aqui não é afirmar a existência ou não da guerra entre humanos e não-humanos, pois os conflitos são constantes, mas considerar que, para além disso, os humanos se apropriam de táticas que lhes possibilitam uma transgressão não conflituosa, ou, como chamei acima, harmonia perigosa, em que os elementos determinantes para esse tipo de relação entre os não-humanos donos da mata e os humanos, são baseados no “pedir permissão” e na imitação do dono do Mato. Dessa forma, tem-se que a perspectiva do caçador ou do dono do mato não se iguala, mas acontece uma relação de reciprocidade, tanto daquele que pede quanto daquele que permite. Nesse caso, há uma troca do reconhecimento da condição do dono do mato como o que manda, o que “dita” as regras, mesmo sem fazê-la, com a do caçador que recebe a caça. Assim, o que está em jogo é, basicamente o respeito pelo espaço-Outro, pela presa que foi levada pelo caçador.

Enfatizo que em uma das empreitadas de caça que pude vivenciar, nos deslocamos da aldeia Pino’á para a região do Poção (dentro da área da TIARG) de carro, pois da aldeia até onde

<sup>6</sup> Ver em Coelho, 2014.

<sup>7</sup> Considero esta categoria, muito difundida entre os Tembé, de forma semelhante a que propõe Hartmann (2012), como maneira de organização e repasse de experiência.

ficamos há uma distância de aproximadamente vinte e cinco quilômetros. Na oportunidade, observei que antes de adentrarmos a mata o senhor Pedro Tembê afastou-se do grupo uns vinte metros e parou, onde passou a conversar sozinho, momento que, segundo os demais membros do grupo, o mesmo estava pedindo permissão para dar início a empreitada de caça, além de pedir proteção para os donos da mata, esperando com isso que nenhum mal se desse com a saúde dos membros da equipe que ali estavam.

Peço licença, para comentar, de forma sucinta sobre a ideia de fabricação e corpos entre os índios da sulamericanos para ajudar a pensar sobre o caso Tembê e a relação com os Donos. Sendo assim, vale destacar que na sociologia Tembê, o espaço do mato tem um dono e a relação com esse dono pode ser pernicioso ao ser humano, ou não, isso vai depender do quanto o caçador sabe lidar com os seres do mato, onde o resultado mais perigoso é este ter sua sombra<sup>8</sup> roubada, ter sua humanidade perdida, o que será evidenciado através de febre, perda da fala, desmaios e, em caso mais extremo, a morte, que será a confirmação de que sua humanidade foi perdida e o mesmo passou a viver como não-humano. Essas situações que só podem apenas ser revertidas caso sejam preparados banhos, rezas e demais processos de cura para o corpo que foi acometido de algum mal causado por estes não-humanos donos do mato, por exemplo. Sobre ideia de fabricação dos índios sulamericanos:

Parece que a fabricação de pessoas na América indígena aciona, de fato, oposições polares; mas a natureza da relação entre os polos, entretanto, está longe de ser estática, ou de simples negação versus complementaridade. Em outras palavras, a velha oposição Natureza/Cultura, subjacente sem dúvidas aos grupos sulamericanos (graças sobretudo aos Jês) e que se exprime nestes dualismos, devem ser totalmente repensadas. (SEEGER, DAMATTA, & CASTRO. 1979. p. 13)

Ou seja, semelhantes aos Jês, citados por Seeger et.al (1979), no trecho acima, os Tembê reorganizam, ou melhor, propõe uma reconfiguração da relação natureza/cultura, geralmente tratadas como dualidades, posicionando-as em cenários em que a natureza e a cultura trocam de lugar e/ou, em algumas ocasiões, se confundem, já que a construção do corpo depende de fatores sociais e a fabricação das almas se relacionam com processos naturais, tais como o uso de chás e benzeduras nesses complexos de processos de adoecimentos e curas.

Assim, retomando a questão da relação Dono do espaço do mato com o caçador, verifica-se que em nenhum momento o humano confunde-se com os seres do mato, nem com o dono do mato, menos ainda com a caça. Dessa forma chamo atenção para o fato de que a ética da caça, que em suma seriam as regras necessárias ao trato do animal caçado, evita principalmente que as posições sejam invertidas, na relação entre predador e presa (FAUSTO, 2002). Entre os Tembê, essa dinâmica pode ser verificada nas narrativas mitológicas, além de informações acessadas nos causos, como falei parágrafos acima, que tratam da presença de seres do espaço do mato, como os Donos.

Os conhecimentos sobre o espaço do mato são relevantes na estruturação do cosmos, para assim pensar em relação à ação humana no espaço do outro. Feito isso é possível considerar que no mundo natural tudo tem dono e poder (FAUSTO, 2008). Assim para os Tembê o dono do mato pode ser o Curupira e o Matim, sendo que os animais de caça ou não, podem se apresentar como servidores destes. Esses dois seres não-humanos são donos do mato, os quais estão sempre prontos a aplicar castigos aos que cometem algum tipo de transgressão das leis que regem as relações no espaço do mato, tais com matanças desnecessárias de animais, entre os quais recebe destaque o porco do mato.

Diante disso, tem-se que o Matim vive em um espaço, da mesma forma que os Tembê vivem na aldeia. É muito comum as narrativas em que pajés e caçadores, considerados especialistas,

8 Nesse caso, sombra pode ser entendido como alma, para os Tembê.

mantenham processos de intersubjetivações com os donos - como o matim- sem que sofram nenhum mal (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Entre os Tembé existem dois tipos de matim, que são eles: o matim que vive no mato e o matim que se formou a partir de algum ser humano. O primeiro é o mais perigoso, não pode ser visto, mas o segundo sim, inclusive a pessoa pode ser identificada, essa adquiriu tal condição ainda na barriga da mãe, quando sua identidade estava em processo de definição, pois seus pais infringiram as orientações dadas pelo pajé ou parteira da aldeia. Já o curupira também é um ser do mato e por isso pode ser responsável por roubar a sombra<sup>9</sup> daqueles que estejam em situações de vulnerabilidade (pessoas doentes, grávidas, caçadores inexperientes, crianças, mulheres menstruadas). Some-se a isso, o fato de este ser ter uma posição de controlador e dono de animais.

Portanto, o caçador no espaço do mato lida com karuwaras<sup>10</sup> que comandam os animais. A relação entre os Tembé e tais seres é proporcionada mediante os conhecimentos necessários para o contato existentes entre não-humanos e pajé, ambos similares, porém não idênticos. Assim, humanos e não-humanos se constituem através da caça que busca assimilar ambos, cuja reciprocidade característica permite a mutabilidade aí existente (CASTRO, 2002). Dessa forma, ressaltamos, mais uma vez que o “bom caçador” conhece os segredos da imitação, ato que realiza sem que seja cometido por adoecimentos, ou seja, sem que se torne outro, definitivamente.

A partir disso, tem-se que não necessariamente o humano transforma-se em outro, mas na verdade há uma troca do pedido de permissão pela caça, configurando-se como uma forma de reciprocidade. Reciprocidade no sentido defendido por Descola (1996), que propõe que esse tipo de relação de grupos indígenas possa ser pensado pelo modelo teórico que ele chamou de Ecologia Simbólica. Em sua teoria, Descola (1996), apresenta três meios de identificação dos seres do meio ambiente, o animismo, o totemismo e o naturalismo.

O animismo dá ênfase aos atributos sociais dos seres, quando estes possuem características sociais. Esse tipo de identificação entre os Tembé pode ser verificado quando as karuwaras participam do rito de passagem dos jovens do grupo, ou seja, este ser, a karuwara, dança e canta no ritual, atributos sociais tipicamente praticados pelos humanos. O outro tipo de identificação pode ser entendido como uma inversão simétrica do animismo, visto que no totemismo há uma ênfase na verificação das características naturais particulares que distinguem os seres, para assim auxiliar na reflexão sobre a questão social. A terceira maneira de identificação dos seres é o naturalismo, que em suma seria aquela relação que considera o homem como único ser social da natureza, atribuindo assim ao humano uma superioridade aos seres do meio ambiente, pensamento tipicamente ocidental. Somem-se a essas formas de identificações, três formas de relações entre os seres: predação, proteção e reciprocidade (DESCOLA, 1996).

A predação “se estabelece quando na relação entre humanos e não-humanos, não se concebe nenhum sistema de troca.” (GIRALDIN, 2004, p. 04). Esse tipo de relação pode ser verificado quando os Tembé buscam não ter contato com os ossos de animais mortos, tentando com isso respeitar os não-humanos para que estes não os ataquem. Já em relação a proteção, Descola (1996) afirma que se dá quando dois seres, dependem, reciprocamente, um do outro para se protegerem.

9 Entenda-se como levar a alma humana para viver em um espaço ou nível de seres não-humanos, onde este irá comportar-se como os, agora seus pares, seus iguais, pensando viver como humanos.

10 “O *Karuwara* é, então, um ser sobrenatural passível de agenciamento, ou seja, capaz de interagir com humanos, seja nos níveis não-humanos ou até nos níveis controlados por humanos. No entanto, ressaltamos que, em ambos os casos, a relação dar-se-á em momentos específicos, como atividades de caça, rituais de passagem ou ritos fúnebres. Porém, observar o Outro como ele mesmo se ver é uma situação que pode ocasionar perigo àquele que não possui as habilidades necessárias, pois tal ação é executada com exatidão e segurança apenas pelos especialistas, seja o pajé e/ou caçadores e, em alguns casos, pescadores.” (COELHO, 2015, p. 8)

Exemplo que pude verificar em experiência vivida entre os Tembé, na aldeia Pino'a, quando trabalhei como professor na escola da referida aldeia. Na ocasião em que um grupo pequeno de indígenas e eu fomos caçar nas proximidades desta aldeia e pude conversar com os caçadores e vivenciar o momento em que um deles, Edvaldo, retirou um pacote de tabaco de sua bolsa de munição e se afastou do grupo com o fumo e o colocou pendurado em uma árvore, que segundo aqueles que observavam me explicaram que no dia seguinte iriam voltar lá, caso não matassem nada naquele dia encontrariam um animal morto. Ressalto que não pude constatar se tiveram uma caça no dia seguinte, pois conseguimos matar quatro cotias naquela empreitada, o que, segundo os caçadores Tembé, pagava a parte do dono do mato nessa relação de reciprocidade.

Diante disso, posso concluir, que a reciprocidade foi verificada entre o dono do mato e o caçador, pois os Tembé deixaram o fumo para que o dono do mato permitisse que o caçador matasse um animal. Ou seja, nesse tipo de relação há uma troca de alimentos e serviços (GIRALDIN, 2004). Por isso, a reciprocidade está mais presente em sociedades que possuem em sua cosmologia seres anímicos.

Portanto, quando o caçador Tembé adentra ao mato, ele possui experiências e conhecimentos que lhe foi passada por um homem mais velho que, para além de suas necessidades de alimentação, mas também serve na sua defesa no espaço do mato. Por isso, é tão relevante que as experiências sejam repassadas após as caçadas em conversas já na aldeia, pois o aprendizado sobre as habilidades de caça, também se dão em casa, quando todos sentam para falar sobre como foi a caçada. Entre esses ensinamentos, veio o pedir permissão. Tal ensinamento é acompanhado de uma série de habilidades a serem aplicadas no momento da caçada, entre elas imitar os donos da mata. Segundo Antônio Tembé

Até que imitar a caça é pouco de problema, que se a pessoa não souber imitar ela, muitas vez endoida a pessoa. Como a Curupira, a Curupira é um dono da mata sabe? Aí ele pode variar a pessoa, variar que se diz assim desnortear, vai pra um canto pensa que tá indo certo quando ver vai pra outro, é fácil se perder. (ANTÔNIO TEMBÉ, 2013)

Considerando o “pedir permissão”, entendo que a predação não é vista como uma luta entre o humano e o dono da mata (não-humano), mas sim entre o humano e o animal de caça. O caçador se apropria de uma habilidade pertencente ao outro, para dessa maneira ceifar o animal de caça através de uma ação semelhante à dos Awá-Guajá, chamado por Garcia (2010) de uma poética predatória, que é o ato de imitação de bichos pelo caçador, como falei anteriormente, mas que precisa ser feita por pessoas que possuam esta habilidade. Pois, para os Tembé, quando tais regras são infligidas, no geral o caçador fica empanemado<sup>11</sup>.

Ainda sobre os Awa-Guajá, e o ato de imitar os animais, Garcia (2010, p. 332), afirma que:

Tais imitações, porém extrapolariam a barreira estética (apesar de seu realismo e beleza), e são também uma forma de conexão com a presa, formando algo como poética da predação (termo que cunho aqui para definir a caça aos guaribas dos Awá-Guajá). O caçador Awá-Guajá é, nesse caso, uma espécie de influenciador, que se disfarça entre as folhagens, e através de assobios e gemidos característicos

<sup>11</sup> Essa palavra é muito difundida entre os índios Tembé e se refere a condição de azar, termo oriundo palavra *ipànem*, como exemplo, *i-po-nem*, *i-pà-nem*; *panem(a)*, 3-mão-estragado (BOUDIN, 1978). Além disso, segundo o especialista nessa língua Tupi, Quesler Carmargos, “é muito comum ouvir entre os *Tenetehara* Guajajara: *ipà-nemawaa'*, que traduzindo para português pode se entender da seguinte maneira: O homem sem sorte, e pode ser pensado popularmente como o homem tem mão estragada”.

de cada animal, consegue confundir a presa, atraindo-a para a morte, fazendo-a pensar tratar-se de um semelhante (algo que até hoje me espanto e duvidaria se eu mesmo não tivesse presenciado). Para caçar é necessário que se comuniquem (-ma'i: falar, ou -amakáj: chamar) como os animais através desse chamados específicos, e tal comunicação é chamada há'y hanimá, chamar meu animal de criação, o que acena para uma relação, ao menos limiar, entre animais de caça e animais de criação; pela qual caçadores utilizam recursos miméticos a fim de ludibriarem suas presas, fazendo-as acreditarem que, ao invés de matadores, os sons são provenientes de seres de seu universo familiar (os harapihiara), aparentemente próximos, diriam os awá; ou mesmo os jará, (donos de animais de criação). Nesses momentos, as diferenças entre animais de criação (haminá – meu animal de criação) e de predação (hama'á – minha caça) estão suspensas visando uma melhor estratégia de caça (ou seria de guerra?). Uma presa (ma'amiará) portanto pode ser tratada, mesmo que por um momento, como um animal de criação, em um chamamento suave, um som confiável, feito para enganá-la. Aquilo que os ouvidos dos animais é fala ou canto (poética) é, por uma inexorável verdade, prenúncio da morte (predação) – daí podemos pensar em poética da predação.

Assim, os Tembé não imitam animais para enganar as presas, mas sim os donos do Mato, ou melhor, os Tembé assobiam como o Curupira, e o fazem visando a predação e que do ponto de vista de segurança do experiente caçador, pode ser aceitável. Dessa forma, posso dizer que os Tembé também praticam uma atitude semelhante à poética da predação. Mas, se os animais ouvem as vozes de seus pares, como propõe Garcia (2010), em sua pesquisa sobre os Awá-Guajá, os Tembé, ao imitarem os Donos do mato, fazem algo semelhante ao chamado de seus cães, ou suas galinhas para alimentá-las.

Por isso, vale ressaltar que mesmo pedindo, o caçador pode ser acometido por algum adoecimento. Por isso, é necessário que uma série de fatores recebam atenção para essa prática no mato, como o cuidado com as parentas grávidas, por exemplo, visto que, podem ser alvo de ataques do não-humano, seja o dono do mato ou o animal caçado. Por isso,

Um dos traços importantes da relação é a assimetria: os donos controlam e protegem suas criaturas, sendo responsáveis por seu bem-estar, reprodução, mobilidade. A assimetria implica não só o controle, mas cuidado. (FAUSTO, 2002, p. 33)

Assim, entre os Tembé, a perspectiva do caçador ou do dono do mato não se iguala, dando-se dessa forma a relação de reciprocidade, tanto daquele que pede quanto daquele que permite. Portanto, em nenhum momento o humano confunde-se com o dono do mato, menos ainda com a caça. Ao imitar o dono do mato, o caçador confunde, como que em uma indistinção de subjetividade, o animal predado, que acha está recebendo chamado de seu dono, que por sua vez, naquele espaço do mato, é tratado como animal doméstico. Sobre a relação Dono do mato e animal, Antônio Tembé afirma que “o bicho pensa que é um cachorro da Curupira” (entrevista, junho de 2013), por isso, o caçador Tembé não trata a presa nem como um animal de caça, no momento da imitação, mas como um animal doméstico, e aparece, pelos sons produzidos, como um Dono.

Entre os Tembé, assim como entre os Awá-Guajá, a diferenciação entre humano e animal deve ser considerada nessa cosmovisão. Ou seja, para o caçador Tembé e Awa-Guajá, um animal pode tanto morrer quanto levar o caçador ao adoecimento e chegar à morte e ainda atacar, pela vingança, um parente próximo. Mas vale ressaltar que nesse caso isso apenas ocorrerá se a ética da caça não for seguida. Assim, o Dono do mato permite que o caçador tenha acesso a caça, apenas se souber manter um diálogo com a mesma. Sobre isso afirma Antônio:

Não é uma pessoa grande não, já vi ela pequena. Assim que nem uma criança de

uns sete anos oito anos. Tem vez que dá de ver, eu já vi, mas também quando cheguei em casa foi comum a dor de dente do caramba. Pra isso, depende também do jeito que a pessoa tiver caçando, se a pessoa tiver matando uma caça que ela não queira e ela tiver com raiva é arriscado ela aparecer. (ANTÔNIO TEMBÉ, 2013)

O Dono do mato não permite matanças sem necessidade, ou seja, os Tembê falam que a caça deve ser para comer e preparar remédios, caso contrário podem ter sua sombra roubada. Assim, matar para estragar<sup>12</sup> faz com que as pessoas adoçam, ou seja, fiquem panema, quando sofrerão ataques, seja do karuwara do animal ou do Dono do mesmo. Dessa forma, considerando a presença do Dono do mato na relação com a sociedade Tembê e semelhante ao que se dá entre os Kuikuro, tem-se que:

O mestre é, assim, a forma pela qual uma pluralidade aparece como singularidade para outros. E nesse sentido que o chefe é um dono. Entre os kuikuro, ao falar da praça central, o chefe só tem uma maneira para se referir aos habitantes de sua aldeia, independentemente do sexo ou da idade: crianças (kagamuke) (...) O dono é, pois, uma figura biface: aos olhos de seus filhos-xerimbabos, ele é um pai protetor; aos olhos de outras espécies (em especial humanos), ele é um afim predador. (FAUSTO, 2010, p. 334-335)

Estes entes, presentes no cotidiano dos índios Tembê, podem ser classificados como: Matim e Curupira. O Matim pode ser classificado tanto como originado de um ser humano que nasceu com essa característica, quanto o Matim originário do espaço do mato. Esta última é mais forte que o outro tipo, por ser originário do espaço do mato, onde protege tudo que contém neste espaço, menos o que está nas águas de rios e igarapés que cortam o espaço do mato. Assim, ressalto que, para os Tembê, o Dono do mato é, também, o protetor dos animais, o Dono dos animais.

Vale ressaltar que na literatura sobre os Tenetehara, Charles Wagley e Eduardo Galvão (1961), relatam seres que são chamados pelos Guajajara Tenetehara de “Maranywa”, que seriam os donos da mata. Segundo os autores estes não-humanos estão sempre prontos para aplicar castigos a todos que matam desnecessariamente alguma caça, em especial os porcos do mato. Ao refletir sobre os donos do mato entre os Guajajara, Zannoni (1999, p. 132) afirma que:

Muitas vezes os Tenetehara narram encontros de caçadores com os espíritos da floresta. O caipora (Miar’i’zar), que protege os animais, tem poder de se transformar neles e aparecer ao caçador. Se este atirar e a caça não morrer, ela começa a chorar como a gente e o caçador adoece. Isso acontece quando ele não está preparado, ou transgrediu alguma regra, ou matou caças além do permitido.

A mesma relação estabelecida entre o caçador Guajajara e a Miar’i’zar também é verificada em relação aos Tembê e o Matim. Já que ambos são donos do mato, responsáveis por grande parte dos ataques aos índios. Mas o Matim vive em seu espaço assim como os Tembê vivem na aldeia. Os relatos sobre esse ser são variados, os quais apenas não atingem caçadores e pajés. Pois os pajés são capazes de processos de intersubjetivações com os donos sem que sofram algum mal. Em relação ao ser Matim, existem duas classes, como observaremos a seguir na fala de dona Fátima<sup>13</sup>:

12 Entende-se por estragar o fato de a carne da caça não ser consumida, ou que se permita apodrecer por descuido, inclusive já ouvi relatos de que mesmo a comercialização da caça é perigosa.

13 *Karawia* que viveu durante trinta anos entre os Tembê da região do Gurupi. Assim, foi lá que a mesma se tornou parteira, conhecedora de ervas e das diversas histórias contadas por seu falecido marido, Antônio Romão Tembê.

O Matim do mato é invisível, ninguém ver, essa não pega bala, já a Matim que se vira gente da de matar é só descobrir quem é e matar. Mas é muito fácil de saber quem é a pessoa que se vira em Matim, se tu for no caminho e escutar ela assobiar tu diz que vai dar alguma coisa, mas promete uma coisa que tu pode dar pra ela, pra pessoa, que no outro dia ela vai buscar na tua casa. A primeira pessoa que chegar é ela, e se caso um dia alguma lhe acompanhar quando chegar na sua casa você deixa a sandália fora e os invés de deixar ela virada pra frente, você vira ela para trás e fecha a porta, a chave tem duas voltas mas na hora ela dá três, ai você dá só uma volta e fala: 'fica aí que eu vou entrar', aí da volta na chave você vai dormir que no outro dia ela ta aí na tua porta, a Matim, ou o Matim. (FÁTIMA, 2013)

O Matim do mato é capaz de atacar crianças, mulheres caçadores e demais humanos que adentrem seu espaço, sem que seja permitida sua entrada. Quando trabalhei na escola da aldeia pela primeira vez no ano de 2008, ouvi relatos de ataques desta e de processos de curas realizados por rezadeiras e pajés de adoecimentos ocasionados pelos referidos entes.

O Matim pode ter origem de um ser humano. Para o humano se tornar Matim é preciso que os pais cometam transgressões na hora do parto. O que me levou a pensar sobre o processo de criação da humanidade<sup>14</sup>, em que, devido à criança não ter sua humanidade definida na barriga da mãe ou mesmo após alguns dias de nascida, pode sofrer adoecimento por conta das palavras dos pais e assim vir a adquirir a subjetividade de outro, nesse caso, se transformar em Matim. Sobre o Matim seu pe Tembé<sup>15</sup> afirma que

Matim se vira até de gente. Eu conheço uma mulher ali na Boca Nova que se virou de gente, acho que um mal, como é que se diz é um fardo ruim que a pessoa carrega. De quando nasce, de mal palavra que o pai diz. Tem muitas mães que não gosta dos filho, joga praga, pra nós aqui esse negócio de palavra de pai e mãe é muito forte. Para nós a palavra da mãe a palavra do pai é muito forte né. Ainda tem a do mato, ela é mais forte, e a do que vira Matim faz o mal. O papai contava que tinha um senhor aqui que foi cuspidado de Matim e morreu todo enferidado, começou a mexer com ela, mexer com ela e quando foi um dia ele sentiu a cuspidada. O pajé disse que foi um sapo que cuspiu na barriga. (PELÉ TEMBÉ, 2013)

Ainda sobre a transformação do humano em Matim, podemos observar que o relato a seguir de dona Fátima apresenta coerência com a versão de seu Pelé Tembé (na citação acima). Segundo Dona Fátima:

Quem pode virar Matim é novo e velho, já nasce com aquilo. É porque aí os velhos dizia que era a palavra as vezes era a palavra que a mãe dizia na hora do parto. Ela tava com muita dor e dizia palavrão, ela chama o bicho. Aí aquela coisa ruim encarna naquela criança. Todos nós quando nós nascemos temo um anjo que encarna no nosso nascimento. Então aquele é pra proteger, e se a mãe chama coisa ruim, chega coisa ruim, aí acontece isso. (FÁTIMA, 2013)

Apesar de dona Fátima utilizar termos como anjo, o mecanismo de transformação é o mesmo citado no relato anterior. Portanto, o momento de definição do corpo enquanto humano sofre modificações quando sua mãe realiza alguma transgressão. Assim vale destacar que as duas classes de Matim são de espaços estranhos ao espaço humano. Ambas podem causar adoecimentos ao roubar

14 Verificar em Coelho (2014).

15 Velho Tembé conhecedor dos segredos e dinâmicas do grupo.

a sombra do indivíduo humano. Verifiquei diversas vezes, mães chamando atenção de seus filhos ao se dirigirem para lugares distantes da aldeia, visto que, do contrário, o perigo repousa no ataque do Matim ou do Curupira. Esse último não deve ser confundido com o Matim.

Não pude verificar grandes diferenças sobre o Matim e Curupira, apenas que o resultado do ataque do Curupira é mais forte que o do Matim. Portanto considero, que a diferença entre estes seres está na intensidade do adoecimento, pois o Curupira causa mais danos ao humano se comparado ao Matim. Dessa maneira, ao falar sobre o Curupira, os Tembê ratificam que andar no mato é algo que não pode ser feito a qualquer hora e por qualquer motivo. No geral os Tembê apenas transitam pelo espaço do mato durante o dia. O período da noite não é lugar apropriado para inexperientes transitarem. Mas, apesar disso, existem momentos de transgressão. Como a situação vivenciada por Edgar Tembê na narrativa de Tahil Tembê. Segundo Tahil Tembê (2008):

Uma vez estávamos vindo da aldeia Pirá, vinha um monte de gente. Fomos jogar bola e ficou noite e aí viemos pelo caminho, mas tava muito feio porque era inverno. A gente conhecia o caminho, mas mesmo assim o Edgar se perdeu e ficou para trás a gente pensou que ele estava vindo, mas ele tava era perdido no mato e sem lanterna e ele depois de muito tempo lembrou que podia ser a Curupira e ele pegou um cipó enrolou e escondeu as pontas e deixou para ela ficar procurando, porque é assim a gente faz um círculo e ela fica procurando entertida e enquanto a gente vai embora, aí ele conseguiu varar no caminho e chegar.

O Curupira é um ser do mato e por isso pode ser responsável por roubar a sombra daqueles que estejam em situações de vulnerabilidade, nesse caso os jovens estavam em horário inadequado, além da falta de experiência e preparo para a relação, pois caso seja um caçador experiente saberá se defender no espaço do mato. Apesar de terem escapado ao preparar o círculo de cipó - esse círculo é um método difundido entre os Tembê - o perigo diante da inexperiência foi grande. Tais situações são comumente vividas por caçadores experientes sem que sejam atacados ou adoecidos. Como no episódio abaixo, em que segundo Pelé Tembê:

Uma vez tava Antônio e eu no mato lá pro lado do garapé do Poção, caçando eu mais ele. Aí ela assobiou, assobiou bem forte. Aí eu disse: ‘rapaz, Antônio, é a Curupira assobiando’. Eu sabia porque eu conheço que é. Tem o nambu que nos chama nambu Curupira que ele imita, mas só que a gente sabe porque a Curupira é mais fino. E quando tá caçando no mato já aconteceu muitos casos da pessoa se perder, mas ela não mexe quando tá assobiando a gente deixa ela pra lá. (PELÉ TEMBÊ, 2013)

Nesse caso, o método de fuga do índio frente ao Curupira não consiste em enganá-lo, como fizeram os jovens no relato anterior, mas em identificar a língua do mesmo e não responder ao chamado. O Curupira é um dono do mato que não pode ser visto em qualquer situação.

Observei em uma certa ocasião que um jovem caçador, que havia ido pela manhã para uma caçada e chegou no fim da tarde se queixando de dor de dente, o que foi por ele relacionado com o fato de ter visto a curupira no espaço do mato, situação que logo foi cuidada por sua avó Francisca Tembê. Segundo Francisca Tembê, o mesmo não tinha conhecimento suficiente para estar andando pelo mato. Dessa forma, ao ver o Dono, o caçador é acometido por adoecimento que dá início a um processo de perda de humanidade, mas é curado por sua avó com chá e reza. Essa perda de humanidade, se demonstra em suas características fisiológicas, que no geral aparecem com a perda dos sentidos, como falta de tato, falta de audição, além de dores de cabeça, febre e dor de dente, como foi o caso do jovem neto de Francisca Tembê, que pude presenciar. Por isso, constatei que de certa maneira o indivíduo morre para o espaço terreno e é atraído para o lugar de morada dos

encantados, essa constatação foram formuladas nas interpretações de falas como as de dona Dedé<sup>16</sup> que segue abaixo:

(...) Então ali no São Pedro, tem um guarapé. (...) Eu fiquei sozinha lá, aí eu escutei uma zoada assim grande (...) aí o papai foi atrás, aí quando ele chegou ele disse que era uma Curupira que tinha me espantado. (...) Aí o pajé fez o trabalho, aí disse assim: ela tá muita cansada, mas nós tudo junto vamos pedir à Deus que nos dê força pra alevantar ela que essa Curupira quer roubar a sombra dela, aí começou a fazer remédio, aí eu comecei a me sentir meu corpo, que eu tava assim ficando mais confortável, tinha já um ânimo meu corpo, já pensava na minha vida, na minha mocidade, numa alegria, numa festa, dizia será que eu ainda vou pra festa ou não? Ficava assim pensando, aí o pajé perguntava: o que você tá sentindo? Eu tô sentindo uma melhoria (...) (ENTREVISTA DONA DEDÉ<sup>17</sup>)

Nesse relato de dona Dedé o contato com o Curupira provocou uma investida do não-humano no momento em que esse ente tenta levá-la para seu espaço. De certa forma o Curupira, é considerado pelos Tembé como o mais forte no que se refere a causar adoecimento das crianças no mato, visto que, observa-se no relato acima, a necessidade de pajés com a tarefa de curar a pessoa adoecida e trazer suas características físicas e psicológicas de volta, o que exigiu uma mobilização incomum, pois nesse caso de adoecimento tem-se que o humano é afetado de maneira mais forte pelo Curupira, quando se compara com os ataques realizados pelo Matim. O relato abaixo apresenta um exemplo de como Curupira possui total domínio de seu espaço. (CASTRO, 2002)

(...) nós tava no roçado trabalhando, já que isso era na cabeceira do marizeiro, aí nós tava lá trabalhando, aí ele disse: mamãe nós vamo ali pegar e juntar umas frutinhas que a gente chama de camapu no roçado, aí ele andou, aí de repente não escutei mais barulho do menino (...) aí o meu filho mais velho se encostou e disse: mamãe ele desapareceu. (...) tragam um pajé aqui pra vim dizer, pra nós saber que fim deu o João, aí ele foi. (...) Aí ele chegou comigo e disse: o seu filho tá dormindo, tá adormecido por aí (...) começou a rezar, a chamar, chamar pelo nome dele rezando (...) aí eu chamei, quando ele a respondeu foi dando uns grito, chorando, aí eu disse: meu filho onde é que tu estás? Aí ele disse: mamãe o que aconteceu comigo, aí eu disse não, aí eu posso pergunta o que aconteceu com você porque você não tava aqui? Ele disse não, eu tava ali e comecei a brincar duma brincadeira me deu um sono, uma soneira, aí eu fiquei dormindo, eu ouvi a senhora tá me chamando, mas não podia responder, eu tava adormecido, aí o pajé falou: olha, sabe o que tava acontecendo a Curupira tava querendo levar teu filho pro mato, roubar a sobra dele e levar, dessa hora em diante o menino apareceu, nós botemo pra frente e viemo simhora. A Curupira rouba a sombra porque ela se engraça da criança, da pessoa, como diz o pajé, a criança fica invisível, tá vivo, mas tá longe, tá na mata, tá separado dos outros. (ENTREVISTA DONA DEDÉ TEMBÉ<sup>18</sup>)

A presença destes seres também é verificada em grupos de não indígenas na região do nordeste paraense. Pois ao pesquisar cosmologia de comunidades ribeirinhas na região nordeste amazônico, Maués (2012), constatou a presença de entes conhecidos como encantados, os quais,

16 Liderança feminina na aldeia *Pacotiu*.

17 Acervo de filmagem cedido por Jeane Palheta, no mesmo não havia data da entrevista.

18 Esse relato me foi cedido por Jeane Palheta, este faz parte de um vídeo que serviu como fonte para sua monografia de especialização no Instituto Federal do Pará. Portanto tive acesso a algumas de suas entrevistas.

no geral, são invisíveis aos humanos não especialistas, os pajés e rezadeiras. E pode aparecer em lugares específicos, assumindo em cada caso denominações diferentes. Estariam no mar, nas baías, nos lagos e nos rios e possuem formas zoomórficas, ligados as espécies que existem no ambiente. Neste caso são vistos sob uma subjetivação humana, que em diversas situações se apresentam como pessoa amiga, um parente próximo, a mulher, o marido, um filho. Considera-se também a representação de interlocutores, os quais afirmam que quando os invisíveis se incorporam num pajé ou numa pessoa comum de quem se agradam e que desejam tornar pajé. Este escolhido será entre o grupo, seja indígena ou como no caso acima, ribeirinhos, o indivíduo com mais habilidade nas relações com não-humanos, visto que não adocece no contato.

Portanto a atuação do pajé mostra-se relevante, devido ser ele o mais habilidoso para transitar no espaço das karuwaras, no espaço do mato. Assim, falar com estas e se alimentar junto desses outros sem que seja acometido por adoecimentos e, se for acometido, conhecer os caminhos de cura, para dessa forma não ter sua sombra levada, ou ter seus pertences panemados, considerando a realidade das aldeias Tembé, é muito útil, nesse mundo perigoso, em que o agente social pode ser afetado, assim como seus objetos, sejam quais for, inclusive seus objetos de caça, tais como armas, armadilhas e munições. Sobre isso, métodos de caça, vale ressaltar que os Tembé possuem uma diversidade de modalidades

As modalidades de caça que mais se destacam entre os Tembé são a caça com bufete, a arapuca, a espera, a varrida e a tocaia, as quais exigem experiência e uma boa condição física do caçador, além de este não estar panema para o bom andamento da caçada, como foi falado no parágrafo acima. Todos os instrumentos de caça são de inteira responsabilidade de seu dono. Pois, os instrumentos estão passíveis de processos de adoecimentos assim como os humanos a quem estes pertencem. Ou seja, os Tembé consideram que estes objetos passam por melhoramentos para que possam tornar-se eficazes na execução de suas tarefas, possibilitando que sejam entendidos como objetos passíveis de sociabilidades.

Das formas de melhoramento posso enumerar banhos, benzeduras e aproximação de seu dono, no sentido de ficar perto para que possa tornar-se “bom na caça igual o seu dono” (PEDRO TEMBÉ, 2013). Considerando assim que as modificações e melhoramento empregados a seu objeto de caça pode significar a construção de um relacionamento social, passa-se a perceber que esse grupo mostra que muitos animais possuem um controlador-dono e que as ações deste refletem diretamente na construção e aperfeiçoamento do possuído, permitindo que os objetos possam ser interpretados como quase-objetos, visto que, age, deixa traço, produz efeito no mundo, podendo se referir a pessoas, instituições, coisas, animais, objetos, máquinas (LATOURET, 2004). Assim, pode-se observar que essas lógicas são empregadas em móveis, armas de fogo, arco, flecha, redes de pesca, arapucas e em mais uma diversidade de objetos.

Um dos métodos mais comum de caça é a arapuca. Esta consiste, basicamente, em um tipo de gaiola que é construído com o auxílio de cipós e pedaços finos de varas retiradas no mato. No geral estas são armadas em locais de capoeirão, que por sua vez representam a parte da floresta em recuperação. Uma mata terciária é um local considerado bom para a prática. É preparado um lugar limpo de aproximadamente dois metros de diâmetro para que possa ser armada a arapuca. Embaixo desta é colocado milho ou migalhas de farinha para que o pássaro possa ser atraído para comer. A arapuca é apoiada por um graveto que está ligado a uma espécie de poleiro sensível que fica embaixo da gaiola. Assim, ao pousar neste poleiro o pássaro provoca a queda do graveto e, conseqüentemente, a queda da arapuca, ocasionando o seu aprisionamento. É mais comum que as crianças que realizem essas atividades, pois nessa modalidade os espaços utilizados ficam próximos da aldeia, diferente, por exemplo da varrida, outra modalidade de caça.

Nesta forma de caçar – varrida – a ação se dá, geralmente, no período da noite, mas é de dia que esta é organizada. Assim o caçador procura um local de passagem da caça, ou mesmo um local em que julga ser frequentado por animais para alimentação e prepara um caminho limpo para, dessa forma, ficar sentado e se locomover com facilidade para que não faça barulho. Espera-se que

o animal ao passar pelo local seja morto. Essa modalidade é muito semelhante a tocaia.

A tocaia é um abrigo feito de palha, que tanto pode ser de coqueiro, ou qualquer outra palmeira como açai. Prepara-se um pequeno esconderijo suficiente para que um homem adulto possa se colocar sentado. Primeiramente é escolhido um ponto de morada de algum bicho de caça, geralmente um local que pode ser tanto de morada quanto de alimentação de pássaros, quanto outro animal. Assim a tocaia é deslocada até o espaço da espera, afim de que o animal apareça e o caçador, que está sentado dentro da tocaia, atira no animal. Além dessa forma há também a espera propriamente dita.

A espera consiste basicamente em encontrar uma árvore frutífera, a fim de identificar o local onde os animais se alimentam. O caçador geralmente procura outra árvore próxima para armar sua rede e/ou verificar um lugar para ficar sentado, então o mesmo prepara o mutá<sup>19</sup>. Espera-se que os animais possam vir alimentar-se e, nesse momento, seja alvejado. O período mais adequado é geralmente o verão, visto que há menos possibilidade de chuva, e além de ser a época do ano em que as árvores frutíferas estão produzindo na mata.

Portanto, no caso Tembé, o ser dono significa antes de tudo já possuir conhecimento para assumir família, tomar decisões frente ao grupo, caçar e ter uma roça. A maioria dos jovens, que são considerados adultos, possui uma roça e/ou espingarda. Estes são tidos, frente à comunidade, como indivíduos possíveis de se tornarem lideranças. O dono está na essência do que é seu, devido ter-lhe fabricado, considerando que sua posse pode se referir ao objeto, pessoa ou coisa. Percebo, então que a ideia de fabricação extrapola ao objeto, estendendo-se para parentes, animais e familiares, os quais se enquadram na lógica de fabricação. (FAUSTO, 2008)

Na caçada que tive a oportunidade de acompanhar, seu Pedro foi o único que não conseguiu matar a caça. Assim, o restante dos caçadores do grupo falavam que este provavelmente se encontrava com panema, pois não conseguia, mesmo sendo experiente caçador, executar uma tarefa relativamente fácil para ele. Seus bufetes que foram preparados para não errar agora não acertavam nem as caças mais comuns.

Seu Pedro tentava recordar um motivo para que seus bufetes não estivessem acertando. A explicação que encontrou foi que após ter matado uma caça, tempos atrás, os restos deste foram jogados em local inadequado e assim o ato acabou por empanemar seus instrumentos de caça. Assim, observei que nesse caso a ética da caça não foi respeitada. No geral, os Tembé enterram os ossos de suas caças, esperando com isso que estas não sejam roídas por porcos, vistos como os principais causadores de panema, além da mulher grávida.

No caso de seu Pedro, em um dos bufetes um animal foi atirado, mas mesmo ferido acabou fugindo. Começaram então as especulações e conversas sobre a possibilidade de este estar com panema, pois a falta de sorte para matar caça já se passava durante um longo período, considerando o tempo que estávamos caçando. Inclusive em uma das empreitadas este se deparou com uma vara de caititus e ao atirar percebeu que sua espingarda estava sem cartucho. Caçador experiente, o mais velho do grupo, errar dessa forma só poderia ser explicado com a panema, que pode atingir o caçador em outras tarefas e/ou modalidades de caça.

Ressalto que para os Tembé além do conhecimento sobre os animais, se faz necessário o conhecimento de botânica, pois para se determinar em que local deve-se armar o mutá, é exigido saber sobre o florescimento e/ou quando as árvores estão produzindo frutos na região, assim como dos animais que consomem determinadas frutas. Por exemplo, florescido, o pequi é uma fruta muito consumida pelos animais de caça, assim como a bacaba, açai, manga, tucumã e najá. Os animais mais comuns aí são: paca, capivara, veado e caititu. Esses são os principais alvos de uma espera,

<sup>19</sup> Local em cima de árvores em que o caçador arma sua rede ou em alguns casos constrói um tipo de banco para se acomodar a espera do animal a ser abatido.

animais maiores, que são mais difíceis de encontrar durante o dia. Contudo vale ressaltar que nem todos os locais e árvores frutíferas são boas para espera. Como afirma Antônio Tembê:

Lá no Gurupi tem um lugar, chamado aldeia Velha que lá pra esperar só o caboco de saco roxo que nem dizia meu velho, porque quem fosse esperar lá voltava era gritando de dor de cabeça, nunca mataram uma caça na aldeia velha, nós moremos lá na aldeia velha e pra morar lá só nós. Para a esperar esse só meu velho e esse daí, só o pai e o filho, pra matar caça só eles dois. Por causa que não pode escutar uma coisa e não sabe ficado, lá é uma aldeia que quase tudo é encantado o pessoal que morava. Então quando eles saiam falava o que tinha visto, o que tinha não visto. Uma vez uma voz falou foi pra o meu velho: ‘índio a donde você ver as coisas lá você deixa, e todo mundo deve ser assim, adonde você ver lá você deixa’. Não leve não, lá se cansou de matar dois e três mutuns só de um tiro, lá só era eles dois, nunca adoeceram. (ANTÔNIO TEMBÊ, 2013)

Nesse caso a espera apenas pode ser realizada em locais em que o caçador conheça os segredos. Apesar de o mato ser um só espaço, este apresenta uma cosmografia que possibilita diversas situações. Tal diversidade exige conhecimento amplo, pois esse espaço diverso e grande permite que os não-humanos habitem muitos locais dentro do mato. Assim, a noção de cosmografia que os Tembê devem conhecer para transitar, apresenta-se em espaços estranhos, como as taperas.

Os métodos de reconhecimentos dos espaços habitados por seres considerados perigosos aparecem também em narrativas como as do filho de Maíra<sup>20</sup>, nas quais os espaços perigosos são habitados e controlados por seres que, de certa maneira, podem causar a morte, condição que é percebida tanto na caça quanto na pesca. Assim, um animal pode tanto morrer quanto levar o caçador a morte e ainda atacar, pela vingança, um parente próximo. Mas vale ressaltar que nesse caso isso apenas ocorrerá se a “ética da caça” não for seguida. (GARCIA, 2010)

Portanto, o dono do mato permite que o caçador tenha acesso a caça, apenas se souber manter um diálogo harmonioso com o mesmo. Pois, o ser dono do mato não permite matanças sem demandas que estejam dentro de um quadro de real necessidade dentro da concepção de consumo do grupo, ou seja, os Tembê falam que a caça deve ser para comer e preparar remédios, pois matar para estragar faz com que as pessoas adoçam.

A partir do exposto acima pode-se concluir que a complexidade de relações apresentadas no momento da caça entre os Tembê revela importantes maneiras de olhar o mundo particular desse grupo, marcado por categorias que não estão presentes no mundo não-indígena, mas que são relevantes para observar e entender essa sociedade tupi que está na Terra Indígena Alto Rio Guamá. Assim, acessar o espaço do mato, para vivenciar as atividades de acaçá e ver in locus de que maneira o caçador se relaciona com seus objetos de caça, suas armadilhas e animais caçados e constatar as subjetividades empregadas em cada relação com tais elementos inerentes a prática da caça. Além do mais, as regras de relações com os Donos que cuidam e definem as regras da caçada no espaço que é totalmente perigoso ao caçador, seja ela experiente, o qual passou sua vida aprendendo com os mais velhos sobre os segredos do espaço do mato, ou o mais jovem que ainda está passando pelo processo de aprendizagem que se dá a cada chegada dos caçadores e dão início as narrações de causos em suas comunidades.

<sup>20</sup> Verificar em Coelho (2014).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOUDIN, Max. Dicionário de Tupi moderno (dialeto Tembé/Tenetehara do Alto Rio Guamá). São Paulo, Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1978.

CAMARGOS, Quesler Fagundes & DUARTE, Fábio Bonfim. Evidências da Estrutura Bipartida do Vp na Língua Tenetehára. Anais do SILEL. Volume 1. Uberlândia: EDUFU, 2009.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Araweté: Os Deuses Canibais. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1986.

\_\_\_\_\_. A Inconstância da Alma Selvagem e outros Ensaio de Antropologia. São Paulo: Cosac e Naify, 2002.

CLASTRES, Pierre. A Sociedade contra o Estado: Investigações de Antropologia Política. Afrontamento, Porto, 1974.

Coelho, J. R. L. Cosmologia Tenetehara Tembé: (Re)pensando narrativas, ritos e alteridade no Alto Rio Guamá – PA. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal do Amazonas, 2014.

\_\_\_\_\_. Karuwara: observando sobrenaturais entre os Tembé do Guamá. Revista Estudos Amazônicos. vol. XIII, nº 1, Pp. 275-302, 2015.

DESCOLA, Philippe. “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”, In: Descola, P. & Pálsson, G. (Coordenadores). Naturaleza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas. México: Siglo Veintiuno Editores, 1996.

FAUSTO, Carlos. Banquete de gente. Comensalidade e canibalismo na Amazônia. MANA 8 (2), Pp.7-44, 2002.

\_\_\_\_\_. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. MANA 14 (2): 329-366, 2008.

GALVÃO, Eduardo. Índios e Brancos no Brasil: encontro de sociedades. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1979.

GARCIA, Uirá Felipe. Karawara: a caça e o mundo dos Awá. Tese (Doutorado em Antropologia Social), PPGAS-USPA, São Paulo, 2010.

GARNELLO, Luiza & BUCHILLET, Dominique. Taxonomias das doenças entre os índios Baniwa (Arawak) e Desana (Tukano Oriental) do Alto Rio Negro (Brasil). Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, Ano 12, n. 26, Pp. 231-260, Jul./Dez, 2006.

GEERTZ, Clifford, 1926-. A interpretação das culturas. – 1 ed., Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIRALDIN, Odaír. Os filhos plantados: a relação Apinajé com as plantas cultivadas. Simpósio temático proferido no II Encontro Regional de História – Núcleo Bahia, 28 jul, 2004.

GOMES, Mércio Pereira. O índio na história. O povo Tenetehara em busca da liberdade, Petrópo-

lis, Vozes, 2002.

HARTMANN, Luciana (2012) Performances da mentira entre contadores de “causos” tradicionais. Brasília: UnB, Brasília, 2012.

LATOUR, Bruno. Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia. Bauru: EDUSC, 2004.

MAUÉS, Heraldo. O Perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia. Dossiê - Amazônia: Sociedade e natureza, v. 17, n. 1, p. 33-61, 2012.

PALHETA, Jeaine Cristina Moraes. Narrativas Oraís Indígenas Tembê do Alto Rio Guamá. Monografia de especialização, FIBRA, 2011.

SEEGER, A; DAMATTA, R. & CASTRO, E. Veiros de. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. Boletim do Museu Nacional n. 32, Rio de Janeiro, 1979.

WAGLEY, C. & GALVÃO, E. Os índios Tenetehara. Uma cultura em transição. Rio de Janeiro, MEC/Serviço de Documentação, 1961.

ZANONNI, Cláudio. Conflito e coesão: o dinamismo Tenetehara. Brasília, DF: Conselho Indigenista Missionário, 1999.

## Experiências referenciais da educação escolar indígena brasileira

Referential experiences of the Brazilian indigenous education  
Experiencias referenciales de la educación indígena brasileña

Jose Manuel Ribeiro Meireles<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo apresenta o conceito de escola referencial, marca original deste trabalho, discute sobre este termo principalmente ao abordar as escolas referenciais como tais, por balancearem o ensino do conhecimento ocidental com o tradicional. Apresenta também escolas indígenas referenciais em três regiões brasileiras distintas (Norte, Nordeste e Centro Oeste). Traz a discussão sobre a necessidade de se ensinar o conhecimento tradicional nas escolas indígenas e não somente o universal como é defendido por uma tendência dos estudos sobre a educação escolar indígena. O ponto de partida histórico da educação escolar indígena aconteceu no Acre. Tanto lá quanto em outras regiões, o método desenvolvido nas escolas ditas referenciais foi o de Paulo Freire. A importância da educação escolar indígena foi primordial na formação de organizações indígenas, responsáveis pelo avanço dos direitos indígenas contidos na Constituição Federal de 1988.

**Palavras-chave:** escolas referenciais; educação indígena; conhecimento.

**Abstract:** The article presents the concept of referential school, authentic trademark of this study, talks about this mainly when addresses to the referential schools as such, for banning the teaching of the western knowledge with the traditional one. Also brings referential Brazilian indigenous schools of three different regions (North, Northeastern and Midwest). Bringing the discussion on the necessity of teaching the traditional knowledge at the indigenous school and not only the universal one such as defended by a trend of the studies on indigenous school education. The historical starting point of the indigenous school education happened in Acre. Both there and in other regions, the developed method at the considered referential schools was Paulo Freire one. The importance of the indigenous school education was paramount in the formation of the indigenous organizations, responsible for the advance of the indigenous rights of the Federal Brazilian Constitution of 1988.

**Keywords:** referential schools; indigenous education; knowledge.

**Resumen:** El artículo presenta el concepto de escuela referencial, una marca auténtica de este estudio, discute el tema principalmente como se abordan las escuelas con tales para equilibrar la enseñanza del conocimiento occidental con el tradicional. También presenta escuelas indígenas de referencia en tres regiones brasileñas distintas (Norte, Noreste y Medio Oeste). Trae el debate sobre la necesidad de enseñar los conocimientos tradicionales en las escuelas indígenas y no solo el universal, sino que es defendido por una tendencia de studios sobre la educación indígena. El punto de partida histórico de la educación escolar indígena tuvo lugar en Acre. Tanto allí como en otras regiones, el método desarrollado en las llamadas escuelas de referencia fue el de Paulo Freire. La importancia de la educación escolar indígena fue primordial en la formación de organizaciones indígenas responsables de promover los derechos indígenas contenidos en la Constitución Federal de 1988.

<sup>1</sup> University of Nottingham. Orcid ID: <http://orcid.org/0000-0001-8428-1513>

**Palabras clave:** escuelas de referencia; educación indígena; conocimiento.

## Introdução

O presente artigo foi baseado em um dos capítulos da tese de doutorado intitulada Educação Escolar Indígenas, as escolas Krahô e o Estado Brasileiro no século XXI, aprovada na School of Cultures Languages and Area Studies da University of Nottingham/Reino Unido, no ano de 2019.

A literatura científica pesquisada, para a análise da educação escolar indígena, consistiu no levantamento de artigos, dissertações e teses relacionadas às escolas indígenas referenciais brasileiras. A maior parte deste material foi levantado eletronicamente.

Para alcançar os objetivos da tese em questão, da qual este artigo faz parte, usou-se a abordagem qualitativa e o método indutivo. Sob o ponto de vista do procedimento, nesta pesquisa foi utilizado o método histórico e também o comparativo.

Como parte do levantamento bibliográfico, foi consultado inicialmente a Constituição Federal Brasileira de 1988 e suas referências aos direitos indígenas relativos à educação escolar.

Faz-se necessário explicar o termo referencial no caso das escolas indígenas. Trata-se de um conceito autêntico, como marca original da tese em questão, não citado anteriormente por outros pesquisadores da educação escolar indígena brasileira. Algumas instituições de ensino indígena foram investigadas por outros cientistas sociais e apresentaram aspectos inovadores, tanto pedagogicamente quanto politicamente e resultaram em avanços significativos para as comunidades onde foram implantadas.

Outro atributo das escolas ditas referenciais é o equilíbrio entre o conhecimento tradicional e o universal. Estas instituições consideradas referenciais conseguiram balancear ambos conhecimentos, dando condições a seus alunos de serem alfabetizados em língua materna, além de ensinar também leitura, escrita em língua portuguesa e conceitos básicos de matemática. Conseguiram aproveitar os avanços constitucionais de 1988, desta maneira a escola conseguiu trazer benefícios para suas comunidades.

As consideradas escolas indígenas referenciais, são assim chamadas pelo fato de servirem como modelo para outras escolas. Muito embora, é preciso deixar claro que as necessidades e a realidade de cada povo indígena são bastante diferentes, depende do tipo de contato estabelecido com a sociedade nacional, enfim, a história do contato com seus traumas, dependências, permanências e rupturas. Uma escola referencial pode servir como exemplo para outra instituição educacional de ensino, porém guardando as devidas diferenças e respeitando as particularidades de cada grupo étnico.

Depois de estabelecer o significado de escola referencial, é preciso também explicar a relação das ditas escolas referenciais com o método de alfabetização de Paulo Freire. Todas as escolas indígenas, consideradas como referenciais, utilizaram o método freiriano segundo as pesquisadoras que as estudaram Abbonizio, Bendazolli, Gorete Neto, Messeder e Ferreira, e Monte.

Outro ponto interessante a ser discutido é em relação ao conhecimento ensinado nas escolas. O chamado conhecimento universal também conhecido como ocidental, de origem grego-romana, foi fortemente influenciado pelo cristianismo e desenvolvido na Europa<sup>2</sup>. O conhecimento universal não inclui saberes indígenas americanos, africanos, asiáticos e da Oceânia, é excludente em relação ao conhecimento tradicional de sociedades tribais. Saberes indígenas descobertos por cientistas ocidentais são incorporados à Ciência, após serem comprovados.

2 O Conhecimento ocidental como parte integrante da civilização ocidental, conceituada por Hobsbawm como sendo...capitalista na economia, liberal na estrutura legal e constitucional,....exultante como avanço da ciência, do conhecimento, e da educação, do progresso material e moral; e profundamente convencida da centralidade da Europa,.. (HOBSBAWM, 1994, p.41).

Um exemplo desta aquisição são os estudos da Etnobotânica, onde se aprende com indígenas existência de novas espécies vegetais desconhecidas que posteriormente podem ser utilizadas para finalidades medicinais curativas, ramo lucrativo para as indústrias farmacêuticas a partir de princípios ativos das plantas. Estas indústrias não remuneraram os direitos aos donos deste conhecimento, os indígenas<sup>3</sup>. Ocorre a invisibilidade do conhecimento indígena por parte do conhecimento universal.

Antes mesmo de começar o desenvolvimento da educação escolar de algumas etnias indígenas, é necessário estabelecer a utilização dos conceitos universal e tradicional como sinônimos, pois o dito universal é ocidental, desenvolvido na Europa, daí eurocêntrico. O conhecimento universal ou ocidental está intimamente vinculado à Ciência, esta historicamente moderna, europeia e seu desenvolvimento inicial ocorreu simultaneamente ao momento das “descobertas” de novas terras para os europeus (África, América, Ásia e Oceânia) e a colonização daqueles continentes, numa atitude prepotente, arrogante das nações colonizadoras frente aos povos colonizados, não se interessando pelos saberes destes, ignorando na totalidade qualquer tipo de organização sócio-política e consequentemente do conhecimento indígena<sup>4</sup>.

Retomando a questão das escolas indígenas, estas deveriam alfabetizar primeiramente em língua materna e quando o aluno já a domina, no sentido de ler e escrever, então é introduzida a segunda língua, no caso a portuguesa. Idealmente seria ensinado o português a partir da idade de 15 anos, quando o adolescente já se encontra dominando sua língua materna, evitando que ele misture as duas línguas. Seria uma educação bilíngue ou multilíngue, dependendo da escolha, em determinar qual(is) língua(s) seria(m) ensinada(s), tendo como prioridade o ensino da língua materna, e sempre respeitando a vontade da comunidade, resultado de discussões, reuniões grupais para escolher qual das línguas deseja ser alfabetizada.

Escolas indígenas que servem como referência para outras são as que conseguem ensinar a ler e escrever nas duas ou mais línguas que forem escolhidas pela comunidade, além de proporcionar conhecimentos matemáticos básicos. Estes são aspectos fundamentais da educação escolar para melhorar as relações de povos indígenas com os segmentos sociais mais próximos a eles. Como exemplos de escolas indígenas referenciais foram selecionadas para análise nesta parte do trabalho algumas em diferentes regiões do Brasil, como as do Alto Rio Negro e a dos Tikuna do Amazonas, Tapirapé do Mato Grosso, Tupinambá da Bahia e também a gênese do movimento proeducação indígena no Acre.

Serve como referência a escola indígena que consegue ensinar além dos ensinamentos tradicionais, o conhecimento externo à realidade da aldeia, proporcionando aos estudantes condições de uma relação interétnica mais equilibrada, para que eles não sejam ludibriados, passados para trás nas transações comerciais, acordos, tratados, etc.

Pode-se afirmar que escola indígena considerada referencial é aquela que tem autonomia política, onde os membros da comunidade indígena assumem totalmente o controle da escola, com

---

3 Em Pereira ...”acessar as propriedades das plantas, animais etc, através do conhecimento tradicional para produzir pequenas alterações que serão escritas em linguagem tecno-científica, e obter então patente específica baseadas nessas pequenas modificações, afetando, entretanto, aquilo que o conhecimento tradicional descobriu”... (PEREIRA, 2013, p. 47)...”nos últimos anos, os cientistas tomaram consciência de que os conhecimentos tradicionais não são saberes ultrapassados e sem valor, mas que podem ser úteis para resolver muitos problemas nos dias atuais. Assim, o interesse por este tipo de conhecimento cresceu muito nos últimos anos, pois podem ser usados em pesquisas para desenvolver inovações modernas. O interesse é especialmente maior por conhecimentos tradicionais sobre recursos genéticos, que podem ser integrados na moderna indústria farmacêutica, agroquímica e de sementes”...(PEREIRA, 2013, p. 48).

4 “A visão europeia idílica, sobre os povos indígenas, no imaginário europeu do século XVI, não consegue e nem quer captar qualquer organização social e política dos indígenas” (VILLARES E SILVA, 2013, p.11).

o diretor, os professores e demais funcionários da escola sendo indígenas, senão na totalidade, pelo menos em maioria e escolhidos pela comunidade.

O significado de autonomia política neste caso, refere-se ao controle de uma instituição, por exemplo a escola, que não pertence ao modo indígena tradicional de transmitir conhecimentos.

Mesmo sendo esta mantida pelo Estado, ela pode ser controlada, administrada pelos membros de uma aldeia. Por outro prisma, cabe a decisão da comunidade decidir o que e como será ensinado e, por quem, uma vez que a comunidade indígena tem como elaborar o conteúdo, além de nomear as pessoas que ocuparão os cargos escolares.

Para que uma escola indígena seja considerada como referência, ela deve ser administrada por membros da comunidade e que seus projetos estejam de acordo com as aspirações da sociedade indígena em questão, podendo trazer resultados práticos, concretos para a aldeia. Isto só ocorre quando há participação da comunidade na escola. Será mostrado neste artigo, mais adiante, exemplos de algumas escolas do Alto Rio Negro/AM e Tupinambá da Bahia, entre outras escolas indígenas referenciais que desenvolvem a formação de indivíduos críticos que participam da escola e com potencial de transformar a realidade de suas comunidades. Estes elementos por intermédio do conhecimento aprendido conseguem fazer uma leitura da situação sociopolítica de sua comunidade, além de se colocarem dentro da realidade de sua aldeia e das relações com segmentos sociais externos a ela, podendo então contribuir para mudanças nestas relações, trazendo benefícios em prol de sua comunidade.

### **Perspectivas da Educação Escolar Indígena**

Um outro aspecto a ser discutido neste artigo é a questão dos conhecimentos ensinados nas escolas indígenas. Para Luciano Baniwá, educador indígena e professor universitário, a escola indígena deve se encarregar unicamente do conhecimento universal (2012, p.340). Este autor desenvolve esta posição com base na realidade das escolas indígenas que não possuem as mesmas facilidades das escolas públicas urbanas, assim sendo torna-se impossível para as escolas indígenas dar conta de ensinar ambos conhecimentos: tradicional e universal. A visão deste autor mostra-nos dificuldade da escola pública em ensinar apenas o conhecimento universal com qualidade. Segundo Luciano, os ensinamentos tradicionais devem ser passados para as crianças indígenas pela família ou através da comunidade.

Em relação à esta discussão, é necessário também enxergar as escolas indígenas como veículo de transmissão dos conhecimentos tradicionais, caso contrário a educação escolar indígena seria totalmente uma instituição ocidental, transmissora apenas do conhecimento universal. A escola indígena tem potencial para reforçar a identidade do grupo e também divulgar os ensinamentos tradicionais. Desta forma, a escola indígena com capacidade de balancear ambos conhecimentos, pode ser considerada referencial.

Dentro da perspectiva de educação escolar indígena como um instrumento para se conhecer a sociedade envolvente e, transformar a relação de contato é que durante a década de 80 surgem experiências pedagógicas em comunidades indígenas, como alternativas e tidas como referenciais. O contato e a colonização com povos indígenas sempre apresentaram uma situação desfavorável a estes. A escola indígena trouxe a possibilidade de releitura, reordenação das relações com diferentes segmentos sociais, alheios às comunidades como a Funai, cientistas, garimpeiros, seringueiros, madeireiros, evangélicos dentre outros.

A escola indígena no momento em que se apresentou como resistência cultural e ideológica de seus grupos, frente à sociedade nacional, afirmou a identidade de seus diferentes povos, reforçando o ethos tribal. A partir desta perspectiva foram consideradas referências de escolas indígenas, modelo de instituições educacionais aquelas que se desenvolveram como centro de resistência cultural e afirmação de sua identidade. Assim que em alguns casos serão analisados onde ocorreu este processo de mudança e quais foram os resultados para as comunidades indígenas e

para a educação escolar indígena como um todo.

O conceito de identidade aqui utilizado trata-se da identidade étnica, conforme apresentada por Cardoso de Oliveira (1976, p.119) como um caso particular de identidade social e com uma forma ideológica das representações coletivas de um grupo étnico determinado. Definição de identidade étnica se faz de maneira dialética, relações entre o nós e os outros. Um grupo social se percebe ideologicamente ao conceber a existência de outro grupo. Para se delimitar a identidade étnica é necessário conhecer o histórico do contato de uma etnia com a sociedade nacional.

### A experiência acreana

Principiando pelas experiências referenciais em educação indígena ainda na década de 1980 do século passado, pode-se considerar como pioneira deste processo a chamada Experiência de Autoria, levada a cabo pela OnG Comissão Pro-Índio do Acre (CPI-AC). Instituição esta constituída por antropólogos, indigenistas e simpatizantes ao movimento indígena do Estado amazônico do Acre que assumiu a postura política em defesa dos povos indígenas daquele Estado e do sudoeste da Amazônia, no sentido de conter abusos sofridos por várias etnias locais em relação a situação de exploração econômica e escravização de povos indígenas por grupos econômicos regionais.

A Experiência de Autoria foi resultado das reivindicações indígenas contra a situação de exploração em que se encontravam, da discriminação social e uma procura, através da educação para se livrarem da condição de explorados e discriminados. Surgiu a partir de carta de um líder indígena para o Presidente da Funai solicitando educação e saúde para seu povo. Desta iniciativa em conjunto com a CPI/AC começam os primeiros passos para a estruturação da nova experiência educacional entre várias etnias indígenas do Estado do Acre e do sudoeste do Estado do Amazonas.

Os indígenas perceberam que necessitavam dos conhecimentos da língua portuguesa e da matemática para romper o elo de exploração que vinham sendo submetidos. Começa então, pela primeira vez no Brasil, uma preparação de membros de sociedade indígena para serem monitores de educação e saúde em suas aldeias, partindo de reivindicações dos próprios índios.

Em tese de doutoramento, Monte (1994) descreve e analisa a Experiência de Autoria no Acre, tema também bastante explorado na reflexão de Maher de 1996, sobre a iniciativa dos indígenas e da CPI/AC como exemplo pioneiro de educação alternativa para os índios.

No ano de 1983 em Rio Branco, capital do Estado do Acre, reúnem-se vários monitores de educação indígena, todos indígenas, para um curso de alfabetização e de matemática básica sob a coordenação da Comissão Pró Índio do Acre (CPI /AC). Os integrantes a serem preparados no curso eram oriundos de vários povos indígenas e por unanimidade dos professores também indígenas participantes do curso, resolveram ser alfabetizados em português e não em língua materna, requisito este respeitado pelos organizadores do curso e de certa forma uma atitude bastante prática por se tratar de diversas línguas de troncos linguísticos distintos. Com relação a este ponto todos disseram categoricamente: nossa língua já sabemos.

Outro aspecto relevante desta atitude indígena de querer alfabetização em português se dá também pelo fato da não existência de conhecimento linguístico sobre as diferentes línguas indígenas do sudoeste amazônico. Os monitores indígenas também alegaram que necessitavam conhecer a língua portuguesa para se verem livres da exploração que vinham sendo submetidos há mais de um século, por parte dos donos de seringais onde se produz a borracha e também de comerciantes de produtos manufaturados que os enganavam nas contas.

Com o intuito de alfabetizar os monitores indígenas, durante o curso em Rio Branco, foi utilizado um princípio do método Paulo Freire que consistiu em descobrir junto com os alfabetizando as palavras geradoras, i.e., aquelas que eram importantes para o grupo em questão. São palavras que retratam a realidade dos alfabetizando, mais utilizadas por eles e fundamentais no dia a dia do grupo em questão. Após discussão entre os indígenas ficaram estabelecidas palavras como: peixe, nomes de animais, plantas e comidas em comum para aquele grupo. Com as palavras

geradoras iniciou-se o processo de letramento e, a partir deste, os monitores indígenas começaram a formar frases e construir seus próprios textos que posteriormente foram utilizados em suas aldeias para a alfabetização. É a partir então da construção de frases e elaboração de textos pelos próprios monitores indígenas que se estruturou toda a alfabetização, por isso foi chamado de Experiência de Autoria.

Com o desenrolar do primeiro curso de formação de monitores indígenas, inicialmente elaborando textos em língua portuguesa e, posteriormente, criando seus próprios textos que os indígenas chegaram à conclusão de que para se romper com a exploração econômica por eles sofrida, era também necessário que se demarcasse seus territórios, um quesito fundamental para a autonomia política daqueles povos. Desta maneira, o processo educativo deu início a uma reivindicação política, começando assim, uma luta em busca de direitos que já estavam previstos no Estatuto do Índio de 1973, também nos princípios fundadores da Funai (de 1967) a qual teria teoricamente um prazo determinado (5 anos) para realizar a demarcação de todos os territórios indígenas brasileiros.

Com o curso de monitores de educação indígena no Acre inicia-se então a luta pela demarcação de suas terras que paulatinamente vão sendo demarcadas. Este curso foi um marco extremamente importante para as futuras conquistas do movimento indígena brasileiro, principia pela educação escolar, gera consciência da necessidade da posse de seus territórios e serve como exemplo para outras etnias indígenas brasileiras.

Apesar do início desta primeira etapa da formação de monitores indígenas de educação ser voltada para a alfabetização em português, partindo do princípio que o indígena deve dominar esta língua e não ser dominado por ela, numa segunda etapa o material educativo em línguas indígenas começa a ser produzido pelos próprios monitores. Perceberam eles que escrever em suas línguas era importante para manterem vivas suas lendas e também registrar suas histórias, uma maneira de perpetuar suas cosmologias, a partir da visão deles (Maher, 1996, p.121). Segundo Maher (1996, p.180) [...] “a escrita da versão histórica produzida pelos índios é um processo doloroso de conflito, de recuperação linguística que resulta em reforçar a identidade dos grupos que a realizam”.

Também de extrema importância no projeto Experiência de Autoria foi a reconstrução da identidade indígena ao escrever sua língua, sua história, seus mitos (Maher, 1996, p.140). A revitalização de línguas indígenas é um instrumento de resistência política e cultural (Maher, 1996, p.167), o material escrito em línguas indígenas, os textos, se tornam um comprovante de indianidade, seria como um documento de identidade destes povos. Para Nancy Dorian (1987, p.67) [...] “a revitalização linguística não é só um ato político como também psicológico, traz o fortalecimento da personalidade”.

Pode-se considerar o caso do Acre como pioneiro na produção de material didático próprio, totalmente vinculado com a realidade dos povos indígenas envolvidos no projeto, que serviu como exemplo de preservação cultural de identidade e competência comunicativa em línguas tradicionais dos povos indígenas, estas capazes de serem escritas com produção de textos para ensiná-los nas suas escolas.

A questão da posse da terra indígena não significa para eles uma questão de propriedade, de valor econômico e sim o loco da cultura, espaço fundamental para a constituição da identidade, não existindo cultura e identidade desvinculadas de um território próprio, de seu espaço. Partindo desta visão, acredita-se que a iniciativa educacional do caso Experiência de Autoria constitui-se em um projeto piloto, bem estruturado que respeitou as reivindicações indígenas, suas necessidades e, a partir delas, alcançou não só a produção de material educativo e linguístico como também um avanço pioneiro na demarcação de terras indígenas, fortalecimento de identidades, preservação de culturas e resistência política.

A educação escolar entre os Tikuna

Continuando a análise sobre as experiências educacionais, será abordado o caso da etnia Tikuna, residente na região do Alto Rio Solimões, afluente do Amazonas e limítrofe entre Brasil,

Colômbia e Peru. Esta etnia é o maior grupo indígena brasileiro em termos populacionais.

A educação escolar indígena no Alto Solimões, no Peru, assim como em outras regiões brasileiras, como no Alto Rio Negro, era voltada para a sedentarização do indígena, segundo este-  
reótipos de não indígenas e para a submissão econômica e social deles (Bendazzoli, 2011, p.111-112). As escolas indígenas do SPI e posteriormente da FUNAI eram isoladas do contexto social, o professor não índio não escutava o que os alunos tinham para dizer, faltava diálogo entre ambos que dificultava o aprendizado (Bendazzoli, 2011).

Bem distante do otimismo da educação escolar indígena da década de 90, a primeira década deste século apresenta como problema a ser enfrentado a questão da merenda escolar, transporte para alunos indígenas e material didático que não tem continuidade (Bendazzoli, 2011, p.156-157), são bastante irregulares e muito semelhante ao que ocorre com as escolas públicas brasileiras urbanas e rurais que sofrem dos mesmos problemas.

Deixar a educação escolar indígena em mãos dos municípios ou dos Estados e não da União significa em não cumprir as determinações legislativas as quais apresentam avanços para as populações indígenas e são desconsideradas, muitas vezes até por ignorar as leis por parte das instâncias estaduais e municipais, por carência de equipe técnica capaz de acompanhar as demandas de educação indígena (Grupioni, 2008, p.98). Outro fator importante consiste em interesses contrários aos dos indígenas pelos funcionários das secretarias estaduais e municipais (Midlin, Muñoz e Azevedo, 2002, p.108-109).

Como bem coloca Bendazzoli (2011, p.160), a partir de 2000 os gestores das escolas indígenas são os próprios índios que ocupam os lugares de OnGs e funcionários do Estado. As escolas indígenas vão sendo administradas pelos seus próprios professores e membros das comunidades, como foi o caso dos Tikuna.

Conflitos ocorrem entre a educação escolar indígena e os projetos pedagógicos convencionais. A escola indígena possui uma rede de possibilidades diferenciadas, com sua política de inclusão e, por outro lado, as secretarias de educação não aceitam suas línguas naquelas escolas, nem o material didático elaborado por professores indígenas, tampouco a avaliação dos alunos feita por aqueles professores (Grupioni, 2008, p.59).

A inovação das escolas Tikuna no Alto Solimões/AM é a administração delas pelos professores indígenas que dominam aquilo que os queria dominar (Bendazzoli, 2011, p.160). Os professores Tikuna eram vistos como inferiores aos não índios, sofriam deste preconceito.

O Estado exigia curso de formação de professores indígenas, mas não os oferecia, ficando, assim, impossibilitados de serem oficialmente contratados pelo Estado, contrariando o parecer do MEC e Ministério Público que referendavam a contratação dos professores, mesmo não tendo nível superior, dada às necessidades das comunidades Tikuna aliada à impossibilidade do Estado em proporcionar o curso de formação.

Ampliando o rol de dificuldades sofridas pelos professores indígenas Tikuna, o MEC reconhece a impossibilidade dos Estados e municípios para a formação de professores indígenas por não dispor de profissionais capazes para tal, nem verba e nem material adequado, além é claro da falta de vontade política das secretarias com funcionários portadores e defensores de interesses contrários ao das populações indígenas.

Bendazzoli (2011, p.178) aponta a falta de diálogo entre a SEDUC/AM e líderes indígenas a principal dificuldade para solucionar as questões educacionais. Para Luciano Baniwa, indígena ex-secretário municipal de educação do município de São Gabriel da Cachoeira/AM, ex-coordenador do MEC na Secretaria de Assuntos Indígenas, atualmente professor da Universidade Federal do Amazonas em Manaus, a construção do entendimento do governo e povos indígenas não pode ser ditada por nenhum destes dois, nem o Estado nem os líderes indígenas têm de obrigar seus pontos de vista, não pode haver imposição, tem de haver diálogo, negociação, entendimento.

Ocorre bastante na política do Estado para povos indígenas reuniões com líderes apenas para apresentar a eles as decisões já tomadas pelo governo, enquanto que o encontro deveria privilegiar

que ambas as partes apresentassem seus pontos de vista e soluções para os problemas em conjunto. Desta forma, inexistente a prática de negociação, o Estado brasileiro impõe e só se reúne com líderes indígenas para colocar as decisões previamente estabelecidas.

O resultado do desentendimento entre governo e povo Tikuna é a não utilização de verbas públicas para compra de material escolar, professores indígenas não remunerados em suas férias, falta de continuidade da merenda escolar além de projetos pedagógicos tikuna não aceitos pelas secretarias de educação que não concordam com os calendários propostos pelos Tikuna e os alteram.

Como solução do problema educacional para o povo Tikuna o MEC, juntamente com órgãos internacionais, financia cursos para professores indígenas, sem a participação das secretarias de educação estadual e municipais.

Outra grande inovação da escola tikuna para sua educação escolar foi a realização do primeiro curso oferecido no Brasil, para professores, por uma organização indígena a OGPTB (Organização Geral dos Professores Tikuna Bilíngues), de caráter emergencial para suprir necessidades educacionais de várias aldeias. O curso foi ministrado na área dos Tikuna, como exigido pela comunidade entre 2001 e 2002 com a formação de 204 professores que já compunham o quadro docente (Bendazolli, 2011, p.196). No ano de 2002 outro curso foi realizado com a presença de 295 professores para alfabetização em língua tikuna, com material produzido por eles, partindo daquilo que os professores haviam trabalhado em sala de aula, com reelaboração feita pelos alunos. Foi um primeiro passo para professores habilitados prestar concurso público e se tornarem aptos para o magistério, quando 98% dos professores Tikuna não tinham sequer o ensino fundamental completo.

A OGPTB contribuiu organizando seus cursos formando professores e agentes políticos como forma de resistência ao pedir que recursos fossem liberados para a maior etnia indígena brasileira em termos populacionais. Além de limitada situação financeira e deficiência de estrutura física, a OGPTB desenvolveu uma metodologia de ensino correlacionando disciplinas, criando materiais didáticos e, para alfabetização, partiu da realidade tikuna usando os nomes dos alunos, pequenas músicas e termos relacionados a objetos do cotidiano deles. Assim sendo a escola tikuna utilizou basicamente os princípios do método freiriano.

Apesar da precariedade do Centro de Formação para Professores Tikuna, da OGPTB, a avaliação do MEC em relação a esta iniciativa foi positiva e também o depoimento de professores Tikuna sobre o período de 2001 a 2002 foi bastante animador (Bendazzoli, 2011, p.237).

Entre os anos de 2002 e 2004 continuam ocorrendo grandes avanços na educação escolar tikuna, com cursos ocorrendo em área indígena evitando que os alunos passassem por problemas de discriminação nas cidades, por não serem aceitos como grupo de identidade distinta e com cultura própria, além de sofrerem privações econômicas e serem taxados de irracionais, sem raciocínio lógico (Bendazolli, 2011, p.241-242). Além de cursos para professores, nesta época de 2002-2004, ocorreram contratações de professores, supervisores e coordenadores indígenas, indicados pelas comunidades tikuna e também construção de prédios escolares com recursos financeiros da União e do Estado do Amazonas.

A partir da existência do ensino médio nas aldeias Tikuna, outros povos assumiram a educação em suas aldeias, utilizando suas línguas, reforçando suas identidades dadas como inexistentes como foi o caso das etnias Kokama, Kaixana, Kambeba e Witoto (grupos indígenas próximos aos Tikuna) que ampliaram seus direitos a uma educação específica e de qualidade (Bendazolli, 2011, p.263).

Foram criados cursos direcionados para professores indígenas através de convênio partindo da iniciativa da OGPTB, com as universidades estadual e federal do Amazonas. Esses cursos foram ministrados em área Tikuna e não em cidades como pretendiam as universidades.

Em meados da década passada começa a interrupção do apoio financeiro dado pelo MEC para a realização de encontros com professores indígenas e cursos de formação. Como resultado dos cursos para professores indígenas, estes começam a refletir o que seria um curso específico

para eles, associando o conhecimento universal com o saber local, tradicional.

A discussão sobre o ensino médio nas aldeias começa a partir da experiência Tikuna e da universidade indo até às aldeias para a formação de professores indígenas de licenciatura e magistério. Sem embargo, pode-se considerar os cursos para professores Tikuna, realizados no território daquela etnia, como sendo sua grande contribuição à educação escolar indígena brasileira.

### **As escolas indígenas do Alto Rio Negro/AM**

Prosseguindo o estudo sobre a educação escolar indígena faz-se necessário analisar as escolas do Alto Rio Negro (ARN) por se tratar da maior área contínua demarcada com diversas etnias distintas (22 grupos) e em uma região que, além de fronteira com Colômbia e Venezuela, possui o maior aglomerado de populações indígenas do Brasil com 29.000 (vinte e nove mil) pessoas, representam 80% do total da população do ARN, sendo este território indígena maior que 9 (nove) Estados brasileiros e São Gabriel da Cachoeira o terceiro maior município brasileiro. É constituído por indígenas, militares, religiosos, católicos e protestantes, como também de uma população oriunda do Nordeste do país que migrou para esta cidade buscando melhores condições de vida, impulsionados pela economia da extração da borracha.

Neste emaranhado de diferentes interesses e distintos segmentos sociais é que se desenvolve nas escolas indígenas, avançadas experiências alternativas como as do povo Tuyuka e dos Baniwá-Coripaco, ambas consideradas referenciais e com práticas educacionais inovadoras que servem como referência para outras instituições de povos originários.

A educação escolar indígena tem como finalidade a sedentarização de pessoas em suas áreas, excluindo a participação de indígenas fora das aldeias em áreas urbanas. Esta mesma preocupação e exigência foi a das comunidades tikuna que pretendiam manter seus jovens em suas aldeias, daí os cursos de formação para professores indígenas como o ensino médio sendo também ministrado em reservas indígenas.

A criação da escola é ainda um desafio, de como traduzir uma instituição de fora para o contexto indígena. A educação escolar indígena representa uma síntese de elementos não indígenas. O elemento indígena na escola está presente nas relações identitárias de cada grupo e é necessário considerar também os elementos não indígenas na escola que são ideias, valores “brancos” que interferem no processo identitário indígena.

Abbonizio enxerga a enorme diferença entre a escola indígena e a convencional. Isto se dá devido a possibilidade de atuação da comunidade na escola indígena, bem diferente da escola convencional onde a atuação da comunidade é mínima (2013, p.61). Outra especificidade da escola indígena se dá pelo fato dela propiciar que cada povo elabore seus projetos de futuro. Segundo ela são atributos inovadores da escola indígena a produção de conhecimento adequado aos estudantes, prática daquilo que se pretende preparar o estudante e intervenção direta na melhoria das condições de vida das pessoas envolvidas (Abbonizio, 2013, p.62).

Durante a década de 1960 as ideias de Paulo Freire e a Educação Popular vão influenciar a educação escolar indígena, onde ocorreram experiências utilizando práticas educacionais freirianas, principalmente no final da década de 1970 e meados da de 1980.

Retomando Paulo Freire o professor deve ser um pesquisador (1982, p.36), ele precisa estabelecer uma correspondência com a abordagem política, senão o conhecimento se torna ilustração, algo inócuo, sem valor prático. Na medida em que o pesquisador toma conhecimento da realidade investigada ele se envolve com ela, daí que se pode chegar ao binômio pesquisa-ação. O professor ensina e aprende ao ensinar, se educa educando e está constantemente pesquisando. Estes procedimentos foram utilizados na Experiência de Autoria no Acre e também entre os Tikuna. Segundo Grupioni (2003) a formação de indígenas para atuar nas escolas é a principal novidade, projeto altamente rentável pedagogicamente e politicamente.

Para Albuquerque (2007) a escola indígena aberta é aquela que trata problemas atuais das

comunidades, não necessitando conteúdos gerais determinados. Como exemplo temos a escola tuyuka do Alto Rio Negro (ARN) que tem material, danças, medicina tradicional e artesanato ensinados por meio de prática e pesquisa adaptadas à realidade local, sendo desta forma uma escola aberta a várias possibilidades e projetos.

Um outro exemplo de experiência diferenciada do ARN é a escola baniwá-kuripako que com o incentivo, pesquisa e implantação da criação de peixes preparou cartilhas escolares sobre a reprodução de alevinos locais, seus tipos e mitologias (Albuquerque, 2007).

No ano de 1998 dá-se início ao Magistério Indígena, priorizando profissionais que não haviam concluído o ensino fundamental, para depois formar os de ensino médio e segundo grau incompletos. Surgem no ano de 2012 as Licenciaturas Indígenas na Universidade Federal do Amazonas e na Estadual do Amazonas.

Desde o ano de 1999 foram criadas diferentes escolas indígenas de acordo com suas necessidades, culturas, calendários e aspirações. Estas escolas são organizadas segundo suas línguas em sub-regiões e até de diferentes línguas com diferentes etnias (Abbonizio, 2013, p. 108). Acontece um Programa de Educação Indígena do ARN com o apoio da organização internacional Rain Forest da Noruega, do Instituto Sócio Ambiental (ISA) que trabalha em parceria com a FOIRN?.

Nos primeiros anos estas organizações tiveram como foco do projeto as escolas baniwá-kuripako e tuyuka e posteriormente outras escolas indígenas que vão sendo contempladas pelo projeto que tinha como prioridade a valorização das línguas indígenas, oficinas de capacitação técnicas, programas de rádio entre outras atividades.

### **Experiência escolar entre os Tapirapé**

Não é pretensão deste artigo expor todas as experiências positivas da educação escolar indígena brasileira. Inicia-se pelo Estado do Acre, depois é apresentada a situação dos Tikuna e a do Alto Rio Negro, ambos no Estado do Amazonas e em seguida a dos Tapirapé, povo pertencente ao grupo linguístico-cultural Tupi, habitantes do norte do Estado do Mato Grosso, região do cerrado nas cercanias da Ilha do Bananal, no Centro-Oeste brasileiro. Território de seus antigos inimigos, os Karajá, que já há alguns anos estão mesclados com os Tapirapé, sendo uma das aldeias Tapirapé composta por vários membros da etnia Karajá.

A primeira experiência escolar tapirapé se deu através da Igreja Católica, por meio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que no final da década de 1960, enviou dois professores não indígenas para a área tapirapé. Estes professores começaram a trabalhar com adolescentes Tapirapé, faixa etária que falava a língua portuguesa. Assim os professores ao mesmo tempo que ensinavam o português aprendiam a língua tapirapé (Gorete Neto, 2007, p.138).

A região onde habitam os Tapirapé, na época (final da década de 1960) não representava área de grande interesse econômico, diferentemente da atualidade onde a expansão do cultivo da soja, pelo agronegócio exportador, disputa acirradamente palmo a palmo o cerrado, a maior fronteira agrícola brasileira e também as terras povoadas por grupos indígenas.

Com relação à escola, Gorete Neto (2007) utiliza o conceito de Tassinari (2000/2001, p.50) que vê a escolarização indígena como um espaço de fronteira, onde se dá o encontro do mundo ocidental e seu conhecimento com o saber tradicional indígena. A escola como um espaço de trânsito, articulação e troca de conhecimentos. A partir do momento que Gorete Neto toma como base este conceito de escola indígena, ela se coloca em uma posição bastante equilibrada porque não “demoniza” a escola como uma instituição alheia às culturas indígenas que serve para a assimilação destes povos, nem a “idolatra” onde a História do contato pode ser reescrita e ressignificada em uma perspectiva própria, loco de resistência entre outras benesses como a de registro de saberes e artes indígenas.

Para Gorete Neto (2007) escola tem papel fundamental no reforço da identidade do grupo e também na representação do mundo dos seus objetos, além de representar o outro, o “branco”,

o karajá. As representações criadas pela escola, através do professor, dos alunos, têm um papel político importante pois podem se tornar verdade. Ao produzirem conhecimento podem construir identidade.

A escola tapirapé é considerada por Ferreira (2000/2001) como escola bem-sucedida, uma vez que consegue alfabetizar em língua tapirapé e ensina também a língua portuguesa com eficiência. É também vista como escola indígena por se situar em território indígena, seus professores e funcionários são tapirapé, obedecem a princípios essenciais na construção de uma escola indígena com seu currículo adaptado à realidade e cultura tapirapé. Outra característica importante é a participação efetiva da comunidade nos assuntos referentes à escola, que segue o Referencial Curricular Nacional das Escolas Indígenas (RCNEI) de 1998.

### **A escola dos Tupinambá**

Faz-se necessário aludir à experiência educacional dos indígenas Tupinambá da Serra do Padeiro, no sul do Estado da Bahia. Pesquisada por Messeder e Ferreira em 2010 a escolarização desta etnia foi um exemplo ilustrativo da intervenção direta do conhecimento aprendido na escola sobre a realidade local.

O caso da escola tupinambá da Serra do Padeiro tem características semelhantes às experiências educacionais realizadas no Acre, ARN, Alto Solimões com povos indígenas, assim como a dos Tapirapé. Todas elas adequam ao modelo de educação desenvolvido por Paulo Freire, seguindo o princípio de que a escola não deve formar os indivíduos para se adaptar à sociedade e sim para transformá-la. Pessoas educadas, para Paulo Freire, são aquelas que desenvolveram espírito crítico, utilizam o conhecimento aprendido para a ação coletiva. No caso Tapirapé a escola possibilitou o ensino da língua portuguesa como um instrumento de transformação, utilizaram-na para redigir documentos que os auxiliou contra a invasão de suas terras e resultou na demarcação de seu território.

A escola tupinambá da Serra do Padeiro conseguiu incentivar a produção de alimentos variados e colocá-los na merenda escolar. A escola, além de cuidar da saúde dos alunos, ao oferecer alimentos frescos, pois a produção de frutas, aipim, farinha e pipoca, das roças da aldeia, serviram para o preparo de sucos, mingaus, sopas e beijus, para o lanche dos estudantes, articulou a educação a uma melhoria econômica e também fonte de circulação financeira interna. Os alimentos produzidos localmente foram vendidos para a escola, gerando ganho para os produtores dos alimentos, circulando dinheiro internamente, melhorando a vida dos moradores da comunidade, resolveu o problema do escoamento da produção das roças dificultado pela falta de transporte da aldeia para a cidade e ajudou no processo de diminuição do preconceito dos moradores do entorno em relação aos Tupinambá.

Outro aspecto positivo da atuação escolar foi a merenda da escola que, além de considerar a alimentação local, garante qualidade e mantém os hábitos alimentares não introduzindo alimentos de fora que eles não produzem, desconhecem os processos de preparação e qualidade, além de criar dependência.

A criação da Associação Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP), trabalhando em conjunto com a escola, desenvolveu um espírito de agroecologia nos moradores da aldeia, que criaram um manejo agro sustentável, com ênfase nos sistemas tradicionais dos Tupinambá e valorizaram o trabalho das mulheres nas atividades agrícolas.

Com ações produtivas e autossustentáveis gerou a formação de agentes indígenas para a atuação em outras aldeias tupinambá. A atuação da escola e associação confundem com o ideal de preservação da Serra do Padeiro. Não se permite a retirada de madeira da mata para fins de comercialização, apenas para utilização doméstica e para fazer armadilhas de caça no entorno das roças.

Outra atuação prática do conhecimento adquirido na escola foi o encaminhamento de processos jurídicos contra fazendeiros que desmatavam e poluíam o Rio Una, nas cercanias da Serra

do Padeiro. Processos estes encaminhados pela Associação (AITSP) (Messenger e Ferreira, 2010, p.191).

## Conclusões

A eleição de algumas escolas indígenas tão diferentes entre si, dado seus contextos históricos de contato com a sociedade nacional, suas relações econômicas com os segmentos mais próximos a elas, foram utilizadas com a finalidade de discutir as possibilidades de autogestão, auxiliando na sustentabilidade de suas comunidades, preservando seu meio ambiente como também reforçando a identidade de cada povo. Cada escola apresentada nesta seção deste trabalho se destacou em um aspecto específico. A Tupinambá, por exemplo, com o aprendizado referente ao cuidado ambiental, produção comunitária agrícola visando a merenda escolar e gerando uma circulação monetária interna antes inexistente, como também reforçando a identidade do grupo, aumentando sua autoestima e maior valorização deste povo pelos moradores vizinhos não indígenas (Messeder e Ferreira, 2010).

A escola Tapirapé mostrou um exemplo da força política do processo educacional, no sentido da demarcação de suas terras e deposição de todos os líderes indígenas locais comprometidos com interesses externos.

O grande exemplo da escola Tikuna foi mostrar a possibilidade de trazer cursos de capacitação de professores para o interior de sua reserva, como também conseguir firmar convênios com universidades estaduais e federais para proporcionar mais conhecimentos para os mestres Tikuna.

As escolas indígenas do Acre sobressaíram como pioneiras na preparação de material escolar para suas escolas, i.e., na elaboração de textos também em línguas indígenas. Outro aspecto muito importante da experiência acreana foi o pioneirismo em cursos de capacitação para professores índios.

A grande contribuição das escolas do ARN para a educação escolar indígena foi apresentar a possibilidade de implantação de projetos de desenvolvimento, como criação de alevinos, roças escolares, além de constante discussão com a secretaria de educação para a implantação de disciplinas próprias no currículo daquelas escolas.

Sem exceção, todas as escolas indígenas tratadas neste artigo são referenciais ao apresentarem inovações, conquistas e avanços para se realizar de fato uma educação diferenciada, bilíngue, capazes de inspirar novos modelos de escolas que têm a possibilidade de desenvolver equilibradamente os conhecimentos tradicional e universal, ou mesmo ensinar este último sem menosprezar o primeiro.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBONIZIO, A. C. de O. Educação Escolar Indígena como Inovação Educacional: a escola e as aspirações de futuro das comunidades. Tese (Doutorado em Sociologia da Educação). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013,

ALBUQUERQUE, J.G. Educação Escolar Indígena: do panóptico a um espaço possível de subjetivação na resistência. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada). Universidade de Campinas, Campinas, 2007.

BENDAZZOLI, S. Políticas Públicas de Educação Escolar Indígena e a Formação de Professores Ticunas do Alto Solimões/AM. Tese (Doutorado em Políticas Públicas). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo: Pioneira, 1976.

DORIAN, N.C. The Value of Language-Maintenance Efforts which are unlike to succeed. *International Journal of the Sociology of Language*, 68, p.57-67, 1987.

FERREIRA, M.K.L. A educação escolar indígena: um diagnóstico crítico da situação no Brasil. In: LOPES DA SILVA, A.; FERREIRA, M.K.L. *Antropologia, História e Educação: a questão indígena e escola*. São Paulo: Global, 2000/2001, p.71-111.

FREIRE, P. Criando métodos de pesquisa alternativa: aprendendo a fazê-la melhor através da ação. In: Brandão, C.R. (Org.) *Pesquisa participante*, 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1982, p.34-41.

GORETE NETO, M. As Representações dos índios Tapirapé sobre sua escola e as línguas faladas na aldeia: implicações para a formação de professores. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada). Universidade de Campinas, Campinas, 2009.

GRUPIONI, L.D.B. Olhar longe porque o futuro é longe: cultura, escola e professores indígenas no Brasil. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

HOBSBAWM, E. *A Era dos Extremos (o breve século XX 1914-1991)*. 2ed. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

LUCIANO, G. J. dos S. Educação Escolar: Desafios da Escolarização Diferenciada. Povos indígenas no Brasil 2001-2005. ISA, 2006, p.145-150.

\_\_\_\_\_. Educação para o manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a real: os dilemas da educação escolar indígena no ARN. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de Brasília, Brasília. Disponível em: [www.dan.unb.br/imagens/doc/Tese 2012.pdf](http://www.dan.unb.br/imagens/doc/Tese%202012.pdf). (Acesso em 17/04/2016).

MAHER, T. de J. M. Ser professor sendo índio: questões de linguagem e identidade. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada). Universidade de Campinas, Campinas, 1996.

MESSEDER, M.L.L.; FERREIRA S.M.M. A educação escolar entre os Tupinambá da Serra do Padeiro: reflexões sobre a prática docente e o projeto comunitário. Revista da FAEEBA – Educação Contemporaneidade, Salvador, v.19, n.33, p.185-198, 2010.

MIDLIN, B.; MUÑOZ, H.; AZEVEDO, M. M. (Coord.). Apreciação das políticas públicas em educação indígena no período 1995-2002. Relatório. Brasília: MEC/SEF. 2002.

MONTE, N. L. A construção das escolas indígena nos diários de classe: estudo de caso Kaxinawá. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1994.

PEREIRA, A.M. Bioprospecção e Conhecimentos Tradicionais: uma proposta institucional para sugestão no Brasil. Tese (Doutorado em Economia). Universidade de Campinas, Campinas, 2013.

SILVA, A. L. da (Org.) Comissão Pró-Índio: A Questão da Educação Indígena. São Paulo: Brasiliense, 1981.

TASSINARI, A. M. I. Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação. In Lopes da Silva, Aracy e Ferreira, M.K.L. (Org.) A História e Educação: a questão indígena e a escola. São Paulo: Global, 2000/2001 , p.44-70.

VILLARES E SILVA, L.F. Estado Pluralista? O reconhecimento da organização social e jurídica dos povos indígenas no Brasil. Tese (Doutorado em Direito). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

## A precarização territorial compulsória do povo Terena nos últimos séculos

The compulsory territorial precarization of the Terena people in the last centuries  
La precarización territorial compulsória del pueblo Terena em los últimos siglos

Victor Ferri Mauro<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo descreve e analisa processos de precarização espacial dos quais o povo Terena tem sido historicamente submetido desde os primeiros contatos com os colonizadores de origem e ascendência europeia e que afetaram e continuam afetando drasticamente a vida dos indígenas. O objetivo central é compreender como medidas colonialistas impostas por segmentos da sociedade nacional e sobretudo pelo Estado impactaram a etnia em questão, comprometendo a sua autonomia e forçando a coletividade a modificar sua organização social, seus costumes, sua territorialidade e sua relação com a natureza. As informações coligidas aqui foram levantadas através da leitura de um amplo espectro de publicações acadêmicas e interpretadas à luz de teorias contemporâneas das ciências humanas.

**Palavras-chave:** Terena; precarização territorial; colonialismo; política indigenista.

**Abstract:** This article describes and analyses processes of territory precarization by which Terena people has been historically subjugated since the early moments of contact with the European origin colonizers that affected and continue to affect drastically the indigenous way of life. The main purpose is to comprehend how the colonialist measures dictated by national society segments and mainly by the State impacted on the mentioned ethnic group, compromising their autonomy and forcing the community to alter its social organization, usages, territoriality and its relationship with nature. The pieces of information gathered here were researched through the reading of a wide range of academic publications and interpreted in light of human sciences contemporary theories.

**Keywords:** Terena; territorial precariousness; colonialism; indigenist politics.

**Resumen:** Este artículo describe y analiza los procesos de precariedad espacial a los que históricamente ha sido sometido el pueblo terena desde los primeros contactos con los colonos de origen y ascendencia europea y que han afectado y siguen afectando drásticamente la vida de los pueblos indígenas. El objetivo central es comprender cómo las medidas colonialistas impuestas por segmentos de la sociedad nacional y sobre todo por el Estado impactaron en la etnia en cuestión, comprometiendo su autonomía y obligando a la comunidad a modificar su organización social, costumbres, territorialidad y relación con la naturaleza. La información recopilada aquí se recopiló mediante la lectura de una amplia gama de publicaciones académicas y se interpretó a la luz de las teorías contemporáneas de las humanidades.

**Palabras-clave:** Terena; precarización territorial; colonialismo; política indigenista.

---

<sup>1</sup> Docente do PPGAS/UFMS

## Introdução

Apoiado em um referencial teórico transdisciplinar e em informações extraídas de uma ampla gama de fontes historiográficas e etnológicas, este artigo analisa processos de esbulho e precarização territorial impingidos ao povo indígena Terena - e seus ancestrais Guaná - nos últimos três séculos e meio de conquista.

Veremos que as intervenções promovidas historicamente pelos agentes coloniais afetaram o modo de vida, a territorialidade e parte da autonomia política e econômica desse povo, culminando lamentavelmente em um estado de pauperização, dependência e discriminação social experimentado até os dias de hoje.

Apesar da situação dramática, os indígenas, especialmente nas últimas cinco décadas, têm se mobilizado intensamente para reverter esse quadro, se organizando politicamente e reivindicando junto ao poder público o cumprimento efetivo dos direitos que a Constituição Federal (CF) de 1988 lhes assegura, sobretudo no tocante às garantias de posse e usufruto sobre os seus territórios tradicionais.

## Situação dos povos Guaná até o século XIX

O povo Terena descende dos índios referidos por cronistas dos períodos colonial e imperial como Guaná ou Chané, falantes de línguas da família Aruak, que até o século XIX estavam subdivididos em quatro grupos (Terena, Echoaladi, Kinikinau e Laiana). Ao longo dos séculos XVI e XVII, os Guaná ocuparam uma extensa área espacial no lado ocidental da bacia do rio Paraguai - denominado *chaco* - e, desde o século XVIII, também no lado oriental - no *pantanal*. Toda essa vasta porção territorial é nominada pelos indígenas como *êxiva* (EREMITES DE OLIVEIRA, 2011). Essa é a referência mais antiga de território tradicional que habita a memória coletiva terena.

Em razão do assédio dos conquistadores espanhóis, os Guaná foram deslocando seus assentamentos sucessivamente para leste, em terras depois incorporadas ao domínio português e ao Império brasileiro respectivamente (EREMITES DE OLIVEIRA, 2011). A historiografia anota a partir desse momento o início um processo de constantes mudanças induzidas no território e na territorialidade desses índios.

Pereira (2009) apurou em fontes documentais que os Guaná já estavam estabelecidos em solo do atual Mato Grosso do Sul ao menos desde a segunda metade do século XVIII. O mais provável é que o deslocamento para as bandas orientais do pantanal tenha ocorrido em consecutivas levas. De acordo com Ferreira (2009), foi o próprio Estado português que incentivou os Guaná a ocuparem estrategicamente essa região para defender dos colonos espanhóis as fronteiras do Império.

Conforme Paulo Esselin e Vera Vargas (2015), somente em 1775, quando o Forte Coimbra começa a ser construído próximo a Albuquerque, é que as frentes de colonização portuguesas principiam a sua penetração mais efetiva na região do baixo rio Paraguai. Nas últimas décadas do século XVIII e nas primeiras do XIX, as relações amistosas entre indígenas, colonos e militares recém-chegados foram se aprofundando a ponto dos comandantes da fortificação buscarem atrair os nativos para formarem aldeamentos nos arredores daquela instalação, pois as tropas fixadas naquele local distante das zonas mais povoadas dependiam dos alimentos produzidos pelos índios.

A política colonialista da época sequer cogitava considerar a lógica espacial dos nativos na definição as zonas de aldeamento. Esses estabelecimentos eram concebidos para serem repositórios de índios em vias de “civilização” para servirem como mão de obra braçal. Com a formação dos aldeamentos na região do pantanal, a territorialidade dos Guaná sofreu amplas mudanças. Pereira (2009, p. 36-37) destaca que naquela época:

[...] as pequenas aldeias que aceitaram se deslocar para as proximidades dos empreendimentos coloniais alteraram profundamente o padrão de assentamento mantido até então [...] caracterizado por pequenas aldeias dispersas por um amplo território, embora dispostas entre si a distâncias que possibilitava uma série de intercâmbios matrimoniais, políticos e rituais, próprios às suas formas de sociabilidade. A opção por abandonar os sítios de origem e se mudarem para perto dos empreendimentos coloniais favorecia o acesso aos bens industrializados e à proteção militar, mas implicava numa perda gradativa da autonomia política e na adoção de uma série de práticas culturais e formas organizacionais até então desconhecidas

Com base em fontes do período colonial, Nicolás Richard e Isabelle Combés (2018) demonstram, no entanto, que os povos Guaná, no território do Chaco, nas últimas décadas do século XVIII, não viviam apenas em pequenas aldeias, mas também se concentravam em aldeias grandes e em colônias densamente povoadas.

Do estreitamento da relação com os “brancos”, novas formas de produção agrícola foram assimiladas pelos Guaná, incluindo técnicas de cultivo mais aprimoradas, manuseio de ferramentas e equipamentos e manejo de espécies originárias da Europa e adaptadas às terras tropicais (ESSELIN; VARGAS, 2015). Nos aldeamentos a mobilidade dos índios se tornou mais limitada em comparação à vida que antes levavam e a sua rotina passou a ser disciplinada pelo trabalho sistemático voltado ao atendimento das necessidades da população regional.

Em 1845, passa a valer no Brasil o *Regimento Geral das Missões*. Poucos anos depois, são instalados aldeamentos capuchinhos. No final de 1864 “os Terena encontravam-se instalados em dez aldeamentos fixos e regulares próximos ao distrito de Miranda” (MOURA; ACÇOLINI, 2018, p. 250). Nesses estabelecimentos era realizada a catequização e o letramento dos indígenas, que também atuavam na lavoura, produzindo suprimentos que inclusive abasteciam as vilas e povoados. Jorge Eremites de Oliveira e Levi Pereira (2009, p. 47) explicam que:

O “aldeamento indígena” era visto, portanto, como o espaço privilegiado para o desenvolvimento da prática missionária, de programas de educação escolar e introdução de práticas econômicas voltadas para o atendimento das necessidades do mercado. Acreditava-se que o conjunto dessas ações iria preparar gradativamente a população indígena para o destino irrefutável da diluição da contrastividade étnica, resultando em sua plena assimilação.

É presumível que as missões religiosas, comparadas aos aldeamentos formados sob estímulo dos militares, fossem mais incisivas na indução da mudança de hábitos e crenças, visando a descaracterização cultural dos indígenas e a sua assimilação à sociedade brasileira. Sobre o trabalho dos nativos no interior dos aldeamentos capuchinhos, Noêmia Moura e Grazielle Acçolini (2018a, p. 619) informam que:

Os homens produziam gêneros alimentícios, tais como o milho, o arroz, o feijão, a cana e a mandioca para o consumo dos habitantes e comercializavam o excedente. O governo investiu na construção de fornos de cal, de telha e de tijolo e em mestres que ensinavam o ofício aos indígenas. Além das atividades internas ao aldeamento, o capitão mediava atividades externas, tais como a lida com o gado vacum e cavalar no aldeamento e nas fazendas circunvizinhas. As mulheres indígenas fiavam e teciam o algodão e a lã, com os quais faziam redes, cintas e suspensórios.

No começo da segunda metade do século XIX existia um litígio entre os Estados paraguaio e brasileiro pelo controle da região previamente habitada pelos Guaná e por outros povos, como os

Guató, os Guaicuru e os Guarani. Não havia uma definição consensual a respeito dos limites que cabiam ser controlados por cada governo, e esse impasse levou à eclosão de um conflito armado que perdurou entre 1864 e 1870 e que ficou conhecido entre os brasileiros como Guerra do Paraguai e por paraguaios como Guerra da Tríplice Aliança, já que envolveu também Argentina e Uruguai lutando em associação com os brasileiros em um flanco mais ao sul.

O conflito bélico irrompeu bem sobre as aldeias em que os Guaná viviam. Índios desses grupos e integrantes dos povos Kadiwéu e Guató combateram no *front* junto aos brasileiros e também atuaram como guias e fornecedores de alimentos aos efetivos militares do Império (EREMITES DE OLIVEIRA; PEREIRA, 2007). A participação dos nativos na campanha teria sido aliciada sob a promessa de recompensa com a concessão oficial de terras, combinado que não foi cumprido após a vitória dos países aliados e a fixação das fronteiras definitivas do Brasil com o Paraguai.

Os combatentes paraguaios nos primeiros anos da campanha lograram êxito em ocupar lugares como o Forte Coimbra, e as povoações de Albuquerque, Corumbá, Miranda, Dourados e Nioaque, estendendo seus domínios até a região de Coxim. Os aldeamentos indígenas não foram poupados pelo exército inimigo, que destruiu lavouras e incendiou galpões que estocavam alimentos (ESSELIN; VARGAS, 2015).

A ofensiva paraguaia ocasionou a dispersão de diversas famílias indígenas. Parte desse contingente foi buscar abrigo em pequenas aldeias Guaná estabelecidas na Serra de Maracaju. Esses locais eram considerados mais seguros por não serem conhecidos pelos inimigos estrangeiros e por serem povoados pelo menos desde a década de 1850 por aliados e parentes dos índios que para lá afluíram (EREMITES DE OLIVEIRA; PEREIRA, 2007). Levi Pereira (2009, p. 37) nos ensina que “as pequenas aldeias que se mantiveram dispersas pelo território permaneceram menos integradas ao planejamento estratégico de ocupação da região pelo Império, pois não atendiam diretamente às expectativas dos colonizadores”. O mesmo autor assevera que:

Enquanto as populações das grandes aldeias viviam em interação permanente com os representantes do sistema colonial, as populações das pequenas aldeias estabeleciam um contato intermitente, residual e, em grande medida, intermediado pelos seus patrícios que viviam nas grandes aldeias. (PEREIRA, 2009, p. 39).

Cessado os embates entre as nações, tanto os indígenas que permaneceram na Serra de Maracaju quanto os que retornaram ao pantanal começaram a sofrer esbulhos territoriais por parte de segmentos das frentes de expansão estimulados por autoridades públicas que facilitaram a aquisição de terras por particulares (EREMITES DE OLIVEIRA, 2011). Conforme a narrativa de Esselin e Vargas (2015, p. 379),

Com a preocupação exclusiva de proteger as fronteiras, as autoridades centrais e provinciais procederam o estímulo da ocupação não-índia do território e a criação de inúmeros postos militares ao longo da linha divisória. Muitos dos soldados do exército imperial que participaram da guerra, quando desmobilizados, estabeleceram-se na região, como também, migrantes oriundos das mais diversas regiões do Brasil. Foi grande a pressão sobre as terras e a mão de obra nativa.

A expropriação se agravou após a promulgação da Constituição republicana de 1891, que transferiu aos estados da federação a prerrogativa da concessão de *terras devolutas* para a colonização. Agindo de má fé, o governo de Mato Grosso passou a vender a terceiros terras indígenas<sup>2</sup> tradi-

<sup>2</sup> Ao mencionar *terras indígenas* em letras minúsculas, me refiro a territórios que os índios ocupavam. Aqui o termo tem uma acepção diferente de *Terras Indígenas*, em letras maiúsculas, que remetem a uma categoria administrativa do Estado brasileiro implantada a partir da Lei 6.001, de 1973.

cionais - de ocupação primária e remanescentes de aldeamentos extintos – como se devolutas fossem. As garantias de posse indígena previstas pela Lei de Terras de 1850 foram desprezadas (AZANHA, 2005).

Vários oficiais que combateram na guerra se tornaram proprietários rurais na região e passaram a integrar a elite econômica emergente em Mato Grosso, com trânsito político (FERREIRA, 2009). Assentamentos Guaná como Agachi, Baía Maria do Carmo, Cutape e Naxe-Dache foram transformados em terras particulares no fim do século XIX com o aval do governo e dos diretores de índios (ELOY AMADO, 2020). Novamente expulsos, os Guaná se viram forçados a reconstruir a vida como empregados de fazendas, na lavoura e na pecuária, em um regime de trabalho conhecido como *cativeiro* ou *camaradagem*, marcado pela ausência de liberdade de circulação e pela obrigação de comprar quase todos os seus bens de consumo nos barracões das fazendas a preços extorsivos. Isso ocasionava o endividamento dos trabalhadores e, por extensão, a proibição de deixarem as dependências da propriedade enquanto o débito não fosse saldado. Se fossem surpreendidos tentando fugir, podiam ser recapturados e submetidos a castigos físicos (EREMITES DE OLIVEIRA; PEREIRA, 2007).

Nas fazendas, enquanto os homens indígenas cuidavam do gado, derrubavam áreas de mata, construía cercas, abriam estradas, semeavam lavouras etc., as mulheres organizavam a própria casa e prestavam serviços nos retiros e nas sedes das propriedades (PEREIRA, 2009). Ainda que as condições laborais fossem aviltantes, certas famílias preferiram continuar sujeitas a tais circunstâncias a ter que se distanciar do território habitado por elas há várias gerações. No entanto, como enfatizam Circe Bittencourt e Maria Elisa Ladeira (2000), por vezes os índios chegaram a se rebelar contra os fazendeiros exploradores e jamais abandonaram sua identidade, a prática da língua materna e o desejo de um dia retornar para o seu território tradicional.

Jorge Eremites de Oliveira (2011, p. 177) alerta que:

[...] nem toda a população terena passou pela situação de *cativeiro* ou *camaradagem*. Muitas famílias continuaram a viver em seus territórios tradicionais sem grande infortuno, embora grande parte dessas áreas tivesse se transformado em propriedade privada. Ocorre que apesar de muitos fazendeiros terem títulos de propriedade de vastas extensões de terra, a maioria ainda não tinha tomado posse das mesmas e muitas famílias indígenas ali conseguiam viver sem serem expulsas ou terem de se submeter à condição de camaradagem.

As chances das comunidades Terena ocuparem terras onde pudessem levar uma vida mais autônoma e livre dos fazendeiros eram maiores “quando se encontravam em locais ermos, como as franjas da serra de Maracaju” (PEREIRA, 2009, p. 43). Fica demonstrada nesse caso a ocorrência de um processo de *reterritorialização*, pois uma vez consolidada a perda de um território, a coletividade se reorganizou em novas bases espaciais e em novas redes de relações sociais, formadas por parentes e aliados.

### A constituição das Reservas Indígenas

A sina dos Terena mudou um pouco quando a *Comissão Construtora de Linhas Telegráficas do Estado de Mato Grosso*, chefiada por Cândido Mariano da Silva Rondon, encarregada de instalar ramais na rota entre Cuiabá e as fronteiras com a Bolívia e com o Paraguai passou pela região pantaneira no ano de 1900 e contratou homens daquela etnia para executar tarefas braçais. Com o então major Rondon, os Terena fizeram o acordo de trabalharem em troca da garantia da posse sobre as áreas em que viviam as comunidades (ISAAC, 2004). O oficial então conseguiu convencer o governo de Mato Grosso a “reservar” glebas para assentar os índios e ficou incumbido de comandar os trabalhos de medição e demarcação, vindo a estabelecer acordos com fazendeiros

que haviam invadido áreas indígenas (BITTENCOURT; LADEIRA, 2000). Desses entendimentos foram criadas as Reservas Taunay/Ipegue e Cachoeirinha em 1904 e Lalima em 1905; a primeira no município de Aquidauana e as duas últimas em Miranda, com um tamanho muitas vezes menor do que o território que um dia esse povo ocupou. Os títulos definitivos só foram emitidos décadas depois.

Em 1910 o governo federal criou o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), órgão encarregado de gerir a política indigenista. Entre 1917 e 1928, o SPI conseguiu a concessão de mais cinco reservas para abrigar os Terena: Francisco Horta (em Dourados), Capitão Vitorino (em Nioaque), Moreira/Passarinho (em Miranda), Limão Verde (em Aquidauana) e Buriti (em Dois Irmãos do Buriti e Sidrolândia). Eram áreas bastante diminutas. A maioria delas tinha 3.600 hectares ou menos.

O caso da Reserva Francisco Horta, criada em 1917, é curioso, porque ali o SPI, reuniu logo no início grupos Kaiowá, Guarani e Terena, constituindo um sistema multiétnico que se sustenta até hoje. Nas décadas seguintes, mais famílias terena foram atraídas para a área, conhecida também como Reserva Indígena de Dourados (RID), onde agentes da Missão Evangélica Caiuá logo começaram a atuar, prestando assistência social e também fazendo um trabalho religioso. De acordo com Pereira (2018, p. 786), a experiência pretérita dos Terena em fazendas era bem vista por missionários e pelo SPI, que esperavam deles uma contribuição na ação de integrar as outras etnias à sociedade majoritária “auxiliando no processo civilizatório dos índios que não passaram pela experiência de contato mais próximo com os não-indígenas”.

Os primeiros Terena abrigados na RID pertenciam a famílias de trabalhadores que se instalaram na região de Dourados e Ponta Porã no início do século XX, alguns deles após auxiliarem na expansão das linhas telegráficas (PEREIRA, 2018).

Passado mais de um século de sua criação, a RID é provavelmente a Terra Indígena (TI)<sup>3</sup> no Brasil que comporta a maior densidade demográfica. Seus mais de dez mil moradores enfrentam dificuldades severas. Além da limitação do espaço físico e da superpopulação, existem ali muitos outros problemas, como altos índices de violência, carência de serviços de saúde e educação de qualidade, degradação ambiental e precariedade ou inexistência de instalações de saneamento básico.

Como a definição das Reservas terena muitas vezes se deu depois da concessão de títulos fundiários a particulares, fazendeiros resistiram em aceitar os limites dos locais designados para acomodar os índios (FERREIRA, 2009). Vera Vargas (2011, p. 386), percebe que o confinamento dos nativos em pequenos módulos rurais foi conveniente para o governo, pois, simultaneamente, criou um repositório de mão de obra e facilitou a liberação de terras para a instalação de fazendas. Assim, as Reservas atendiam ao propósito de “fixar os índios em lugares pré-determinados para que, dessa maneira, o Estado pudesse exercer o controle sobre os povos indígenas e suas terras”.

No entendimento de Marcos Mondardo (2018) a constituição das Reservas em Mato Grosso do Sul impôs “uma lógica de sujeição às territorialidades indígenas pela definição de novos limites socioterritoriais com a criação de ‘espaços mínimos’ de sobrevivência” (p. 67). Nas demarcações, o SPI esteve mais preocupado em não contrariar interesses dos fazendeiros do que em garantir aos Terena o domínio sobre as áreas. A requisição do órgão “se restringiu às terras identificadas como devolutas e não mencionava a intenção de solicitar a demarcação como terra indígena dos locais que já haviam sofrido ou estavam sofrendo processo de esbulho” (PEREIRA, 2009, p. 41).

Na visão evolucionista dos dirigentes do SPI, a identidade indígena dos tutelados era tida como transitória, bem como a necessidade do aparato tutelar do Estado. A definição dos territórios ignorava as dinâmicas internas das comunidades e era efetuada mediante a apropriação das terras pela União para incluí-las em uma rede nacional de vigilância e controle cuja ponta de lança eram os

3 Ao citar o termo *Terra Indígena* com letras maiúsculas, ou simplesmente *TI*, faço menção à categoria administrativa de terras da União criada pela Lei 6.001/1973.

*postos indígenas.*

Na opinião de Lenir Ximenes e Levi Pereira (2016, p. 26), se as Reservas restringiram as possibilidades de uso do território, em compensação, simbolizavam naquele momento “uma alternativa para a reorganização dos coletivos terena diante do avanço da colonização”. Gilberto Azanha (2005, p. 81), por sua vez, avalia que:

As reservas passaram a representar, para os Terena, não só o espaço necessário para a reafirmação do *ethos* tribal, mas também de certa liberdade. Para os moradores das reservas, o trabalho externo voltaria a ganhar sua característica de trabalho facultativo [...], com a reaquisição da liberdade de escolha do tipo de serviço e até do patrão.

Mas o autor admite que esse período que concedeu aos Terena uma relativa liberdade durou pouco tempo, até o SPI alterar sua política tutelar (AZANHA, 2005).

Algumas das famílias que se mudaram para as Reservas haviam sempre morado em fazendas, jamais tinham vivido em aldeias e estavam, portanto, acostumadas a padrões de organização política e social diferentes das que seguiam os demais patrícios a quem vieram a se juntar (MOURA; ACCOLINI, 2018).

Descendentes de índios de todos os subgrupos Guaná e ainda de outras etnias habitavam as Reservas de Miranda e Aquidauana. Porém, como os Terena formavam o grupo majoritário, os demais nativos passaram a ser identificados com essa etnia pelo SPI. Em tempos recentes, indivíduos voltaram a se assumir como Laiana e Kinikinau.

O SPI aproveitou a força de trabalho indígena para implantar nas Reservas um regime intenso de produção econômica coletiva para o consumo interno e para a venda. Dentre os gêneros agrícolas se produzia mandioca, feijão, arroz, milho e cana de açúcar. Com a mandioca se fabricava farinha e o polvilho, e com a cana, rapadura. Também era promovida a criação de bovinos, equinos, suínos e galináceos. Tijolos e telhas eram confeccionados. Esse progresso era comemorado pelos funcionários do SPI em seus relatórios e serviu de atrativo para novas famílias terena emigrarem para os postos. Uma parte dos recursos arrecadados na comercialização era destinada a aquisição de ferramentas e bens de uso individual para os índios; outra era investida na compra de insumos de produção controlados com rigor pelo encarregado do posto (BIGIO, 2000).

Com o passar do tempo, o SPI foi exercendo uma tutela cada vez mais restritiva e o encarregado do posto começou a interferir até nos conflitos internos das famílias e nos contratos de trabalho que os índios pactuavam com os fazendeiros. Uma guarda indígena foi criada para coibir distúrbios e insurreições. A organização espacial das moradias, das roças e dos locais de celebração também sofreu intromissão dos funcionários. A passagem citada abaixo retrata quão autoritária era a relação que o órgão tutelar travou com os índios alocados nas Reservas.

Na reserva a autoridade máxima era o chefe de posto, que detinha a prerrogativa de substituir a liderança indígena sempre que julgasse necessário. Ele também interferia em todos os assuntos internos da comunidade, decidindo sobre a convivência ou não da realização de festas, venda de madeira e contratos de trabalho para a prestação de serviços aos proprietários rurais, além de planejar e organizar mutirões para atender as necessidades produtivas do Posto Indígena (EREMITES DE OLIVEIRA; PEREIRA, 2009, p. 49).

Por considerar os Terena agricultores exemplares, o SPI tomou a decisão de deslocar famílias desse povo para Reservas no interior de São Paulo na expectativa de que eles ensinassem suas técnicas e conhecimentos a outras etnias e assim ajudassem no processo de “civilização” das mesmas (EREMITES DE OLIVEIRA, 2011).

Como o espaço e as condições nas Reservas não eram suficientes e adequadas para sanar as carências materiais, muitos dos moradores continuavam a prestar serviços temporários nas propriedades rurais. Um dos trabalhos externos executados por homens Terena a partir de meados do século passado era o corte da cana e o trato dessa cultura em fazendas e usinas. Com o passar do tempo, as áreas indígenas se tornaram mais populosas, os recursos naturais foram escasseando e as condições de sustentabilidade se deterioraram ainda mais. Os troncos familiares<sup>4</sup> foram se vendo obrigados a compartilhar seus exíguos recursos com outras famílias. Com isso, os impasses e as pressões políticas se tornaram constantes. A migração para outros lugares às vezes amenizava as tensões.

As restrições de território, as condições ecológicas parcialmente degradadas e a indisponibilidade de uma agricultura altamente mecanizada impunham limites à expansão da produção. A cada geração, ficava mais difícil absorver os jovens na vida econômica comunitária, pois novas roças não podiam ser abertas (AZANHA, 2005). Passaram a existir situações em que indígenas que se mudaram para outra Reserva ou para a cidade continuam possuindo lotes na área em que deixaram de morar.

Para os indígenas emigrados, a manutenção de lotes na Reserva é um dispositivo que comprovava materialmente a existência de vínculos com a comunidade local e simbolizava explicitamente o pertencimento étnico (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968).

Ximenes e Pereira (2016) explicam que os índios continuaram usando terras compradas por fazendeiros décadas antes, já que estes não as ocupavam efetivamente e, ao invés disso, preferiam esperar a área se valorizar para depois revender ou reparti-las entre os herdeiros. Quando novos titulares tomavam posse de fato das propriedades, enxotavam os indígenas, não raro, com o emprego de violência.

Segundo a antropóloga terena Lindomar Lili Sebastião (2016), cercas foram construídas para demarcar os limites das fazendas e assim impedir o trânsito dos índios pelas terras, segregando-os da possibilidade de coletar os frutos silvestres, as ervas medicinais, as matérias primas dos seus artefatos, além de obstruir o acesso à caça, à pesca e ao contato com os ancestrais e com os espíritos guardiões que vivem na floresta segundo a crença tradicional. Moura e Acçolini (2018) ressaltam que nessas fazendas foi engendrado um desmatamento que concorreu para a extinção da maior parte dos córregos, vazantes e minas, além de afugentar os animais que eram antes caçados.

Criada em 1967 para substituir o SPI, a FUNAI – Fundação Nacional do índio -, durante a ditadura militar<sup>5</sup>, operou dentro das áreas terena os chamados Projetos de Desenvolvimento Comunitário, direcionando os indígenas para o trabalho disciplinado na lavoura, focado na produção de excedentes e priorizando culturas de maior valor comercial. Algumas experiências inicialmente surtiram bons resultados, mas foram minguando em razão da falta de investimento e de acompanhamento técnico adequado.

No começo da década de 1980, os investimentos públicos na produção agrícola caíram substancialmente, deixando muitas famílias em situação de penúria (ISAAC, 2004). A produção mecanizada foi definitivamente incorporada pelos Terena e o cultivo hoje em dia se dá em campos permanentes, sendo praticamente impossível respeitar o tempo necessário de pousio em vista da escassez de terras. O sucesso das safras passou a depender demasiadamente do fornecimento de insumos - sementes, máquinas, combustível etc. – por parte de órgãos públicos das esferas muni-

4 Pereira (2009) identifica que, entre os Terena, o *tronco familiar* se configura como “um grupamento reunido em torno de uma pessoa - ou como parece ser mais comum a partir dos dados etnográficos, de um casal -, que exerce a liderança do grupo, liderança essa que se expressa na capacidade de manter o grupo politicamente coeso” (p. 38). O autor explica que “um tronco pode reunir apenas três famílias nucleares, no início de sua fundação, até dezenas de famílias, a exemplo dos casos de troncos articulados por líderes de maior prestígio” (p. 42).

5 A ditadura militar vigorou no Brasil entre os anos de 1964 e 1985.

cipal, estadual e federal. A dependência da boa vontade dos gestores públicos em liberar recursos acarreta a necessidade de agricultores e lideranças indígenas se envolverem em relações clientelísticas com políticos locais (LADEIRA E AZANHA, 2021).

Alguns moradores das aldeias ainda conseguem bem ou mal se sustentar como lavradores; outros, com mais estudo, têm empregos públicos, mas uma boa parte precisa se ausentar eventualmente das terras comunitárias para obter o ganha-pão da família.

Entre as décadas de 1980 e 2000 o setor sucroalcooleiro foi responsável pela contratação de um grande contingente de mão de obra indígena masculina no corte manual da cana de açúcar. Em 2005, mais de 15 mil trabalhadores prestaram serviços para usinas de açúcar e álcool em Mato Grosso do Sul com carteira assinada. Entretanto, desde a década passada, os produtores têm adotado a colheita mecanizada, dispensando força de trabalho humana. Boa parte dos trabalhadores liberados foi absorvida na colheita da maçã na região Sul do país. Estima-se que algo em torno de 5 a 6 mil indígenas a cada ano se deslocam de Mato Grosso do Sul para os estados do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, onde prestam serviços entre os meses de novembro e abril, ficando distantes de suas famílias nesse período (PAULETTI, 2020).

### Indígenas em contextos urbanos

Com o progressivo agravamento das condições de vida e dos problemas de convívio nas Reservas, a mudança para o meio urbano foi sendo vista cada vez mais como alternativa de vida. Roberto Cardoso de Oliveira (1968) registra que o movimento migratório dos Terena em direção à cidade foi iniciado nos anos 1920 e intensificado a partir de 1930. Os primeiros fluxos, ainda modestos, segundo o autor, foram motivados principalmente por conflitos político-religiosos nas aldeias Bananal e Ipegue depois que se instalou ali uma missão protestante. Outro fator que ensejou deslocamentos foi uma epidemia de “febre” que se alastrou na aldeia Buriti em 1933. Em 1960, o antropólogo já contabilizava 418 Terena vivendo em Aquidauana e Campo Grande. A onda migratória que veio a partir daí foi impulsionada pela procura de emprego e de acesso a serviços públicos, mas também movida pelo fascínio pelo estilo de vida urbano.

Os Terena estabelecidos na cidade até a década de 1960, na avaliação de Cardoso de Oliveira (1968), logravam êxito em manter a identidade étnica e um elevado grau de coesão alicerçada nas relações de parentesco e afinidade dos grupos locais. Havia também indígenas em Campo Grande sem vínculo com grupos domésticos citadinos da etnia, tratando-se, sobretudo, de mulheres casadas com homens *purutuye*.

A migração dos Terena para a cidade desde costuma seguir um padrão. Os primeiros migrantes criam condições para que posteriormente parentes vindos da aldeia se juntem a eles, compondo assim uma nova comunidade coesa e funcional. Os recém-chegados às vezes passam um tempo dependendo de favores e da ajuda financeira dos anfitriões até se estabilizarem. A rede solidária constituída desde as aldeias de origem não se dissolve na transposição da parentela para o meio urbano.

Na capital sul-mato-grossense, a maior parte dos migrantes terena que chegaram até o começo dos anos 1960 se instalaram de modo disperso em bairros que na época eram periféricos (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968). Com o crescimento da cidade, esses bairros se valorizaram, sendo ocupados pela classe média branca. Os índios que vieram depois foram ocupando principalmente áreas mais distantes do centro.

De tempos em tempos, patrícios das aldeias vinham para Campo Grande para vender sua produção de alimentos, artesanatos e cerâmica nas feiras, porque ali alcançavam melhores valores de venda. Esses feirantes, até a fim dos anos 1980, geralmente permaneciam na cidade por no máximo uma semana e regressavam para o interior. Com a expansão dos negócios, o fluxo Terena para a capital se tornou mais constante, impulsionando a fixação definitiva de algumas famílias (CARDOSO, 2016). O movimento comercial dos indígenas no mercado municipal da cidade acontece

pelo menos desde 1967. No começo eram mulheres das Reservas que vinham (acompanhadas de seus esposos) vender objetos de cerâmica e produtos resultantes do plantio e da coleta, como “feijão verde (ou de corda), palmito, mandioca, milho, jatobá, coquinho, cajamanga, caju, manga, pequi, guariroba, guavira” (VIETTA, 2015, p. 100).

O movimento migratório para Campo Grande se acentuou significativamente na década de 1990, envolvendo um contingente formado principalmente por adultos da faixa etária entre 20 e 40 anos. Com o deslocamento massivo da população em idade produtiva, permaneceram nas aldeias de origem principalmente os idosos. Alguns deles, preocupados com a manutenção do grupo em termos identitários e culturais, reprovavam com veemência o êxodo dos jovens (MUSSI, 2011).

Nas Reservas as oportunidades de emprego são raras, sobretudo para o sexo feminino. Há também uma carência séria de recursos para desenvolver a agricultura familiar, como já foi dito. Deste modo, parte das famílias se tornou altamente dependente das aposentadorias dos idosos e dos programas sociais do governo.

Um levantamento realizado por Mussi (2011) na década passada com famílias terena que se estabeleceram recentemente na periferia de Campo Grande mostrou que quase dois terços citavam a procura de trabalho como motivação maior para ter deixado as Reservas. A busca por escolas para os filhos foi o segundo motivo mais alegado, já que nem todas as aldeias dispõem de oferta de ensino básico completo. O terceiro fator mais aludido foi a procura de assistência médica e hospitalar. Quase 90% do público pesquisado havia cursado apenas o Ensino Fundamental incompleto e mais de 75% por cento estava desempregado.

Azanha (2005) analisa que os altos índices de desemprego entre os Terena da cidade se dá em razão da baixa qualificação técnica e educacional, da concorrência acirrada no mercado de trabalho e do preconceito racial e de classe que sofrem. O historiador terena Wanderley Cardoso (2016, p. 341) observou que entre os Terena no meio urbano existem aqueles que trabalham como funcionários e estagiários em repartições públicas e muitos outros que são estudantes universitários, mas a maioria dos homens exerce profissões como “pedreiro, servente, pintor, segurança, marceneiro, serralheiro, encanador, artesão e suas mulheres trabalham como empregadas domésticas”.

As disparidades entre o modo de produção tradicional terena e o sistema capitalista são gritantes no tocante à jornada e ao ritmo laboral, ao uso dos recursos naturais e à própria noção de trabalho, uma vez que “para a sociedade indígena o trabalho tem um valor eminentemente social e comunitário; já nas relações capitalistas, o trabalho constitui-se em um valor estruturalmente econômico de base individualista e concorrencial” (MUSSI, 2011, p. 214).

A frustração em obter uma qualidade de vida satisfatória e uma boa colocação profissional leva algumas pessoas a retornarem descontentes da cidade para suas aldeias. Sebastião (2016, p. 104) aponta a ocorrência de dificuldades de adaptação social e cultural, desestruturação familiar, e indica que, nos casos mais graves, “o envolvimento com o álcool, com as drogas, o convívio intenso com o racismo, a prostituição são alguns dos problemas vividos pelos indígenas”.

No contexto urbano, a prática da língua materna pode cair em desuso por não predominar nas interações. A rotina da família indígena incorpora hábitos novos, mudando a cultura e o etos. A identidade terena é resignificada, mas não se perde.

Cardoso (2016) relata que até o fim da década de 1990 muitos Terena que se mantinham nas Reservas nutriam um preconceito contra os patrícios que iam para a cidade e atribuíam a eles o termo *desaldeado* com uma conotação pejorativa. Os também chamados *índios urbanos* eram destratados por agências do poder público que os viam como não detentores de direitos específicos. Posteriormente, segundo o autor, a discriminação entre os segmentos do próprio grupo foi dando lugar a uma relação mais solidária, mesmo porque, hoje em dia, “cerca de 80% das famílias nas aldeias têm alguma ligação com as famílias terena na cidade” (p. 333). Graças à luta das lideranças, a relação dos índios citadinos com os órgãos oficiais de assistência também melhorou.

Muitas mulheres terena que residem na capital são ceramistas, mas várias delas interromperam a produção por dificuldades em obter o barro da matéria prima e as madeiras utilizadas na queima

dos objetos durante o preparo. Tal situação dificulta a transmissão desse conhecimento tradicional às novas gerações. A única TI que ainda dispõe dos três tipos de argila usados nas peças é a de Cachoeirinha, mas só consegue o material quem é autorizado pelas lideranças locais e tem condições de pagar pelo trabalho dos homens que fazem a extração (VIETTA, 2015).

Estima-se que dos pouco mais de 900 mil habitantes atuais de Campo Grande, cerca de 15.000 indígenas sejam indígenas de variadas etnias, sendo a grande maioria Terena. O número exato é difícil de precisar, pois cresce em ritmo acelerado. As ocupações coletivas indígenas precárias aumentam e se consolidam. Algumas conseguiram ser regularizadas nos últimos anos.

Na atualidade, existem em Campo Grande quatro núcleos reconhecidos como *aldeias urbanas*. A mais antiga delas é a Marçal de Souza, fundada em 1999 e situada no Jardim Tiradentes. No bairro Nova Lima está comunidade Água Bonita, existente desde 2001; a aldeia Darcy Ribeiro, no Jardim Noroeste, foi criada em 2007 e, no ano seguinte surgiu a comunidade Tarsila do Amaral, também no Nova Lima. Estruturas precárias de moradia, serviços públicos deficitários e carência de equipamentos de lazer são problemas comuns a todas elas. Os moradores reclamam de que a assistência que recebem de programas sociais é insuficiente. A única que possui uma área natural contígua é a Água Bonita. Seus moradores também administram uma horta comunitária e alguns conseguem ter hortas familiares menores (BATISTOTI; LATOSINSKI, 2019). Na mesma cidade, há pouco tempo, se formaram outras ocupações indígenas extremamente precárias, como as dos bairros Santa Mônica, Indubrasil, Estrela da Manhã e Jardim Inápolis, onde parte das habitações são barracos de madeira ou de lona.

Nas aldeias urbanas e ocupações existem lideranças políticas e até associações que lutam por direitos das comunidades. Entre os moradores, predominam as redes de parentesco e afinidade alinhavadas desde as aldeias de origem.

Os casamentos com *purutuye*<sup>6</sup> vão se tornando cada vez mais comuns a medida que a convivência interétnica se estreita. Geralmente, quando uma mulher terena se casa com um não índio, o casal vai morar na cidade ou propriedade rural, pois o cônjuge não é aceito na aldeia. Já nos casos menos comuns de homens terena que se casam com mulheres *purutuye*, a aceitação nas Reservas é bem maior. De modo geral, as mulheres indígenas que formam família com “brancos” continuam mantendo estreitos laços de solidariedade com seus parentes que ficaram nas aldeias, e é comum que a sua residência na cidade ofereça aos seus parentes consanguíneos “um abrigo para as eventuais necessidades de apoio no espaço urbano (seja para passagens mais demoradas para acompanhar o tratamento de saúde de algum parente, seja para mandar os filhos para estudar etc.)” (AZANHA, 2005, p. 103).

O estabelecimento de indígenas próximos à área urbana de Aquidauana também é antigo. Os pioneiros se agruparam em residências vizinhas em três diferentes núcleos. O maior deles, a Aldeinha, fixado em terras compradas, de 40 hectares, fundada em 1933, cresceu expressivamente a partir dos anos 1950, época em que uma missão evangélica norte-americana passou a atuar ali incentivando o acolhimento de novas famílias indígenas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968). Em meados da década de 1960 é formado o município de Anastácio, onde fica a Aldeinha, a partir do desmembramento administrativo de Aquidauana.

Pesquisa realizada por Basques (2018, p. 915) demonstrou que “muito antes da primeira casa de alvenaria ser erguida no que viria a ser a cidade de Anastácio, indígenas frequentavam a região, onde construía suas habitações, praticavam a caça e a coleta, bem como o plantio e a pesca”.

Na década de 1970, o mercado de terras de Anastácio valorizou, culminando em um processo de regularização fundiária conduzido pela prefeitura. Alguns indígenas em dificuldades financeiras venderam seus lotes na Aldeinha. Os Terena considerados “agregados”, que não tinham parentesco com os proprietários indígenas originais, não foram contemplados pela nova divisão territorial.

6 Termo da língua terena usado para se referir genericamente a pessoas não indígenas.

Após a morte dos proprietários antigos e a partilha dos imóveis entre os herdeiros, a situação de exclusão dos agregados se agravou. Então, a comunidade se organizou para lutar pelo reconhecimento da Aldeinha como Terra Indígena nos termos da Constituição de 1988 (PIRES, 2015).<sup>7</sup>

Com a perda paulatina de espaço, o grupo da Aldeinha ficou reduzido a cerca de 10% do território que ocupava em 1933. A comunidade aguarda com grande expectativa a conclusão de um processo de regularização fundiária iniciado pela FUNAI.

### Os Terena em São Paulo e em Mato Grosso

Na década de 1920, famílias Terena começaram a ser transferidas pelo SPI para três pequenas Reservas habitadas por outras etnias no oeste do estado de São Paulo: Araribá, Icatu e Vanuíre. Essas terras eram ainda menores do que a maioria daquelas disponibilizadas para a etnia em seu estado de origem. A que recebeu o maior contingente foi Araribá, onde desde a década anterior vivia uma comunidade Guarani que sofreu forte perda populacional após um surto de gripe em 1919. Cinco famílias Terena de Mato Grosso chegaram em Araribá por volta de 1930, e estas atraíram outras, não tardando para que a etnia formasse a maioria local. Ali passaram a desenvolver a agricultura e a pecuária em pequena escala e, pouco mais tarde, iniciaram uma produção de bicho-da-seda aprendida com imigrantes japoneses (CARVALHO, 1979).

Em seus diários de campo, Cardoso de Oliveira (2002, p.124-125) anotou que a transferência dos Terena para São Paulo foi uma política estratégica adotada pelo SPI por um longo tempo “para servir de exemplo, no que tange ao trabalho agrícola, seja para os índios guarani de Araribá, seja para os Kaingang de Icatu”.

Rangel (2004, p. 77) constatou no final da década de 1970 que a divisão étnica em Araribá ainda persistia e que os dois grupos ali residentes ocupavam núcleos separados. Àquela altura, alguns casamentos interétnicos já haviam sido selados, porém, segundo a autora, “os Guarani consideravam os Terena como intrusos em sua terra”.

Parte dos pouco mais de 700 hectares de Araribá havia sido arrendada para não índios com o consentimento do órgão indigenista até o começo dos anos 1970. Em consequência, danos ambientais foram causados, como o desgaste do solo e a erosão, prejudicando a produtividade da agricultura indígena restabelecida depois. Nas Reservas de Icatu e de Vanuíre, a situação não era melhor. A produção era baixa e insuficiente para alimentar até mesmo as famílias de moradores. Para suprir as necessidades de alimentação, vestuário e outros produtos básicos, os índios prestavam serviços temporários em fazendas, sem qualquer vínculo empregatício formal (RANGEL, 2004).

Nos 301 hectares de Icatu, o convívio também nem sempre foi harmônico. Rangel (2004) documentou nos anos 1970 a existência de “certa hostilidade por parte do Kaingang em relação aos Terena, a quem consideram estranhos em suas terras” (p. 75). Contudo, após quase um século das primeiras migrações para o oeste paulista, os Terena estão integrados às comunidades pluriétnicas e se consideram pertencentes a elas.

Outro caso interessante é o de um grupo terena composto por quatro núcleos familiares que, em 1982, apoiado pela FUNAI, migrou da TI Buriti para a TI Tadarimana, no Mato Grosso, pertencente ao povo Bororo (ISAAC, 2004). Não tardou para que mais três famílias da mesma procedência se mudassem para lá atraídas pela notícia de que aquela terra era fértil e propícia para caça e pesca.

Os Terena foram gradativamente derrubando trechos de mata para a expansão da lavoura, o que gerou discórdia com os anfitriões e culminou no ano de 1988 na sua expulsão e na mudança para Rondonópolis, onde montaram acampamentos na periferia da cidade. Por um tempo a FUNAI local chegou a deixar o grupo desassistido, contestando a sua indianidade. Depois de protestos, a FUNAI e o INCRA adquiriram em 2003 uma área de aproximadamente 32 mil hectares, chamada

<sup>7</sup> O conceito constitucional de Terra Indígena é explicado mais adiante neste artigo.

Reserva do Iriri Novo, no município de Peixoto de Azevedo, na divisa de Mato Grosso com o Pará, para acomodar em definitivo essa comunidade, que hoje em dia conta com mais de 200 integrantes (ZOIA, 2009). Acostumados com o bioma do Cerrado, esses Terena agora estão tendo que se adaptar ao ambiente amazônico.

## Retomadas

Até o começo da década de 1980 a FUNAI considerava que em Mato Grosso do Sul existiam poucas TIs pendentes de demarcação. Havia a compreensão de que a questão fundiária indígena naquele estado estava praticamente resolvida e que as demandas dos grupos locais careciam de legitimidade. Pensava-se que os povos com contato interétnico permanente não precisariam de muitas terras para prover sua subsistência. Com o estabelecimento do novo marco constitucional em 1988, esse entendimento foi revisado. Se antes o órgão tutor tomava por base principalmente os locais de moradia para a definição dos limites das TIs, essa noção foi ampliada para abranger as áreas necessárias para a produção econômica segundo os costumes da população, além dos lugares importantes de acordo com a cosmologia e as tradições culturais (CAVALCANTE, 2016).

A nova Carta Magna estipulava um prazo de cinco anos para a regularização de todas as Terras Indígenas no país e, no artigo 231, conceituava as mesmas assim:

*São terras tradicionalmente ocupadas* pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (BRASIL, 1988).

Esse entendimento em tese favoreceu o reconhecimento formal das territorialidades específicas dos povos originários e serviu de estímulo para que grupos que tiveram as áreas em seu controle diminuídas com as demarcações de Reservas no passado intensificassem a luta pela ampliação de seus territórios. No tocante à conceituação das *terras tradicionalmente ocupadas* é importante termos em conta que:

*Tradicionalmente* refere-se não a uma circunstância temporal, mas ao modo tradicional de os índios ocuparem e utilizarem as terras e ao modo tradicional de produção, enfim, ao modo tradicional de como eles se relacionam com a terra, já que há comunidades mais estáveis, outras menos estáveis, e as que têm espaços mais amplos em que se deslocam etc. Daí dizer-se que tudo se realiza segundo seus usos, costumes e tradições (SILVA, 1993, p. 47-48).

Na forma exarada pela CF, *Terra Indígena* é uma categoria administrativa que remete a um espaço controlado pelo Estado. Portanto, não podemos toma-la como sinônimo de *território indígena* como reza a tradição desses grupos. O *território indígena*, como sistematizou Maria Inês Ladeira (2008, p. 87), é o “espaço físico onde uma determinada sociedade desenvolve relações sociais, políticas e econômicas, segundo suas bases culturais, [...] suficiente para o desenvolvimento de todas as relações e vivências definidas pelas tradições cosmológicas”. Rogério Haesbaert (2007, p. 67), corretamente afirma que o território, para os povos indígenas, “é ao mesmo tempo um espaço de reprodução física, de subsistência material, e um espaço carregado de referências simbólicas, veículo de manutenção de sua identidade cultural”.

Pacheco de Oliveira (1998) considera que os elementos que os povos originários percebem como fundamentais para constituir os seus territórios “decorrem de coordenadas culturais e particulares, provenientes de seu sistema econômico, de sua forma de parentesco e organização social, de sua vida cerimonial e religiosa, de sua experiência histórica singular” (p. 59). Essas especifi-

idades devem ser levadas em conta pela administração pública nos processos de definição dos limites das TIs, que também precisa considerar, por uma perspectiva histórica, que muitos grupos foram deslocados compulsoriamente de seus territórios tradicionais, não lhes restando opção.

As terras legalizadas que estão sob o domínio da etnia Terena continuam muito reduzidas e bem distantes de poderem ser consideradas *terras tradicionalmente ocupadas* nos moldes constitucionais. Para tanto, segundo Eloy Amado (2015, p. 81), as mesmas, além de disporem de espaço para abrigar as moradias, devem compreender áreas naturais onde os índios possam caçar, cultivar plantas medicinais e praticar a coleta; devem ainda possuir rios e lagos que proporcionem a pesca e o lazer das crianças; a superfície precisa ser de dimensões que propiciem a realização de atividades culturais e o convívio harmonioso entre os grupos familiares e não pode ficar de fora “eventual montanha, rio, mata, gruta ou outro elemento qualquer considerado sagrado pela comunidade, dentre outros, o cemitério”.

Ladeira (2008, p. 89) reconhece que nas regiões Sul, Sudeste, e Nordeste do Brasil e em Mato Grosso do Sul, onde as TIs estão dispostas como ilhas em fragmentos que sobraram de um antigo território tradicional, “a vinculação do significado do território aos limites da terra demarcada desloca-a de seu próprio contexto territorial”.

Em regiões atingidas há mais tempo pelas frentes de expansão, dificilmente os povos indígenas conseguem ser contemplados em suas territorialidades específicas após a conclusão dos processos de demarcação. Onde a ocupação dos não índios há muito se consolidou com a convivência do poder público, a pressão exercida por interesses poderosos constrange os indígenas a negociar seus limites territoriais em condições pouco vantajosas e a fazer concessões na tentativa de assegurar o melhor que podem.

Nas últimas décadas os Terena foram bastante incisivos na cobrança às autoridades pela ampliação de suas terras, levando a FUNAI a instaurar procedimentos administrativos de regularização fundiária. Os processos, no entanto, acabaram quase sempre paralisados nas instâncias judiciais ou tramitando em ritmo moroso devido às contestações apresentadas pelos advogados dos fazendeiros envolvidos nas disputas.

A tese do *marco temporal* aplicada originalmente no julgamento da TI Raposa Serra do Sol, em Roraima, tem sido estendida equivocadamente a vários casos de terras pleiteadas pelos povos originários em Mato Grosso do Sul. Em certa interpretação jurídica, essa tese imporia a exigência de comprovação de que o grupo reivindicante estivesse ocupando as terras reclamadas até a data de publicação da atual Constituição.

Paradoxalmente, as comunidades acabam oneradas por terem de comprovar o esbulho perante um sistema judiciário que dá pouco crédito à sua tradição oral.

Um artigo do advogado e antropólogo terena Luiz Henrique Eloy Amado (2020) demonstra que a aplicação dessa tese fez retroceder processos demarcatórios que se encontravam em fase avançada de julgamento nos tribunais, culminando na determinação de despejos de comunidades Terena em locais reocupados por elas.

No entendimento de Cavalcante (2016), o estabelecimento do marco temporal se apoia em premissas a-históricas, que desprezam a ocorrência de processos de expropriação e de formação de novas comunidades indígenas desde os primórdios da colonização e, além disso, desconsidera o princípio do *indigenato* previsto na Constituição, que preconiza que o direito dos povos originários sobre seus territórios tradicionais é congênito, pois precede à existência do próprio Estado brasileiro.

A Constituição vigente considera sem efeito legal a negociação das terras indígenas feitas a qualquer tempo. Com isso, fica presumido que uma comunidade que fora espoliada possui o direito legítimo de retornar às suas terras a qualquer momento. Deste modo, a revisão das demarcações já concluídas é cabível quando os limites das áreas forem inferiores aos das *terras tradicionalmente ocupadas*, devendo nesses casos o Estado proceder a retificação de equívocos cometidos no passado por seus agentes.

Como Cavalcante (2016) bem ressalta, a Justiça deveria verificar nos casos em julgamento as razões que levaram as comunidades indígenas a interromper a posse exercida sobre os territórios, procurando saber se as mesmas foram vítimas de coação, constrangimento ou convencimento mediante fraude, o que configuraria uma situação de *esbulho renitente*, que não invalida o direito dos índios.

Cansados de esperar em vão por providências efetivas para a regularização de suas terras, lideranças terena decidiram adotar nas últimas décadas um tipo de ação mais contundente, conhecido como *retomada*, que consiste na reocupação de territórios tradicionais, mesmo sem anuência da Justiça. Recentemente os Terena retomaram áreas nas cercanias das TIs Cachoeirinha, Taunay/Ipegue, Buriti, Limão Verde e Pilad Rebuá.

De acordo com Ximenes e Pereira (2016, p. 40), a partir dos anos 1990, parte das lideranças terena passou a adotar uma postura considerada por eles *guerreira*, associada a ações de resistência aberta que podem envolver, além das retomadas “protestos nas sedes da FUNAI, retenção de funcionários do órgão indigenista no interior das aldeias para fins de negociação e bloqueios de estradas”.

A postura *guerreira* contrasta com o modo de agir *diplomático* peculiar ao etos tradicional, por vezes interpretado erroneamente como subalternidade. Ultimamente esses dois modos de ação são mobilizados, a depender das circunstâncias.

A luta territorial ganhou força a partir de 2012, durante a primeira *Grande Assembleia Terena*, promovida pelo Conselho do Povo Terena – organização composta por caciques e lideranças. Nos últimos anos, após decisão do conselho, “os Terena reocuparam aproximadamente 45 mil hectares de terras, constituindo inúmeros acampamentos indígenas” (ELOY AMADO, 2020, p. 164).

A única Terra Indígena Terena com processo de regularização concluído nos termos da CF de 1988 até agora é Limão Verde, mas vem sendo contestada na Suprema Corte. Em etapa adiantada estão as TIs Buriti, Cachoeirinha e Taunay-Ipegue, que tiveram suas portarias declaratórias expedidas pelo Ministério da Justiça. Nas TIs Lalima e Pilad Rebuá, nem sequer os estudos de identificação e delimitação foram concluídos. Já as TIs Aldeinha, Nioaque e Nossa Senhora de Fátima<sup>8</sup> ainda nem tiveram os Grupos de Trabalho (GTs) constituídos pela FUNAI (ELOY AMADO, 2020).

## Considerações finais

Verifica-se na trajetória do povo Terena a ocorrência de sucessivos processos de *desterritorialização*; noção que, no entendimento de Haesbaert (2012, p. 312), se aplica a circunstâncias de precarização espacial que afetam, sobretudo, grupos mais vulneráveis e marginalizados que se veem “impossibilitados de construir e exercer efetivo controle sobre seus territórios, seja no sentido de dominação político-econômica, seja no sentido de apropriação simbólico-cultural”.

A desterritorialização também implica a fragilização de outros direitos elementares como habitação, saneamento básico e assistência em educação e saúde.

Em cada fase da história do povo Terena a privação territorial induzida e as consequências por ela acarretadas foram se tornando mais graves, na medida em que a população e as necessidades das pessoas cresciam e as terras efetivamente ocupadas e os recursos disponíveis se tornavam cada vez mais escassos e insuficientes. Destituídos dos espaços necessários para levar uma vida de qualidade em conformidade com seus costumes e tradições, a saída encontrada por parte dos membros da etnia para não perecerem fisicamente e não se desarticularem socialmente foi se converterem em proletários rurais em tempo parcial ou integral; outra parte, para subsistir, optou por migrar para os centros urbanos, onde igualmente enfrenta inúmeras adversidades.

8 A TI Nossa Senhora de Fátima está localizada no município de Rochedo.

Entendemos que nesse contexto a ampliação das TIs é a medida mais necessária e urgente para mitigar a precariedade das condições de vida. Sem dúvida, disponibilizar mais terras não é suficiente para resolver de vez o problema, sendo ainda preciso oferecer assistência permanente em saúde, educação, moradia, emprego e outras áreas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZANHA, Gilberto. As terras indígenas Terena no Mato Grosso no Sul. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v. 2, n. 1, p. 61-111, jul. 2005.

BASQUES, Messias. Aldeinha: a margem esquerda do rio Aquidauana. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, p. 913-942, set./dez. 2018.

BATISTOTI, Aleida Fontoura; LATOSINSKI, Karina Trevisan. O indígena e a cidade: panorama das aldeias urbanas de Campo Grande/MS. *Revista Rua*, Campinas-SP, v. 25, n. 1, p. 329-355, jun. 2019.

BIGIO, Elias dos Santos. *Cândido Rondon: a integração nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

BITTENCOURT; Circe Maria; LADEIRA, Maria Elisa. *A história do povo Terena*. Brasília: MEC, 2000.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, 5 out. 1988. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 21 jan. 2021.

CARDOSO, Wanderley Dias. O protagonismo terena na reconfiguração de sua história. In: SANTOS, Maria Cristina dos; FELIPPE, Guilherme Galhegos. *Protagonismo ameríndio de ontem e hoje*. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2016. pp. 327-344.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O diário e suas margens: viagem aos territórios Terêna e Tükúna*. Brasília: Ed. da UnB, 2002.

CARVALHO, Edgard de Assis. *As alternativas dos vencidos: índios Terena no estado de São Paulo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. *Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul*. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2016.

ELOY AMADO, Luiz Henrique. Terra Indígena e legislação indigenista no Brasil. *Cadernos de Estudos Culturais*, Campo Grande, v. 7, n. 15, p. 65-84, abr. 2015.

ELOY AMADO, Luiz Henrique. Situação jurídica das terras Terena em Mato Grosso do Sul. *Tellus*, Campo Grande, MS, ano 20, n. 41, p. 11-34, jan./abr. 2020.

ESSELIN, Paulo Marcos; VARGAS, Vera Lúcia Ferreira. A participação dos indígenas da banda

meridional da capitania de Mato Grosso na Guerra do Paraguai. *Revista História: Debates e Tendências*, v. 15, n. 2, p. 367-382, 2015.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Sistema de assentamento e processo de territorialização entre os Terena da terra indígena, Mato Grosso do Sul, Brasil. *Habitus*, Goiânia, v. 9, n. 1, p. 169-199, 2011.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi Marques. “Duas no pé e uma na bunda”: da participação terena na guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança à luta pela ampliação de limites da Terra Indígena Buriti. *História em Reflexão*, Dourados, n. 1, v. 2, p. 1-20, 2007.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. PEREIRA, Levi Marques. *Ñande Ru Marangatu*: laudo antropológico e histórico sobre uma terra Kaiowá na fronteira do Brasil com o Paraguai, no município de Antônio João, Mato Grosso do Sul. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2009.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. Políticas para Fronteira, história e identidade: a luta simbólica nos processos de demarcação de terras indígenas Terena. *Mana*, v. 15, n. 2, p. 377-410, 2009.

HAESBAERT, Rogério. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, Milton [et al.]. *Território, territórios*: ensaios sobre o ordenamento territorial. Rio de Janeiro: DP&A, 2007. p. 43-70.

HAESBAERT, Rogério. *O Mito da desterritorialização*: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

ISAAC, Paulo Augusto Mário. *Modo de Existir Terena na comunidade multiétnica que vive em Mato Grosso*. 235 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2004.

LADEIRA, Maria Elisa; AZANHA, Gilberto. Terena. Verbete da enciclopédia digital Povos Indígenas no Brasil, mantida pelo Instituto Socioambiental. Conteúdo atualizado em 25 jan. 2021. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Terena>. Acesso em: 2 fev. 2021.

LADEIRA, Maria Inês. *Espaço geográfico Guarani-M'bya*: significação, constituição e uso. Maringá: Eduem; São Paulo: Edusp, 2008.

MONDARDO, Marcos Leandro. Fronteira, conflitos e estado de exceção. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, v. 63, n. 2, p. 64-84, jul./dez. 2018.

MOURA, Noêmia dos Santos Pereira; ACÇOLINI, Grazielle. Os Terena em Mato Grosso do Sul. In: CHAMORRO, Graciela; COMBES, Isabelle. *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul*: história, cultura e transformações sociais. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2018. p. 249-266.

MOURA, Noêmia dos Santos Pereira; ACÇOLINI, Grazielle. O processo de terenização do cristianismo na Terra Indígena Taunay/Ipegue no século XX. In: CHAMORRO, Graciela; COMBES, Isabelle. *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul*: história, cultura e transformações sociais. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2018a. p. 613-630.

MUSSI, Vanderléia Paes Leite. Questões indígenas em contextos urbanos: outros olhares, novas perspectivas em semoventes fronteiras. *História Unisinos*, São Leopoldo-RS, v. 15, n. 2, p. 206-

215, mai./ago. 2011.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Terras Indígenas, economia de mercado e desenvolvimento rural. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998. p. 43-68.

PAULETTI, Maucir. *Trabalho Decente em contextos territoriais fluidos: a construção de uma alternativa tripartite para o trabalho realizado por indígenas de Mato Grosso do Sul*. 228f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Local) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2020.

PEREIRA, Levi Marques. *Os Terena de Buriti: formas organizacionais, territorialização e representação da identidade étnica*. Dourados, Editora UFGD, 2009.

PEREIRA, Levi Marques. A Reserva Indígena de Dourados: a atuação do Estado brasileiro e o surgimento de figurações indígenas multiétnicas. In: CHAMORRO, Graciela; COMBES, Isabelle. *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais*. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2018. p. 781-794.

PIRES, Edmundo. *A história de Aldeinha no município de Anastácio, Mato Grosso do Sul, e sua inserção no processo de territorialização terena (1932-2014)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados, MS, 2015.

RANGEL, Lúcia Helena. Vida em reserva. In: SILVA, Ana Amélia da; CHAIA, Miguel (org.). *Sociedade, cultura e política: ensaios críticos*. São Paulo: EDUC, 2004. p. 71-116.

RICHARD, Nicolás; COMBÈS, Isabelle. O complejo alto-paraguaiense: do Chaco ao Mato Grosso do Sul. In: CHAMORRO, Graciela; COMBES, Isabelle. *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais*. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2018. p. 231-248.

SEBASTIÃO, Lindomar Lili. A diáspora Guaná (Terena) no pós-guerra da tríplice aliança e os reflexos em seus territórios no estado de Mato Grosso do Sul. *Tellus*, Campo Grande, v. 16, n. 30, p. 89-110, jan./jun. 2016.

SILVA, José Afonso da. Terras tradicionalmente ocupadas pelos índios. In: SANTILLI, Juliana (Coord.). *Os direitos indígenas e a constituição*. Porto Alegre: Fabris, 1993.

VARGAS, Vera Lúcia Ferreira. O SPI sob a perspectiva Terena. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (org.). *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011. p. 383-387.

VIETTA, Katya. Os “valores” da cerâmica terena campo-grandense: um silencioso patrimônio intangível. *Cadernos do Lepaarq*, v. 12, n. 24, p. 98-132, 2015.

XIMENES, Lenir Gomes. PEREIRA, Levi Marques. O território terena: da expropriação e formação das reservas ao movimento das retomadas. *Mediações, Londrina*, v. 21 n. 2, p. 24-50, jul./dez. 2016.

ZOIA, Alceu. *A comunidade indígena Terena do Norte de Mato Grosso: infância, identidade e educação*. 244f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal de Goiás, 2009.

WMM

WMM  
WMMMM WMMO  
WMMO WMMWMM  
WMM

## **ENSAIO VISUAL**

*“Olhares sobre Palotina”: fotografias de rua em tempos de Pandemia e isolamento social*

*Julião Freitas Martinez*

WMMO WMMWMM



## ENSAIO VISUAL: “Olhares sobre Palotina”: fotografias de rua em tempos de Pandemia e isolamento social<sup>1</sup>

Julião Freitas Martinez<sup>2</sup>

*“Eu tenho falado, retratado, em minhas fotos, esse período sombrio que vai ficar na história da humanidade, porque foi algo global, não existe um canto onde esse vírus não tenha alcançado”.*

*Eu saio com minha bicicleta, usando máscara, é claro, no bairro onde moro e fotografo o caminho que faço para universidade. E registro esse cotidiano que vivencio no momento. O Brasil é um dos países mais afetados, pelo descaso do governo atual, mais precisamente o presidente o qual disse que era apenas uma gripezinha, hoje são mais de 540 mil mortes por COVID-19.*

As palavras do enólogo Julião Freitas Martinez se referem às suas fotografias, ora apresentadas, que buscam retratar paisagens do trajeto de sua casa até o laboratório na Universidade Federal do Paraná (UFPR), onde realiza sua pesquisa de mestrado em Biotecnologia.

Trata-se imagens da vida nas ruas da cidade de Palotina (PR) no contexto da pandemia de Covid-19, declarada pela Organização Mundial da Saúde (OMS) em 11 de março de 2020, e que chega neste ano trazendo marcas de uma tragédia que atingiu e impactou as mais diferentes dimensões da vida social e deixa marcas no cotidiano das pessoas, sejam ainda pelas máscaras utilizadas para prevenção da doença, sejam nos olhares, que muitas das vezes, trazem o horror do isolamento e das mais de 4 milhões de vidas ceifadas até o presente momento.

Este evento crítico, tomando as palavras de Segata et al (2021), que faz uso do conceito de Das (1995) para caracterizar o que temos vivido nestes últimos tempos, tem transformado a vida das pessoas. No entanto, apesar de suas dimensões globais, não significa que a pandemia atingiu de forma igual e universal a população. Foi, e segue sendo, um evento desigual, com múltiplas particularidades, diferentes perdas e variadas manifestações, diante dos complexos e multifacetados recortes e situações de cunho étnico, racial, político, econômico e de gênero.

É assim, através dessas fotografias, que percebemos o olhar do fotógrafo sobre a cidade de Palotina, que com sensibilidade no olhar, traz-nos para esse número os impactos da pandemia no contexto urbano, naqueles e naquelas que compõe este universo social.

---

<sup>1</sup> Agradecemos a gentileza do fotógrafo e pesquisador Julião Martinez que nos encaminhou suas fotografias e autorizou a publicação neste periódico. O texto deste ensaio ficou a cargo do pesquisador e complementado e analisado pelos nossos editores da Revista Wamon, Eriki Aleixo de Melo e Larissa Maria de Almeida Guimarães.

<sup>2</sup> Enólogo formado pelo Curso Superior de Tecnologia em Viticultura e Enologia na Universidade Federal de Pelotas (UFPEL) 2014, e atualmente é aluno no Programa de pós-graduação em Biotecnologia pela Universidade Federal do Paraná - UFPR. E-mail: juliao.enologia@gmail.com

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SEGATA, Jean et al. A Covid-19 e suas múltiplas pandemias. Horizontes Antropológicos [online]. 2021, v. 27, n. 59 [Acessado 29 Junho 2021] , pp. 7-25.

DAS, Veena. Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India. New Delhi: Oxford University Press. 1995.









