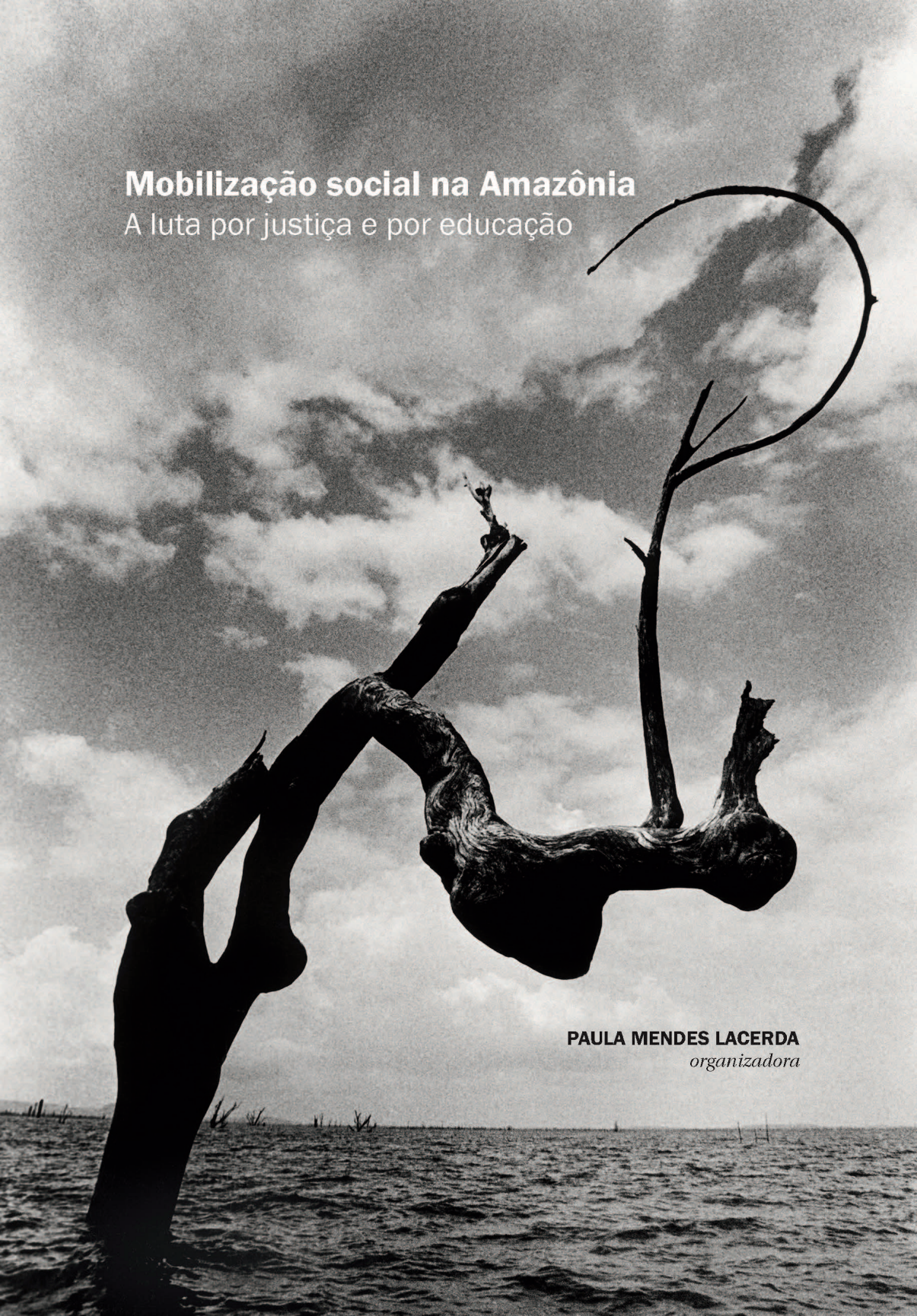


Mobilização social na Amazônia

A luta por justiça e por educação

PAULA MENDES LACERDA
organizadora



Paula Mendes Lacerda

(Organizadora)

Mobilização social na Amazônia

A luta por justiça e por educação



Rio de Janeiro, 2014

© Paula Lacerda/E-papers Serviços Editoriais Ltda., 2014.

Todos os direitos reservados a Paula Lacerda/E-papers Serviços Editoriais Ltda. É proibida a reprodução ou transmissão desta obra, ou parte dela, por qualquer meio, sem a prévia autorização dos editores.

Impresso no Brasil.

Este livro foi financiado com recursos da Faperj relativos à taxa de bancada vinculada à bolsa de pós-doutorado (PAPD) da pesquisa “Formação Superior Diferenciada: articulação política e mobilidade” vigente entre maio de 2012 e junho de 2013.

ISBN 978-85-7650-447-4 (recurso eletrônico)

Foto da capa

Paula Sampaio

Projeto gráfico, diagramação e capa

Samara Tomé

Revisão

Helô Castro

Produção Editorial

Thaís Garcez

Esta publicação encontra-se à venda no *site* da
E-papers Serviços Editoriais.

<http://www.e-papers.com.br>

Rua Mariz e Barros, 72, sala 202

Praça da Bandeira – Rio de Janeiro

CEP 20.270-006

Rio de Janeiro – Brasil

CIP-Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

M684

Mobilização social na Amazônia [recurso eletrônico] : a ‘luta’ por justiça e por educação /
organização Paula Lacerda. - 1. ed. - Rio de Janeiro : E-Papers, 2014.

recurso digital

Formato: ePDF

Requisitos do sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-7650-447-4 (recurso eletrônico)

1. Mobilização Social - Brasil, Amazônia. 2. Educação - Amazônia. 3. Índios do Brasil -
Amazônia. 4. Etnologia - Brasil. 5. Antropologia. 6. Livros eletrônicos. I. Lacerda, Paula.

14-15968

CDD: 306

CDU: 316

Agradecimentos

A organizadora e os autores agradecem a todos que tornaram possível a publicação desta coletânea com apoios institucionais, discussões de versões do texto e, notadamente, àqueles que nos brindaram com suas histórias de vida e de luta.

À Faperj, pelo financiamento que custeou todo este processo editorial através da taxa de bancada PAPD no âmbito do projeto “Formação Superior Diferenciada: Articulação Política e Mobilidade”.

A organizadora agradece a Letícia Tury e Juliana Ribeiro pelas transcrições das entrevistas aqui incluídas e, especialmente, a Antônio Carlos de Souza Lima, supervisor projeto que deu origem à presente publicação.

Sumário

3 **Agradecimentos**

9 **Apresentação**

João Pacheco de Oliveira (MN/UFRJ)

11 **Prefácio**

Antonio Carlos de Souza Lima (DA/MNI/UFRJ)

15 **Introdução**

Amazônia, mobilidades e movimentos

Paula Lacerda (Uerj)

Parte I

Processos de construção de demandas e
reivindicação de direitos

37 **“E vai compreender a nossa luta
pela justiça”**

Erwin Kräutler, Bispo do Xingu

51 **Transamazônica**

As margens da rodovia – As marcas da luta!

Ana Paula Santos Souza (FVPP)

69 **Aggiornamento Agônico**

**A trajetória das instituições religiosas como mediadoras
dos conflitos agrários na Amazônia**

Alfredo Wagner Berno de Almeida (UEA)

109 **Destinação de terras públicas devolutas e terras
comunitárias na Amazônia**

Aurélio Vianna Jr. (FF)

- 119 **Protagonismo feminino e movimento social**
Em busca de um novo olhar sobre a migração
e o tráfico de mulheres na Amazônia
Andreza do Socorro Pantoja de Oliveira Smith (Unama)
Jane Felipe Beltrão (UFPA)

- 137 **Ensaio fotográfico**
O Lago do Esquecimento
Paula Sampaio

PARTE II

Conflitos, territórios e a luta
pelo reconhecimento

- 147 **Atingidos e Quilombolas**
Disputa territorial, modalidades de resistência
e dinâmicas de mediação em Alcântara
Maristela de Paula Andrade (UFMA)

- 193 **Muito além do conflito**
Política, patronagem, ambientalismo e resistência
indígena no Auati-Paraná, Alto Solimões, Amazonas
Katiane Silva (PPGAS/MNI/UF RJ)

- 233 **O calvário dos injustiçados**
Práticas da administração pública brasileira em casos de
violência extrema e desigualdade
Paula Lacerda (Uerj)
Jane Felipe Beltrão (UFPA)

- 267 **Entrevistas**
267 *Antonia Melo*
271 *Antonia Martins*
274 *Rosa Pessoa*

PARTE III

A luta por educação

- 281 **Educação escolar indígena na perspectiva do Etnodesenvolvimento**
Um caminho (im)possível
Rosani de Fátima Fernandes (UFPA)
- 299 **Etnodesenvolvimento**
Teoria, institucionalização universitária e prática educacional
Assis da Costa Oliveira (UFPA)
- 321 **Desafios e perspectivas da educação no campo**
Análise da situação da Escola Bom Jesus e Eduardo Portela da comunidade Bom Jesus-Transamazônica (PA)
Ivaide Rodrigues dos Santos (UFPA)
- 345 **Educação quilombola, memória e patrimônio na comunidade quilombola e Rosário – Salvaterra/PA**
Elianete de Sousa Guimarães (UFPA)
Elieide Assunção de Sousa (UFPA)
- 357 **Entrevistas**
357 *Francinélia de Paula*
362 *Josélia Amorim e Everaldo Amorim*

Apresentação

De que Amazônia nos fala este livro? Considerando as relações que os seus autores mantêm com ela e os efeitos políticos e de conhecimento a que estão ligados, há pelo menos três discursos divergentes sobre a Amazônia.

No século XIX, durante a formação da nação brasileira, a Amazônia foi muitas vezes pensada pelos intelectuais como um império da natureza e um deserto para a história e para a civilização. Neste conjunto, reaparecem velhos mitos imperiais, como a teoria jurídica portuguesa do “uti possidetis” ou a figura britânica da terra de ninguém “no one’s man land”, metáfora justificadora da invasão e do saque. Aí também o olhar dos viajantes nacionais, ao sentir-se confrontado com “as mais imensas solidões que vivenciou a alma humana”, preparou a estrada para a metáfora geopolítica do “vazio demográfico”. Em tudo isso os únicos direitos possíveis eram aqueles do colonizador.

Atualmente, tal discurso, ainda que modificado, se encontra em setores conservadores que, de maneira nostálgica, tentam recuperar a imagem de um passado supostamente dourado. Ali, à população nativa, subalternizada e logo empobrecida, não eram reconhecidos quaisquer direitos. Os nativos eram julgados como seres inteiramente fora da nação, cabendo-lhes apenas aceitar com passividade a dominação de estilo paternalista.

O segundo conjunto, localizado sobretudo no século XX, mostra que o universo precedente nada tinha de idílico. Vem assim a colocar sob seu foco de atenção os que sofriam os impactos de um desenvolvimento selvagem e predatório. Exemplifica tal percepção a célebre descrição de Euclides da Cunha sobre os seringais – trata-se de um regime de trabalho tão bárbaro e brutalizador, que ele o classifica como uma das piores formas de servidão encontradas ao longo da história do homem.

O papel histórico dos agentes externos, intelectuais, militares e administradores, passou a ser o de contribuir para a “nacionalização dos sertões”, favorecendo que os direitos humanos, afirmados nas leis promulgadas nas capitais, pudessem chegar até o “interior”. O discurso indigenista expressava com perfeição, nos textos de Darcy Ribeiro (seu mais conhecido divulgador), as polaridades que moviam este complexo ideológico, atribuindo ao poder

federal e aos seus agentes e porta-vozes a missão e a capacidade de levar aos nativos oprimidos a existência de direitos e a possibilidade de uma proteção do Estado aos cidadãos.

A utopia reformista foi maniqueísta e apocalíptica – o “sertão vai virar mar e o mar vai virar sertão” – e cabia aos governos, bem como ao segmento progressista das elites, um papel fundamental nessa transformação. O contexto político maior de tudo isso é o nacionalismo populista e estatizante, que escolheu como seu inimigo o mandonismo local e as formas econômicas arcaicas, que insistiriam – pode-se hoje dizer quase que ingenuamente – em caminhar na contramão de uma nação moderna e democrática.

Desde as últimas décadas do século passado vemos surgir um terceiro regime de memória sobre a Amazônia, radicalmente novo e distinto. Aí as formas econômicas mais lucrativas e pujantes ao nível local não mais se contrapõem aos interesses centrais da economia, evidenciando ao contrário as articulações nacionais e internacionais que as comandam. O poder federal não se apresenta mais como econômica e socialmente neutro no plano local, as expectativas de que atue como uma vanguarda propulsora de direitos e cidadania revelam-se ingênuas e simplórias. O sertão e o mar são agora cenários diversos de uma rede de dominação que se estende globalmente.

Ao invés de estarem resolvidas pelo chamado “progresso”, as desigualdades se tornam ainda mais gritantes e as formas de opressão (inclusive as mais duras, como o trabalho escravo) persistem. É neste cenário que os conflitos cada vez mais se acirram, evidenciando um protagonismo totalmente distinto, assumido por agentes novos, com estratégias e bandeiras muito heterogêneas.

A pauta da terra, que está criando uma nova unidade entre as fragmentadas mobilizações e os heterogêneos movimentos da região, realimenta as lutas contemporâneas e concorre para uma nova imagem da Amazônia, baseada na valorização de conhecimentos locais, na gestão coletiva de territórios e conflitos, na formação de lideranças, associações e formas de organizações nativas, capazes de levar adiante projetos e utopias construídas de fato por esses agentes históricos.

João Pacheco de Oliveira

Professor Titular do Museu Nacional/UFRJ,
colaborador do PPGAS/Ufam e assessor do Proind/UEA.

Prefácio

Mobilização social na Amazônia: a “luta” por justiça e por educação apresenta-nos às formas de luta postas em ação por diferentes coletividades amazônicas diante do amplo leque de desafios e formas de opressão face aos quais se vêm defrontadas em sua vida diária.

Seguindo uma importante vertente de estudos sobre aspectos da Amazônia que tem sido muitas vezes obscurecidos pela proeminência dos aspectos ambientais sobre os humanos, a coletânea nos permite conhecer as formas de ver e de dizer das coletividades da região, em si um grande mosaico de ecúmenos epitomizado pela floresta equatorial. Aqui, são as populações que importam primordialmente, e não o ecúmeno, e que se colocam explicitamente nos registros organizados em livro. O livro mostra-nos a omissão e a crueza da intervenção estatal, a violência das elites regionais e a brutalidade das ações desenvolvimentistas com efeitos sociais iníquos e por vezes avassaladores.

Seus autores são cientistas sociais (especialmente antropólogos) e importantes ativistas da região, especialmente da Amazônia Oriental. Em textos analíticos, depoimentos, entrevistas e num ensaio fotográfico apresentam ao leitor algumas das formas pelas quais diversos segmentos (mulheres, pais de crianças vítimas das mais variadas formas de violência, quilombolas, ribeirinhos, deslocados e atingidos por barragens, para mencionar apenas alguns) se associam e agem para enfrentar a violência, reivindicar o reconhecimento de direitos, adquirir capacidade de se fazer presente e ter participação direta em políticas de governo que os afetam. Buscam, no dizer de Paula Lacerda, romper com a inaudibilidade que lhes é imposta. E é aqui que reside a importância da presente coletânea.

Os diversos registros apresentados na coletânea abordam situações resultantes da agressiva ocupação promovida pelos mecanismos de colonização induzida postos em prática pelo Estado brasileiro desde os anos 1970, em especial com a abertura da Transamazônica. O próprio Estado produz ou acirra as formas de violação de direitos das populações locais, sendo a invasão de terras tradicionalmente ocupadas um dos mais frequentes, assim como o

deslocamento compulsório, a exploração servil da mão de obra, e verdadeiras formas de apropriação da pessoa humana e de ataque à sua integridade física.

As linhas de continuidade expostas trazem-nos da construção da Hidrelétrica de Tucuruí, inaugurada em 1984, à de Belo Monte, ora em construção, e motivo de grande controvérsia, grandes denúncias e demonstração por parte do governo federal de que a obra não é negociável na presente conjuntura. Os efeitos sociais profundamente danosos de grandes empreendimentos de infraestrutura em que se baseia também o desenvolvimentismo atual, repetindo em aparência o pior do regime autoritário, mostra-nos que a nação por ele engrandecida exclui muitos.

Isso significa então que, como muitos têm dito, esse é o mesmo desenvolvimentismo da ditadura militar? Será que é pior, como dizem outros, que parecem jamais ter vivido o que se passou? Uma marca da atualidade é sem dúvida que a altíssima concentração de renda nas mãos de grupos empreendedores e grandes corporações tem sido acompanhada por políticas de redistribuição de renda, numa tentativa de redistribuição social. Traçar inimigos e aliados nem sempre é simples; ver um monolitismo de posições onde há pluralidade e conflito de interesses e pontos de vista é no mínimo inadequado, já que no próprio governo é por vezes possível encontrar aliados.

Há, no entanto uma grande diferença, que a sagaz proposta da presente coletânea capta de modo exemplar: se a Igreja e os intelectuais situados em universidades e em ONGs ainda hoje têm um papel fundamental na luta contra os efeitos sociais das intervenções governamentais, as formas de exploração e a violência das elites locais, diante dos quais o Estado age por omissão, os coletivos que se organizam para denúncia da grave situação em que vivem, para a defesa de direitos, e demandam ações de instâncias estatais são, eles próprios, os articuladores de suas falas.

Como a organizadora bem sublinha, na introdução, esses coletivos e suas organizações buscam adquirir instrumentos que lhes permitam documentar o que julgam importante reter e transmitir, bem como abrir novas possibilidades de atuação. O acesso ao ensino universitário passa a ser condição importante, senão primordial na luta dessas coletividades, uma conquista importante a ser atingida. O livro é assim, ao mesmo tempo, análise e documento das situações abordadas; modo de vencer a inaudibilidade e de se fazer ouvir, registro escrito da memória das lutas contra a iniquidade, forma de fazer circular suas próprias versões do que costuma ficar (mal) retido em autos de processos e outros registros administrativos, assim como em matérias de jornais. Mas

esta também é a primeira experiência de publicação de lideranças que se preparam para seguir lutando, agora portando títulos universitários. Sem sombra de dúvidas além da enorme importância para os coletivos nele representados, será também de importante uso na formação acadêmica de antropólogos e outros cientistas sociais. Oxalá muitos outros resultem e estimulem iniciativas semelhantes, de modo a termos outras falas construindo novos cenários.

Antonio Carlos de Souza Lima
DA-Museu Nacional/UFRJ

Introdução

Amazônia, mobilidades e movimentos

Paula Lacerda (Uerj)¹

Os textos reunidos nesta coletânea tratam sobre mobilização social na Amazônia brasileira e confluem em torno de um desdobramento específico que são os processos históricos e contemporâneos por meio dos quais trabalhadores rurais, quilombolas, indígenas, mulheres, mães, afetados por grandes projetos, entre outras categorias identitárias utilizadas pelos sujeitos e seus coletivos políticos, reivindicam o que constroem como sendo seus direitos². Embora, especialmente a partir dos anos 1980, os movimentos sociais tenham sido objeto de numerosas pesquisas no âmbito das ciências sociais, estas análises tomaram como ponto de partida cidades como Rio de Janeiro, São Paulo e os conglomerados industriais em seu entorno, ou ainda suas periferias. As investigações que tomaram como objeto de análise os movimentos sociais no campo, apesar de robustas, tendem a tratar da região Nordeste do Brasil. Ainda assim, tais trabalhos são reconhecidas referências para as investigações que começam a ser realizadas nos anos 1990 a partir da Amazônia.

Entendemos que a relativa escassez de investigações sobre a mobilização social na Amazônia é produto (ao mesmo tempo em que produz) do obliteramento da sociodiversidade da região, que tende a ser preferencialmente analisada sob a ótica de sua biodiversidade, ou seja, da “terra sem homens” de Médici, do “verde vago mundo” da literatura de Benedito Nunes, por exemplo. Neste sentido, os processos políticos de uma região marcada pela intervenção

1 Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ) e professora adjunta de Antropologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

2 Vianna (2013) chama a atenção para o aspecto polissêmico do termo “direitos”. Para a autora, os “direitos” assumem, na ordem da vida cotidiana e institucional, formatos variados como normativas legais, tradições administrativas ou ainda formas de construção e posicionamento de sujeitos morais e políticos (p. 15). Compartilho a perspectiva, portanto, de que o termo não deve ser definido a priori, mas contextualizado a partir das especificidades das situações políticas nas quais nossos interlocutores de pesquisa participam.

governamental nem sempre ganharam destaque nas análises, o que certamente contribui para a permanência das representações da Amazônia como a última fronteira a ser desbravada ou como território povoado majoritariamente por indígenas, reduto de “culturas” ancestrais e “riquezas naturais”³.

Este livro pretende, portanto, contribuir para suprir uma demanda de estudos sobre processos políticos na Amazônia, apresentando reflexões contemporâneas que remontam aos seus constituintes históricos. Esta preocupação, por sua vez, está embasada pelo campo de estudos mais amplo sobre administração pública no Brasil (SOUZA LIMA, 2002; 2007, entre outros) e, particularmente, pela perspectiva de que para compreender o que convencionou-se chamar “Estado” é preciso incorporar à análise grupos políticos que nem sempre são percebidos como influenciando ou fazendo parte do exercício cotidiano de governo (SOUZA LIMA; CASTRO, 2008). Neste sentido, tomar a mobilização social como objeto de reflexão significa empreender uma análise sobre as formas pelas quais o poder se exerce e se estabelece, o que necessariamente é feito a partir de relações de negociação e de mediação junto a sindicatos, grupo de mães, integrantes de categorias profissionais ou das chamadas organizações não governamentais, entre tantos formatos possíveis de coletivos políticos.

Particularmente na Amazônia, estudar os movimentos sociais significa um esforço rumo à compreensão dos processos históricos das diferentes regiões que a compõem, sendo possível, com isso, vislumbrar os efeitos sociais dos projetos governamentais ali aplicados, a trajetória de formação política estimulada pelos religiosos e as reivindicações, as expectativas e os sonhos das pessoas que estão “na luta” apesar dos desgastes e das ameaças de morte, que não são infrequentes⁴.

3 Oliveira (2008) chama a atenção para a permanência de uma representação dominante sobre a Amazônia, que tende a olhá-la pelo prisma único da grandiosidade, seja através de aspectos negativos, como a decadência, seja de aspectos positivos, como o esplendor e a magnificência. A pesquisa histórica conduzida pelo autor revela que estas imagens, que nos parecem atemporais, tem uma data bastante precisa que corresponde ao período da aceleração da expansão colonial: o século XIX. A noção de fronteira, referida a processos de expansão e colonização (VELHO, 1981), é crucial para a compreensão da singularidade da história da Amazônia, como defende o autor.

4 Comerford (1999) realiza uma análise inspiradora dos sentidos que a categoria “luta” assume entre trabalhadores rurais. A “luta” que serve para referir-se tanto ao engajamento em alguma mobilização social quanto em alguma atividade política, expressa também a dimensão de entrega e de sofrimento constitutiva de algo voltado tanto para o bem comum quanto para a trajetória individualmente vivida enquanto chefes de família, pais, agricultores etc.

Apesar da variedade de formatos que a mobilização social assume na Amazônia oriental, nos diversos artigos que formam a presente coletânea pode ser observado o sentido geral de “justiça” que embasa as reivindicações. Parte significativa das ações das lideranças consiste em denunciar a violação de direitos, o que fazem respaldadas pelo nosso complexo conjunto de leis. Neste sentido, os princípios fundamentais do direito, como o direito à vida, à saúde e à educação transformam-se em bandeiras continuamente propulsoras das “lutas” na região, que reúnem diferentes coletivos políticos, demonstrando a capacidade mobilizadora destas “bandeiras”. A articulação dos movimentos sociais em torno da “percepção de carências comuns”, como escreveu Eunice Durham em meados dos anos 80, é crucial na explicação do por quê as pessoas se associam e permanecem mobilizadas (DURHAM, 2004 [1984]).

A transformação do “reconhecimento da carência” em pleiteio por “direitos” se daria, ainda segundo a autora, no contexto do processo de formulação de uma reivindicação política. Para ela, “a transformação de necessidades e carências em direitos, que se opera dentro dos movimentos sociais, pode ser vista como um amplo processo de revisão e redefinição do espaço da cidadania” (DURHAM, 2004, p. 292). Como vemos, os modelos de interpretação dos movimentos sociais, embora pensados a partir das maiores cidades brasileiras, descrevem mecanismos de formação de coletivos políticos que são também válidos para a região que tomamos como objeto de investigação nesta coletânea. Por outro lado, como esses estudos tinham como preocupação refletir sobre a conjuntura política e acadêmica em que os “novos movimentos sociais” emergiam⁵, não tornaram-se objetos privilegiados os processos por meio dos quais sentimentos individuais de carência e percepções subjetivas de necessidade são transformados em reivindicações políticas formuladas na linguagem do “direito” e, podemos acrescentar, das “violações”⁶.

É neste aspecto que as investigações sobre mobilização social na Amazônia, descrevendo encontros, pesquisando atas e relatórios de eventos e

5 Na literatura acadêmica, a conjuntura de surgimento das análises sobre os “novos movimentos sociais” remonta ao cenário dos anos 1980, quando enxergava-se nos movimentos sociais daquele período fontes de transformação social e de mudanças profundas na estrutura de dominação da sociedade vigente (CARDOSO, 1987). Estes movimentos sociais seriam “novos” em relação ao “velho” sindicalismo das décadas anteriores, caracterizados por rígidas hierarquias e pouco ou nada preocupado em promover mudanças nas relações estruturantes da sociedade.

6 Notável exceção a esta lacuna é a pesquisa de Santos (1981), que descreve a dinâmica dos coletivos políticos envolvidos no tema da habitação no Rio de Janeiro pensando, particularmente, nas mudanças de posição dos sujeitos, no papel dos representantes da Igreja e nas diferentes formas de se relacionar com os setores do governo.

ouvindo as histórias que as lideranças relatam, contribuem para a compreensão de dinâmicas mais amplas do que aquelas específicas à região. A análise inspiradora de Alfredo Wagner Berno de Almeida, publicada originalmente em 1993 e que agora temos a satisfação de publicar um pequeno trecho, é reveladora de como as reivindicações são construídas, reelaboradas e repetidas. O autor destaca a emergência de certas categorias identitárias que surgem em relação a ações do Estado (pensemos em “atingidos por barragens”, para utilizar um dos exemplos citados) e em como este Estado, através do diálogo que estabelece ou tenta estabelecer com lideranças e/ou mediadores, ratifica esta identidade e legitima este lugar social de fala.

Desta maneira, o tema da mediação configura-se como um dos aspectos cruciais para a compreensão da mobilização social no Brasil, em especial na Amazônia, onde desponta a influência dos religiosos (especialmente dos católicos) na transformação das tantas ausências e dificuldades em violação de direitos e articulação política. Como veremos, vários dos textos aqui reunidos recuperam histórias de intervenções governamentais que tendem a ser compreendidas como causa e efeito da distribuição desigual de recursos. Por outro lado, estas histórias são também compreendidas como situações que ensejaram a “conscientização do povo”, que passa a conhecer e a reivindicar seus direitos. O trabalho pastoral realizado em muitas regiões da Amazônia é crucial para a compreensão deste processo social e político.

Os artigos reunidos nesta coletânea compartilham a preocupação em refletir sobre as formas de inaudibilidade do Estado, o que pode ser constatado na ausência de negociações prévias à implantação dos “grandes projetos”, na falta de assistência àqueles que são atingidos (seja porque vivem suas vidas no que foi definido como sendo o curso do projeto, seja porque modificam suas vidas para irem atrás dos projetos), na pretensa isenção de responsabilidade nos conflitos, tratando-os como “brigas de famílias”, embora sejam resultado das próprias políticas implementadas, especialmente as fundiárias. Se classificamos como inaudibilidade estes mecanismos de governo é porque desejamos ressaltar justamente as ações de “fazer-se ouvir” das lideranças, concretizadas em falas e discursos públicos, cartas de denúncias por escrito, produção de dados e interlocução com a imprensa. Em algumas regiões, desde o início dos anos 90, foi preciso gritar: o Grito dos Excluídos, uma iniciativa da Pastoral Social da Igreja Católica, está em sua 19ª edição⁷.

7 Conferir histórico do Grito dos Excluídos em <http://www.gritodosexcluidos.org/>, acessado em janeiro de 2014.

Enquanto parte de um mecanismo de governo, a inaudibilidade, contudo, jamais é absoluta ou constante. Como dissemos anteriormente, o poder necessariamente se exerce e se estabelece nas relações de interação. Nem sempre é possível ou estratégico fazer-se inaudível. Neste sentido, os coletivos políticos não apenas denunciam, mas também propõe reivindicações concretas que, algumas vezes, são atendidas.

O processo político marcado pela especificação dos direitos a partir de dimensões identitárias embasa demandas por novas modalidades de assistência, de legislação e de políticas públicas. Os artigos presentes nesta coletânea demonstram a pluralidade de formas de se mobilizar atuantes em regiões da Amazônia brasileira e indicam a coexistência de estilos, inspirações e fundamentos. A “violência contra a mulher” ensejou, em Altamira, a formação de um coletivo político de enorme expressividade na região e que se multiplicou em quase todos os municípios vizinhos. A regulamentação da merenda escolar e realização de campanhas de combate à violência contra a mulher, ainda nos anos 90, e mais recentemente, a implantação da Delegacia Especializada de Atendimento à Mulher e do Instituto Médico Legal, são “conquistas” que o Movimento de Mulheres Trabalhadoras de Altamira do Campo e da Cidade guarda no seu histórico e que beneficiam não apenas o grupo ao qual inicialmente esteve voltado, mas um conjunto mais amplo da população.

A “luta por educação”, reivindicação das mais antigas em diferentes regiões da Amazônia, reúne pessoas com bagagens e formações distintas. A demanda dos movimentos sociais da Transamazônica por um curso de formação superior diferenciada, acompanhando os debates sobre a questão no Brasil⁸, resultou no curso de Licenciatura e Bacharelado em Etnodesenvolvimento voltado a populações tradicionais, ofertado pela Universidade Federal do Pará, no *campus* de Altamira. Como produto dessa “luta pela educação”, hoje acompanhamos na Amazônia a formação universitária de sujeitos que tornaram-se “lideranças” a partir de movimentos sociais de origem étnica ou não, do estímulo dos religiosos, da atuação nos sindicatos e da participação nas Comunidades Eclesiais de Base, entre outras inserções. Aliando formação universitária, vivência junto às suas comunidades de origem e o aprendizado adquirido nos movimentos sociais, a expectativa é que estes sujeitos e suas

8 Sem pretender dar conta de um campo de estudos bastante amplo, e que nos últimos anos vem se adensando ainda mais, o acesso e permanência de estudantes indígenas, além de outros integrantes de povos e comunidades tradicionais ou étnicas, vem sendo objeto de interesse de pesquisadores como Souza Lima e Paladino (2012) Souza Lima (2013), Almeida (2008) e Paladino (2001).

comunidades prescindam dos mediadores, classicamente situados na academia ou nos quadros das instituições confessionais. Esta expectativa, vale dizer, é compartilhada pelos sujeitos, pelas comunidades à qual pertencem, como também por estes que tradicionalmente apoia(ra)m, assessora(ra)m e valorizam suas demandas.

Além dos artigos que compõe esta coletânea, constam cinco entrevistas com lideranças, todas elas da Transamazônica. Por um lado, as histórias específicas da região estão ali, enlaçadas nas memórias daqueles e daquelas que chegaram à cidade prometida como o novo “Eldorado”, depois de terem passado por várias outras localidades, sempre em busca de melhores condições de vida: um pedaço de terra, um emprego, assistência básica. Por outro lado, ao se referirem a processos políticos que tiveram lugar em diferentes regiões da Amazônia, ao refletirem sobre temas como a sensação de abandono, os impactos da ausência de políticas públicas, o início da associação política e as mazelas que enfrentam ainda hoje, estas falas contribuem para a compreensão de uma Amazônia que até os dias atuais é cenário da “sanha desenvolvimentista” que opera a partir de “ciclos”, sem levar consigo os benefícios prometidos. Nos textos, é possível enxergar a Amazônia palco de intensa mobilização social, a despeito dos assassinatos de lideranças que, mesmo quando chegam a ser julgados, deixam a sensação de “impunidade” no coração de muitos; a Amazônia onde a mobilização feminina é expressiva, a despeito de serem as vítimas preferenciais de muitos crimes; a Amazônia que ainda não conseguiu efetivar direitos básicos como a educação.

Esta coletânea não é, como muitas, resultado de um seminário, um ciclo de debates ou qualquer ocasião na qual os autores tenham compartilhado um mesmo espaço de diálogo. Ela é fruto da pesquisa de pós-doutorado “Formação Superior Diferenciada: articulação política e mobilidade”, desenvolvida entre maio de 2012 e junho de 2013 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/MN/UFRJ), sob a supervisão de Antonio Carlos de Souza Lima. Contando com financiamento da Faperj, a publicação tem a pretensão de reunir artigos inéditos ou não que tratam de uma dimensão que me parece crucial para compreender a Amazônia, que é a da mobilização social. Neste sentido, os artigos aqui reunidos contribuem para a reflexão sobre as formas históricas e contemporâneas de gestão de um território diverso, enfocando, em particular, as relações entre setores do Estado e os movimentos sociais, pensados a partir das bases de sua formação, suas articulações e tensões contemporâneas.

A opção por reunir tais artigos configura-se como uma tentativa de dar visibilidade à organização social e política na Amazônia e fomentar as pesquisa sobre o tema. Este livro surge também como produto da dificuldade que eu mesma encontrei quando decidi pesquisar sobre mobilização social na Amazônia. Apesar dos estudos que começam a abordar o tema nos anos 90, considero que o conjunto destas produções nem sempre é de fácil acesso e ainda precisa ser ampliado para fazer jus aos diversos “movimentos” que agitam os campos, as cidades e as florestas da Amazônia. De certa maneira, os artigos aqui reunidos refletem a trajetória de pesquisa que eu iniciei em 2008, bem como as relações que estabeleci desde então. O convite aos autores esteve pautado pela tentativa de dar reconhecimento àqueles que representam referências importantes com as quais eu venho tentando dialogar e ocupam posições variadas como pesquisadores acadêmicos, interlocutores de pesquisa, integrantes de movimentos sociais ou seus apoiadores e assessores. Estas identidades, como o próprio livro procurará demonstrar, muitas vezes encontram-se sobrepostas.

O livro está organizado em torno de três partes, complementares entre si. Na primeira delas, intitulada “Processos de construção de demandas e reivindicação de direitos”, foram reunidos artigos que descrevem e relatam processos de mobilização e os impactos de suas reivindicações. O primeiro artigo, de autoria do Bispo Dom Erwin Kräutler, descreve a contínua “luta” do povo do Xingu pela própria sobrevivência, pela manutenção das necessidades mínimas e pelo cumprimento de seus direitos. A convivência ao longo de quase 50 anos com indígenas, ribeirinhos, agricultores e demais habitantes da maior circunscrição eclesiástica do Brasil – a Prelazia do Xingu – é o que, nas palavras do autor, torna possível aproximar-se do sofrimento dessas pessoas e compreender suas “lutas”. E, como escreve, ainda assim lhe falta entendimento para compreender a violação sistemática dos direitos de um povo, que precisa extremar a insatisfação para começar a ser ouvido. No artigo, a revolta dos canavieiros nos anos 80, os debates que antecederam a Assembleia Constituinte, os crimes contra meninos em Altamira, a exploração sexual de meninas e os protestos contra a implantação da Hidroelétrica de Belo Monte pontuam a trajetória de “luta” de um povo e, ao mesmo tempo, a história do próprio autor na região.

O artigo de Ana Paula Santos Souza, coordenadora de Projetos da Fundação Viver, Produzir e Preservar (FVPP), dialoga com alguns dos marcos históricos apontados no artigo anterior, de autoria de Dom Erwin. A formação do Movimento Pela Sobrevivência da Transamazônica (MPST), contando com o apoio dos religiosos católicos, teve como principal bandeira a “retomada do

Programa Integrado de Colonização”, tal como divulgado pelos governos militares. Buscando demonstrar como a trajetória de mobilização na região está relacionada a políticas públicas sempre insuficientes ou ineficientes, a autora relaciona com habilidade os passos do MPST e as ações – ou omissões – do Estado, o que atravessa diferentes governos. A descrição da transição do MPST para FVPP, acompanhada pela reflexão sobre os desafios enfrentados pelos movimentos sociais nas últimas décadas, é um relato ilustrativo sobre as conexões entre lideranças, seus assessores e representantes da administração pública brasileira.

O texto “Aggiornamento Agônico: a trajetória das instituições religiosas como mediadoras dos conflitos agrários na Amazônia”, de Alfredo Wagner Ber- no de Almeida, trata-se de uma versão por mim editada do primeiro capítulo de sua tese de doutorado, intitulada “Conflito e Mediação: os antagonismos sociais na Amazônia segundo os movimentos camponeses, as instituições re- ligiosas e o Estado”, defendida no PPGAS/MN/UFRJ em 1993⁹. O fio condutor privilegiado na análise de Almeida, a conjuntura política que possibilitou que as entidades confessionais se tornassem a principal mediadora nas relações com os “aparatos do Estado”, dialoga com vários dos textos aqui reunidos. Esta foi a principal razão da escolha por publicar especificamente este capítulo da tese. Adicionalmente, como já mencionado, as análises de Almeida inauguram e ainda hoje são referências para o estudo de processos políticos na Amazônia. Neste sentido, chamo a atenção para a linha de investigação mais recente do autor que vai tomar como ponto central justamente os processos contempo- râneos e diferenciados de territorialização na Amazônia, ensejados pela expe- riência dos sujeitos junto a coletivos políticos¹⁰.

No artigo que aqui publicamos, o autor recupera o processo social e político que tornou possível – e também desejável, do ponto de vista das várias instâncias envolvidas, como o Estado, os movimentos sociais então incipientes

9 Na edição, foram suprimidas as análises que demonstram como a categoria “guerra no campo” foi utilizada na descrição/construção de situações em que a noção “conflito de terra” parecia, aos olhos dos mediadores, insuficiente. A ação política praticada pelas entidades confessionais consistia, então, não apenas na produção de dados que tornassem pública a situação de acirra- dos conflitos no meio rural, mas parece reveladora da expectativa de influir na política através das medidas que elas próprias apresentavam como solução possível. Estas análises correspondem aos subitens “A mediação como força política” e “A negação do Aggiornamento”. Na edição do artigo que aqui consta, a parte final – “A mediação em crise” – foi incluída a título de conclusão destes debates, cumprindo o mesmo objetivo a que originalmente se destinava. Agradeço a confiança do autor depositada nesta tarefa sempre delicada que é a edição.

10 Ver informações sobre o projeto no site <http://novacartografiasocial.com/>

e a própria Igreja – a existência de uma instituição que fizesse o papel de mediador. Tomando como material empírico notícias de jornais, relatórios, *dossiês*, cartas pastorais, panfletos e denúncias, o autor tem a preocupação de pensar os atos de delegação em termos da já mencionada conjuntura política em que emergem, bem como os efeitos sociais possíveis: críticas ao portavozismo? Superação por parte dos coletivos políticos organicamente constituídos? Transformação da prática pastoral como um todo? A ampliação das práticas de mediação para além da região que foi consagrada como a mais proeminente em termos de conflitos no campo?

No artigo, através do encadeamento de declarações à imprensa, da divulgação de *dossiês* e relatórios, da publicação de leis e decretos, é possível observar como o Estado não representa uma entidade neutra mas uma parte diretamente envolvida nos conflitos, ora manifestando o interesse em obscurecê-los, ora em desloca-los, ora em acentuá-los etc. As entidades confessionais, por sua via, tampouco colocam-se entre interesses antagônicos, mas afirmam abertamente sua intenção de defender interesses dos “pobres e deserdados da terra”, das “famílias e lavradores desassistidos”, o que fazem respaldados por uma ideologia cuja emergência e desenvolvimento são tematizados no texto. Compreendemos, assim, que toda a mediação é política e seu repertório, muitas vezes, suscita a construção de identidades políticas que, por sua vez, embasa as reivindicações. Tornar os “aparelhos de poder” destinatários das reivindicações, bem como responsáveis preferenciais na ocorrência de conflitos é parte deste processo de criação e legitimação de identidades. Neste sentido, a categoria mais ampla e trabalhada pelas entidades confessionais – “lavradores” ou “deserdados da terra”, por exemplo – se desdobra em vivências e necessidades especiais que, todavia, não se afastam do terreno comum em que todos estes sujeitos são “pobres” e vítimas da desassistência de um mesmo Estado.

O artigo “Destinação de terras públicas devolutas e *terras comunitárias* na Amazônia”, de autoria de Aurélio Vianna Jr., reflete sobre os efeitos sociais das legislações atuais de acesso à terra, direcionadas pelo reconhecimento dos direitos de povos e comunidades tradicionais. Por um lado, o autor mostra como a Constituição Federal e as legislações complementares relativas ao acesso e uso da terra são em grande medida responsáveis pelo cenário atual em que aproximadamente 40% da Amazônia Legal está protegida do mercado de terras, servindo como reserva de recursos naturais e áreas de proteção ambiental, como reivindicaram e reivindicam os movimentos sociais. Por outro

lado, ao dispensar atenção não apenas ao cumprimento ou não da lei, mas ao modo como isto vem sendo feito, o autor observa o prejuízo de um grupo específico. A situação dos quilombolas, segundo dados apresentados pelo autor, é a mais crítica e a que menos ensejou respostas governamentais.

A organização de um coletivo político formado por mulheres que migraram para outros países (pela via, ou não, do tráfico de pessoas) é o tema do artigo de Andreza Smith e Jane Beltrão. Ao descreverem a formação da organização não governamental Sodireitos, em 2005, que, sete anos mais tarde, estimula a criação do grupo Mulheres em Movimento, as autoras revelam uma das tantas dinâmicas atuais da associação política. Se tomarmos como tema para reflexão o fato de que ambos os grupos foram formados nos últimos 10 anos, poderemos vislumbrar tendências contemporâneas que dizem respeito aos efeitos da modificação nas regulações internacionais, aos resultados de projetos de pesquisa e, não menos significativamente, às histórias de vida que deixam de ser percebidas unicamente como consequências de escolhas individuais e passam a ser vistas como aprendizados possíveis de serem transmitidos a outras pessoas.

Este artigo materializa um aspecto que está presente em todos os outros trabalhos incluídos nesta coletânea, que é a multiplicidade de posições que nós, autores, ocupamos no campo em que estudamos. Andreza Smith é advogada, professora, pesquisadora e militante em todos estes campos de atuação. Jane Beltrão é professora, orientadora de alunos indígenas e não indígenas, consultora em projetos que envolvem populações tradicionais e produz laudos e vistorias antropológicas sobre povos indígenas. Como consequência desta relação de proximidade entre autores, os sujeitos e os coletivos políticos junto aos quais realizamos nossas reflexões, todos os artigos aqui reunidos compartilham a preocupação em contribuir de algum modo para a “luta” daqueles e daquelas que, durante anos ou décadas, acompanhamos, como acompanhamos também as modificações em suas agendas políticas e em suas vidas.

É no conjunto destas preocupações e destes compromissos que incluímos trechos de entrevistas com lideranças. Embora, como pode ser observado inclusive nesta coletânea, seja crescente o número de integrantes de movimentos sociais que apresentam reflexões sobre suas trajetórias na forma escrita – através de artigos, dissertações e teses –, a oralidade é o recurso que mais faz jus às suas habilidades. Acredito que incorporar as reflexões de algumas lideranças sobre mobilização social, é ao mesmo tempo uma necessidade e um privilégio. A expectativa é que esta reunião de textos alcance especialistas em

movimentos sociais de dentro e de fora das universidades e, ao mesmo tempo, sirva aos agentes implicados nas diferentes “lutas” da Amazônia.

O ensaio fotográfico de Paula Sampaio, intitulado “O Lago do Esquecimento” não ilustra os debates apresentados nos artigos, mas dialoga e constrói com eles. Capturadas em negativo preto e branco, as imagens nos remetem ao regime autoritário que produziu Tucuruí, a quarta maior hidroelétrica do mundo. Não incluindo no ensaio imagens das pessoas que foram expulsas ou deslocadas de suas casas, a fotógrafa marca sua posição de destacar, precisamente, a invisibilidade dos mesmos. No entanto, as imagens da autora estão prenhes de vida: o que poderiam ser apenas tocos de árvore e restos de vegetação inundadas são imagens, muitas vezes antropomorfizadas, das milhares de pessoas e histórias alagadas pelo tanque artificial de mais de três mil quilômetros quadrados. As fotografias que produz, como as cartas que escreve, são os caminhos encontrados pela autora para lutar contra o esquecimento.

A parte seguinte, intitulada “Conflitos, territórios e a luta pelo reconhecimento”, é constituída por artigos nos quais as autoras partem de “casos” de disputas que envolvem ameaças, intimidações e, em alguns casos, assassinatos, chacinas e genocídios para discutirem consequências do que foi chamado nesta introdução de “inaudibilidade” do Estado. O artigo de Maristela de Paula Andrade, “Atingidos e Quilombolas – disputa territorial, modalidades de resistência e dinâmicas da mediação em Alcântara” é um relato aprofundado das situações de conflito que ocorrem ao longo de mais de 30 anos, motivadas pelos interesses do Estado em transformar territórios tradicionalmente ocupados em área destinada a atividades espaciais. Partindo de uma cronologia (elaborada pela própria autora e incluída como apêndice do artigo), Maristela de Paula Andrade chama atenção para as mudanças ocorridas na configuração da arena de embate, o que diz respeito tanto aos interesses dos vários setores do Estado, representados pelos vários governos federais e estaduais que ocuparam o poder, quanto nas modalidades de resistência utilizadas por aqueles que denominam-se inicialmente como atingidos e, mais recentemente, como quilombolas.

Como a autora alerta, a alteração nos termos identitários utilizados na luta política pelo uso do território não pode ser entendida como estratégia oportunística, sobretudo quando se sabe que o próprio Estado passa, a partir de um determinado momento, a incorporar a categoria quilombola nos dispositivos constitucionais como instrumento para a garantia de direitos e para reparação de dívidas sociais históricas. Uma vez mais, notamos que as dinâmicas

políticas – percebidas enquanto dinâmicas de interação entre movimentos sociais e setores da administração pública – são circunstâncias privilegiadas para observarmos os efeitos do poder, que aqui se materializam na constituição de novas identidades políticas, na reformulação das modalidades de resistência e no enlace (ou desenlace) de mediadores e assessores. As considerações finais da autora, nas quais ela utiliza o caso de dois povoados que adotaram estratégias políticas diametralmente opostas na solução de um problema similar de intrusão e modificação do território por parte de uma das empresas que atua na região, revelam a autonomia e rapidez das comunidades na gestão dos problemas que lhes afetam.

No artigo de Katiane Silva sobre os conflitos na região do Auati-Paraná, no Amazonas, o tema da autonomia dos grupos sociais envolvidos também adquire centralidade. Pesquisando em uma região em que confluem territórios de uma Reserva Extrativista, cuja gestão é federal, e uma Reserva de Desenvolvimento Sustentável, de gestão estadual, a autora descreve a trajetória de sujeitos que seriam integrantes de uma mesma família, embora divididos em duas comunidades em conflito, uma delas indígena e a outra ribeirinha. Como a autora demonstra, os conflitos são compreendidos pelos agentes públicos (e também privados, integrantes de organizações não governamentais) como impeditivos para a boa gestão do território. Para estes agentes, a harmonia nas relações e o uso consciente dos recursos naturais – princípios estes que norteariam, também, a visão dos religiosos católicos há séculos influentes na região – tornariam possível a gestão do território.

Através de entrevistas, observações de campo e documentos históricos, a autora mostra que as disputas territoriais e identitárias, longe de poderem ser resumidas a “meros problemas de família” como afirmam os funcionários públicos envolvidos, são resultados de processos sociais e políticos para os quais contribuem imensamente as relações de patronagem e a presença tardia e/ou insuficiente do “Estado” nesta localidade. Este artigo, como se verá, não tem como objetivo principal descrever a fundação de um determinado coletivo político e discutir as ações subsequentes que teriam sido conduzidas em possível articulação com setores da administração pública. Em vez disso, a autora demonstra o peso político da noção de “comunidade” que, pretendendo uma sobreposição com a totalidade dos “moradores”, segundo a percepção dos próprios sujeitos, revela a confluência entre unidade política e coletividade cristã.

O último texto que integra a parte dois do livro, intitulado “O calvário dos injustiçados: práticas da administração pública brasileira em casos

de violência extrema e desigualdade”, resultado da parceria entre mim e Jane Beltrão, analisa documentos policiais e judiciais de dois “casos” emblemáticos ocorridos no estado do Pará: o “Caso dos meninos emasculados de Altamira” e o “Massacre de Eldorado dos Carajás”. Por intermédio de laudos cadavéricos, perícias, pareceres, depoimentos e assentadas, buscamos reconstruir procedimentos oficiais que tornaram possível que episódios de violência extrema como estes levassem longos anos até serem julgados e, ainda assim, apresentando poucas provas, o que tem efeito evidente sobre a absolvição de um ou mais réus.

Tencionando privilegiar o relato das vítimas, buscamos descrever a “luta” cotidiana dos sobreviventes e/ou de seus familiares e a relação construída com os setores da administração pública. Conhecendo o *modus operandi* de tais instituições e frequentemente assistidos por militantes experientes, as vítimas e/ou seus familiares, apesar dos desgastes, reúnem esforços para “lutar por justiça” e, para tanto, rotineiramente, cumprem tarefas que caberiam à polícia e à justiça, como o recolhimento do que poderia ser considerado como “prova” ou “depoimentos” de “testemunhas”. O objetivo que perpassa o artigo é reconstruir práticas administrativas consideradas tão incorretas quanto conhecidas, e ao mesmo tempo, enfocar as estratégias das vítimas e/ou de seus familiares para lidar com elas ou subvertê-las.

Ao final desta parte, foram incluídas entrevistas com três lideranças da Transamazônica: Antônia Melo, Antônia Martins (Toinha) e Rosa Pessoa. A formação do Movimento de Mulheres Trabalhadoras de Altamira do Campo e da Cidade (MMTACC), perpassa a história das lideranças entrevistadas, que falam também de sua chegada na região do Xingu (no caso das duas Antônias) e do sentimento de devastação, efeito da violência extrema cometida contra seu filho, como evento decisivo para sua entrada na “luta”, no caso de Rosa Pessoa. Estas três mulheres são, ainda hoje, lideranças atuantes na região e a partir das suas experiências políticas refletem sobre a passagem do tempo, as melhorias alcançadas pela via da mobilização social e os desafios que ainda restam.

As reivindicações políticas em torno de uma educação de qualidade fazem parte da categoria das “lutas” que perpassam vários coletivos políticos e seguem, há décadas, como tema de preocupação dos movimentos sociais. Como os artigos demonstrarão, contudo, a permanência da educação como pauta prioritária não deixa de revelar as modificações em torno do tema, que vem apresentando importantes desdobramentos como a demanda por educação diferenciada. Mais uma vez, o conhecimento da legislação e o

acompanhamento das mudanças no panorama legal (nacional e internacional) é o que inspira as lideranças a reivindicarem escolas dentro das comunidades (indígenas ou quilombolas, por exemplo) e a exigir que o currículo seja adaptado às suas identidades e necessidades.

Neste sentido, o artigo “Educação Escolar Indígena na perspectiva do Etnodesenvolvimento: um caminho (im)possível”, de autoria de Rosani de Fátima Fernandes, parte das mudanças no cenário legal iniciadas com a Constituição Federal de 1988 para discutir como a educação escolar indígena passa de instrumento de dominação a objeto de reivindicação das comunidades, que então compreendem a escola como espaço privilegiado para a revitalização étnica, cultural e linguística. A autora recupera a “luta” dos movimentos indígenas por direitos relativos à educação escolar tomando como base os marcos legais (a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, as portarias Interministeriais e Resoluções do MEC, além da Constituição Federal) e, notadamente, sua vivência como indígena e sua experiência como educadora, além de especialista no campo de estudos sobre educação escolar indígena.

O tema do Etnodesenvolvimento é uma preocupação em comum entre todos os textos dessa seção. Como o artigo de Rosani Fernandes esclarece, o cruzamento entre direitos relativos à educação e etnodesenvolvimento não é fortuito, mas diz respeito à preocupação dos movimentos indígenas (como também de outros povos e comunidades tradicionais) de que a aquisição de conhecimentos e habilidades capacite seus membros para lidarem com os desafios cotidianos que lhe são impostos, sobretudo no que se refere à proteção e gestão dos seus territórios, recursos naturais e meios de subsistência. Se a noção hegemônica de “desenvolvimento” privilegia índices como renda *per capita*, taxa de urbanização e emprego formal, as lideranças entendem que ela não se presta a oportunizar melhorias, de acordo com seus próprios parâmetros, em suas comunidades. A formação escolar de membros de povos e comunidades tradicionais, quando oferece instrumentos alternativos para compreender o desenvolvimento, fortalece sua “luta” por direitos.

O artigo de Assis da Costa Oliveira, “Etnodesenvolvimento: teoria, institucionalização universitária e prática educacional”, recupera a discussão teórica em torno da formulação da noção de etnodesenvolvimento, tendo como objetivo dar suporte para as reflexões relativas às apropriações políticas e institucionais que embasaram a formação do curso universitário em Etnodesenvolvimento na Universidade Federal do Pará, *campus* Altamira, ao qual está vinculado na qualidade de docente. Descrevendo o curso de Etnodesenvolvimento

como produto da demanda política apresentada, inicialmente, pelo movimento indígena, o autor nos brinda com uma análise acurada da situação contemporânea da “luta pela educação” na mesorregião do Xingu. De seu relato despontam os canais de interlocução estabelecidos pelas lideranças, inclusive com professores universitários que mantinham e/ou mantêm projetos de pesquisa em Altamira e arredores. Foi o engajamento destes professores na “luta” dos povos e das comunidades tradicionais que vivem na região, somado a financiamentos privados, o que tornou possível a formulação de um curso em nível universitário com processo seletivo diferenciado e voltado para integrantes de povos e comunidades tradicionais.

Enfatizando as conexões que tornaram concretas as demandas do movimento indígena por uma formação universitária que pudesse acelerar mudanças na (péssima) situação da educação escolar nas aldeias indígenas, o autor não deixa, entretanto, de discutir os desafios que se interpuseram na própria formação do curso e, ainda hoje, na prática cotidiana do ensino universitário, tanto para os docentes quanto para os discentes. As relações históricas de violência entre agricultores e indígenas acirradas pelas políticas de colonização mostraram-se indeléveis na memória de algumas lideranças que inicialmente resistiram à proposta de juntar, em uma mesma sala de aula, estudantes indígenas e agricultores. Como o autor recupera, não foram raros nem esquecidos os conflitos históricos que resultaram na expulsão de pessoas e no assassinato, tanto de indígenas quanto de agricultores. A mediação tradicionalmente exercida por sujeitos ligados às universidades, como analisada no artigo de Almeida, alcança outras dimensões no panorama político contemporâneo. Como o artigo de Assis Oliveira nos demonstra, ela também se exerce *entre* os coletivos políticos organizados.

Os dois últimos artigos que encerram a coletânea foram escritos por discentes do curso de Etnodesenvolvimento. Os autores refletem sobre o tema da educação em suas comunidades e, para tanto, recuperam as memórias das dificuldades que eles próprios enfrentaram até que pudessem ingressar na universidade. Esta estratégia descritiva e analítica os ajuda a construir uma análise processual, de longa duração, mas ainda assim, particular. Se muito da análise socioantropológica diz respeito aos próprios autores, no caso dos dois últimos artigos, a escolha em analisar experiências e conjunturas próximas vem acompanhada pela expectativa de propor mudanças e melhorias e pela necessidade de enfrentar desafios.

Neste sentido, o artigo de Ivaíde Rodrigues, “Desafios e perspectivas na educação do campo: análise da situação da Escola Bom Jesus e Eduardo Portella da comunidade Bom Jesus-Transamazônica (PA)”, não apenas aponta problemas, mas encontra algumas soluções. O autor constrói seu estudo de caso a partir de duas escolas, uma delas localizada na comunidade fundada por seu avô. Em ambas as escolas, a estrutura, os recursos humanos disponíveis e o conteúdo programático estão aquém das necessidades e do que está previsto em lei. As telhas que no verão aquecem demasiadamente, a ausência de água tratada para o consumo e até mesmo de banheiros, fazem parte da realidade que se impõe a professores e alunos e não causam pouco impacto no processo de ensino-aprendizagem.

As mazelas da infraestrutura das escolas no campo, contudo, não encerram o problema. Criticando a incompatibilidade entre o conteúdo ensinado aos alunos e a realidade local, Rodrigues espera que a forma de ensinar, bem como o currículo escolar, estejam afinados com o modo de vida dos alunos, de suas famílias e da comunidade. Neste sentido, é impossível não notar que o autor, que relata ter sido o primeiro jovem da sua comunidade a concluir o Ensino Fundamental na modalidade supletivo, deseja que a educação no campo incorpore os saberes existentes, as culturas, as identidades e as formas de organização social; ou seja, os princípios éticos, pedagógicos e políticos que norteiam o curso universitário no qual ele é discente.

Elianete de Sousa Guimarães e Elieide Assunção de Sousa, autoras do artigo “Educação quilombola, memória e patrimônio na comunidade quilombola de Rosário – Salvaterra/PA”, também escrevem a partir da comunidade onde passaram boa parte de suas vidas e para a qual desejam melhorias. Perpassa o texto das autoras a preocupação com as tradições e as memórias da comunidade, demonstrando a relação pretendida entre educação escolar e a identidade quilombola, considerando que este diálogo tem a potencialidade de melhorar a qualidade da educação, envolver docentes, discentes e as famílias e, neste sentido, conferir significado à experiência local. Mudanças na legislação, como a Lei n. 10.639/03, que torna obrigatório o ensino da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, são avaliadas pelas autoras como marcos importantes, mas que, no cotidiano das escolas, são desrespeitadas e até desconhecidas.

A escola que não elabora seus conteúdos em diálogo com a comunidade, na visão das autoras, silencia as identidades e, assim, deixa de coibir a propagação de preconceitos que afetam integrantes de povos e comunidades tradicionais, julgados de “atrasados” e, especificamente no caso dos quilombolas,

de “escravos”. As lideranças são vistas como tendo papel crucial no processo de catalisação das mudanças e no cumprimento da lei. A expectativa é que as escolas consigam aproximar os que estão dentro e os que estão fora dela, como jovens que trabalham, idosos que gostam de contar suas histórias e crianças em idade pré-escolar. Desta maneira, o esforço das autoras vai no sentido de colocar mais uma tábua na ponte que pretendem construir entre a escola e a comunidade.

Encerrando a seção foram incluídas entrevistas realizadas com lideranças que são discentes do curso de Etnodesenvolvimento. Fazendo eco às reflexões dos artigos anteriores, os entrevistados dimensionam as dificuldades que enfrentam, ainda hoje, para tornar possível estudar e qual o papel dos movimentos sociais no processo. Francinélia de Paula, indígena da etnia Chipaia, reflete sobre as consequências do preconceito em ambiente escolar, tanto no aprendizado quanto na percepção de si que será formada ao longo de toda a vida. Os Chipaias ou Xipáya, como se sabe, foram forçados a trabalhar na frente extrativista que atingiu o Xingu e, posteriormente, foram retirados de seu território e aldeados na Missão Tauaquara, local que deu origem a cidade de Altamira. Conforme relata a entrevistada, muitos indígenas da região de Altamira, hoje, por força da movimentação política, conhecem suas identidades e se organizam em torno de coletivos/associações para reivindicar seus direitos. O relato de Nélia, como é conhecida, dá conta da história de muitos indígenas que passaram boa parte de suas vidas lidando com estereótipos acerca dos povos etnicamente diferenciados.

Josélia e Everaldo Amorim, casados há 19 anos, cultivam cacau e outros itens para sua subsistência no lote comprado pelo pai de Josélia, ainda na década de 1980. A história de Josélia e de Everaldo remete à uma etapa da colonização pouco conhecida, que é aquela ocorrida antes da abertura da Transamazônica. O pai de Josélia, nascido em Fortaleza, saiu da cidade aos 17 anos, em 1958, o ano de uma grande seca no nordeste. A mãe de Josélia, nascida em Altamira, presenciou o crescimento do vilarejo, que em sua mocidade possuía apenas seis casas. A maior parte da população vivia espalhada nos igarapés em coletividades conhecidas como “panelinhas”. Os pais de Everaldo chegaram a Altamira em 1966, depois de terem saído do interior do Ceará e passado algum tempo em Fortaleza, onde ouviram o anúncio do governo de que estavam “distribuindo terra” em uma localidade que era, para eles, desconhecida. Chegaram de avião, mas não ganharam casa ou terra e assim foram, também, morar nas “panelinhas”.

Na narrativa do casal, o principal estímulo que eles afirmam ter recebido para que estudassem partiu de familiares. Orientada por sua mãe, Josélia “repetia de ano”, como estratégia para permanecer na escola, já que onde morava não havia continuidade nos estudos para além da antiga 4ª série. Everaldo, a despeito da reclamação dos pais, abandonou a escola aos 11 anos. Não conseguia conciliar os estudos com o trabalho na roça, algo que fazia desde os oito anos. Foi ao conhecer Josélia, aos 22 anos, que realizou o supletivo do Ensino Fundamental, na Educação de Jovens e Adultos (EJA) e assim, aos poucos, conseguiu concluir o Ensino Médio. Apesar de atribuírem grande importância à educação formal, ambos atribuem às ações dos padres católicos uma parte considerável de sua formação enquanto pessoas, pais de família, agricultores e cidadãos. A “Igreja”, como diz Josélia, provocou uma transformação muito grande nas pessoas, por tê-las ensinado os seus direitos e a “lutar” por eles.

A história de Josélia e Everaldo, assim como a história da mobilização social na Amazônia, ainda está sendo escrita. A educação, aquela que se aprende formalmente no espaço de uma instituição, ou aquela que se aprende na vicinal, na comunidade, na sede das organizações não governamentais, na paróquia, nos sindicatos, na aldeia ou no quilombo, tem peso crucial nesse processo. Se o engajamento é visto como uma “luta” da qual decorrem sofrimentos variáveis e, ainda assim, permanece o compromisso das lideranças em seguir nesse caminho, é porque acreditam no potencial transformador de suas ações. Esta coletânea pretende visibilizar estes processos de transformações.

Bibliografia

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Conflito e mediação: os antagonismos sociais na Amazônia segundo os movimentos camponeses, as instituições religiosas e o Estado*. Tese (Doutorado). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, 1993.

ALMEIDA, Nina Paiva. *Diversidade na universidade: o BID e as políticas educacionais de inclusão étnico-racial no Brasil*. Dissertação (Mestrado). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, 2008.

CARDOSO, Ruth. Movimentos sociais na América Latina. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 1, n. 3, p. 11-27, 1987.

DURHAM, Eunice. Movimentos sociais: a construção da cidadania. In: _____. *A Dinâmica da cultura: ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2004. p. 281-294.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 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. p. 13-32.

PALADINO, Mariana. *Educação Escolar Indígena no Brasil Contemporâneo: entre a “revitalização cultural” e a “desintegração do modo de ser tradicional”*. Tese (Doutorado). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, 2001.

SANTOS, Carlos Nelson Ferreira. *Movimentos urbanos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Introdução. Sobre gestar e gerir a desigualdade: pontos de investigação e diálogo. In: ____ (Org.). *Gestar e Gerir: estudos para uma antropologia da administração pública*. Rio de Janeiro: Nuap: Relume-Dumará, 2002. p. 11-22.

____. Tradições de conhecimentos na gestão colonial da desigualdade: reflexões a partir da administração indigenista no Brasil. In: BASTOS, Cristiana; ALMEIDA, Miguel Vale de; FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 163-186.

____; CASTRO, João Paulo Macedo. Política(s) Pública(s). In: PINHO, Osmundo; SANSONE, Livio (Org.). *Raça: perspectivas antropológicas*. Salvador: ABA: EdUFBA, 2008. p. 141-193.

____; BARROSO, Maria Macedo (Org.). *Povos Indígenas e Universidade no Brasil: contextos e perspectivas, 2004-2008*. Rio de Janeiro: E-papers: Laced, 2013. (Coleção Abrindo Trilhas, v. 2.)

____; PALADINO, Mariana (Org.). *Caminos hacia la educación superior: Los Programas Pathways de la Fundación Ford para Pueblos Indígenas en México, Peru, Brasil e Chile*. Rio de Janeiro: E-papers: Laced, 2012. (Coleção Abrindo Trilhas, v. 1.)

VELHO, Otávio Guilherme. *Frentes de Expansão e estrutura Agrária – estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

VIANNA, Adriana. Introdução: fazendo e desfazendo inquietudes no mundo dos direitos. In: ____ (Org.). *O Fazer e o Desfazer dos Direitos*. Experiências etnográficas sobre política, administração e moralidades. Rio de Janeiro: E-papers, 2013. p. 15-35.

Parte I

Processos de construção de demandas e
reivindicação de direitos

“E vai compreender a nossa luta pela justiça”

Erwin Kräutler, *Bispo do Xingu*¹

Quando alguém me pergunta “Como é que se tornou bispo?” costumo responder “Não tenho culpa nem merecimento!”. Fato é que no dia 7 de novembro de 1980, 12 horas em Roma, 8 horas de Brasília, o Papa João Paulo II nomeou-me bispo do Xingu. Na época eu tinha apenas 41 anos de idade. Há 15 anos vivia no Xingu, em Altamira, Vitória, Souzel. Nos dias de semana dei aula no Instituto Maria de Mattias como professor de Filosofia e Psicologia Educacional no Curso Pedagógico para formar professoras(es) de ensino primário. Faltou professor de Inglês. Assim coube também a mim suprir esta falta e ensinar a meninas e meninos os conhecimentos rudimentares deste idioma. Foi um tempo muito bom. Lembro-o com saudade. Vivi tão próximo à juventude de Altamira.

Nas férias escolares empreendi viagens ao Baixo Xingu e Amazonas, aos municípios e paróquias de Porto de Moz e Gurupá. Visitei o povo ao longo dos rios e igarapés. Foram experiências inesquecíveis que naquelas semanas tive o privilégio de fazer. O que não se conhece não se ama! Assim meu amor ao povo simples e humilde do interior nasceu do contato pessoal que mantive durante essas semanas com as famílias que viviam aparentemente em outro planeta e me receberam sempre com muito carinho e gratidão. Admiravam-se que um padre tão novo enfrentasse longas e cansativas viagens, sem nenhum conforto, para visitar o povo até nas longínquas cabeceiras dos rios de difícil acesso.

Com a nomeação para bispo, minha vida mudou por completo. Depois do primeiro susto convidei padres, irmãos e irmãos religiosos e leigas e leigos representantes das diversas paróquias para uma reunião. A Prelazia do Xingu é, em extensão, até hoje a maior circunscrição eclesial do Brasil com 365 mil quilômetros quadrados o que quase equivale à superfície do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina juntos. O que os agentes de pastoral e o povo esperam do novo bispo? Era que eu queria saber. A sugestão de leigas e leigos calou fundo

1 domerwin@mac.com

no meu coração: “Não seja um bispo que dirige a Prelazia a partir de sua escrivaninha, mas venha nos visitar em nossas comunidades. Assim vai sentir na própria pele o que nós sofremos e vai compreender a nossa luta pela justiça, o nosso empenho em favor de uma vida digna para nossas famílias”. Este pedido foi uma ordem para mim. E há mais de três décadas procuro cumpri-lo à risca.

Confesso que nem foi, nem é fácil viver este compromisso com o povo no dia a dia da minha missão de bispo. Há mais de sete anos estou sob escolta policial 24 horas por dia. Eu é que estou preso, cerceado em minha liberdade de ir e vir, enquanto mandantes e executores de crimes estão soltos, rindo da cara dos juízes que solenemente os condenam. Sabem perfeitamente que, por estas plagas, tribunais de júri costumam ser mera encenação “para inglês ver”. Sentados ainda no banco de réus e ouvindo, aparentemente consternados, a sentença condenatória, já planejam o próximo assassinato para eliminar a quem consideram carta fora do baralho.

Aprendi ao longo destes anos que minha missão não era apenas lutar “em favor” do povo, mas “com” o povo. Nunca fiz nada sozinho. Recuso-me a assumir uma causa sem o povo saber e participar. Tantas vezes autoridades dos diversos escalões governamentais pretendiam falar comigo “em particular”. Na hora marcada surpreendi os homens de paletó e gravata com a presença de representantes da sociedade civil organizada. Ficaram constrangidos porque não queriam falar “com essa gente”, mas só com o bispo e isso diante das câmeras de televisão para provar que sempre estão “dispostos ao diálogo”.

Comecei a visitar as comunidades no Alto e Baixo Xingu e na Rodovia Transamazônica e suas vicinais. E vi com meus próprios olhos a aflição do povo e ouvi com meu próprio ouvido o seu clamor (cf. Ex 3,7). Senti na pele o que este povo há tanto tempo sentia e experimentava.

“Perseguidos, mas não abandonados; prostrados por terra, mas não aniquilados” (2 Cor 4,9).

Mal tinha completado um ano de bispo fui informado de crimes bárbaros na Transamazônica. Em 27 de fevereiro de 1982 os lavradores Antônio Raimundo da Silva e Manoel Raimundo de Souza foram assassinados no Km 92. Tiveram suas línguas e orelhas cortadas, seus olhos furados, suas cabeças esmagadas. Deixaram duas mulheres viúvas e oito filhos menores sem pai. Seus corpos mutilados foram encontrados à beira da mata, junto ao canal por eles mesmos plantado. Raimundo e Manoel foram mortos porque estavam

reivindicando um pagamento justo por seus serviços prestados. As autoridades não reagiram diante do sangue derramado, mas o povo uniu-se em protesto e oração na Missa do 30º dia em uma comovente Via Sacra de sete horas presidida por mim na Sexta-feira Santa daquele ano. Mulheres e homens da Transamazônica choraram sua dor.

A partir de julho daquele ano os canavieiros entregaram o produto de seu trabalho. A cana se transformou em açúcar e álcool, mas o pagamento da matéria-prima não saiu, embora repetidas vezes prometido de uma quinzena para outra. Quando, já em dezembro, ficaram tão irritados que cercaram a usina para impedir a saída do açúcar, a firma usineira apelou à Polícia Militar que, empunhando metralhadoras, começou a revistar os pobres e ameaçá-los de prisão.

Dei-me conta da atualidade das palavras do Profeta Ezequiel: “Os seus chefes... são como lobos que despedaçam a presa, derramando sangue e destruindo vidas, a fim de obterem lucro” (Ez 22,27). Senti de maneira extremamente concreta como a idolatria do lucro a qualquer preço é capaz de condenar o pobre a uma cruel agonia e morte.

Chegou o dia de Pentecostes, 22 de maio de 1983. Canavieiros, funcionários e demais moradores da área se reuniram às 9h na agrovila do Km 90². Fracasadas todas as tentativas para conseguir o pagamento da cana e os salários dos operários e funcionários da usina que há três meses não foram pagos, às 13h, a assembleia decidiu pela obstrução da Rodovia Transamazônica na ponte do Km 92. Às 16h, tratores e caminhões bloquearam os dois lados da ponte.

Ao ser informado do bloqueio dirigi-me imediatamente ao local. Não discuti a legalidade da iniciativa popular. A este povo não interessava se a iniciativa era legal ou não. Todo mundo, porém, sabia que era ilegal e crime contra os direitos humanos roubar-lhe o seu suor. Não estava ali acampado para pedir esmolas. Estava na ponte exigindo seus direitos.

O dia 1º de junho de 1983 acabou tornando-se o dia “D” na tragédia da Transamazônica. O major Watrin da Polícia Militar foi à ponte obstruída para dar o ultimato aos acampados: “Se não levantarem o bloqueio a estrada será desobstruída à força. O prazo esgotará às 16h!”. Apresentei-me ao major e disse: “A solução aqui não é a força, mas o atendimento do povo em suas mais justas reivindicações!” Nada me respondeu. Pouco a pouco, os manifestantes começaram a sentar-se no leito poeirento da estrada. Sentei-me também, entre o Chico e Severino. Crianças, mulheres e homens, em torno de duzentas

2 Hoje sede do município de Medicilândia, PA.

peças! Não se falou mais nenhuma palavra. Foi um silêncio terrível. Quando finalmente a Polícia Militar chegou, os manifestantes ergueram as mãos para o alto, mãos entrelaçadas umas às outras. O comandante gritou: “Abaixem as mãos!”. Ninguém atendeu a ordem. Uma mulher gritou: “Queremos paz!”. Os homens retrucaram “Queremos justiça!”.

Foi neste momento que os PMs jogaram as primeiras granadas “de efeito moral”. Seguiu-se uma saraivada de bombas de gás lacrimogêneo. Os soldados as arremessaram para o meio do povo: crianças e mulheres gritando, pessoas desmaiando, homens cambaleando de um lado para o outro. Fiquei no meio da estrada, envolvido pela fumaça. O gás estava me sufocando. A pele e os olhos ardiavam. Quando a fumaça se dissolveu vi o Dr. Hélio estirado no chão. Cheguei mais perto dele. De repente um brutamonte de soldado investiu furiosamente contra mim. Agarrou-me na camisa e atirou-me ao chão. Torceu meu braço para trás e me ergueu do solo. “Estou cumprindo ordens” gritou para justificar a violência. De braço torcido para trás, com a mão na altura da nuca, fui conduzido uns 100 metros até um ônibus. Próximo ao ônibus o soldado afrouxou meu braço. Olhei para trás e vi o Chico de mãos erguidas se aproximando, conduzido por um policial que o cutucava com o fuzil nas costas.

Juntos, então, fomos empurrados para dentro do ônibus, cercado por outros PMs. Percebemos logo que nos tornávamos reféns e que naquela hora o sentimento do povo estava sendo negociado pelo major. Depois de 45 minutos fomos liberados e levados de volta ao povo. Já bem perto da ponte, diante do povo que novamente estava no meio da estrada, o major nos agrediu verbalmente, chamando-nos de “agitadores” e “subversivos” que não merecíamos a confiança e a consideração do povo. Pedi que nos respeitasse, porque eu estava ali por dever de consciência e no cumprimento de minha missão de pastor. E acrescentei: “O que agora aconteceu aqui é uma covardia contra um povo indefeso e desarmado, sem sequer respeitar crianças e mulheres!”. Isso foi bastante para o major dar-me outra vez voz de prisão. Neste momento o povo gritou: “Larga ele! É nosso bispo!” Esse grito causou-me uma imensa alegria em meio a toda a humilhação que sofri naquela hora.

Não sou apenas “um bispo”. O grito de mais de duas centenas de mulheres e homens partiu do coração: “nosso bispo!”. Sou o bispo desse povo. Esse episódio era como uma segunda sagração episcopal. Tomei definitivamente posse da Prelazia do Xingu no coração do povo. Finalmente, o major resolveu colocar-me em liberdade. Minha prisão violenta virou manchete nos jornais e na TV. A situação calamitosa do povo da Transamazônica passou a ser

conhecida pelo Brasil afora e até em âmbito internacional. E aí, finalmente, as autoridades reagiram. No dia 7 de junho de 1983 o pagamento foi efetuado tanto aos canavieiros como aos funcionários da usina.

Mas às perguntas que me fiz naquele tempo nunca ninguém me respondeu: “Por que levaram o povo a um ato desesperado para conseguir seus direitos? Por que só atenderam o povo em suas reivindicações após agredi-lo violentamente?”.

“Somos amaldiçoados e bendizemos; somos perseguidos e suportamos; somos caluniados e consolamos” (1 Cor 4,12-13).

A Assembleia Nacional Constituinte deixou marcas indeléveis em minha vida, até no meu rosto.

As Constituições Federais anteriores à atual Carta Magna do Brasil, promulgada em 5 de outubro de 1988, tratam os indígenas como “estrangeiros” que devem pleitear naturalização e cidadania brasileiras. A Constituição da Ditadura Militar de 15 de março de 1967 repete as constituições anteriores e reza no Art. 8º: *“Compete à União: XVII – legislar sobre: o) nacionalidade, cidadania e naturalização; incorporação dos silvícolas à comunhão nacional”*.

Que horror! Cada palavra desse inciso XVII, letra “o”, tem um peso incrível! A “incorporação” proposta não deixa de ser um ato violento, desrespeitoso, arbitrário. Alguém ou uma lei define o futuro de seres humanos sem perguntar-lhes a opinião. É a prepotência que dita as regras. A palavra *“silvícola”* é discriminatória, depreciativa! O Aurélio define “silvícola” por “aquele que nasce e vive na selva” e acrescenta ainda como sinônimo: “selvagem”. Também a onça e o macaco guariba nascem e vivem na selva! Foi exatamente essa concepção de indígena que engendrou toda a história do *“apartheid”* brasileiro que perdura até hoje. Os índios são considerados selvagens, bugres, bichos-do-mato. Em contrapartida, os não indígenas enaltecem a si mesmos como civilizados e cultos. A “comunhão nacional” é a “comunhão” dos que vieram de outros continentes e se estabeleceram aqui, formaram a Nação Brasileira e chegaram ao cúmulo de negar a “cidadania” aos autóctones que há milênios habitam essa terra. Os indígenas só tem acesso a essa comunhão nacional se abdicarem à sua identidade e assumirem a cultura dos brancos, se estão dispostos a deixar-se “civilizar”.

Esse é, para a causa indígena, o pano de fundo da Assembleia Nacional Constituinte de 1987/1988. Nós do Conselho Indigenista Missionário (Cimi),

organismo vinculado à CNBB, empenhávamos todos os nossos esforços para que a futura Constituição garantisse expressamente a sobrevivência das comunidades indígenas, como povos etnicamente diferenciados. Insistimos no seu direito à terra, à autodeterminação, ao respeito por seus projetos históricos próprios, sua cultura e o direito à participação na discussão e no encaminhamento de assuntos que lhes dizem respeito.

A bancada anti-indígena na Assembleia Nacional Constituinte não tardou a reagir, pois seu objetivo até hoje é invadir e ocupar as terras indígenas e explorar as riquezas naturais do solo e subsolo. Demarcar áreas indígenas significava para esses deputados constituintes obstruir o acesso a terras férteis, a minérios, a madeiras de lei.

Precisavam ser caladas as vozes em favor dos indígenas. Em agosto de 1987 o jornal *O Estado de São Paulo* iniciou uma virulenta campanha de difamação. Fomos caluniados de modo tão torpe que não vale a pena citar as acusações. Imediatamente foi constituída uma Comissão Parlamentar Interministerial de Inquérito para apurar a veracidade ou não das acusações gravíssimas. A trama foi descoberta, mas nem por isso as hostilidades cessaram. Quando aguardava diariamente ser chamado para defender-nos em Brasília diante da Comissão e repudiar todas as acusações sem fundamento algum, aconteceu um acidente na Transamazônica. Foi no dia 16 de outubro de 1987. Estava a caminho de Brasil Novo, a 46 km de Altamira, para celebrar a Santa Missa. No Km 23, no topo de uma ladeira, meu carro foi abalroado por um caminhão. O Padre Salvador, missionário xaveriano de 31 anos de idade, estava sentado ao meu lado e teve morte instantânea. Eu quebrei os ossos da face, perdi os dentes e fraturei várias costelas, mas escapei com vida. Por seis semanas fiquei hospitalizado. O “acidente” nunca foi esclarecido.

Até hoje, não sei a razão por que não fui mais chamado a depor diante da Comissão Parlamentar de Inquérito. Será que seus integrantes se convenceram da ação criminosa cometida por aquele matutino contra o Cimi que resultou inclusive na tentativa de eliminar-me? Em vez de condenarem os urdidores das difamações preferiram “arquivar” o processo, certamente para não estremer as boas relações com o jornal, seus donos e redatores-chefes.

Mas, o que mais vale em todo esse episódio é que depois de um século de história republicana em que os indígenas se viram ignorados ou cerceados em seus direitos e em sua dignidade humana, a noite finalmente passou. Nossa luta não foi em vão, mesmo que eu quase tenha perdido a vida e um padre tenha morrido prematuramente. No segundo e último turno de votação

plenária, na sessão de 30 de agosto de 1988, de 453 votos, o capítulo sobre os índios obteve 437 votos favoráveis, 8 abstenções e 8 votos contrários. Na Constituição de 1988, pelo menos no papel, o índio é considerado gente igual a toda a gente e deixa de ser um tutelado do Estado como se fosse menor de idade, incapaz de exercer os seus direitos. Os índios agora são contemplados com um capítulo próprio que abrange dois artigos constitucionais (Art. 231 e 232) e um artigo no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (Art. 67).

Durante todo o processo da Assembleia Nacional Constituinte nunca pretendíamos substituir os índios nas negociações com os congressistas. Jamais nos colocamos em lugar deles, assumindo a causa sem eles. Queríamos apenas ajudar, acompanhar, assessorar os representantes indígenas a fim de que eles mesmos pudessem escrever sua história. Assim, nossa vitória foi a vitória dos Povos Indígenas e a vitória dos Povos Indígenas a nossa.

“Raquel chora seus filhos, e não quer consolação, porque não existem mais” (Mt 2,18).

No decorrer dos mais de 30 anos da minha vida de bispo já vi muito sofrimento e desespero. Mas não há dor igual à dor das mães que perderam seus filhos em circunstâncias tão cruéis como as mães de Altamira. Mesmo que, desde então, muitos anos tenham se passado, a simples lembrança do filho mutilado e assassinado de modo tão perverso faz as mães, os pais, os familiares sofrerem sempre de novo. “Raquel chora seus filhos, e não quer consolação, porque não existem mais.” (Mt 2,18 – Is 31,15). Tantas vezes me perguntei: Como consolar as famílias? Como expressar minha solidariedade de irmão, de pastor, de bispo? Não há palavras que pudessem atenuar a dor.

Trata-se de crimes ocorridos entre 1989 e 1994 em Altamira. Quando denunciemos estes horrores, fomos acusados de forjar casos para perseguir determinadas pessoas da sociedade altamirense. Mas como “forjar casos” diante de 20 meninos mutilados, mortos, desaparecidos ou que escaparam, como por milagre, no último minuto? O que levou estas pessoas a agredir-nos é o fato de não nos termos calado. Desde a primeira ocorrência, o nosso então secretário do Conselho Pastoral, Padre Sávio Corinaldesi, tomou junto com as famílias vitimadas a frente das denúncias. Os delegados de polícia daquele tempo não deram ouvido às mães aflitas. Obstaculizaram até o registro de queixa-crime. O assassinato do Irmão Humberto Mattle em 10 de outubro de 1995 dentro da Casa da Prelazia, onde moro, tem sido relacionado a um acerto de contas,

pois o Padre Sávio também morava nesta casa. Mesmo com mais esta morte bárbara não deixamos de insistir na elucidação dos crimes e na identificação dos criminosos e no julgamento e punição dos responsáveis pela desgraça que desabou sobre as famílias de Altamira e conspurcou a imagem de nossa cidade.

Criamos em 1991 o primeiro Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente. A Campanha da Fraternidade, promovida pela CNBB todos os anos na época da Quaresma, teve em 1990 o lema “Mulher e Homem: Imagem de Deus”. Foi esta campanha que inspirou as mulheres de Altamira a unirem-se e organizarem-se na luta por justiça e contra a violência. Fundaram em 8 de março de 1991 o Movimento de Mulheres Trabalhadoras de Altamira Campo e Cidade. Para evitar que os crimes contra os meninos de Altamira caíssem no esquecimento fundamos em julho de 1994 o Comitê em Defesa da Vida das Crianças Altamirenses e no mesmo ano foi criado o primeiro Conselho Tutelar dos Direitos da Criança e do Adolescente. Esses organismos da sociedade civil, integrados majoritariamente por mulheres, tornaram-se instrumentos de imenso valor na luta contra o crime e a impunidade.

O *slogan* “Altamira, nunca mais!” traduziu nossos sonhos como, na época das torturas da ditadura militar, o País sonhou com “Brasil, nunca mais!”. Sonhávamos com um mundo em que todas as crianças pudessem crescer, brincar, sorrir, viver, que meninas e meninos nunca mais morressem “antes do tempo”. Nosso sonho, infelizmente, está longe de tornar-se realidade.

Em 2006, Altamira virou novamente manchete nos noticiários nacionais e internacionais. Ficamos horrorizados por mais uma série de crimes de abuso sexual de menores. O ditado popular “queixar-se ao bispo” concretizou-se mais uma vez. Já que os apelos às autoridades civis foram infrutíferos, o último recurso do povo foi bater na porta do bispo. E o que mães e diretoras de escola me contaram deixou-me arrepiado.

Uma quadrilha de gente da alta sociedade de Altamira teceu um plano covarde para conquistar ingênuas mocinhas para seus programas perversos. Chegaram num carro chique na porta do colégio e aguardaram o fim das aulas para convidar as garotas para dar uma volta pela cidade. Foram levadas para um sítio e, sob influência de álcool e drogas, submetidas a verdadeiras orgias.

Comuniquei o crime ao Ministério da Justiça e à Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República e acionei a Secretaria de Estado de Segurança Pública exigindo providências imediatas contra os criminosos. Por várias horas prestei depoimento a uma delegada que veio de Belém para ouvir o bispo. Relatei o que mães e diretoras haviam me contado.

Numa entrevista coletiva para os canais de televisão de Altamira afirmei: “Sejam quais forem os criminosos e tenham eles acentuado poder político ou financeiro, exigimos das autoridades judiciárias que tomem, com máxima urgência, medidas necessárias para elucidar esses crimes contra menores e identificar e prender todos os criminosos para livrar a sociedade altamirense desses monstros.”

Mal a entrevista foi ao ar, ocorreram as primeiras prisões e ato contínuo recebi ameaças de morte. Infelizmente todos os criminosos se encontram hoje em liberdade. O processo deve ter sido arquivado. As meninas, no entanto, estão marcadas pelo resto da vida. Umhas com apenas 12 ou 13 anos ficaram grávidas. Outras largaram os estudos e não sei onde pararam. Só sei que não há tratamento psicológico capaz de fazer cicatrizar essas feridas que atingem a mulher até no âmago de seu ser.

“Atribulados por todos os lados, mas não esmagados; postos em extrema dificuldade, mas não vencidos pelos impasses” (2 Cor 4,8).

Na virada do milênio e mais ainda depois da posse de Luís Inácio Lula da Silva como presidente da República reinava entre comerciantes, empresários e políticos de Altamira e da região do Xingu uma grande euforia em torno da construção da Hidrelétrica Belo Monte. Os políticos proclamaram Belo Monte como a “salvação” do oeste do Pará. Na campanha para presidente, Lula e o seu PT se opuseram a Belo Monte. Uma vez empossado como presidente da República, Lula decidiu defender o que antes condenava.

O Governo defende hoje Belo Monte como sacrossanto, intocável, inquestionável. A hidroelétrica em construção assume ares de sujeito histórico. O ser humano, as famílias, as comunidades deixam de ser promotoras de sua própria história, não são ouvidas, tem que se calar diante do projeto planejado e elaborado em Brasília sem nunca ter levado em conta seus legítimos anseios. O ser humano atrapalha, é estorvo, obstáculo, e assim, já que não pode ser eliminado, é considerado objeto perturbador do “desenvolvimento”, da maneira como este é concebido e decretado pelos programas governamentais. Para as famílias ribeirinhas e os povos indígenas e o meio ambiente em que vivem, se busca, na melhor das hipóteses, soluções “menos traumatizantes”.

Na realidade, os idealizadores e promotores deste tipo de projeto estariam bem mais à vontade se esses índios “da era da pedra lascada” e esses ribeirinhos “atrasados e obsoletos” desaparecessem da superfície de uma vez

por todas. Ai de quem tiver a “petulância” de pôr em dúvida o projeto e de querer saber o que realmente foi programado para a região! É imediatamente taxado de “inimigo do progresso”, “contrário ao desenvolvimento”, alguém que quer “engessar a Amazônia”.

A partir de junho de 2006 alguns empresários e políticos declararam guerra contra o bispo do Xingu e os movimentos sociais. Gritaram do alto de seus palanques: “Vamos para a guerra!” e prometeram “descer o cacete”. Alicerçaram esta investida virulenta contra minha pessoa num artigo publicado pelo jornal de maior circulação na Amazônia, *O Liberal*, assinado pelo economista Armando Soares:

Os poderosos, os traidores da pátria, os maus brasileiros soltaram seus cães para censurar e obstaculizar quem luta pela libertação da Amazônia do engessamento econômico em curso arquitetado pelas forças do mal. (...) Altamira, pelas suas riquezas e localização estratégica, é um dos focos preferenciais dos nossos inimigos, localidade onde reina um religioso do tempo da Inquisição, ditador autocrático que se acha com direito de interferir na vida econômica do município criando um clima de terror e medo. A sociedade de Altamira precisa reagir com firmeza e coragem e expulsar da região todas as pessoas que de alguma forma estão promovendo o caos econômico, o desemprego, a angústia e o sofrimento a milhares de pessoas. Ensinava o pai de Cícero, o grande tribuno romano, que homens iníquos têm que ser eliminados da sociedade, sob pena de contaminarem toda a sociedade... (SOARES, 2006).

Este artigo colocou-me em situação crítica. Os pronunciamentos dos defensores de Belo Monte durante um ato público do dia 19 de junho de 2006 incitaram explicitamente o povo à violência. Foram discursos exacerbados, xingamentos, palavras injuriosas, gritos desvairados, agressões verbais levianas. Pessoas mais excitadas se sentiram instigadas a formular ameaças como: “Este bispo tem que ser morto!” “Está atrapalhando a vida de muita gente. Tem que fazer com ele igual como foi feito com a Irmã Dorothy!”.

Em 29 de junho de 2006, às 22h, o comandante do 16º Batalhão da Polícia Militar (Xingu) apareceu com dois soldados fardados na Casa da Prelazia. Comunicou-me que, a partir daquele momento, eu estaria sob proteção policial e me pediu que aceitasse a medida que teria se tornado necessária devido a várias ameaças que eu vinha sofrendo. O comandante da PM insistiu que não me opusesse já que caberia ao Estado a responsabilidade de zelar pela integridade física do bispo do Xingu.

Em outubro de 2006, circulou em Altamira um panfleto que solicitou meu desaparecimento da região do Xingu. Encontrava-me então em Tucumã, no Alto Xingu, sul do Pará, para a festa da padroeira da cidade Nossa Senhora Aparecida. Em 13 de outubro, a Polícia Militar me escoltou até o aeroporto de Ourilândia do Norte e chegando a Belém fui recebido no aeroporto internacional por um delegado de Polícia Civil e vários soldados. Tive que dar um exaustivo depoimento que durou das 21:15 até depois de meia-noite.

Nesta mesma época apareceu na Internet um aviso que eu não passaria do dia 29 de dezembro de 2006. Não dei importância a mais essa ameaça, mas em 22 de dezembro, dia em que fui agraciado pela OAB com o Prêmio José Carlos Castro “pelos trabalhos em defesa dos povos da Amazônia”, essa notícia vazou. Viajei no dia 26 de dezembro para Gurupá para os festejos de São Benedito, celebrados sempre depois do Natal. Ao desembarcar fui informado que a TV Liberal havia divulgado a macabra notícia de minha morte programada. Chegaram sete policiais de Belém para proteger-me durante os festejos. Nas celebrações fui obrigado a usar colete à prova de balas. Para aumentar ainda mais o suspense, foi encontrada munição para revólver no primeiro banco diante do altar.

Em 27 de fevereiro de 2008, aparece na Polícia a informação de um possível “ataque ao bispo de Altamira”. Num bar de Santarém, dois desconhecidos foram ouvidos por um policial à paisana, indagando como se chega perto de Dom Erwin e falando que o preço da “parada” a ser executada seria de um milhão de reais. Essa nova ameaça foi denunciada à Polícia Federal. No entanto, até hoje não conheço o resultado das investigações.

Em 17 de agosto de 2009, a assistente social e enfermeira da Prelazia do Xingu Sônia Lima denunciou na Polícia Civil a ameaça que presenciou na Sesp contra o bispo do Xingu. Um senhor visivelmente exaltado gritou: “mataram a pessoa errada, deviam ter matado esse homem Dom Erwin, pois ele só atrapalha e emperra o desenvolvimento de Altamira”. O Boletim de Ocorrência que Sônia registrou na Delegacia não surtiu nenhum efeito.

Nessa época de ameaças abertas e veladas da parte de um consórcio criminoso, descobri, no entanto, que eu não estava só. Faixas, cartazes e pronunciamentos nas celebrações litúrgicas e em outras ocasiões me deram a certeza de que o povo do Xingu me estendeu a mão e abriu-me seu coração. Nunca esqueço a faixa que dizia: “Dom Erwin, teu sofrimento é nosso sofrimento. Nós te amamos!”

Belo Monte assusta. Não apenas o projeto, mas todo o contexto em que é realizado.

Lula me recebeu duas vezes em audiência. A primeira vez, foi em 19 de março de 2009. Apresentei-lhe as nossas preocupações e ele mesmo insistiu em um diálogo construtivo. Pedi a ele que recebesse representantes do povo do Xingu. Ele concordou. Acertamos então uma segunda rodada de “diálogo” para o dia 22 de julho de 2009. Desta vez viajamos em comitiva a Brasília: dois indígenas, dois ribeirinhos, a Antônia Melo, dois procuradores da República e o professor Célio Bermann do Instituto de Eletrotécnica e Energia da USP. Do outro lado sentavam os representantes do setor energético do governo. Gilberto Carvalho, então chefe de gabinete do presidente, queria impor sua vontade de que só eu falasse, em nome de todos. Mas, quando Lula entrou na sala e se sentou ao meu lado antecipei-me ao Gilberto Carvalho e disse: “Presidente, o senhor vai ter que ouvir esse povo que veio de longe para falar com o senhor!”. E Lula concordou: “Deixa comigo!”. E de fato, ele concedeu a palavra a todos que apresentaram então suas preocupações e falaram do medo de perderem suas terras e moradias.

Os procuradores da República provaram a inconstitucionalidade do projeto, já que os índios não tinham sido ouvidos. O Célio Bermann apresentou as razões técnicas e econômicas que tornam o projeto inviável. Foi neste momento que percebi que o Lula se assustou ou, pelo menos, encenou um susto. Olhou para a sua turma e disse enfaticamente: “Vocês vão ter que dar uma resposta ao professor”. Esta resposta não veio até hoje.

Lula então segurou-me no braço e disse textualmente: “Dom Erwin, nós não vamos empurrar esse projeto goela abaixo de quem quer que seja. Conte comigo! O diálogo tem que continuar! Segundo: o Brasil tem uma grande dívida com os atingidos por barragens e essa dívida, até hoje, não foi sanada. Tem muita gente perambulando por aí que não recebeu indenização. Além do mais nós não vamos repetir a hidroelétrica de Balbina, aquele monumento à insanidade. E finalmente, o projeto só vai sair se for vantagem para todos”.

O diálogo, porém, embora solenemente prometido, foi cortado. Estava prevista uma outra audiência para o final de novembro de 2009, entre os dias 25 e 27. Eu aguardava em Brasília ser chamado a qualquer hora, mas no dia 26, por volta das 21h, Gilberto Carvalho me informou que o presidente estava em viagem para a Venezuela: “Lamentavelmente não foi possível achar uma janelinha na agenda para recebê-lo!”. Foi aí que caiu-me a ficha e entendi que a audiência de 22 de julho não passou de uma encenação teatral. A promessa

de Lula de “não empurrar o projeto goela abaixo de quem quer que seja” fazia apenas parte do *script* previamente elaborado para “agradar” o bispo e os que com ele participaram do encontro. Senti-me troçado e traído pelo presidente da República.

Mas havia ainda outra oportunidade de conversar com representantes do Governo. Desta vez foi em Altamira, por ocasião das famigeradas audiências públicas policiadas. Mais uma vez achei indispensável convidar representantes dos movimentos sociais de Altamira. E mais uma vez os doutores não gostaram, pois queriam falar apenas com o bispo. Mesmo assim aproveitaram o ensejo para desfilar a ladainha de vantagens e benefícios que Belo Monte iria trazer. Explicaram, no entanto, que estavam aí para defender a viabilidade de Belo Monte do ponto de vista meramente técnico. Ao mesmo tempo admitiram que havia problemas de ordem social e ambiental. Mas logo mais, quando foram indagados que tipo de solução apresentariam para os indígenas, ribeirinhos e o povo da cidade diretamente atingidos pela obra perderam as estribeiras e reagiram com arrogância. Gritaram que nós podíamos fazer o que bem entendêssemos: “O projeto vai sair!”. Aí ficou patente a estratégia do Governo Lula e posteriormente do Governo Dilma. É a tática do rolo compressor, é a estratégia do fato consumado. Está decidido, doa a quem doer! Dane-se quem for contra, bem de acordo com o antigo provérbio árabe: “Os cães ladram e a caravana passa!”.

Belo Monte está em execução. Os trabalhos prosseguem a pleno vapor. As condicionantes estabelecidas pelo próprio Governo de saneamento básico da cidade a fim de prepará-la para a prevista explosão populacional não foram cumpridas. A população de Altamira cresceu de 100 mil em 2010 para atualmente 150 mil habitantes. Faltam leitos nos hospitais, vagas nas escolas. Acidentes de trânsito ceifam vidas humanas quase que diariamente. Todos os fins de semana se registram de dois a três homicídios. Assaltos e agressões deixam a população dia e noite em sobressalto. O tráfico de drogas é outra praga que infesta cada vez mais a cidade. A apreensão do *crack* cresceu 900%. Os pontos de prostituição aumentaram de maneira assustadora. Bares e restaurantes viram prostíbulos. É quase impossível averiguar a idade das mulheres. Sabe-se apenas que há muitas menores que se oferecem para programas de sexo. Grande número de mulheres exerce sua profissão em regime de semiescravatura.

É este o progresso que nos foi garantido com o advento da Hidrelétrica Belo Monte?

Contudo, nós não paramos. Continuamos a chamar a atenção do Brasil para as consequências deste projeto insano.

Continuamos a lutar pela justiça e a defender a vida.

Altamira, 16 de outubro de 2013
*26º aniversário do acidente no Km 23
da Transamazônica morte do padre Salvatore Deiana*

Bibliografia

SOARES, Armando. Reagir é a palavra de ordem. *O Liberal*, p. 11, 5 jun. 2006.

Transamazônica

As margens da rodovia – As marcas da luta!

Ana Paula Santos Souza (FVPP)¹

Introdução

A trajetória de luta dos migrantes

A história dos movimentos sociais na Transamazônica está fortemente ligada aos impactos do projeto de colonização como mecanismo de prevenção contra as tensões sociais que se desenhavam em função das contradições existentes no contexto rural brasileiro, nos anos de 1960 a 1970. Nesse sentido, as razões políticas e estruturais que levaram tantos migrantes para a Transamazônica a partir de 1970, bem como os motivos que justificavam o contexto vigente passou a ser discutido em todas as Comunidades Eclesiais de Base (CEB) pela ala progressista da Igreja Católica² e fundamentaram a criação do Movimento Pela Sobrevivência na Transamazônica (MPST), atualmente Fundação Viver Produzir e Preservar (FVPP). A transição de MPST para FVPP aconteceu exatamente no momento em que o movimento precisou de um suporte jurídico na elaboração de projetos, garantia de espaços formais nos conselhos e outras instâncias públicas. Essa necessidade também foi estimulada pela necessidade de dar visibilidade ao *slogan* do movimento: “Viver, Produzir e Preservar”, para os idealizadores algo mais completo do que apenas “Sobrevivência na Transamazônica”.

Petit (2003) enfatiza que o projeto de colonização dirigida da Transamazônica foi paralisado em 1974, sem nunca ter alcançado as metas previstas

1 Mestre em Agricultura Familiar Amazônica e Planejamento do Desenvolvimento Regional pela UFPA, sindicalista do meio rural, atualmente Coordenadora de Projetos da Fundação Viver, Produzir e Preservar, em Altamira, no Pará.

2 Assim eram chamados os religiosos, padres e freiras que partilhavam dos princípios da Teologia da Libertação defendida pelo frei Leonardo Boff, um dos principais precursores dessa corrente dentro da Igreja Católica no país.

pelo Governo Federal. Até esse período o governo assegurou assistência financeira e social para os agricultores migrantes transportados para a região através do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incrá). O crédito do Banco do Brasil foi viabilizado para algumas famílias até meados da década de 1980, incentivando a monocultura do cacau, pimenta-do-reino e café. Nos anos 1970, o arroz foi o principal produto da pauta dos agricultores da Transamazônica.

Em setembro de 1973 a equipe de pastoral da Igreja do Xingu produziu um documento, encaminhado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), no qual relatava a situação dos migrantes do projeto de colonização da Transamazônica. O relatório abrangia a zona colonizada da época entre os Km 20 e 230 do trecho da rodovia entre Altamira e Itaituba. Várias situações foram abordadas, dentre elas a situação da moradia das famílias. O Incra não conseguiu cumprir a promessa de uma casa para cada família e muitos tiveram que construir choupanas para abrigarem-se com suas famílias. Mais tarde, tiveram que construir suas próprias casas nos lotes. A mesma situação de precariedade era vivenciada na área de saúde, saneamento, estradas, transporte e educação. Os postos de venda da Companhia Brasileira de Alimentos (Cobal)³, responsável pelo abastecimento das famílias migrantes a um preço mais barato, existiam apenas em algumas agrovilas. O isolamento das famílias que viviam nos lotes dentro dos travessões era angustiante, principalmente no inverno, período de chuvas intensas que iam de janeiro a junho, época em que as estradas (todas de chão) ficavam intrafegáveis por causa da lama e dos buracos. As queixas incluíam até o Correio que nunca entregava as cartas que relatavam a situação enviadas a amigos e parentes. Muitos desconfiavam de que as cartas eram abertas e, caso falassem mal do projeto de colonização, jamais chegariam ao seu destino.

Os padres incentivaram os agricultores a fazerem um abaixo-assinado ao presidente da República, relatando o não cumprimento das promessas por parte do Incra e demais órgãos responsáveis pelo projeto. O gesto foi considerado subversivo pelo Incra e os padres foram acusados de incentivar a “revolta” dos agricultores. O boato de que quem falasse mal do Incra seria expulso silenciava as vozes dos descontentes e deixava as famílias a mercê dos rumos incertos do projeto que estava apenas começando e já dava sinais de desgaste;

3 Atualmente Companhia Nacional de Abastecimento (Conab).

A assistente social do INCRA não vem para ajudar os colonos, mas para defender o INCRA. Quando fazemos nossas reuniões com a assistente social, se a gente começa a falar da colheita de arroz que não deu certo (é o tema do dia e o colono não quer falar em outra coisa!) ela nos chama a atenção dizendo para não sairmos do assunto da reunião que é outro (PRELAZIA, 1973, p. 7).

As desconfianças dos agricultores quanto ao futuro do projeto de colonização se confirmaram. Diante disso, as lideranças surgidas nas CEBs assumiram o trabalho de organização política junto aos agricultores. Dessa forma, a partir de 1978 ocorreram as primeiras manifestações significativas organizadas pelos embriões da organização sindical. A Transamazônica foi interdita na região de Rurópolis, como forma de pressão contra o Governo Federal.

A partir de 1981, o trabalho prioritário da Igreja Católica seria fortalecer as CEBs em todas as vicinais criadas pelo projeto de colonização do Incra. Nesses espaços, padres, freiras e leigos reuniam os agricultores para tratar de temas relacionados a três eixos principais: educação, sindicalismo e política. No primeiro eixo, discutia-se a importância dada à educação escolar na comunidade, as necessidades e as mudanças necessárias. No segundo era abordada a importância da sindicalização dos agricultores e do combate ao sindicalismo assistencialista implantado pelos governos militares. No terceiro, era discutida a chamada “educação política” que consistia em discutir a importância da filiação partidária, especialmente em vista da eleição próxima, a de 1982. Todos esses assuntos tinham como subsídios as informações contidas nas cartilhas confeccionadas e distribuídas pela própria Prelazia às suas paróquias. Essas cartilhas eram parte do material didático e pedagógico dos eventos promovidos pelas paróquias nos municípios: encontro das CEBs, encontro de catequistas, grupos de vizinho, reuniões da pastoral da juventude e outros.

A organização dos movimentos sociais liderada pelas CEBs, seguiu e estimulou a dinâmica das agrovilas e das agrópolis, criando organizações representativas dos agricultores em cada uma delas. Em Rurópolis, foi criada a Delegacia Regional do Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR) de Santarém, em Medicilândia e Uruará criaram-se delegacias regionais ligadas ao STR de Prainha e, em Brasil Novo foi criada uma delegacia ligada ao STR de Altamira. O município de Brasil Novo, nessa época distrito de Altamira, foi então o nascedouro da organização sindical dos colonos da Transamazônica que, em 1988, assumiram o STR de Altamira, implantando uma política sindical orientada pela Corrente Sindical dos Lavradores Unidos, movimento oriundo de

Santarém que buscava articular todas as delegacias sindicais da região em torno de um novo sindicalismo rural voltado para o fortalecimento da agricultura familiar e dos agricultores enquanto atores sociais.

Em junho de 1985, também as delegacias sindicais regionais de Uruará e Medicilândia realizaram, juntamente com a Associação dos Fornecedores de Cana da Transamazônica (Asfort), a primeira caravana da região da Transamazônica, composta aproximadamente por 400 colonos, que se dirigiram a Brasília para reivindicar ao Incra e ao Instituto do Açúcar e do Alcool (IAA) a manutenção da usina Pacal, a abertura e a conservação das vicinais e a construção de hospitais e escolas. A greve dos canavieiros do projeto Pacal do município de Medicilândia, como ficou conhecido o movimento, resultou no fechamento da BR 230 e em investimentos para a região⁴. Os recursos públicos conquistados nessa época estimularam os agricultores ligados ao movimento sindical da região a construir pautas de reivindicação de forma regionalizada, unificando os interesses do movimento sindical de cada município. Esta representava uma estratégia com maiores possibilidades de sucesso.

Foi assim que a partir de 1987, em cada agrovila que se emancipava na região, delegacias sindicais se transformaram em STR e estes se tornavam importantes interlocutores políticos nas relações sociais e econômicas com inserção rural e urbana, uma vez que as duas realidades eram muito próximas nas áreas de colonização. Entretanto, essas conquistas apenas amenizaram problemas pontuais e particulares nos municípios. No âmbito nacional, o momento também era de crise. A transição do regime militar para a Nova República produziu uma série de incertezas e a Transamazônica não estava na pauta de investimentos do governo estadual, e já não fazia parte das preocupações dos órgãos federais. O crédito para a agricultura significativamente reduzido desde 1985 limitava ainda mais as chances de melhoria econômica dos setores da Agricultura Familiar que se encontrava desprovida de crédito, de tecnologia, de terra e de estruturas de apoio para inserção no mercado. Esse quadro intensificou os problemas no campo aumentando o êxodo para as cidades.

Nesse mesmo período, o movimento ecológico de preservação da Amazônia surge com força total no país. Nessa época foi divulgado o relatório da Conferência das Nações Unidas sobre meio ambiente, intitulado Nosso Futuro

4 Nessa época alguns municípios da Transamazônica (Medicilândia e Uruará) foram beneficiados com a construção de escolas e hospitais, recuperação de vicinais, além da reabertura da usina do Pacal.

Comum⁵, que trazia o conceito de desenvolvimento sustentável, baseado no uso sustentável dos recursos naturais. No Brasil, estava sendo criado o Ibama a primeira secretaria de meio ambiente em São Paulo e a fundação SOS Mata Atlântica, criada por um grupo de ambientalistas que difundiram os debates sobre as questões ambientais no país. Outro fato de repercussão internacional que influenciaria os rumos das preocupações ambientais das organizações dos Agricultores da Transamazônica foi assassinato do líder dos seringueiros do Acre, Chico Mendes, ocorrido no dia 22 de dezembro de 1988.

Após sua morte, Chico Mendes ficou mundialmente conhecido e teve seus princípios de preservação dos recursos naturais e respeito às populações tradicionais ainda mais difundidos, chegando aos agricultores da Transamazônica. O líder sindical dos seringueiros e ecologista foi considerado um exemplo a ser seguido também no oeste paraense. Para a Igreja Católica, Chico Mendes era um mártir. Por ironia do destino, os assassinos de Chico Mendes, condenados pela justiça e foragidos, foram encontrados pela Polícia Federal em Medicilândia, onde viviam como agricultores no fundo de uma vicinal. Embora o discurso sobre as reservas extrativistas como modelo de desenvolvimento não se constituísse no principal interesse dos agricultores do MPST, Chico Mendes simbolizava a resistência das populações excluídas na Amazônia. Assim, o Xote Ecológico do nordestino Luiz Gonzaga tornou-se uma das músicas mais conhecidas na região, embalando as reuniões das organizações nos mais distantes travessões:

Não posso respirar, não posso mais nadar.
A terra está morrendo não dá mais para plantar,
Se plantar não nasce e se nascer não dá,
Até pinga da boa tá difícil de encontrar,
O peixe onde é que está, poluição comeu
e nem o Chico Mendes sobreviveu...
(Luiz Gonzaga, 1989)

O Grande Encontro dos povos Indígenas do Xingu, ocorrido entre 20 e 25 de fevereiro de 1989, em Altamira, pode ser considerado como o primeiro momento em que as populações da Transamazônica e Xingu tiveram informações mais aprofundadas sobre o Complexo Hidrelétrico de Belo Monte e

5 O relatório divulgado em 1987 foi coordenado pela primeira-ministra da Noruega (Gro Brundtland) razão pela qual recebeu o nome de Relatório de Brundtland. Foi o primeiro relatório internacional que utilizou e defendeu o conceito de desenvolvimento sustentável, entendido como aquele que satisfaz as necessidades das gerações atuais sem comprometer a capacidade das gerações futuras de satisfazer as suas próprias necessidades (SANTILLI, 2005, p. 30).

manifestaram sua posição sobre o empreendimento. O evento de uma semana aconteceu dois meses após a morte do seringueiro Chico Mendes e reuniu um público convidado de três mil pessoas, dentre os quais havia 650 índios, 300 ambientalistas, 150 jornalistas, além de estudantes e artistas como o cantor americano Sting. Monteiro (1996) considera que toda essa movimentação em defesa da Amazônia contribuiu para despertar o movimento social regional em construção para as questões ambientais que estavam sendo debatidas em amplas esferas. Nestas circunstâncias, os agricultores declaravam que a destruição da Amazônia não era de responsabilidade da agricultura familiar e este aspecto precisava ser mostrado.

Assim, o primeiro Plano Global de Desenvolvimento da Transamazônica (PGDT) construído dois anos depois, trouxe importantes elementos para a construção do discurso sobre o desenvolvimento e para a melhoria da qualidade de vida da população, princípios defendidos pelo MPST. O MPST surge, assim, como uma voz subalterna sobre os destinos do projeto de colonização, que criticava o governo, o latifúndio, isto é, o caos social gerado pelos grandes projetos na Amazônia, mas que não tinha até então a defesa do meio ambiente como bandeira prioritária. A energia de suas ações estava concentrada na busca de soluções para os problemas sociais e econômicos do projeto de colonização da Transamazônica.

O evento dos povos indígenas do Xingu influenciou também o recente movimento social da região que decidiu criar a Comissão Regional dos Atingidos pelo Complexo do Xingu (CRACOHX). A comissão foi criada em 18 de fevereiro de 1989 por ocasião do I Encontro Estadual dos Atingidos por Barragens, também realizado na cidade de Altamira. De acordo com os documentos pesquisados, a CRACOHX foi criada com o objetivo de organizar a resistência das populações ao complexo hidrelétrico do Xingu. Os sindicalistas da Transamazônica, ao criarem uma organização voltada a questões ambientais, fizeram isso a seu modo: Liderada por Neto, um dos agricultores fundadores do MPST, a Comissão atuava independente do MAB e tinha os agricultores como seus principais interlocutores.

A atuação da CRACOHX estava direcionada para a região onde viviam as populações diretamente ameaçadas pelo complexo⁶, mas a comissão também atuava junto a outros grupos de ribeirinhos do Xingu e moradores das

6 As populações identificadas pela Comissão eram os moradores da área indígena do Paquis-samba, além de toda população ribeirinha e parte da cidade de Altamira e povoados. No cálculo da CRACOHX, 40 mil pessoas seriam diretamente atingidas pela primeira hidroelétrica do complexo.

idades de Altamira, Vitória do Xingu, Senador José Porfírio e populações indígenas da região de Altamira. A ação mais importante da CRACOHX estava voltada para a organização dessas populações antes do término do estudo da obra, tendo sido esta instituição que liderou a participação do movimento social regional na ECO92. Nesta ocasião, a comissão avaliou que era importante participar do evento de expressividade nacional, pois assim seria possível conhecer a experiência de outros grupos que atuavam na defesa dos povos e comunidades atingidos por barragens, bem como se inteirar das decisões da conferência, que afetariam também a região da Transamazônica e Xingu.

A CRACOHX estava estruturada em uma diretoria formada por seis membros e mais um representante de cada uma das cinco zonais com o papel de coordenar as atividades durante o ano⁷. De acordo com o grupo, mesmo estando “tudo parado” em relação ao início da obra, era preciso manter um trabalho sistemático no sentido de favorecer a continuidade da mobilização dos moradores e informá-los da real situação do projeto. A comissão avaliava que assim que a crise financeira passasse, o governo voltaria a retomar o Complexo Hidroelétrico do Xingu.

Outras preocupações de ordem social e ambiental também vieram à tona nesse período: o STR de Medicilândia denunciou a poluição de igarapés pelos dejetos da usina do Pacal jogados na água sem nenhum tratamento. Novas organizações também foram criadas. Dentre elas, a colônia de pescadores em Senador José Porfírio, com o objetivo de combater a depredação dos recursos naturais no Baixo Xingu. Havia uma preocupação com o futuro das famílias que viviam do extrativismo no Baixo Xingu, ameaçadas pela depredação dos recursos naturais. Em Senador José Porfírio, por exemplo, está localizado o maior viveiro de tartarugas da região, animal que poderá ser extinto pela ação predatória dos barcos-geleira⁸ e a movimentação da construção da barragem do Xingu.

No início de 1990, com o fechamento dos garimpos da região de Itaituba, centenas de homens saíram à procura de trabalho pela rodovia e muitos ficaram na região trabalhando como peões no corte da cana no projeto Pacal, nas roças de cacau e nas fazendas de gado. Essa realidade levou muitas famílias

7 As zonais eram as comunidades no entorno da Volta Grande do Xingu que seriam atingidas diretamente pelo complexo hidrelétrico.

8 Barcos de pesca comercial de fora das comunidades que pescavam com redes de arrasto de forma predatória, sem autorização das comunidades, desrespeitando os acordos comunitários estabelecidos. Pescavam grandes quantidades de peixes por vários dias conservando o pescado no gelo.

a ocuparem terras fora do perímetro da colonização para garantirem sua sobrevivência. Nessa busca, a terra indígena Arara, à margem da rodovia, foi uma das primeiras a serem ocupadas gerando conflitos que se arrastam até os dias atuais.

E as vozes das vicinais se encontram: em torno da ação regionalizada do MPST

Em meio a esse cenário diversificado surge então o MPST. Uma proposta de organização regional, liderada pelos agricultores familiares com a pretensão de buscar novos rumos para o projeto de Colonização da Transamazônica.

O advento do Movimento pela Sobrevivência na Transamazônica – MPST representa um marco inquestionável da história da Transamazônica, e, talvez, da história da agricultura familiar do Pará. Foi um “fato histórico” e toda reflexão sobre seu passado, seu presente, e, acredito, sobre seu futuro, tem que ser amarrado a essa dimensão histórica (HÉBETTE, 1994, p. 3).

A criação do MPST foi resultado de um intenso processo de debates regionais promovidos pela oposição sindical com o apoio do movimento sindical de Santarém. Em julho de 1987 aconteceu o primeiro Encontro Regional em Medicilândia, com representantes dos movimentos sociais das Rodovias Transamazônica e da Santarém-Cuiabá. O objetivo era o de encontrar soluções através da regionalização das reivindicações e da formulação de propostas para a recuperação do projeto de colonização. Para tanto, a opção foi buscar fundamentar o discurso com dados empíricos e, assim, decidiu-se realizar um amplo levantamento que apresentasse indicadores sobre a situação da população na região.

Esse levantamento foi realizado pelos sindicatos e pelas pastorais católicas, revelando a gravidade dos problemas. A esta altura, as organizações rurais já estavam unidas aos professores. Alguns fatores foram decisivos nessa união: os professores eram a categoria organizada mais expressiva na região e com forte tradição de reivindicações sociais na capital do estado, além de que a educação era um tema prioritário na pauta de reivindicações do MPST. A Igreja Católica contribuiu nessa aproximação, pois tinha forte influência sobre a formação dos professores realizada em seus colégios, seminários e conventos. O centro de formação dos Irmãos Lassalistas, em Uruará, por exemplo, era praticamente um dos únicos centros de formação para o Magistério na região

nesse período. A participação dos educadores na pesquisa foi importante. As informações coletadas revelaram um quadro social alarmante:

- Apenas 9 médicos na região para uma população de 500 mil habitantes, numa extensão de 1.000 km ao longo da BR 230;
- Mais de 70% da população adulta não alfabetizada ou semi-alfabetizada;
- 2.840 km de estradas vicinais habitadas, sem qualquer conservação;
- Nenhum município dispunha de energia elétrica (exceto Altamira, precariamente);
- Pessoas em condições sub-humanas no fundo das vicinais por falta de assistência médica e transporte (Relatório MPST, 1989).

Os resultados da pesquisa forneceram as bases para a definição de linhas de ação, possibilitando o surgimento das primeiras propostas a serem conduzidas pelo movimento sindical em sua versão regional. Os resultados permitiram ainda a realização de uma crítica global e fundamentada na esfera regional sobre a situação de abandono da Transamazônica, resultando na formulação mais exata do que se pretendia com a organização regional do movimento sindical.

Nessa mesma época se ensaiava na região a criação de mais dois municípios (Vitória do Xingu e Brasil Novo) sendo que os recém-criados estavam numa situação crítica. Segundo o relatório, os elevados gastos com obras eleitoreiras deixavam as gestões municipais inadimplentes, o que aliado ao isolamento causado pelas fortes chuvas, provocavam até o fechamento das prefeituras. A tentativa de retomada do crescimento da Transamazônica com as emancipações das vilas não deu certo, bem como a iniciativa dos prefeitos de recuperar a rodovia a partir de uma campanha de arrecadação de fundos junto aos empresários da região, denominada “SOS Transamazônica”. Os custos de manutenção eram altos e a campanha não recebeu apoio significativo da população. Além disso, as chuvas constantes destruíam o pouco trabalho realizado.

A estratégia adotada pelas lideranças, com base nos resultados do levantamento, foi de mobilização nas comunidades de base, atos públicos e debates em todos os municípios, denunciando o abandono e convidando para a mobilização regional, envolvendo diferentes setores da sociedade civil. De acordo com o *dossiê* histórico guardado nos arquivos da FVPP em Altamira, o MPST surgiu oficialmente em um encontro regional, ocorrido nos dias 23 a

25 de junho de 1989, na chamada Linha Gaúcha⁹, cidade de Rurópolis. No encontro, estavam presentes sindicalistas, professores, movimentos populares, religiosos da Igreja Católica, além de lideranças de outros Estados, ligados à CUT, à Igreja Católica e ao MST. Durante o evento os participantes discutiram a situação social, política e econômica da região e elegeram como iniciativa imediata a criação de uma organização regional que representasse a demanda pela retomada do projeto de colonização.

Na avaliação das lideranças, esse nome (MPST) carregava um apelo autêntico e identificado com os anseios da população e potencializava a mobilização das amplas camadas insatisfeitas com o abandono (MONTEIRO, 1996, p. 4).

O encontro da linha gaúcha deliberou que todas as Comunidades Eclesiais de Base da região seriam visitadas e atos públicos seriam realizados nos municípios de Uruará, Rurópolis e Itaituba, com o objetivo de aprovar as reivindicações comuns. Nesse período, o movimento criou um informativo chamado “Transmigrante” com o propósito de manter informadas as organizações que partilhavam da estratégia regional de mobilização. O referido informativo era produzido pelo Centro de Apoio aos Movimentos Populares e Organizações Sociais (Campos)¹⁰, cuja sede ficava em Santarém. A função do Campos era produzir informativos, divulgar as ações do movimento, fazer os registros e manter uma interlocução com as organizações locais. Dada a precariedade do sistema de comunicação da época, os informativos eram transportados pelos ônibus e distribuídos pelas lideranças dos sindicatos e das respectivas delegacias, pelos professores e pelos padres e freiras que visitavam com frequência as comunidades rurais.

Com a frase: “É hora de levantar-se! Desse verão não pode passar”, o MPST apresentou à população da região, em setembro de 1989, o primeiro número do informativo “Transmigrante”. Neste informativo, o MPST defendia a retomada do projeto de colonização através do relato dos seguintes aspectos da história da região: após o golpe de 1964, os militares comprometidos com

9 A Linha Gaúcha ficou assim conhecida por ser um travessão onde a comunidade, conhecida como Flor da Selva, distante 15 km da cidade de Rurópolis, à margem da rodovia, no sentido Altamira-Itaituba, foi basicamente formada por migrantes gaúchos. Essa comunidade foi organizada pela família do migrante sindicalista Celito Dalabrida.

10 Com a saída da Fase de Santarém, em 1983, o Campos foi a nova organização criada para apoiar a difusão e formação junto aos movimentos sociais ligados organicamente à CUT e à CPT. A Fase também deixou para a nova organização toda sua estrutura de comunicação. Dentre as lideranças que fundaram o Campos estão Ranulfo Peloso, Raimunda Monteiro, Pedro Peloso, Graça Lima e Antonio Vieira.

o capitalismo internacional resolveram implantar na região amazônica o projeto de colonização das rodovias Transamazônica e Santarém-Cuiabá. Com a vinda de trabalhadores do sul e do nordeste para a Amazônia, o governo pretendia favorecer a fixação e a implantação de grandes fazendas, hidroelétricas, mineradoras, além de criar mão de obra barata, fazendo dos trabalhadores migrantes testas de ferro para grandes projetos. Nesta narrativa, afirmava-se que após 19 anos os migrantes encontraram-se abandonados pelo governo, as rodovias deterioradas viviam períodos intercalados de poeira e lama, o que causava acidentes e provocava o isolamento das pessoas. Existiam milhares de quilômetros de vicinais necessitando ser recuperadas e outros milhares a serem construídos, o transporte coletivo que interligava os municípios era bastante precário. De acordo com o informativo, mais de 66 mil crianças em idade escolar estavam fora da escola e o analfabetismo atingia mais de 30% da população adulta.

Os atos públicos realizados nos municípios contaram com a participação de representantes da CUT, deputados federais, vereadores e lideranças de outras organizações. O deputado estadual pelo PT do Rio Grande do Sul, Adão Preto, fundador do Movimento dos Sem Terra, participou da rodada de eventos públicos discursando em apoio à iniciativa de criação do MPST¹¹. No ato público de Altamira, o político fez a seguinte declaração:

Tanto aqui como no Sul, existem duas realidades: a de uma maioria que trabalha e gera riquezas e a de uma minoria privilegiada que as gasta. Existem quatro medidas urgentes a se fazer: distribuir a terra para quem trabalha nela, suspender o pagamento da dívida externa (...) limitar os salários e pôr os ladrões na cadeia (Relatório do MPST 1989: s/n).

Após os atos públicos, uma comissão de seis sindicalistas seguiu para Belém e posteriormente para Brasília, levando um documento com as reivindicações encaminhadas a partir dos eventos públicos, para serem entregues a representantes do governo. Além da entrega do documento, a comissão visitaria as emissoras de rádio e de televisão, além de redações de jornais e de revistas da capital federal para denunciar a situação de abandono da Transamazônica e apresentar suas reivindicações:

11 A chegada do deputado gaúcho Adão Preto na Transamazônica se deu através da amizade que este possuía com a família de Avelino Ganzer quando estes ainda moravam no Rio Grande do Sul.

A comissão pretende deixar claro às autoridades que se caso não atenderem às suas exigências, o povo da região, está disposto a bloquear as rodovias, até que suas reivindicações sejam atendidas, mostrando ao país e ao exterior, a situação de abandono em que se encontra este projeto de colonização (Transmigrante, 1989, p. 6).

No dia 25 de agosto de 1990, a Transamazônica completava 20 anos e o movimento social dos agricultores realizava seu primeiro debate público regional, tratava-se do seminário: “O Futuro do Projeto de Colonização – Transamazônica 20 anos depois”. Na ocasião, foi apresentada a Carta da Transamazônica que resumia as propostas para o desenvolvimento da região. O debate já fazia parte das ações trabalhadas nos últimos dois anos e expressava o consenso em torno da retomada do projeto de colonização tendo o fortalecimento da agricultura familiar e o investimento na infraestrutura da região como foco.

O seminário contou com a participação de aproximadamente 1.500 pessoas vindas das CEBs de todos os municípios do Oeste paraense, representantes de diversas categorias profissionais, grupos de jovens, estudantes e mulheres, autoridades municipais, estaduais e federais ligadas à saúde, à educação, à agricultura, aos setores de energia, transporte, além de órgãos financiadores, políticos da região, lideranças nacionais assim como Jair Menequelli, presidente nacional da CUT, e José Rainha, coordenador do MST. As discussões resultaram em indicações de políticas públicas para vários setores, apresentando-se como reivindicação aos governos federal, estadual e municipal. Conforme definido pelo Jornal do MPST da época, a estratégia era forçar as prefeituras e demais órgãos públicos a assumirem a parte que lhes cabia na realização das obras, bem como divulgar e ampliar as propostas.

O seminário em questão dos 20 anos ficou conhecido como a reação dos agricultores abandonados na Transamazônica, deu visibilidade pública ao MPST e aos problemas da Transamazônica. As lideranças avaliaram que era preciso ir além das denúncias e o segundo debate público, realizado no período de 31 de maio a 6 de junho de 1991 tinha como pauta principal a construção do Plano Global de Desenvolvimento da Transamazônica (PGDT), com a participação de um grande número de organizações da área rural e urbana. O evento objetivava desencadear também um ciclo de denúncias para formar opinião fora da região em relação ao abandono da Transamazônica, produzindo repercussão na imprensa nacional e estadual.

Desta vez, cerca de 2 mil pessoas passaram uma semana em Altamira debatendo a proposta de desenvolvimento regional apresentada pelo MPST

e negociando com as autoridades participantes. Não era a primeira vez que o movimento social da região dialogava com representantes de órgãos públicos, mas era a primeira vez que estes eram convocados pelas organizações de agricultores. Os prefeitos e vereadores da região se uniram ao movimento, enfatizando as suas reivindicações e somando-se à torno da identidade de personagens de um projeto de colonização abandonado pelas autoridades governamentais.

O documento registra ainda que, na opinião dos agricultores, a destruição das florestas era patrocinada pelo governo ao investir nas grandes madeiras e fazendas. Para eles, a pequena produção necessitava de investimentos para garantir um melhor uso das propriedades, além de estímulos para a diversificação da produção e no melhor aproveitamento dos recursos naturais que tendiam a se perder por ocasião do preparo das roças por corte e por queimada:

Podemos viver na Transamazônica se tivermos investimentos técnicos e fiscais, investindo na natureza sem agredi-la de forma irracional, utilizando apenas um terço de nossos lotes, implementando o plantio consorciado e diversificado, onde numa mesma área plantaremos produtos da subsistência básica, plantações regionais de reflorestamento, com valores econômicos, medicinal e alimentício, saindo da monocultura de exportação (I PGDT, 1991, p. 4).

As manifestações públicas do MPST surtiram efeito e a região recebeu vários recursos públicos. Respalgadas pelas conquistas econômicas obtidas com as grandes mobilizações, as organizações dos agricultores passaram a apostar firmemente nos seus próprios candidatos para as eleições de 1992. As eleições municipais eram também objeto de preocupação da Igreja Católica. Em uma de suas várias cartas dirigidas às CEB o padre Alírio Bervian conclamava à mudança:

Vemos surgir uma nova política, graças às CEBs e movimentos populares, tais como, associações, sindicatos, romarias e, em nosso meio destaca-se, o Movimento Pela Sobrevivência na Transamazônica. Muitos estão caminhando a pé levando esse novo espírito; sem promessas nem dinheiro (...) quem agora aceita bombons, depois vem o enjôo, quem aceita churrasco depois vem o couro! Quem avisa amigo é! Se o povo quer mudar, pode, e se quer confirmar os avarentos, os gananciosos, os que só se preocupam consigo mesmo, com os seus celeiros, também pode (...) o exemplo está à vista. Estão aí os descamisados que votaram no salvador da pátria. Cuidado! Outros salvadores estão surgindo neste tempo de eleições. Não acreditem e nem votem neles! (*Jornal da Prelazia*, 1989, p. 5).

Os resultados eleitorais não foram animadores, a contar pelo inexpressivo número de votos dados ao Partido dos Trabalhadores (PT), legenda que abrigou os candidatos defendidos pelo movimento sindical. Na avaliação da igreja, o povo da região mostrou-se politicamente conservador, pois não viu na prática sindical um modelo para a prática de administração pública.

Perspectivas finais: movimentos sociais e políticas na Transamazônica atual

Os agricultores ligados ao MPST desejavam, assim como na política, um novo rumo econômico para suas vidas, representado pelo “lote dos sonhos”. Lutavam pela agricultura familiar diversificada, com infraestrutura, moderna, provida de crédito agrícola e extensão rural. Mas os agricultores consideravam que o cenário social, político e econômico do país estava longe de permitir a realização desse sonho e colocar em prática estas estratégias. O Plano Real do governo Fernando Henrique Cardoso contribuía para fortalecer a tendência das privatizações, o desemprego era crescente e a agricultura encontrava-se voltada apenas para a exportação e para o agronegócio. Em tempos de globalização e neoliberalismo, não houve espaço para pensar a contento a agricultura familiar. O MPST, através de sua luta, criou a expectativa de vida melhor para os trabalhadores rurais e urbanos, mas não conseguia concretizar isso. O governo tinha resistência em fazer mudanças significativas que melhorassem a qualidade de vida do povo, especialmente no meio rural. A luta então deveria prosseguir firme e sempre.

O movimento em prol de novos rumos para a Transamazônica, coordenado por agricultores e religiosos, amadureceu ao longo dos seus 20 anos de existência, e ganhou um contorno político bastante definido. Seus líderes tiveram destaque na estruturação do Partido dos Trabalhadores na região e, pouco a pouco, por meio desta legenda, foram conquistados importantes cargos eletivos, como prefeitos, vereadores e deputados. Paralelamente, houve uma organização formal do movimento por meio da FVPP e pela constituição, na cidade de Altamira, de um escritório regional que abrigou também a Fetagri regional e outros movimentos populares surgidos nessa época.

Dessa forma, o discurso que preconiza o desenvolvimento socialmente justo e ecologicamente equilibrado dos atores da Transamazônica tem em sua essência a busca da melhoria da qualidade de vida, com investimentos na infraestrutura da região, iniciado com a retomada do Projeto de Colonização

pelos trabalhadores rurais junto ao MPST, cujo modelo de desenvolvimento é a agricultura familiar diversificada e engajada no beneficiamento e na comercialização da produção.

Muitas coisas aconteceram na esteira das ações do movimento social da Transamazônica, novas lideranças surgiram enquanto outras foram assassinadas. Além de fazer denúncias, organizar a população em prol de lutas comuns, propor iniciativas inovadoras para o desenvolvimento, exigir o acesso às políticas sociais básicas, a FVPP também passou a fazer parte de conselhos, conferências e outros instrumentos da gestão pública participativa. Todavia, o fortalecimento da agricultura familiar ainda é o foco das lutas que lidera em parceria com a Fetagri. O movimento social que surgiu para resgatar as promessas do PIC da Transamazônica ampliou seus horizontes: elaborou projetos de referência como as Casas Familiares Rurais para formar os jovens filhos de agricultores, buscou a implantação do crédito agrícola FNO especial, Pronaf e outros, lutou pela criação de unidades de conservação, participa ativamente da defesa dos direitos humanos, participou de todas as manifestações em prol do asfaltamento da rodovia, melhoria das vicinais, implantação de órgãos públicos nos municípios da região, em especial os vinculados à segurança pública, à educação e à saúde.

Na última década, o movimento social liderado pela FVPP foi abalado pelos impactos de dois fatos de repercussão nacional: a chegada de Lula ao poder e a construção da hidroelétrica de Belo Monte. O primeiro, enraizado nas bases de formação do movimento concebido pela Igreja Católica do Xingu, contou com a participação efetiva de todos os movimentos sociais da região. Dispostos a apoiar o Governo Lula em sua empreitada por um “País de todos”, sindicatos, associações, cooperativas e movimentos populares recuaram em sua ofensiva ao Estado e partiram para o diálogo ocupando todos os espaços facultados pelo novo governo. Afinal, pela primeira vez o povo da Transamazônica era convidado para o debate sobre os rumos do desenvolvimento regional. Políticas sociais foram criadas o Bolsa-família chegou a todas as vicinais, o número de escolas de Ensino Fundamental e postos de saúde cresceu. Entretanto, os movimentos sociais liderados pelos agricultores ressentem o fato de não terem conseguido fazer o Governo Federal entender a importância de investir efetivamente no fortalecimento da agricultura familiar, além do que a regularização ambiental fundiária continua um caos, as estradas vicinais intrafegáveis a cada inverno e o crédito agrícola cada vez mais distante dos pequenos agricultores cerceados pela burocracia dos bancos e pelas restrições ambientais.

Quanto ao segundo fato, na contramão dessas proposições, o Governo Federal ignorou as ponderações de inúmeros movimentos sociais e decidiu construir a Usina Hidroelétrica de Belo Monte, uma obra bilionária do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) que, entre outros impactos, colocou a região em estado de ebulição com o aumento populacional, aumento do custo de vida, violência e tantas outras mazelas. Dos bilhões destinados à obra, alguns milhões foram separados para “mitigar os impactos” e cabe aos movimentos disputar esses recursos apresentando projetos ao Comitê Gestor do Plano de Desenvolvimento do Xingu elaborado pelo empreendedor para justificar o uso desses investimentos. Enquanto os movimentos sociais se ocupam na tarefa de auxiliar na gestão desses poucos recursos, a obra da usina avança e as dezenas de condicionantes impostas pelos órgãos de controle não estão sendo monitoradas de maneira eficiente pela sociedade civil com o agravante de que algumas sequer saíram do papel.

Atualmente, nesse turbilhão, a FVPP está balançando suas antigas bandeiras, fazendo manifestações populares, mantendo um diálogo com os governos num tom às vezes ameno, outras vezes mais duro, especialmente quando nossas proposições são solenemente ignoradas. A FVPP tomou para si a missão de contribuir para as políticas de desenvolvimento sustentável na Amazônia, fortalecendo iniciativas econômicas que promovam o bom uso dos recursos naturais, a gestão participativa do território, a economia em bases diversificadas e com plenos benefícios sociais às populações rurais e urbanas da região. Ao longo dos anos de atuação, a instituição consolidou-se como uma organização política forte que atravessou tantas mudanças de cenário e conjunturas políticas graças, principalmente, à sua capacidade de mobilização social, sua visão ampla de desenvolvimento e sua disposição para o diálogo.

Bibliografia

HÉBETTE, Jean. *O Movimento pela sobrevivência na Transamazônica*. Passado e futuro, glória e desafios. Contribuição ao debate lançado pela palestra de Paulo Medeiros. Altamira, 1994.

MONTEIRO, Raimunda. *Informação e Redes de Interação no Novo Ciclo de Mobilizações dos Pequenos Agricultores da Transamazônica*. Dissertação (Mestrado). Belém: Universidade Federal do Pará. PLADES/NAEA, 1996.

MOVIMENTO PELA SOBREVIVÊNCIA NA TRANSAMAZÔNICA. *Boletim Transmigrante*. Altamira: MPST, 1989a.

____. *Projeto Global de Desenvolvimento da Transamazônica*. Altamira: MPST, 1991.

____. *Relatório do MPST*. Altamira: MPST, 1989b.

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

PRELAZIA DO XINGU. *Jornal da Prelazia do Xingu*. Altamira, 1989.

____. *Relatório da Prelazia do Xingu*. Altamira, 1973.

SANTILI, Juliana. *Socioambientalismo e novos direitos – proteção jurídica à diversidade biológica e cultural*. São Paulo: Petrópolis, 2005.

Atualização Agônico

A trajetória das instituições religiosas como mediadoras dos conflitos agrários na Amazônia¹

Alfredo Wagner Berno de Almeida²

Os conflitos agrários no Brasil, a partir de 1966, vão se colocando cada vez mais como um tema relevante na relação entre as instituições religiosas e os aparelhos de poder. Observa-se o gradativo estabelecimento de uma diplomacia de caráter formal entre a Igreja Católica – através de seus organismos deliberativos, como a Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), e das diversas circunscrições eclesiais, como as dioceses, prelazias, abadias e eparquias – e o Estado. A CNBB por disposição estatutária, consoante à alínea d do artigo 1º, tem por finalidade “cuidar do relacionamento com os poderes públicos”. Por seu intermédio é que as autoridades eclesiais se organizam, sintetizam suas proposições, inclusive acerca dos chamados “problemas da terra”, e atualizam relações com aparelhos de poder de competência específica, como ministérios e autarquias. O exercício da delegação e os estratagemas inerentes aos procedimentos de negociação nos conflitos tem nesse patamar da hierarquia suas orientações básicas.

1 Este artigo é uma versão editada do primeiro capítulo da tese *Conflito e Mediação: os antagonismos sociais na Amazônia segundo os movimentos camponeses, as instituições religiosas e o Estado*, defendida no PPGAS/MN em 1993. A tarefa de edição coube à organizadora do presente livro, conforme critérios esclarecidos na introdução.

2 Mestre e doutor em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ). Atualmente, é bolsista FAPEAM junto à Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e coordena o Projeto “Mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais” – (BNDES/UEA). Coordena também o projeto “Centro de Ciências de Saberes: experiências de criação de Museus vivos na afirmação dos saberes e fazeres representativos dos povos e comunidades tradicionais” (MCTI/CNPQ/SECIS), realizado pela UEA em parceria com o Museu de Astronomia/MCTI.

Ao se disporem como exercendo uma mediação dos antagonismos na área rural e, em decorrência, funcionando como interlocutores obrigatórios frente ao Estado, as instituições religiosas pressionam a estrutura agrária como forças sociais organizadas, deslocando politicamente outros mediadores externos porventura existentes. Ao eclodirem quaisquer conflitos de terra, que envolvam camponeses, grupos indígenas e latifundiários, eles passariam a ser tratados necessariamente pela intermediação desses dois centros de poder: Estado e Igreja.

Certamente, os elementos dessa diplomacia perpassam diferentes contextos e tem caráter universal e transhistórico, consoante o “perpétuo conflito” entre Igreja e Estado, assinalado por B. Croce, G. Sorel e A. Gramsci. O próprio Gramsci analisa o “conflito entre Estado e Igreja como categoria eterna histórica” (GRAMSCI, 1978, p. 315) apoiado por Croce e levando em conta as acomodações que este tipo de oposição pode comportar. Podemos observar estruturas de poder análogas, que competem entre si e que rivalizam em diferentes contextos, mas que exercitam frequentes composições. No presente trabalho aqueles elementos podem ser referidos historicamente e circunstanciados em sua plenitude numa situação social de ocupação de terras livres caracterizada por antagonismos sociais e classificada de fronteira como a Amazônia nas três últimas décadas (VELHO, 1976, p. 15).

Apostasia e “Aggiornamento”

Em termos históricos, tem-se que a CNBB, em 1962, ao dirigir esforços para a fundação de entidades sindicais de trabalhadores rurais, estava empenhada em renhida disputa com a União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil (Ultab), vinculada ao Partido Comunista Brasileiro (PCB), e com as Ligas Camponesas. Objetivava recuperar e preservar sua influência junto aos camponeses. Para tanto, desde meados dos anos 1950, vinha mobilizando o clero e o laicato católico numa tentativa de superar o fenômeno conhecido como “apostasia das massas” que há décadas inquietava as autoridades eclesásticas.

Nos anos 1950-1960, ganhou força o projeto de superação da apostasia, numa conjuntura em que o catolicismo não era mais a religião do Estado, apontando para uma certa “cooperação tácita” entre os aparelhos do poder, que não reeditava necessariamente a antiga “oficialização” política da Igreja a que o sacerdote aludia. A propalada “ida ao povo” não significava no entanto,

qualquer confrontação com o Estado, antes sugeria uma intervenção com pretexto de harmonizar antagonismos que, em verdade, funcionava como linha auxiliar das formas de controle social sobre os camponeses.

Foi no desdobramento desta perspectiva de “ida ao povo” e de redefinir a delegação ao laicato que os clérigos brasileiros chegaram ao Concílio Vaticano II, convocado pelo Papa João XXIII em 1959 e, depois, em 1963. Conferindo maior poder aos bispos, incentivando-os a se vincularem às circunstâncias concretas em que desenvolviam sua ação pastoral, e definindo a “miséria do mundo” como um dos desafios da Igreja, as resoluções dos Concílios delineavam um novo repertório de práticas simbolizadas pelo chamado “aggiornamento” ou diálogo crítico com os “novos tempos”. Esta atualidade da Igreja estimulava uma descentralização de poder, rompendo com o rígido processo de tomada de decisão até então detido de maneira hipercentralizada pela Cúria Romana, e aproximava os clérigos das situações locais, inclusive, pela adoção de uma nova liturgia da missa, doravante rezada em qualquer idioma e com o celebrante de frente para os fiéis.

Em contrapartida, o clero passou a interessar-se pelo problema das organizações sindicais de uma maneira diferente daquela preconizada pelas Semanas Ruralistas³, despidendo-se, de certo modo, da ilusão de harmonia de interesses e reconhecendo “injustiças” no plano do não cumprimento dos dispositivos legais. A Comissão Central da CNBB, em meados de 1962, lançou o “Plano de Emergência para a Igreja no Brasil” começando a patrocinar formal e explicitamente as organizações sindicais no campo (KADT, 1970, p. 162), porquanto mais amplas e abertas, capazes de aproximar a Igreja dos movimentos camponeses. A iniciativa de acionar os quadros do Movimento de Educação de Base (MEB) nos trabalhos de sindicalização, em muitas regiões, partiu da própria hierarquia. Em decorrência, foi iniciado um intenso trabalho de educação sindical e de criação de sindicatos, numa ação paralela à Ultab e numa competição mais acirrada com o PCB, no âmbito do próprio movimento camponês. Concretizava-se o “aggiornamento”.

Começaram a ser fundados assim, os sindicatos de “lavradores” que ficariam também conhecidos como os “Sindicatos dos Padres” (ALMEIDA, 1981, p. 56). Eles expandiram de forma tal que membros da hierarquia passaram a orientar diretamente a organização de federações regionais com vistas à criação de uma Confederação de Trabalhadores Rurais. A mensagem da CNBB publicada em 1º de maio de 1963 reforça esta perspectiva ao colocar a

3 Para um aprofundamento, consulte Camargo (1979).

necessidade de uma reforma agrária e definir como “justa” a desapropriação por interesse social, asseverando que tal instrumento não contrariava em nada a Doutrina Social da Igreja.

Logo após este endosso formal da hierarquia eclesiástica, foi realizada em Natal, no mês de julho de 1963, a Convenção Nacional de Trabalhadores Rurais, sob inspiração direta do Arcebispo Dom Eugênio Sales, contando com a participação da Ultab, da Ação Popular, cujos militantes egressos da Ação Católica haviam rompido com a orientação hierárquica, e do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB). O objetivo consistia numa consulta para a formação de uma Confederação de Trabalhadores Rurais. Tal iniciativa não logrou êxito. A Confederação que veio a ser reconhecida no mês de Janeiro de 1964 seria aquela coordenada pela União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil (Ultab). Os membros da diretoria da recém criada Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (Contag) vinculavam-se ao Partido Comunista Brasileiro (PCB) à exceção do secretário, um militante da Ação Popular (AP). Intensificava-se a disputa no seio do movimento sindical com a Igreja controlando pelo menos seis das federações.

Palmeira (1985) chama atenção para uma “relativa ausência do Estado” nessas disputas de poder que envolvem diferentes segmentos camponeses:

(...) enquanto os sindicatos urbanos tinham se desenvolvido sobre uma oposição esquerda-Estado, o sindicalismo rural vai brotar sobre uma oposição esquerda-Igreja, o Estado colocando-se à distância, de início e, no final do período, tentando entrar no jogo, favorecendo uma ou outra das forças em confronto (p. 45).

As condições do exercício da mediação, por conseguinte, seriam também diversas:

A relativa ausência do Estado nesse campo de luta fez com que não houvesse espaço nesse sindicalismo para figuras sociológicas como a dos mediadores que se tornaram conhecidos por pelegos – dirigentes sindicais que retiraram sua força da dupla condição de participantes da máquina estatal e de manipuladores de clientelas políticas (PALMEIRA, *ibid*).

Características específicas das transformações sociais e econômicas correlatas à urbanização e à industrialização no Brasil, no final dos anos 1950 e início dos 1960, e redefinições das práticas religiosas a partir do Vaticano II envolvem, de certo modo, a Igreja ao campo e a impulsionam ao exercício de uma

ação mediadora encrustrada em confrontos e disputas acirradas que emolduraram o “aggiornamento”⁴.

O lugar da mediação

O golpe militar de 1964 definiu o resultado daquela competição. Ao contrário de seus adversários, que foram duramente reprimidos e desorganizados, a Igreja Católica, não obstante algumas perdas e defecções, manteve quase que intocada sua estrutura de atuação no campo⁵. O desmantelamento daquelas organizações políticas e sindicais e a persistência dos mecanismos de coerção tiveram efeito altamente desmobilizatório. A mediação externa, que contribui para quebrar a dominação local e que auxilia os movimentos camponeses a se contrapor aos atos coercitivos (ALAVI, 1969, p. 321), não podendo ser exercida representou grave lacuna. Impeliu os camponeses para a margem da cena política constituída, subordinando-os a uma situação de semicidadania.

4 O advento destas novas práticas instaura uma polêmica interna ao campo da hierarquia eclesíástica e das instituições confessionais. Em 26 de julho de 1960 funda-se em São Paulo a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP). São seus sócios fundadores membros da direção do mensário Catolicismo, editado sob a égide do Bispo de Campos (RJ), Dom Antonio de Castro Mayer. Este mensário, por sua vez, tivera origem no grupo do Legionário, antigo semanário oficioso da Arquidiocese de São Paulo. Opunha-se aos segmentos da Igreja partidários do esforço de atualidade, principalmente à Juventude Universitária Católica (JUC), ao periódico Brasil Urgente e demais iniciativas favoráveis à reforma agrária e à criação de organizações camponesas. Além de contestar as inovações da liturgia a TFP mobilizou-se principalmente face à questão agrária. Em novembro de 1960 torna público o livro *Reforma Agrária: Questão de Consciência*, de autoria de Dom Antonio de C. Mayer, Bispo de Campos, Dom Geraldo de Proença Sigaud, Bispo de Jacarezinho, Plínio Correa de Oliveira e Luiz Mendonça Furtado. Recorrem a textos pontifícios para demonstrar que: “o direito de propriedade nasce da natureza do homem (:33), “a igualdade sonhada pelos socialistas é antinatural” (p. 65), entre outras passagens.

5 Esta estrutura de ação na área rural sofreu, entretanto, dois grandes impactos. Membros do Clero que não acataram a orientação da hierarquia eclesíástica, aceleraram seu desligamento da Igreja. O mesmo sucedeu com algumas entidades que mobilizavam o laicato. As rupturas não representaram fatos novos, já que vinham ocorrendo desde, pelo menos, 1962. Foram precipitadas, no entanto, pelo golpe militar de 1964. Recorde-se que, em 1962, o padre Alípio de Freitas, assistente da Juventude Operária Católica, no Maranhão, membro do Secretariado Nacional das Ligas Camponesas, desligara-se da Igreja. Os trabalhos da Ação Popular (AP) no campo tiveram início quando de sua fundação em 1962, a partir do Movimento de Educação de Base (MEB). A militância católica encetou um processo de afastamento gradativo das posições da hierarquia, desvinculando-se completamente dela logo após o golpe militar. Passou a ser, a partir de 1971, Ação Popular Marxista-Leninista (AMPL).

Nos interstícios desta crise de intermediação política é que se insinuaram fortemente as entidades confessionais. Com a cronicidade dos antagonismos, as entidades confessionais foram sendo alçadas à condição de principal mediador externo, tanto pela capacidade de intervir em conflitos agudizados, quanto por recolocar o debate da sua resolução aos aparelhos de poder. No limite, para além da mediação, em inúmeros casos, as instituições religiosas foram arremessadas para um papel de delegação. Há circunstâncias em que membros das instituições confessionais empreenderam o risco calculado de agir ou de falar em nome de camponeses ou de grupos indígenas, como se a delegação consistisse numa etapa necessária para alcançarem uma existência coletiva e, portanto, de direitos políticos que configuram a plenitude da cidadania (BOURDIEU, 1990, p. 192).

Retomando-se, entretanto, a segunda metade dos anos 1960, verifica-se que as entidades confessionais intensificaram o chamado “trabalho de base” num momento em que as organizações e partidos políticos, antes concorrentes, achavam-se na clandestinidade e tinham como questão central a derrubada da ditadura recém-instaurada. Tais organizações encetavam formas de ação armada contra o regime militar, menosprezando os chamados “trabalhos de massa”. De igual modo os que não adotaram as ações armadas achavam-se debilitados, engolfados em inúmeras divergências internas e com táticas de atuação por demais coladas à cena político-parlamentar e à reorganização do proletariado urbano, sem qualquer projeto maior de retomada do trabalho junto aos camponeses.

Enquanto na região Nordeste ocorreu uma recuperação do movimento sindical dos trabalhadores rurais a partir do encaminhamento das lutas reivindicatórias pelos STRs e pela nova diretoria da Contag, vencedora do pleito de 1968, prescindindo, em grande parte, de mediadores externos; na Amazônia configurava-se um quadro de retração, que, aparentemente, não permitia abrir mão deles.⁶

6 Ressalta-se que um dos membros da diretoria intervencionista da Contag, vinculado ao círculo de Operários Católicos do Rio de Janeiro, integrou a chapa opositora e vencedora do pleito de 1968 capitaneada por José Francisco da Silva, que em 1961 fora delegado sindical no Engenho Trigueiro no município de Vicência em Pernambuco, e logo depois da diretoria do Sindicato, e em 1966, secretário da Federação dos Trabalhadores na Agricultura de Pernambuco (Fetape). Registra-se ainda que no Nordeste, nestes anos de 1967 e 1968, figuras da hierarquia católica contribuíam na retomada do movimento sindical dos trabalhadores rurais. Em 26 de janeiro de 1968, o arcebispo de Olinda e Recife, Dom Hélder Câmara, discursou em Carpina (PE) no I Encontro das Federações dos Trabalhadores Rurais. Devido a tal pronunciamento, o arcebispo foi citado em juízo. Conforme “Dom Hélder prega a não violência”. *Folha de São Paulo*, 29/01/1968.

O contexto privilegiado da referida diplomacia entre a Igreja e o Estado circunscrevia-se, pois, inicialmente a esta região de “fronteira”. A relativa mobilidade no sistema de relações sociais, dificultando a mediação tradicional dos poderes locais; o estoque de terras disponíveis; a fragilidade da estrutura sindical com a proeminência dos denominados “posseiros”; a presença do Estado considerada “fraca” e a recorrência de tensões sociais e conflitos violentos intrínsecos à ocupação de novos territórios propiciaram condições, na Amazônia, ao florescimento da mediação perpetrada pelas instituições religiosas. As prelazias, como se observará adiante, em decorrência, reavaliaram seus trabalhos no sentido de redefinir a ação missionária tradicional. Neste momento a Amazônia só parecia interessar aos movimentos de oposição armada, enquanto “área estratégica” onde desenvolviam operações clandestinas com fins de ação guerrilheira e não exatamente de “trabalhos de massa”. O campesinato era representado como uma infantaria potencial da guerrilha e sua adesão exaltada, por um lado, num certo fanonismo, e por outro, paradoxalmente, visto com alguma “suspeição estratégica”, isto é, incapaz de combater com firmeza sem a orientação transformadora do proletariado urbano e industrial.

O peso da concepção estratégica inibia uma ação organizatória regular dos segmentos camponeses, gerando, inclusive, dissidências no seio das organizações guerrilheiras. O relativo menosprezo mantido por tais organizações ao campesinato foi suprido, de certo modo, pelas instituições religiosas, sem que elas próprias imaginassem os resultados e as implicações disto sobre suas formulações futuras e sobre sua estrutura funcional.

A citada mediação começa, pois, a consolidar-se num tempo em que o poder de coerção do Estado dirigia-se prioritariamente contra aquela oposição armada e tratava todos os movimentos sociais repressivamente, dispondo-os à margem dos dispositivos legais. A atuação das instituições religiosas desenvolveu-se a partir do que estava à margem da cena política e sem possibilidades imediatas de representação. É por esta brecha que se insinua a ação mediadora, quando as reivindicações de trabalhadores, quaisquer que fossem, não eram facilmente assimiladas por aparelhos de poder que se impuseram tão só pela repressão e que tinham sua legitimidade contestada. Não é por outra razão que os documentos clericais, datados deste período, insistem no termo “marginalização de um povo”, referindo-se, sobretudo, aos camponeses e indígenas. A própria insistência no termo, tornada pública e dirigida aos governantes, representava a busca de um tipo de reconhecimento necessário.

A “marginalização”, inclusive, sugeria maior face à ocupação espontânea de regiões da Amazônia que, escapando ao controle dos aparelhos de poder, desencadeava rupturas com os mediadores que historicamente se situavam entre os camponeses e a sociedade nacional, quais sejam: comerciantes, ambulantes que abastecem os mercados rurais – como os “regatões” –, grandes proprietários de unidades agropecuárias e extrativistas (seringalistas, donos de castanhais e babaçuais, “patrões da juta”, pecuaristas do Marajó e da Baixada Maranhense), os que detém o monopólio da extração aurífera (“donos do garimpo”) e as lideranças políticas locais. O sistema de aviamento e os padrões clientelísticos das relações de poder já haviam perdido, em certa medida, sua capacidade de efetivo controle social e subordinação.

Mediante a emergência de conflitos agrários e ao seu agravamento, o Estado não encontrava interlocutores na região amazônica. O grau acirrado de violência, a ineficácia da coerção e a multiplicação dos antagonismos impuseram a necessidade de intermediações. Aqui também a Igreja supre a lacuna, evidenciando um caráter de funcionalidade de sua ação. Em outras palavras, mais que um tema, esta mediação significou, num primeiro momento, um certo grau de institucionalização dos conflitos agrários que não eram, inclusive, reconhecidos como tais pelos aparelhos de poder. Num outro momento, a disfunção transforma-se em níveis específicos de contradição. O chamado “trabalho de base”, detectando problemas concretos da vida camponesa, fez-se refletir no cotidiano de missões, prelações e bispados, afetando compassadamente os centros eclesiásticos de decisão. As questões particulares começaram a se fazer presentes nos documentos oficiais da Igreja, que se credenciou, em inúmeras regiões, como uma “intermediação confiável” aos olhos dos camponeses que viam o Estado e os novos grupos de investidores interessados nas terras com desconfiança e apreensão. O acirramento dos entreveros se sobrepõe à arte das negociações e quanto mais se credenciavam mais as entidades confessionais se distanciavam dos aparelhos de poder.

A referida diplomacia não é, pois, facilmente mantida, sobretudo porque ao contrário da “relativa ausência do Estado” (PALMEIRA, *ibid*), tal como observada no período anterior, agora tem-se uma intensificação da ação governamental na área rural e particularmente na Amazônia, inclusive por razões geopolíticas.

Os movimentos camponeses, por sua vez, em seus desdobramentos, escapam frequentemente ao acompanhamento e controle dos mediadores. O campesinato livre que ocupa a Amazônia compõe-se de segmentos sociais

temperados em graves antagonismos nas regiões de naturalidade e de domicílio anterior, tanto nos chamados “latifúndios tradicionais” do sertão cearense, dos vales do Itapecuru e Parnaíba, no Maranhão e Piauí, quanto nas “plantations” açucareiras da costa, no Nordeste, ou face ao processo expropriatório nas chamadas regiões de “minifúndio” do Rio Grande do Sul. Estes segmentos camponeses são encontrados, indistintamente, nos projetos de colonização dirigida e naqueles ditados pela ocupação “espontânea”. Ainda que não prescindam dos mediadores externos, apresentam lideranças próprias que com frequência, recusam os mecanismos de subordinação. Compõem-se, principalmente, de produtores autônomos, denominados regionalmente segundo a modalidade de ocupação da terra, isto é: “colonos”, designação que abrange os assentados nos lotes dos projetos de colonização, e “posseiros”, denominação mais genérica que compreende diferentes segmentos cuja forma de ocupação prescinde dos instrumentos da ação fundiária oficial.

Não obstante a heterogeneidade, os chamados posseiros dispõem de certa autonomia tática face aos tradicionais antagonistas. Com decisões próprias quanto ao processo produtivo, escolhendo a área onde plantar, elegendo o produto e definindo os procedimentos de cultivo (WOLF, 1984, p. 15) reúnem condições para fazer frente aos já debilitados seringalistas, donos de castanheais e babaçuais. Ao nível da circulação, entretanto, mostram-se, de algum modo, tributários dos comerciantes de arroz, que fixam os termos de compra. A autonomia tática referida poderia, assim, ser relativizada, mas sem maiores efeitos sobre a capacidade de mobilização e a disposição de luta, calcada em experiências anteriores de enfrentamento dos antagonistas. A autonomia tática, como relativamente condicionada no plano da circulação, não conhece entretanto maiores inibições políticas. O grau de politização não é explicado como necessariamente determinado pelo econômico. Tal fator contribui para se entender os conflitos agrários como parte da estrutura do sistema de relações sociais destes camponeses, que não incorporam passivamente a histórica subordinação às regras de imobilização da força de trabalho, ditadas pelos interesses latifundiários e que demandam mediações externas adstritas às suas reivindicações básicas.

A intermediação da Igreja Católica se insinuaria, portanto, em circunstâncias históricas que objetivamente a favorecem, seja do prisma dos aparelhos de poder ou dos camponeses ou mesmo de necessidades intrínsecas à própria ação religiosa.

A politização da mediação

Em 1969, a questão dos conflitos agrários é assinalada em “nota” emitida a partir de reunião da Comissão Central da CNBB (CNBB, 1969), de maneira indireta e tangencial. Sem haver qualquer menção explícita à existência de antagonismos sociais no campo as diretrizes pastorais referem-se a uma possível solução para os problemas dos “trabalhadores rurais que tem direito à posse da terra”. Percebe-se, através desta breve referência, que os conflitos achar-se-iam implícitos em situações concretas nas quais ocorre a negação daqueles direitos.

O documento atribui relevância aos “conflitos ideológicos”, que caracterizariam a “conjuntura”, advertindo que:

A força pela força não promove a solidariedade, antes estimula a clandestinidade (CNBB, 1969).

A igreja pretende manter-se numa posição crítica de equidistância face à ação repressiva dos aparelhos de poder e à oposição da luta armada contra o regime ditatorial defendida por grupos de oposição. Além de marcar distância dos confrontos violentos, concebe os problemas dos posseiros como circunscritos ao nível jurídico e aos possíveis ajustes no mercado de terras. Esta despolitização dos conflitos agrários parece, entretanto, ser mais do que uma mera estratégia de discurso.

Assim, embora ressaltando que não procede a um “exame profundo da situação rural” o mencionado documento contém uma referência positiva ao Estatuto da Terra e sugere medida a ser adotada pelos aparelhos de poder.

A medida recomendada privilegia, entretanto, a aquisição de terras revelando, desde logo, o significado restritivo e parcial de “reforma agrária” a que se atém. Não assinala a utilização do instrumento de desapropriação por interesse social, nem sequer menciona as zonas críticas de tensão social e conflito (art. 15 da Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964) consoantes as disposições do Estatuto da Terra. A aquisição é sublinhada como instrumento principal apoiado por outras medidas complementares não especificadas:

VII – Preocupados com o bem-estar social ousamos apresentar a nossos governantes duas sugestões, relativas à reforma agrária e ao plano de habitação nacional:

a) é fora de dúvida que o Estatuto da Terra vem criando, dentro da atual estrutura agrária brasileira, paulatinamente, algumas condições ambientais que já propiciam mais uma conquista de índole social. Sem entrarmos no exame mais profundo da situação rural,

lembraríamos ao Governo a necessidade de que se facilitasse ao máximo, através dos organismos competentes, a aquisição de terras para todos aqueles que vivem da terra e não a possuem. Há enorme quantidade de proprietários que desejam vender parte de suas terras e não conseguem fazê-lo. E existe de outra parte, inúmeros trabalhadores rurais que tem direito à posse da terra. Nada mais natural do que fazer-se desencadear um programa sério nessa direção, apoiado por outras medidas complementares (*ibid*).

A própria medida aventada sugere um modelo de conciliação de interesses ancorado harmônica e “naturalmente” no mercado de terras e numa suposta e perfeita correspondência entre oferta e procura. Aos aparelhos de poder cumpriria tão só propiciar facilidades à dinamização dos mecanismos de mercado. Imagina-se que as terras de posse idealmente coincidam com as extensões que os pretensos proprietários manifestam desejo de se desfazer por atos de venda. A pretendida coincidência evitaria falar-se em despejo, expulsão, deslocamento compulsório e reassentamento em regiões longínquas, que eram problemas correntes numa circunstância histórica em que a “reforma agrária” para o Estado confundia-se deliberadamente com “colonização” e com uma política de orientar os fluxos migratórios e os chamados excedentes populacionais, disciplinando a ocupação de novos territórios.

Esta solução da CNBB reproduz formalmente posições tradicionais da Igreja nos anos 1950-60 veiculadas através das Semanas Ruralistas, quando ela se colocava contra a reforma agrária e os movimentos de mobilização camponesa da Ultab (ALMEIDA, 1981) e das Ligas⁷, que preconizavam respectivamente a utilização dos instrumentos de desapropriação e do confisco das terras dos latifúndios, bem como a “abolição de todas as formas de exploração dos camponeses”.

A Igreja insiste na aquisição de terras como solução, numa circunstância histórica inteiramente diferente e em defasagem com suas próprias experiências no final dos anos 1960. A este tempo, as práticas de inúmeros clérigos no Norte do Mato Grosso, no Acre e no Maranhão já transcendiam a inocuidade da adoção de tal instrumento e apontavam para outras medidas face a conflitos possessórios. Tais práticas, ainda que incipientes em 1969, contradiziam a pretensa continuidade esboçada pela medida de compra de terras em litígio e se orientavam para o reconhecimento efetivo das pequenas posses ameaçadas no

7 Para um aprofundamento, consulte Morais (1976).

seu reconhecimento legal pela ação de grileiros, de companhias particulares de colonização e de projetos incentivados através do Finam desde 1967.

Mencionar a aquisição parece ser antes de tudo uma forma de dialogar com os interlocutores, ou seja os governantes, posto que se tratava de uma medida de consenso histórico para os interesses dominantes. Em contrapartida, o reforço ao sistema de apossamento pré-existente à intensificação da ação governamental na Amazônia constitui o prenúncio de uma rota de colisão com aparelhos de poder (POULANTZAS, 1969, p. 117-148) que se dedicavam a dirigir a ocupação das terras, não raro favorecendo os chamados “grandes investidores”.

Em setembro de 1970, a CNBB já se mostra mais colada a problemas localizados e concretos. As generosidades e discrepâncias face ao Estatuto da Terra cedem lugar a questões bastante específicas. Seus documentos oficiais bem refletem essa alteração, evidenciando um conhecimento empírico. Um dos problemas diz respeito à defesa dos membros do clero que trabalham em áreas rurais da Amazônia e que foram alvo de atos repressivos. Mesmo não havendo menção explícita a conflitos agrários, depreende-se que os clérigos alinharam-se a grupos camponeses em confronto com latifundiários (CNBB, 1970). O outro problema refere-se a uma questão regional, com efeitos pertinentes sobre a ocupação da Amazônia: a “seca do Nordeste”. Inclui dentre os objetivos da missão pastoral as soluções para humanização “das condições atuais em que vivem e trabalham os nordestinos” sobretudo, nas chamadas “frentes de serviço”.

Diferente da “nota” da reunião do ano anterior que é dirigida a público amplo, citando os “governantes” como destinatários ideais, estes documentos tirados a partir da reunião da Comissão Central da CNBB de 1970 tem endereçamento certo. Neste sentido, agora tratam-se de “cartas” dirigidas ao centro de poder do Estado. O gênero em si já define um tipo de mediação. O destinatário é o general Médici, que então ocupava a Presidência da República. A real intermediação aqui, tanto quanto os problemas agrários em jogo, aparece de modo indireto. As instituições religiosas referem-se a “torturas e maus-tratos” infligidos a dois sacerdotes detidos no Maranhão sem discutir diretamente o mérito dos problemas com que se defrontaram em seu trabalho missionário e pastoral, que em verdade era o que estava em pauta na relação com o Estado, apesar de não dito. O martirologio que principia e vai ser substancialmente acrescido nas décadas seguintes é produto direto desta decisão pela mediação. A posição de mediadora preferencial vai se impondo às instituições confessionais e com ela o confronto com aparelhos de poder, condição necessária, para

além das vontades, caso queiram se manter como “confiáveis” aos olhos dos camponeses.

Os tormentos que padecem os clérigos evidenciam que as práticas inspiradas no “aggiornamento” podem implicar em sacrifícios pessoais, quando não num desafio aberto ao aparato de Estado, o que acarreta sérios riscos considerando-se um regime ditatorial. A ideologia do martírio, coadunada com atos de testemunho aproximados do que teria sido a “igreja primitiva”⁸ consiste ademais numa resposta acatada pela hierarquia com abundante fundamentação histórica. Começa a existir, portanto, uma solidariedade ativa entre os centros de poder eclesiásticos e determinadas categorias de sacerdotes empenhadas em ações diretas junto a povos indígenas e camponeses, produzindo uma certa coesão nos confrontos com o aparato de Estado.

Carta Pastoral como um gênero de definição política

Em outubro de 1971 surge a primeira carta pastoral da Igreja, que explicitamente reconhece a situação de confronto entre a ação da “Igreja da Amazônia” e o “latifúndio” (COMBLIN, 1975), numa crítica mordaz à concentração fundiária na região de fronteira. Esta carta pastoral firmada por uma única autoridade eclesiástica, Dom Pedro Casaldáliga, no ritual de sua legitimação na diocese de São Félix (MT), reveste-se de sentido político ao expressar intervenções acatadas contingencialmente pelo conjunto da hierarquia e pelos quadros militantes. As instituições confessionais aprofundam-se assim nos meandros da questão agrária a partir de experiências localizadas. A este aprofundamento correspondem, de certo modo, as próprias modificações no gênero dos documentos produzidos. Das “notas” e “cartas” dos anos anteriores, redigida sem tom conciso e acionando dados gerais, tem-se agora uma “carta pastoral”, ou seja, documento denso, a molde de um estudo, com dados estatísticos, informações geográficas e proposições políticas que expressam o conteúdo de formulações de autoridades eclesiásticas relativas à concentração fundiária e aos antagonismos sociais no campo. Trata-se de um gênero interno às instituições religiosas e que politiza os conflitos, porquanto os representa como relações de poder nas áreas rurais. Como pano de fundo observa-se o pressuposto de que só os conflitos podem livrar os camponeses dos rígidos mecanismos de dominação.

8 Há uma vasta polêmica sobre o sentido do martirologio como uma modalidade de cisão entre os mundos pagão e cristão ou como uma referência histórica sucessivamente reapropriada para fixar uma certa tradição religiosa e legitimar um tipo de poder eclesiástico. Ver Sorel (1978).

Este novo passo no sentido do exercício da intermediação mencionada conduz ainda a uma oposição frontal à ação fundiária oficial, inteiramente voltada para a “colonização dirigida”, é à política de incentivos fiscais para a Amazônia, que é apontada como “causa” dos conflitos agrários e da violência generalizada ao propiciar a formação de imensos domínios territoriais, baseados na expropriação dos camponeses e em mecanismos de imobilização da força de trabalho (personagem da dívida), isto é, os “latifúndios”.

Até fins de 1970, tinham sido aprovados para os municípios de Barra dos Garças e de Luciara, 66 projetos. De lá para cá muitos outros novos já foram criados, como a Bordon S/A, dos frigoríficos Bordon, Nacional S/A, do Banco Nacional de Minas Gerais, cujo presidente é o ex-ministro das Relações Exteriores, Magalhães Pinto, Uirapuru S/A, do jornalista-latifundiário David Nasser etc. (...) Esses empreendimentos latifundiários surgiram graças aos incentivos dados pelo governo, através da SUDAM. É a aprovação oficial e financiada do grande latifúndio com todas as consequências que dele advém. Somas fabulosas são investidas na região pelas pessoas jurídicas legalmente estabelecidas no Brasil, subtraídas ao imposto de renda devido (CASALDÁLIGA, 1971).

Constata-se que os documentos eclesiásticos passam a conter informações com razoável grau de precisão. Imóveis rurais com as respectivas denominações e extensões, nomes de proprietários e tipos de financiamento que usufruem são dados que refletem o próprio grau de inserção dos membros do clero em realidades localizadas. Compõe também este tipo de conhecimento específico o reconhecimento de uma diferenciação camponesa. Até então, as distinções apagavam-se sob a denominação de “lavradores” e “posseiros” utilizadas em sentido amplo. “Peões”, “posseiros” e grupos indígenas, classificados segundo a etnia, recebiam agora tratamento diferenciado. Confrontos particulares e níveis de contradição próprios possibilitam um conhecimento mais pormenorizado dos antagonismos, que aparecem subdivididos segundo a dominialidade e segundo as relações de trabalho.

Produz-se um conhecimento aplicado, resultado de práticas rotineiras dos clérigos junto às populações rurais. O documento deixa entrever que o bispo percorreu, inúmeras vezes, quase todo o território da Prelazia de São Félix, que abrange cerca de 150.000 km². Durante três anos em “repetidas viagens e visitas” atendia com alguma regularidade determinados povoados e fazendas. Isto permitiu um acompanhamento mais de perto de diversos entreveros e contrapôs o chamado “trabalho de base” aos interesses dos grandes proprietários.

Estourou o confronto aberto entre a Prelazia – Igreja, devemos dizer – e as fazendas latifundiárias, que se materializou no mês de setembro com o relatório “Feudalismo e escravidão no norte do Mato Grosso”... Não era possível ir às fazendas sem coonestar exteriormente a conduta dos donos, gerentes e capatazes. Nem era possível agir com liberdade. Os peões, por outra parte, nunca poderiam ser atingidos pelo padre (CASALDÁLIGA, *ibid*).

A observação direta, o convívio com os sujeitos das ações, o conhecimento geográfico e as verificações *in loco*, em experiências repetidas, permitiram que os membros do clero acumulassem um conjunto precioso de impressões e informações. Esta foi a matéria-prima que fundamentou as elaborações mais refinadas que começam a ganhar corpo no âmbito das instituições religiosas.

Na interpretação, produzida 10 anos depois por Tristão de Athayde, observa-se a relevância de tais práticas para a Igreja e a consonância atribuída a elas face ao “aggiornamento”:

Esse apostolado, autenticamente eclesial e evangélico que Dom Pedro Casaldáliga está fazendo junto a essa população típica de imensas regiões do nosso sertão e de nossas fronteiras é uma face capital desse “aggiornamento” da Igreja, com que João XXIII abalou o mundo moderno e é hoje representado, entre nós, por essas “comunidades eclesiais de base” (ATHAYDE, 1981).

No nível dessas mencionadas práticas, os clérigos estabelecem relações primárias com as famílias dos camponeses, redefinindo a ação de catequese das missões religiosas tradicionais. Prestam serviços pedagógicos e na área de saúde, mas privilegiam o livre acesso à terra como questão de direito essencial para as populações indígenas e camponesas. Executam também programas de educação sindical. Para colaborar nesses serviços são extraídos, das próprias redes de relações sociais, que aproximam os povoados, líderes locais, cuja ação voluntária combinada com a visita dos sacerdotes, assegura a regularidade da ação pedagógica. Os chamados catequistas, ou seja, camponeses que em décadas anteriores eram designados formalmente pela ação missionária como funcionários religiosos, vão sendo relegados a uma posição menor, posto que criticados como uma extensão da ação colonialista⁹.

Observa-se a tendência de os contatos preferenciais passarem a ser feitos de acordo com critérios de liderança acatados pelo próprio grupo social

9 Para um entendimento da instituição do catequista no âmbito da ação missionária e da relação entre a missão tradicional e os agentes religiosos preexistentes, tais como rezador, pajé, benzedor e parteira, ver Prado (1985) e Mourão (1974).

objeto da ação religiosa. Na crítica da missão tradicional não se trata mais de criar um corpo de funcionários religiosos “nativos” para imposição de doutrina, mas de reconhecer os que conduzem a resistência de povos indígenas e camponeses frente a interesses que lhes são hostis e que ameaçam suas condições elementares de existência.

As prelazias e dioceses realizam avaliações de seus trabalhos. O intervalo de tempo entre as desobrigas, por sua vez, torna-se menor, constituindo-se um mecanismo de reforço destes laços fixados segundo uma reciprocidade positiva. As lealdades estruturadas traduzem-se em inovações nos rituais religiosos. Há um esforço do que tem sido chamado de “acaboclamento” dos rituais e das cerimônias litúrgicas, de sagração de padres e de bispos, com a incorporação de objetos que simbolizam o que os clérigos consideram como sendo a “simplicidade camponesa”. Chapéus de palha, sandálias e cajados ganham estatuto de paramento, são alçados à condição de vestes litúrgicas. A função simbólica é definida pelo valor de uso de objetos associados à vida cotidiana e ao processo de trabalho. Por outro lado, os próprios espaços das instituições religiosas tornam-se locais de reunião, de cursos e de treinamento sindical para camponeses de diferentes povoados. Os espaços do sagrado são reapropriados e redefinidos.

Veículos de transporte das paróquias eventualmente contribuem para que os camponeses se desloquem mais prontamente para acompanhar o desenrolar jurídico de pendências e litígios. A eficácia desta ação se traduz na ampliação da penetração da Igreja nas áreas de ocupação recente e num conhecimento detido de suas especificidades.

A estrutura hierárquica começa a ser pressionada de baixo para cima, das paróquias que compõem as prelazias e dioceses para os centros de decisão, do localizado para o mais abrangente e superior circuito de poder eclesiástico. De maneira concomitante, verificam-se releituras do preceito bíblico da “caridade”, sobretudo a partir da II Conferência Geral de Bispos Latino-Americanos, realizada em 1968, na cidade de Medellín, Colômbia, configurando-se em pressões internas ao próprio cerne das doutrinas que informam as decisões dos prelados. O teólogo José Comblin, afirmaria, em 1972, que o “verdadeiro Concílio” para a América Latina teria sido a Conferência de Medellín, que dirimiu as indagações e as dúvidas entre o falar e o agir: “o Cristianismo é essencialmente caridade, isto é, ação” (COMBLIN, 1975, p. 28).

Os camponeses e os índios, para além de “marginalizados” são também vistos como “vítimas”, cuja negativa dos direitos elementares resulta em

uma condição de “injustiça”, o que permite às autoridades religiosas agir por delegação. Esta seria, aliás, uma concepção de prática possível a que foram chegando, paulatina e timidamente, os diferentes escalões da burocracia eclesiástica na sua relação com os aparelhos de poder. Assim, em abril de 1972, o arcebispo de Goiânia e presidente do Regional Centro-Oeste da CNBB, Dom Fernando Gomes dos Santos, enviou carta ao ministro da Justiça, Alfredo Buzaid, sobre o conflito entre os posseiros de Santa Terezinha (MT) e a Companhia de Desenvolvimento do Araguaia (Codeara), endossando a ação dos clérigos na área. Três meses depois a Assembleia dos Bispos do Regional Centro-Oeste chama a atenção para a “progressiva marginalização dos trabalhadores rurais, dos posseiros e pequenos proprietários vítimas da voracidade do latifúndio na região amazônica” (*ibid*), e persiste na defesa incondicional da ação localizada dos clérigos atingidos por sanções.

As leis emanadas do governo para o campo são frequentemente desrespeitadas. E os que se empenham em esclarecer o povo sobre seus direitos legais são incompreendidos, até denunciados e processados, como está acontecendo com o Padre Francisco Jentel, de Santa Terezinha (São Felix) e com o padre Francisco Cavazzuti, de Jussaria (Goiás) ameaçados ambos de expulsão do país (Assembleia dos Bispos do Regional Centro-Oeste, 1972).

O conflito entre os posseiros de Santa Terezinha e Codeara se estendia desde 1967, quando o projeto começou a ser implantado na área, e teve um de seus momentos de maior aguçamento em 3 de março de 1972. Nesta data ocorreu um entrevero entre um grupo de posseiros e forças policiais, auxiliadas por empregados da fazenda. Dentre estes últimos houve sete feridos. O confronto ocorreu nas proximidades do ambulatório, construído sob orientação do padre Jentel em área de pretensão da empresa.

Na ocasião, o oficial de polícia levava consigo uma ordem de prisão contra membros da Missão religiosa católica de Santa Terezinha e se dirigia ao local da obra a pretexto de averiguar um suposto depósito de armas, arsenal do movimento subversivo que, segundo denúncias do pessoal da empresa, o vigário comandava. Em consequência do confronto, tropas do Exército ocuparam a área e praticamente todos os homens adultos do povoado tiveram que refugiar-se na mata por mais de cem dias para escapar à perseguição que então se fez (ESTERCI, 1987, p. 9)¹⁰.

10 O padre Jentel foi condenado a dez anos de reclusão em 25 de maio de 1973 pelo Conselho de Justiça da Auditoria da 9ª Circunscrição Judiciária Militar em Campo Grande (MT). Em 22 de maio

Quanto mais se reforça e consolida a função de mediador, dispondo de conhecimentos localizados e pormenorizados, mais as instituições religiosas são levadas a posições colidentes com aquelas dos novos grupos de investidores interessados nas terras da Amazônia e por extensão com os aparelhos de poder. E o que se consolida nessa oposição crescente é o papel de interlocução sucessivamente reconfirmado pela hierarquia eclesiástica.

Intervenções Diferenciadas: a politização das “técnicas”

Em maio de 1973 os bispos do Centro-Oeste dão a público um documento, que definem como “estudo” (Bispos do Centro-Oeste, 1973), onde registram que, de acordo com os dados sobre a concentração fundiária, o “latifúndio” estaria crescendo (*ibid*, p. 13). Discutem a situação dos denominados “meeiros” (*ibid*, p. 13) e concluem pelo apoio à organização dos trabalhadores rurais (*ibid*, p. 41). Os prelados assumem a intermediação nos conflitos em sua plenitude numa resposta clara à ação repressiva do Estado.

Em decorrência desta postura amplia-se o campo de interlocução, envolvendo outros aparelhos de poder, ao mesmo tempo em que as polêmicas conhecem um aprofundamento. As entidades confessionais passam a acompanhar ações administrativas, concernentes a demandas específicas de grupos indígenas e camponeses. As autoridades eclesiásticas passam a se dirigir também aos órgãos fundiários oficiais, que executam a “colonização dirigida”. Para o desempenho destas novas frentes de mediação são levados a acionar assessorias especializadas de advogados, cientistas sociais (economistas, sociólogos e antropólogos) e agrônomos. Saberes práticos, de natureza aplicada, tornam-se quesitos essenciais para o acompanhamento da tramitação de processos referentes aos “litígios” e “pendências”, que é como são definidos operacionalmente os conflitos agrários. Frente a este quadro, uma nova entidade é criada. Em 30 de junho de 1973 foi montado o Secretaria do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), delineando uma nova etapa na Pastoral Indígena.

Em 30 de agosto de 1973 os Bispos da Província Eclesiástica do Maranhão, juntamente com o arcebispo do Maranhão dirigem-se ao presidente do Inbra, Walter Costa Porto, delineando os conflitos como problemas pastorais das dioceses e solicitando ações específicas, explicadas em pormenor (Bispos

de 1974 foi absolvido por unanimidade no Superior Tribunal Militar de Brasília. Em dezembro de 1975, consoante determinação de decreto da presidência, foi expulso do país.

do Maranhão, 1973). O mais gritante obstáculo à evangelização é apontado como sendo o “clima de insegurança, medo e opressão em que se encontra o nosso homem do campo, na conjuntura do nosso Estado” (*ibid*).

Neste período, a ação do Incra estava sendo redefinida no sentido de alterar a “colonização dirigida”, contribuir para reduzir a migração interna e incentivar novos grandes empreendimentos agropecuários com área correspondente a 50 mil hectares. A política de incentivo à ocupação das novas áreas voltava-se inteiramente para as grandes empresas.

As solicitações que constam na referida carta tratam de procedimentos a serem adotados face aos conflitos. Enfatizam a importância de “pesquisa” e da observância das disposições legais nos casos de deslocamento de famílias camponesas.

Queremos continuar o diálogo iniciado com V.Exa. por nosso irmão no episcopado, Dom Pascásio Rettler, bispo de Bacabal, num encontro em Brasília no dia 8 deste mês de agosto, dirigimo-nos a V.Exa. solicitando:

- 1) Pesquisa séria e imediata sobre os casos de conflito sobretudo nas dioceses de Bacabal, Carolina e Viana.
- 2) Solução humana e justa nos casos de indenização e das inevitáveis mudanças de lavradores para outras áreas;
- 3) Condições previamente estabelecidas e legalmente asseguradas para as famílias e lavradores pobres que se encontram forçados a migrar;
- 4) Salvaguarda dos direitos à terra adquiridos pelos camponeses (*ibid*).

As questões denominadas “técnicas” configuram-se como parte da atuação das instituições religiosas, escudadas que se encontram em saberes práticos. É a partir delas que se aprofundam as críticas aos projetos de colonização e às medidas face aos conflitos. Os clérigos são estimulados a produzirem relatórios detalhados sobre a ação fundiária oficial junto aos camponeses. Empenham-se em verificações detidas, dotando de maior força os impressionismos e logrando rivalizar, muitas vezes, com os próprios “especialistas” dos órgãos públicos. Assim, em 4 de junho de 1973, o padre Sávio Corinaldesi e demais componentes da equipe pastoral que trabalhava na Rodovia Transamazônica, encerraram a coleta de dados do levantamento sobre a situação dos colonos assentados às margens da referida rodovia, entre os Km 20 e 230, no trecho que liga Altamira a Itaituba (PA). Propiciaram uma visão panorâmica, eivada de exemplificações, sobre o malogro da experiência de colonização

dirigida. Abordaram as condições de moradia e cultivo dos colonos, assinalando inúmeros problemas:

- nas grandes distâncias entre as agrovilas e os lotes;
- no isolamento dos lotes nas estradas vicinais ou “travessões” onde verificaram as colheitas de “arroz apodrecendo porque nem carro nem animal podem chegar até os lotes (ao longo dos “travessões” 13, 16, 18, 20);
- nos critérios de “troca de lote”;
- no abastecimento regular das famílias, agravado, inclusive, pelo fechamento de inúmeros postos da Cobal;
- na situação de educação e de saúde, notadamente das crianças, onde observaram elevados índices de morte por sarampo e disenteria;
- na distribuição pelo Incra, de sementes inadequadas e de qualidade duvidosa, que comprometeram as primeiras colheitas, só tendo tido êxito os que plantaram com sementes adquiridas por conta própria sem a intermediação do órgão;
- nos desmatamentos indiscriminados e sem critérios;
- e no extremo controle que a burocracia oficial passou a ter sobre a vida dos colonos, estabelecendo, inclusive, culturas obrigatórias (Equipe Pastoral da Transamazônica, 1973).¹¹

Os casos mais extremados de controle social sobre os atos dos colonos referem-se a suspeitas de violação de correspondência e proibição de qualquer reunião para protestar contra as medidas adotadas pelos funcionários encarregados do projeto de colonização.

O relatório de pesquisa antes mencionado foi encaminhado ao regional Norte II da CNBB, que em reunião endossou os seus termos. Em 21 de setembro de 1972 o arcebispo de Belém, acompanhado dos bispos de Santarém, Xingu, Marajó, Guamá, Cametá, Macapá e padres de Óbidos e Marabá, exortou a equipe pastoral a prosseguir seus trabalhos na Transamazônica (RAMOS, 1973).

Os prelados parecem perceber a necessidade de aprofundarem a “crítica técnica” alterando a estrutura funcional do aparelho eclesiástico. Para tanto preconizam que cada prelazia deva constituir uma “equipe local de reflexão

11 O relatório intitulado “Transamazônica: a outra face da moeda” compõe-se de 11 tópicos, que descrevem dificuldades na produção, no escoamento, na obtenção de financiamentos para novos plantios e a inexistência de perspectivas face ao futuro dos projetos de colonização. Segundo epígrafe inicial, inspira-se na chamada “opção pelos pobres”, baseada na Declaração do Conselho Episcopal de Medellín que implica uma solidariedade ativa. Foi mantido como documento “reservado” pela hierarquia e não foi publicado, ainda que seus resultados tenham sido encaminhados aos aparelhos de poder.

sobre problemas de justiça, cujo Coordenador será membro da Comissão Regional de Justiça e Paz, à qual levará os problemas para promover a solução” (*ibid*). Aos olhos dos prelados se tentaria, desta maneira, ainda que provisoriamente, agrupar as ocorrências de conflito, e levá-las às “autoridades civis e militares, para apresentar-lhes a situação e sugerir-lhes as soluções mais aptas” (*ibid*). Tratava-se de uma decisão circunstancial face a ausência de um organismo confessional especializado que pudesse tratar de casos similares que começavam a se avolumar na esfera da ação pastoral.

As recomendações de realizarem-se “pesquisas” em situações de conflito prosseguiram, entretanto, e é a partir delas que serão elaboradas as primeiras orientações para as partes em disputa. Neste particular, percebe-se que internamente à Igreja não há uma mesma compreensão do processo da ação fundiária oficial. Assim, enquanto no Norte de Mato Grosso e no Maranhão os posseiros e peões são vistos como “vítimas” e as entidades confessionais os assistem em oposição às colonizadoras particulares e aos projetos agropecuários; no Acre e no Amazonas a mediação é concebida diferentemente. Aí as instituições religiosas se imaginam e se colocam como mediadoras dos confrontos de interesses entre as partes, isto é, entre posseiros e seringueiros *versus* seringalistas e grupos de “investidores” do Sul do país, não se situando apenas entre uma das partes e o poder de Estado. Trata-se, à primeira vista, de duas frentes distintas de mediação e com implicações práticas igualmente diferentes.

Uniformização das práticas de pastoral

As diferenças indicadas não chegam a delinear duas táticas de ação ou normas de procedimentos pastorais distintos, todavia emergem em um momento em que as instituições religiosas percebem a necessidade de uniformizar as práticas e lograr uma ação mais completa e coordenada na região amazônica. Para tanto, Dom Moacyr Grecchi, bispo do Acre e Purus, enviou carta aos demais bispos da região, em 4 de março de 1975, convidando-os para uma reunião com o seguinte objetivo:

Traçar as linhas básicas para atitudes práticas e pastorais face ao conflito existente e latente entre empresas agropecuárias e posseiros, bem como diante do fenômeno das migrações internas decorrentes daqueles conflitos (GRECCHI, 1975).

Quatro meses depois, realizava-se em Goiânia, entre os dias 19 e 22 de dezembro de 1975, o Encontro de Bispos e Prelados da Amazônia Legal cujo objetivo consistia em estabelecer uma clivagem face aos trabalhos até então relativamente dispersos das dioceses e prelazias.

As dificuldades na intermediação em decorrência do aprofundamento de sua ação pastoral levaram a Igreja a criar novos organismos e a definir de maneira mais global sua proposição de “reforma agrária”. O *dossiê* que serviu de subsídio ao Encontro “Terra e Posseiros na Amazônia Legal”, de 1975, continha análise detida do processo de concentração fundiária e das áreas de conflito na Amazônia. Pela primeira vez, as instituições religiosas apresentavam uma síntese das principais zonas críticas de tensão social, que foram assim configuradas:

As áreas de maior tensão são principalmente ao longo das rodovias, construídas ou em construção, nos vales úmidos, em áreas férteis ou de florestas ricas em madeira de lei.

As principais áreas são:

1. Complexo Xingu-Araguaia, situada no Nordeste de Mato Grosso do Sul e do Pará, onde grandes projetos pecuários se desenvolvem sob influência das BRs 242, 158 e 080. Abrange as regiões de São Félix do Araguaia, Suiá-Missu e Conceição do Araguaia.
2. Pré-Amazônia Maranhense, área povoada especialmente por migrantes nordestinos, sob influência da BR-153, a Belém-Brasília, da BR-136, a São Luís-Belém, da BR-222, a Santa-Luzia-Açailândia, e dos Vales Mearim e Pindaré-Mirim, tendo Imperatriz como principal polo econômico. O Decreto n° 71.195/72 declara prioritários para reforma agrária vários municípios do Maranhão.
3. Território Federal de Rondônia, em áreas de fronteiras, sob a influência da BR-364, a Porto Velho-Cuiabá, da BR-421, a Rodovia da Cassiterita e dos rios da Bacia do Madeira-Guaporé, Mamoré, Jiparanã, Jamari e Candeias.
4. Acre, com área de fronteira e sob influência da BR-236, a Rio Branco-Cruzeiro do Sul e abrangendo parte dos vales do Rio Acre, Purus e Juruá.
5. Tapajós, sob influência da BR-230, a Transamazônica, e da BR-165, a Cuiabá-Santarém, em torno dos polos econômicos de Itaituba e Santarém.
6. Juruena-Airupuanã, no extremo norte de Mato Grosso, sob influência dos rios Arinos, Juruena, Teles Pires e Aripuanã e das BRs 242, 174 e 165.

7. Complexo Araguaia-Tocantins, situado no Pontal de Goiás e Sul do Pará, sob influência da Transamazônica e Belém-Brasília e dos férteis vales do Araguaia e do Tocantins.

8. Amazonas: o problema da posse da terra chega ao Amazonas. Apresenta problemas de posseiros e encontra-se na área da BR-080, e está enquadrada como área prioritária da reforma agrária pelo Decreto n° 67.557/70 que engloba também áreas da bacia do Madeira, Purus e Juruá, no Amazonas.

9. Mato Grosso: além das áreas já referidas, há tensão com a posse de terra nos vales dos rios Guaporé, São Lourenço, Vermelho e Paraguai, abrangendo os municípios de Nortelândia, Alto Paraguai, Barra do Bugres, Diamantino, Nobres, Rosário Oeste, Cáceres, Jaciara, Dom Aquino, Poxoréo do Garças, Alto Araguaia, Mato Grosso (Pontes e Lacerda), Cuiabá, Corumbá e Sul do Mato Grosso (CNBB, 1975b s/n).

As práticas localizadas, o acervo documental acumulado a partir destas experiências e o conhecimento factual levaram os 67 participantes do encontro, representando 27 dioceses e prelazias e “cristãos de toda a Amazônia” a decidir por uma nova estrutura operacional, que abrangesse a Amazônia como um todo. Como resultado decidiram:

Criar uma Comissão de Terras que na qualidade de organismo de caráter oficioso ligado à linha Missionária da CNBB possa realizar com agilidade o objetivo de interligar, assessorar e dinamizar os que trabalham em favor dos homens sem terra e dos trabalhadores rurais e estabelecer relação com outros organismos afins (CNBB, 1975a s/n).

A esta decisão que criou a Comissão Pastoral da Terra (CPT) – entidade ecumênica integrada por representantes das Igrejas Católica, Metodista e de Confissão Luterana – acrescenta-se outras que objetivavam organizar uma assessoria jurídica de caráter permanente, a nível de cada diocese ou prelazia, e promover uma ampla ação pedagógica sobre a sindicalização e os direitos dos trabalhadores rurais. A questão dos conflitos agrários, tratada de maneira abrangente, foi considerada passível de ser solucionada a partir da execução da reforma agrária “em cumprimento ao Estatuto da Terra”.

Estas iniciativas de caráter operacional ainda hoje balizam a prática das entidades confessionais. Por seu intermédio ampliaram-se as ações pastorais na Amazônia. Após o primeiro ano de funcionamento já eram 14 os representantes regionais que constituíam a CPT. As adesões se multiplicavam para além da Amazônia, alcançando outras regiões do país. Os critérios de definição

e atuação imediata relativa aos conflitos, oferecendo assistência jurídica, propiciando o entendimento da legislação agrária, assessorando as formas de luta (abaixo-assinados, audiências com autoridades para entrega de solicitações etc.), dotaram-nas de eficácia. Isto a um tempo em que os órgãos oficiais ainda relutavam no reconhecimento de medidas sistemáticas pertinentes aos conflitos agrários. Para a consecução de suas proposições formaram um expressivo corpo técnico composto de advogados, agrônomos, economistas, sociólogos e técnicos agrícolas. Designaram também um expressivo contingente de clérigos para acompanhar os conflitos, estimulando especializações internamente ao aparato religioso (CNBB, 1986)¹².

O corpo sacerdotal é investido, deste modo, de atribuições correlatas às novas demandas, rediscutindo o exercício do poder religioso sobre os leigos na própria intervenção mediadora nos conflitos sociais em que se encontram envolvidos. A religiosidade de vários segmentos camponeses facilitou esta tarefa. A politização dos rituais foi acatada como extensão dos aspectos confessionais. Segmentos camponeses representam de maneira positiva a “missa da terra”, a “romaria da terra”, as “caminhadas” e “canções da terra”. Um dos resultados mais visíveis deste processo de ordenação das práticas, é que as instituições confessionais prosperam onde eclodiam os conflitos, notadamente entre os anos de 1976 e 1985. Há cerimônias de ordenação de novos sacerdotes realizadas em regiões amazônicas, neste período, em que se recitava a ladainha dos denominados “mártires da terra”.

Descrevendo o ritual de sua própria ordenação, em julho de 1980, em Conceição do Araguaia (PA) o padre Rezende Figueira narra o seguinte:

12 Para além do número de clérigos, importa sublinhar a condição de produtores intelectuais e “especialistas” que foram surgindo em diferentes contextos. Os conflitos de terra na Amazônia, enquanto tema de reflexão, constituíram-se, sobretudo, numa questão própria a membros do clero que a partir de suas práticas e experiências do chamado “trabalho de base”, se empenharam na produção de conhecimentos específicos. Há aqueles que a partir de titulação universitária elaboraram seus trabalhos segundo critérios de competência e saber das formações jurídicas, com noções operacionais tomadas ao campo do direito. No desdobramento de suas atividades de mediação a prática forense se colocou como necessária. Bem ilustram isto os inúmeros trabalhos do frade dominicano Henri des Roziers, o vasto levantamento cartorial de Asselin (1982) e a monografia de Treccani (1991). Há também os que produzem a partir de suas posições intrínsecas no domínio da mediação como Ricardo Rezende Figueira (1986) ou no âmbito de interpretações mais generalizantes acerca da ação mediadora das entidades confessionais com Ivo Poletto. Não se pode afirmar que este tipo de produção se confunda com aquelas formulações senso-comum na burocracia eclesiástica que, via de regra, naturalizam as ocorrências de conflito. Ao contrário, sugerem interpretações mais autônomas que, muitas vezes, dispuseram seus autores em posições desconfortáveis face à propalada severidade na hierarquia. Destes citados, pelo menos dois afastaram-se da condição de clérigos e da subordinação direta aos prelados.

Deito-me de bruços no piso frio da igreja, enquanto se reza a ladainha preparada por Dom Pedro Casaldáliga, bispo de São Félix do Araguaia: índios, peões, vaqueiros e garimpeiros, pais e mães de família, jovens e crianças que morrestes na paz do senhor por estes sertões e matas; João Bosco, Rodolfo, Simão Bororo, Raimundo, o Gringo, Dom Romero, Santos Dias e todos os mártires da causa do Povo, que soubestes enfrentar a justiça e amar os irmãos até a morte (FIGUEIRA, 1992, p. 8).

A exaltação dos “mártires da terra” (FIGUEIRA, 1992, p. 44) parece ganhar maior força nos rituais e cultos devido às imagens de santos e outros intermediários divinos que foram eliminadas a partir do Concílio Vaticano II. A representação de retorno à “Igreja primitiva” de que se reveste o “aggiornamento” trouxe então consigo uma certa idealização do martírio, tornando, por conseguinte, cada agente um possível “mártir da terra” e cada mártir um candidato potencial à santificação. Os territórios de povoados camponeses e aldeias tornam-se redutos sagrados, com vestígios concretos do martirologio: um outeiro onde ocorreu uma emboscada preparada por pistoleiros vitimando camponeses, um porto de rio onde foi chacinada uma família indígena, uma capoeira velha onde os homens se esconderam num dia de ocorrência de massacre, uma árvore sob a qual foi vitimada uma família, uns escombros de casas incendiadas e uma picada antiga por onde entraram as tropas no dia da destruição do povoado. Passa a existir uma intimidade com o sagrado que derrama na vida cotidiana e na beatificação informal que consagra os mártires. De igual modo, tem-se uma intimidade entre os agentes religiosos e os fiéis, reproduzindo, em determinada medida, os mesmos vínculos de afinidade verificados entre os homens e os santos nas “áreas mais antigas ou mais profundamente lusitanas do Brasil” (FREYRE, 1980, p. 162-164).

Por outro lado, o elenco de práticas sacerdotais permanece inalterado tanto na rotina quanto em situações de crise, configurando um sacerdote que seria também, de certo modo, um profeta. Não haveria uma separação rígida entre estas funções sociais. O cotidiano aliás se apresenta como a rotina de uma crise maior, que perpassa décadas. A fixação e a estabilidade dos chamados “posseiros” constituem um eterno projeto. Os entreveros característicos dos conflitos marcam a rotina da vida agrária nas regiões de “fronteira”. A concepção de Mauss de que o discurso profético tem maiores probabilidades de êxito nos períodos de crise aberta ou que “fomes e guerras suscitam profetas” (MAUSS *apud* BOURDIEU, 1974, p. 73) ou os estudos etnográficos de Evans-Pritchard de que o profeta está ligado à guerra (EVANS-PRITCHARD, 1978,

p. 141) conhecem deslocamentos numa situação de transição da função social dos funcionários religiosos. Estes últimos tem como resposta permanente a organização e uma visão positiva dos antagonismos sociais. Assim, a crise provocada pelas sucessivas ocorrências de conflito parece não permitir que o discurso profético se separe do sacerdotal e organizativo, gerando uma oscilação permanente entre o acatamento de regras de ação política organizada e os atos espontâneos de revolta.

A incerteza quanto aos resultados dos confrontos em que estão envolvidos os camponeses não surge forte o suficiente, pelo menos até o momento, para estimular soluções milenaristas, isto é, uma revolta mesclada com imaginados apoios celestiais. Se porventura foram observados em determinadas situações de conflito, é verdade que aludem a movimentos fora dos quadros da Igreja Católica. As ações sacerdotais, ainda que imbricadas com discursos proféticos tem falado mais alto, entretanto.

A cada uma destas práticas rituais implementadas pelos agentes de pastoral se relacionam cerimônias cujo objetivo é idêntico, qual seja, reforçar laços solidários fundados na fé divina e na ação política camponesa. Verificam-se, pois, inúmeros atos derivados em cada uma das “romarias” e “caminhadas”, tais como: benzer cruzes, recitando fórmulas litúrgicas que aludem a episódios bíblicos, como a passagem dos hebreus pelo Mar Vermelho conduzidos por Moisés; celebrar missas campais; realizar cultos a cada determinada distância percorrida, remontando idealmente uma via sacra; realizar vigílias e jejuns. Cânticos religiosos e hinos são entoados nos intervalos das assembleias e reuniões deliberativas. As razões de ser destas sequências cerimoniais atêm-se a ritos de agregação, que realizam função transitiva entre o fato político da organização camponesa e o fato religioso de crença na sua eficácia. Certamente que a religiosidade de alguns segmentos camponeses facilitou isto, sobretudo, através das representações, de mitos e de atos que envolvem a ocupação de certas regiões amazônicas, como as chamadas “bandeiras verdes” e as “terras libertas”, em regiões de ocupação recente, e as chamadas “terras de santo”, “terras dos pretos”, “terras dos índios e os “patrimônios” em regiões de colonização antiga.

Paralelamente, as instituições religiosas têm desenvolvido também uma intervenção econômica de apoio ao sistema econômico camponês. Incentivam inúmeros projetos de financiamento e organização da pequena produção agrícola em base familiar, de aquisição de máquinas de beneficiamento de arroz, de fornecimento de sementes selecionadas e de aquisição de suínos

e de animais de tração em regime de uso associativo. Operam, a exemplo da Cáritas, com o chamado “fundo rotativo”, que procura atender algumas necessidades básicas de grupos de famílias chamados “comunidades”. “Roças comunitárias”, “barco coletivo” e “armazém comunitário” constituem a denominação de alguns destes projetos, que objetivam ademais quebrar as redes de dominação de comerciantes que “compram na folha” ou “palha” os resultados da colheita de arroz e de juta ou que monopolizam o transporte e a comercialização da borracha, do babaçu e da castanha, segundo uma conhecida cadeia de “aviamentos”. Seringalistas, donos de garimpo, donos de castanhais, usineiros de arroz e comerciantes de juta são designados, em decorrência, como “patrões” em diferentes regiões da Amazônia. Detém o controle do crédito, monopolizam a comercialização e o transporte da produção e representam os fundamentos do poder local.

Ao orientar suas práticas para romper com a concentração fundiária e com o monopólio do crédito, rivalizando com comerciantes e “casas aviadoras” a ação confessional afeta os já debilitados sistemas de patronagem e da dominação tradicional, que constituem a base essencial para a mediação historicamente exercida pelos poderes locais. O tipo de mediação externa que as entidades confessionais passam a realizar confronta-se com uma poderosa coalizão de interesses, que tanto abrange os detentores do poder local, quanto os chamados “investidores” do centro-sul do país que pretendem, na região, imensos domínios territoriais. A resposta às entidades confessionais tanto ocorre através de protestos e denúncias de entidades de representação patronal, como a CNA, e de associações voluntárias como a AEA e a Usagal, quanto através de mecanismos de coerção. A intermediação passa a ser vista como adversária potencial dos poderes locais e dos novos grupos interessados na terra. São inúmeros os casos de cruzeiros destruídos, igrejas e capelas queimadas e invadidas, e missas reprimidas pela força bruta dos interesses latifundiários.

Grupos responsáveis por projetos agropecuários, madeireiros e mineiros que intrusam terras indígenas e expropriam as áreas de posseiros, voltam-se mais fortemente contra a ação das entidades confessionais. A ação repressiva dos interesses latifundiários alcança frequentemente os clérigos e os agentes de pastoral tornados individualidades políticas, isoladas da função sacerdotal. Multiplicam-se as ameaças de morte, os atentados e os assassinatos de clérigos em diferentes regiões da Amazônia. Em contrapartida constata-se situações em que párocos nas áreas de conflito recusam-se a ministrar qualquer tipo de sacramento a militantes da União Democrática Ruralista (UDR).

A confrontação envolve as cerimônias de casamento e as missas. A hierarquia eclesiástica, por seu turno, reage excomungando os que violam templos e atentam de maneira violenta contra seu trabalho pastoral.

Mesmo sem possuir os históricos instrumentos de força tidos como necessários para fazer ruir os pilares da dominação local, tal como afirma Alavi (1969, p. 327) em sua análise dos movimentos camponeses e os mediadores externos na China, na Índia e na Rússia; as instituições religiosas, circunstancialmente, buscaram lograr êxito em sua intermediação com sanções morais. A negação dos sacramentos em situações sociais onde não há completa secularização – ou seja, relações que não são ditadas por normas religiosas – concorre para ilegitimar as autoridades que acionam aqueles mecanismos tradicionais de coerção. Aos olhos de vários segmentos camponeses tal condenação, reprovando os procedimentos dos agressores, confirma suas representações de suspeição face aos poderes locais e regionais. Ao mesmo tempo revela o grau de conhecimento que a ação eclesiástica passa a deter destas realidades localizadas.

Aliás, a autoridade e a competência adquiridas nesse processo fizeram de membros da hierarquia eclesiástica depoentes imprescindíveis perante a Comissão Parlamentar de Inquérito, destinada a investigar as atividades ligadas ao sistema fundiário em todo o território nacional, também conhecida como “CPI da Terra”. Pelo menos seis dentre eles prestaram depoimentos, destacando-se aqueles de Dom Alano Maria Pena, bispo de Marabá (PA), em abril de 1977 e o de Dom Pedro Casaldáliga, bispo de São Félix do Araguaia (MT), em junho de 1977. Seus pronunciamentos reforçam perante o Legislativo a vertente da interpretação política dos conflitos:

Talvez esta introdução nos ajude a ler os casos de conflito de terra não como isolados ou casuais, e nos faça sentir com perspectiva mais histórica e mais crítica como verdadeiramente a questão agrária é uma questão política (CASALDÁLIGA, 1978, p. 51).

A perspectiva de conflitos crônicos e difusos na Amazônia arremessa a entidade para um movimento permanente de expansão de suas “bases”. Os conflitos localizados realimentam esta tendência de incorporação crescente de novos segmentos sociais referidos direta ou indiretamente às questões agrárias. As instituições religiosas, considerando a ainda frágil estrutura sindical e a presença débil de partidos políticos na região, constituem-se de fato na principal força social capaz de realizar a mediação nos casos de conflitos cujas implicações são estruturais. Elas, talvez involuntariamente, tenham tido perfil mais contemporâneo ao acompanharem os entreveros com assessoramento

técnico e político e com aparato operacional adequado num momento em que seriam estruturalmente previsíveis e em que foram menosprezados pelos aparelhos de poder. Neste aspecto, apresentam as vantagens de não serem propriamente um partido político de adesão militante, e desvantagens que estão se acentuando à medida em que, face a essa expansão, não podem se dobrar politicamente, quando as próprias mobilizações assumem uma feição mais nitidamente classista e com contradições fundamentais em relação ao sistema econômico abrangente. As situações-limite deste tipo de mediação, talvez estejam paradoxalmente se insinuando através da própria tendência que assinala seu inexorável crescimento e expansionismo.

Dissenções internas no aparelho eclesiástico

A despeito do observado, tampouco pode-se deduzir que a hierarquia eclesiástica manifesta-se sempre, necessariamente, como favorável aos interesses dos camponeses na Amazônia. Há certas ocorrências que evidenciam o oposto e que significam, a nível local, uma reviravolta no próprio sentido da mediação aludida. O aparato eclesiástico cinde-se por dentro e a hierarquia reforça, comumente, a impessoalidade na relação do clero com os fiéis, bem como: a rotatividade dos clérigos, a designação preferencial de “estrangeiros” à região para desenvolver funções sacerdotais, desestimulando um aprofundamento de laços com populações camponesas e indígenas que cheguem a um ponto de virtualmente transformá-los em militância política autônoma. Aliás, este é um temor constante que assombra toda a mediação e que nem sempre deixa claro o suficiente os fatos inassimiláveis pela hierarquia.

Um dos episódios mais flagrantes na mencionada reviravolta diz respeito à sucessão de Dom Hélio Campos na Diocese de Viana (MA). Seu sucessor parece ter sido indicado num acordo tácito entre interesses conservadores e segmentos da burocracia militar. Uma vez sagrado, Dom Adalberto Abílio Paulo da Silva, em agosto de 1975, desestruturou todo o chamado “trabalho de base” e utilizou o instrumento da “excomunhão” contra membros do próprio clero que discordaram de sua orientação, afetos que estavam ao papel de mediação externa já firmado anteriormente a nível local. Neste contexto é que teriam ocorrido as sanções ao padre Eider Furtado da Silva, que desenvolvia intenso trabalho junto aos trabalhadores rurais. O afastamento da cúpula da Diocese dos “trabalhos de base”, das entidades confessionais e do próprio movimento camponês na região, delineando uma política de colaboração com

organismos militares, que intimidavam os camponeses, instaurou uma tensão permanente na área¹³.

O controle sobre a militância pastoral dispõe-se como um pré-requisito imprescindível à hierarquia, que é detentora dos instrumentos punitivos internos e das possíveis sanções aos que integram as entidades de apoio aos movimentos camponeses. A utilização destes recursos, entretanto, deve ser entendida como dúbia, quando se analisa situações-limites que fazem emergir estas tensões latentes. No caso citado a autoridade eclesiástica desdiz o “aggiornamento” enquanto princípio de ação, e só faz subordinar o poder diocesano aos desígnios dos aparelhos de poder.

O denominado “caso de Viana”, certamente merece uma investigação à parte e mais detida, porquanto evidencia as ambiguidades no seio da hierarquia eclesiástica e torna transparentes as formas de sanção por ela acionadas para coibir questionamentos e encerrar polêmicas. É lícito supor que procedimentos democráticos, tanto quanto os de inspiração nativa entrem em rota de colisão com o autoritarismo e o colonialismo, que cercam as decisões da hierarquia, acarretando impasses aos exercícios da mediação pretendida por setores da Igreja Católica com respeito aos conflitos agrários.

Da mesma maneira do que o fenômeno da apostasia, aquele do “aggiornamento” também se mostra tardio, para não dizer defasado, quando se estuda a situação social do trabalho pastoral em áreas rurais da Amazônia. Os próprios clérigos o atestam como bem sublinha o padre Eider Furtado da Silva, em 1973, no seu escrito autobiográfico intitulado “Meus vinte e cinco anos de padre”. Após mencionar a criação da Diocese de Viana, em 1963, o padre Eider revela as dificuldades do “aggiornamento” alcançar certas esferas da hierarquia:

Julguei que sendo nova a diocese, o novo bispo, pois eleito para Viana dentro do Concílio que estava tornando também nova a Igreja e sobretudo no papado de João XXIII, reconhecidamente o papa do aggiornamento, julguei que iriam ser também novos os métodos, a pastoral, a vida, tudo enfim que pudesse ser novo na NOVA DIOCESE. Ao contrário, o bispo vinha de ser Vigário Geral da Prelazia de Pinheiro. Dali trouxe o modelo a ser usado na sua diocese. Em

13 No caso de Viana (MA) sobressaem as relações entre os chamados padres nativos e as estruturas de poder da hierarquia eclesiástica, rebatidas numa outra oposição entre os “conservadores” e os “progressistas”. Existe copioso material referente a esta situação. Cordéis, cartas, panfletos, “romances”, textos autobiográficos e réplicas. Merecem atenção, sobretudo, os escritos do padre Eider Furtado da Silva, que se autorepresenta como padre indígena na oposição ao “colonialismo” das Prelazias da região e da Nunciatura.

Viana iriam se reproduzir os efeitos daquela prelazia, inclusive a pastoral. (...)

A exemplo de Pinheiro, instalou-se em Viana uma IGREJA EMPRESA. Os valores nativos entretanto, não foram aproveitados, nem mesmo considerados como seus valores. Tudo seria importado...

(...) Entre as importações não poderiam faltar PADRES. (...)

Um cuidado nunca se chegou a notar em ninguém: conservar na Diocese os padres indígenas! Pelo contrário, éramos considerados intrusos e tratados como estranhos. Nunca tivemos vez, nem pudemos ter voz. Dos quatro, padre Chagas, padre Cordeiro, padre Heitor e eu, apenas um resistiu à pressão do colonialismo, e sabe Deus com que luta. Foi o considerado herói, monsenhor Wilson Cordeiro.

Só mais tarde fui saber que uma das razões do desprezo a nós, padres nativos, é o fato de “não termos piedade, nem espíritos sacerdotais”. Por isso foi fundado logo o Seminário, afim de impor aos futuros sacerdotes uma verdadeira formação. Vieram os padres Mário Cuomo e depois Vitório Lucchese. Também os candidatos ao sacerdócio deveriam fazer estágio na Itália, onde o clero tem “verdadeira” formação. Para isso, a língua italiana passou a ser estudada e diariamente usada, pelo menos na recitação do terço. Parece uma novela! (FURTADO DA SILVA, 1973, p. 3).

Está-se diante de um duplo sentido na politização da mediação: a que aprofunda o confronto das autoridades eclesiais com os aparelhos de poder e a que cada vez mais faz com que estas estruturas dominantes se confundam. Nesta segunda situação parece existir um evidente reforço do autoritarismo no circuito das decisões eclesiais, bem como do etnocentrismo, repudiando como “atrasadas” as manifestações “nativas”.

Para os segmentos camponeses, que se mobilizam na órbita dos trabalhos pastorais, não parece simples entender isto. Acrescente-se que, no caso de Viana (MA), trata-se também de uma região de colonização antiga com extensões de uso comum, as denominadas terras dos santos, terras dos pretos e terras dos índios, onde as formas de solidariedade tem uma nítida dimensão religiosa nem sempre passível de enquadramento na clivagem “igreja tradicional”/“prelados conservadores” e “opção pelos pobres”/“prelados progressistas”.

Não seria de todo absurdo imaginar que o peso político das clivagens mencionadas constitua um fator de retraimento aos olhos dos camponeses alcançados pelo trabalho pastoral, nem tampouco indagar até que ponto os

conflitos de terra, enquanto realidades objetivas, passam por fora dessas dissonâncias e se desdobram à revelia delas.

A mediação em crise

A partir desta perspectiva, limitada pela primazia da ordem cronológica e pelas análises por demais sucintas, foi possível avançar na suposição de que os esquemas explicativos, as noções operacionais, as técnicas quantitativas, os procedimentos de coleta de dados e seus resultados nas ações pastorais tanto definem um domínio de saberes práticos e conhecimentos aplicados, quanto configuram um campo particular de práticas de mediação. Sem o objetivo de uma periodização rigorosamente construída é lícito pensar, para a região amazônica, em pelo menos quatro clivagens na atuação das instituições religiosas como mediadora dos camponeses em situações de conflito. Trata-se de pontos de sensíveis deslocamentos na conceituação utilizada pelos mediadores e nas diferentes ações às quais conferiram ênfase em momentos determinados.

A imposição do reconhecimento dos conflitos de terra como questão agrária, consiste no primeiro ponto. Em verdade, tratava-se de colocá-los como problemas passíveis de serem administrados a nível dos poderes instituídos. A ideologia da fronteira, concebendo os recursos abundantes como “válvulas de escape” para as tensões da estrutura arcaica do Nordeste, prevalecia ao nível das orientações do planejamento estatal. A intermediação pelas estruturas religiosas, onde os conflitos já haviam sido pré-definidos como “problemas pastorais”, implicava em pressionar os aparelhos de poder a se redirecionarem para a solução das zonas críticas de conflito, não formalmente reconhecidas. Os relatórios descritivos, frutos da ação localizada e da observação direta de membros do Clero, indicavam como artificial a pretensa escassez de terra em algumas regiões, provocada que era pela concentração fundiária ou pela implantação de empreendimentos agropecuários ou de colonização privada com imensos territórios usurpados do sistema de apossamento preexistente.

O resultado dessa “imposição”, acatada com reservas e até com sanções, teria sido um certo grau de institucionalização dos conflitos, evitando que se propagassem à margem das estruturas instituídas. Esta ameaça soava real pela ausência, naquele momento, de outros mediadores externos possíveis¹⁴. As populações eram representadas como “marginais”, mas os conflitos não deveriam

14 O movimento guerrilheiro do Araguaia não logrou ser um mediador externo, que rompesse com os mecanismos de subordinação do campesinato, consolidando sua autonomia fora dos

ser marginais à cena institucional constituída. Em decorrência, poder-se-ia pensar que os conflitos representavam uma espécie de batizado político de acesso à cidadania. Este terreno de consenso aponta para uma certa funcionalidade na intermediação dos conflitos agrários, no seu momento inicial.

A questão agrária como questão política, consiste no segundo ponto. É quase um corolário do anterior, pois implica no reconhecimento pelas instâncias de poder, situando a vontade política além da capacidade técnica de resolução. Trata-se do embate entre visões globais do problema. A outro nível de abstração se poderia falar em diferentes concepções de reforma agrária e na ênfase em diferentes instrumentos de ação fundiária. A aceitação ocorre pela discordância. As demandas sociais são reprimidas. À aquisição sucede a desapropriação ao nível da representação das entidades religiosas. Aproximam-se de instrumentos legais que os aparelhos de poder não acionam convenientemente.

A intermediação avança numa rota de colisão com o Estado e seus efeitos se ampliam nas zonas críticas de conflito. O seu êxito parece estar em razão direta de sua capacidade de se contrapor aos aparelhos de poder. Os conflitos localizados exigem novas instituições. As entidades confessionais percebem a importância de redefinir suas práticas, sob uma coordenação, um assessoramento jurídico e um aparato operacional ágil. Cria-se a CPT. Recrutam-se quadros técnicos com formação acadêmica específica. O aprimoramento da mediação leva ao que denominam de “purificação” dos sindicatos de trabalhadores rurais e contribui para que os movimentos sociais abalem mais profundamente os fundamentos de denominação do poder local. Há, de maneira concomitante, paralelismo e competição com determinados aparelhos de poder, sobretudo em algumas áreas da Amazônia consideradas estratégicas. Eles marcam, até o presente, as práticas de mediação.

O conflito considerado como igual à violência, consiste no terceiro ponto e se atém a uma conjuntura muito particular marcada pela ofensiva bélica dos interesses latifundiários, cuja dominação não pode ser mais mantida como natural. Tal ofensiva combinada com o retraimento de certos aparelhos de poder, com competência específica nos domínios da justiça, dificultam os esforços de intermediação nos conflitos. Erigem-se dificuldades a uma solução não coercitiva dos conflitos, embora não se trate necessariamente de uma conjuntura com regime de exceção. As entidades confessionais são arremessadas

marcos institucionais. Provavelmente não se propusesse a esta mediação senão num outro tempo, que não chegou a ser alcançado.

para uma situação-limite. Não lhes é possível institucionalmente mediar o confronto no terreno bélico imposto pelos antagonistas e por suas milícias privadas. Os esforços se concentram na defesa dos direitos essenciais e na denúncia sistemática da violência. Aperfeiçoam-se os métodos de coleta de informações sobre assassinatos, torturas, sequestros de camponeses e de membros de entidades de apoio. A mediação não reflui, mas lhes são impostos limites pelo próprio acirramento dos confrontos e pelos avanços dos movimentos camponeses, que em algumas regiões mais suscitam alianças do que mediações.

O quarto ponto consiste num desdobramento horizontal das formas de organização e numa ampliação da abrangência dos conceitos de “conflitos no campo” e “conflitos de terra”. As práticas de mediação transcenderam à região amazônica e aos posseiros enquanto área geográfica e grupo social privilegiados. Os chamados “sem terra do Sul” e os assalariados rurais de São Paulo colocam à mediação novas experiências e orientações.

Os movimentos camponeses produzem a crítica da delegação e do portavozismo, ao comporem lideranças próprias que realizam a interlocução e o confronto direto com os aparelhos de poder e os antagonistas. O destino do mediador externo se aproxima da condição de aliado. Trata-se de uma situação idealmente concebida, com as quais os processos reais guardam uma aproximação.

A percepção destes pontos e ênfases não constitui marca suficientemente forte para o estabelecimento das clivagens pretendidas. Há impasses, advindos no tempo, nas relações entre os mediadores e os mediados e entre aqueles e os aparelhos de poder que não podem ser tidos como resolvidos, ou superados. Eles perpassam os diferentes tempos e pontos assinalados, revelando problemas da inexistência de um nítido delineamento entre a condução das lutas e a mediação, entre o dirigismo e o assessoramento, entre a crítica aos sindicatos e a montagem de estruturas alternativas ou paralelas a eles. Entre as estratégias de discurso e as práticas há relações tensas nem sempre aprofundadas. Do mesmo modo, não são evidentes as relações entre as entidades confessionais e a hierarquia eclesiástica face às situações-limite. Tampouco são avaliados os fundamentos lógicos da competição com determinados aparelhos de poder, como se as entidades religiosas inadvertidamente corressem o risco de reeditar estruturas homólogas àquelas do Estado.

Em termos temporais e geográficos, não se poderia também falar, de maneira precisa, numa periodização. Observa-se que num momento inicial as práticas de mediação ocorrem no norte de Mato Grosso, na pré-Amazônia

Maranhense e no Acre. Nos dois primeiros acelera-se uma posição de confronto com os aparelhos de poder, enquanto que no Acre o ritmo dessa colisão é diferente e a mediação tentará incluir todas as partes envolvidas nos conflitos.

A partir do êxito da mediação nas zonas críticas de conflito da Amazônia, ela torna-se uma política das Igrejas para todo o país. A coordenação das práticas mediadoras, com a criação da CPT, representa a organização necessária para tanto.

Haveria ainda um terceiro tempo, no qual ocorre um alargamento dos segmentos sociais mediados. As noções de camponês e índio aparecem momentaneamente em lutas específicas e localizadas, conhecendo um aparente estilhaçamento. Seringueiros, garimpeiros, assentados, pescadores, artesãos, ribeirinhos, juteiros, posseiros e atingidos por barragens convergem para a designação de “povos da floresta” (ALMEIDA, 1989, p. 5). Novamente a Amazônia e, sobretudo, o Acre funcionam como trampolim para mais uma etapa de mobilizações, através do Conselho Nacional dos Seringueiros e da denominada “aliança dos povos da floresta”. Mas este é um tempo também em que se eleva abruptamente o número de instituições da sociedade civil que aspiram exercer níveis de mediação nos conflitos, inaugurando, possivelmente, um novo capítulo nos padrões destas relações políticas na Amazônia.

As linhas de ação para 1989-1991, definidas na 7ª Assembleia Nacional da CPT, se revelam uma compreensão elástica, incorporando o mencionado alargamento das bases sociais, não avançam uma análise aprofundada dos impasses permanentes às suas práticas. De igual modo, as avaliações da 8ª Assembleia Nacional da CPT, realizada em fins de julho de 1991, não recuperam em profundidade o sentido político da mediação. Reconhecem tão somente problemas da tática e estratégia como:

O equívoco de pensar que transformação de sociedade passaria exclusivamente pela conquista e pelo exercício do poder do Estado
(*Boletim da CPT*, 1991, p. 6).

É de se indagar se de fato este “equívoco” fez parte do conjunto de formulações emanadas das práticas de militância pastoral, que aliás sempre foram muito críticas em relação aos aparelhos de poder e a eficácia de seus instrumentos, no mais das vezes esposando um certo fanonismo. O tipo de reconhecimento do “equívoco” confere conteúdo à avaliação feita, mas soa estranho ao repertório das práticas. Talvez, em verdade, não tenham sido discutidos à exaustão os mais agudos problemas da militância, como os limites da mediação externa ao campesinato e aqueles que concretizam a mediação por dentro.

Prossegue-se nos parâmetros da delegação, confundindo-se órgão de representação com entidade de apoio, como se os sindicatos estivessem num mesmo plano que os mediadores externos. Ora, os mediadores externos historicamente distinguem-se dos que mediam a partir de dentro dos movimentos sociais (ALAVI, 1969), não apenas a nível da extração social, mas sobretudo ao nível das práticas. A ciência política distingue o mediador daqueles que, internamente aos segmentos mediados, conduzem a práticas de mediação (WOLF, 1972).

As entidades confessionais, tanto quanto a militância pastoral, surgem premidas entre o peso da hierarquia e a trajetória ascendente dos que partindo de dentro dos movimentos parecem querer superá-las.

As entidades confessionais oscilariam, pois, entre uma posição de se retrair na intermediação, sob a regência da hierarquia eclesiástica, que enxerga nas atuais condições democráticas um revigoramento da sociedade civil e uma impossibilidade de se desdobrarem institucionalmente como partido político formal, e pressões, advindas do “trabalho de base” e do “baixo clero”, como diria Gramsci, que imaginam um aprofundamento da intermediação, como fato coetâneo de uma situação democrática, numa tentativa de levar o movimento camponês a uma ruptura mais definitiva com os mecanismos de subordinação vigentes.

A retratação ou o aprofundamento representam, entretanto, o anverso e o reverso de uma mesma medalha ou de um único ato que considera a mediação dos conflitos pelas entidades confessionais um fato necessário. Este ato depara-se, no entanto, com conflitos que extrapolam sua própria capacidade de mediação, evidenciando projetos autônomos e interesses de classe, que prescindem dele e, por conseguinte, independem de desfecho daquela oscilação mencionada internamente às estruturas da Igreja. Processos reais e estruturas objetivas transcendem à vontade e à consciência daqueles que advogam a perpétua mediação. Tem-se movimentos camponeses, constituindo-se em forças sociais fundamentais (POULANTZAS, 1969), cuja mobilização e formas de luta ultrapassam os limites da ação das instituições religiosas ao objetivar efeitos pertinentes de poder. Deste modo insinua-se, provavelmente, uma ou outra clivagem nos antagonismos sociais no campo em regiões da Amazônia, para além das questões intrínsecas às entidades confessionais.

Pensando este tipo de impasse com elementos de outras situações históricas, percebe-se, por exemplo, que as soluções da Igreja na Europa dos anos 20 deste século, não se restringiram à criação de entidades confessionais renovadas para acompanhar os movimentos sociais e tampouco suscitaram

qualquer modalidade aparente de retração. Desdobraram os ensinamentos da “Rerun Novarum” para além da “direção pendente para as associações operárias”, conforme pregava Leão XIII. À politização do movimento de trabalhadores, sob sua mediação, o sindicalismo católico evoluiu para uma ampla canalização de demandas sociais na fórmula de um partido político formal: a democracia-cristã (GRAMSCI, 1978, p. 19-21).

Esperava-se que desse consistência às formulações de intelectuais católicos militantes, tornadas projeto para um amplo progresso social, e mantivessem a fidelidade das massas unificando princípios cristãos e práticas políticas renovadoras com “trabalhos de base”¹⁵.

Essas soluções, entretanto, parecem intrínsecas às “democracias clássicas” da Europa Ocidental e não se delineiam no horizonte do provável de outras formações sociais, sobretudo, na América Latina. Não se pode asseverar, pois, que um partido político como o Partido dos Trabalhadores (PT) seja uma nova roupagem da democracia-cristã própria para o chamado “terceiro mundo”. Mesmo que em algumas regiões a filiação a seus organismos seja uma alternativa desenhada pela orientação militante das entidades confessionais ou mesmo que encontre adesões simpáticas em setores do Clero e encampe formulações políticas mais acabadas da intelectualidade católica militante, isto não significa que haja similitudes essenciais com aquelas situações aludidas. O PT parece constituir-se fora dos quadros das mediações externas, a partir de lutas reivindicatórias configuradas em conflitos de classes, que o fazem um partido permanente, próprio, independente e de nítido conteúdo classista. Não pode ser visto, no entanto, exatamente como um partido camponês ou como um partido onde os diversos segmentos camponeses sintam-se plenamente representados. A orientação operária e o caráter eminentemente urbano do PT fazem-no um “moderno partido político de trabalhadores assalariados” que não logrou, até o momento, uma aliança satisfatória com os movimentos

15 Quanto aos deslocamentos que conhece o termo “base” nos meandros da ação mediadora das entidades confessionais em relação a segmentos camponeses, pode-se adiantar o seguinte: quando quem se manifesta é a hierarquia eclesial, a noção de “base” refere-se primordialmente aos clérigos, religiosos e agentes de pastoral em posições de controle nas entidades confessionais. Quando o lugar institucional de que se fala corresponde àqueles agentes, a noção de “base” refere-se aos membros das “comunidades eclesiais de base”, às lideranças na órbita do trabalho pastoral e aos militantes voluntários. Por fim, quando as manifestações correspondem às reuniões e assembleias das CEBs e das lideranças intermediárias, a noção de “base” corresponde às “massas” de quem se consideram condutores e orientadores. O “trabalho de base” seria executado idealmente por estes segmentos mais fixados em povoados, aldeias e bairros rurais. A chamada “base camponesa” poderia ser pensada com maior rigor a partir de uma investigação científica voltada para dar conta da polissemia da noção de “base”. A propósito, consulte-se Suaud (1984).

camponeses, que se desenvolveram em meio a conflitos, à margem da cena política constituída e dos próprios condicionantes que permitiram a formação do PT. As entidades confessionais, por outro lado, tendem a ser representadas como uma espécie de “braço rural” do PT onde ideologicamente se mesclariam um certo fanonismo relativo aos “pobres e deserdados da terra” com uma concepção estrita de proletariado rural¹⁶.

Aos impasses internos às estruturas eclesiásticas, face aos movimentos camponeses e aos desdobramentos dos conflitos agrários, acrescente-se, portanto, certos dilemas políticos e ideológicos, na esfera partidária, a respeito da potencialidade política e da capacidade transformadora do campesinato, que concorrem para tornar ainda mais complexas e polêmicas as representações, no âmbito das entidades confessionais, acerca de instrumentos que possibilitem novas práticas.

Bibliografia

ALAVI, Hamza. Revolução no Campo. In: *Problemas e Perspectivas do Socialismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969. p. 299-351.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Autonomia e Mobilização Política dos Camponeses no Maranhão*. São Luís: CPT, 1981.

_____. Universalização e localismo – movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia. *Reforma Agrária (ABRA)*, ano 1, n. 9, p. 4-16, abr./jul. 1989.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. A delegação e o fetichismo político. In: *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 188-206.

CAMARGO, Aspásia. *A questão agrária: crise de poder e reformas de base (1930-1964)*. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação Histórica Contemporânea do Brasil/FGV, 1979.

COSER, Lewis. *El mito de la revolución campesina. Nuevos aportes a la teoría del conflicto social*. Buenos Aires: Amorrortu, [s/d]. p. 198-207.

ESTERCI, Neide. *Conflito no Araguaia: peões e posseiros contra a grande empresa*. Petrópolis: Vozes, 1987.

EVANS-PRITTCARD, Edward Evan. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FANON, Franz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

16 Para um aprofundamento, ler Fanon (1967) e a crítica conservadora de Coser (s/d).

- FREYRE, Gilberto. *Aventura e Rotina*: sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980.
- KADT, Emanuel de. *Catholic Radicals in Brazil*. Londres: Oxford University Press, 1970.
- GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a política e o estado moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- MORAIS, Clodomir dos Santos. *Las Ligas Campesinas de Brasil*. Tegucigalpa: Proccara, 1976.
- MOURÃO, Laís. Colonização e Resistência Cultural. In: *Aspectos Antropológicos – pesquisas polidisciplinar. Prelazia de Pinheiro*. São Luís: IPEI-CENPLA, 1974. p. 91-164.
- PALMEIRA, Moacir. A diversidade da luta no campo: luta camponesa e diferenciação do campesinato. In: *Igreja e questão agrária*. São Paulo: Loyola, 1985. p. 43-51.
- POULANTZAS, Nicos. *Classes Sociales y Poder Político en el Estado Capitalista*. México: Siglo XXI, 1969.
- PRADO, Regina de Paula dos Santos. *Sobre a classificação dos funcionários religiosos da Zona da Baixada Maranhense. Aspectos Antropológicos – pesquisa polidisciplinar Prelazia de Pinheiro*. São Luís: IPEI-CENPLA, 1985. p. 25-56.
- SOREL, Georges. *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: La Pleyade, 1978. p. 75-95.
- SUAUD, Charles. Le mythe de la base – Les etats generaux du developpement agricole et la production d'une parole paysanne. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 52-53, p. 56-79, jun. 1984.
- VELHO, Otávio. *Capitalismo autoritário e campesinato*. São Paulo: Difel, 1976.
- WOLF, Eric. *Las luchas campesinas del siglo XX*. México: Siglo XXI, 1972.
- _____. *As guerras camponesas do século XX*. São Paulo: Global, 1984.

Documentos produzidos por instituições religiosas e interpretações afins

- ATHAYDE, Tristão de. Dom Helder. *Jornal do Brasil*, 28 ago. 1981.
- ASSELIN, Victor. *Grilagem: corrupção e violência em terras do Carajás*. Petrópolis: Vozes: CPT, 1982.
- COMBLIN, José. Libertação no pensamento cristão latino-americano. *Caderno do CEAS*, Salvador, n. 35, p. 26-36, jan./fev. 1975.
- FIGUEIRA, Ricardo Rezende. *A Justiça do Lobo: posseiros e padres do Araguaia*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- _____. *Rio Maria, Canto da Terra*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- FURTADO DA SILVA, Eider. *Meus vinte e cinco anos de padre*. Viana, 21 dez. 1973.
- TRECCANI, Giorolamo Domenico. *Questão fundiária e reforma agrária no Pará*. Belém: UFPA – Centro de Ciências Jurídicas, 1991.

Produção de Conhecimento pela Hierarquia Eclesiástica

CASALDÁLIGA, Pedro. Uma igreja de Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social. *Carta Pastoral*, 10 out. 1971.

____. Questão agrária, uma questão política. Depoimento à Comissão Parlamentar de Inquérito, destinada a investigar as atividades ligadas ao sistema fundiário. Brasília, 14 de junho de 1977. *Amazônia Brasileira em Foco*. Rio de Janeiro: CNDDA, n. 12, p. 46-94, 1978.

GRECCHI, Moacyr. Carta aos Bispos da Amazônia. Rio Branco, 4 de março. *Revista da Arquidiocese*. Goiânia: Doril, 1975.

RAMOS, Alberto. *Carta à equipe redatora do documento sobre as condições dos moradores da Transamazônica*. Assinada pelo Arcebispo de Belém Dom Alberto Ramos *et al.* Belém, 21 set. 1973.

Documentos de Instituições Confessionais

BISPOS DO CENTRO-OESTE. *Marginalização de um povo – grito das igrejas*. Goiânia, 6 maio 1973.

BISPOS DO MARANHÃO. *Carta ao Presidente do Incra*. Caxias, 30 ago. 1973.

CNBB. Encontro de Bispos e Prelados da Amazônia Legal – Resoluções Finais. *Boletim da Imprensa*, n. 14, 23 jun. 1975a.

____. *Terra e Posses na Amazônia Legal*. Dossiê apresentado como subsídio ao Encontro de Bispos e Prelados da Amazônia Legal sobre o Problema da terra. Goiânia, 19-22 jul. 1975b.

____. 2.300 padres estão nas áreas de conflito rural. *O Liberal*. Belém, 10 jul. 1986.

CNBB, Comissão Central. “A Igreja na atual conjuntura” (Nota da reunião da Comissão Central da CNBB). Rio de Janeiro, 12 a 20 de setembro, 1969.

____. *Carta ao General Emílio Garrastazu Médici (Reunião da CC-CNBB)*. Rio de Janeiro, 12 set. 1970.

CPT – SECRETARIADO NACIONAL. Carta da 8ª Assembleia Nacional da CPT. *Boletim*, ano XVI, jul./ago. 1991.

EQUIPE PASTORAL DA TRANSAMAZÔNICA (PA). *Transamazônica – a outra face da moeda*. Altamira, jul. 1973.

Destinação de terras públicas devolutas e terras comunitárias na Amazônia

Aurélio Vianna Jr. (FF)¹

Com a redemocratização em 1985, a promulgação da Constituição de 1988, a decretação de legislações complementares de acesso à terra² e o estabelecimento de agências governamentais de apoio ao reconhecimento de direitos comunitários à terra e aos recursos naturais, são criadas as condições legais e institucionais para o atendimento às reivindicações de povos e comunidades tradicionais, representados por novos movimentos sociais institucionalizados, baseados na afirmação de identidades étnicas, raciais e de gênero, associadas à defesa de territórios e ao uso tradicional dos recursos naturais³. Como é sabido, a maior parte dessas reivindicações foi atendida pela Constituição de 1988 e reafirmada em decretos, constituições estaduais e legislação internacional, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, da qual o Brasil é signatário.

1 Doutor em Antropologia Social.

2 Sobre esse assunto, ver Almeida (2008): “Para efeitos deste texto pretendo analisar a relação entre o surgimento destes movimentos sociais e os processos de territorialização que lhes são correspondentes. Atribuo ênfase, nesses mencionados processos, às denominadas ‘terras tradicionalmente ocupadas’, que expressam uma diversidade de formas de existência coletiva de diferentes povos e grupos sociais em suas relações com os recursos da natureza. Não obstante suas diferentes formações históricas e suas variações regionais, elas foram instituídas no texto constitucional de 1988 e reafirmadas nos dispositivos infraconstitucionais, quais sejam constituições estaduais, legislações municipais e convênios internacionais” (p. 26-28).

3 Sobre “relação comunitária”, “sentimento de pertencer ao mesmo grupo”, “comunidades” e “utilização de florestas” e “parcelas de terra”, ver Weber (1991, p. 26; 248-249).

A partir de então acontece, nos cerca de quinhentos milhões de hectares da Amazônia Legal,⁴ um notável processo de discriminação⁵ e destinação⁶ de terras públicas devolutas,⁷ com a criação de áreas protegidas – terras indígenas e unidades de conservação, assentamentos rurais, quilombos – e, ainda, com a titulação de propriedades privadas.

Ao mesmo tempo em que a legislação é utilizada para a privatização de terras públicas, seja por meio da regularização fundiária ou da alienação de áreas devolutas, de 1988 a 2012 são reconhecidos e demarcados 158.208.888 hectares de “terras comunitárias”⁸, áreas inalienáveis e não formalmente parceladas, sob diferentes formas comunitárias de uso e controle dos recursos naturais (terras indígenas⁹, reservas extrativistas, reservas de desenvolvimento sustentável, federais e estaduais,¹⁰ assentamentos diferenciados sem parcelamento de lotes¹¹ e quilombos¹²). Através do Programa Terra Legal, do Ministério do Desenvolvimento Agrário, 436 municípios dos nove estados que compõem

4 A Amazônia Legal, instituída em 1953 pela Lei nº 1.806, tem uma área de cerca de quinhentos milhões de hectares, quase 60% do território brasileiro, e compreende os estados do Amazonas, Pará, Acre, Amapá, Roraima, Rondônia e Tocantins em sua totalidade e parte dos estados do Maranhão (Nordeste) e Mato Grosso (Centro-Oeste).

5 “Discriminação de terras” é procedimento administrativo ou judicial (com base na Lei Federal nº 6.383/76) para separar as terras de propriedade particular das terras devolutas (públicas).

6 A destinação de terras públicas compreende o processo que começa com a discriminação das terras, quando a “terra pública devoluta” é identificada e demarcada, passando a ser considerada uma “terra pública arrecadada”. O passo subsequente é o registro em cartório pelo órgão governamental.

7 “Consideram-se terras devolutas as terras públicas que não foram registradas, não estão na posse do poder público e não foram a ele incorporadas. Inicialmente, o termo literal da expressão “devoluta” se originou das terras que, improdutivas, eram devolvidas ao Reino de Portugal” (http://www.jurisway.org.br/v2/dhall.asp?id_dh=5936).

8 Para o presente texto, consideramos como terras comunitárias terras indígenas, quilombos, reservas extrativistas, reservas de desenvolvimento sustentável, projeto de assentamento agroextrativista, projeto de desenvolvimento sustentável e projeto de assentamento florestal. Isto é, terras (federais ou estaduais) que, a partir da implementação de diferentes políticas, garantem os direitos de comunidades tradicionais (indígenas, quilombolas, extrativistas, ribeirinhos) sobre a terra e sobre outros recursos naturais, não permitindo sua alienação.

9 Disponível em: www.socioambiental.org, a partir de dados da Funai.

10 Disponível em: www.sociomambiental.org, a partir de dados do ICMBio, Ibama, MMA e secretarias estaduais de Meio Ambiente (incluindo-se então terras federais e estaduais), mas não incluindo a categoria de Unidade de Conservação Área de Proteção Ambiental (APA).

11 www.ipam.org.br, a partir de dados do Incra.

12 Dados da Fundação Palmares/Incra/Seppir, disponíveis em: <<http://www.seppir.gov.br/comunidades-tradicionais/programa-brasil-quilombola>>; <<http://www.incra.gov.br/index.php/estrutura-fundiaria/quilombolas>>.

a Amazônia Legal serão alcançados pelas propostas de “regularização fundiária” na região. Tratam-se de 67,4 milhões de hectares de terras federais com cerca de 13% da Amazônia Legal. O objetivo do programa, de acordo com seu texto institucional, é “regularizar as ocupações legítimas, com prioridade aos pequenos produtores e às comunidades locais”¹³.

A respeito do cadastramento das terras na Amazônia Legal, bem como da gestão do poder público sobre elas, Oliveira (2009) afirma que:

Na Amazônia Legal, as terras cadastradas com a designação equivocada de “posse” somam 297,9 mil imóveis. Desse total, 62,3 mil imóveis, classificados como médias e grandes propriedades, não poderiam ser legitimados de acordo com a legislação vigente. Eles ocupam uma área de 35,6 milhões de hectares. A área total da Amazônia Legal é enorme – soma 508,8 milhões de hectares. Nessa região, as terras públicas, devolutas ou não, estão sob a jurisdição da União e dos governos estaduais, e há também áreas sob domínio privado. [...] As terras declaradas pelo Incra como de domínio privado somam, na região, 180,7 milhões de hectares. Um grupo de fazendeiros que detém 135 milhões de hectares declara possuir documentos comprobatórios da propriedade sobre elas, porém outro, que detém 45,7 milhões de hectares, declara ter apenas a apropriação dessas terras, sem possuir documentos legais para tal” (s/n).

Neste cenário, as terras de uso comunitário encontram-se mantidas fora do mercado de terras, como terras públicas de usufruto de comunidades tradicionais, por meio de decreto de homologação da demarcação de terra indígena pela concessão de direito real de uso (reserva extrativista; reserva de desenvolvimento sustentável; floresta nacional ou estadual; projeto de assentamento agroextrativista; projeto de desenvolvimento sustentável; projeto de assentamento florestal) e pela emissão de título coletivo de domínio (quilombo). Nesse mesmo período também são demarcados 40.288.733 hectares em unidades de conservação de proteção integral. Nestes dados, ressalte-se, não estão inseridas as concessões florestais e a atuação da Secretaria do patrimônio da União na Concessão de Uso a comunidades ribeirinhas. Cabe também destacar a relevância de se analisar as sobreposições entre terras comunitárias e unidades de conservação de proteção integral.

Para facilitar a reflexão sobre essa importante dinâmica de destinação de terras públicas na Amazônia, dividir-se-á esse período de 25 anos em dois: o primeiro compreendido entre a promulgação da nova Constituição, em 1988,

13 Conferir: <http://portal.mda.gov.br/terralegal/pages/saibamaissobreoprograma>

até 2002, quando um aparato institucional foi criado para implementar o novo quadro legal do país e novos movimentos sociais foram institucionalizados; o segundo período, de 2003 a 2012, cobre os dois governos Lula e o início do governo de Dilma Rouseff.

Tomando-se o primeiro período, verifica-se que 110.530.951 hectares foram oficialmente demarcados como terras comunitárias e 23.452.302 hectares, como unidades de conservação de proteção integral. Nesse período destacam-se a homologação de 87.435.044 hectares de terras indígenas e, no sentido inverso, o baixo reconhecimento de quilombos, com pouco mais de setecentos mil hectares titulados. No período de 2003 a 2012 quase 47.677.937 hectares de terras comunitárias e 16.836.431 hectares de unidades de conservação de proteção integral foram demarcados. Nesses anos o destaque é para os 18.085.078 hectares de unidades de conservação de uso sustentável (federais e estaduais) criados, somados aos 8.781.687 hectares de assentamentos diferenciados (comunitários, sem parcelamento de lotes) estabelecidos na Amazônia. Mais uma vez o destaque negativo segue com os quilombos, com menos de 200 mil hectares titulados no período.

Concomitantemente, de 1988 a 2002, a Política Nacional de Reforma Agrária criou assentamentos rurais em mais de 15.177.385 hectares e, entre 2003 e 2012, em apenas 2.936.318 hectares. Esses assentamentos com parcelamento de terras, em um momento inicial, não podem ser alienadas, mas quando da sua emancipação (ou, irregularmente, antes disso), passam a fazer parte do mercado de terras. Os projetos de colonização do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), que foram criados a partir da década de 1970 e respondiam por milhares de hectares demarcados antes de 1988, deixaram de ser implementados.

De forma inversa, os assentamentos diferenciados (projeto de assentamento agroextrativista, projeto de desenvolvimento sustentável e projeto de assentamento florestal), sem parcelamento de lotes e, basicamente, de reconhecimento de direitos territoriais de comunidades tradicionais, passaram de 2.091.803 hectares no primeiro período para 8.781.687 hectares entre 2003 e 2012, como assinalado anteriormente dentro dos dados agregados de terras comunitárias. Isso demonstra uma importante mudança na ação do Incra na região, que passa a atuar como uma das principais agências governamentais na efetivação de direitos territoriais de comunidades tradicionais, e não apenas de redistribuição de terras. Ademais, esses dados apontam para a necessidade

de uma leitura mais atenta no que se refere às dinâmicas de regularização fundiária e do desmatamento em relação aos assentamentos nesses dois períodos, pois nesse aspecto, há significativas diferenças entre os assentamentos com parcelamento formal de lotes e os comunitários, o que parece ter contribuído positivamente para a redução dos índices de desmatamento na região.¹⁴

UNIDADES DE CONSERVAÇÃO ESTADUAIS

Unidades de Conservação de Uso Sustentável, excluindo as Áreas de Proteção Ambiental (APA), e incluindo-se Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS), Reservas Extrativistas (Resex), Florestas Estaduais (Flota)

1988/2002: 6.182.315 ha

2003/2012: 5.316.377 ha

1988/2012: 11.498.652 ha

Unidades de Conservação de Proteção Integral

1988/2002: 2.639.470 ha

2003/2012: 5.642.613 ha

1988/2012: 8.282.092 ha

Fonte: ISA (Funai, Ibama, ICMBIO)

UNIDADES DE CONSERVAÇÃO FEDERAIS

Unidades de Conservação de Uso Sustentável, excluindo as Áreas de Proteção Ambiental (APA), e incluindo-se Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS), Reservas Extrativistas (Resex), Florestas Nacionais (Flonas)

1988/2002: 14.821.789 ha

2003/2012: 12.768.701 ha

1988/2012: 27.590.490 ha

Unidades de Conservação de Proteção Integral

1988/2002: 20.812.832 ha

2003/2012: 11.193.818 ha

1988/2012: 32.006.650 ha

Fonte: ISA (Funai, Ibama, ICMBIO)

TERRAS INDÍGENAS (TI) HOMOLOGADAS

1988/2002: 87.435.044 ha

2002/2012: 20.811.172

1988/2012: 108.246.216 ha

Fonte: ISA (Funai)

14 Ver mais dados sobre o tema em: <http://www.imazon.org.br/>.

ASSENTAMENTOS RURAIS

Assentamentos de colonização

1988/2002: zero

2003/2012: 298.791 ha

1988/2012: 298.791 ha

Assentamentos com parcelamento de lotes individuais

1988/2002: 15.177.385 ha

2003/2012: 2.637.527 ha

1988/2012: 19.326.602 ha

Assentamentos diferenciados (sem parcelamento de lotes, comunidades tradicionais)

1988/2002: 2.091.803 ha

2003/2012: 8.781.687 ha

1988/2012: 10.873.490 ha

Fonte: Ipam/Incra

Fazendo-se um rápido balanço desse período, é possível considerar a destinação de terras para indígenas na Amazônia, a criação das unidades de conservação de uso sustentável e os assentamentos diferenciados como relevante instrumento de garantia de direitos comunitários sobre terras, particularmente no segundo período tratado; e, por outro lado, verifica-se a manutenção de uma baixa destinação de terras públicas para o reconhecimento de quilombos.

Voltando à análise mais geral de todo esse processo, comparando a situação atual com a de 1988, tem-se que as terras comunitárias de povos e comunidades tradicionais, mesmo sem se considerarem outras áreas comunitárias com garantia legal de controle e/ou uso comunitário sustentável (como os babaçuzais¹⁵ na Amazônia e no Nordeste, os faxinais¹⁶ no sul do Brasil e os fundos de pasto¹⁷ no Nordeste), verifica-se o que talvez nenhum legislador ou visionário imaginou quando da elaboração da Constituição: nesse início de século os recursos naturais sob controle comunitário não são algo residual, uma manutenção anacrônica de formas pretéritas de “propriedade” ou “posse” de terra e de uso de recursos naturais, mas, ao contrário, uma considerável parcela da Amazônia Legal (e também de todo o Brasil) está protegida do mercado

15 Sobre os babaçuzais, ver Shiriashi Neto (2006).

16 Sobre os faxinais do sul do Brasil, ver Almeida e Souza (2009).

17 O pesquisador Franklin Plessmann de Carvalho encontra-se finalizando uma tese de doutorado sobre o tema.

de terras¹⁸, com uso comunitário, e que pode atender às necessidades sociais, ambientais e de desenvolvimento do país.

Com efeito, os 199 milhões de hectares fora do mercado de terras, ou 40% da Amazônia Legal, com quase 160 milhões de terras comunitárias, servem como reserva de recursos naturais e áreas de proteção ambiental, tanto para a presente geração quanto para as futuras, possibilitando, como demandaram os movimentos sociais e formularam os legisladores, sua exploração econômica sustentável, quando submetidas às dinâmicas de reprodução social e cultural das comunidades tradicionais. Isto é, esses milhões de hectares protegidos do mercado de terras e da devastação encontram-se inseridos em outros mercados, de produtos sustentáveis ou não (como os de produtos florestais madeireiros e não madeireiros), de minerais, de energia, mas se mantêm como bens públicos, por meio de uma engenhosa legislação que garante que essas terras sejam, ao mesmo tempo, usufruto permanente das comunidades e um bem comum de todos os brasileiros, seja por continuarem a ser terras públicas, seja por contarem com uma legislação que não permite sua alienação.

Além dessa imensa área já destinada, é importante destacar que ainda existem mais de setenta milhões de hectares de terras devolutas na Amazônia, objeto de interesse de grupos empresariais, mas também de demandas territoriais de comunidades tradicionais ainda não atendidas, que incluem, por exemplo, parte dos 2.187 quilombos já registrados pela Fundação Cultural Palmares.¹⁹

Este é o contexto que tem possibilitado o surgimento das seguintes novas agendas dos movimentos sociais institucionalizados e, ainda, de novas “formas organizativas”²⁰ de povos e comunidades tradicionais:

18 Sobre o mercado de terras, “A elevação geral dos preços das commodities [...] tem levado a uma expansão simultânea de grandes empreendimentos voltados para: pecuária, sojicultura, plantio de dendê, plantio de eucalipto, exploração madeireira, além de atividades mineradoras e siderúrgicas, provocando uma devastação generalizada na Amazônia Legal. [...] Registra-se, em decorrência, um impacto desse processo de devastação sobre o mercado de terras na Amazônia” (ALMEIDA *et al.* 2005, p. 33-34).

19 Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/quilombola/>.

20 O professor Alfredo Wagner utiliza-se desse termo para designar as associações e outros movimentos, localizados ou regionais, de povos e comunidades tradicionais. Ver, por exemplo, Almeida e Farias Júnior (2013).

1. A destinação dos mais de 70 milhões de hectares de terras públicas devolutas na região. Devido à destinação de grandes áreas de terras nos últimos 25 anos, as demandas territoriais das comunidades tradicionais encontram-se agora mais constringidas e pressionadas por diferentes grupos de interesse. Nesse sentido, a luta dos quilombolas pelo reconhecimento de seus territórios apresenta-se como a mais crítica e a que conta com menos resposta governamental.

2. As mudanças na legislação brasileira que afetam diretamente os direitos territoriais já reconhecidos. O novo Código Florestal e as mudanças propostas para o Código Mineral afetam, ou podem afetar, os direitos das comunidades sobre os recursos naturais das áreas já reconhecidas, ou dificultar a demarcação de novos territórios. As propostas de mudança no ritual jurídico de reconhecimento de terras indígenas e quilombos somam-se a esse processo, como as Propostas de Emenda à Constituição (PEC) 215 161, que buscam retirar poder do Executivo e transferir ao Parlamento a competência de aprovar o reconhecimento de terras indígenas e quilombos²¹.

3. A regularização fundiária de terras já reconhecidas e demarcadas. Existe um imenso passivo de regularização fundiária dentro, por exemplo, de reservas extrativistas, o que pode levar a um aumento da fragilidade desse instrumento para a garantia de direitos das comunidades no futuro próximo²².

4. A regulamentação e aplicação do novo Código Florestal, particularmente no que se refere ao Cadastro Ambiental Rural (CAR) em sua relação com processos de regularização fundiária. O CAR autodeclaratório estabeleceu-se como um instrumento de política pública de ampla abrangência e, mais recentemente, passa a ser utilizado como uma forma de se apressarem processos de regularização fundiária de terras privadas²³. Nesse contexto, o novo desafio parece ser o de como estabelecer isonomia em relação à utilização do CAR por comunidades tradicionais e um equivalente processo de regularização fundiária.

5. A regularização da utilização econômica dos recursos naturais do subsolo e das águas em terras comunitárias. Agenda de extrema relevância, também é associada à regulamentação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) para todos os povos e comunidades tradicionais (para além dos indígenas e quilombolas). E, enfim,

6. O apoio à produção sustentável dentro das terras comunitárias, possibilitando que as comunidades tradicionais passem a ser consideradas como sujeitos econômicos e possam contribuir ainda mais para o esforço de desenvolvimento do país.

21 Ver <http://www.socioambiental.org/pt-br/node/2342> e <http://www.oeco.org.br/noticias/25827-pec-das-terras-indigenas-aprovada-ontem-tambem-atinge-ucs>

22 Agenda que vem sendo encaminhada pelo Conselho Nacional das Populações Extrativistas (CNS).

23 Ver, sobre isso, Decreto n. 739, de 29 de maio de 2013, do Governo do Estado do Pará (2013).

A destinação de terras públicas devolutas às comunidades tradicionais leva a que possam ser mantidas como bem comum, protegidas da alienação, ainda que seus recursos naturais continuem sendo objeto de disputas, seja por pressão de grupos econômicos que pretendem privatizar a exploração desses recursos, mesmo sem respeitar os direitos comunitários ou atender à legislação ambiental²⁴. Como já foi assinalado anteriormente, as terras comunitárias encontram-se protegidas do mercado de terras, mas inseridas no mercado. Nesse sentido, as disputas acontecem seja no que refere à destinação de terras, seja no que tange à utilização dos recursos naturais que se encontram sobre e sob o solo desses territórios.

As terras comunitárias, por vezes consideradas como limitantes ao desenvolvimento, são, ao contrário, um patrimônio do povo brasileiro, gerenciado por povos e comunidades tradicionais. Os recentes dados sobre o papel das terras indígenas e unidades de conservação na diminuição dos índices de desmatamento na região²⁵ servem para demonstrar que, ao contrário do que previa Hardin (1968, p. 1.243-1.248), é possível o gerenciamento comunitário racional dos bens comuns. A privatização das terras na Amazônia, ao contrário, é que tem levado à devastação ambiental, e não à utilização racional dos recursos naturais.

O desafio da manutenção, ampliação e utilização econômica racional dos recursos naturais das terras comunitárias e unidades de conservação na Amazônia segue como a principal agenda dos movimentos sociais da Amazônia que, cada vez mais, parecem atentar para a defesa dos bens comuns, para as comunidades e, ao mesmo tempo, para as gerações atual e futura de brasileiros.

24 O professor Henri Acselrad, em entrevista recente, afirma: “Segundo Bachelard, só uma pluralidade pode durar. Um processo homogêneo, diz ele, não é jamais evolutivo. Neste sentido, só uma combinação compatível de práticas espaciais pode se reproduzir no tempo – à condição, por certo, de que umas não sacrifiquem as demais. O devir de uma pluralidade, lembra o filósofo, é polimorfo. A reprodutibilidade das práticas espaciais – poderíamos acrescentar por nossa parte – só se pode dar numa combinação apropriada e simbiótica – compatível – de diferentes modos de uso do espaço e de seus recursos. Ou seja, todo o contrário do que temos visto acontecer na América Latina contemporânea – onde, em nome da competitividade internacional das economias – monoculturas substituem áreas ocupadas por pequenos agricultores, a grande mineração compromete a presença de povos e comunidades tradicionais, indústrias sujas comprometem a moradia em condições saudáveis de trabalhadores urbanos”.

25 Disponível em: <http://planetasustentavel.abril.com.br/noticia/ambiente/demarcacao-terras-indigenas-desmatamento-amazonia-sustentabilidade-571844.shtml>.

Bibliografia

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras tradicionalmente ocupadas*. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Manaus: UEA Edições, 2008.

___; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida (Org.). *Povos e comunidades tradicionais*. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Manaus: UEA Edições, 2013.

___; SHIRIASHI NETO, Joaquim; MARTINS, Cynthia Carvalho. *Guerra ecológica nos babaçuais: o processo de devastação dos palmeirais, a elevação do preço de “commodities” e o aquecimento do mercado de terras na Amazônia*. São Luís: Lithograf, 2005.

___; SOUZA, Roberto Martins de (Org.). *Terras de Faxinais*. Manaus: UEA Edições, 2009.

HARDIN, Garrett. The Tragedy of the Commons. *Science*, v. 162, n. 3.859, p. 1.243-1.248, 13 dez. 1968.

LEROY, Jean-Pierre; MALERBA, Julianna (Org.). *IIRSA, energia e mineração: ameaças e conflitos para as terras indígenas na Amazônia brasileira*. Rio de Janeiro: Fase, 2010.

OLIVEIRA, Arioaldo Umbelino. A Raposa e o Galinheiro. *Le Monde Diplomatique – Brasil*. São Paulo: Editora Palavra Livre: Instituto Polis, ano 2, n. 20, mar. 2009.

SHIRIASHI NETO, Joaquim. *Leis do babaçu livre: práticas jurídicas das quebradeiras de coco babaçu e normas correlatas*. Manaus: Edição PPGSA-Ufam, 2006.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da Sociologia Compreensiva* (v. 1). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

Protagonismo feminino e movimento social

Em busca de um novo olhar sobre a migração e o tráfico de mulheres na Amazônia

Andreza do Socorro Pantoja de Oliveira Smith (Unama)¹

Jane Felipe Beltrão (UFPA)²

Um relato inicial

Tenho 30 anos e quatro filhos. Estudei até o segundo grau e morei um ano e meio em Espanha. Eu trabalhava em uma casa de shows em Belém e uma de minhas amigas sempre dizia que queria voltar *pra* Espanha, onde viveu muitas felicidades e conseguiu dar para sua filha uma vida melhor, mandando dinheiro todos os meses. Inclusive, depois, veio buscar a menina que foi morar com ela lá. Essa minha amiga conseguiu um contato de uma moça que estava mandando mulheres para a Espanha e assim ela foi e depois de mais ou menos quatro meses esta amiga me ligou perguntando se eu queria ir *pra* lá também, que ela já tinha *pagado* o bilhete e estava muito bem. Então eu fui também. Essa moça me ligou e marcou tudo comigo, me deu dinheiro para tirar o passaporte, e um pouco para deixar em casa, comprou a minha passagem. Chegando lá, eu fui recebida por um homem que me levou para o clube em Ribadeo e lá eu fiquei durante três meses, sem poder sair, pagando uma dívida de passagem que não tinha fim. Este clube foi fechado em

1 Advogada e doutoranda junto ao Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) da Universidade Federal do Pará (UFPA), bolsista Capes – processo nº 99999.011798/2013-00. Mestre em Direito pelo PPGD/UFPA. Professora Adjunta I do curso de Direito da Universidade da Amazônia (Unama). É, ainda, sócia-fundadora e voluntária da ONG Sociedade de Defesa dos Direitos Sexuais na Amazônia (Sodireitos). Trabalha com direitos humanos, direito da criança e do adolescente, tráfico de pessoas e gênero. Endereço eletrônico: andrezapantoja@gmail.com

2 Antropóloga e historiadora, docente do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Federal do Pará (UFPA) atuando nos programas de pós-graduação em Antropologia e Direito. Pesquisadora de produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Endereço eletrônico: janebeltrao@gmail.com

uma operação da polícia espanhola uma semana depois do término do pagamento do meu “bilhete”. Trabalhei em vários clubes em Lugo, Leon e Burgos. Já tinha mais ou menos um ano lá quando comecei a pensar em trabalhar em outros lugares que não fossem clubes, mas como não tinha “papeles”, não consegui. Alguns contatos que eu tinha feito até me prometeram que se eu viesse ao Brasil e voltasse, eles poderiam me fazer uma proposta de trabalho, algo que eu não tinha como fazer por conta da falta de dinheiro para vir ao Brasil e voltar. Enfim, morei ao total um ano e meio lá, aluguei uma casa junto com um namorado espanhol. Depois, quando terminamos, voltei ao Brasil e isso já faz sete anos. Quando voltei, depois que acabou o dinheiro que eu havia economizado lá, passei por muita dificuldade, não consegui trabalho, vivi em casa de uma amiga por algum tempo e por força do destino me engajei no movimento de juventude e de mulheres e fui convidada a ser secretária em um órgão de governo por um amigo. Participei de um projeto de Direitos Humanos, oferecido pela Sodireitos, na comunidade onde morava e depois fui indicada a participar da equipe de pesquisadoras. Nesta pesquisa onde aprendi muito e espero ter contribuído também. Sou mulher, militante, mãe e faço parte de um grupo que luta por um mundo melhor!³

O texto que abre o presente artigo foi escrito por uma das cinco mulheres que, em 2012, decidiu formar um coletivo político em Belém. Elas queriam, juntas, contar à sociedade suas histórias de vida como forma de contribuir para prevenir que outras pessoas vivessem experiências difíceis relacionadas à migração e ao tráfico de pessoas.⁴

Elas atribuíram à iniciativa o nome de “Grupo Mulheres em Movimento” e passaram a realizar palestras em diversas ocasiões, quando então relatam fragmentos das situações vividas para dar a conhecer ao público informações importantes sobre migração segura e enfrentamento ao tráfico de pessoas. O contexto em que surge o Grupo, a forma como as mulheres trabalham, as estratégias adotadas e a finalidade que perseguem serão apresentadas a seguir.

3 A história de vida relatada é de Ágata e foi retirada do livro publicado em 2011 pela Sociedade de Defesa dos Direitos Sexuais na Amazônia (Sodireitos) (SODIREITOS, 2011, p. 25).

4 A decisão foi tomada após a finalização de um projeto de pesquisa sobre migração feminina, realizado pela Sodireitos, em 2010, com foco, metodologia e objetivos diferentes das elaborações acadêmicas, pois teve como finalidade coletar dados que estrategicamente servissem para a compreensão da migração feminina e facilitassem o empoderamento de mulheres, no qual trabalharam, como pesquisadoras, 11 mulheres que viveram a realidade da migração internacional a partir de Belém e, nesse contexto, sofreram violação de direitos humanos de diversas ordens.

O contexto no qual emerge o Grupo Mulheres em Movimento

Em 2005, um grupo de pessoas fundou, em Belém, uma organização não governamental e sem fins lucrativos que se apresenta como laica, não partidária, democrática e pluralista. A organização, chamada Sociedade de Defesa dos Direitos Sexuais na Amazônia (Sodireitos), foi criada para atuar especificamente na defesa dos direitos migratórios e sexuais com enfoque no enfrentamento ao tráfico de pessoas.

Os fundadores da Sodireitos, que majoritariamente atuavam em organizações não governamentais ligadas às causas da infância e da juventude, de mulheres, de prostitutas e do desenvolvimento na Amazônia, vislumbraram a motivação para a fundação da instituição na identificação de um fluxo constante de mulheres entre Belém e Paramaribo com características de tráfico de pessoas para exploração sexual, pois acessaram diversos relatos sobre aliciamentos e enganos quanto às promessas de trabalho e pagamento no exterior.

Como o Protocolo Adicional à Convenção das Nações Unidas contra o Crime Organizado Transnacional Relativo à Prevenção, Repressão e Punição do Tráfico de Pessoas, em especial Mulheres e Crianças⁵ era ainda recente, verificou-se a necessidade de discutir com a sociedade, especialmente com as mulheres e com as autoridades públicas, o que viria a ser o tráfico de pessoas e os enlaces da questão com a migração e com os direitos sexuais. Durante os primeiros anos de atuação da Sodireitos foi realizada uma pesquisa sobre a rota Belém-Paramaribo a partir do relato de mulheres que tinham vivenciado essa experiência, na qual foi possível ao grupo de pesquisadores identificar histórias de vida que poderiam significar tráfico para exploração sexual, mas também relatos de migração feminina para o trabalho sexual.⁶

5 Ver: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5017.htm.

6 A Pesquisa Tri-Nacional sobre tráfico de mulheres do Brasil e da República Dominicana para o Suriname foi realizada no período de novembro de 2006 a novembro de 2007, paralelamente pelas seguintes organizações: (1) no Brasil, pela Sodireitos, Sociedade Paraense de Defesa dos Direitos Humanos (SDDH) e Grupo de Mulheres Brasileiras (GMB); (2) Na República Dominicana, pelo Centro de Orientação e Investigação Integral (Coin), Centro de Apoio Aquelarre (Ceapa), Movimento de Mulheres Unidas (Modemu) e Rede Nacional contra o Tráfico de Pessoas (RNCTP); (3) no Suriname, pela Fundação Max Linder. O Relatório da pesquisa, publicado em 2008, foi construído a partir dos relatos de mulheres que viveram as rotas de tráfico para o Suriname. Para maiores informações, ver Sodireitos (2008) e consultar: http://www.unodc.org/documents/lpo-brazil//Topics_TIP/Publicacoes/2008_Pesquisa_Trinacional_PORT.pdf

Para que os pesquisadores tivessem acesso às mulheres em situação de tráfico, variadas ações foram conduzidas: palestras em associações de bairro, escolas, faculdades, órgãos públicos e diálogos com as polícias, serviços de saúde e de assistência social. Contudo, a principal estratégia adotada foi a chamada “busca ativa”, na qual alguns membros da organização saíam pelas noites de Belém visitando os pontos e as casas de prostituição mais conhecidos, onde então abordavam as mulheres para iniciar um diálogo, apresentando a Sodireitos. Como produto dessas ações, muitas mulheres procuraram a Sodireitos, bem como suas famílias, para pedir apoio a fim de localizarem aquelas que haviam ido para o Suriname e não estavam mantendo contato com os filhos ou com a mãe há algum tempo.

Alguns membros da Sodireitos, após os estudos sobre a definição de tráfico de pessoas adotada pelo Protocolo da ONU e pela Aliança Global contra o Tráfico de Mulheres (GAATW)⁷, bem como dos enlaces com a migração, perceberam que conheciam mulheres migrantes cujas histórias de vida sugeriam situações de tráfico de pessoas, principalmente pelas condições de saída do país e pelo relato de situações de exploração sofridas no exterior.

Assim, com a construção de uma rede de organizações no Brasil, na República Dominicana e no Suriname, a pesquisa foi realizada a partir de entrevistas com mulheres em situação de migração/tráfico e suas famílias, com organizações governamentais e não governamentais, além de observações situacionais em aeroportos, clubes e serviços públicos de saúde. O resultado foi a identificação, no Brasil, de 15 mulheres e seis famílias; e na República Dominicana de oito mulheres e duas famílias. A partir dos relatos colhidos, publicou-se o livro que apresenta, a partir da perspectiva das mulheres, com ocorre o tráfico para o Suriname, desde o aliciamento, a realidade vivida nos clubes e/ou garimpos, até as formas de retorno para casa. Paralelamente, estruturou-se um serviço psicossocial, em virtude das muitas necessidades que apresentavam aqueles que, em situação de migração ou tráfico de pessoas, buscavam apoio e orientação na Sodireitos.

Dois anos depois, uma nova pesquisa foi realizada pela Sodireitos, desta vez sobre migração feminina⁸. Do grupo de mulheres atendidas pelos programas oferecidos pela ONG, 11 tornaram-se agentes de pesquisa, recebendo bolsa mensal para realizar as tarefas de pesquisa-ação desenvolvidas

7 Ver: <http://www.gaatw.org/>

8 O relatório da pesquisa, intitulado “Mulheres em movimento: migração, trabalho e gênero em Belém do Pará” foi publicado em 2011.

como abordagem que implica em investigação, formação e ação a partir de encontros nos quais eram debatidos assuntos relacionados às suas experiências e temas de seu interesse, entre eles: família, relacionamentos amorosos, trabalho, filhos, migração, direitos, gênero, sexualidade, prostituição e tráfico.⁹ Como essa última ação foi encaminhada por dois pesquisadores, com apoio de assistente social e psicóloga, as mulheres construíram relações privilegiadas de afeto e confiança com eles, pois além dos encontros de trabalho, participavam de festas de aniversários, almoços e confraternizações fora do ambiente institucional.

Uma parte importante das ações de pesquisa e de atendimento psicossocial desenvolvidas pela Sodireitos ocorreu no âmbito do projeto “Mudando de Vida”, que não tinha como objetivo retirar as mulheres da prostituição, tampouco ensinar-lhes ofícios voltados às prendas domésticas ou trabalhos informais. Em vez disso, o objetivo foi construir, junto com elas e com apoio da equipe disponível, um projeto de vida no qual eram diagnosticadas as dificuldades e pensadas propostas de mudança: até onde queriam chegar, o que precisavam fazer para ter sucesso em suas metas, como alcançar seus objetivos. Construídas as propostas individuais, as mulheres atendidas contavam com o apoio da entidade para dar andamento aos seus projetos de mudança.

Vale ressaltar que as atividades das quais as mulheres participavam, individual ou coletivamente, eram propostas pelos membros da ONG. Como possibilidade de construir autonomias e empoderamento, amplos debates internos foram realizados para modelar as ações da organização de acordo com o objetivo antes referido. Desse esforço em estimular a organização das mulheres segundo seus próprios termos emerge o Grupo Mulheres em Movimento.

Sendo uma das fundadoras da instituição desde seu início, Andreza Smith esteve envolvida com a gestão da organização. Primeiro como secretária e, nos últimos quatro anos, como diretora, sendo as duas funções voluntárias, com conotação administrativa interna, mas, principalmente, com envolvimento na representação política da entidade em eventos, reuniões, fóruns e debates públicos em geral, em nível local, regional, nacional e internacional. Em 2008, ciente da complexidade da questão do tráfico de mulheres em Belém e imbuída do desejo de torná-la seu objeto de pesquisa acadêmica, Andreza submeteu-se ao processo de seleção do Programa de Pós-Graduação em Direito

9 A pesquisa foi feita considerando os princípios da pesquisa-ação cujos fundamentos são apresentados por Thiollent (1985).

da Universidade Federal do Pará, sendo aprovada no mestrado e, mais recentemente, no doutorado.

Exatamente pelo envolvimento ativismo/academia, muito da bibliografia utilizada no texto foi produzida pelos grupos ativistas na área dos direitos humanos e do enfrentamento ao tráfico de pessoas. O comprometimento político com o tema que estuda implica, no caso da autora em questão, em “jornadas duplas”, pois mesmo trabalhando em outros lugares, a Sodireitos faz parte de seu cotidiano, o que pode ser constatado pelas inúmeras vezes que representa a organização. Hoje, boa parte das atividades da ONG está concentrada no fortalecimento do Grupo Mulheres em Movimento. É interessante observar que a atividade na Sodireitos é a face que a academia, por si só, não consegue oferecer e ao mesmo tempo, legitima as ações junto às mulheres do coletivo recém-criado. Não se poderia escrever o trabalho sem a estreita colaboração com este coletivo, pois a migração feminina e o tráfico de mulheres, para serem estudados, requerem confiança e credibilidade junto às interlocutoras.

As mulheres preciosas do Grupo Mulheres em Movimento

As mulheres do Grupo Mulheres em Movimento, desde o início de suas atividades, têm realizado palestras, participado em fóruns públicos de debate e, sempre que convidadas, dão entrevistas para meios de comunicação e para pesquisadores como parte das ações de visibilizar a migração feminina e o tráfico de mulheres, bem como as suas ações. Para esses momentos, decidiram assumir a autoidentificação adotada quando da publicação da pesquisa sobre migração feminina (SODIREITOS, 2011): chamam-se por pedras preciosas, nomes que escolheram para si a fim de preservarem suas identidades, mas também como forma de resgate da autoestima muitas vezes esgarçada pelas agruras da vida. Ademais, lapidadas que são pela experiência de vida, possuem um brilho e valor singular quando apontam novos caminhos para a atuação na prevenção e no enfrentamento às violações de direitos humanos de pessoas migrantes e, em alguns casos, em situação de tráfico. É com estes nomes que elas serão aqui apresentadas.

Ágata, cuja fala introduz ao presente texto, procurou as pessoas da Sodireitos após uma palestra, tendo se identificado como possível vítima de tráfico. Segundo disse, muito do que havia vivido na Espanha se encaixava na descrição apresentada na palestra. Deste modo, diante de sua busca por maiores

informações acerca do que havia vivido, foi convidada a conhecer os trabalhos e serviços prestados pela entidade. Hoje, Ágata está casada, mora com seu marido e seus quatro filhos pequenos e trabalha, inclusive, como voluntária no Grupo Mulheres em Movimento.

De igual modo, Ametista, ribeirinha, moradora de uma ilha próxima a Belém, de 26 anos e mãe de uma filha, passou nove meses como migrante não documentada. Em sua fala, ela afirma com assertividade que pretende usar a sua história de vida para “mudar o olhar das pessoas” sobre a situação das migrantes. Relata que concluiu o Ensino Médio em 2007 e em 2009 foi morar com uma tia na Alemanha, onde passou três meses. De lá foi para a Holanda, onde permaneceu por nove meses. Trabalhou como babá, juntando dinheiro para ajudar a família em Belém. Porém, como sofreu um acidente de carro, foi descoberta como ilegal, tendo que gastar o dinheiro das economias com a multa. Ametista voltou ao Brasil em 2010 sem expectativas, quando então foi convidada a conhecer a Sodireitos por um de seus membros e participou das atividades desenvolvidas para mulheres migrantes. Foi educadora do Mova¹⁰ e do programa Mulheres da Paz¹¹ e trabalha como vigia na Universidade Federal do Pará, onde pretende cursar o Ensino Superior, para o que voltou a estudar e participou do processo seletivo, mas ainda não foi aprovada. Continua morando na ilha com a família e três crianças, uma filha de oito anos e duas outras, filhas de uma amiga que está na Alemanha. Participa, sempre que possível, de todas as reuniões e ações promovidas pelo Grupo Mulheres em Movimento. No início de julho, convidou as demais companheiras para que a reunião do mês ocorresse na sua casa, o que além de garantir os trabalhos, permitiu horas de convivência e fortalecimento do pertencimento ao Grupo. Apesar das dificuldades que as mulheres enfrentam e talvez pelo que passaram, se dispõem a “apoiar” amigas quando dos deslocamentos.

Rubi, 31 anos, três filhos (uma menina de 14 anos e dois meninos, um de 12 e outro de 10), passou seis meses na condição de traficada e tem mais dificuldade para se expressar, mas não teme as muitas barreiras que se apresentam. Vive diversos conflitos pelo fato de a filha estar morando com o pai, que forçaria a menina a esquecer a mãe e os irmãos. Como a menina não aceita tal imposição, foi expulsa de casa pelo pai. Rubi tem muita preocupação com

10 O projeto Mova-Brasil tem por objetivo geral contribuir para a redução do analfabetismo no Brasil. Para maiores informações, consultar: <http://www.movabrasil.org.br/>.

11 Desenvolvido pelo Ministério da Justiça com o fim de capacitar mulheres atuantes nas comunidades para que se constituam como mediadoras sociais. Para maiores informações, consultar: <http://portal.mj.gov.br/data/Pages/MJF4F53AB1PTBRIE.htm>.

os filhos, quer lhes dar uma vida melhor, inclusive porque é filha adotiva e não conhece os pais biológicos. As pressões sofridas pelas mulheres que “passam” ou permanecem no tráfico são diversas e, uma das mais frequentes, é a alienação parental.

Quanto à sua experiência de migração, conta que aos 24 anos foi convidada a trabalhar como garçonete no Suriname, mas foi levada para uma boate onde a submeteram à prostituição forçada para pagar a dívida pelo deslocamento. Depois de seis meses fugiu com um namorado para um garimpo onde ficou 15 dias trabalhando como prostituta em um cabaré, em seguida ficou entre Belém e Paramaribo com muitas idas e vindas. Com o fim do relacionamento, em 2008, não voltou mais ao Suriname. Conheceu a Sodireitos por intermédio de uma amiga, Safira, que já participava das atividades da ONG. Começou a fazer cursinho pré-vestibular e um curso técnico de radiologia. No momento da nossa conversa tinha acabado de ser demitida do trabalho de cobradora numa van de transporte alternativo em Belém e recusara um novo convite para voltar ao Suriname, onde seria esposa de um surinamês que ficara “doido por ela”. Recusou o convite, a despeito de sua vontade, porque a amiga que o apresentou informou que ele era violento com as mulheres. Rubi está envolvida no Grupo Mulheres em Movimento e participa depois de muitos convites e telefonemas das demais mulheres, das reuniões e atividades.

Diamante, 27 anos, sem filhos, tem três anos de experiência como migrante não documentada e é a mais reservada. Sua história se diferencia daquelas da maioria das mulheres participantes do grupo, aproximando-se da realidade que viveu Ametista. Relata que viajou duas vezes para Portugal, uma ainda criança junto com a mãe e a segunda já adulta. Da segunda vez, passou três anos tentando conseguir os documentos de permanência e trabalhando em restaurantes, mas antes disso foi deportada, embora a família tenha permanecido em Portugal. Retornou ao Brasil “sem nada” e depois de dois anos estava no curso superior de Turismo, participou das atividades realizadas pela Sodireitos, através do que pôde fazer curso de línguas. Chegou à ONG por meio das redes sociais, em que os membros da Sodireitos participavam de comunidades de brasileiros no exterior e conversavam *on-line* com as pessoas. Depois dos contatos, ficou interessada em participar das atividades da instituição. Hoje, está trabalhando e participando do Grupo.

Safira tem 33 anos e dois filhos. É a que tem maiores dificuldades quando comparada às suas companheiras. Ela também foi a que menos pôde estudar e se expressa com menor desenvoltura, mas é a mais participativa do

Grupo. Trabalhou em Belém como garçom e como doméstica antes de ir para o Suriname, onde ficou num clube por dois meses e de lá foi para um garimpo, num cabaré, onde permaneceu por mais dois meses. No garimpo, conheceu um rapaz de quem engravidou do segundo filho e, depois de muitos conflitos com ele, voltou para o Brasil. Chegou à Sodireitos através de uma agente de saúde que tinha participado de uma palestra feita pela instituição e que identificou a história de Safira como possível situação de tráfico de pessoas.¹² Participou das atividades da Sodireitos e está ativamente engajada nas atividades do Grupo Mulheres em Movimento tendo, inclusive, viajado para a África, num evento sobre Migração da Organização das Nações Unidas, como representante do Grupo e da Sodireitos. Atualmente, Safira mora com os filhos e é beneficiária do Programa Bolsa Família. Como a renda é escassa, também trabalhava como doméstica, mas no momento da conversa havia sido demitida. Safira entendeu que a razão de sua demissão foi a ausência do trabalho durante três dias, pois precisou ir ao médico. A precariedade das colocações obtidas pelas mulheres integrantes do Grupo enseja frequentes demissões.

As cinco mulheres acima apresentadas saíram de Belém para o estrangeiro em busca de uma vida melhor, sendo que delas, três foram traficadas para fins de exploração sexual. Todas, no entanto, retornaram “sem nada” e ao chegarem não obtiveram nenhum apoio oficial do governo brasileiro. O apoio encontrado foi oferecido pelo movimento social, junto ao qual obtiveram informações e desenvolveram habilidades para realizar ações que, de alguma maneira combatem, ainda que em pequena escala, as difíceis idas e vindas das migrantes.

Deste modo, é possível descrever o Grupo Mulheres em Movimento como sendo formado por cinco mulheres organizadas politicamente, mas que apresentam diferenças interessantes em relação aos grupos de mulheres que se conhece. Elas não adotaram as principais bandeiras do movimento de mulheres, tais como a igualdade de direitos entre homens e mulheres, o direito ao próprio corpo, a participação na política. Elas fazem um “debate que o movimento de mulheres não faz” como diz Ágata. Em comum, elas possuem

12 Acerca da importância da discussão sobre as definições de tráfico de pessoas e os enlaces com a migração e a prostituição, Piscitelli (2013) apresenta importante reflexão, aduzindo que é fundamental atentar para as noções que as pessoas migrantes e em situação de tráfico têm sobre esses temas, e ainda para o complexo cenário de definições existentes nos países, o que impede a adequada diferenciação entre quem migra para trabalhar na prostituição e quem é traficada, refletindo na produção de dados, bem como nas ações de prevenção e enfrentamento do tráfico de pessoas.

experiência com a migração, e, algumas, definem-se como vítimas do tráfico de pessoas.

As integrantes do Grupo Mulheres em Movimento não se apresentam como um grupo de prostitutas organizadas em prol da conquista de direitos à categoria¹³, uma vez que apenas uma parte delas viveu essa experiência de trabalho. Costumeiramente, informam que sua proposta se diferencia do movimento de prostitutas porque estas “fazem um debate (...) dizendo que (...) prostituta não é traficada porque ela sabe a finalidade *pro* que ela vai viajar, então isso não se enquadra no tráfico”, como informa Ágata.

Partindo de uma concepção de migração com possíveis enlaces com a questão do tráfico de pessoas, diferenciando a prostituição livre da prostituição forçada, como finalidade do tráfico de pessoas para exploração sexual, as mulheres em questão se reuniram em torno da discussão dos direitos das pessoas migrantes, a partir de suas histórias de vida tão similares e ao mesmo tempo repletas de especificidades, o que as conduziu às ações que realizam junto à sociedade, o que se apresenta a seguir.

As ações desenvolvidas e as estratégias adotadas

No momento em que se organizaram, as mulheres do Grupo entenderam que podiam, com as informações adquiridas e com as habilidades desenvolvidas, realizar conversas e diálogos em diferentes espaços da comunidade para chamar atenção das pessoas sobre os muitos problemas que a migração pode gerar para quem não possui informações suficientes. De acordo com Ágata, o que elas pretendiam inicialmente era “começar a conversar” com a comunidade.

Assim, a partir de suas histórias de vida e de todas as discussões realizadas durante a participação nas atividades da ONG Sodireitos¹⁴, as Mulheres em

13 Analisando o ativismo de mulheres prostitutas, Olivar (2013) afirma que, de um ponto de vista antropológico, o adequado é entender a prostituição dentro de um amplo quadro relacional, vinculado com as questões afeitas à “classe, ao gênero, geração, etnia, entre outras” (p. 33) e também ao “parentesco, trabalho, ganho econômico, lazer, ocupação da cidade e trocas afetivas, sexuais e corporais” (p. 33), como um “espaço privilegiado de existência (encontro, produção, transformação, intensificação) de famílias e socialidades, especialmente femininas” (p. 35). É nesse contexto que o Grupo Mulheres em Movimento, apesar de não formado por mulheres que se identificam como prostitutas deve ser compreendido, como uma experiência relacionada a diversos aspectos da vida de suas componentes.

14 As mulheres participaram de diversas rodas de discussão com a equipe da organização, nas quais eram pautados temas como direitos humanos, trabalho, prostituição, migração e família. Também eram convidadas a participar de formações sobre tais temáticas em outros espaços do movimento social, como a Sociedade Paraense de Defesa dos Direitos Humanos e a Conferência

Movimento queriam divulgar o tema “de uma maneira mais preventiva”, pelo que passaram a atuar a partir do diálogo com a comunidade, em espaços que consideraram estratégicos e, onde mais sejam convidadas a falar, a fim de que seu relato servisse como alerta para evitar que outras pessoas que desejassem migrar não esbarrassem nas dificuldades que elas enfrentaram. A informação é, nesse caso, a “pedra de toque” da agência, que é capaz de empoderar¹⁵.

Para dar conta da finalidade pretendida, constituíram-se como Grupo que atua junto às demais pessoas, mas também funciona como rede de solidariedade entre as participantes, já que umas às outras oferecem suporte e amparo, entendendo que “[o] grupo é muito importante pra gente lutar junto, porque eu sozinha me senti, acho que faltando alguma coisa”, relata Diamante.

Decidiram, então, reunir-se quinzenalmente para conversar e preparar suas ações, em espaços cedidos por apoiadores ou em suas próprias casas. A primeira decisão foi a de que, nos momentos em que estivessem falando, não falariam de si mesmas, mas da experiência coletiva, adotando a estratégia do livro publicado pela Sodireitos com suas histórias, que inicia com um relato elaborado a partir de fragmentos das histórias de vida das 11 mulheres que participaram da empreitada.

As mulheres do Grupo Mulheres em Movimento, desde o início de suas atividades vem, voluntariamente, realizando palestras em instituições de Ensino Fundamental, Médio e Superior; e para além das palestras, participam de capacitações e formações para agentes públicos do Sistema de Garantia de Direitos da Criança e do Adolescente e dos Núcleos de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoa. Em apenas um ano de ações, passaram a atuar como protagonistas do movimento social participando de fóruns de debate sobre a política de enfrentamento ao tráfico de pessoas, congressos e encontros sobre migração e tráfico de seres humanos, comitês e articulações da sociedade civil o que as torna referência ao tema. Afinal elas falam da vida “vivida”, experimentada e, deste modo, podem dizer “desde dentro” o que enfrentam em terras estrangeiras mulheres que migram ou são traficadas.

Nacional dos Bispos do Brasil. Até hoje, um pesquisador e uma assistente social, voluntariamente, apoiam as discussões realizadas nas reuniões quinzenais do grupo, sempre na condição de facilitador, inclusive para informar ao Grupo sobre as oportunidades de participação em eventos.

15 Entende-se por agência a estratégia para exigir respeito tentando diminuir o estigma existente sobre elas e para reivindicar melhores condições de vida para si e para outras mulheres, pelo indicativo de escolhas que passam ao largo do tráfico e indicam formas de resistir à opressão. Sobre o assunto, conferir Butler (2009).

Importa observar que as mulheres afirmam ser o único grupo no Brasil formado por pessoas que foram deportadas e/ou vítimas de tráfico para exploração sexual que atuam na prevenção a tais situações, o que representa um aspecto valorizado pelo público ouvinte e, inclusive, gerou convites para participarem do Programa do Faustão. O convite, neste caso, foi declinado por entenderem que este não seria um espaço que propiciaria o debate que elas gostariam de fazer sobre os enlaces entre migração e tráfico de pessoas. Mas atenderam a outros convites feitos pela mídia, como o programa Sem Censura Pará, na TV Cultura, no qual Ágata foi acompanhando um pesquisador da Sodireitos, que no momento da entrevista, cedeu o espaço para ela apresentar os trabalhos do Grupo e da Sodireitos.¹⁶

Destaca-se, ainda, que a organização do Grupo ocorreu no mesmo momento em que a TV Globo colocava no ar, em rede nacional, a novela Salve Jorge, abordando a questão do tráfico de pessoas, o que talvez tenha favorecido o Grupo e seus debates, pois a discussão da novela passou a figurar na ordem do dia. Desta maneira, no primeiro ano de ações conjuntas as mulheres falaram muito sobre tráfico de pessoas, tentando demonstrar as diferenças em relação à migração, pelo que abordavam sua definição e caracterização, sem perder de vista a experiência de algumas no tráfico para exploração sexual, como entraram e como conseguiram sair, as violações de direitos e, principalmente, em como reconhecer um possível aliciamento e onde buscar ajuda. É possível ver a ação do Grupo como a formulação de um “manual oral” acessível a pessoas que não tiveram acesso à escola e que dificilmente leriam folhetos e cartilhas. Ao “vivo” e estando “vivas”, em rodas de conversa, a informação chega mais longe, especialmente, pelo tom coloquial das pedras preciosas que alertam para os perigos do tráfico e para as dificuldades de ser migrante.

Desta forma, pretendem provocar mudanças na maneira como as pessoas que não conheciam ou não passaram pela experiência de migrar ou de ser traficada encaram tais fatos, principalmente, no que tange aos estereótipos construídos em torno de migrantes e pessoas traficadas que no mais das vezes são vistas como não-sujeitos de direitos, pois buscam levar “as pessoas a ter um olhar diferente, a não ver aquela pessoa que, ou ‘é puta’ (...) ou ‘ah, foi porque quis’ (...) ‘se deu mal e vem querendo tirar uma vantagem disso’”, como afirma Ágata.

Em suas apresentações, as pedras preciosas falam sobre os lugares para onde foram, os trabalhos que realizaram, os diferentes aspectos da vida

16 Conferir notícia em <http://www.portalcultura.com.br/node/7388>.

de uma pessoa migrante em país estrangeiro e as experiências do trabalho na prostituição no exterior. Mais ainda, reforçam as dificuldades encontradas no retorno, a sensação de abandono pela família e pelo Estado, e o pior, a forte discriminação.

Além das palestras, as mulheres participaram – ofertando conhecimento – de “rodadas de formação” a agentes do Sistema de Garantia de Direitos da Criança e do Adolescente em quatro municípios do estado do Pará: Altamira, Castanhal, Marabá e Santarém, e também de capacitações para as equipes dos Núcleos de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas de diversos estados do país. Participaram do VI Fórum Global sobre Migração e Desenvolvimento, ocorrido em novembro de 2012, em Réduit, nas Ilhas Maurício e do IV Colóquio Nacional e III Colóquio Internacional de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas, com o tema “Mulheres indígenas desafiando fronteiras”, realizado entre os dias 4 e 5 de abril de 2013, em Campo Grande (MS).

A maior emoção demonstrada pelas mulheres durante a enumeração das atividades que têm desenvolvido foi observada quando falaram do prêmio que receberam do Governo Federal, em maio deste ano, durante o lançamento da campanha “Coração Azul”¹⁷, como reconhecimento pelas ações que realizam desde 2012. Como dissemos, elas não são pessoas que falam de ou por outras pessoas, elas “falam de si” e “por si”. E produzem, por considerar possível, a “história de si” (no caso, das pessoas migrantes e traficadas) e “para si” (referência ao instrumento de luta pelo reconhecimento de direitos) sem descuidar das histórias que ficaram “em suspenso” no passado, porque não foram narradas, considerando que, à época, as autoridades não realizaram a oitiva.¹⁸

Perguntadas sobre até onde desejam chegar com o Grupo, elas acenam negativamente a cabeça: ainda não sabem. Aparentemente, assim como nas vezes em que migraram, vivem o momento, com olhos no futuro, pois pensam em melhoria de vida. E quem sabe, afastando de si as experiências de discriminação. De acordo com Ametista, “o grupo é uma coisa assim que a gente tá construindo, sabe, a gente não consegue, eu pelo menos não consigo imaginar o que vai ser daqui há cinco anos, eu não sei como é que o grupo vai *tá*, eu sei

17 Campanha da United Nations Office on Drugs and Crime contra o tráfico de pessoas.

18 As expressões “história de si” e “para si” “brincam” com a ambiguidade dos processos que, ao formularem propostas, trabalham de uma forma aparentemente muito pessoal, assemelhada à construção de um diário, sem se aperceber o que há “de coletivo” na produção das ações do grupo de mulheres. A sugestão vem do excelente trabalho de Gomes (2004), sobre a importância de documentos “mais pessoais” na escrita da História.

que ele vai *tá* junto, vai *tá* unido, isso eu tenho certeza, mas que eu não sei, porque é uma construção diária.”

A experiência relatada traz importante contribuição para a análise das ações de enfrentamento ao tráfico, visto que busca, pela via da narração das vivências, mudar a maneira como a sociedade civil e os agentes públicos encaram os aliciadores e, também, sobre a necessidade de garantir às pessoas migrantes o mínimo de direitos no país de destino para que não sofram desrespeito à sua dignidade.

Nos parece imprescindível tornar claro que “sabendo ou não das condições reais que vivenciarão no outro espaço, conhecedoras ou não das atividades que irão desempenhar, mulheres migram” (SMITH, 2010, p. 5) e em alguns casos “a submissão às condições de migração sem os documentos exigidos é a única oportunidade de deslocamento encontrada”, o que pode ser uma das causas da vulnerabilidade ao tráfico de pessoas em particular (SMITH, 2010, p. 50).

Dá a importância de avaliar as políticas migratórias adequadamente, uma vez que é possível identificar com frequência a utilização de argumentos altamente subjetivos (como a pouca quantia em dinheiro, ou a não apresentação de reserva de hotel) por países europeus e da América do Norte para deportar ou impedir a entrada de mulheres brasileiras em seu território, notadamente motivados pelo preconceito em relação à elas, justificando esse impedimento pela suposta “vulnerabilidade” que elas apresentariam para a prostituição.¹⁹

Imperioso, ainda, é deixar claro que migração feminina não é a mesma coisa que o tráfico de pessoas para exploração sexual e, considerando a situação na região amazônica, torna-se imprescindível compreender a questão a partir do estudo da ocupação histórica desse território, do qual se verifica a criação desigual de oportunidades de trabalho e renda para homens e mulheres (SMITH, 2009, p. 3-4). Nesse contexto, as mulheres resistem às situações vividas e buscam outras opções para alcançar a concretização dos sonhos de uma vida melhor, de sanar dificuldades econômicas, algumas vezes para o atendimento das necessidades da própria família (SILVA; HAZEU, 2012).

Quando se confunde migração e tráfico, ou pior, tráfico e prostituição, em nenhum dos casos o tráfico de pessoas para exploração sexual está sendo enfrentado – como no caso da legislação penal brasileira – mas utiliza-se a legislação para o enfrentamento da prostituição em si. E este não deve ser o

19 Para aprofundamento, consultar Asbrad (2008).

ponto de enfrentamento dessa questão, posto que obviamente viola direitos humanos como os da liberdade e da mobilidade.²⁰

Portanto, consideramos que as articulações do movimento social constituído por pessoas que viveram a realidade do tráfico e da migração são imprescindíveis para tornar mais efetivas as ações do Estado e para adequar a compreensão do problema pelos membros da comunidade.

Cabe informar que compreendemos o movimento social como constituído por um conjunto de atividades organizadas coletivamente, para que os diferentes grupos possam manifestar seus interesses. Para tanto, utilizam a mobilização como estratégia para produzir mudanças nas pessoas. Movimento que surge a partir de necessidades e, sobretudo de experiências, que na contemporaneidade, buscam a justiça social e o reconhecimento da diversidade e da multiculturalidade (GOHN, 2011).

Desta feita, os movimentos sociais “tematizam e redefinem a esfera pública, realizam parcerias com outras entidades da sociedade civil e política, têm grande poder de controle social e constroem modelos de inovações sociais” (GOHN, 2011, p. 337), inclusive, pela via do controle social, efetivado por meio das conferências, conselhos, fóruns, entre as muitas ações que podem realizar. Visto deste prisma, o Grupo Mulheres em Movimento caracteriza-se como movimento social que desenvolve atividades significativas para a coletividade e para os governos, uma vez que suas integrantes expressam o entendimento que possuem sobre as demandas das pessoas migrantes e traficadas.

Há que se reconhecer a importância da iniciativa, visto que a ação do movimento social na contemporaneidade está relacionada à produção de conhecimento, de diálogo e de negociação com as diferentes esferas públicas e privadas, conforme se depreende a seguir:

Há aprendizagens e produção de saberes em outros espaços, aqui denominados de educação não formal. Portanto, trabalha-se com uma concepção ampla de educação. Um dos exemplos de outros espaços educativos é a participação social em movimentos e ações coletivas, o que gera aprendizagens e saberes. Há um caráter educativo nas práticas que se desenrolam no ato de participar, tanto para os membros da sociedade civil, como para a sociedade mais geral, e também para os órgãos públicos envolvidos – quando há negociações, diálogos ou confrontos. (GOHN, 2011, p. 333)

20 Para aprofundamento consultar Grupo Davida (2005).

E, é Safira quem aponta, de forma mais contundente, a relação do movimento social com a produção de saberes. Ao ser perguntada sobre a importância do grupo, ela afirma que:

Pra mim eu acho que é o aprendizado, né? Que a gente se aprofunda cada vez mais em cima do que a gente vive né? Quem viveu o tráfico, quem viveu só a imigração, deportação é... trabalho escravo, entendeu? Aí a gente se aprofunda cada vez mais no assunto que pra mim é como se fosse um aprendizado, como se eu tivesse indo todo dia pro colégio estudar normalmente.

O entendimento sobre o valor daquilo que se vive ao participar de um coletivo como o Grupo Mulheres em Movimento é fundamental para manter as pessoas atuando no movimento social, pois além de estarem compartilhando com os outros seus conhecimentos, elas também adquirem novas experiências, sentem-se mais fortalecidas, com voz e vez na sociedade em que vivem, e tem possibilidade de encontrar outras oportunidades. Neste sentido, nos parece ilustrativa a fala de Diamante sobre a importância do Grupo nas ações para a sociedade, como também para si, em seu breve relato de uma experiência:

Eu senti isso na última apresentação que a gente fez na escola pública, que eu fui sozinha, então eu senti, eu fiquei meio travada... parecia que não tinha como falar, não *tava* com forças pra falar sozinha, então o grupo é muito importante eu acho pra gente lutar junto, porque sozinha eu me senti, acho que faltando alguma coisa... eu disse: eu *tô* sozinha?

É esse sentimento de fazer parte do coletivo de pessoas que comungam de experiências e interesses em comum, apoiando-se em ações e posicionamentos perante a sociedade, o que constitui o movimento social. Movimento que fortalece e se diferencia de outras entidades privadas pois no caso de grupos como o Mulheres em Movimento abre-se a possibilidade de influenciar as políticas públicas de modo a torná-las mais justas para um grupo que não recebe atenção na proporção devida.

Para dizer não ao “acontecer de novo”

Diante das questões apontadas, fica evidente que as mulheres do Grupo pretendem agir no espaço social de instituições públicas e privadas que atuam no tema da migração e do tráfico de pessoas, a fim de que suas experiências,

sentimentos e percepções orientem políticas públicas e a percepção coletiva a respeito destes temas. A mensagem delas é que a experiência ensina.

A ação deve ser valorizada e tomada como iniciativa no âmbito da luta por direitos humanos, uma vez que elas “formulam um discurso libertador e de justiça social em termos de direitos” quando “tomaram uma decisão estratégica de promover o discurso dos direitos humanos em oposição a outras formas de ação política” (VIEIRA; DUPREE, 2004, p. 59).

Com a organização, elas apontam novos caminhos para as políticas públicas, construídas a partir da percepção de que garantir o acesso das mulheres migrantes à qualificação e ao trabalho, à proteção à maternidade, ao direito à moradia, entre outros direitos, cria ferramentas de atenção a quem quer sair do país e também a quem retorna, pois “não se deve punir as mulheres que desejam alcançar seus sonhos e promover a melhoria das suas condições de vida em virtude da sua vontade de mobilidade, mas protegê-las nesse percurso” (SMITH, 2009, p. 15).

Elas são ousadas ao tocar no problema de relacionamento internacional: a incapacidade do país de proteger os cidadãos nacionais que estão em outros territórios e a sistemática violação de seus direitos. Para realizarem o trabalho, elas investem seu tempo e seus esforços mesmo em situações em que os recursos financeiros (pessoais e institucionais) são escassos. Embora os recursos financeiros sejam importantes – porque poderiam viabilizar os deslocamentos e a participação em eventos, afora permitir a produção e divulgação de materiais informativos, além da própria permanência das mulheres no Grupo – ele não é determinante para a efetivação de suas ações. Até o presente momento, o Grupo tem atuado sem qualquer fonte de financiamento permanente.²¹

Se forem consideradas as muitas dificuldades que essas mulheres passam, principalmente as econômicas, fica difícil entender o que as motiva a trabalhar voluntariamente quando precisam buscar o sustento para si e para suas famílias. De uma primeira vista, a vivência no Grupo lhes permite, hoje, refletir sobre as condições em que vivem e em que viveram, além de terem novos instrumentos para decidir sobre os novos convites que surgem para migrar. Um segundo olhar, aponta mulheres que agem com o compromisso de que falar aos outros “sobre si” provocará consequências que avaliam como positiva, ou seja, que certas situações “não possa[m] acontecer novamente” (Rubi).

21 Em 2014, o Grupo foi fortalecido com a aprovação de projetos de financiamento via Sodireitos. Talvez em virtude de Ametista ter assumido, em agosto de 2013, a Direção Geral da ONG.

Bibliografia

- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE DEFESA DA MULHER, DA INFÂNCIA E DA JUVENTUDE (ASBRAD). Direitos humanos e gênero no cenário da migração e do tráfico internacional de pessoas. *Cadernos Pagu*, n. 31, p. 251-273, jul./dez. 2008.
- BUTLER, Judith. *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- GOHN, Maria da Glória. Movimentos sociais na contemporaneidade. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 47, p. 333-361, maio/ago. 2011.
- GOMES, Ângela de Castro (Org.). *Escrita de si, escrita da História*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.
- GRUPO DAVIDA. Prostitutas, “traficadas” e pânico morais: uma análise da produção de fatos em pesquisas sobre “tráfico de seres humanos”. *Cadernos Pagu*, n. 25, p. 153-184, jul./dez. 2005.
- SILVA, Lúcia; HAZEU, Marcel. Resistência e Migração: caminhos de construção de identidade por mulheres que viveram situações de tráfico. *Psicología para América Latina*, n. 23, p. 5-27, 2012.
- OLIVAR, José Miguel Nieto. *Devir puta: políticas da prostituição de rua na experiência de quatro mulheres militantes*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.
- PISCITELLI, Adriana. *Trânsitos: brasileiras nos mercados transnacionais do sexo*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.
- SMITH, Andreza do Socorro Pantoja de Oliveira. *Migração feminina e o tráfico de mulheres na Amazônia*. Disponível em <http://www.andhep.org.br/anais/index.php/edicoes-antecedentes/9-5-encontro/29-anais-do-5-encontro-gt06>, 2009. Acesso em: 7 ago. 2013.
- _____. *Direitos humanos, tráfico de pessoas, exploração sexual de mulheres em Belém-Pará-Brasil*. Dissertação (Mestrado). Belém: Universidade Federal do Pará. Programa de Pós-Graduação em Direito, 2010.
- SOCIEDADE DE DEFESA DOS DIREITOS SEXUAIS NA AMAZÔNIA (SODIREITOS). *Mulheres em movimento: migração, trabalho e gênero em Belém do Pará*. Sodireitos: Belém, 2011.
- _____. *Pesquisa Tri-nacional sobre tráfico de mulheres do Brasil e da República Dominicana para o Suriname*. Belém: Sodireitos, 2008.
- THIOLLENT, Michel. *Metodologia da Pesquisa-Ação*. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1985.
- VIEIRA, Oscar Vilhena; DUPREE, Scott. Reflexões acerca da sociedade civil e dos direitos humanos. *Sur – Revista Internacional de Direitos Humanos*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 48-69, 2004.

Ensaio fotográfico

O Lago do Esquecimento

Paula Sampaio¹

O rosto de concreto é a tradução do regime autoritário que, na década de 1970, deu início à construção da quarta maior hidrelétrica do mundo: Tucuruí. E ninguém pode imaginar que ao atravessar o túnel de acesso ao lago de mais de 3 mil quilômetros quadrados, formado pelo represamento das águas do rio Tocantins, está cruzando com a energia de, aproximadamente, 45 trilhões de litros d'água.

Mas, ao tomar a barca e iniciar essa viagem, as cifras gigantes se materializam na paisagem fossilizada e estranhamente poderosa das árvores que silenciosamente revelam os restos das florestas, dos animais, das cidades, das tribos indígenas e das histórias afogadas nesse lago de esquecimentos. Lá, invisíveis, estão mais de seis mil pessoas que vivem no topo das mais de mil ilhas formadas pelo represamento das águas ao longo de 270 quilômetros quadrados de território paraense.

Isso tudo é somente o prólogo dessa história. Existem atualmente mais três grandes hidrelétricas sendo construídas em rios amazônicos e outros tantos projetos em estudo. Então, será que vamos continuar viajando por infinitas paisagens de esquecimentos e conveniências variadas?

Maio de 2012

1 Paula Sampaio nasceu em Belo Horizonte (MG), 1965. Escolheu viver em Belém(PA). Formada em Comunicação Social (UFPA), especialista em Semiótica (PUC/MG), optou pelo fotojornalismo e dedica-se a documentar processos de migração e colonização na Amazônia a partir do cotidiano de comunidades que vivem às margens de grandes projetos e estradas, principalmente nas rodovias Belém–Brasília e Transamazônica. Seus trabalhos já foram premiados pela Funarte/RJ, Mother Jones Fund for Documentary Photography /EUA, Fundação Vitae, Prêmio Porto Seguro Brasil Fotografia, FRM, Fundação Ipiranga, Secult/PA, Andi, Fenaj/DF e UFRS/Unicef/RS. Recebeu distinções do Iphan, Fundação Conrado Wessel, Humanity Photo Award/China, Instituto Marc Chagall e Finep. Possui obras nas coleções do MAM/SP, Masp/Pirelli, MACRS, Fundação Biblioteca Nacional/RJ, Enciclopédia Itaú Cultural, Joaquim Paiva, Fundación Comillas e ProDocumentales/Espanha, Fifty Crows/EUA, Tafos/Peru. Contatos: www.paulasampaio.com.br e carissimaps@gmail.com

Fontes:

UFPA/Teses-www.ufpa.br.

SDDH/Relatórios – sddh.org.br.

PINTO, Lúcio Flavio. Tucuruí, a barragem da ditadura. *Jornal Pessoal*. 2012

Identificação:

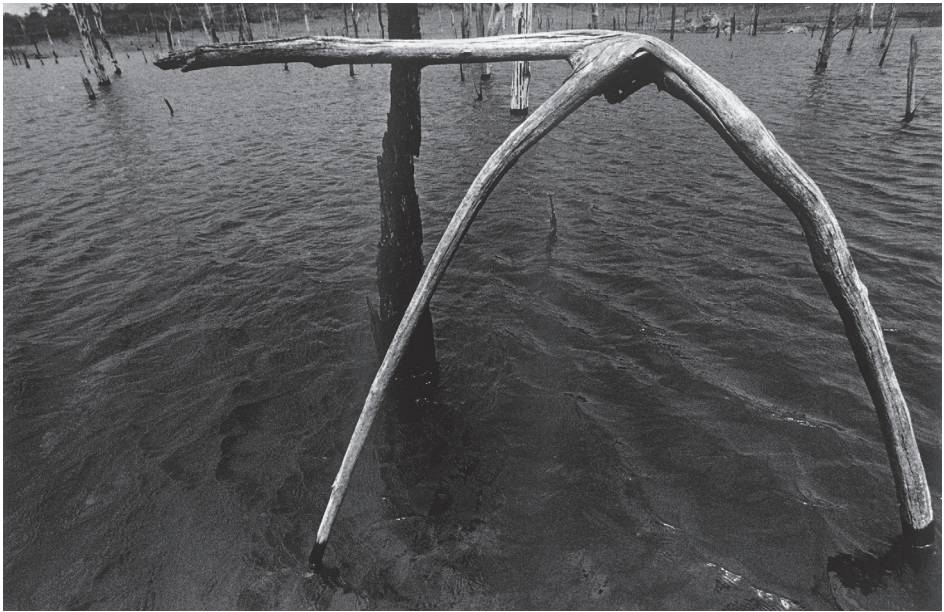
Local: Lago formado pela hidrelétrica de Tucuruí /PA.

Projeto iniciado em 2011 – em curso.

Base de captura: Negativo PxB













PARTE II

Conflitos, territórios e a luta
pelo reconhecimento

Atingidos e Quilombolas

Disputa territorial, modalidades de resistência e dinâmicas de mediação em Alcântara¹

Maristela de Paula Andrade (UFMA)²

Introdução

O município de Alcântara, no Maranhão, tem sido apontado por cientistas e técnicos ligados aos militares ou a empresas, parlamentares e planejadores de órgãos estatais, como uma das zonas mais estratégicas do planeta para implantação de plataformas de lançamento de artefatos espaciais. Segundo eles, sua localização privilegiada, a dois graus da linha do Equador, permitiria a colocação de foguetes em órbita com economia de combustível da ordem de 30%.

Além desses fatores, os militares, ainda durante o regime ditatorial, apresentaram outros aspectos favoráveis à apropriação e controle dessa zona do município: as condições meteorológicas e, principalmente, o que classificaram como baixa densidade demográfica. Naquele momento, os grupos que hoje se identificam como “quilombolas” eram invisíveis àqueles que controlavam o poder pela força e que fundamentavam a escolha de Alcântara com base em argumentos geopolíticos ou de segurança nacional.

Contraditando a visão dos militares que afirmavam ser a região um vazio demográfico, os trabalhos acadêmicos produzidos sobre Alcântara demonstravam que, por diferentes processos de territorialização (OLIVEIRA FILHO, 1999), grupos de descendentes de escravos e de indígenas já manejavam

1 Agradeço a Benedito Souza Filho pela revisão crítica. A Carlos Aparecido Fernandes e Dorinete Serejo Morais, moradora do povoado Canelatiua e integrante da atual coordenação do Movimento de Atingidos pela Base Espacial (Mabe), pela leitura da cronologia e pelas informações e sugestões.

2 Mestre e doutora em Antropologia Social pela FFLCH da USP e atual docente e pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFMA. Coordenadora do Grupo de Estudos Rurais e Urbanos da mesma universidade.

essas áreas desde o século XIX. Esses segmentos integravam um campesinato de uso comum, consolidado em centenas de povoados, em muitos casos ainda na vigência da escravidão. Tinham se estruturado a partir da permanência de ex-escravos e seus descendentes nas terras onde existiam fazendas e engenhos deixados em abandono, após derrocada econômica de seus proprietários. A fixação desses grupos tinha se dado, igualmente, em terras correspondentes a grandes unidades monocultoras pertencentes a antigas ordens religiosas, como a dos Jesuítas e Carmelitas (SÁ, 2007; ALMEIDA, 2006).

O modo de vida das famílias que se estabeleceram nessas zonas do município, desde o século XIX, só foi radicalmente alterado na segunda metade do século XX, quando militares, na década de 1970, decidiram transformar praticamente todo o município de Alcântara em área de interesse para atividades espaciais a ser controlada pelo Estado. Assim, o município foi escolhido, ainda durante o período autoritário, como espaço propício para abrigar o Centro de Lançamento de Alcântara (CLA), sob o controle, primeiramente do Estado Maior das Forças Armadas (Emfa) e, depois, do Ministério da Aeronáutica (Maer), sendo parte das iniciativas de um programa espacial mais amplo que se desdobra até os dias de hoje. O instrumento jurídico que permitiu a expropriação das famílias da área pretendida pelos militares foi um decreto de desapropriação por utilidade pública.

Em função dos interesses em jogo iniciou-se uma disputa territorial envolvendo, de um lado, setores do Estado com seus aparatos, programas, projetos e técnicos vários e, de outro, grupos constituídos por descendentes de escravos e indígenas, que passaram a mobilizar a identidade de atingidos, nos anos 1980 e, dos anos 1990 em diante, também aquela de quilombolas³, para fins de interlocução com os aparelhos de poder.

As justificativas apresentadas por distintos governos federais para controlar uma extensa área livre da presença humana, vem se fundamentando em razões estratégicas, econômicas, tecnológicas, geopolíticas e de segurança nacional. Por outro lado, os atingidos e quilombolas, apoiados por distintos mediadores (WOLF, 2003; SILVERMAN, 1977) vem calcando sua resistência em razões históricas, sociais, identitárias e territoriais. Em seus confrontos, as partes em litígio passaram a mobilizar estratégias para alcançar seus objetivos, envolvendo instituições e agentes postos na arena de disputa (OLIVIER DE SARDAN, 1995) – setores do Estado, em diferentes governos federais e estaduais,

3 Neste texto utilizaremos os termos atingido e quilombola conforme tenham sido adotados como categorias de autoidentificação em diferentes conjunturas.

tentando reservar todo o litoral de Alcântara para a implantação de empreendimentos aeroespaciais e os atingidos lutando para garantir a manutenção de seu território.

Buscando montar uma cronologia dessa disputa territorial, que resultou em conflitos ao longo das três últimas décadas, e analisando os principais embates entre as partes, observamos a configuração de uma arena na qual diferentes agentes e instituições passaram a ser incorporados e a se movimentar, por vezes interferindo na dinâmica dos enfrentamentos. Se, por um lado, foram muitas as políticas, programas e projetos que mobilizaram governos, ministérios e uma plêiade de instituições oficiais e de empresas para defender os alegados “interesses nacionais”; por outro, verificou-se a movimentação dos autodenominados atingidos e seus mediadores, assessores, e apoiadores de vários tipos, do Ministério Público e de outras instituições oficiais, colocando em prática estratégias para se contrapor à ofensiva do Estado e defender direitos territoriais ameaçados, com base nos dispositivos constitucionais e nas convenções internacionais que o Brasil subscreve.

Neste texto, tentaremos analisar as várias modalidades de resistência de atingidos e de quilombolas, como respostas às investidas contra seu modo de vida, assim como refletir sobre as distintas formas de intervenção nos conflitos por parte de diferentes mediadores. Uma abordagem que recuse o essencialismo das categorias atingidos e quilombolas, porém, e que se preocupe com a participação de outros agentes sociais, presentes nessa arena, deve ressaltar deslocamentos, transformações, ressignificações dessas próprias categorias conforme o momento histórico e de acordo com as investidas que sofrem durante a vigência de cada governo. Da mesma forma, deve apontar as motivações e os interesses das instituições e dos agentes que passaram a integrar esse cenário de conflitos. É o que nos propomos a fazer nas próximas páginas.

Estamos diante de um complexo campo de disputas, envolvendo aparelhos de poder, entidades sindicais, instituições civis e religiosas, empresas, técnicos e intelectuais de várias especialidades. Se é verdade que não podemos entender o Estado como um bloco monolítico, devendo atentar para a multiplicidade de seus aparelhos, contemplando instituições as mais diversas em cada conjuntura e apresentando contradições internas, também é correto lembrar que os quilombolas, os atingidos, não devem ser tomados como categorias sociais monolíticas, posto que vão se constituindo enquanto sujeitos políticos conforme se desenrola o jogo entre as várias partes em disputa. Além disso, as modalidades de resistência desses agentes também variará conforme

as contradições (PALMEIRA, s/d) que experimentam em circunstâncias específicas ou de acordo com as contas a acertar (WOLF, 1984, p. 12), seja com os detentores do poder, com os grupos vizinhos ou com os mediadores em cada situação.

Os expropriados pela Base de Alcântara podem ser divididos em dois grandes segmentos – os já remanejados para as sete agrovilas, há 30 anos, e aqueles que, embora também expropriados, não foram retirados de seus locais de moradia e de trabalho. Estes últimos, que ainda vivem na faixa litorânea do município, tem seu destino discutido atualmente por uma Câmara de Conciliação e Arbitragem da Administração Federal (CCAAF) que estuda uma forma de garantir esta área do município como reserva de território ao Estado, entendendo que:

A ocupação ao norte do CLA é prejudicial ao desenvolvimento do Programa Nacional de Atividades Espaciais – PNAE, haja vista que este se constitui em um projeto complexo e de extrema periculosidade, que exige extensa área livre ao seu redor, mostrando-se totalmente incompatível, devido a razões de segurança, com a ocupação do local (Aviso nº 238, do Ministério da Defesa, de 8 de outubro de 2010, *apud* Nota 119 2011 CCAAF, p. 13).

*(...) o desenvolvimento econômico não pode ser obstado pela concepção de inamovibilidade de comunidades e que há interesses nacionais em disputas de caráter internacional e o investimento de esforços nas questões de âmbito interno desvia o empenho de que a Nação necessita para os embates internacionais (Coronel Calado, do Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República – GSI –, *apud* Nota 119 CCAF 2011, p. 11-12)⁴ (grifos nossos).*

Sem o território titulado, muito embora o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) tenha sido publicado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) em novembro de 2008, os grupos da faixa litorânea de Alcântara tem vivido os últimos 30 anos na indefinição quanto ao futuro. Quanto aos que vivem nas agrovilas, eles nunca obtiveram nenhuma compensação ou reparação pelos danos materiais e sociais sofridos por várias gerações desde os anos 1980.

4 Ver Paula Andrade e Souza Filho (2013) para mais detalhes sobre a discussão de possíveis novas expropriações de grupos de quilombolas de todo o litoral de Alcântara, no âmbito da CCAF.

Desde que os últimos governos federais, a partir de 1990, tomaram a iniciativa de conferir um caráter civil aos empreendimentos espaciais no município, oferecendo sua faixa litorânea a outros países que quisessem ali implantar seus sítios de lançamento, tais grupos passaram a enfrentar novos ataques à sua autonomia territorial. A partir de então, entraram em cena como seus antagonistas novos agentes e agências, tanto governamentais como privados, tornando mais aguda a disputa, com constante violação de direitos daqueles grupos.

O condicionamento da regularização do território quilombola à exclusão de uma área de 12.000 hectares no litoral, contígua à do CLA, é justificado pelos Ministérios da Aeronáutica, da Ciência e Tecnologia e da Justiça, assim como pela Casa Civil e pelo Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República, pela necessidade de reservar uma grande extensão de terras para a implantação de futuros empreendimentos aeroespaciais. Tal prioridade de interesses “nacionais” tem levado esses grupos a serem agredidos de uma forma que pode ser caracterizada como de guerra contra seu modo de vida (SOUZA FILHO, 2013) ou como um processo de etnocídio (CLASTRES, 2004) e limpeza étnica, conforme temos tratado a questão em outros trabalhos (PAULA ANDRADE; SOUZA FILHO, 2006).

Notas sobre uma cronologia da disputa territorial em Alcântara

Para refletirmos sobre essa variedade de violações aos direitos desses grupos, problematizando as modalidades de suas respostas a uma diversidade de ações de seus antagonistas, optamos por montar uma cronologia, apresentada em apêndice ao final deste artigo e que, embora extensa, não é exaustiva, servindo apenas aos presentes objetivos. Registramos acontecimentos ligados à implantação do Centro de Lançamento de Alcântara e seus desdobramentos, apontando processos que atravessam distintas conjunturas políticas, desde os anos 70 do século XX, envolvendo, consecutivamente, o mandato de nove presidentes da República e 10 governadores do Maranhão.

Propositamente, incluímos fatos atinentes não apenas às diversas modalidades de mobilização política dos atingidos e dos quilombolas e de suas entidades de representação, em resposta à movimentação de distintos aparelhos de poder, como aquelas acionadas por integrantes de estruturas de mediação – intelectuais, pesquisadores, agentes pastorais da Igreja Católica,

partidos, parlamentares, ativistas de entidades e associações várias, que aparecem no apoio e assessoria a esses grupos.

Estamos entendendo mediadores enquanto indivíduos ou grupos que agem como um vínculo entre sistemas locais e nacionais (WOLF 2003, p. 73-91). Tais mediadores, segundo Silverman (1977, p. 294), alargando o conceito de Wolf, não seriam intermediários quaisquer, mas ocupariam posição crítica nas “junturas ou sinapses de relações que conectam o sistema local ao todo mais amplo”. Em nosso caso, trata-se de indivíduos ou instituições religiosas, civis e universitárias que se colocam entre os expropriados dos povoados de Alcântara e as instituições oficiais, sejam elas municipais, estaduais ou federais ou, mesmo, internacionais.

Toda cronologia é resultado de uma construção na qual se busca ressaltar certos acontecimentos. Nenhuma delas representa, objetivamente, a história “como de fato se passou” (PORTELLI, 2005). Ela é produto dos critérios adotados por aqueles que organizam as informações, de que lugar institucional e como o fazem. Interpretações, inclusões, exclusões, omissões (propositais ou não), modelam o encadeamento dos fatos. Em nosso caso, são episódios que, de fato, ocorreram e que envolveram não só os autodenominados atingidos e quilombolas de Alcântara, mas também seus apoiadores, assessores, mediadores, antagonistas e, muitas vezes, também os próprios autores das cronologias. Veja-se, a este respeito, à título de exemplo, como dois autores distintos descrevem o mesmo acontecimento – o “seminário de 1999”, como ficou conhecida a reunião organizada por vários agentes e instituições, e que tem sido apontada como um dos marcos da resistência quilombola em Alcântara:

O seminário “Alcântara: a Base Espacial e os Impasses Sociais” foi organizado pelo STTR [Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais] de Alcântara com apoio da CONTAG [Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura], da FETAEMA [Federação dos Trabalhadores e Trabalhadoras na Agricultura do Estado do Maranhão], do então prefeito municipal José Wilson Bezerra de Farias e do advogado Domingos Dutra. Este evento reuniu quilombolas de toda Alcântara e também estudiosos, políticos e advogados, além de militantes do movimento negro (CCN, PVN-SDDH) e associações voluntárias da sociedade civil para discutir os problemas econômicos, sociais, ambientais e culturais causados pela implantação da Base, e para definir estratégias de defesa dos direitos territoriais e étnicos das comunidades quilombolas. O MABE [Movimento dos Atingidos pela Base Espacial] foi fruto deste processo de mobilização” (Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, 2007).

Entre os dias 11 a 14 de maio de 1999, realizou-se em Alcântara o Seminário intitulado “Alcântara: A Base Espacial e os Impasses Sociais”, promovido pela Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado do Maranhão – FETAEMA, Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Alcântara, Prefeitura Municipal de Alcântara, Mestrado de Políticas Públicas da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH). O referido seminário conseguiu trazer para o debate com trabalhadores rurais de Alcântara o então Vice-Presidente do Tribunal Regional Federal da 1ª Região, Dr. Fernando da Costa Tourinho Neto, juízes federais do Maranhão e a Procuradora da República, Dra. Débora Duprat de Brito Pereira (Coordenadora da 6ª Câmara de Revisão), além de várias outras autoridades, inclusive representantes da INFRAERO (PEDROSA, 2002).

Na primeira citação aparece como organizador do evento o Sindicato de Trabalhadores Rurais de Alcântara, com o apoio de outras entidades sindicais, como a Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado do Maranhão e a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura, destacando-se ainda, como apoiadores, os nomes de políticos – prefeito de Alcântara e advogado, que veio a ser deputado estadual e federal pelo Partido dos Trabalhadores (PT). A presença de instituições acadêmicas, como o Mestrado em Políticas Públicas da UFMA é subsumida, enquanto organizações da sociedade civil, como Centro de Cultura Negra e Sociedade Maranhense de Direitos Humanos são nominadas. Nesta primeira cronologia, os autores fazem questão de lembrar que a organização do Movimento dos Atingidos pela Base Espacial de Alcântara, teria surgido em decorrência dessa reunião.

A segunda referência à realização do mesmo seminário arrola vários promotores da reunião, como Sindicato e Federação, a Universidade Federal do Maranhão (e, particularmente, o Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas) e a Sociedade Maranhense de Direitos Humanos. Nesta segunda citação, elaborada pelo então advogado da SMDH, que atuava em Alcântara assessorando os atingidos, são nomeados, ainda, vários integrantes de aparatos do judiciário e do ministério público que, conforme o relatório do evento (FERNANDES; ARAÚJO SILVA, 1999), pronunciaram falas durante as reuniões. Seu autor encontrava-se e ainda se encontra vinculado, como advogado popular, à Fetaema e à SMDH.

Percebe-se, claramente, nas duas formas de reconstruir o passado, intenções políticas dadas pelo lugar institucional ocupado por seus autores que

funcionam como um guia para as omissões e as nomeações. A forma de arrolar os acontecimentos resulta, assim, do estado das disputas – políticas, sindicais, acadêmicas entre entidades e movimentos da sociedade civil – envolvendo mediadores e órgãos oficiais. Ressalte-se que tais disputas também tem marcado a história dos conflitos territoriais em Alcântara e moldado certas conjunturas de resistência dos atingidos.

Os excertos constituem um exemplo de como conjunturas ou posições dos agentes no presente, interferem na forma de reconstrução do passado. É possível identificar a preocupação em dar visibilidade ou, ao contrário, produzir a invisibilidade de certas instituições e agentes em função das motivações presentes na dinâmica de reconstrução de um evento, como foi o Seminário de 1999. Isso porque o que é recuperado – e o modo como é realizada essa recuperação – revela intenções subjacentes, calcadas em mecanismos de poder e de censura. Ao mesmo tempo em que certos aspectos são omitidos, minimizando o papel e a participação de agentes e instituições envolvidas, quem se ocupa dessa reconstrução do passado visa também reafirmar seu prestígio ou legitimidade para falar desse tempo pretérito a partir do lugar institucional e da posição que ocupa hoje e, ainda, conforme as relações que estabelece com outros mediadores no presente.

No nosso caso, num esforço de autoanálise, ressalte-se que estivemos ligadas às questões atinentes aos quilombolas e atingidos de Alcântara como pesquisadora e orientadora de diversos trabalhos acadêmicos na UFMA, como coordenadora do Mestrado em Políticas Públicas da mesma universidade, que apoiou as lutas das famílias expropriadas de Alcântara, como autora de notas técnicas para o Ministério Público sobre os conflitos territoriais em Alcântara e, ainda, como integrante de um fórum civil em defesa desse território étnico durante longo período.

Para a montagem da cronologia lançamos mão de informações organizadas por Fernandes (1993; 1998), quem primeiro estudou a implantação do CLA em Alcântara. Além disso, utilizamos as informações de vários autores e de técnicos de ONGs que apoiam a luta pelo reconhecimento e titulação do território étnico de Alcântara. Foram consultados também documentos oficiais e vários outros, constantes de sítios na internet, como aqueles do Ministério da Aeronáutica, da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) e outros, além de anotações de arquivo pessoal. Quanto à ordem cronológica estabelecida, mesmo compulsando vários tipos de fonte, nem sempre

podemos indicar os eventos com datas precisas, destacando apenas o ano e, quando possível, os meses em que ocorreram.

Além dos limites inerentes a qualquer reconstrução do passado, outro obstáculo se impôs à tentativa de colocar em ordem cronológica os conflitos envolvendo camponeses, pescadores, extrativistas em Alcântara: é que constantes atos de resistência, vividos cotidianamente por esses grupos, não costumam ser registrados em fontes escritas. Apesar desses limites, apresentamos em apêndice algumas datas e eventos que tem marcado a luta desses grupos em Alcântara, com base nos quais tentamos refletir sobre as várias modalidades de mobilização política dos atingidos e quilombolas em distintas conjunturas e com a interferência de mediadores vários.

Distintas modalidades de resistência de atingidos e quilombolas

Ao analisar os vários eventos que marcam a disputa territorial em Alcântara, ressaltamos que a resistência dos atingidos e dos quilombolas deve ser entendida, também, como atos cotidianos (SCOTT, 2002) acionados por sucessivas gerações de moradores de centenas de povoados alcantarenses nessas três décadas de transgressões a seus direitos de cultivo, de pesca e de extrativismo.

Na verdade, como apontam Menezes e Malagodi (2011), ao discutirem as teorias de James Scott, Van der Ploeg e Norman Long, as interpretações mais clássicas no âmbito da ciência política teriam dificuldade em reconhecer como resistência camponesa ações cotidianas, individuais, e por vezes anônimas, relativas à sua própria forma de produzir a vida material e social ou de se relacionar com os recursos da natureza. Dentre estas, em Alcântara, poderíamos enumerar as seguintes estratégias de mobilização e resistência: a) a obstinação das famílias em implantar roçados dentro das áreas desapropriadas e controladas pelos militares desde 1980, apesar da constante vigilância, da perseguição aos chefes de família e homens jovens das unidades domésticas, obrigando-os a se esconder para levar adiante suas atividades econômicas, agrícolas e outras; b) a continuidade da pesca e do extrativismo, apesar de serem obrigados a usar crachás e de enfrentarem, muitas vezes, ameaças de prisão, sendo impedidos de exercer atividades fundamentais à sua economia; c) a ampliação dos limites de suas áreas de trabalho para dentro daquelas outrora pertencentes a grupos deslocados, reservando as de suas próprias localidades para o exercício de atividades agrícolas futuras, denotando preocupação dos grupos situados no

litoral com a sustentabilidade dos recursos ambientais (COELHO, 2012); d) a obstinação na continuidade de suas festas religiosas nos locais para onde foram remanejadas compulsoriamente (SANTOS, 2004); e) a persistência da realização de festas e rituais religiosos praticados por uma extensa rede de amigos e parentes de vários povoados e da capital São Luís (SILVA, 2005; CARDOSO, 2008; GOMES; CARDOSO, 2006); f) a continuidade da participação de tocadores de tambor de crioula, de caixeiras do Divino nas importantes celebrações religiosas da sede do município, como as Festas de São Benedito e do Divino Espírito Santo e outras; g) a constante reprodução de saberes, como o manejo de ostras em Samucangaua ou a carpintaria naval em São João de Cortes, o fabrico de redes de dormir em Brito, a produção do azeite de mamona em Mamuna e tantos outros, referidos à manutenção do expressivo patrimônio imaterial desses grupos (SOUZA FILHO; PAULA ANDRADE, 2012); h) a recusa em seguir a proibição dos militares de construir casas dentro das agrovilas (SANTOS, 2004), entre muitas outras ações. Sendo assim, um resgate mais completo da memória oral dessas famílias, acerca dos conflitos em que estão envolvidas há três décadas, elaborado de seu próprio ponto de vista e permitindo apreender ações de resistência quase imperceptíveis, é uma tarefa ainda por realizar.

Ganham mais repercussão, por outro lado, aquelas situações de enfrentamento direto, nos quais as famílias se juntam, impedindo a ação imediata de seus antagonistas ou barrando o deslocamento de comitivas oficiais, chamando a atenção para suas reivindicações. Foi este o sucedido, no início dos anos 1980, quando Nelson Ribeiro era ministro do Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário (Mirad). Outro enfrentamento desse tipo, mais recente, foi a chamada “barricada”, ocorrida em Mamuna, contra as empresas vinculadas à Alcântara Cyclone Space (ACS), a Fundação Aplicações de Tecnologia Críticas (Atech) e suas terceirizadas (SOUZA FILHO, 2013).

Outras modalidades de resistência, por parte dos atingidos, podem ainda ser apontadas. Consubstanciadas em ações aparentemente paradoxais, poderiam, equivocadamente, ser vistas mais como cooptação de líderes locais ou capitulação frente ao avanço das empresas terceirizadas da Alcântara Cyclone Space (ACS) e da Fundação Aplicação de Tecnologias Críticas (Atech) ou, ainda, enquanto traição de certos grupos aos ideais de resistência coletiva muitas vezes alimentados pelos mediadores. Foi esta a situação dos moradores de Baracatatiua quando, no mesmo momento em que seus vizinhos de Mamuna barravam os trabalhos chamados de “pré-engenharia” das empresas

a serviço da ACS, eles decidiam “negociar” diretamente com os engenheiros, prescindindo da atuação dos mediadores e até rompendo com eles (COSTA, 2010), situação da qual trataremos adiante.

Registram-se, também, outras modalidades de resposta às agressões ao seu modo de produzir a vida material e simbólica e à intrusão e usurpação de seus territórios, mediadas por um conjunto de assessores e apoiadores vários: encaminhamento de abaixo-assinados dirigidos a seus órgãos sindicais e a representantes governamentais diversos; formalização de boletins de ocorrência em delegacias de polícia após enfrentamentos com militares e que resultaram em prisões; audiências com parlamentares e autoridades em Brasília; intervenções em audiências públicas realizadas em Alcântara para fins de licenciamento ambiental dos empreendimentos citados; denúncias, por meio de depoimentos à Procuradoria Geral da República no Maranhão; depoimento a comissões especiais enviadas ao município, constituídas de parlamentares brasileiros ou de técnicos de organismos internacionais, como a ONU; ajuizamento de denúncias, assim como participação em audiências junto a organismos internacionais, como a Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) da Organização dos Estados Americanos (OEA).

Tentando situar essas várias modalidades de resistência em cada conjuntura, percebemos que o período de 1981 – quando estavam no poder João Batista Figueiredo e, no governo estadual, João Castelo e, depois, Luís Rocha – até 1986, no momento da efetivação do remanejamento compulsório das famílias para as agrovilas, a tônica das mobilizações políticas dos atingidos, como então já se identificavam, foi a reivindicação da garantia das condições materiais e sociais de existência nos novos lugares.

Os atingidos viviam, então, os primeiros momentos da implantação do CLA e suas mobilizações se voltavam à busca do atendimento às reivindicações dos que estavam ainda ameaçados pelo decreto em que se baseava a expropriação e, depois, quando já tinham sido remanejados para as agrovilas. Num segundo momento, após o remanejamento compulsório, a tônica das reivindicações era a exigência de políticas voltadas especialmente ao segmento que foi instalado nesses locais, conforme compromisso dos militares, inclusive registrado em cartório.

Em decorrência das novas investidas do Estado, que já conseguira implantar o CLA e que visava ocupar, a partir dos anos 2000, outras áreas contíguas a esse Centro, registra-se um deslocamento “geográfico” dos conflitos e

dos móveis da resistência, com uma transferência do *locus* dos enfrentamentos para o litoral. Nesse momento, ministérios e órgãos ligados diretamente à Presidência da República passaram a desenvolver ações em Alcântara com esse objetivo.

Nos momentos que antecederam o remanejamento compulsório, em 1986, prevaleceu, como estratégia de mobilização política dos atingidos, a montagem das chamadas “comissões”, que levavam adiante, com o apoio da Igreja Católica e do recém-fundado no município Partido dos Trabalhadores (PT) a ação denominada de “conscientização” dos que seriam reassentados nas agrovilas. A luta principal era, então, pela indenização das benfeitorias, manutenção do módulo fiscal do município (35 ha) e garantia de condições de moradia e de trabalho nos novos locais. Depois, se intensificaram as manifestações de oposição aos problemas enfrentados pelos já remanejados compulsoriamente, após os militares e o ministro Nelson Ribeiro terem decidido destinar apenas 15 ha a cada família, para atividades hortifrutigranjeiras.

Sem apoio ou assistência técnica efetiva, as associações criadas nas agrovilas foram levadas a tomar empréstimos junto ao Banco do Nordeste para arcar com os custos dessas atividades agrícolas, totalmente estranhas às famílias. O resultado dos projetos elaborados por técnicos ligados à Aeronáutica naquele momento – um dos quais é o atual prefeito do município – e pelas empresas que montadas para esse fim, revelou-se um fracasso e as associações das agrovilas, que tomaram os financiamentos, encontram-se endividadas junto aos bancos oficiais ainda hoje.

Nessa conjuntura pós remanejamento compulsório, em 1986, a resistência protagonizada por integrantes da primeira geração de expropriados, pais e mães de família que foram transferidos para as agrovilas, era conduzida pelo então Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Alcântara (STR), com o apoio da Igreja Católica e do Partido dos Trabalhadores (PT), assim como da assessoria jurídica da Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH). Foram comuns, então, como formas de mobilização, os abaixo-assinados e cartas dirigidas a autoridades e a órgãos sindicais, acordos assinados em cartório, audiências em Brasília e, também, ações mais diretas de enfrentamento, como a interrupção da passagem de comitivas oficiais.

Nos anos 1990, com exceção da desapropriação de mais 10 mil hectares para a base espacial, pelo então presidente Collor, há um período de abandono do projeto espacial por parte do governo federal, com certa tentativa de rearticular o Ministério de Ciência e Tecnologia, extinguindo-se órgãos como

a Comissão Brasileira de Atividades Espaciais (Cobae)⁵ e criando-se outros, como a Agência Espacial Brasileira (AEB). Os remanejados, por sua vez, foram jogados à própria sorte, buscando terras para cultivar fora das agrovilas e, muitas vezes, dentro das áreas pretendidas pela Aeronáutica (ROCHA, 2005; 2007). Quanto às famílias do litoral, continuaram invisíveis aos aparelhos de poder, assim permanecendo por longo período.

O Mabe e as políticas oficiais: o refluxo da luta pela titulação do território

A resistência dos atingidos, em 1999, na vigência do governo de Fernando Henrique Cardoso e, no Maranhão, de Roseana Sarney, é marcada pelo apoio mais intenso de mediadores da Universidade Federal do Maranhão e de organizações da sociedade civil que prestavam assessoria jurídica a esses grupos. São realizados seminários promovidos por órgãos sindicais, com o apoio e assessoria dessas entidades e de intelectuais. Esse ano representa a transição da resistência então protagonizada pelo STR para um novo movimento que pretendia agregar os atingidos, entendidos e autotitulado, a partir daquele momento, como quilombolas. É também o ano em que a Procuradoria Geral da República manifesta mais firmemente a defesa dos direitos dos remanescentes de quilombo, interpondo uma ação civil pública contra a União, o Ibama e a Infraero, ao argumentar irregularidades no Estudo de Impacto Ambiental/Relatório de Impacto Ambiental (EIA/RIMA) relativo à implantação do CLA, e também um Inquérito Civil Público, para averiguar possíveis irregularidades na implantação desse Centro. Tais iniciativas vão marcando outros deslocamentos nos processos de resistência dos atingidos e dos quilombolas de Alcântara, na medida em que os enfrentamentos passam a configurar também uma batalha jurídica que atinge seu ponto máximo com o envio da resolução do conflito, em 2008, para a Câmara de Conciliação e Arbitragem da Administração Federal (CCAF), onde se encontra até hoje.

Após o Seminário de 1999, e com a criação do Mabe, o movimento dos atingidos, que englobava todos aqueles que viviam e trabalhavam nas áreas pretendidas pela Aeronáutica, é inserido naquele dos quilombolas, que emerge com força em todo o país. O movimento em defesa do território étnico de Alcântara passa a refletir pautas determinadas por organizações específicas,

⁵ Os antecedentes da criação da Cobae podem ser encontrados em Roberto Amaral (2011), que propõe uma cronologia que remonta a 1934, com a criação do Serviço Técnico de Aviação.

ligadas ao chamado “movimento negro”, em São Luís e nacionalmente. Outra mudança significativa, do ponto de vista da mediação, é o afastamento da SMDH que, na disputa por projetos de financiamento, perde seu lugar de assessor das lutas dos atingidos para entidades de fora do Maranhão, sediadas em São Paulo.

Cabe ressaltar que esse redirecionamento das lutas a partir de uma nova identidade política não deve ser entendido como um tipo de manipulação artilosa, no âmbito de escolhas racionais, simplesmente substituindo atingidos por quilombolas, como é justificado politicamente por instâncias da administração pública. Tal ponto de vista é assimilado por certos autores como Mello (2008) que, coincidentemente, integrou o Grupo Executivo Interministerial para o Desenvolvimento Sustentável de Alcântara, enquanto funcionário da Casa Civil.

Quilombo e quilombola tinham se convertido em categorias de menção obrigatória nos enfrentamentos associados às lutas por reconhecimento e regularização territorial de grupos como aqueles de Alcântara, que se representam como ligados aos ancestrais escravos. O próprio Estado passou a adotá-las como linguagem de mediação e comunicação com os movimentos sociais em função do poder e da força que passaram a assumir como instrumento de luta. Desse modo, não se pode atribuir aos segmentos que reivindicam direitos territoriais como quilombolas, a manipulação ou invenção oportunística desse sujeito coletivo, já que o próprio Estado a incorporou nos dispositivos constitucionais como instrumento para reparo de dívidas sociais históricas.

O contexto pós-Constituição de 1988 abre um amplo debate no campo jurídico e intelectual em torno dos novos entendimentos das categorias quilombo e quilombola. Para o caso de Alcântara, o processo de ressemantização do conceito apenas atualizou o que a formação social e histórica desses segmentos sociais já assinalava, pois se tratava de grupos étnicos que se constituíram como sujeitos autônomos a partir de processos ocorridos no contexto da escravidão. Nesse caso, a utilização da identidade de quilombola não representa um artifício, mas o acionamento de uma categoria que passou a informar um léxico e um conjunto de políticas adotadas pelo próprio Estado. Este também passou a utilizá-la na sua interlocução com os diferentes grupos espalhados pelo país e que reivindicavam territórios assim como a adotá-la na formulação de várias de suas intervenções.

Como sugere O’Dwyer (1995):

A identidade histórica de “remanescente de quilombo” emerge como resposta atual diante de uma situação de conflito e confronto com grupos sociais e econômicos e agências governamentais que passam a implementar novas formas de controle político e administrativo sobre o território que ocupam (p. 121).

Em decorrência dessa situação de conflito ou ameaça, a autoidentificação como remanescente de quilombo acaba funcionando como uma identidade de combate

...criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos (CASTELLS, 2001, p. 24).

Desta forma, percebe-se que o termo atingidos encerra vários significados, desde as mobilizações do início de 1980 até aquelas posteriores a 1999. Atingidos, no início da mobilização política dos grupos expropriados, era uma denominação segundo a qual se identificavam todos os moradores de povoados de Alcântara alcançados pelas ações do Ministério da Aeronáutica. Tinham se constituído como atingidos em resposta às próprias políticas governamentais, sendo seus porta-vozes os diretores do STR e também homens e mulheres casados, da primeira geração dos deslocados, que tinham despontado como líderes das mobilizações e que, por vezes, estavam ligados ao sindicato como integrantes de sua diretoria ou na condição de delegados sindicais.

Registram-se, assim, vários deslocamentos desde que os atingidos de Alcântara começaram a se mobilizar, antes mesmo do remanejamento compulsório para as agrovilas e, depois, no final dos anos 1990 e seguintes. Vejamos: a) o protagonismo na condução das lutas em Alcântara passa do Sindicato para um movimento específico o Movimento de Atingidos Pela Base Espacial (Mabe); b) entidades civis de São Luís são substituídas em sua função de apoio por outras sediadas em outros estados, o que confere aos trabalhos de assessoria novo caráter, mais centrado agora em cursos pontuais e sem a presença de assessores jurídicos na capital que pudessem ser acionados em casos de emergência; c) agentes da pastoral católica no município, que atuavam nos momentos anteriores enfatizando o “trabalho de base” e a “conscientização”, são transferidos para outras cidades e estados; d) assessores de deputado federal que mantinham relação com entidades de fora do Maranhão,

também ligados à Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Aconerug), passam a ser reconhecidos por entidades civis e por funcionários de órgãos governamentais, sobretudo os federais, como mediadores por excelência e porta-vozes de todos os segmentos ameaçados de Alcântara; e) a coordenação do Mabe, embora continuasse a ser integrada por alguns líderes da primeira geração de expropriados, residentes nas agrovilas, vai sendo progressivamente ocupada por tais assessores, moradores da sede do município; f) homens e mulheres mais jovens, solteiros, de alguns povoados, sob direção desses novos assessores da sede, passam a substituir as lideranças da primeira geração de expropriados na composição da coordenação do Mabe; g) aos poucos, a luta pela titulação do território torna-se secundária, diante da necessidade de o novo movimento gerenciar verbas federais e estaduais, atendendo às políticas oficiais várias que passam a ter os quilombolas como “público-alvo”; h) em decorrência da obtenção de verbas públicas verifica-se uma certa política clientelística por parte daqueles mediadores da sede do município na distribuição dos recursos financeiros de alguns dos projetos entre os chamados “beneficiários”, em grande parte constituídos por jovens das agrovilas e de povoados do litoral.

A ação do Mabe, que fora inicialmente pensado como uma espécie de braço do STR, passa a afastar o órgão de classe dos trabalhadores rurais da coordenação das ações de resistência das famílias a partir das possibilidades de obtenção de recursos federais para projetos específicos direcionados aos quilombolas, desde o primeiro governo Lula. O foco principal, nesse momento, não é mais a luta pela titulação do território ou pela reparação aos danos causados aos remanejados, mas reivindicam-se recursos financeiros às “comunidades negras rurais quilombolas”, mesmo no âmbito daquelas que deveriam ser encaradas como políticas universais, como a formação profissional e a documentação pessoal (carteira de identidade e outros documentos).

Verifica-se, ademais, como em muitas outras partes do país, e conforme políticas que incentivaram e reforçaram a assunção da identidade quilombola, uma etnicização das políticas públicas pela entrada em cena de entidades como a Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Aconerug) e a Confederação Nacional das Associações Quilombolas (Conaq), que passaram a se fazer representar em Alcântara por mandatários seus.

Tais organizações supralocais estão envolvidas em um campo mais amplo de lutas que extrapolam as reivindicações dos atingidos e quilombolas de Alcântara. Embora integrada por alguns líderes do primeiro momento da

resistência, a coordenação desse novo movimento fora transferida para mandatários de organizações de “comunidades negras rurais quilombolas” que falavam agora pelos quilombolas, dando nova conotação à categoria atingidos, dirigindo-se diretamente às autoridades em Brasília e sendo por elas reconhecidos como porta-vozes (BOURDIEU, 1984) dos quilombolas de Alcântara.

Passa a registrar-se, assim, uma substituição progressiva da atuação do STR em defesa dos afetados pela intervenção do Estado, baseada em reivindicações locais e específicas, por aquela do Mabe, vinculada à movimentação de integrantes de associações que falavam em nome das chamadas “comunidades negras rurais” do Maranhão e de todo o país. Essa mudança, cabe ressaltar, se deu em função da importância e da visibilidade que a categoria quilombola foi assumindo, no decorrer da década de 1990, e que serviu para orientar tanto as ações dos mediadores quanto a dos agentes vinculados a diferentes estruturas do Estado. Tal substituição do STR pelo Mabe foi reforçada pelo apoio e incentivo de alguns mediadores, sobretudo intelectuais e entidades da sociedade civil de outros estados do país que orientaram suas ações ao apoio e assessoria a esses grupos de Alcântara.

Após a formalização de um movimento de atingidos e durante cerca dos 10 anos seguintes, espalhados pelos vários povoados e agrovilas, envolvidos em suas atividades de agricultura, pesca e extrativismo, os líderes da primeira geração da resistência tinham perdido a capacidade de representar os expropriados – tanto os que tinham sido transferidos para as agrovilas quanto os que permaneciam ameaçados de perder seus territórios na faixa litorânea.

Ressalte-se que essa perda de capacidade de representar os afetados pela ação do Estado nesse momento pós-1999, de parte das lideranças do primeiro momento da resistência, deve-se também ao fato de que esses agentes não se dedicavam exclusivamente à atividade política, pois tinham que conciliá-las com seus trabalhos agrícolas, extrativos e de pesca. Pelo fato de serem agricultores e pescadores, não detinham habilidades para gerenciar recursos financeiros e nem ligações com aqueles funcionários no nível nacional, a ponto de se tornarem “profissionais da mobilização”, característica que marcou determinados agentes que passaram a assumir a coordenação do Mabe, já que não eram agricultores e trabalhavam como assessores parlamentares, mantendo vínculos com entidades supra locais.

O deslocamento do protagonismo do órgão de classe dos trabalhadores rurais, como instrumento de mobilização política dos atingidos do primeiro momento, parecia estar conforme, em parte, com as posições teóricas

daqueles que viam no surgimento de “unidades de mobilização” (ALMEIDA, 2011), uma forma mais contemporânea e, quiçá, mais avançada, de luta política no campo. Embora tal interpretação possa ser pertinente quando se observam várias situações empíricas envolvendo segmentos sociais rurais e seu comportamento político, para o caso de Alcântara significou, como resultado de uma confluência de fatores e de interesses, um certo desvio da luta em defesa do território.

O próprio autor que se refere às “unidades de mobilização” como formas de ação política localizada em torno de objetivos específicos e que transcenderiam as relações políticas tradicionais com os centros de poder e com as instâncias de mediação, assinala:

(...) a relação destes movimentos com as entidades sindicais de trabalhadores rurais apresenta-se, pelo menos, sob dois aspectos: i) suplantaram-nas na condução e orientação das lutas, onde elas [as entidades sindicais] se mostram frágeis; e ii) subordinaram-se ou têm sido conduzidos por elas, onde os STRs se mostram eficazes nas mobilizações. *No caso, por exemplo, do Centro de Lançamento de Alcântara, o STR conduziu a luta das famílias atingidas, nas negociações diretas e no plano jurídico, mobilizando-as com êxito* (ALMEIDA, 2011, p. 26) (grifos nossos).

Se o STR de Alcântara se mostrava atuante na defesa dos direitos daqueles grupos que viviam e trabalhavam em Alcântara há séculos, e que tinham sido apanhados por um decreto expropriatório no período autoritário, podemos nos perguntar por que, em 1999, houve a necessidade de fundar um movimento específico, paralelamente à atuação sindical? Tal discussão foi realizada durante o Seminário “A Base Espacial e os Impasses Sociais”, no qual foi fundamental o papel dos mediadores da universidade e de entidades civis de apoio e assessoria. O relatório do encontro registra que:

[a proposta de] criação de uma associação dos expropriados, (...) *não foi consensual, alguns acharam que essa nova organização poderia vir a concorrer com o Sindicato que já exerce esse papel, e o encaminhamento tomado foi que o STR deveria amadurecer a questão e encaminhar as decisões*” (FERNANDES; ARAÚJO; SILVA, 1999, p. 32-36) (grifos nossos).

Apesar dessa ressalva, segundo depoimentos prestados por um dos integrantes da atual diretoria do STR e um dos líderes da resistência da primeira geração de expropriados, a decisão de fundação do Mabe foi tomada em pequena reunião de sindicalistas, com a participação de dois assessores. Ainda

de acordo com esses depoimentos, segundo seus idealizadores, o novo movimento promoveria uma especialização da luta contra os problemas provocados pela implantação da Base, contribuindo para chamar mais a atenção para o problema, indo ao encontro e somando-se a outros movimentos similares existentes no país.

Contrariamente à ideia de especialização da luta, o Mabe, deixou de priorizar a defesa da titulação do território étnico de Alcântara logo nos primeiros anos de sua existência, em razão de vários fatores coincidentes com a implantação desse movimento, conforme acima referidos. Um dos aspectos que mais chama a atenção nessa confluência de fatores e processos que envolvem a atuação do Mabe nos anos 2000, sobretudo entre 2007 e 2009, é a contradição entre o deslocamento dos móveis do conflito para a faixa litorânea, pretendida agora pelo Estado brasileiro sob o comando da própria Casa Civil e, ainda assim, a ênfase desse Movimento na discussão de projetos como o estatuto da Associação do Território Étnico Quilombola de Alcântara-MA que, em tese, deveria receber o título da terra e representar centenas de comunidades na gestão de recursos para o município, inclusive os relativos à chamada “compensação”.

Wolf (2003) nos ajuda a compreender o lugar estratégico que indivíduos ou grupos, ao colocarem-se como mediadores entre o nível local e os centros de poder, assumem em conjunturas como a da mobilização de grupos atingidos por políticas oficiais:

Comunidades e instituições nacionais eram elementos componentes de uma rede abrangente de relações: os funcionários das instituições nacionais desciam até as comunidades, ao mesmo tempo que indivíduos e grupos das comunidades forjavam laços com controladores de recursos e poder fora das comunidades. Com frequência, nesse processo, os dois grupos – o dos orientados para as comunidades e o dos orientados para a nação – usavam mediadores que hauriam então recursos e influência de suas posições intermediárias (WOLF, 2003, p. 73).

No caso em questão, entra em cena um movimento organizado, que tem à sua frente mediadores vinculados a entidades e parlamentares externos a Alcântara, e que passam a ser por eles instituídos e a se autoproclamar como porta-vozes dos quilombolas de Alcântara, muito embora os móveis de sua mobilização política junto às instituições nacionais tenham se descolado daquelas reivindicações dos primeiros expropriados.

Anos 2000 – acirramento dos conflitos em Alcântara

Enquanto o Mabe se ocupava da gestão de verbas federais⁶, registrava-se uma ofensiva por parte dos aparelhos de poder para fazerem valer seu novo projeto, o Centro Espacial de Alcântara (CEA), de caráter civil e comercial, em oposição ao CLA dos militares. Nessa arena de disputas, a resposta do Estado à mobilização em torno do seminário de 1999 foi a tentativa de aprovação de um acordo de salvaguardas tecnológicas com os Estados Unidos, em 2000, para utilizar áreas no litoral, mediante aluguel. Em função das cláusulas restritivas desse acordo, que não contemplavam a desejada transferência de tecnologia, a proposta foi arquivada durante o primeiro governo Lula.

Essa manobra do Estado, na tentativa de firmar acordo com os Estados Unidos mobilizou diferentes instituições e agentes em defesa dos quilombolas, ameaçados com novas expropriações. É neste contexto que visitam Alcântara comissões especiais de parlamentares, como a de direitos humanos e a de ciência e tecnologia, presididas por Fernando Gabeira e Luíza Erundina, respectivamente.

Para levar adiante sua ofensiva, o governo federal instituiu, em 2004, o Grupo Executivo Interministerial para o Desenvolvimento Sustentável de Alcântara, envolvendo vários ministérios, sob a coordenação da Casa Civil, encarregados de desencadear ações oficiais, supostamente para promover o chamado desenvolvimento sustentável no município. Enquanto esse conjunto de ministérios buscava elaborar planos e projetos, para o “desenvolvimento sustentável do município”, outros eram convocados a analisar e a reavaliar a área considerada pelos planejadores como necessária aos empreendimentos espaciais em Alcântara. Deste último grupo interministerial os quilombolas não participaram.

Percebe-se que os agentes vinculados a tais ministérios tinham ciência dos objetivos do Estado e acionaram estratégias para alcançá-los, necessitando apenas, para tanto, do assentimento dos quilombolas para realizar os estudos e levantamentos que implicariam no açambarcamento de toda a faixa litorânea de seu território, em nome de “interesses nacionais”. Em troca, o município receberia projetos correspondentes a dezenas de ações oficiais, pretensamente com vistas à melhoria das condições de vida da população como um todo e os quilombolas teriam seu território titulado, porém com exclusão de toda a faixa litorânea.

6 Vide cronologia de 2007 a 2010.

No mesmo período de atuação do Grupo Executivo Interministerial, os militares sediados em Alcântara, por sua vez, partiam para novas ofensivas contra famílias que produziam em áreas dentro do perímetro do decreto de desapropriação. Moradores de agrovilas, como Peru, Peptal e Marudá, e de povoados como Trajano e adjacências, passam a sofrer as investidas de soldados que lhes confiscavam sacas de carvão, obrigavam à colheita antes do tempo, prendiam chefes de família e jovens que trabalhavam nessas áreas.

É compreensível que esse endurecimento do Ministério da Aeronáutica em relação aos trabalhadores das agrovilas e de povoados próximos, proibindo a abertura de novas áreas de cultivo ou mesmo destruindo aquelas já trabalhadas, coincidissem com a ofensiva de outros ministérios em relação ao controle da faixa litorânea. Significava uma demonstração de força no sentido de obrigar os quilombolas a concordarem com o desenvolvimento dos estudos de viabilidade na área pretendida. A ideia de um seminário em Alcântara, como uma sinalização de condescendência (BOURDIEU, 1994) do governo federal para com os quilombolas condiz perfeitamente com o papel e as funções estrategicamente pensadas para o Grupo Executivo Interministerial, consubstanciados nas ideias de “diálogo”, “participação”, “cooperação” e “desenvolvimento sustentável”. A forma impositiva das ações do Grupo em Alcântara confirmou que não se tratava de diálogo e nem tampouco de iniciativas para assegurar o desenvolvimento do município que englobassem os segmentos sociais diretamente afetados.

Enquanto aqueles trabalhadores agredidos de Peru, Peptal, Marudá, Trajano, recorriam à Justiça para garantir seus direitos de cultivo, o Grupo Executivo Interministerial tentava obter, em inúmeras audiências e reuniões, sem sucesso, o assentimento dos quilombolas para a implantação do Centro Espacial de Alcântara na faixa litorânea. O agravamento dos confrontos entre moradores e militares, a ofensiva do Ministério Público na defesa dos direitos dos quilombolas, a movimentação de entidades da sociedade civil nas denúncias de violação de direitos dos quilombolas junto à Comissão de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos, conduzem a uma decisão da Justiça federal segundo a qual o Incra se vê obrigado a finalizar, em 180 dias, o processo administrativo com vistas à titulação do território étnico, tal qual indicado pelo laudo antropológico (ALMEIDA, 2006).

Registra-se, a partir de então, um acirramento dos conflitos, quando a então ministra chefe da Casa Civil, Dilma Rousseff, contrariando o acordo homologado na Justiça federal, ordena que o Ministério do Desenvolvimento

Agrário “adote as providências necessárias, em consonância com o Ministério da Ciência e Tecnologia, da Defesa, do Planejamento e da Secretaria de Patrimônio da União, para a regularização da área definitiva do Centro de Lançamento de Alcântara, do Centro Espacial de Alcântara e do território quilombola” (CASA CIVIL, 2007), tal como proposto aos quilombolas pelo Grupo Executivo Interministerial, ou seja, excluindo do perímetro do território étnico as áreas de interesse. Sendo assim, a Casa Civil tratava, como se tivesse existência concreta, um centro que nada mais era e nada mais é que uma estratégia de reserva de território, em detrimento dos direitos territoriais dos remanescentes de quilombos, tal qual estabelecidos nos diplomas legais pertinentes.

O Grupo Executivo Interministerial encerra seu trabalho por volta de 2006 e o Comitê de Desenvolvimento Sustentável de Alcântara (CENDSA), teve como um dos desdobramentos de suas atividades a demanda pela permissão das comunidades do litoral, sobretudo de Mamuna, Bracatatiua e Brito, para que a Alcântara Cyclone Space e seu braço técnico no Brasil, a Atech, juntamente com suas terceirizadas, pudessem iniciar os trabalhos denominados de “pré-engenharia” nesses povoados.

Diante da negativa dos moradores de Mamuna, tais empresas, com a cobertura da Casa Civil, intrusaram esse povoado. A partir daí, vários confrontos são registrados tendo como móvel a tentativa dos Ministérios de Ciência e Tecnologia, da Defesa, da Casa Civil, do Gabinete de Segurança Institucional, de tomarem posse, arbitrariamente, de uma área de 12 mil hectares ao longo de toda faixa litorânea do município, subtraindo-a do território étnico.

A partir dessa ameaça, os grupos reagiram às investidas de seus antagonistas, posicionando-se em reuniões com funcionários da Alcântara Cyclone Space que iam aos povoados. Igualmente, mobilizavam-se entidades da sociedade civil, no apoio aos moradores dos povoados do litoral e o Ministério Público provocava com mais ênfase a Justiça federal em defesa dos direitos desses grupos.

Por outro lado, mobilizavam-se, também, parlamentares e representantes de ministérios – sobretudo da Defesa e da Ciência e Tecnologia, insistindo na necessidade de expansão do Centro de Lançamento de Alcântara. Em 2008, a questão foi encaminhada para a Câmara de Conciliação e Arbitragem da Administração Federal. Finalmente, os moradores de Mamuna, com sua resistência autônoma, traduzida em confronto direto com as terceirizadas da Alcântara Cyclone Space/Atech realizaram o embargo das obras em andamento. Os desdobramentos políticos e institucionais dessa ação coletiva das famílias

desse povoado forçaram o redesenho do projeto originalmente pensado para essa área, o que obrigou o Estado a limitar a implantação do projeto aos 8.700 hectares já detidos pelos militares do Centro de Lançamento de Alcântara, conforme descreveremos a seguir.

A partir de 2009, o conflito entre os *quilombolas* e o Estado permanece, novamente, em estado latente, com a Câmara de Conciliação tendo dificuldades para arbitrar e, inclusive, arquivando o processo durante alguns anos.

Em 2013, a atual coordenação do Mabe rompe com aqueles assessores que se posicionavam como porta-vozes dos quilombolas de Alcântara, reaproximando-se do atual Sindicato de Trabalhadoras e Trabalhadores Rurais e reforçando o contato com velhos aliados, como a Sociedade Maranhense de Direitos Humanos, num movimento que parece se dar em direção a uma rearticulação das lutas em defesa do território étnico em bases distintas daquelas que se observaram na primeira década dos anos 2000.

Considerações finais – a autonomia da mobilização política dos quilombolas

Duas situações de resistência distintas e, aparentemente, totalmente antagônicas, ocorreram em dois povoados do litoral do município: Mamuna e Baracatatiua, justamente no período 2007 e 2008. Na primeira, as empresas ligadas à Atech, com base no já referido aviso da Casa Civil, intrusaram o povoado com suas máquinas, a pretexto de desenvolver trabalhos denominados de “pré-engenharia”, com vistas à instalação, ali, da plataforma de lançamento do Cyclone IV, no âmbito do tratado de cooperação Brasil e Ucrânia e das atividades da binacional Alcântara Cyclone Space (PAULA ANDRADE; SOUZA FILHO, 2008).

Em entrevista concedida a Benedito Souza Filho (2013), a professora e presidente da Associação dos Moradores do povoado Mamuna assim relata o episódio:

O que motivou a comunidade para o embargo foi a presença da empresa, da ACS [Alcântara Cyclone Space], que ela se manteve assim, constante, desde o final de 2007. Daí a comunidade se juntou assim e começou a pressionar: ‘não, aqui eles não vão ficar!’

Quando um certo dia, uma pessoa da comunidade, com a visita de dois estudantes da UFMA [estudantes de ciências sociais], estiveram na Mamuna [pesquisando] e foram ver as nascentes dos rios, verificar como estavam as condições da água no povoado. E chegando, uma pessoa da comunidade conduziu esses dois estudantes

e chegando lá na cabeceira do rio estava feita a estrada, derrubada da mata. E aí, quando ele chegou e anunciou isso para a comunidade nós ficamos desesperados! Ficamos desesperados e fomos verificar de perto. *Sáímos uma comissão de 15 pessoas e fomos lá. Quando chegamos encontramos já a estrada feita, uma estrada de cinco quilômetros, várias picadas para as próximas seis estradas e aí nós encontramos pessoas trabalhando na mata.* E aí nós fomos até ele [engenheiro responsável] e dissemos que não queríamos aquele trabalho, e que ele mandasse que aquelas pessoas parassem aquele trabalho porque estavam nas nossas terras.

Daí, quando foi no próximo dia, isso foi no dia 16 de janeiro de 2008, nós fomos verificar... *Quando foi no dia 17 nós reunimos a comunidade e tomamos a decisão que nós íamos parar com tudo. Nós tomamos a decisão e, quando foi dia 18 de janeiro de 2008 nós fomos, saímos de madrugada com muita chuva, saímos de nossas casas e fomos lá para a estrada que já tinham feito. Cortamos madeira, fincamos estacas, fizemos uma cerca... Começamos com um grupo de 12, depois foi chegando a comunidade. Um 10 horas já tínhamos um grupo de 50 pessoas já aglomeradas fazendo os trabalhos. Nós permanecemos na área o dia todo.*

Nós fizemos tipo uma cancela na estrada que eles fizeram, na estrada de cinco quilômetros. Depois nós subimos mais um pouco porque nessa estrada de cinco quilômetros eles abriram um ramal que dava acesso para Baracatatiua [povoado vizinho a Mamuna], mas que fica dentro das terras de Mamuna. Aí nós subimos, fomos até o ramal da Mamuna que fica acima da entrada do ramal de Baracatatiua e lá nós fizemos uma porteira com vigilância constante, mantivemos uma vigilância diária de pessoas de Mamuna que ficavam monitorando quem passava e quem deixava de passar, quem era, o que ia fazer, o que não ia, inclusive carros que iam para Baracatatiua iam sempre duas pessoas da vigilância acompanhar para saber o que eles iam tratar, o que não iam... Aí eles [das empresas] ficaram muito incomodados. Tentaram ir pelo povoado de Baracatatiua mas não conseguiram. Depois eles abriram um ramal pequeno pra passar uma moto. Tornou nos incomodar e nós fomos lá, inclusive eu, fui lá pessoalmente e fiz esse trabalho, eu interditei o ramal lá da moto.

As máquinas estavam lá na estrada de cinco quilômetros, no final da estrada que fica próximo à cabeceira do rio da Mamuna. É o que abastece as famílias, de onde as pessoas usam para beber, para fazer sua alimentação, tomar banho, pra lavar roupa, é de lá. E ficou afetada a água, ficou muito feia, prejudicou muito. As pessoas começaram a se sentir mal, passaram a ficar doentes. Nós ficamos assim

com muito medo. E também o maior medo de toda a população era de perder a terra, porque é de lá que nós sobrevivemos, é da terra. A terra que é nosso supermercado, é de lá que nós tiramos a farinha, o arroz, todos os cereais que a gente consome na alimentação, é da terra que nós tiramos, e o pescado é do mar. Então como eles estavam fazendo, a maneira como eles já tinham demarcado, tirava toda a nossa alimentação. Tiravam o mar, porque aonde eles marcaram no mar, ficava bem no porto que a gente usa, pegava toda a orla marítima do povoado. Então se aquilo ali fosse para uso deles, nós não íamos ficar com nada e a população ia morrer porque nós não tínhamos pra onde ir de jeito nenhum. Então essa foi a nossa decisão, nós enfrentamos com muita dificuldade, graças a Deus fomos ajudados por muitas pessoas, tivemos o apoio na alimentação das pessoas da guarita.

O movimento de retirada das máquinas foi uma decisão da justiça devido ao nosso embargo. Nós fizemos também uma ata, a Associação de Moradores do Povoado de Mamuna fez uma ata e essa ata foi para a Justiça Global e aí ela deu entrada e daí nós conseguimos que a justiça desse uma liminar que eles teriam que tirar essas máquinas de lá. Nós conseguimos graças a Deus, depois veio o acordo na justiça com a empresa e a comunidade, que a empresa não usasse mais aquela área e sim usasse a área do CLA, e hoje eles estão trabalhando lá na área do CLA.

Como se pode perceber, e como bem lembra Palmeira (s/d), mobilizam-se politicamente aqueles camponeses premidos pelas contradições mais agudas em cada conjuntura e não porque encarnem alguma característica essencial que os torne mais ou menos revolucionários. Como nos primeiros momentos das mobilizações em Alcântara, o que estava em questão para os moradores de Mamuna era sua imediata reprodução social, com risco de perderem a água potável de terem interditado o acesso ao porto por meio do qual escoam sua produção para São Luís e para outros povoados de lhes serem tiradas as áreas de extrativismo e os estoques de terras agricultáveis.

Foi essa resistência, movida por razões muito concretas, muito imediatas, com riscos eminentes para a reprodução social daquelas famílias, que obrigou a Alcântara Cyclone Space a recuar seu empreendimento para dentro da área já detida pelos militares, freando sua tentativa de expansão para toda a franja litorânea do município.

Interessante notar que os membros das unidades familiares de Mamuna se moveram autonomamente, sem interferência de mediadores, os quais acorreram em seu apoio posteriormente. Tomaram a decisão de enfrentar os

engenheiros, parar as máquinas, montar o que chamaram de “barricada”, independentemente de interferência de assessores ou apoiadores, e livres do compromisso com o cumprimento de pautas ou de atendimento a palavras de ordem gerais. Sabiam que tinham que assim proceder naquele exato momento ou perderiam a reserva de água potável e o acesso a áreas estratégicas de trabalho e de comunicação. Sua resistência obedeceu a um tempo que não se coaduna com cronogramas de entidades externas ao povoado ou dos aparelhos de Estado.

Por outro lado, seus vizinhos, os moradores de Baracatatiua, povoado limítrofe à Mamuna, adotaram estratégia totalmente divergente de tudo que o Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR) e os assessores aconselhavam: decidiram, como diziam, “negociar” com os engenheiros. Tendo sido expulsos de Mamuna, com máquinas paradas muitos meses, os técnicos de empresas como Geocret, Terra Byte e outras, prometeram ao presidente da Associação dos Moradores de Baracatatiua, como forma de conseguir avançar o trabalho ao menos naquele trecho do litoral, que assegurariam energia elétrica e estrada aos moradores. Ora, eram justamente esses os recursos que mais desejavam as famílias de Baracatatiua, pois a situação de desassistência e isolamento em que se encontravam, sem estrada, sem telefone, sem eletricidade, dificultava sobremaneira o escoamento do pescado, fazia com que a escola do povoado nunca contasse com professores e assim o povoado decrescia demograficamente, pois várias famílias partiam para outros locais, inclusive para Mamuna.

Além de decidirem agir “por conta própria”, os moradores de Baracatatiua fizeram saber que não queriam a visita de ninguém, nem do Mabe, nem de integrantes da Igreja Católica, nem de pesquisadores, afirmando que tinham tomado sua decisão e que não aceitariam interferência de terceiros. As duas estratégias, embora aparentemente antagônicas, nos levam a perceber que ambos os grupos agiram autonomamente, com um grau mínimo de interferência de mediadores. Estes decidiram, no caso de Mamuna, apoiar a iniciativa enviando, depois da ação das famílias, víveres para manter a vigilância na cancela que tinham construído, também chamada “barricada”.

Nas duas situações, as famílias se moveram para resolver questões prementes de sobrevivência. Muito embora os assessores pudessem alertá-los da gravidade da situação relativa ao julgamento de seu destino por uma Câmara de Conciliação, após 30 anos convivendo com a ideia de ter que abandonar compulsoriamente seu lugar de origem, o que os movia eram questões muito

concretas e sobre as quais eles percebem a premência de interferir por eles mesmos.

No caso de Mamuna, os assessores chegam depois, para ajudar a consagrar, na Justiça, o que o grupo já conquistara com base no enfrentamento direto. No caso de Baracatatiua, após muitas decepções com as promessas eleitoreiras de políticos e de entidades locais, vislumbraram a oportunidade de conseguir, das mãos das empresas, e por eles mesmos, melhorias para seu lugar (COSTA, 2010; COELHO, 2012).

A reação das famílias ameaçadas de Mamuna, pela ação das terceirizadas da Alcântara Cyclone Space e Atech serviu não somente para demonstrar a sua tenacidade e capacidade de resistência autônoma, mas principalmente uma resposta a alguns mediadores e parlamentares que pareciam ter acreditado que o processo de retirada das famílias do litoral, dada a ação agressiva do Estado, coordenada pela Casa Civil, era inevitável e irreversível. Desdizendo essa perspectiva fatalista, as famílias de Mamuna não apenas reverteram aquele cenário, como obrigaram o Estado a redesenhar o projeto pensado para alocar o empreendimento.

Apesar da importância e do papel que várias instituições e agentes tem desempenhado na defesa dos direitos territoriais dos quilombolas de Alcântara, as situações protagonizadas pelas famílias de Mamuna e de Baracatatiua remetem à reflexão sobre as condições e os limites da mediação e acerca dos fatores que podem dar lugar, em conjunturas específicas, a ações de resistência autônomas, assim como aqueles que podem se transformar em obstáculos ao alcance das reivindicações dos que se encontram no nível local, diretamente atingidos pela expropriação de seus territórios.

Bibliografia

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *A economia dos pequenos produtores agrícolas e a implantação do Centro de Lançamento de Alcântara – informação técnica*. Brasília: Coordenação de Conflitos Agrários/Mirad, 1985.

_____. *Os quilombolas e a base de lançamento de foguetes de Alcântara*. Brasília: MMA, 2006.

_____. Universalização e localismo: movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia. In: *Quilombos e as novas etnias*. Manaus: UFAM, 2011. p. 15-33.

AMARAL, Roberto. *Ciência, tecnologia e soberania nacional – dificuldades para a construção de um projeto nacional*. Brasília: Secretaria Especial de Editoração e Publicações, 2011.

BOURDIEU, Pierre. La delegation et le fetichisme politique. *Actes de La Recherche*, n. 52-53, p. 49-55, 1984.

____. “Las Finalidades de la Sociología Reflexiva”. In.: ____; WACQUANT, Loic (Eds). *Per a una Sociologia Reflexiva*. Grijalbo: México, 1996. p. 45-177.

CÂMARA DE CONCILIAÇÃO E ARBITRAGEM DA ADMINISTRAÇÃO FEDERAL. *Nota 119*. Brasília: AGU, 2011.

CARDOSO, Maria Suely. *Só vivo da pesca: estratégias de reprodução de famílias camponesas no meio urbano entre Alcântara e São Luís*. Dissertação (Mestrado). São Luis: Universidade Federal do Maranhão. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2008.

CASA CIVIL. *Aviso n. 3 ao MDA*, 2007.

CASTELLS, Manuel. Paraísos comunais: identidade e significado na sociedade em rede. In: *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2001. p. 21-92.

COELHO, Leonardo. *A terra ficou no comum – processos de territorialização e apropriação da natureza entre os quilombolas de Alcântara*. Monografia (Graduação em Ciências Sociais). São Luis: Universidade Federal do Maranhão, 2012.

COSTA, Benedita de Cássia. *Vamos negociar pra melhorar e não ficar pior do que tá - sobre a aliança com os antagonistas, estratégia dissonante da luta conjunta*. Monografia (Graduação em Ciências Sociais). São Luis: Universidade Federal do Maranhão, 2010.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac e Naify, 2004.

FERNANDES, Carlos Aparecido. *Remanejamento compulsório de segmentos camponeses: o caso do CLA de Alcântara*. Relatório de pesquisa. FAPEMA, 1993.

____. *Caracterização geral das terras de preto no município de Alcântara*. Relatório de identificação de áreas de remanescentes de quilombo – Alcântara. São Luis: Universidade Federal do Maranhão: Fundação Cultural Palmares, 1998.

FERNANDES, Salvador Jackson Nunes; ARAÚJO E SILVA, José Ribamar. *A base espacial e os impasses sociais – relatório do encontro*. São Luís: STR Alcântara, 1999.

GOMES, Antonio Marcos; CARDOSO, Maria Suely Dias. Apropriação e manejo de recursos naturais em Santa de Caboclos – terra de santíssima. In: PAULA ANDRADE, Maristela; SOUZA FILHO, Benedito (Org.). *Fome de farinha: deslocamento compulsório e insegurança alimentar em Alcântara*. São Luís: EDUFMA, 2006. p. 113-144.

MEIRELLES, Sergio. *Alcântara na era espacial*. São Luís: Caritas Brasileira, 1983.

MENEZES, Marilda; MALAGODI, Edgard. Os camponeses como atores sociais: a perspectiva da autonomia e da resistência. In: SCHNEIDER, Sérgio; GAZOLLA, Márcio (Org.). *Os atores do desenvolvimento rural – perspectivas teóricas e práticas sociais*. Porto Alegre: URGs, 2011. p. 49-66.

MELLO, Anderson da Costa. *A experiência do Grupo Executivo Interministerial de Alcântara-MA – construção de um ambiente participativo e cooperativo*. Dissertação (Mestrado). Brasília: Universidade de Brasília, 2008.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Remanescentes de quilombos na fronteira amazônica: a etnicidade como instrumento de luta pela terra. *Terra de Quilombos*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 121-139, 1995.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: *A viagem de volta – etnicidade, política e re-elaboração cultural do Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999. p. 11-40.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre. *Anthropologie et développement: Essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris; Marseille: Karthala: APAD, 1995.

PACHECO, Marcos Antonio B. *A questão ambiental como questão social – o caso do Relatório de impacto ambiental do Centro de Lançamento de Alcântara*. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas). Maranhão: Universidade Federal do Maranhão, 2000.

PALMEIRA, Moacir Gracindo. Diferenciação social e participação política do campesinato – primeiras questões. Rio de Janeiro: Museu Nacional, [s.d.]. (mimeo.)

PAULA ANDRADE, Maristela; SOUZA FILHO, Benedito (Orgs.). *Fome de farinha: deslocamento compulsório e insegurança alimentar em Alcântara*. São Luís: EDUFMA, 2006.

___; ___. *Impactos das ações indicadas pela CCAF para a reprodução material e social dos quilombolas de Alcântara e a manutenção da sua identidade étnica – análise das informações da Nota 119/2011/CCAF/AGU, relativas à alteração do perímetro do território quilombola de Alcântara*. Informação técnica à Procuradoria da República no Estado do Maranhão. São Luís, 2013.

___; ___. *Impactos dos trabalhos desenvolvidos pela ATECH/ACS sobre as populações tradicionais da região de Alcântara/MA*. Informação técnica à Procuradoria da República no Estado do Maranhão. São Luís, 2008.

PEDROSA, Luís Antonio. *As comunidades negras rurais de Alcântara e a Base espacial*. Centro de Mídia Independente, 2002. Disponível em: <http://www.midiaindependente.org/en/red/2002/08/33979.shtml>. Acesso em: 10 jan. 2013.

PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos & Abusos da História oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2005. p. 103-137.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. *Quilombolas atingidos pela Base Espacial de Alcântara*, fascículo n. 10, 2007.

ROCHA, Ana Tereza Ferreira. *Memória, identidade e lugar: ensaio sociológico a partir de uma experiência de pesquisa de campo*. Monografia (Graduação em Ciências Sociais). Maranhão: Universidade Federal do Maranhão, 2005.

_____. *A festa Inacabada: a implantação do Centro de Lançamento de Alcântara e a constituição dos sujeitos liminares*. Dissertação (Mestrado). Maranhão: Universidade Federal do Maranhão, 2007.

SÁ, Laís Mourão. *O pão da terra – propriedade comunal e campesinato livre na Baixada Ocidental maranhense*. São Luís: EDUFMA, 2007.

SANTOS, Murilo. *Terras de quilombo – uma dívida histórica*. Brasília: ABA, 2004. 1 fita de vídeo (50 min).

SCOTT, James. Formas de resistência camponesa. *Raízes*, v. 21, n. 1, p. 10-31, 2002.

SILVA, Flávio Pereira da. *A comunidade dos pretos do Castelo*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Maranhão: Universidade Federal do Maranhão, 2005.

SILVERMAN, Sydel. Patronage and community-nation relationship in Central Italy. In: SCHMIDT, Steffin; SCOTT, James; LANDE, Carl; GUASTI, Laura (Eds.). *Friends, followers and factions: a reader in political clientelism*. Berkeley: University of California Press, 1977. p. 293-304.

SOUZA FILHO, Benedito. Alcântara: acción estatal, hegemonía y tecnología étnica. *Diálogos Latinoamericanos*, n. 7, p. 1-14, 2003.

_____. *Os novos capitães do mato: conflitos e disputa territorial em Alcântara*. São Luís: EDUFMA, 2013.

____.; PAULA ANDRADE, Maristela de. Patrimônio Imaterial de Quilombolas – limites da metodologia de inventário de referências culturais. *Horizontes Antropológicos*, ano 18, n. 38, p. 75-101, jul./dez. 2012.

WOLF, Eric. *Guerras camponesas no século XX*. São Paulo: Global Editora, 1984.

_____. *Antropologia e poder*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Brasília: Editora da UNB, 2003.

Apêndice

Os quilombolas e o estado brasileiro: cronologia da disputa territorial em alcântara

1971

Presidência da República/Governo do Maranhão: Emílio Garrastazu Médici (1969-1974/ Pedro Neiva de Santana (1971-1975)

Evento: Criada a Comissão Brasileira de Atividades Espaciais – Cobae, órgão de assessoramento da Presidência da República, sob a presidência do Ministro Chefe do então Estado Maior das Forças Armadas – Emfa.

1978

Presidência/Governo do Maranhão: Ernesto Geisel (1974-1979)/Osvaldo da Costa Nunes Freire (1975-1979)

Evento: Planejamento do Centro de Lançamento de Alcântara, integrando a Missão Espacial Completa Brasileira (MECB), pela Comissão Brasileira de Atividades Espaciais (Cobae).

1980

Presidência/Governo do Maranhão: General João Baptista de Oliveira Figueiredo (1979-1985)/João Castelo Ribeiro Gonçalves (1979-1982)

Evento: Aprovação da MECB. Edição do Decreto Nº 7.820, de 12 de setembro, pelo governador do Maranhão, João Castelo Ribeiro Gonçalves, desapropriando para fins de utilidade pública uma área de 52 mil hectares, para implantação do Centro de Lançamento de Alcântara – CLA, correspondendo à aproximadamente metade do município. O decreto atingiu cerca de 2000 famílias.

1981

Presidência/Governo do Maranhão: General João Baptista de Oliveira Figueiredo (1979-1985)/ João Castelo Ribeiro Gonçalves (1979-1982)

Evento: O Decreto Nº 7.820 vem a público, denunciado por integrante do Comitê de Defesa da Ilha de São Luís, entidade ligada à defesa do ambiente e dos direitos humanos na capital São Luís (Fernandes 1998 :36).

1982

Presidência/Governo do Maranhão: General João Baptista de Oliveira Figueiredo (1979-1985)/ João Castelo Ribeiro Gonçalves (1979-1982)

Eventos: Assinatura de Protocolo de Cooperação entre o Ministério da Aeronáutica, o Governo do Estado do Maranhão e o município de Alcântara, estabelecendo as funções de cada um em relação ao remanejamento compulsório das famílias para construção do CLA.

- Técnicos e militares comparecem aos povoados a serem atingidos, propagando os benefícios do projeto. A Companhia de Colonização do Nordeste (Colone), encarrega-se do levantamento socioeconômico e cadastral da área. O MAer beneficia-se da cooptação do poder municipal, que apoia integralmente a implantação do CLA.
- A extensão desapropriada é dividida em Área I e Área II. A primeira, com cerca de 16 mil ha, dentro da chamada “área de segurança”, abrangendo o litoral do município. De acordo com a Companhia de Colonização do Nordeste – Colone, residiam nesta primeira área, entre os anos de 1982 a 1985, 503 (quinhentas e três) famílias, distribuídas em 48 povoados. Destas, 270 (duzentos e setenta), de 21 (vinte e um) povoados, foram deslocadas para “agrovilas” (FERNANDES, 1993, p. 31). Na Área II, que corresponde ao restante do território expropriado, o Ministério da Aeronáutica – MAer construiu uma vila, destinada à moradia dos oficiais e técnicos do CLA, um aeroporto e as agrovilas, para o reassentamento compulsório das famílias retiradas da Área I.
- Com apoio da Igreja Católica de Alcântara um grupo de dirigentes sindicais vai conhecer as agrovilas implantadas pela Companhia Hidrelétrica do São Francisco (Chesf), em Pernambuco e na Bahia, quando trocam ideias sobre as consequências de deslocamentos compulsórios (FERNANDES, 1993, p. 145)
- O MAer recruta jovens alcantarenses para ingressarem na carreira militar.
- Funda-se o Partido dos Trabalhadores no município, do qual participavam vários líderes sindicais dos trabalhadores rurais. Esses integrantes do PT e uma equipe ligada à Paróquia, passam a agir nos povoados a serem atingidos pela expropriação. Fundam as chamadas *comissões* “responsáveis por um movimento coeso e articulado que começava a surgir” (FERNANDES, 1993, p. 142).
- A maior preocupação dos dirigentes sindicais, representantes da Igreja Católica e do PT referiam-se aos processos de indenização aos trabalhadores e ao modelo de reassentamento a ser adotado pelos militares (FERNANDES, 1983, p. 149)
- Durante os primeiros anos de edição do decreto de desapropriação, as opiniões estavam divididas na sede do município (MEIRELLES, 1983, p. 22), julgando alguns que seria possível a convivência entre população local e os militares.

1983

Presidência/Governo do Maranhão: General João Baptista de Oliveira Figueiredo/Luís Alves Coelho Rocha

Evento: No dia 01 de março, é criado o Grupo para Implantação do Centro de Lançamento de Alcântara (Gicla), órgão subordinado ao Departamento de Pesquisas e Desenvolvimento (Deped), do Ministério da Aeronáutica (MAer). A primeira etapa de implantação do centro de lançamento foi a construção do Núcleo do Centro de Lançamento de Alcântara (Nucla), com o objetivo de garantir segurança e prestar apoio logístico às atividades do Gicla, por meio do Decreto nº 88.136/83. Esta data é considerada pelos militares a data de criação do Centro de Lançamento de Alcântara (CLA) (DCTA).

- O Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Alcântara (STR) encaminha abaixo-assinado aos militares, com as principais reivindicações das famílias a serem remanejadas. O órgão de classe realiza intenso trabalho chamado de *conscientização* acerca dos impactos da implantação do CLA nas comunidades a serem atingidas.
- Assinatura do acordo entre os trabalhadores rurais que se autodenominavam *atingidos* e o MAer, registrado no Cartório de Títulos e Documentos da Comarca de Alcântara, comprometendo-se o Ministério a atender as seguintes reivindicações: terra por terra; casa por casa; acesso à praia; títulos definitivos nas agrovilas; agrovilas no mesmo município ou região, com construção de escolas de primeiro grau, postos de saúde, estradas, casas de forno, Igreja, cemitério, local para reuniões, acesso à luz elétrica; indenizações justas das benfeitorias; participação dos trabalhadores na escolha do local do re-assentamento; transporte gratuito da mudança e garantia de alimentação até a primeira colheita nas novas áreas. A maior parte dessas reivindicações, apesar de lavradas em cartório, não foram atendidas.
- O CLA constitui uma Comissão de Negociação, Avaliação e Compra de Terras, de cujos trabalhos resultou a celebração do acordo de 28 de julho de 1983, descumprido pelo MAer.
- Diante do não cumprimento do acordo, o STR encaminha vários documentos, denunciando o problema a várias entidades e ao próprio governo federal. Os autodenominados *atingidos* passam, então, a exigir a sua inclusão no Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA) e o deslocamento a cabo do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e o então Ministério do Desenvolvimento e da Reforma Agrária (Mirad), a fim de garantir o módulo rural para cada família.

1984

Presidência/Governo do Maranhão: General João Baptista de Oliveira Figueiredo/Luís Alves Coelho Rocha

Eventos: Audiência, em Brasília, dos dirigentes do STR de Alcântara, seu assessor jurídico e representantes da Comissão Pastoral da Terra com o ministro da Aeronáutica Délio Jardim de Matos.

- O STR de Alcântara envia documento à Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (Contag), denunciando as condições em que se processava a implantação do CLA e manifestando preocupação quanto: à dimensão real do projeto espacial, o cronograma de implantação e à dimensão do lote a ser oferecido às famílias relocadas. O MAer responde à Contag em julho de 1984 e informa que nem todas as famílias expropriadas serão relocadas, diz que o documento do Sindicato (enviado aos militares via Contag) continha inverdades, dados falsos e má-fé (MAer, Of 331/GM4/1189, de 19.0784, apud Fernandes 1993:153). Segundo os militares, por meio do Chefe de Gabinete, um major do MAer, o documento enviado pela Contag era produto da ação de “agitadores e fabricantes das preocupações lançadas em Alcântara” (Fernandes 1993:154).
- O assessor jurídico do Sindicato, que veio a tornar-se deputado federal (e estadual durante um período) aconselha os trabalhadores a não receberem o valor total das indenizações propostas pelos militares. Advogados particulares, na época, no entanto, atuam no sentido do recebimento das irrisórias quantias.

1985

Presidência/Governo do Maranhão: José Sarney Costa (1985-1990)/Luís Rocha (1983-1987).

Evento: Equipe de técnicos do Mirad e do Incra Maranhão é enviada à Alcântara para elaborar relatório técnico e conclui: “o Plano de Relocação da população, apresentado pelo Gicla e referente a 7 povoados, não levou em consideração elementos fundamentais do sistema econômico característico das unidades de produção baseadas no trabalho familiar” (ALMEIDA et al. 1985).

1986

Presidência/Governo do Maranhão: José Sarney Costa (1985-1990)/Luís Rocha (1983-1987).

Eventos: Apesar do parecer dos técnicos do Mirad e do Incra/MA, os ministros Nelson Ribeiro, da Aeronáutica e do Emfa assinaram, com o presidente José Sarney, o Decreto Nº 92.571, de 18 de abril, que estabelecia dois módulos rurais para Alcântara: 15 ha para a área controlada pelo CLA e 35 ha para o resto do município, ferindo o Estatuto da Terra.

- O módulo de 15 ha foi pensado para o exercício de atividades hortifrutigranjeiras, sistema produtivo totalmente estranho aos trabalhadores de Alcântara.

- Nesse ano inicia-se a construção das agrovilas que iriam acomodar as famílias removidas para a criação do CLA.
- Das duas mil famílias expropriadas 312 (trezentas e doze) foram remanejadas compulsoriamente para agrovilas, onde a terra é infértil e não existem recursos hídricos para a prática da pesca, atividade tradicional. Não houve assentimento prévio desses grupos para o remanejamento e nem todas as famílias foram indenizadas até os dias de hoje.
- Nos primeiros momentos de implantação do CLA o STR de Alcântara, “apoiado por segmentos da Igreja Católica [equipe paroquial e CPT], entidades confessionais, associações voluntárias e pelo Partido dos Trabalhadores, constituiu-se no principal mediador das reivindicações básicas dos atingidos durante as negociações com técnicos e militares do Ministério da Aeronáutica” (Fernandes 1998:37).
- Desde o Decreto 92.571 e a instalação das agrovilas, os militares passaram a incentivar a implantação de associações de moradores e, então, as negociações passaram a se dar não mais via STR, mas entre tais associações e os militares.
- Montagem de barricada pelos trabalhadores e lideranças sindicais, apoiados por representantes da Igreja Católica e integrantes de entidades civis para impedir a passagem da comitiva do ministro do Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário (Mirad), Nelson de Figueiredo Ribeiro e de outras autoridades que visitariam as instalações do CLA.

1987

Presidência/Governo do Maranhão: José Sarney Costa/Epitácio Cafeteira (1987-1990).

Evento: Em meados de 1987 iniciam-se as obras do aeroporto, do Centro Técnico e do Centro de Lançamento do CLA e a segunda fase dos remanejamentos compulsórios, entre novembro de 1987 e dezembro de 1988.

1988

Presidência/Governo do Maranhão: José Sarney Costa/Epitácio Cafeteira (1987-1990).

Evento: Promulgação da nova Constituição Federal. Inclusão do Artigo 68 nos Atos das Disposições Constitucionais Provisórias, assegurando o direito à titulação definitiva de territórios às comunidades remanescentes de quilombo no Brasil.

1991

Presidência/Governo do Maranhão: Fernando Collor de Mello (1990-1992)/ João Alberto de Souza (1990-1991).

Evento: Em 8 de agosto ocorre a desapropriação adicional de 10 mil hectares e, portanto, totalizando os atuais 62 mil hectares da área destinada ao Programa Espacial em Alcântara por meio de decreto do Presidente Fernando Collor de Mello.

- Manifestação de Carlos Drumond de Andrade, no Jornal do Brasil, contra a implantação da Base de Lançamento de Alcântara, manifestando sua preocupação com a “militarização de uma vasta área agrícola” (apud Fernandes 1998:36).

1992

Presidência/Governo do Maranhão: Itamar Franco (1992-1995)/Edison Lobão (1991-1994).

Evento: Em 11 fev. 1992, pela Lei 8.854 extingue-se a Cobae e é criada a Agência Espacial Brasileira, autarquia ligada à Presidência da República.

- Estabelecimento de relações diplomáticas entre o Brasil e a Ucrânia.
- Recriação do Ministério de Ciência e Tecnologia, que havia sido criado em 1985, mas substituído pela Secretaria Especial de Ciência e Tecnologia, em 1989.

1993

Presidência/Governo do Maranhão: Itamar Franco (1992-1995)/Edison Lobão (1991-1994).

Evento: Em 2 de abril, os trabalhadores rurais, por ocasião da visita do então presidente da República, Itamar Franco, tentam organizar uma manifestação, coibida pelos técnicos e militares presentes. Mesmo assim, entregaram ao presidente um documento, denunciando as más condições de vida dos assentados forçadamente.

1996

Presidência/Governo do Maranhão: Fernando Henrique Cardoso (1995-2002)/Roseana Sarney (1995-1999 e reeleita 1999-2002).

Evento: Assinatura de convênio entre a AEB e a Infraero, tornando-a responsável pelas atividades administrativas e de exploração comercial do CLA, podendo realizar contratos com empresas nacionais e internacionais para uso de área com vista à implantação de sítios de lançamentos.

1997

Presidência/Governo do Maranhão: Fernando Henrique Cardoso (1995-2002)/Roseana Sarney (1995-1999 e reeleita 1999-2002).

Evento: A Fundação Aplicações de Tecnologia Críticas (Atech), instituição de direito privado, sem fins lucrativos, é constituída em março de 1997 por ex-funcionários da ESCA.

- É criado o Movimento das Mulheres Trabalhadoras Rurais de Alcântara (Montra), que depois adotou o nome de Movimento das Mulheres Trabalhadoras de Alcântara (Montra).

1999

Presidência/Governo do Maranhão: Fernando Henrique Cardoso (1995-2002)/Roseana Sarney (1995-1999 e reeleita 1999-2002).

Evento: Ação Civil Pública de Nº 1999.37.00.007382-0 interposta pelo Ministério Público Federal contra a União, o Ibama e a Infraero, apontando irregularidades no EIA/Rima relativo à implantação do CLA.

- Na Universidade Federal do Maranhão, nos dias 21 e 22 de junho de 1999, ocorreu o Seminário “Centro de Lançamento de Alcântara: Deslocamento Compulsório e Terras de Preto”
- Acontece o seminário “A Base Espacial e os Impasses Sociais”, em Alcântara, assessorado por professores e pesquisadores do Mestrado em Políticas Públicas na UFMA.
- É criado o Mabe – Movimento dos Atingidos pela Base Espacial, após o seminário de 1999.
- Várias tentativas de realização de audiências públicas para aprovar o EIA/Rima elaborado por consultora contratada pela Infraero são impedidas de ser realizadas pelos atingidos. A Infraero não consegue aprovar o EIA/Rima (Pacheco 2000).
- A Procuradoria Geral da República, por meio da Portaria de Nº 007, de 7 de julho, do Ministério Público Federal, instaura Inquérito Civil Público, de Nº 08.109.000324/99-28 para averiguar possíveis irregularidades na implantação do CLA.

2000

Presidência/Governo do Maranhão: Fernando Henrique Cardoso (1995-2002)/Roseana Sarney (1995-1999 e reeleita 1999-2002).

Evento: Tentativa de acordo entre o Brasil e os Estados Unidos para utilização do Centro de Lançamento de Alcântara. Várias das cláusulas do Acordo de Salvaguardas foram questionadas por uma série de entidades e movimentos sociais e o acordo foi “engavetado” no primeiro governo do presidente Luís Inácio Lula da Silva.

2001

Presidência/Governo do Maranhão: Fernando Henrique Cardoso (1995-2002)/Roseana Sarney (1995-1999 e reeleita 1999-2002).

Evento: Visita da Comissão de Direitos Humanos presidida pelo deputado federal Fernando Gabeira à Alcântara. A comissão visitou comunidades e realizou audiência pública na Igreja de São Matias com o objetivo de analisar o impacto da instalação da base de lançamentos na vida e cultura de remanescentes dos quilombos, tradicionais habitantes da região.

- Visita de subcomissão especial de ciência e tecnologia à Alcântara para analisar o Programa de Atividades Espaciais, chefiada pela deputada federal Luiza Erundina. No relatório a comissão indica, dentre outras colocações, que o Centro de Lançamento de Alcântara se limite a utilizar e explorar apenas as áreas que já ocupa, evitando a transferência de novas famílias.
- Em ofício nº 52/2001/CaDIM/MPF, datado de 21 de fevereiro de 2001, a Procuradora da República, Dra. Deborah Duprat Pereira, constata que dentre as medidas adotadas pelo Centro de Lançamento de Alcântara, destacam-se: (i) o “impedimento, aos moradores das agrovilas, de construção de novas moradias e roças de subsistência, inviabilizando a gestão coletiva do território como lhes convém, além de impossibilitar a expansão familiar – os filhos dos realocados são atingidos pela proibição, não tendo onde se alojar quando optam pela constituição de uma nova família – e decisões individuais que se inserem no livre arbítrio de cada qual – de que é exemplo a separação conjugal e a conseqüente construção de uma nova residência para um dos ex-cônjuges”; (ii) a “ausência de qualquer compensação pelo fato de os pescadores estarem impedidos de realizar a pesca na época de lançamento, inclusive em toda a fase preparatória, subtraídos que estão, no período, de sua única fonte de subsistência; (iii) o “impedimento de implantação de roças nestas áreas sujeitas a futura realocação, bem como de realização de benfeitorias e acesso a serviços”; e (iv) “a interdição de acesso às áreas de cemitérios”.

2002

Presidência/Governo do Maranhão: Fernando Henrique Cardoso (1995-2002)/José Reinaldo Tavares (2002-2007).

Evento: Acordo entre Brasil e Ucrânia sobre Salvaguardas Tecnológicas relativas à participação desse país em lançamentos a partir do CLA.

- Laudo antropológico elaborado por determinação da Procuradoria Geral da República. O perito antropólogo identificou um território étnico numa área de 85.537,3601 hectares e 152 povoados de remanescentes de quilombos. Noventa desses estão localizados na área expropriada para implantação do CLA e 62 fora desses limites, perfazendo um total de 12.941 habitantes, o que corresponde a 83% da população rural do município.

2003

Presidência/Governo do Maranhão: Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010)/José Reinaldo Tavares (2002-2007).

Evento: A partir das conclusões do laudo antropológico, o Ministério Público Federal interpõe a Ação Civil Pública de Nº 2003.8868-2 contra a União e a Fundação Cultural Palmares (FCP), na qual obriga esta última a proceder ao reconhecimento dos 152 povoados identificados como comunidades remanescentes de quilombo e estabelecer titulação da área indicada naquela perícia.

- Estudos da Contag demonstram que a instalação da Base Espacial trouxe problemas à população de Alcântara, como o aumento de casos de prostituição e gravidez na adolescência. Os compromissos de garantia de terra, saúde, educação, habitação e transportes não foram cumpridos. A vida das famílias piorou.
- Missão da Relatoria Nacional do Direito à Moradia Adequada e à Terra Urbana realiza pesquisa socioeconômica na área da Camboa, área de palafitas do município de São Luís, constatando que mais de 90% de seus moradores são negros e procedem dos povoados atingidos pelo CLA.
- No dia 22 de agosto deste ano, 21 profissionais civis morrem após explosão da torre do Centro de Lançamento de Alcântara.
- Em 21 de outubro assinatura de tratado de longo prazo entre Brasil e Ucrânia para cooperação nos usos pacíficos do espaço, promulgado pelo Decreto Nº 5.266 de 8.11.2004.
- A Alcântara Cyclone Space (ACS), uma empresa binacional, fundada de acordo com os artigos 2º e 3º do Tratado firmado entre a República Federativa do Brasil e a Ucrânia, embora criada em 2003, só será de fato instituída em 2005, como entidade jurídica brasileira, e só teve seu estatuto publicado em 31 de agosto de 2006.
- A Associação de Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Aconerug) entra com ação contra a União Federal, o Estado do Maranhão, a Fundação Cultural Palmares e o Incra, para que duas comunidades de Alcântara (Itamatatiua e Cajual), que não haviam sido incluídas no laudo antropológico que caracterizou o território étnico de Alcântara, fossem declaradas *remanescentes de quilombos* e adotadas as medidas necessárias à delimitação e demarcação do seu território.
- A deputada federal Terezinha Fernandes, do Partido dos Trabalhadores (PT) do Maranhão propõe projeto de lei que dispõe sobre a compensação financeira pelo resultado da exploração de atividades econômicas aeroespaciais e afins, e dá outras providências.

2004

Presidência/Governo do Maranhão: Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010)/José Reinaldo Tavares (2002-2007).

Evento: Governo federal institui o Grupo Executivo Interministerial para o Desenvolvimento Sustentável de Alcântara (GEL), sem a participação dos remanescentes de quilombos, pelo Decreto de 27.08.2004, com a participação de dezenas de ministérios. Diante dos protestos públicos das entidades voltadas ao apoio a esses grupos, em 8.11.2004, de acordo com novo decreto prevê-se a possibilidade dessa participação.

2005

Presidência/Governo do Maranhão: Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010)/José Reinaldo Tavares (2002-2007).

Evento: Desde meados de 2005, segundo os moradores de alguns povoados, os soldados da Aeronáutica começaram a fazer rondas e a destruir suas plantações. Em várias ocasiões descritas por trabalhadores das agrovilas Marudá e Pepital, os soldados do CLA subtraíram sacas de carvão já produzidas pelos trabalhadores.

- Passa a aparecer a ideia de um Centro Espacial de Alcântara (CEA), de caráter civil, como diz o Jornal *Ciência Hoje*, da SBPC, em 16 de março de 2005, em sua versão eletrônica: “A partir de agora, será preciso diferenciar claramente entre o Centro de Lançamento de Alcântara (CLA), pertencente ao Comando da Aeronáutica, e o Centro Espacial de Alcântara, civil, a ser criado pela AEB”, afirma o editor desse periódico, José Montserrat.
- De 21 a 23 de dezembro deste ano realiza-se o Seminário “Traçando Estratégias de Defesa do Território Étnico de Alcântara”, em Alcântara, do qual sai uma carta intitulada “Carta dos Quilombolas de Alcântara ao Grupo Executivo Interministerial”.
- O Mabe, por meio da Aconeruq, gerencia projeto intitulado “Consórcio da Juventude Quilombola”, no valor de R\$1.077.297,50, junto ao Ministério do Trabalho e Emprego e também o projeto “Desenvolvimento etno-sustentável das comunidades quilombolas do município de Alcântara”(MDA/Aconeruq).

2006

Presidência/Governo do Maranhão: Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010)

Governado: José Reinaldo Tavares (2002-2007).

Eventos: Lei Municipal n. 310, de 28 de fevereiro de 2006 define o Plano Diretor Participativo do Município de Alcântara que aponta como Macrozona Étnica de Uso Rural todo o perímetro da área do município com exceção da Macrozona de Uso Militar (CLA) e da Macrozona de Uso Urbano. A Macrozona de Uso Militar refere-se exclusivamente à área onde atualmente opera o CLA.

- No dia 20 de junho, soldados do CLA detém jovens, moradores da Manival, que estavam trabalhando na retirada de pedras para construção. A situação se repete

em outras agrovilas, como Peptal, onde soldados ameaçam os quilombolas de prisão caso fossem vistos novamente nas terras que sempre roçavam, alegando que as mesmas pertenciam à Aeronáutica.

- Moradores do povoado Trajano sofreram agressões do mesmo tipo, quando seu “Dico”, à época com 63 anos, foi coagido e humilhado por soldados da Aeronáutica, que destruíram seu roçado no Pepital Velho. Seu “Dico” afirmou que sempre roçara ali.
- Em julho ocorre seminário promovido pelo Grupo Executivo Interministerial (GEI), para apresentar aos quilombolas de Alcântara a proposta de criação do que o governo passa a denominar de Centro Espacial de Alcântara (CEA), um complexo composto por seis áreas destinadas a abrigar projetos aeroespaciais, desta feita de caráter civil. Por esta proposta, além dos 8.700 ha já ocupados pelos militares, o governo necessitaria mais 5.700 ha para construir 3 novos sítios de lançamento, no âmbito do Centro Espacial de Alcântara (CEA) e 3 áreas institucionais.
- Nesse e em outros encontros com integrantes do GEI, os quilombolas, reiteradamente, afirmam que a simples visualização do perímetro deixa claro como as suas vidas serão afetadas pela expropriação de zonas estratégicas à sua reprodução material e social. A ideia da construção de “corredores” de acesso ao mar é por eles rechaçada. No caso de Canelatiua, por exemplo, o “corredor” só estaria aberto aos moradores na maré baixa.
- Após o seminário do GEI os quilombolas pedem 120 dias para refletir e, depois, encaminham uma carta às autoridades, denominada Carta de Alcântara, endereçada àquele grupo executivo.
- Na “Carta de Alcântara” os quilombolas solicitaram ao GEI que apresente “propostas detalhadas, projetos de uso dos sítios de lançamentos, critérios específicos e impactos”. Este documento deveria conter, ainda, “um mapa e a descrição atual da situação jurídica a respeito das desapropriações anteriormente feitas no município, com relação ao deslocamento anterior, bem como as desapropriações atualmente pretendidas, com o conseqüente novo deslocamento de comunidades quilombolas”. Soube-se que este documento, elaborado com a assessoria de integrantes do Fórum em Defesa do Território Quilombola de Alcântara, que deveria ser remetido por quem, nesse momento, falava em nome dos quilombolas do município, nunca foi enviado. Supõe-se que tenha coincidido com o encaminhamento de projetos de solicitação de apoio financeiro ao governo federal e que esse porta-voz, que falava em nome dos quilombolas, tenha considerado pouco estratégico encaminhá-lo.
- Projeto “Consórcio da Juventude Quilombola”, gerenciado pelo Mabe, no valor de R\$ 1.077.297,50 (Ministério do Trabalho, Delegacia Regional do Trabalho, Aconeruq)
- Em setembro, os moradores das comunidades Trajano, Peptal, Marudá e Peru entraram na justiça federal com a proposição de cinco mandados de segurança contra o diretor-geral do Centro de Lançamento de Alcântara que estava impedindo a realização das colheitas das roças por parte da comunidade. Registraram boletins de

ocorrência na Delegacia de Polícia de Alcântara e deram depoimento na Procuradoria Geral da República, acompanhados por antropólogo da UFMA.

- No mesmo mês, 47 quilombolas interpuseram mandados de segurança frente ao CLA para garantirem o direito de cultivar terras necessárias para sua sobrevivência e de suas famílias. No esteio destes recursos judiciais, absolutamente excepcionais e emergenciais, houve uma audiência de conciliação na qual um “Acordo” foi realizado. Tal audiência realizou-se no âmbito da Ação Civil Pública de Nº 2003.8868-2. O juiz federal deliberou que, dentre outras providências, o Incra realizasse, em 180 dias, todos os procedimentos com vistas à titulação definitiva do território dos remanescentes de Alcântara tal como estabelecido no laudo antropológico.
- Em outubro desse ano os quilombolas de Alcântara, com a assessoria das entidades Justiça Global e Cohre encaminham petição à CIDH da OEA, cobrando análise das violações a seus direitos.

2007

Presidência/Governo do Maranhão: Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010)/José Reinaldo Tavares (2002-2007).

Eventos:

- Aviso Circular n. 3, de 10 de agosto de 2007, da ministra chefe da Casa Civil, Dilma Rousseff ao MDA, no qual pede providências para regularização da área definitiva do CLA, do CEA e do território quilombola. Assim, a Casa Civil, contrariando o acordo judicial e a sentença do juiz federal, sacramentava a exclusão de toda a faixa litorânea do município da proposta de titulação do território étnico de Alcântara, contrariamente ao proposto no laudo antropológico citado na referida sentença.
- Por ocasião da reunião do Comitê de Desenvolvimento Sustentável de Alcântara (Cendsa), 16.12.2007, em Mamuna, esta comunidade se posicionou novamente, desta feita em caráter oficial e de forma coletiva, contra a entrada das empresas ligadas à ACS no lugar.
- Deputado Domingos Dutra (PT/MA) lança projeto de lei (nº 2.292) reeditando ideia do projeto da Deputada Terezinha Fernandes(PT/MA), de 2003, de criação de um fundo que dispõe sobre a compensação financeira relativa ao resultado da exploração de atividades econômicas aeroespaciais e afins, e dá outras providências.
- Projetos gerenciados pelo Mabe: “Balcão de Direitos Quilombolas de Alcântara, MA”, no valor de R\$ 52.017,56 (Presidência da República, Secretaria Especial de Direitos Humanos, Associação dos Moradores de Arerengaua) e “Banco Comunitário Quilombola de Alcântara”, no valor de R\$ 50.000,00 (Governo do Maranhão, Banco Popular do Brasil e a Secretaria Nacional de Economia Solidária/Ministério do Trabalho e Emprego)

2008

Presidência/Governo do Maranhão: Luís Inácio Lula da Silva (2003-2010)/ Jackson Lago (2007-2009).

Evento:

- Em fevereiro as empresas terceirizadas da Atech, como Geocret, Terra Byte, Allerce Soluções Ambientais e outras, entram em Mamuna e realizam perfurações, derribam vegetação sem prévia autorização do Ibama, destroem roças, marcam pontos com GPS onde colocam placas: “Atech, protegido por lei” (PAULA ANDRADE; SOUZA FILHO 2008).
- No mesmo mês famílias de Mamuna embargam as obras da ACS, parando as máquinas que lá estavam, em virtude de as empresas terem descumprido a deliberação coletiva e destruírem áreas onde realizavam atividades agrícolas e extrativas e também por ameaçar o assoreamento da nascente do rio que abastece as casas, em virtude da supressão de vegetação. Moradores levantam o que chamam de barricada e só permitem entrar no povoado pessoas conhecidas. As máquinas das terceirizadas passam sete meses paradas.
- Também em fevereiro a comunidade de Baracatatiua, vizinha de Mamuna, permite a entrada das terceirizadas da ACS e Atech e, em troca, negocia a realização de benfeitorias no povoado. A empresa lhes promete melhorar as condições de infraestrutura do lugar que, até aquele momento, não possuía luz elétrica, água, telefone público e não era servido por estrada.
- Ainda nesse mês, várias entidades da sociedade civil, universitárias, sindicais, encaminham a diversas autoridades e, inclusive, aos responsáveis ucranianos pela ACS, um documento intitulado “Ações ilegais da empresa binacional Brasil/Ucrânia ACS no território étnico de Alcântara”.
- Em maio de 2008, o Ministério Público Federal solicita informação técnica ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e, com base nela (PAULA ANDRADE; SOUZA FILHO, 2008) e em outros documentos, aciona a justiça federal com a propositura da Ação Cautelar Inominada n.º 2008.37.00.003691-5, contra a Agência Espacial Brasileira, a Alcântara Cyclone Space e a Fundação Aplicações de Tecnologias Críticas. A ação, que tinha como objetivo a interrupção de obra destinada à futura instalação do sítio ao lançamento do veículo espacial Cyclone IV, obteve decisão liminar favorável. A Ação Cautelar n.º 2008.37.00.003691-5 foi proposta, por isso, com objetivo específico de proteger os direitos das comunidades Mamuna e Baracatatiua, afetadas pela abertura de estradas e realização de obras de pré-engenharia do empreendimento. As obras, que já haviam sido embargadas pelo Ibama por não contarem com as licenças e autorizações ambientais necessárias, representam lesão à integridade territorial, aos recursos ambientais e ao modo de vida das comunidades quilombolas. Foram constatados impactos sobre as áreas de extrativismo e posse tradicional, além de desmatamento de grande extensão da vegetação nativa.

- Ainda em maio origina-se processo de conciliação e arbitragem por meio do Aviso nº 073/MCT, de 9 de maio de 2008, quando o ministro de Estado da Ciência e Tecnologia solicitou ao advogado-geral da União a instalação da Câmara para “superar controvérsias de natureza jurídica entre aquele Ministério, o Incra/MDA, a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), o Ministério da Cultura, o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (Ibama)/ Ministério do Meio Ambiente e o Ministério Público Federal/Secção do Maranhão, referentemente à regularização das terras do Centro Espacial de Alcântara, no Estado do Maranhão”.
- Em junho o Deputado Federal Ribamar Alves (PSB/MA) passa a presidir uma Frente Parlamentar em Defesa da Base Alcântara, com o apoio do ministro de Ciência e Tecnologia, Sérgio Resende, que afirmou: “Hoje, o Programa Espacial Brasileiro enfrenta dificuldades resultantes de políticas menores, mas elas serão vencidas” (<http://www.skyscrapercity.com/archive/index.php/t-681532.html>).
- Em 11 de setembro de 2008, o juiz federal defere o pedido liminar formulado pelo MPF, proibindo a continuidade das obras, instalações e serviços, sem o consentimento das comunidades afetadas, até que seja concluído o procedimento titulação das terras pelo Incra (e sob discussão nos autos da Ação Civil Pública n.º 2003.37.00.008868-2). Determinou, ainda, a retirada, no prazo de 10 dias, de tratores, caminhões, caçambas ou quaisquer outros veículos que estejam das comunidades Mamuna e Baracatuiua, fixando muita diária de R\$ 100.000 (cem mil reais) para o descumprimento da decisão.
- Em outubro ocorre audiência em Washington, na Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), da OEA, para denunciar a violação de direitos humanos no território quilombola de Alcântara. Tomaram parte nessa audiência dois quilombolas, Militina Serejo e Leonardo dos Anjos das comunidades de Mamuna e Brito respectivamente. Participaram ainda dessa audiência Luciana Garcia, da Justiça Global e Maristela de Paula Andrade, na condição de perita antropóloga. O Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio de sua então funcionária Renata Leite, declara que a área pretendida pelos *quilombolas* era demasiado extensa, comparando-a a centenas de campos de futebol.
- Em novembro desse ano, ocorre acordo judicial entre a ACS, quilombolas de Alcântara, Advocacia Geral da União, Incra e AEB, em audiência de conciliação no âmbito do processo 2003.37.00.008868-2 (Ação Civil Pública) e do processo 2008.37.00.003691-5 (Ação Cautelar Inominada), na justiça federal, no qual ficou estabelecido que o empreendimento da ACS seria construído dentro da área do CLA, já controlada pelos militares. Nesse acordo ficou estabelecido que a ACS abria mão de realizar qualquer obra fora desse perímetro. “Os territórios étnicos de Alcântara não serão molestados pelo projeto Cyclone IV.”

- Em dezembro é publicado no Diário Oficial da União o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do território étnico de Alcântara, segundo o qual 78.105,34 deveriam ser titulados aos *remanescentes de quilombos* de Alcântara. Sendo assim, a demarcação do território desses grupos não incluiria apenas os 8.700 ha onde estão instalados os militares.

2009

Presidência/Governo do Maranhão: Luís Inácio Lula da Silva (2003-2010)/Roseana Sarney (2007-2009).

Eventos: O RTID do território étnico de Alcântara é contestado pelo Gabinete de Segurança Institucional (GSI) com a anuência do Ministério da Justiça.

- Início das obras de reconstrução da Torre Móvel de Integração do VLS-1 ao CLA.
- Acordo judicial entre a ACS e os moradores dos povoados do litoral para realização de atividades para elaboração do EIA/RIMA com vistas à obtenção da licença prévia para construção da plataforma da ACS na área do CLA, já controlada pelos militares desde os anos 80.
- Atendendo exigências da legislação ambiental relativa aos impactos diretos sobre as comunidades próximas aos empreendimentos da ACS, equipes de técnicos passam a atuar dentro do povoado Mamuna e, dentre eles, pessoas ligadas a Ribamar Alves, deputado federal presidente da comissão que defende os interesses envolvidos na implantação e expansão do CLA. Atividades assistencialistas e projetos de “formação” e “educação ambiental” são desenvolvidos, inclusive com participação de profissionais da antropologia formados em grandes universidades do país.
- Em novembro, o Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Alcântara (STTR), o Sindicato da Agricultura Familiar em Alcântara (Sintraf) e outras entidades, sob assessoria jurídica do Cohre, entram com uma petição junto à Organização Internacional do Trabalho, acusando o governo brasileiro de não ter consultado os quilombolas para a remoção compulsória de seus lugares de origem, nem nos anos 80 e nem nos dias atuais, para a expansão da área destinada a empreendimentos aeroespaciais.
- O Mabe, por meio da Aconerug, administra o projeto “Construção do modelo de gestão do território étnico quilombola de Alcântara/MA, no valor de R\$ 149.000,00 (Presidência da República, para discussão de estatuto de uma associação que deveria receber o título das terras correspondentes ao território étnico de Alcântara, que abrange mais de 150 comunidades.

2010

Presidência/Governo do Maranhão: Presidente – Luís Inácio Lula da Silva (2003-2010) Governador: Roseana Sarney – (2010-2013)

Evento: Lançamento da pedra fundamental do Complexo Terrestre Cyclone 4 e início de suas obras civis.

- Em abril o Conselho de Segurança Nacional considera a construção do sítio da ACS uma obra de interesse da segurança.
- Ministério da Defesa defende que a área seja titulada e afetada para o PNAE, excluindo-a do RTID, mas constituindo servidões de passagem (“corredores”) para as comunidades tradicionais, de modo a garantir-lhes o acesso ao mar (proposta da Advocacia-Geral da União – AGU).
- Nas atas das reuniões da CCAF lê-se : “houve nessa reunião, a sinalização, pelos representantes do Incra, da possibilidade de deslocamentos definitivos ou sazonais de integrantes das Comunidades Quilombolas, quando houver necessidade de operações da Aeronáutica” (p. 12 da Nota 119/CCAF).
- Mabe administra projeto para realizar mapeamento das manifestações do patrimônio imaterial de Alcântara junto ao Ministério da Cultura e Fundação Cultural Palmares, no valor de R\$ 50.000,00 (MinC/Associação Moradores Arerengaua).

2013

Presidência/Governo do Maranhão: Dilma Rousseff (2011-2014)/Roseana Sarney (2011-2014).

Eventos:

- Conforme nota pública distribuída pela SMDH, em fevereiro deste, integrantes da secretaria regional e da diretoria nacional da SBPC, visitaram Santa Maria, povoado de Alcântara, fazendo-se acompanhar do presidente da AEB, do coronel da Base, de mais quatro militares, além do prefeito de Alcântara e do reitor da UFMA. No site desta universidade, afirmação questionada posteriormente pela diretoria nacional, a diretoria regional divulgava que o objetivo de uma reunião especial, a ser realizada em Alcântara, seria discutir “o Programa Espacial Brasileiro. A ideia principal do evento seria refletir sobre o modelo de passado de implantação da base de lançamentos, como o programa está sendo desenvolvido atualmente e quais são as possibilidades de sustentação da base no futuro” (*apud* nota pública da SMDH, de 21 de março de 2013).
- Após um período de arquivamento, o processo de conciliação na CCAF é reaberto em 2013. Novamente, o deslocamento compulsório, desta feita de todo o litoral de Alcântara, volta a ameaçar os quilombolas de Alcântara.
- A coordenação do Mabe, composta por moradores de povoados do território étnico, rompe com aqueles assessores que agiam como porta-vozes dos *quilombolas* de Alcântara, lançando nota pública que o proibia de continuar a falar em nome do Movimento. A coordenação do Mabe volta a se aproximar do Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR) e também da Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH).

Muito além do conflito

Política, patronagem, ambientalismo e resistência indígena no Auati-Paraná, Alto Solimões, Amazonas¹

Katiane Silva (PPGAS/MN/UFRJ)²

Introdução a um conflito e suas múltiplas dimensões

Era período de estiagem. Julho de 2012. Num lago próximo à entrada do Buiucuzinho, uma área com mais de 24 lagos ricos em pescado, Francisco Arantes ameaçou golpear Sebastião Ramos Arantes e seu sobrinho Fabiano Ramos Arantes com um remo. O atrito começou quando Francisco e seu amigo Sidnei, determinados a adentrar nos lagos de qualquer jeito, embarcaram numa canoa e seguiram em direção ao lago Acariquara. Fabiano e Sebastião, ao avistarem uma canoa entrando no cano (um pequeno córrego) de acesso aos lagos, resolveram investigar o que estava acontecendo, já que a vigilância intensa é uma das regras determinadas pela “comunidade”³ indígena Santa União. Ao se aproximarem da canoa alheia, Fabiano e Sebastião perceberam que se tratava de dois membros da “comunidade” Itaboca com intenção de adentrar na área considerada, por Santa União, como propriedade indígena. Com isso, os ânimos ficaram acirrados. Aquilo que poderia ter se desdobrado numa conversa

1 Este texto é fruto de parte da análise que estou desenvolvendo na minha pesquisa de doutorado no PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, sob a orientação do professor João Pacheco de Oliveira.

2 Doutoranda em Antropologia Social.

3 O uso do termo “comunidade” neste texto está relacionado à história da constituição desta categoria no Médio e Alto Solimões, a partir do trabalho de organização social orientado pelo Movimento de Educação de Base (MEB). Um dos principais trabalhos realizados pelas equipes de educadores do MEB consistia em agrupar a população isolada nas antigas “estradas” de seringa, reuni-la em espécies de “comunidades” associativas e desenvolver projetos de alfabetização de adultos. Opto por chamar de “comunitários” os membros das “comunidades” dispostas ao longo do Auati-Paraná, pois a história da composição desses agrupamentos sociais está extremamente marcada pelo discurso da “comunidade cristã” das Comunidades Eclesiais de Base. Esta autodenominação teve grande difusão no local. Ao perguntar aos indígenas a respeito da história do seu local de moradia, eles afirmavam que se tratava de uma “comunidade” indígena Cocama.

se transformou numa cena de troca de acusações intensas até culminar em agressão física.

Francisco e Sidnei afirmaram que Fabiano e Sebastião não mandavam em nada naquela área, e que qualquer documento apresentado pela “comunidade” Santa União a respeito da terra indígena que estavam pleiteando era falso. Eles não eram índios. Naquela região não existia índio e, para provar a indianidade, era preciso fazer um exame de DNA. Após a ameaça de Francisco, Sebastião e Fabiano desviaram e tentaram revidar com um golpe de terçado, “pra ele me respeitá”, disse Sebastião. Ao mesmo tempo, o amigo que acompanhava Francisco tentou atacar os rivais com o arpão utilizado para captura de pirarucu: “e ele tava com a haste na mão e mais um terçado na mão também. Aí foi a hora que eu não deixei mais ele continuar. Se fosse dar corda pra eles, um de nós tinha morrido ou então nós tinha matado um deles”, afirmou Francisco. Os movimentos bruscos provocaram instabilidade nas duas canoas e a de Francisco virou. Aquele encontro infeliz selou um novo estágio do conflito entre os Arantes: daí em diante, onde houvesse qualquer contato, a reação seria o confronto físico.

Itaboca e Santa União são duas “comunidades” formadas pela família Arantes. Ambas tem uma origem comum: são descendentes de indígenas Cocama que se deslocaram ao longo do Rio Solimões desde Requena, no Peru, até se estabelecerem em Itaboca, às margens do Auati-Paraná. Desde a sua chegada, aparentemente, a primeira cisão ocorrida na família Arantes foi em 1979, quando Alexandre Arantes e seu genro Martiniano aderiram à Ordem da Cruzada Apostólica Evangélica, conhecida como a Irmandade da Santa Cruz⁴. Os dois e suas respectivas esposas e filhos deixaram Itaboca e migraram para a “comunidade” Copeiçu, no município de Jutai.

Em 1981, eles voltaram para o Auati-Paraná e fundaram a “comunidade” Santa União, por indicação de Irmão José, que os aconselhou a procurar local deserto para fincar a cruz consagrada e “continuar a missão proclamada por Irmão José”, conforme Martiniano. Atualmente, eles reivindicam a criação de uma terra indígena que abrange as áreas de Santa União, Itaboca e o complexo do Buiçu, dentro dos limites da Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Mamirauá. A “comunidade” Itaboca, apesar de também estar localizada dentro dos limites da RDS Mamirauá, é associada à Resex Auati-Paraná. Os Arantes que vivem em Itaboca não negam sua origem Cocama, mas

4 Um movimento messiânico que ocorreu na década de 1970 no Alto Solimões. A maior parte dos adeptos era constituída de indígenas Ticuna e Cocama. Enquanto os Ticuna lideravam o movimento indígena, os Cocama capitaneavam o Movimento da Santa Cruz.

se consideram “comunitários” ou “ribeirinhos”. De acordo com Isaac Arantes, atualmente presidente da Associação Agroextrativista de Auati-Paraná (Aapa), ele e os Arantes que vivem em Itaboca, acreditam que “para ser indígena” é necessário “algo mais”, uma cultura específica que não se estabelece somente com a prática da pesca. Por isso, afirmam sua ascendência indígena, mas não se consideram como tal.

Por parte da outra rede dos Arantes, os que vivem em Santa União, a autodenominação é Cocama. Eles ingressaram no movimento indígena, em 1998, a partir do auxílio dos indígenas participantes do Conselho dos Povos Indígenas de Jutafá (Copiju). A partir de 2005, começaram o processo de reivindicação do seu território junto à Funai. Os argumentos dos Cocama sobre a sua condição indígena estão embasados na história da família, na língua e, principalmente, na atuação no movimento indígena. De acordo com Joel, presidente da Associação dos Comunitários de Santa União (Acsu), para ser indígena hoje seria necessário um conhecimento sobre a legislação, uma inserção ativa na rede de relações estabelecidas em assembleias e reuniões.

A despeito desse entendimento, pairam dúvidas sobre a condição étnica dos Cocama, o que pode ser verificado tanto na literatura acadêmica (ver FREITAS, 2002)⁵, quanto na fala dos parentes e vizinhos, os Arantes de Itaboca. Sobre a autenticidade da condição indígena, Oliveira (1994) chama atenção para uma ideia massificada: “Estes índios são ‘verdadeiros’ ou estamos diante de uma mera simulação?” (p. 323). Para o autor esta é uma questão inaugural que revela a insatisfação do não especialista a respeito do uso técnico do termo índio. Para este termo existem dois sentidos:

De um lado, um sentido mais especializado, em que o índio é todo aquele que é objeto de direitos e deveres específicos, definidos na Constituição e em legislação especial, viabilizados através de um órgão indigenista e/ou de políticas e de programas governamentais. Trata-se de uma identidade genérica e de caráter essencialmente jurídico, que é atribuída pelo Estado brasileiro, vinda do plano das leis para o das práticas sociais, em que circunscreve, inclusive, um

5 A condição étnica do Cocama parece incomodar alguns pesquisadores como, por exemplo, Freitas (2002). Para o autor, a suposta ausência de traços diacríticos entre os indígenas que encontrou em campo reforçou sua dúvida com relação à autenticidade na reivindicação identitária daquelas pessoas. Ao fazer sua primeira visita a campo, o pesquisador parece ter tido a expectativa de encontrar índios adornados com cocar e outros adereços que povoam o imaginário de muitos. Ao invés disso, encontrou “um povo cuja língua materna é o português, que se veste como outros povos e que tem moradias ao estilo das regionais.” (FREITAS, 2002, p. 17). Essas imagens impressionaram o autor, que ainda persistia em corroborar com a ideologia da “perda cultural”.

espaço para as reivindicações (como aquelas por terra e por uma assistência diferenciada) no exercício da luta política por parte dos povos indígenas e de suas organizações.

De outro lado, há um uso muito difuso e generalizado do termo índio, materializado nas definições do dicionário, expresso na fala cotidiana, no imaginário popular, na literatura e nas artes eruditas, enraizando-se, inclusive, no pensamento científico. Nesses domínios, índio corresponde sempre a alguém com características radicalmente distintas daquelas com que o brasileiro costuma se fazer representar. A imagem arquetípica é a de um habitante da mata, que vive em grupos e anda nu, que possui uma tecnologia muito simples e tem uma religião própria (distinta do Cristianismo) (OLIVEIRA, 1994, p. 323-4).

Este trecho pode nos ajudar a compreender os diversos casos de resistência às manifestações indígenas. Por exemplo, ao revisar uma pequena parte da literatura, percebi que os Cocama são retratados como entidades fragmentadas, fundadas na ausência de uma “cultura autêntica”. Isto mostra como as representações construídas sobre a Amazônia e o índio são externas e concebidas de forma arbitrária, depositadas nas mentes das pessoas e disseminadas por gerações.

Os Cocama são classificados, em termos linguísticos, como pertencentes ao tronco Tupi. A língua Cocama foi se transformando durante todos esses anos de contato e há indícios de seu emprego como língua franca nas missões Jesuítas de Maynas, que corresponde atualmente ao território do Departamento de Loreto, Peru (CABRAL, 1995; FABRE, 2005). Eles estão localizados no Peru, Brasil e Colômbia, nas regiões do rio Napo, Huallaga, Putumayo (denominado Iça, no Brasil) e Solimões. No Peru há dois subgrupos: Cocama e Cocamilla. Este último é oriundo de uma cisão, em meados do século XVIII, quando uma pequena parte do grupo se instalou na região do baixo Huallaga, passou a se chamar Cocamilla e, em 1853, veio a fundar a cidade de Nauta (PETESCH, 2003). No Brasil estão presentes nos municípios de Amaturá, Benjamin Constant, Santo Antônio do Iça, São Paulo de Olivença, Tabatinga, Tonantins, Tefé, Fonte Boa, Jutáí (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2001). Também estão presentes em Manaus, em uma “comunidade” no ramal do Brasileirinho, bairro João Paulo, zona rural da cidade. A “comunidade” é composta por dez famílias, oriundas do alto e médio Solimões, em sua maioria provenientes do município de Santo Antônio do Iça (CARDOSO *et al.*, 2007; RAMALHO, 2008).

O conflito apresentado na abertura do texto me foi narrado no início de 2013, e se caracterizou como um marco da mudança na relação entre os membros da família Arantes⁶. A família disputa o acesso aos lagos e a exclusividade do uso dos recursos naturais, na região conhecida como Complexo de Lagos do Buiucu, localizada na Bacia do Auati-Paraná⁷, município de Fonte Boa, Amazonas. Para complexificar ainda mais a situação, as duas “comunidades” estão situadas na confluência de duas Unidades de Conservação de Uso Sustentável: a Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Mamirauá (estadual) e a Reserva Extrativista (Resex) Auati-Paraná (federal). O complexo do Buiucu está localizado dentro dos limites da RDS e na área considerada de abrangência da Resex.

Antes da criação das duas reservas, as populações residentes viviam do extrativismo da madeira, pescado, castanha e borracha, que até a primeira metade do século XX era baseado no sistema de aviamento.⁸ Na agricultura destacava-se o plantio da mandioca, banana, milho e arroz. Essas duas Unidades de Conservação de Uso Sustentável⁹ foram criadas em contexto específico, nos anos 1990, no qual foi disseminada a ideia de que essa categoria de

6 Em Santa União, “família” é um termo que ultrapassa os laços consanguíneos. Pantoja (2008), citando Almeida (1986), chama atenção para o caráter elástico deste termo ao relatar sua experiência nos seringais do Vale do Juruá. Do mesmo modo, em Santa União, fazer parte de uma família significa estar de acordo com as regras da “comunidade”, os objetivos e laços afetivos desenvolvidos ao longo da convivência.

7 O corpo d’água Auati-Paraná liga os rios Japurá e Solimões e dá acesso aos indígenas e “comunitários” ao complexo do Buiucu. É o limite natural entre a Resex e a RDS. As famílias utilizam os recursos naturais de ambos os lados. Deste modo, as relações sociais não se limitam às fronteiras abstratas desenhadas nos mapas oficiais. Também é considerado um rio estratégico por facilitar o trânsito dos “comunitários” entre municípios de Japurá, Jutai e Fonte Boa. Essa região é classificada como várzea, ou seja, é composta por uma planície inundável sazonalmente. Além disso, viver na “comunidade” não significa estar isolado na floresta amazônica. O trânsito das pessoas entre as reservas, Fonte Boa e os municípios próximos como Jutai, Japurá, Maraã e Tefé, indica importância do vínculo da floresta com o meio urbano. De fato, o que movimentava a economia de Fonte Boa são os produtos retirados da floresta. E é o comércio desses municípios que fornece os produtos que faltam, como café, roupas, eletrodomésticos e móveis. Além disso, é principalmente em Fonte Boa e Tefé onde as pessoas procuram completar seus estudos.

8 Trata-se de um sistema de adiantamento de mercadorias, instrumentos de trabalho e outros artigos pelo patrão para o seringueiro ou freguês, que restitui a dívida com sua produção.

9 As Unidades de Conservação de Uso Sustentável admitem a presença de pessoas. O objetivo principal desta categoria é compatibilizar a conservação da natureza com o uso sustentável dos recursos naturais. De acordo com o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) existem sete categorias de UCs de uso sustentável: Área de Proteção Ambiental (APA), Área de Relevante Interesse Ecológico (ARIE), Floresta Nacional (FLONA), Reserva Extrativista (Resex), Reserva de Fauna (REF), Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS), Reserva Particular do Patrimônio Natural (RPPN) ICMBio (2009).

Unidade de Conservação (UC) teria um papel importante na conservação da biodiversidade amazônica (QUEIROZ; PERALTA, 2006).

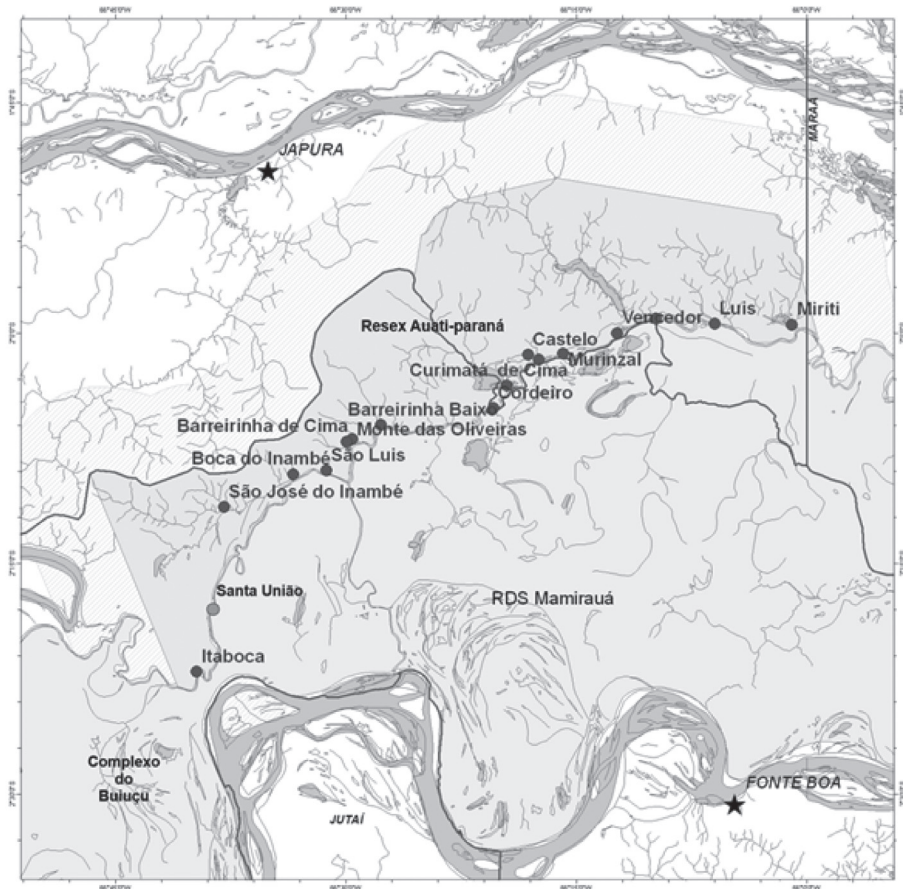


Figura 1: Mapa da Resex Auati-Paraná e RDS Mamirauá.

Fonte: ICMBio, 2009 modificado.

Os conflitos nas “comunidades” são considerados um empecilho para o projeto de conservação, já que podem impedir o uso apropriado dos recursos naturais, de acordo com as normas de documentos específicos como Plano de Manejo ou Plano de Gestão das Unidades de Conservação. Plano de Manejo é um documento técnico que estabelece o zoneamento e as normas da Unidade de Conservação, tem como principal função fazer cumprir os objetivos da Unidade e orientar a gestão da conservação.

Apesar de alguns mediadores do Estado considerarem a disputa pelo Buiçu¹⁰ “uma briga de família”, acredito que ele ultrapassa a questão étnica e a familiar. Esses eventos decorrem de uma história de violência e dominação, que caracterizou o processo de formação social e regional do município de Fonte Boa, assim como de muitos municípios do Estado do Amazonas, marcados pela relação de patronagem e pela disputa da hegemonia econômica e política do município.

A patronagem, problematizada por Silverman (1965), Wolf (2003), Shore (2006), Powell (1970) e Boissevain (1966) é uma relação contratual informal entre pessoas com condição social e poder diferentes. Esta relação impõe obrigações entre as partes: a proteção e o favor de uma parte, e a lealdade de outra. A relação pode se configurar de diversas formas, no Auati-Paraná por exemplo, identifiquei nos livros de registros paroquiais¹¹ várias crianças batizadas e apadrinhadas por patrões como Manoel Domingos Cavalcanti e Altino Siqueira Cavalcanti, pertencentes a uma família de comerciantes, provenientes do Ceará, que se estabeleceu no Auati-Paraná para explorar os recursos naturais.

Apesar da existência de um aparente consenso sobre uma relação de dominação violenta, há diferentes impressões na região sobre a patronagem desse tempo onde o aviamento era o sistema econômico preponderante. Alguns moradores antigos de Santa União, como seu Martiniano, afirmam que o patrão recrutava pessoas para trabalharem na pesca, na extração do látex, castanha, captura de peixe-boi, quelônios, entre outros. Seu Martiniano destacou que durante o tempo dos patrões antigos, eles nunca foram impedidos de pescar ou retirar produtos das áreas consideradas particulares, como, por exemplo, no caso do Buiçu.

O patrão era considerado dono das áreas mais ricas em recursos naturais, mesmo que essa propriedade tenha sido adquirida de modo violento. Ele “convidava”, nos termos de Martiniano, as pessoas de todo Auati-Paraná e de fora da região para pescar e vender pirarucu. Em geral, o patrão possuía um barracão e o monopólio do transporte das mercadorias. No caso da pesca do pirarucu, o peixe era pescado, salgado pelos fregueses, vendido ao patrão e

10 Numa entrevista em 2010, um funcionário do Centro Estadual de Unidades de Conservação (CEUC), órgão ligado à Secretaria de Estado do Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável (SDS) do Amazonas, afirmou que: “A comunidade Itaboca não participou do manejo este ano [2010]. Não há diálogo entre a Santa União e Itaboca. Nem acordo. Eles não estão respeitando as regras do manejo. Agora eu só piso lá se for com o pessoal da Funai.” Este relato demonstra a dificuldade do controle do gestor sobre a região.

11 Encontrei referências dos livros IX ao XXI, entre os anos de 1924 a 1952.

estocado no barracão. Os compradores das mantas de pirarucu seco vinham de Manaus, Manacapuru e até do Peru.

A experiência no Jutáí foi diferente. Encontrei relatos coletados pela Prelazia de Tefé¹² que indicam uma diferença significativa entre o trabalho no seringal e a mobilização para a pesca de pirarucu. No caso da região do rio Jutáí, as disputas também eram constantes, mas o costume de “fechar os rios” era uma estratégia de captura e prisão de pessoas em um sistema marcado por uma relação de dominação. Menciono o Jutáí, pois até 1955 este município fazia parte de Fonte Boa.

As relações conflituosas travadas na região do Buiúçu, neste atual modelo de territorialização das áreas de desenvolvimento sustentável, intensificam-se entre os anos de 2003 a 2005, quando os empresários, ligados a um político muito influente no Amazonas, tidos como supostos proprietários do complexo do Buiúçu, proibiram a entrada dos “comunitários” e indígenas nos lagos. Esses empresários foram os últimos patrões do Buiúçu. Até 2003, a população do Auati-Paraná trabalhava num sistema de patronagem vigente desde o início do século XX. Contudo, devido à mudança de objetivo dos empresários, eles excluíram a participação dos “comunitários” e dos indígenas na pesca nos lagos.

Em agosto de 2005, os empresários forçaram a família Arantes a firmar um acordo em juízo. Conforme o Termo de Audiência Preliminar, o acordo consistia na permissão dada pelos empresários aos Arantes para que entrassem nos lagos do complexo do Buiúçu e capturassem os peixes que seriam repassados aos empresários. Além disso, todas as atividades seriam controladas pelo Ibama e pelo Instituto de Desenvolvimento Sustentável de Fonte Boa (IDSFB). Cinquenta por cento dos peixes capturados seriam repassados para os empresários e o restante dividido entre os membros da família Arantes. Os empresários se comprometeriam também a fornecer o material necessário para a pesca do pirarucu, como redes de pesca, gelo e transporte.

O Termo esclarece que os Arantes deveriam comercializar sua parte com os supostos proprietários dos lagos. Neste caso, o preço do pirarucu seria estabelecido pelo governo do Estado e as outras espécies seriam comercializadas a preço de mercado. A quebra do acordo implicaria no pagamento de

12 Pesquisa feita pelos padres Teodoro e Dionísio, financiada pela Operação Anchieta (Opan), sobre os indígenas do rio Jutáí e sua relação com os seringueiros remanescentes dos seringais deste mesmo rio. Do material coletado foi originado um relatório sobre a situação dos indígenas e seringueiros e a brochura *O Clamor dos Seringueiros do Jutáí*, organizada pelos dois padres a partir de depoimentos e pesquisa documental. Pode consultar esse material no Arquivo da Prelazia de Tefé.

multa de R\$ 500,00 por dia. O acordo tinha como principal meta estabelecer a suposta ordem e harmonia na área em litígio: “em virtude deste acordo, as partes comprometem-se a cessar as hostilidades, passando a conviver com respeito e civilidade”. Isto é, em nome “do respeito e da civilidade”, o contrato formalizou uma relação de patronagem.

Este acordo representou o início do “caso do Buiçu”. Neste momento, a família Arantes passa por outro processo de cisão: os Cocama, de Santa União, não hesitaram e, orientados pelo movimento indígena de Tefé e de Jutai, reagiram ao acordo. Através de cartas enviadas à Funai e ao Ministério Público Federal, eles denunciavam a ação abusiva desses empresários, que impediam tanto os indígenas quanto os “comunitários” de explorar os lagos e “que usavam das influências políticas e econômicas para humilhar o povo”. No entanto, apesar das denúncias a situação era complicada, pois o juiz da Comarca de Fonte Boa apoiava os empresários, como se observa no próprio teor do Termo de Audiência Preliminar.

Os “comunitários” de Itaboca, temendo maiores represálias, assumiram uma postura diferente de Santa União e permaneceram no acordo, afinal eles não se consideravam indígenas. De acordo com relatos dos Cocama e de alguns “comunitários”, Itaboca acatou as ordens dos empresários por acreditar que não teria forças para reagir às imposições de um grupo ligado ao governo estadual. De acordo com relatos e cartas enviadas à Funai, os indígenas interpretaram a atitude dos “comunitários” como uma traição à família Arantes, por terem se aliado politicamente com a família dos empresários.

A disputa pelos lagos do Buiçu culminou na demanda pela demarcação da Terra Indígena Santa União. No entanto, pleitear uma Terra Indígena naquele contexto marcado pela forte presença da relação de patronagem não seria um processo simples no plano local (“comunitário”) e, muito menos, no plano estatal. Assumir a identidade indígena foi uma escolha que não agradou parte da família Arantes, situada em Itaboca e em Fonte Boa. Isto consolidou uma espécie de figura do inimigo em dois planos: o “outro” estatal, representado pelo governador e seus comparsas reproduzindo a opressão de muitos anos; e o “outro” próximo, ou seja, os parentes que não se identificaram com a causa indígena.

Segundo os Cocama, o “erro” dos parentes de Itaboca foi ter “traído” a família. Além disso, “eles não querem ser índio, mas querem ter todo o direito dos indígenas”, afirmam alguns Cocama. A traição significa a opção dos “comunitários” de Itaboca em continuar trabalhando para os empresários e

sua negação da identidade indígena, que levou à hostilidade, criminalização e estigmatização dos Cocama por parte dos próprios parentes.

Durante a minha primeira visita a Santa União, em discussão na casa “comunitária”, os indígenas explicitaram conflito com o parente próximo, transformado em inimigo potencial. Este aspecto pode ser compreendido a partir da noção de “narcisismo das pequenas diferenças”, termo cunhado por Freud, que aqui será utilizado por meio da abordagem de Blok (1998), na qual a identidade social situa-se na diferença, que é reforçada na relação com quem está próximo. Ou seja, aqueles que estão mais próximos e que são mais parecidos com o grupo em questão são os que representam a maior ameaça. De acordo com este conceito, são precisamente as pequenas diferenças de povos semelhantes que fundamentam o sentimento de estranhamento e de hostilidade entre eles.

No caso das “comunidades” estudadas, os dois grupos rivais pertencem à mesma família e descendem do mesmo grupo indígena Cocama que migrou do Peru no início do século XX. No entanto, cada grupo opta por uma denominação diferente: “indígena” e “comunitário”, demonstrando que a identidade não é produzida com neutralidade: “se eu quisesse ser indígena eu poderia, já que eu sou Cambeba por parte de mãe e Cocama por parte de pai. Mas eu me vejo como um comunitário da Resex”, afirmou Miguel Arantes, da “comunidade” Itaboca, irmão de Isaac Arantes e ex-secretário da Associação Agroextrativista de Auati-Paraná.

Conforme será visto ao longo do texto, trata-se de um conflito que não está circunscrito apenas nos limites geográficos locais, étnicos ou familiares, mesmo porque os envolvidos lidam constantemente com o aspecto normativo que se impõem ao viver em “comunidade” ou dentro de um território marcado por códigos, legislações e pela gramática da preservação ambiental. A questão da identidade, neste caso, envolve também a dimensão da honra, pois a organização social e política local se constitui a partir da resistência à dominação, à posse de terra e às constantes ameaças sofridas pelos atores sociais. Por isso, é preciso compreender o arranjo político do município de Fonte Boa, marcado pela presença do extrativismo da borracha, castanha e pirarucu, marcados pela relação violenta entre patrão-freguês, mais conhecida como a economia do aviamento, e como essa relação se estendeu ao plano político, partidário e administrativo da região.

É importante também perceber que esses conflitos não podem ser encarados somente como “brigas de família”, mas eles são consequência de

uma situação complexa, baseada na relação de dominação, tanto no plano local quanto institucional. Nesse contexto, as “instituições pacificadoras” (governamentais e não governamentais), domesticam esses conflitos sociais e pessoais que são vistos como ameaças ao funcionamento de seus projetos de preservação ambiental.

As estratégias de classificação dos indígenas e das “comunidades” tradicionais, tanto em documentos oficiais quanto nas relações cotidianas, são importantes para a compreensão do estabelecimento das hierarquias no plano político e social no Amazonas. No caso específico que estudo, há diversas formas de criminalização do indígena e um elevado grau de acusação aos Cocama.

O Cocama é acusado de “depredador do meio ambiente” e “explorador ou carrasco da própria família” tanto por seus parentes (não indígenas) quanto por organismos ambientalistas e estatais. Contudo, as acusações e o modo como os indígenas são tratados decorrem da velha relação de patronagem e do violento sistema dos antigos barracões de seringais, cujo ápice de desenvolvimento ocorreu entre as décadas de 1935 e 1965, quando a disputa entre as famílias poderosas de Fonte Boa moldou a política local e administração do município para o que sempre contou com o apoio do governo estadual e federal. Deste modo, procurarei apresentar estas três dimensões do conflito nas páginas que seguem a partir dos seguintes eixos: a história marcada pela patronagem, os diferentes momentos da intervenção religiosa e a intervenção estatal.

Fonte Boa e Jutáí: resquícios de uma história marcada pela violência e pela patronagem

Os municípios de Fonte Boa e Jutáí possuem uma história comum: ambos fazem parte de uma região caracterizada por grandes disputas político-administrativas e pela exploração tanto dos recursos naturais como da força de trabalho de indígenas e migrantes nordestinos. Enquanto a vocação do rio Jutáí era a exploração massiva da borracha, no Auati-Paraná a principal produção era, e ainda é, o pirarucu.

A própria história do desmembramento de mais da metade do território de Fonte Boa para a criação de Jutáí faz parte dessas disputas políticas. A região do rio Jutáí foi controlada pela família Affonso de 1935 a 1960 e somente com a derrota de Álvaro Botelho Maia para o governo do estado e a vitória de

Plínio Ramos Coelho, foi possível um rearranjo político e abertura do rio Jutai. Esta abertura significava o fim do “Império de Terror” dos Affonso e a possibilidade de livre trânsito pelos rios. A partir dessa abertura, os regatões começaram a transitar pelas localidades e colocações, instituindo um outro tipo de relação comercial entre indígena e ribeirinho¹³.

Apesar do pouco conhecimento que se tinha sobre o rio Jutai, na segunda metade do século XIX, havia suspeitas a respeito de seu potencial de exploração, o que mais tarde foi confirmado. A viagem de reconhecimento oficial do rio Jutai foi feita em 1875 por C. Barrington Brown, por ordem do comendador Manoel Antônio Pimenta Bueno, gerente da Companhia do Amazonas, empresa criada por Visconde de Mauá. Brown (1886) observou que em ambas as margens do rio havia grande quantidade de seringais de boa qualidade, além da abundância de outros produtos como salsaparrilha, copaíba, peixe, tartaruga e peixe-boi.

Em sua descrição, Brown (1886) apresenta relatos de que havia apenas 12 pessoas trabalhando no ramo da borracha, cada uma numa “estrada” com cem árvores, totalizando 480 arrobas. Ele encontrou um fazendeiro-seringueiro, com família, e indígenas Marawá, Cataquina e Bauá. Eles falavam a língua geral, ou nheengatu, eram “em parte civilizados” e trabalhavam para os seringueiros. De maio a outubro, estação da seca, os seringueiros deixavam Fonte Boa e subiam o rio para a produção da borracha.

Antes da entrada dos exploradores na área, as estradas de seringa eram exploradas por pequenos grupos familiares. Contudo, empresários peruanos arrendaram diversas estradas de seringa no final do século XIX, o que determinou uma mudança na configuração territorial. Até 1910, o Alto Rio Jutai esteve arrendado e ocupado por peruanos, que escravizavam os índios (brasileiros e peruanos) no trabalho de extração do caucho. Os peruanos abandonaram o local por volta de 1905, devido à queda no preço da borracha. Alguns seringueiros se retiraram do local e se deslocaram para o rio Juruá e o rio Iça (Putumayo), conforme manuscrito do padre Teodoro, parte do acervo da Prelazia de Tefé.

A partir de 1910, a firma J. G. Araújo se estabeleceu na região através da Empresa Jutahy S.A. A Empresa fazia parte da grande rede de estabelecimentos comerciais e industriais mantida por J. G. Araújo, que se estendia do Rio Solimões e Jutai, passando por Manaus, Santa Isabel do Rio Negro, Rio Madeira,

13 Até então não se falava em “comunitário”, já que o termo foi instituído pela Igreja e pelo MEB a partir do final da década de 1960. A abertura dos rios coincidiu com uma mudança na atuação da Igreja na região, que passou de missionária colonizadora para uma postura inspirada na Teologia da Libertação.

Manacapuru, Parintins, Jauaperi, Boa Vista, Boa Vista do Rio Negro, Porto Velho e Sena Madureira (SOUZA, 2011). Desde o seu estabelecimento até 1936, o responsável pela administração local da “Empresa Jutahy”, era o coronel Manoel Nunes. A Empresa, fixada na localidade Foz do Jutahy, levava os nordestinos para o trabalho nos seringais. A Foz do Jutahy, segundo distrito de Fonte Boa, era considerada a maior fonte de riqueza do município.

O desenho territorial de Fonte Boa foi se modificando a partir da violência e da disputa pelos seringais. Em 1935 a família Affonso assume o comando total da região. Fabiano Affonso é eleito prefeito de Fonte Boa, e, assim, os irmãos Fabiano e Benjamin estabeleceram suas casas comerciais em pontos estratégicos do Rio Solimões, controlando a entrada e a saída tanto de pessoas quanto de mercadorias e produtos da floresta. Até então eles eram regatões¹⁴ e conseguiram acumular o capital suficiente para dominar a região.

No ano seguinte, Fabiano ordena o assassinato de Manoel Nunes. A localidade Porto Nunes (abaixo da Foz do Jutai), dirigida por Manoel, foi adquirida por meio de venda da propriedade pela viúva de Nunes, e passou a se chamar Porto Affonso.

Benjamin Affonso enviava seus funcionários para “fechar a boca do rio”, ou seja, bloqueava pontos estratégicos ao longo do rio para manter o controle de entrada e saída de mercadorias e da população. Como os diversos seringais possuíam donos, a ordem de Affonso era: saquear, matar e tomar para si os seringais.

No caso da região da bacia do Auati-Paraná e do Jutai, vou me ater ao período entre décadas de 1935 e 1965, quando a família Affonso, de origem portuguesa, assumiu o controle territorial dos seringais de Jutai e dos lagos e castanhais de Fonte Boa. Segundo um seringueiro do Jutai, os Affonso:

Começaram a trabalhar aí no Jutai, aí por 1920. Até antes de 20 eles eram pobre. Eram seringueiros. Principalmente o Benjamin, era um bom seringueiro. Agora, porém, o trabalho dele extraviava na bebida e no baralho. Todos os anos baixava e trazia um saldo: um conto e duzentos réis. Ele chegava aqui no inverno, ia jogá e bebê. Quando era no verão ia subir e era outro tanto. E assim ia indo. Depois ele achou de encontrá uma caboca: “vou me juntá”. Ajuntou-se com a caboca e aí estacionou-se lá no seringal. Cortava seringa e no inverno ia pra roça. Trabalhou oito anos. Dentro de oito anos

14 O controle do comércio ao longo dos rios ocorre através dos regatões, barcos que comercializavam produtos nos seringais. O esquema de exploração da borracha já não existe, mas esta figura ainda persiste.

ele, ele arretirou-se de lá com cinco conto de réis de saldo. Foi morá no Capote, comprando qualquer coisa nos travessadores na beira do rio e vendendo. Foi se levantando. Adepois pro Mamoriá e adepois, ultimamente, era Coronel Benjamin Affonso. Mas começou de nada, pobre. A felicidade chegou, agora ninguém sabe quem deu. Depois eles tomaram conta do rio todo. Até houve muita morte por causa disso, deles querê tomá conta de todo o rio Jutai. Eles eram meio brabo com o pessoal. Parece que a brabeza foi tanta que até parece que Deus viu que não dava certo. E Deus tirou a riqueza. (Relato de um seringueiro de 62 anos, residente em Porto Antunes, coletado por Teodoro e Dionísio em 1979).

Após a ascensão social e econômica, Benjamin Affonso construiu um estabelecimento comercial, localizado na Foz do Mamoriá (área próxima à Foz do Jutai e Buiçu). A Casa Capote comprava “qualquer gênero de produção do Estado pelo melhor preço da praça” e vendia “a grosso e a retalho, Fazendas, Ferragens, Estivas e Miudezas, por preços baratíssimos”; possuía lanchas que faziam a linha de Belém, Manaus, Fonte Boa, Foz do Mamoriá e Foz do Jutai¹⁵.

Junto com seu irmão Fabiano Affonso, que também possuía estabelecimento comercial em Santo Antônio do Iça e Foz do Jutai, dominou os trajetos de entrada e saída neste trecho do Solimões à Foz do Mamoriá, Foz do Jutai e Santo Antônio do Iça. Deste modo, a família Affonso estabeleceu seu regime de trabalho forçado nos seringais e impedia o trânsito dos nordestinos, indígenas e até mesmo dos regatões que desejavam comercializar naquela área.

Benjamin Affonso era o “verdadeiro” coronel de Barranco de Fonte Boa, conforme o relato de Ventura Arantes, um dos primeiros Arantes peruano da etnia Cocama a chegar na região, que faz uma descrição interessante da categoria:

Ventura: ele era, o Benjamin Affonso, era coronel de barranco tomando conta do Jutai tudo.

Katiane: mas o que é coronel de barranco?

Ventura: coronel de barranco é aquele que fazia o Barracão na beira do rio e aí privava, não deixava mais ninguém entrar. Só era ele mesmo. Aí o freguês que quisesse cortar seringa ele levava, aí quando queriam vim voltar ele não deixava. Tinha guarda que privava tudo, pegava eles, deixava lá e quando chegava a lancha mandava de volta. Aquilo lá era uma prisão danada pra eles. Ele matou muita gente.

15 Conforme correspondência comercial entre os Affonso e J. G. Araújo. Fonte: Arquivo J. G. Araújo.

Katiane: e o seu pai, o Dario, trabalhou assim nesse regime de privação?

Ventura: não, só pescando, fazendo roça, fazendo farinha, essas coisa. O pessoal do Jutá é que era assim na privação. Eles privavam tudo. Ele pegou o Jutá quase tudo. Tinha o barracão dele, tinha os guarda dele que ficava lá. Aí quando o pessoal vinha querer viajar pra vim pra fora, pro Solimões, diz que pegava e prendia tudinho. Quando a lancha chegava mandava de volta. Ele descumpria muito. Ele não sabia se pagava conta, não sabia se tirava saldo de alguma coisa dos produtos. Aí não sabia de nada, quando o barco chegava lá no alto já não levava mais nada. Negócio de leite, açúcar, café. Por isso que eles queria vim embora. Ele prendia e levava pra trás de novo. Sei que sofreram muito.

Durante minha pesquisa, percebi a necessidade de mais estudos a respeito da história regional e do papel das elites, na figura do patrão, no desenho territorial e político do Alto Solimões. Deste modo, observamos que o modo como os indígenas são tratados atualmente é decorrente da relação de patronagem e do violento sistema dos barracões. Este sistema é baseado na privação, segundo o Senhor Ventura. Nele, as famílias que viviam nos seringais eram impedidas de se deslocarem, pois se viam presas pelas dívidas contraídas ao entrarem nesse trabalho, além do controle do território e dos corpos. Apesar de não ter trabalhado neste regime, mas na pesca e na produção de farinha, Ventura tem lembranças dos parentes mais antigos que contavam histórias do período difícil no qual as pessoas que viviam ao longo do rio Jutá eram submetidas a maus-tratos.

Segundo Roberto Santos (1980) *apud* Dias (2007), a extorsão do seringueiro foi uma das

formas de exploração excedentes para a acumulação de capital (...) A regra era o máximo de rendimento com o mínimo de pagamento. O excedente era compartilhado pela rede de aviadores, pelo governo, etc, inclusive pelos centros industriais (...). A segurança da espoliação era garantida pelo regime policial dos seringais, onde sentinelas armadas montavam guarda para impedir a fuga dos seringueiros “em débito”, sendo que a polícia da cidade colaborava com sua cobertura, remetendo de volta para os seringais aqueles que, conseguindo escapar do interior, fossem capturados em Manaus (p. 57).

O domínio econômico e político-partidário em Fonte Boa estava ligado à expansão territorial. Isso significava adquirir seringais, castanhais e lagos de diversos modos: acordos políticos, registros em cartório, expulsão e

assassinato de pequenos patrões de colocações distantes. As famílias de comerciantes locais, como será abordado mais a frente, disputavam não só as áreas de extração de recursos naturais, mas também procuravam expandir suas linhas de navegação pelo Solimões. Os cargos administrativos também eram ocupados por esses comerciantes, e conforme a cotação dos produtos exportados subia, as disputas pela hegemonia econômica acirravam-se.

Os registros paroquiais e as narrativas dos entrevistados fazem alusão a famílias de patrões que disputavam o domínio das terras, da produção extrativa e até mesmo da população. Isto se reflete até mais recentemente, por exemplo, nas eleições. Enquanto na primeira metade do século XX, os candidatos (que eram patrões) ofereciam uma motosserra, uma rabeta e combustível para os eleitores, hoje encontramos este mesmo tipo de estratégia, mas com elementos de troca diferentes, como, por exemplo, a criação de cargos na prefeitura destinados a pessoas que contribuíram nas eleições. Deste modo, ainda há registrada na memória dos “comunitários” e dos indígenas a ideia de um “dono”, um “coronel de barranco” que domina e controla a região.

Os padres Teodoro e Dionísio, no início da década de 1980, constataram em seu levantamento, que este foi o período de maior produção de borracha no Jutaí, e, ao mesmo tempo, de maior escravidão e crueldade.

Mataram, por exemplo, o tio desse menino Zé Maria. Mataram tudinho. Morreu muita gente. Quando o Benjamin Affonso foi pra Manaus deixou o Idelbrando tomando de conta. Ele achou que era pouca borracha. Aí mandô vir soldados de Manaus. Esses soldado dele vieram subindo o rio, dando pancada, cobrando 60Kg de borracha de arrendo. Quem não tivesse era pra dá sessenta borrachada. Vieram subindo. Vinham tomando tudo. Encostavam o motor e saltavam pra terra. O pobre ia lá e lá ficava preso. Aí davam borrachada. Os que não recebiam borrachada jogavam lá no porão. Quando acabavam reparavam a mala, rebentavam tudo. Aí soltavam aquela pessoa tocando um empurrão no peito, fazendo o coitado caí na água ou em cima de algum toco.

Na volta vieram tomando tudo e querendo dá pancada em todo mundo. Vinham atraís das mulhé dos outro. Aí foi que eles encontraram gente esperando por eles. Foram chegando e fazendo atração: “Cadê esses filhos dumas égua, bandidos, sem vergonha? Agora cadê a mulher dele? Nós vamo é pegá ela e se servi dela, e quando ele chega damo uma pisa neles” (Relato de J.T.R. em HECK; ZOEGEL, 1981).

Morte, pancada, “servir-se da mulher do outro” eram métodos de coação constantes nos seringais do Jutai, ambientes predominantemente masculinos. Ao ler os depoimentos coletados por Dionísio e Teodoro, comparando com as entrevistas que fiz, pude obter um panorama geral sobre as experiências de sofrimento dos indígenas e nordestinos que trabalhavam na empresa seringalista. Ter sobrevivido a diversos maus-tratos, marca do estilo de vida no seringal, é considerado uma prova de que o enfrentamento que ocorre no cotidiano enseja estratégias diversas como a fuga, a fofoca, o apadrinhamento e as negociações políticas.

Em 1955, com a criação do município de Jutai, os Affonso foram perdendo progressivamente o poder econômico sobre a região, pois a abertura dos rios possibilitava que os seringueiros fornecessem seus produtos a outros compradores. Além disso, o trânsito intenso de pessoas passou a ser cotidiano na região. Na década de 1970 os Affonso já não exerciam tanta influência sobre o Auaí-Paraná, o que também é resultado da posse das terras que os aviados começavam, então, a receber.

A Missão se impõe! Da conversão católica ao ambientalismo “comunitário”

O município de Fonte Boa faz parte do campo de atuação da Prelazia de Tefé, que durante muitos anos foi administrada pelos espiritanos, que até hoje tem uma participação ativa no trabalho missionário. Os primeiros espiritanos desembarcaram em Belém/PA, em 1885, para assumir a direção do Seminário Menor. A partir de 1892, em resposta ao pedido do bispo de Manaus, assumiram uma missão no município de Tefé, onde lideraram o trabalho de evangelização dos índios. Os primeiros espiritanos que chegaram em Tefé, fundaram a missão na “Boca do Tefé” (Lago Tefé), em 1897, um local estratégico para a disseminação da ideologia cristã na região: eles pretendiam cuidar das “almas mais abandonadas”, ou seja, dos índios (WENNIK, 1985).

Com a implantação da Prefeitura Apostólica (o primeiro estágio da organização da hierarquia eclesiástica) de Tefé, os espiritanos assumiram o trabalho missionário junto aos indígenas. Mais tarde, a incursão da Prelazia de Tefé estabeleceu parcerias com a administração pública da região. Isto possibilitou a formação de uma estrutura social e política ligada aos valores cristãos em grande parte de sua área de influência, o que será discutido mais a frente.

Dentre os missionários espíritanos, destacou-se no campo da etnologia o padre Constant Tastevin, que interagiu com os índios, coletava informações etnográficas e fazia seu trabalho de conversão ao cristianismo, ensinando-os “costumes civilizados” (FAULHABER; MONTEERRAT, 2008). Tastevin fez o reconhecimento do rio Solimões em toda a área de abrangência da prelazia. Em sua pesquisa de doutorado, Faulhaber (1998), percebeu que a imagem de Tastevin era sempre lembrada pelos indígenas Cambeba, Cocama e Miranha do médio Solimões. A figura do missionário era referida como um “pai protetor” (FAULHABER, 2008), por exercer suas atividades religiosas e ainda contribuir com o trabalho do Serviço de Proteção ao Índio (SPI).

Outro padre que se destacou foi o francês, naturalizado brasileiro, Jean Baptiste Parissier, um dos primeiros espíritanos a fazer viagens de reconhecimento de áreas habitadas por indígenas. As viagens eram encomendadas e financiadas por comerciantes da borracha e por governadores, interessados em explorar economicamente locais até então desconhecidos. Em 1897, Parissier fez uma viagem ao Juruá, financiada pelo principal acionista da Companhia Mello. Durante a viagem, fez contato com indígenas Amuacos, Parintintins, entre outros, e cearenses que trabalhavam na empresa seringalista¹⁶ (WENNIK, 1985; PARISSIER, 2009).

A composição político-administrativa da região foi fortemente marcada pela presença espírita. O trabalho de Parissier foi reconhecido pelo governo brasileiro ao ser nomeado diretor geral dos índios, em 1902, pelo governo do estado de Cuiabá. Mais tarde, em 1908, depois de uma conturbada passagem pela paróquia de São Sebastião em Manaus, Parissier assumiu a paróquia de Fonte Boa, que abrange as áreas do Mineruá, Auati-Paraná, Foz do Jutáí, Tupé e Uará. Parissier era estimado e ao mesmo tempo temido pela população. As autoridades locais sempre o consultavam antes de tomar qualquer decisão (WENNIK, 1985).

Em manuscrito sobre os índios do Alto Amazonas, ele aponta a vocação do trabalho missionário:

Esta vasta região é habitada por 212 nações diferentes. Qual é o número exato destes habitantes? É bem difícil responder exatamente a esta pergunta. Contudo, sem medo de nos enganarmos, podemos afirmar, com aqueles que penetram o coração desta região, que ela é habitada por mais de 2.000.000 de selvagens. Conclusão: A intervenção do missionário deve se colocar à ordem do dia, porque a

16 O relatório está traduzido e disponível na coletânea organizada por Cunha (2009).

história do Brasil está intimamente ligada àquela das missões. No meio da desordem geral, as missões começaram a conquista pacífica e civilizadora, a defesa do índio. Se há um fato incontestável na história do Brasil, é que este, sem os esforços dos missionários, os indígenas da América infalivelmente teriam desaparecido. Por isso, a missão se impõe! (PARRISIER *apud* WENNIK, 1985).

A missão de Parissier se impôs de tal modo que ultrapassou os limites da conversão e catequese dos “selvagens”. Ele acreditava na necessidade de uma incursão pedagógica e política na vida da população. Tornou-se professor, entre 1915 e 1917, e, mais tarde assumiu o cargo de presidente da intendência municipal¹⁷, na tentativa de salvar aqueles que pareciam desprezar a Igreja e a moral. Parissier temia a proliferação de outras religiões, que ele chama de espírita, como também temia a hegemonia da maçonaria.

No livro de Tombo da Paróquia de Fonte Boa, Parissier descreve, em 1914, suas impressões sobre o povo, demonstrando descontentamento e indícios de uma relação difícil com determinadas pessoas, além de reproduzir as imagens que ainda hoje prevalecem a respeito da população do interior do estado:

Este anno se anuncia tão pobre sem dinheiro como seu antecessor – 1913. Miséria negra falta completa de recursos por causa da indolência do povo: não cultivão cousa alguma, não crião animais, a não ser a preguiça com todos os seus cortejos de vícios, e querem passar como príncipes, e para chegar a este bem estar relativo (...) para quem consiste a felicidade em ter a barriga cheia e se divertir recorrem muitas vezes a meios pouco honrosos – assim como pedir dinheiro emprestado com a firme intenção de nunca mais restituir do pobre incauto que teve a fraqueza de se deichar passar a perna, isto é, roubar.

A consciência humana desta terra abençoada da seringa, é muito mais elástica do que a borracha fina. Por falta completa de instrução religiosa e sobretudo da educação nulla (quando não é pernicioso) dada no seio da familia, esta gente se imaginam com muita facilidade, que o fim último do homem neste mundo é beber beber tonar a beber, e ainda beber; comer e dansar!!! Que ideal! É tal a mentalidade destas pessoas que digo pessoas que me pergunto a mim mesmo o caboclo será mesmo um ente racional? Só tem só segue os instintos animaes. Dela segue-se este lamentável indiferentismo religioso signal de um povo degenerado e em caminho de

17 O cargo de presidente da intendência municipal seria equivalente hoje ao cargo de presidente da Câmara dos Vereadores.

se embrutecer cada vez mais. Pela dança sacrificam tudo – o dever mais sagrado é indignamente socalcado aos pés em favor de um pagode. Para ir dansar ha mães que deicham sozinhos em barracos no meio da matta seus filhos de peito. Este divertimento parece exercer sobre estas pobres criaturas um poder facinador e diabólico. Sacrifica-se tudo quanto ha de justo e de mais sagrado para satisfazer esta redicula e immoral paixão da dança. (PARISSIER, *Livro de Tombo 1908-1951*, Arquivo da Paróquia de Fonte Boa).

Num período marcado pela alta produção de borracha na Ásia (de boa qualidade e a baixo custo) e o conseqüente enfraquecimento da economia local, Parissier parecia se preocupar com o futuro de Fonte Boa. Ele acreditava que a população “estava perdida” na bebedeira e na dança, e seria necessário tomar medidas mais eficazes para uma mudança local. Ao assumir o cargo político, Parissier intensificou sua já difícil relação com a elite concorrente da família Cavalcanti. Seu comprometimento com o coronel João de Siqueira Cavalcanti, que foi superintendente de Fonte Boa diversas vezes, culminou em uma disputa com Acylino Campos, político que também pleiteava este cargo.

Política, economia, religião e parentesco encontram-se totalmente imbricados na construção histórica de Fonte Boa. A família Cavalcanti, oriunda do nordeste, se destacou no campo político partidário, administrativo e econômico do município de Fonte Boa.

Em 1917, houve eleição municipal em Fonte Boa. O coronel Siqueira Cavalcanti disputou o cargo de superintendente com o major Acylino Campos. De acordo a mensagem do governador, Acylino assumiu o cargo em 1 de janeiro de 1918 e Cavalcanti também assumiu o mesmo cargo em 11 de janeiro do mesmo ano. Ambos possuíam documentos que comprovavam o direito de posse, mas Acylino alegava que os documentos apresentados por Cavalcanti eram falsos. A decisão do juiz federal garantiu que Cavalcanti assumisse o cargo. Contudo, isso ensejou que seu adversário redigisse um documento de denúncia intitulado “O Caso Político de Fonte Boa” (CAMPOS, 1920) na tentativa de depor Cavalcanti do cargo. Neste documento, Acylino de Campos faz um protesto contra a nomeação de Cavalcanti ao cargo de Superintendente e de Parissier ao cargo de presidente da intendência de Fonte Boa para o triênio 1917-1919:

Empossado o sr. Siqueira, acolyto sugestionado pelo satanaz de batina Padre João Baptista Paressier, não houve mais tranquillidade no município, até então em perfeita calma e harmonia. São espancamentos no Tupé, Mayana, na Villa, agressões á mão armada, prisões illegaes para pagamento de dividas a diversos, cobrança de

impostos a força armada, sendo o contribuinte conduzido preso á villa onde o forçam, por intermédio do Sr. Delegado a pagar despesas de diligencias feitas por praças de Policia tendo como remadores presos sentenciados, monopolio das tartarugas nas praias, onde se impõe o preço de 4\$000 e 5\$000 rs. por tartaruga retirada do taboleiro, quando a lei manda cobrar apenas 500 rs (CAMPOS, 1920).

A situação do município de Fonte Boa chegou aos ouvidos do superior de Parissier, Monsenhor Barrat, prefeito apostólico de Tefé. Parissier acreditava que seus inimigos – também considerados inimigos da Igreja Católica – espalharam calúnias a respeito da sua administração paroquial e a principal delas seria seu envolvimento com a política local, ou seja, com a reprodução do modo como os políticos locais administravam Fonte Boa. Em carta de 20 de outubro de 1917 endereçada à Barrat, Parissier demonstra uma preocupação em “desmascarar” Acylyno e “defender sua honra”, já que parece ter recebido uma carta na qual fora criticado pelo monsenhor:

Não foi uma novidade para mim os meos inimigos terem me calumniado, pois estão no seu papel, e uma árvore má não pode dar bons fructos. (...) O tal sujeito não é superintendente pela simples razão que não foi eleito, não foi reconhecido nem aceito pelo governo estadual. (...) Julgam-se representantes do povo, e estão muito enganados. Estes sujeitos são odiados em todo o município. O povo pensa de outro modo, o fica indignado com esta tyrannia. Já na Foz ouve uma revolta contra estes patifes. Daqui, mandaram uns empregados, homens sem escrúpulo, para tomar conta das tartarugas da praia da Foz, e fazer negócios a favor de taes despotas contra o estomago do povo. Mas na Foz tem gente que não se deixa pizar nos calos. A páo botaram fóra taes empregados, promettendo outro tanto aos patrões delles si viessem. Pois, o que aconteceu? Os taes mandões metteram a viola no sacco! E ficou por isso mesmo! E na roda dos taes conselheiros que se manigancent toutes les calomnies, toutes les canailleries qu’ils mettent dans la circulation! Si je voulais vous conter tous les méfaits de ces exploiters du peuple, il foudrait 20 rames de papier. (Carta de Parissier a Monsenhor Barrat, 17/10/1917. Arquivo da Prelazia de Tefé).

A política parece ser uma ameaça à permanência de Parissier na paróquia. Além desta atividade não ser bem vista por seus superiores, por acreditarem que poderia prejudicar seu trabalho eclesiástico na paróquia, Parissier parecia temer que as intrigas propagadas pelos “inimigos do clero” pudessem atrapalhar seu trabalho. Por isso, insistia em deixar claro que ao assumir o cargo de presidente da Intendência estava apenas dando continuidade à missão:

civilizar a região. Sua intenção, segundo a correspondência com Barrat, era “moralizar o município e não fazer politicagem”, uma característica já naturalizada da administração local.

Inconformado com a impossibilidade de colocar em prática seu projeto de moralização (que parece confundir-se com civilização) de Fonte Boa, em carta de 1919, Parissier afirma ao Monsenhor Barrat que vai passar seu cargo ao suplente, por não mais suportar a perseguição dos inimigos. Em 1920, Parissier deixa Fonte Boa e a paróquia é assumida pelo padre Dargnat. Parissier morre em Paris, 11 anos depois.

Durante a primeira metade do século XX os padres tiveram uma relação muito próxima com os comerciantes e patrões, que financiavam e auxiliavam nas “desobrigas”. As desobrigas eram viagens missionárias ao longo dos rios com o objetivo de reafirmar as crenças da população, ou seja, batismos, casamentos, catequese e outros rituais católicos.

Para além da atuação de Parissier, outras situações indicam indícios dessa aproximação. Há um registro no livro de tombo da Paróquia de Fonte Boa, de 1940, informando que Manoel Domingos Cavalcanti, um comerciante residente na Foz do Mamoriá, era quem transportava os padres ao longo dos rios. O padre Edmundo Touchefeu¹⁸, que não simpatizava com a população por ainda praticarem “costumes pagãos”, se utilizava dos serviços de Benjamin Affonso para chegar às localidades no Auati-Paraná.

Todas as visitas dos padres eram divulgadas por um funcionário do patrão no dia anterior aos rituais, para que todos pudessem participar, conforme relato do senhor Francisco Arantes, da “comunidade” Itaboca. Ele conta ainda que os padres se hospedavam no barracão e lá aguardavam as famílias. Os moradores do local precisavam acordar às quatro horas da manhã para viajarem até o barracão na Boca do Buiçu, de canoa à remo.

A atuação missionária sofre modificações na segunda metade do século XX. Faulhaber (1998) afirma que a reestruturação das linhas de atuação da Pastoral da Amazônia na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), definidas em 1972, propôs um conjunto de novas diretrizes baseadas na horizontalização da estrutura eclesial, que incluiu a atuação de agentes leigos na sustentação das Comunidades Eclesiais de Base. Este processo também incentivou as alianças entre grupos étnicos diversificados, entre indígenas e

18 Edmundo Touchefeu morreu na Boca (Foz) do Mamoriá, na casa de Benjamin Affonso, em dezembro de 1941 (Jornal *O Missionário*, janeiro de 1942). Os costumes pagãos aos quais ele se referia eram a poligamia, o consumo de caçuma (bebida fermentada à base de mandioca), as festas constantes e a falta de interesse de algumas pessoas em aceitar a evangelização.

ribeirinhos, contribuindo para diminuir a força da consagração religiosa dos vínculos de compadrio, que reafirmavam a relação patrão-cliente.

A aproximação com o povo e com o contexto social fez os padres abrirem os portões da Igreja à objetividade do mundo social. Seus membros, com base numa economia política marxista, passaram a fazer severas críticas ao modelo capitalista.

A implementação das primeiras Reservas Extrativistas no Amazonas e da RDS Mamirauá está intimamente relacionada ao trabalho realizado pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEB) e o Movimento de Educação de Base (MEB). Antes da formação das comunidades, a população era distribuída em pequenas localidades, organizações territoriais compostas por núcleos familiares pequenos provenientes dos antigos seringueiros e por descendentes de indígenas.

Segundo o pároco de Fonte Boa, Dom Mario Clemente Neto (que também foi bispo de Tefé de 1982 a 2000), as antigas localidades não eram viáveis para a mudança social, pois não carregavam o significado de “organização social coletiva”. Isto resultava na inexistência de políticas governamentais que priorizassem uma melhor qualidade de vida.

Um dos argumentos para a atuação missionária na região era de que as localidades, remanescentes dos antigos agrupamentos de seringueiros e indígenas, não estavam organizadas politicamente, ou seja, o isolamento representava um modo primordialista de vida e a dispersão era sinônimo de atraso e resignação:

Antigamente tinha uma coisa um pouco natural, em alguns lugares por ocasião de família. E a prelazia começou um trabalho com pastoral e a trabalhar junto, pra ver o que tem de bom e se agrupar pra ter serviços como escola, motor de luz, pra ter a atenção das autoridades, porque uma comunidade organizada tem mais atenção e interesse de ajudar politicamente. Então esse é um trabalho de formação de comunidade e a gente trabalha isso motivado pela nossa fé, porque a nossa fé cristã diz que a gente estando unido é melhor. Até tem uma frase conhecida de Jesus Cristo, que onde dois ou mais estiverem unidos, ele está presente dando força. Então baseado nesse princípio a gente sempre procurou formar as comunidades e além de formar as comunidades aqueles serviços importantes como educação, a celebração juntos, a questão de luz, a questão de saúde. Em alguns lugares foi a prelazia que começou a ter um agente de saúde, que era formado lá no hospital de Tefé, bem formado. (Entrevista com Dom Mario, pároco de Fonte Boa).

A motivação da Igreja era instituir a ideia da coletividade, em detrimento do núcleo familiar isolado. A “comunidade” passava, então, a se constituir como uma organização associativa, sem perder o caráter de “comunidade” cristã. A utilização da categoria “comunidade” pode ser compreendida também como uma maneira de idealizar o modo de vida das pessoas residentes em Unidades de Conservação de Uso Sustentável, como no caso das Reservas Extrativistas e das Reservas de Desenvolvimento Sustentável.

Assim, no contexto do Médio e do Alto Solimões, a “comunidade” é uma organização associativa, formada por uma diretoria composta por diretor, tesoureiro e secretário. Há, também, o catequista, responsável pela celebração dos rituais católicos e pelas discussões sobre as demandas “comunitárias”. O conjunto de várias “comunidades” é chamado setor, que possui um “animador”, responsável por organizar e ministrar cursos de “liderança comunitária”.

Percebemos esse tipo de organização em outras regiões do Amazonas. A experiência do Alto Juruá, descrita por Eliane O’Dwyer, sobre as Comunidades Eclesiais de Base também é encontrada na área de estudo em questão. Para a autora, o termo “comunidade” é usado:

ao se referirem a um grupo de unidades residenciais reunidas em uma mesma localidade, que adquire certa autonomia em relação aos laços patronais e estabelecem critérios próprios que regulam a utilização e manejo dos recursos ambientais no seu território de uso comum. Deste modo, chamam de comunidade a um grupo de unidades residenciais que não sofre interferência de algum proprietário ou patrão. Consideram que a organização da vida comunitária, no presente, possibilita a tomada de decisões conjuntas no interesse do grupo local de residência, livre dos constrangimentos dos padrões, como no caso da antiga situação de seringa, que estabelecia laços de dependência e dominação (O’DWYER, 2003, p. 75).

Nesse caso, a categoria “comunidade” perde o sentido de primordialidade, preservando o sentido da solidariedade cristã. A opção por esta categoria pode ser compreendida também como uma maneira de idealizar o modo de vida das pessoas residentes em Reservas Extrativistas, bem como nos agrupamentos mobilizados pela Igreja Católica, com o sentido pastoral.

O sentido de mobilização social desses grupos se confunde com a mudança no sentido de missão ou de pastoral engendrado pela Igreja no final da década de 1970. Um importante documento que encontrei no arquivo da Prelazia de Tefé, o diário do padre Teodoro, mostra essa modificação da missão:

de colonizadora para libertadora. Ao se questionar sobre “o que significa ser missionário?”, ele afirma:

O monopólio da missão da parte da Europa terminou ou está terminando. A nova era da missão está entrando, deslocando o centro de gravidade numérico do cristianismo para o hemisfério sul. Esta deslocação (sic) de ordem estatística é acompanhada por uma mudança do centro de vitalidade. Não se trata apenas de uma mudança de caráter quantitativo, mas de caráter qualitativo.

Mais do que no passado os missionários devem se encaixar nas culturas e saber seu lugar como missionários. Ser missionário deve ser uma atitude: de alguém que passa, de alguém que agora está, mas amanhã pode partir. Não pode se instalar. Ele não é que lidera as novas Igrejas, mas serve nesta fase de autonomia.

Missionário significa: desinstalação, deslocação (sic), profetismo. Uma atitude de despojamento das próprias ideias e acreditar na força do Espírito Santo que suscita através dos agentes locais das comunidades eclesiais, novas ideias, novos métodos. Confiança e paciência. Abandono de toda e qualquer suficiência. (Diário do padre Teodoro, 13 de Janeiro de 1981).

Em 1974, em pleno clima de insatisfação, é fundada em Tefé a Escola de Agentes Pastorais (Edap), que contribuiu para a instituição de uma pastoral “comunitária”. Na Assembleia de 1975 da Igreja em Tefé, falou-se pela primeira vez em criação de cursos para as famílias das “comunidades”. Eram cursos que visavam a participação, corresponsabilidade e autonomia da população na reivindicação de seus direitos.

Tendo como estratégia pedagógica a disseminação de cursos de formação religiosa e política, o MEB tentava moldar um novo tipo de “comunitário”: aquele preocupado com a situação social e política da região e mobilizado a modificá-la. A pedagogia cristã tinha como principal objetivo formar cristãos e cidadãos capazes de reivindicar seus direitos num contexto marcado por disputas políticas e desigualdades sociais.

A educação sindical também era um dos trabalhos prioritários do MEB. Em um mapeamento das atividades sindicais no Amazonas, encontramos informações a respeito dos trabalhos desenvolvidos na região. Assim, em Fonte Boa, seis equipes formavam a Comissão Pró-Fundação do Sindicato e priorizavam a “luta pela preservação dos lagos” e a atenção aos “conflitos imediatos com os barcos pesqueiros de Manaus”. Em Jutai, foi criado o Sindicato de Trabalhadores Rurais e estruturadas as Delegacias Sindicais e demais ações em torno da preservação dos lagos.

Em Fonte Boa a equipe do MEB tinha uma representação que se estendia até Jutai. Os educadores passavam por um treinamento, liderado por técnicos do MEB de Brasília, para orientar os professores nas “comunidades”. Eles faziam em média três ou quatro reuniões por ano no Auati-Paraná e produziam relatórios de viagem. Outra fonte de pesquisa consultada foi o jornal “comunitário”, materializado nas edições de *Poronga* e *As Fontes*, que eram distribuídos em Fonte Boa e nas “comunidades”, além das cartilhas de formação sindicalista. O conteúdo dos jornais geralmente estava relacionado às condições sociais do trabalhador rural, à questão indígena, a crítica à política local, bem como publicava recados para os “comunitários”, além de questões para reflexão geral sobre a “cultura da dependência do patrão”.

Carlos Ney, que na década de 1980 era integrante do MEB e, no momento que fiz a entrevista, em 2012, era funcionário do Instituto de Desenvolvimento Sustentável de Fonte Boa, chama a atenção para o processo histórico de educação opressora e a dificuldade que eles tinham em modificar o quadro encontrado:

Historicamente e culturalmente nós fomos educados para ser peão (...). Hoje, as pessoas, apesar dessa tecnologia que já tem à disposição, ainda tem essa coisa de acreditar naquilo que o suposto patrão diz. A gente vê na questão da pesca. Pra você convencer a pessoa que ele tinha que vender o peixe a quem desse o melhor preço, e não pra você que era o patrão dele. A gente cansou de ver, enquanto a comunidade vendia o peixe a R\$ 3,00 o quilo, no início, tinha comunidade que vendia de R\$ 1,50 pro patrão, o mesmo peixe. Por que? Eu sempre digo isso, porque ele era culturalmente, ele aprendeu a ser daquele jeito. Então, se eu desgostei o meu patrão, ele não vai me vender mais, ele não vai me fornecer alimento, combustível, essas coisas (Carlos Ney, ex-educador do MEB de Fonte Boa).

A relação de patronagem, marcada pela lealdade ao patrão é observada aqui na venda do peixe por um preço menor que o praticado no mercado. Assim como apontou Sigaud (2004) no caso específico de um engenho em Pernambuco, a lealdade era uma obrigação do morador ao patrão, que retribuía com proteção. De fato, havia e ainda há a crença na relação de reciprocidade entre patrão e freguês, na qual a lógica de mercado não se sobressai. Quando os educadores da Igreja ou mesmo os funcionários de órgãos ambientais estatais tentam trabalhar a questão do preço praticado pelos fregueses, esbarram com o que chamam de cartelização ou o estabelecimento do baixo preço.

A década de 1970 foi um período difícil para os pescadores locais. Durante este período, destacaram-se as propostas do missionário irmão Falco, no sentido das estratégias de preservação ambiental. Dentre elas, criou os “Comitês de Pesca”, grupos que articulavam as “comunidades” para que as pessoas não arrendassem os lagos, além de introduzir os primeiros conceitos de manejo de lago, com o estabelecimento das categorias: lagos manutenção (para sustento das famílias), procriação (reprodução dos peixes) e livres (para o comércio). A partir desta iniciativa foi apresentada para o governo do Amazonas uma proposta de lei de pesca, que, no entanto, não recebeu atenção naquele momento (DERICKX, 2007). Ainda assim, os comitês de pesca realizaram a demarcação de alguns lagos a partir das categorias de manejo.

Irmão Falco acreditava que no futuro haveria grande dificuldade de acesso aos recursos naturais, principalmente com relação aos lagos da região, devido ao modelo de exploração praticada nos rios Solimões e Jutai. Imaginava que num determinado momento os recursos começariam a ficar escassos e o peixe poderia desaparecer. O Movimento de Preservação dos Lagos se estendeu por todo o Médio Solimões, em municípios como Uarini, Maraã, Fonte Boa, Jutai e Juruá.

Apesar de os “comunitários” não acreditarem na escassez gradativa dos recursos naturais, irmão Falco organizou assembleias, reuniões e diversas atividades pedagógicas sobre o modo como os recursos eram explorados e levantou novas preocupações, pois o contexto social estava mudando. Os madeireiros estavam dominando toda a região e a extração de madeira passou a ser uma fonte de renda extra para os grandes empresários, antigos seringalistas e supostos proprietários dos lagos, que também utilizavam a mão de obra barata dos ex-seringueiros.

A configuração imaginada pelo irmão Falco já era realidade quando começou a se pensar em unidades de conservação. No caso do Médio Solimões, os lagos já estavam saqueados, havia uma grande dificuldade de pesca e o trabalho artesanal de preservação dos lagos já existia, com a iniciativa de alguns comunitários. Este foi o ponto de partida para a implementação das Unidades de Conservação.

A intervenção Estatal e Ambientalista

O modelo de Reserva Extrativista se configurou como uma forma de garantir o direito à terra e ao uso dos recursos naturais aos moradores do local. Contudo,

é possível perceber que o trabalho desenvolvido pelos “comunitários” foi, de certo modo, capturado por diversos segmentos do Estado e por instituições ambientais, cristalizado na ideia de “desenvolvimento sustentável”. Apesar de o projeto inicial da Prelazia de Tefé estar ligado à organização social das “comunidades” com o intuito de assegurar os direitos básicos dos moradores da região, essa noção de “comunidade” e “comunitário” passou a ser fortemente marcada como sinônimos de moradores da floresta, cuja tarefa principal e condição de existência consiste em guardar um bem considerado precioso para a humanidade.

Segundo o Centro Estadual de Unidade de Conservação do Amazonas (Ceuc)¹⁹, o Estado do Amazonas possui 33 Unidades de Conservação Federal e 41 Unidades de Conservação Estadual, totalizando 37,6 milhões de hectares de áreas protegidas. As unidades em questão fazem parte do que o governo estadual chama de “corredor ecológico” central da Amazônia, na região do Médio Solimões.

A categoria Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) foi criada em 1996, no estado do Amazonas. É anterior ao Sistema Nacional de Unidade de Conservação (Snuc), criado em 2000. Esta categoria foi proposta ao governo do estado do Amazonas em 1995 pela Sociedade Civil Mamirauá, e em 16 de julho de 1996 foi oficialmente criada pela Assembleia Legislativa do Estado do Amazonas (IDSM, 2010; QUEIROZ, 2005).

Ainda na década de 1980, o biólogo José Márcio Ayres e o fotógrafo Luis Cláudio Marigo solicitaram à Secretaria Especial de Meio Ambiente (Sema) a criação de uma área protegida de 200 mil hectares. O argumento principal para criação era a presença do primata Uacari-branco que estava ameaçado de extinção. Um ano depois, em 1986, a Sema criou a Estação Ecológica Mamirauá e, por meio do decreto nº 12.836 de 9 de março de 1990, a área foi expandida e passou a ser administrada pelo governo do estado do Amazonas (QUEIROZ, 2005). A área Mamirauá possui 1.124.000 hectares, está localizada nos municípios de Uarini, Fonte Boa e Maraã, sendo também influenciada pelos municípios de Jutai, Alvarães e Tefé, que é considerado o município mais importante da região do Médio Solimões (IDSM, 2010).

A mudança de categoria (de Estação Ecológica para Reserva de Desenvolvimento Sustentável) ocorreu também graças às pressões feitas pela população que vivia na região. Segundo o Snuc, estação ecológica é uma categoria

19 Disponível no endereço eletrônico da Secretaria de Estado do Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável em: <http://www.sds.am.gov.br/>

de UC de proteção integral e tem o objetivo de preservação da natureza e a realização de pesquisas científicas, a depender da autorização prévia do órgão responsável. Deste modo, é proibida a presença de populações residentes.

Como era impossível ignorar a presença de pessoas vivendo na região ou até mesmo deslocá-las ou indenizá-las, os gestores optaram por criar uma nova categoria. Além disso, segundo Queiroz (2005), o funcionamento da unidade seria eficiente se incluísse a participação dos moradores na conservação e proteção da área. A permanência das pessoas seria permitida somente se elas estivessem de acordo e cumprissem as normas estabelecidas no Plano de Manejo.

Os agrupamentos ou assentamentos, conforme denomina o Plano de Gestão da RDS, estão organizados oficialmente em setores que reúnem as “comunidades”, inspirado na divisão em setores implantada pela Igreja Católica. Aparentemente, esta divisão em setores é uma tentativa de facilitar a realização de reuniões. Os encontros setoriais e assembleias gerais foram até 2005 as duas instâncias de tomada de decisão.

A partir de 2006 foram iniciados os trabalhos para a criação do Conselho Deliberativo da RDS, que foi oficializado por meio da Portaria SDS/GS nº 015/2010, de 1º de fevereiro de 2010. Os encontros setoriais ocorrem bimestralmente nos setores da RDSM, reunindo os coordenadores de setor e presidentes de “comunidades”. Ocorrem também anualmente as Assembleias Gerais dos Moradores e Usuários da Reserva, que era considerado o fórum deliberativo antes da existência do Conselho (IDSM, 2010).

As áreas indígenas que já existiam legalmente antes da elaboração do primeiro Plano de Manejo da RDS Mamirauá, em 1996, passaram por um longo e fatigante processo de negociação com as “comunidades” distribuídas nos setores da RDS.

Atualmente, a RDS é administrada pelo Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM/MCT), braço executivo da Sociedade Civil Mamirauá (SCM), e o Centro Estadual de Unidades de Conservação (Ceuc). O Ceuc é um instituto criado em 2008, vinculado à Secretaria de Estado do Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável do Amazonas, responsável pela gestão das unidades de conservação estaduais e segue as diretrizes do Sistema Estadual de Unidades de Conservação (Seuc), a respeito das normas para a criação, implementação e gestão das unidades de conservação do estado do Amazonas.

As atividades desenvolvidas na região são a agricultura familiar de subsistência, a pesca artesanal e a comercial, exploração madeireira e o turismo de base “comunitária”. A utilização pública da reserva está relacionada a atividades como pesquisa científica, educação ambiental, turismo e desenvolvimento sustentável (IDSM, 2010). Uma das principais preocupações dos gestores da RDS Mamirauá é a regularização fundiária da região, que deve envolver diversos setores governamentais. No caso da RDS Mamirauá, a regularização fundiária fica a cargo do Instituto de Terras do Amazonas (Iteam), autarquia do governo do Amazonas. O Iteam utiliza a mesma base legal do Incra, acrescido de alguns regulamentos próprios, atuando em unidades de conservação estaduais (Resex, RDS e Floresta Estadual) e em terras devolutas.

De acordo com o Plano de Gestão da RDS (IDSM, 2010), a insegurança fundiária gera problemas específicos de gestão como o zoneamento da unidade e a definição das áreas que serão de uso “comunitário”, tanto no caso dos usuários (situados dentro dos limites da RDS) quanto dos beneficiários (situados em áreas próximas à RDS). As sobreposições são consideradas pelos gestores um grande problema para a efetivação da administração da UC, conforme entrevista com uma analista ambiental e consulta a documentos. Nestes casos, os diversos conflitos causados pela inadimplência de supostos proprietários podem inviabilizar o manejo e provocar a ação irregular no uso dos recursos naturais.

Uma das fronteiras da RDS Mamirauá coincide com a Resex Auati-Paraná, uma Unidade de Conservação Federal de Uso Sustentável. Criada a partir do Decreto de 7 de Agosto de 2001, está localizada no Município de Fonte Boa/AM e possui aproximadamente uma área de 147.597.00 ha ao longo do canal Auati-Paraná. De acordo com um cadastro realizado por consultores do Plano de Manejo entre julho e outubro de 2009 vivem na Resex cerca de 1.375 pessoas, distribuídas em 284 famílias.

A “comunidade” Itaboca, apesar de estar fisicamente localizada na RDS Mamirauá, faz parte da Resex Auati-Paraná devido a sua história de participação intensa nas atividades da Resex, inclusive, atualmente Aapa é presidida por um membro da “comunidade” Itaboca. Sua criação foi possível a partir do esforço dos “comunitários”, previamente formados pelo MEB, juntamente com assessoria da Prelazia de Tefé.

Para se compreender as condições de possibilidade para a configuração da Reserva Extrativista Auati-Paraná é necessário remeter à criação da primeira Reserva Extrativista do Estado do Amazonas: a Resex do Médio Juruá

em Carauari, capitaneada pelo padre João Derickx, que divulgou esse tipo de Unidade de Conservação no restante do estado (SILVA, 2009). As histórias da mobilização das chamadas regiões do médio Solimões, médio Juruá e Jutai pelo direito à terra, formam uma espécie de reação em cadeia, iniciada no Acre com a atuação do movimento dos seringueiros, até chegar ao Amazonas (DERICKX, 1992). Assim, a criação da Resex Auati-Paraná faz parte desse processo de incorporação da Igreja Católica num outro contexto: o de animadora de um movimento social.

Atualmente, a Resex é administrada pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade – ICMBio/MMA em parceria com a Aapa, localizada no município de Fonte Boa. A sede da Aapa serve como base de apoio ao ICMBio. A sede foi construída em 1998 com o apoio do Conselho Nacional dos Seringueiros e a maior parte dos equipamentos foram adquiridos com recursos do Programa Áreas Protegidas da Amazônia (Arpa)²⁰. Seu conselho deliberativo foi criado por meio da Portaria 94 de 20 de novembro de 2008 e somente empossado em 2009. O conselho contempla as seguintes representações: ICMBio, Incra, Idam, IDSFB, Prelazia de Tefé-AM/Paróquia Nossa Senhora de Guadalupe (Fonte Boa-AM), Associação de Pescadores do Município de Fonte Boa/AM, IDSM, Câmara Municipal de Fonte Boa-AM e as “comunidades” da Resex.

De acordo com o artigo 27 § 3º do Snuc (BRASIL, 2000), “o Plano de Manejo de uma unidade de conservação deve ser elaborado no prazo de cinco anos a partir da data de sua criação”. Contudo, segundo os gestores, a demora na execução das atividades para a produção do Plano de Manejo ocorre por falta de uma autonomia financeira das unidades. A Resex recebeu recursos, durante um curto período do Fundo Nacional do Meio Ambiente. O Fundo foi criado por meio da Lei 7.797, de 10 de junho de 1989 e “tem como missão contribuir, como agente financiador, por meio da participação social, para a implementação da Política Nacional do Meio Ambiente.” (MMA, 2006). No entanto, segundo alguns gestores, este manual é tão complicado que torna praticamente impossível cumprir todas as suas normas burocráticas.

20 O Arpa é considerado o maior programa de conservação e uso sustentável de florestas tropicais, tendo como objetivo proteger 60 milhões de hectares da Amazônia brasileira até 2013. É coordenado pelo Ministério do Meio Ambiente e possui e capta recursos a partir da parceria público-privada. Foi criado com recursos do Fundo para o Meio Ambiente Global (Global Environment Facility – GEF) através do Banco Mundial, do Banco de Desenvolvimento da Alemanha KfW e do WWF-Brasil e seus recursos são administrados pela associação sem fins lucrativos Fundo Brasileiro para a Biodiversidade-Funbio. Disponível em: <http://www.funbio.org.br/diversas/arpa-areas-protegidas-da-amazonia-fase-ii>.

Antes da criação da reserva, conforme o levantamento socioeconômico feito pelo Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais (CNPT) (IBAMA, 1998), essas “comunidades” viviam do extrativismo da madeira, castanha e borracha (em menor escala). Na agricultura destacava-se o plantio da mandioca, banana, milho e arroz. A maior ênfase era dada aos recursos pesqueiros de maneira artesanal, que segundo este documento, era considerado de baixa produtividade devido à falta de equipamentos necessários para a conservação do pescado e até mesmo um controle mais efetivo das instituições competentes. Além disso, os regatões prejudicavam o pescador, cuja representação por meio da Colônia de Pescadores tentava reivindicar um controle mais sistemático sobre essa prática na região.

A paróquia de Fonte Boa foi responsável pela introdução de outros produtos a serem cultivados, no caso da agricultura, como arroz e milho, numa tentativa de diversificar ou “civilizar” a produção local, com o objetivo de promover a “segurança alimentar”. Este projeto de diversificação de produtos foi espelhada na pequena produção agrícola sustentável, com a expectativa de uma comercialização rentável. Porém, prevaleceu a dificuldade no escoamento da produção e a falta de recursos técnicos, levando muitas “comunidades” a abandonar o cultivo de alguns produtos.

Atualmente, a principal atividade desenvolvida é o manejo do pescado, mais especificamente o pirarucu; além da extração de castanha e a produção de farinha e tabaco. E foi justamente o manejo do peixe que, segundo relato de alguns “comunitários”, trouxe muitas mudanças nas relações sociais, principalmente no surgimento de novos conflitos entre moradores e instituições.

Os conflitos que, como vemos desde o início da presente discussão, são centrais para compreender a comunidade e as relações sociais, representam, para os gestores públicos que atuam na área, um problema a ser resolvido. A administração das unidades de conservação pauta-se pela “gestão de conflitos”, engendrada a partir do empenho na efetiva burocratização das unidades. Contudo, para os gestores, o grande problema enfrentado é que a partir desta burocratização surgiram novos conflitos nas “comunidades”. O argumento principal dos gestores na contenção de conflitos é: “onde há conflito, não tem manejo”, uma das regras para o estabelecimento do processo civilizador: o uso racional dos recursos naturais. Para isso é preciso encontrar e tratar dos acordos, porque, como observou uma analista ambiental do Ibama, em uma reunião:

a regra número um do manejo é não ter conflito, é não ter briga, porque se tiver conflito, se tiver briga o manejo não vai ser liberado,

entenderam? A gente tem a experiência com a Santa União e a Itaboca, então vocês vão ter que fazer um planejamento. Se amanhã ou depois vocês não derem conta a atividade pode ser paralisada no meio.

Percebo que a presença indígena em unidades de conservação não é bem vista por alguns segmentos ambientalistas, principalmente neste caso onde há sobreposição entre unidades de conservação federal e estadual e a existência de outras terras indígenas demarcadas no local. Entretanto, as opiniões de alguns gestores entrevistados divergem: enquanto para uns o “assunto indígena dentro da Reserva está morto e enterrado”, outros reconhecem e acreditam que esta é uma manifestação legítima dos grupos que reivindicam o direito à terra e aos serviços de responsabilidade do Estado, como educação e saúde, além da possibilidade da utilização dos recursos naturais de maneira racional.

Este cenário nos chama atenção para os fundamentos da legitimidade da dominação (WEBER, 1983). Neste caso, destaca-se a autoridade pela crença na validade dos estatutos legais, ou seja, na competência objetiva do administrador com fundamentação nas regras racionalmente criadas e, em algum momento, consentidas. Segundo essa lógica, seria necessário obedecer e cumprir os deveres estabelecidos e fixados nos estatutos legais, para se chegar ao uso eficaz dos recursos naturais. Para isso é fundamental que a obediência seja condicionada pelo medo e pela esperança: o medo de ser expulso do lugar de origem, o medo de sofrer punição por infração às normas e a esperança de obter recompensa, que neste caso seria a melhoria da qualidade de vida dos “comunitários”, por meio da diversificação da renda com o desenvolvimento de novos projetos.

Por se tratar de duas unidades de conservação de uso sustentável, a legislação admite a presença de pessoas habitando a região, mas isto não quer dizer que possa ser “qualquer pessoa”. Elas devem ter como atributo oficial ações para compatibilizar a conservação da natureza com o uso sustentável, ou racional, dos recursos naturais. De fato, observa-se que os limites desse atributo ultrapassam o código legal, pois percebe-se que o modelo de desenvolvimento característico das unidades de conservação de uso sustentável preconiza o ideal “comunitário-cristão” de convivência.

Nesse ideal, os seres humanos devem viver em harmonia e sempre sob a tutela externa de especialistas ambientais para legitimar as intervenções políticas e administrativas. Ou seja, os mediadores sociais são extremamente

necessários para o estabelecimento e vigilância das regras. É neste sentido que no jogo de dominação, o código jurídico é complementado pelo código moral cristão na regulação do comportamento das pessoas.

O modelo de desenvolvimento sustentável, no âmbito do controle populacional, implica em estabelecer novos códigos de conduta para regular as relações sociais. Essas medidas se estendem desde o controle do acesso às unidades de conservação até a convivência entre as pessoas. Por exemplo, o Snuc assegura o direito de moradia apenas às pessoas que nasceram e cresceram nessas unidades.

As regras de convivência, um dos itens do plano de uso, são regras que servem para “você saber lidar com as pessoas, porque às vezes você pensa que tal comunidade é as mil maravilhas, mas não. Tem muita coisa que atrapalha a convivência das pessoas”, definiu Isaac Arantes, presidente da Associação Agroextrativista do Auati-Paraná. A boa convivência social trata-se da concretização do modelo “comunitário-cristão”, como quando os moradores de uma “comunidade” reúnem-se para fazer um mutirão de roça, de limpeza do terreno, de construção de casas ou consertos nas casas comunitárias. É assim que a “comunidade” se realiza: a partir do trabalho coletivo.

Outra questão é que o controle do território não está configurado apenas no âmbito cartográfico ou de constituição física. É possível perceber o controle dos grupos para a manutenção de uma moral superior: a conservação do meio ambiente. Para isto, é necessária a imposição de um código moral que determina o certo e o errado. Conforme observamos em Durkheim (1997) não é somente o território político que define a sociedade política. Ele a define como a reunião de grupos sociais secundários que são submetidos a uma mesma autoridade: do Estado, que delibera as regras e dirige a conduta coletiva.

Algumas considerações finais

Quando eu estava hospedada num hotel em Fonte Boa, em 2012, conheci uma professora da etnia Tukano, do alto Rio Negro, que naquela ocasião estava ministrando aulas na Universidade do Estado do Amazonas no Programa de Formação do Magistério Indígena. Ao conversarmos sobre seu trabalho descobri que dois jovens da aldeia Santa União eram seus alunos. Ela comentou sobre sua dificuldade em trabalhar os conteúdos didáticos “nessa tal educação diferenciada” e os principais desafios de alguns municípios que ela classificava como “anti-índio”.

Uma das atividades que ela propôs aos estudantes foi coletar informações sobre a história de seu povo e sua cosmologia. Ela afirmou que os jovens de Santa União não sabiam como produzir o trabalho, já que seus familiares não conheciam essa cosmologia. A professora comentou com os alunos que os Cocama “não tinham história”, que poucos conheciam seus mitos e que eles deveriam procurar conhecer o que, em sua visão, teria sido perdido.

Essa ideia da “história perdida” corrobora com o preconceito e a violência exercida pelos próprios representantes do Estado, principalmente em locais onde a convivência entre índios e não índios parece tensa, como em Fonte Boa. Diz ela “mas como eles vão querer ser índios, falar a língua materna, viver seus costumes se o próprio secretário de Educação, que é professor, e alguns professores deste curso não acreditam que os participantes são índios?”.

Mais tarde, em 2013, conheci os alunos Cocama desta professora. Raice, 20 anos e grávida de seu segundo filho, e seu irmão, Roni de 22 anos, me deram uma carona de Fonte Boa até Santa União. Diante dessas questões e conflitos, os dois acreditam que é importante sair para adquirir conhecimento e contribuir com a “comunidade”:

eu achava importante estudar – o quê eu não sei. Eu achei que era melhor pra mim estudar. Eu disse que quando eu conseguir chegar aonde eu quero, eu quero conseguir terminar a minha faculdade, que é aonde eu quero chegar. (...) É melhor a gente sair assim e conhecer aquele saber que a gente ainda não tem. E saindo por aí a gente conhece o saber mais. (Raice)

O legado que os mais velhos deixam para os jovens é continuar a “luta” por meio da qualificação profissional. Apesar de ouvir de sua professora que os “Cocama não têm história”, os dois continuam cursando as disciplinas e mostram-se determinados a contribuir com a “comunidade” a partir do conhecimento adquirido, idealmente aliado ao que eles aprenderam com os pais no movimento indígena.

A identificação étnica não é produzida com neutralidade, mas por meio de ideologias, a partir do contexto ideológico, como já indicava Weber (1983). A base dessa relação está na produção dos “costumes”, posto que a diferença de costumes alimenta o sentimento específico de honra, dignidade e pertencimento a um povo. Além de uma questão de luta ou reivindicação pelos direitos sociais, é importante destacar o aspecto político da etnicidade.

Para os indígenas, a expulsão dos padrões significou uma vitória, ou seja, a conquista da área. Isso se concretiza tanto no discurso quanto na

demarcação territorial. Uma das primeiras ações do Movimento Indígena, quando os patrões foram expulsos, foi providenciar uma placa informando que a área é indígena. Isto já causou diversos desentendimentos entre o Movimento Indígena de Tefé e os organismos ambientais. Alguns gestores relatam, com aparente indignação, que a área não é demarcada e, portanto, não se trata de terra indígena. Isso gera mais discussão sobre a “autenticidade indígena”. Contudo, os Cocama parecem acreditar numa vitória parcial, sempre divulgada, por meio de ofícios enviados constantemente aos órgãos estatais e ambientais, de modo que o enfrentamento do inimigo (qualquer um que se oponha à causa) é reforçado também burocraticamente.

O conflito não inicia com a reivindicação dos Cocama, mas trata-se de consequência das disputas históricas, diretamente relacionados a uma trajetória de desigualdades: relações de patronagem e posse de terra; fatores religiosos; determinações políticas governamentais, além dos acordos políticos locais. Por isso, a importância da compreensão do contexto social e histórico de Fonte Boa e as estratégias de grupos no enfrentamento e tentativa de superação da posição de subordinação.

Fontes Consultadas

Carta de Parissier a Monsenhor Barrat, 17/10/1917. Arquivo da Prelazia de Tefé.

Diário do padre Theodorus Johannes Joseph van Zoggel. 1980-1981. Arquivo da Prelazia de Tefé.

Jornal *O Missionário*. Pe. Edmundo Touchefeu, janeiro de 1942. Arquivo da Prelazia de Tefé.

História do Rio Jutai. Manuscrito de padre Theodorus Johannes Joseph van Zoggel. s/d. Arquivo da Prelazia de Tefé.

Livro de Tombo da Paróquia de Nossa Senhora de Guadalupe – 1908-1951. Arquivo da Paróquia de Fonte Boa.

Livro de Tombo da Paróquia de Nossa Senhora de Guadalupe – 1940. Arquivo da Paróquia de Fonte Boa.

Livros de Batismo (IX, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVIa, XVII, XVIIIa e XVIIIb) da Paróquia de Nossa Senhora de Guadalupe. Arquivo da Paróquia de Fonte Boa.

Livros de Casamento (II e III) da Paróquia de Nossa Senhora de Guadalupe. Arquivo da Paróquia de Fonte Boa.

Bibliografia

- ALMEIDA, Mauro William B. Redescobrimo a família rural. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 1, p. 66-83, 1986.
- BACELLAR, Pedro de Alcantara. *Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa na abertura da terceira sessão ordinária da nona legislatura*. Manaus: Seção de obras da Imprensa Pública, 1918.
- BLOK, Anton. The Narcissism of minor differences. *Journal of Social Theory*, v. 1, n. 1, p. 33-56, 1998. Disponível em: <http://est.sagepub.com/content/1/1/33>. Acesso em: 10 dez. 2012.
- BOISSEVAIN, Jeremy. Patronage in Sicily. *Man, New Series*, v. 1, n. 1, p. 18-33, mar. 1966. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2795898>. Acesso em: 14 maio 2010.
- BRASIL. *Lei 9.985 de 18 de julho de 2000*. Regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19985.htm. Acesso em: 20 abr. 2007.
- BROWN, C. Barrington. Relatórios sobre o Rio Jutahy. *Revista da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, t. II, p. 81-89, 1886.
- CABRAL, Ana Suelly. *Contact-induced language change in the Western Amazon: the non-genetic origin of the Kokama language*. Tese (Doutorado). Pittsburg: University of Pittsburg, 1995.
- CARDOSO, Thiago Mota; RAMALHO, Ana Luisa Melgaço Ramalho; PY-DANIEL, Victor. A construção do espaço agroecológico por comunidades indígenas peri-urbanas (Manaus - Amazonas). *Revista Brasileira de Agroecologia*, v. 2, n. 2, p. 517-520, 2007. Disponível em: <http://www.aba-agroecologia.org.br/ojs2/index.php/rbagroecologia/article/view/6781/5033>. Acesso em: 18 jul. 2010.
- CAMPOS, Acyilino. *O caso político de Fonte Boa para apreciação das autoridades e do público, tal como elle se deu*. Manaus: Typographia do Cá e Lá, 1920.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *Tastevin, Parissier*. fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2009. (Série Monografias.)
- DERICKX, João. No coração da Amazônia: Juruá, o rio que chora. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *Reserva Extrativista: "mais vida neste chão"*. Belém: Meridional, 2007.
- DIAS, Ednea Mascarenhas. *A ilusão do Fausto – Manaus 1890-1920*. Manaus: Valer, 2007.
- DURKHEIM, Emile. *Leçons de sociologie*. Paris: Quadrige/PUF, 1997.
- HECK, Egon Dionisio; ZOEGEL, Teodoro V. *Clamor dos Seringueiros do Jutai*. Fonte Boa, Jutai: impressão do Centro Missionário "Padre Damião", 1981.
- FABRE, Alain. *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*, 2005. Disponível em: <http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Alkusivu.html>. Acesso em: 15 set. 2010.

FAULHABER, Priscila. Etnografia na Amazônia e Tradução Cultural: comparando Constant Tastevin e Curt Nimuendaju. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 3, n. 1, p. 15-29, jan./abr. 2008.

_____. *O Lago dos Espelhos*. Etnografia do Saber sobre a Fronteira em Tefé/Amazonas. Belém: Museu Goeldi, 1998.

_____; MONSERRAT, Ruth. *Tastevin e a etnografia indígena*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008. (Série Monografias.)

FREITAS, Marcos Antônio Braga de. *O povo Kokáma: um caso de reafirmação de identidade étnica*. Dissertação (Mestrado). Manaus: Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-graduação em Natureza e Cultura na Amazônia, 2002.

IBAMA. *Estudo Sócio-econômico: área proposta para a criação da Reserva Extrativista do Auati-Paraná*. Relatório Técnico. Manaus, 1998.

ICMBio. *Plano de Manejo Participativo da Reserva Extrativista Auati-Paraná*. Tefé: [s. n.], 2012.

ICMBio. *Série Legislação ICMBio*. v. 1. Brasília, 2009.

IDSMS. *Plano de Gestão Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá – RDSM*. v. 1. e 2. Diagnóstico e Planejamento. Tefé: [s. n.], 2010.

LIMA, Cláudio de Araújo. *Coronel de Barranco*. Manaus: Editora Valer: Governo do Estado do Amazonas, 2002.

MEB. *Algumas considerações a respeito do sindicalismo no Amazonas e atuação das equipes do MEB*. Prelazia de Tefé, s. d.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Programa Saúde Indígena: etnodesenvolvimento das sociedades indígenas*. Brasília: Ministério da Saúde, 2001. Disponível em: http://bvsmis.saude.gov.br/bvs/publicacoes/saude_indigena.pdf. Acesso em: 20 out. 2011.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. *Fundo Nacional do Meio Ambiente: orientações para execução de projetos*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2006.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Reserva Extrativista e sistema de aviação na Amazônia: o caso da exploração madeireira no Rio Juruá. *Boletim Rede Amazônia*. Rio de Janeiro: IRD, PPGAS/UFRJ; Belém: NAEA/UFGA, ano 2, n. 1, p. 73-82, 2003.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O "nosso governo". Os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988.

_____. Novas identidades indígenas: análise de alguns casos na Amazônia e no Nordeste. In: D'INCÃO, Maria Angela; SILVEIRA, Isolda Maciel da (Orgs.). *Amazônia e a crise da modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994. p. 323-328.

PANTOJA, Mariana Ciavatta. *Os Milton: cem anos de história nos seringais*. 2. ed. Rio Branco, AC: EDUFAC, 2008.

- PARISSIER, Jean-Baptiste. Seis meses no país da borracha, ou excursão apostólica ao Rio Juruá, 1898. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *Tastevin, Parissier. Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2009. p. 1-60. (Série Monografias.)
- PETESCH, Nathalie. Los Cocama nacen en el Peru. Migraciones y problemas de identidad entre los Cocama del río Amazonas. *Anthropologica*, ano XXI, n. 21, p. 99-116, 2003.
- POWELL, John Duncan. Peasant Society and Clientelist Politics. *The American Political Science Review*, v. 64, n. 2, p. 411-425, jun. 1970.
- QUEIROZ, Helder. A Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá. *Estudos Avançados*, v. 19, n. 54, 2005.
- _____; PERALTA, Nelissa. Reserva de Desenvolvimento Sustentável: Manejo Integrado dos Recursos Naturais e Gestão Participativa. In: GARAY, I.; BECKER, B. K. *Dimensões Humanas da Biodiversidade*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 447-476.
- RAMALHO, Ana Luiza Melgaço. *Construção da agrobiodiversidade kokama, comunidade São Gabriel, Alto Solimões, Amazonas*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Biologia). Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2008.
- SANTOS, Roberto Araújo de Oliveira. *História econômica da Amazônia: 1800-1920*. São Paulo: T. A. Queiroz Editor Ltda., 1980. (Biblioteca Básica de Ciências Sociais, Série I – Estudos Brasileiros, v. 3.)
- SIGAUD, Lygia. As armadilhas da honra e do perdão: usos sociais do direito na mata pernambucana. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, ano 10, n. 1, p. 131-163, 2004.
- SILVA, Katiane. *Sociogênese de uma unidade de conservação: um estudo sobre a Reserva Extrativista Auati-Paraná – Fonte Boa/AM*. Dissertação (Mestrado). Amazonas: Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, 2009.
- SILVERMAN, Sydel. Patronage and Community-Nation Relationships in Central Italy. *Ethnology*, v. 4, n. 2, p. 172-189, abr. 1965.
- SOUZA, Antônio Klinger da Silva. *Comércio, acumulação e poder: a empresa J. G. Araújo & Cia LTDA em Boa Vista do Rio Branco*. Dissertação (Mestrado). Manaus: Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, 2011.
- SHORE, Cris. The limits of ethnography versus the poverty of theory: patron-client relations in Europe re-visited. *Sites: New Series*, v. 3, n. 2, p. 40-59, 2006.
- WEBER, Max. *Economia y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- WENNIK, Henrique. *Os Espiritanos no Brasil. 1885-1950*. Belo Horizonte: Casa Provincial, 1985.
- WOLF, Eric. *Antropologia e Poder*. Contribuições de Eric R. Wolf. Brasília: Editora UNB, 2003.

O calvário dos injustiçados

Práticas da administração pública brasileira em casos de violência extrema e desigualdade

Paula Lacerda (Uerj)¹

Jane Felipe Beltrão (UFPA)²

Entre mortos e sobreviventes: a discussão possível

O cenário dos casos de extrema violência e negligência que serão aqui tratados é o Pará, mais precisamente municípios do interior, cidades marcadas por grandes projetos de intervenção na natureza e nas relações, referidos como “projetos de desenvolvimento” ou “grandes projetos” com vistas a secundarizar seu caráter eminentemente político (FERGUSON, 1994). Por um lado, os contextos e as estratégias que descreveremos não são específicas desta região geográfica, o que quer dizer que tanto os procedimentos adotados pela polícia/justiça que tornam extremamente moroso o caminhar de um “caso”, quanto as respostas das vítimas e de seus familiares podem ser também observados em outros locais do Brasil e do mundo³. Por outro lado, a violência na Amazônia

1 Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro e professora de Antropologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. lacerdapaula@gmail.com

2 Antropóloga e historiadora, docente do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Federal do Pará (UFPA) atuando nos programas de pós-graduação em Antropologia e Direito. Pesquisadora de produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Endereço eletrônico: janebeltrao@gmail.com

3 No Rio de Janeiro, por exemplo, grupos mobilizados há anos denunciam as diversas estratégias policiais no sentido de encobrir crimes praticados pela polícia, sobretudo pela polícia militar em favelas. Quando uma parcela muito reduzida dos crimes chega a ser julgada, frequentemente os réus são absolvidos porque as provas são “insuficientes”, os laudos são “precários” ou mesmo inexistentes. A este respeito, existe uma ampla literatura nas ciências sociais, como por exemplo Leite (2004), Farias (2007 e 2013), Cano (1998), Araújo (2008 e 2012), entre outros. Como veremos, os casos de assassinatos (chacinas, massacres e genocídios) que ocorreram no interior do Pará apresentam contornos um pouco distintos. Ao menos nos casos de grande repercussão como o que se analisou aqui, a condenação ocorre e os acusados recebem altas penas. Contudo, pouco tempo depois da condenação, os criminosos são soltos, beneficiados por habeas corpus, regimes semi-aberto ou aberto, como mostra o emblemático homicídio da missionária Doroth Stang. O réu confesso

nia assume contornos particulares, resultado da confluência de fatores como a política fundiária implantada na região, a escassez de serviços governamentais (entre os quais a polícia, mas também a assistência social) e, notadamente, a impunidade. Não menos significativamente, contribuem para o cenário de violência na Amazônia as representações sobre o território que sobrevalorizam a “exuberância da natureza” em detrimento das pessoas e das culturas ali existentes, atualizando a imagem do “vazio demográfico” dos tempos da ditadura e assim justificando ações de suposta ocupação do vazio mais do que em outros espaços (OLIVEIRA, 2008).

Camponeses massacrados na chamada “Curva do S” em Eldorado dos Carajás, bem como alguns familiares dos meninos vitimados em Altamira, são nascidos na Bahia, no norte de Minas, em Goiás, no Ceará e partiram para o Pará seduzidos pela propaganda oficial do governo que mencionava fartura, distribuição de terras e abundância de serviços. Aqueles que chegaram em Altamira, sudoeste do Pará, se depararam com um cenário bastante diferente do que imaginaram antes de ir: as acomodações provisórias (quando havia) eram precaríssimas, muitas das terras a serem “doadas” sequer tinham acesso à água, além de serem distantes das vias de trânsito⁴. Os serviços básicos como educação e saúde, quando ofertados, surgiram deficitários e a administração pública se fazia presente a partir, basicamente, de uma instituição: o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra).

Ainda assim, muitas destas pessoas decidiram ficar, inclusive às custas das economias que tinham carregado consigo, o que erode a imagem do migrante como alguém que é levado a deixar seu território pela absoluta ausência de outras opções e de capital. Como demonstrado por diversos trabalhos, a migração é uma escolha que leva em conta redes de parentes e afins, bem como

Rayfran das Neves Sales, condenado a 27 anos, passou oito no presídio, incluindo o tempo em que diariamente saía para trabalhar e retornava ao presídio à noite, para dormir (regime semi-aberto). Desde julho de 2013 Rayfran foi beneficiado com o regime aberto. Para a justiça, ele está sendo monitorado, precisa comprovar que está trabalhando, não pode frequentar bares, festas e deve estar em casa às 22 horas. Para a população que acompanha o desenrolar do caso, porém, o réu confesso Rayfran desfruta de uma vida normal na casa de sua namorada. Não nos cabe, ao menos no escopo deste artigo, questionar a legalidade da lei, que prevê mecanismos de atenuação da pena. Ao tomar este caso como exemplo, aludindo à situação legal de Rayfran e ao modo como ela é percebida por alguns, busca-se salientar que nem sempre o legal é entendido como justo, ético e moral.

4 Para uma excelente análise sobre o Plano de Colonização implantado na cidade de Ariquemes (RO), conferir o trabalho de Manuela Cordeiro (2012) no qual a autora discute a categoria, utilizada por um de seus interlocutores, de “quadrados burros” para se referir ao desenho dos terrenos (“lotes”, em particular) que não tinham acesso à água, ou localizavam-se em áreas alagadiças, ou ainda isolada por outras porções de terra sem saída para a estrada, por exemplo.

a disponibilidade de uma quantia de dinheiro que sirva para cobrir despesas como o transporte e a compra de insumos necessários à subsistência durante os primeiros dias ou meses (KELLER, 1975; RIDLEY-LEIGH, 1980; HEBÉTTE; ACEVEDO MARIN, 1979; SILVA, 2008)⁵.

Dona Carolina, nascida no interior da Bahia, antes de chegar a Altamira, passou por São Paulo, norte de Minas e Goiás. Foi nesta última região que ela ouviu falar que em Altamira havia abundante oferta de emprego. Depois que o marido a abandonou com quatro filhos pequenos, ela comprou um pequeno caminhão, em sociedade com um sobrinho. Assim, arrumaram a mudança e construíram o plano de fazer frete na cidade cortada pela terceira maior rodovia do Brasil. Pouco tempo depois, no entanto, a parceria com o sobrinho se desfez. Dona Carolina passou então a vender roupas que comprava em Goiás para sustentar a família. Menos de um ano após ter chegado em Altamira, planejava ir embora. O novo destino seria a cidade de Imperatriz, no Maranhão. Dias antes da nova mudança, contudo, seu filho Maurício, de 14 anos, desapareceu. Era o começo do Calvário. Maurício saiu de casa na manhã do dia 26 de dezembro de 1992 dizendo que iria receber um dinheiro pela venda de salgados, com o qual compraria açúcar para a mãe fazer seu prato preferido, canjica. Dona Carolina nunca mais viu seu filho e, em sua fala, comunica com tristeza o fato de não ter podido enterrar o corpo, indicando que o desaparecimento é muitas vezes vivido como uma “morte inconclusa”, nos termos trabalhados por Catela (2001) acerca dos desaparecidos políticos na Argentina. Como explorado por outras pesquisas que enfocaram mais diretamente o tema do desaparecimento contemporâneo (FERREIRA, 2011; ARAÚJO, 2012; OLIVEIRA, 2007), a ausência do corpo é vivenciada, em muitos casos, como um desrespeito à dignidade, considerando-se que humanos merecem ser enterrados.

Para a polícia, Maurício fugiu de um lar violento e economicamente insuficiente, para o qual era obrigado a contribuir financeiramente. Sustentando esta interpretação sobre o que a mãe dizia ser um “desaparecimento”, a polícia não investigou o possível sequestro, como também não procurou pelo corpo. Para Dona Carolina, o desaparecimento do filho se devia a um sequestro seguido de violência física e sexual – com a extirpação do órgão sexual – e homicídio. O cadáver teria sido jogado na mata e deteriorado ali mesmo, acelerado

5 Os trechos selecionados da entrevista feita com Josélia Amorim e Everaldo Amorim, incluídos ao final da terceira parte deste livro, iluminam aspectos relevantes para a compreensão da migração em nosso país.

pela umidade local e pelos animais de rapina. Para ela, a polícia não se interessou em investigar o sumiço do filho porque ela era “pobre” e os possíveis criminosos, “ricos”, “influentes” e “poderosos”. As suspeitas de Dona Carolina a respeito do que teria ocorrido com seu filho tinham uma causa muito concreta: meses antes do desaparecimento de seu filho, repercutiu imensamente o desaparecimento de Jaenes da Silva Pessoa, de 13 anos. Neste caso, o corpo foi encontrado em meio a mata com as vestes limpas, sem os globos oculares, sem os órgãos sexuais, com o pulso cortado e apresentava marcas de queimaduras.

O crime contra Jaenes, pelas características marcantes da mutilação sexual, foi associado a outros três crimes, nos quais as vítimas também tiveram seu pênis e testículos extirpados, lesão esta que foi definida por um médico como “emasculação”, daí a forma como o caso ficou conhecido. Deste modo, quando Maurício desapareceu, a população estava aterrorizada com a sucessão de crimes que tinha como vítimas meninos com idades entre oito e 14 anos que circulavam pela cidade em busca de um trabalho, um doce, ou uma brincadeira. Acentuava o medo e a sensação de insegurança da população o desconhecimento da identidade dos criminosos que arquitetavam o sequestro, torturavam as vítimas e depois despojavam os corpos. Apesar da intensa repercussão dos crimes, das manifestações da população e dos relatos dos dois meninos que sobreviveram apesar da gravidade de suas lesões, a polícia permaneceu alheia ao seu dever. Os crimes contra “João” e “Pedro”, sobreviventes, só foram registrados quase dois anos depois de praticados⁶.

Segundo o coletivo político formado pelos familiares das vítimas, 24 meninos foram vítimas do “caso dos meninos emasculados”. Depois de intensas mobilizações no contexto do assassinato de Jaenes, a polícia instaurou e concluiu inquérito policial no curto prazo de dois meses e meio. As informações apresentadas no Relatório Policial que serve como base à denúncia do Ministério Público, contudo, foram frágeis e pouco fundamentadas. Os nove itens apontados como conclusivos pelo delegado responsável pelas investigações, o bacharel Brivaldo Pinto Soares, baseiam-se em depoimento de pessoas que não testemunharam qualquer evento associado aos crimes.

6 Os nomes das vítimas sobreviventes são fictícios e aparecerão sempre entre aspas. Apesar de os casos fazerem parte de um processo judicial que nunca correu em segredo de justiça, assumi o compromisso com os familiares das vítimas de preservar a identidade dos sobreviventes. Da mesma maneira, optei por não identificar o processo judicial em análise. Os demais nomes, inclusive das vítimas que não sobreviveram, são todos reais. Neste caso, a opção foi por dar visibilidade à “luta” dos ativistas que promovem esforços consideráveis para que os crimes não caiam no esquecimento.

A forma recorrente das narrativas apresentadas pelos depoentes é o rumor, no sentido de que trata Veena Das (2007), notando a potencialidade do uso de expressões em formato impessoal tal como “diz-se que...”, “sabe-se que...”, “ouvira-se falar que...”. No caso da autora, eram as vítimas da violência degradante que buscavam fugir das narrativas em primeira pessoa, que seriam desonrosas e, mais do que isso, indizíveis. No caso de Altamira, as pessoas aceitaram oferecer seus depoimentos à polícia, mas mantiveram a preocupação em não comprometerem a si mesmas e assim, possivelmente, pretenderam evitar afirmar qualquer coisa em primeira pessoa. Neste sentido, contribuíram para o indiciamento de Amailton Madeira Gomes, jovem de 24 anos e filho de um importante comerciante local, depoimentos de testemunhas que comentaram “ser do conhecimento de toda a Altamira” a “fama de homossexual”, o “costume de assediar rapazes”, o “consumo de drogas”, os “ataques de violência”, os “maus-tratos” ao irmão caçula e adotivo e, por fim, o envolvimento nos “crimes contra meninos”. Em entrevista, o delegado do caso rememorou as dificuldades de investigar crimes que apavoravam a população de Altamira pela brutalidade neles contida e também por ter “poderosos locais” envolvidos (ver LACERDA, 2012). Para os familiares das vítimas, porém, a polícia não demonstrava qualquer interesse em seguir as pistas ou as testemunhas que eles próprios apresentavam, fruto de um trabalho desgastante e perigoso. O longo tempo decorrido entre os crimes e as investigações também dificultou a apuração efetiva dos fatos.

O Massacre de Eldorado dos Carajás foi uma das muitas tragédias anunciadas cujos antecedentes estão relacionados à luta dos trabalhadores sem-terra pela desapropriação da Fazenda Rio Branco, no município de Parauapebas, ainda nos anos 1990 (cujos títulos só foram distribuídos em 5 de novembro de 1995) e pela desapropriação da Fazenda Macaxeira, em Eldorado dos Carajás, que só foi declarada latifúndio improdutivo em 8 de março de 1996⁷. A demora nos processos de desapropriação provocou a Marcha por Justiça, Terra e Trabalho em direção ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), partindo de Marabá, no dia 10 de abril de 1996, em busca de solução. A Marcha integrada por trabalhadores sem-terra foi fatalmente interrompida na “Curva do S” em Eldorado do Carajás (km 96 da rodovia PA-150). Note-se que, diferente do “caso dos meninos emasculados”, neste massacre os

7 Sobre o uso do termo massacre, consultar Brelaz (2006) que, ao discutir a questão criminal do episódio, revela a discussão e os desconfortos das autoridades do Pará em admitir o que está registrado nas muitas estações do calvário percorrido pelos sobreviventes.

“poderosos locais” são sobejamente conhecidos, ocupantes que são de cargos administrativos em diversas esferas do Estado. Ainda assim, isto não resultou em um andamento muito diferente nos dois “casos”, como veremos.

O interior da Amazônia, como vem sendo denunciado há décadas, é palco de massacres e chacinas que nem sempre ganham a repercussão dos casos que escolhemos analisar aqui. Como Almeida (1997) chama a atenção, os moldes do sistema agrário e repressivo que vige nestes espaços resultam na violência como um instrumento efetivo de controle e coerção, “única forma de comunicação entre as estruturas de poder e os segmentos camponeses e grupos indígenas” (p. 21). Levianas e arditas são as justificativas relacionadas pelas autoridades à eclosão da violência em cidades do interior, além do que, em muitos casos, reiteram preconceitos e tendem a empalidecer a gravidade da ação (ou da omissão) dos poderes pertinentes.

Neste sentido, a ideia de que o intenso fluxo migratório e a pobreza associada a estas populações seriam os grandes responsáveis pelos conflitos, massacres e chacinas materializa-se em afirmações como estas: “No Sul do Pará não tem 10% de paraenses” (citado em ALMEIDA, 1997, p. 39) ou “Altamira é uma cidade que pouco paraense tem” (citado em LACERDA, 2012, p. 55). Acompanhamos as considerações de Das e Poole (2008) sobre as “margens do Estado” que não devem ser vistas como espaços inertes nos quais o poder estatal, supostamente, não se faz presente. Ao contrário do que se pensa, as margens são espaços privilegiados para observar como o Estado opera. Para as autoras, a violência e a vigilância são recursos comuns nas margens e a exceção é, muitas vezes, a regra. Este modo de governar buscaria evidenciar, para o centro, que as periferias e as populações “marginais” estão sendo controladas. A partir dos casos de violência que analisamos, notamos que a omissão é uma forma de ação, planejada, estruturada e posta em prática por aqueles sujeitos já socializados nas práticas cotidianas da administração pública que vigem nestes locais, ou nestas circunstâncias.

Crimes como os que se trata aqui tem sido alvo de intensa repercussão e expõem conflitos latentes em nossa sociedade, conduzindo a investigação criminal e o processo penal a caminhos ainda mais complexos do que os de costume e sujeitos a avaliações críticas como a que fazemos aqui, sem termos a pretensão, é claro, de encerrar a polêmica. Por mais que se reconheça que as dificuldades existem e a estrutura da persecução penal é complexa e possui meandros que devem ser rigorosamente observados em respeito aos direitos humanos, entendemos que argumentos como ausências de testemunha,

insuficiência ou inexistência de perícia e de recursos humanos encobrem e justificam práticas de omissão e negligência que tornam distante a possibilidade de fazer justiça. Neste sentido, o objetivo do texto é reconstruir práticas administrativas tão incorretas quanto conhecidas, bem como pensar alguns de seus muitos efeitos sociais, especialmente algo que nem sempre recebe o devido valor nas análises que problematizam questões em torno da violência: as estratégias das vítimas e/ou de seus familiares para lidar com as instâncias públicas que lhes pareciam voltadas a interesses de um grupo privilegiado de pessoas.

Para tanto, este artigo está estruturado em torno de duas partes, além das perspectivas finais. A primeira delas trata do “caso dos meninos emasculados”, buscando analisar a forma de atuação dos setores da administração pública no que se refere à investigação, à perícia e à persecução penal relativas a crimes cuja suspeita (e posterior condenação) recaiu sobre “poderosos locais”. É com foco semelhante que a segunda parte tratará do Massacre de Eldorado dos Carajás. Em ambas as partes, tomaremos com destaque os laudos periciais produzidos a respeito de cada “caso” e salientaremos o quanto a estratégia é silenciar as divergências possíveis de serem enxergadas através dos depoimentos daqueles que insistem em dizer que suas vidas foram indelevelmente interrompidas, embora as inscrições nos corpos, para os médicos legistas, estejam “cicatrizadas”. Embora estes dois “casos” de violência sejam tratados em itens separados, nossa análise buscará evidenciar as muitas semelhanças entre eles. Embasa nossa estratégia o argumento de que as práticas implementadas pela polícia e pela justiça resultam na violação de direitos e/ou na agudização do sofrimento daqueles que já se consideram como “vítimas”.

Os meninos injustiçados

Em novembro de 1989, quando “Pedro” saiu de casa, havia em Altamira uma única delegacia de polícia, responsável por supervisionar, registrar boletins de ocorrência e acompanhar casos em uma área superior aos limites da cidade, que já impressiona por sua enorme extensão territorial. Na época, a “Superintendência Regional do Xingu”, com sede em Altamira, compreendia uma área ainda maior, composta pelas (hoje) cidades de Uruará, Senador José Porfírio e Porto de Moz. Em diversos depoimentos anexados aos autos, ficou registrado que a Polícia Civil possuía uma única viatura, que na maior parte do tempo se encontrava avariada ou desabastecida.

Quando os pais da vítima solicitaram que a polícia realizasse buscas pelo menino que não havia retornado para casa, foram informados de que deveriam eles mesmos organizar as buscas ou que esperassem em casa pelo eventual retorno do menino, pois a polícia só registraria uma “queixa” após 48 horas⁸. Para a polícia, estas horas eram o intervalo de tempo no qual a maioria das crianças reaparecia, voltando de uma brincadeira mais longa e não comunicada aos responsáveis. Para especialistas, contudo, os primeiros momentos depois de constatado o desaparecimento são cruciais, pois é justamente quando as buscas podem ter resultados mais favoráveis, considerando que a distância percorrida pelo possível criminoso ainda é curta. No entendimento dos pais de “Pedro”, a polícia não tinha interesse em procurar seu filho pois, como pessoas simples e sem influência, “eles não eram ninguém”. Entenderam que caso o menino fosse vítima de algum crime, a polícia pouco faria para elucidá-lo.

Ainda assim, quando “Pedro” foi encontrado por um leiteiro e levado até sua casa, no dia seguinte, o primeiro lugar para onde seus pais se dirigiram foi a delegacia. De lá, foram encaminhados para o hospital de Altamira, que não teve condições de atender um caso daquela complexidade. “Pedro” e seu pai foram então enviados, de transporte aéreo, para a capital do estado, onde o atendimento foi prestado. O médico urologista e professor universitário Dr. Lourival Barbalho realizou os primeiros socorros na vítima e chefiou a equipe responsável pelas dezenas de cirurgias reparadoras que seriam realizadas nos anos seguintes. De acordo com o médico, a sobrevivência de “Pedro” explica-se pelo fato de ele ter caído em solo argiloso típico da região, denominado “tabatinga”, que, por sua baixa temperatura e propriedades cicatrizantes, impediu que a vítima sangrasse até o óbito.

8 É profundamente enraizada na prática policial a recomendação de que os comunicantes do desaparecimento realizem um certo “percurso” de buscas, o que inclui tanto os locais frequentados pela vítima, como casa de amigos, campos de futebol, festas etc (o que na maior parte das vezes já foi feito pelos pais que recorrem à delegacia quando aflitos pela ausência de seu filho em todos os locais possíveis), quanto instituições públicas como hospital, Instituto Médico Legal (IML) etc. No Brasil, não existe nem jamais existiu uma lei ou normativa que condicionasse o início das buscas de desaparecidos (fossem menores de idade ou não) ao prazo de 48 horas. Contudo, esta prática é a tal ponto cotidiana que, em dezembro de 2005, foi sancionada uma lei que acrescenta o seguinte parágrafo ao artigo 208 do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA): “A investigação do desaparecimento de crianças ou adolescentes será realizada imediatamente após notificação aos órgãos competentes, que deverão comunicar o fato aos portos, aeroportos, Polícia Rodoviária e companhias de transporte interestaduais e internacionais, fornecendo-lhes todos os dados necessários à identificação do desaparecido” (Lei 11.259, de 30 de dezembro de 2005).

Embora os pais de “Pedro” tenham-no levado, ainda mutilado, na delegacia, um boletim de ocorrências não foi registrado. Não houve diligências para apurar a autoria dos crimes que poderiam ter sido tipificados como sequestro, lesão corporal, tentativa de homicídio e tortura. Todos tratar-se-iam de crimes qualificados por terem como vítima pessoa menor de idade. Segundo os trâmites do único processo judicial existente, “Pedro” foi ouvido pela polícia pela primeira vez apenas um ano e meio após o crime, em maio de 1991. Na ocasião, “Pedro” não era a única vítima de “emasculação”. Em setembro de 1990, “João”, de nove anos, foi abordado por um estranho que o chamou para retirar uma pipa presa na árvore. Ele então foi sedado, amarrado a uma árvore e acordou no dia seguinte, ensanguentado e com muitas dores na genitália. O Inquérito Policial que investigaria os crimes contra Pedro foi concluído em novembro de 1991 e então remetido à justiça, mais como formalidade do que como resultado de um processo investigatório que embasaria ações da justiça no sentido de ouvir, julgar e prender os envolvidos. Vejamos as conclusões do delegado:

Infelizmente até o presente momento não foi possível chegar ao autor, ou autores, do crime. E que algumas dificuldades foram encontradas nas investigações. A primeira foi o espaço de tempo entre o fato delituoso e o início das investigações. Fato ocorreu em 16.11.89 e o Inquérito Policial foi instaurado em 28.05.91. A segunda a ausência de testemunhas. A terceira, o drama sofrido pela vítima, tem dificuldade em relatar o drama vivido, para ilustrar, na época que o fato delituoso ocorreu, a vítima forneceu elementos para a feitura de um retrato falado, e posteriormente quando foi apresentado o retrato falado não o reconheceu, ou melhor, não confirmou que o elemento, do “retrato falado”, correspondesse ao elemento, o que o atacou. Diante do exposto não foi possível, chegar ao autor, ou autores do crime. Recomendo ao Senhor Escrivão proceda a remessa dos presentes autos, para a Justiça, entretanto que as investigações continuaram, na expectativa de chegar ao autor ou autores do crime. (Relatório do Inquérito Policial, incluído no Processo Emascarados, fls. 956).

O delegado José Maria Alves Pereira, responsável pela abertura e conclusão do Inquérito Policial, não chefiava a delegacia de Altamira quando “Pedro” foi mutilado, dois anos antes. É na confortável posição de distanciamento em relação ao procedimento negligente de seu antecessor que o delegado elaborou suas conclusões, das quais subentende-se que nada mais poderia ser feito. As investigações que, segundo escreve, teriam continuado, não resultaram na tomada de nenhum depoimento, nenhuma diligência.

Analisando o sistema de justiça, Sadek (1997) chama atenção para as consequências da rotatividade de profissionais em cidades pequenas. A carreira de magistrados, por exemplo, ascende a partir das cidades menores (primeira e segunda “entrância”) em direção a cidades maiores, capitais de estado. A passagem transitória por cidades de interior (onde um profissional pode ficar apenas um semestre) tem implicações negativas para a justiça local, como a falta de conhecimento sobre a realidade em que o juiz atua e a tendência de transformar o ofício de julgar em uma questão excessivamente burocrática e técnica. Esta conjuntura, guardadas suas especificidades, faz parte também da trajetória dos profissionais da polícia, para os quais, muitas vezes, fazer cumprir a lei significa desagradar uma elite local, privar-se de facilidades e até mesmo comprometer a almejada promoção⁹.

Na documentação produzida pela polícia inexistem reflexões sobre a dificuldade de acessar testemunhas pela desconfiança em relação ao trabalho de seus próprios profissionais, ou porque a instituição não poderia garantir a segurança daqueles que depusessem contra os “poderosos locais” que se dizia terem envolvimento. Acerca do retrato falado que, segundo o delegado, não teria correspondido às memórias de “Pedro” um ano e meio depois do crime, não é cogitada a possibilidade de mau desempenho da polícia na tomada de informações ou na execução da imagem. Tampouco, se supõe a intencionalidade de um mau trabalho com o objetivo de inviabilizar a identificação do criminoso.

Da mesma maneira, inexistem reflexões sobre as mudanças nos depoimentos das vítimas, que não foram poucas. O primeiro relato de “João” para a polícia, por exemplo, remonta a uma brincadeira interrompida por um estranho que chega e amarra a vítima contra a vontade a uma bicicleta e foge. Neste caso, a recusa da polícia em agir diante de uma notificação de sequestro, orientando os responsáveis a esperarem em casa o retorno ou a realizarem buscas eles mesmos, seria ainda mais grave.

Além da única delegacia, na época dos crimes, Altamira contava com o 51º Batalhão de Infantaria na Selva, um hospital público e nenhum Instituto Médico-Legal, o que significa que as perícias, quando ocorreram, foram feitas

9 Entrevistando delegados na pesquisa que resultou na tese de doutorado “O caso dos meninos emasculados de Altamira: polícia, justiça e movimento social” (LACERDA, 2012), acessei vários relatos sobre o assédio aos delegados recém chegados em cidades pequenas, como por exemplo a oferta de hospedagem em pousadas da região (quando a outra opção era ou dormir na rede dentro da delegacia ou comprometer uma parte do salário arcando com moradia), refeições grátis no restaurante principal da cidade, passagens aéreas facilitadas etc., o que partia tanto dos comerciantes da região como dos poderes estabelecidos, especialmente os de âmbito municipal.

em cidades como Belém (800 km distante) ou Santarém (500 km). Na maioria dos casos, os corpos dos meninos vítimas, vivos ou mortos, não foram periciados¹⁰. Em um caso, o de Ailton, morto e emasculado aos 10 anos, sua ossada foi levada para Belém, de onde nunca retornou. A mãe da vítima, Dona Marina, jamais pôde enterrar o filho. O resultado da perícia é, até hoje, desconhecido. No caso de Judirley, a perícia que poderia precisar a causa da morte, bem como a natureza das lesões sofridas, só foi feita depois do sepultamento, o que significa dizer que seu cadáver teve que ser exumado na presença de seu pai.

A respeito do crime contra Jaenes, acontecimento decisivo para o início das investigações policiais que culminaram na instauração do processo judicial, foi solicitado ao médico legista o laudo de exame que teria sido realizado no corpo da vítima antes do sepultamento. Ao que parece, o delegado foi informado de que não havia sido realizado qualquer exame, pois dias depois foi expedido ofício solicitando exumação e perícia. Os quesitos propostos pelo delegado foram os seguintes:

- Se apresenta lesão pelo corpo?
 - Se houve ato libidinoso anal?
 - Se foi encontrada (sic) alguma substância tóxica?
 - Se o corte efetuado na vítima, teve característica de profissional?
 - Se pode precisar qual o objeto cortante usado?
 - Se o órgão retirado pode servir para ser implantado em outra pessoa, e qual o tempo necessário para o referido implante?
 - Fornecer outras informações que possam ajudar nas investigações policiais que estão sendo processadas
- (Processo Emasculados, fls. 07).

Apesar de o ofício ter sido recebido pelo médico Armando Aragão dois dias depois de expedido, conforme o “recebido” manuscrito no documento, o exame não foi realizado. Como se pode observar, a partir dos quesitos propostos, o delegado investigava a hipótese de que o crime pudesse ter sido cometido por algum profissional da Medicina para, talvez, reimplantar o órgão em outra pessoa. O médico a quem foi solicitado o exame, pouco tempo depois dos crimes, elegeu-se vereador. De sua campanha participou o também médico Anísio, acusado e condenado nos crimes contra Jaenes, Judirley, Flávio, “Pedro” e “João”. No processo, não há justificativa para a não realização do exame, tampouco cobranças do delegado a este respeito. De fato, como

10 De acordo com o Código de Processo Penal, “Os cadáveres serão sempre fotografados na posição em que forem encontrados, bem como, na medida do possível, todas as lesões externas e vestígios deixados no local do crime” (Art. 164).

vimos, o delegado já estava interessado em outra linha de investigações. Para ele, Amailton, o jovem com “fama de homossexual” tinha cometido os crimes. Ele não tinha formação em Medicina e, aparentemente, não teria intenção em reimplantar o órgão e, desta maneira, a resposta a tais quesitos não era mais interessante.

O estudo de Juliana Farias (no prelo) sobre os laudos cadavéricos de vítimas do confronto policial no Rio de Janeiro descreve a estratégia dos familiares das vítimas de questionarem o laudo produzido pelo perito da justiça (encarregado de determinar a causa da morte em questão) a partir da apreciação de um segundo perito/pesquisador, que não seja funcionário público. Ao acompanhar a reunião entre o perito consultor, o defensor público e os familiares da vítima, a autora afirma existir uma série de perguntas não respondidas pelo perito oficial, o que permite compor uma “lista considerável de ausências” no laudo cadavérico que analisavam. As palavras da autora são bastante elucidativas deste processo de omissão e enfatizam que mais do que o desconhecimento e a negligência, o que justifica a existência e permanência de laudos “inconclusivos” é justamente uma *expertise* sobre o campo no qual os peritos estão inseridos e o conhecimento sobre os possíveis efeitos de seu trabalho:

Este tipo de produção do laudo cadavérico pode ser entendido, então, como um procedimento orientado por uma espécie de negativo da revelação, não porque esconde informações, mas porque revela a força de um indizível burocrático, porque explicita a intimidade do especialista com uma economia de palavras em um documento crucial para o prosseguimento de investigações, para o encaminhamento de acusações, para o tratamento jurídico/legal das violações e crimes de Estado (FARIAS, no prelo).

No caso de Klebson, apenas as vestes que cobriam o corpo morto e mutilado foram objeto de perícia, sem que se possa compreender o motivo de tal feito. A análise microscópica e hematoquímica das quatro peças (cueca, boné, camisa e bermuda) revelou que muitas manchas eram de sangue, outras eram de lama e sujeira diversa. Os cabelos encontrados eram “do tipo liso, na cor castanho escuro, provenientes do couro cabeludo, alguns apresentando bulbo piloso e seccionamento no seu caule causado por força mecânica e medindo em média 4,5 centímetros” (Processo Emasculados, fls. 877). Não foram realizados maiores exames no cabelo, talvez por terem sido encontrados no próprio boné da vítima. Em resumo, a perícia foi realizada, mas o papel timbrado, o carimbo do perito, o número do registro que assegura que ele

está capacitado para exercer tal atividade e, sobretudo, o vocabulário técnico que emprega, não escondem que a conclusão do laudo nada acrescentou ao observável a olho nu, inclusive os detalhes sobre a cor e a textura do cabelo da vítima, cortado por tesoura. O que poderia contribuir como um elemento a mais para as investigações – saber se todo o sangue encontrado na roupa era da vítima ou se o sangue do criminoso estaria também ali – foi “impossível de ser verificado”, segundo o perito. Nem mesmo a averiguação do tipo sanguíneo foi realizada devido às “sujidades” presentes no material.

Como é possível observar, as perícias nos corpos dos meninos vítimas, ou em seus pertences, apresentam conclusões rasas que nada ou pouco auxiliam na elucidação do crime. Passaremos agora para a análise do exame médico-legal realizado no cadáver de Rotílio Francisco do Rosário, apresentado pela polícia de Altamira, ainda antes do assassinato de Jaenes, como o “monstro de Altamira”. Rotílio, um homem negro e sem instrução, então com 46 anos, foi identificado pelas irmãs da vítima Judirley Chipaia como sendo o homem que estava próximo ao igarapé de onde seu irmão desapareceu. As circunstâncias deste reconhecimento não constam no processo judicial, mas os familiares das vítimas afirmam com convicção que Rotílio foi apresentado como “bode expiatório” para dar uma “satisfação à sociedade”. Dias depois de ter sido preso, Rotílio foi encontrado morto na cela que ocupava sozinho, na carceragem do Quartel da Polícia Militar. Neste caso, temos um laudo que não apenas omite, mas que se contradiz internamente com o provável intuito de não comprometer aqueles que tinham a custódia do preso e que, por isso, seriam os responsáveis diretos por sua morte.

Em 14 de janeiro de 1992, atendendo a requisição do delegado Carlos Augusto da Mota Lima, a chefe da Polícia Científica de Santarém, doutora Maria Nilda Cavalcante, dirigiu-se à Altamira para realizar o exame necroscópico no corpo de Rotílio, no próprio dia de sua morte. No que se refere às lesões externas, a médica perita descreveu uma série delas (“presenças de múltiplas escoriações nos punhos e joelhos, edema moderado na mão direita, perfuração na região plantar esquerda e várias manchas nos membros inferiores e superiores”), sem esclarecer, contudo, se teriam sido provocadas antes ou depois da custódia do preso.

Em todas as requisições de necropsia existem quesitos que são de praxe serem respondidos pela autoridade pericial. O delegado, como demandante do exame técnico, poderia propor outros, o que não foi feito neste caso. Ao quesito obrigatório “Qual a causa da morte do examinado?” a equipe pericial

respondeu “Indeterminada”. Ao segundo, “Qual o agente, instrumento, meio ou meios empregados na produção da lesão ou das lesões mortais?”, a resposta foi “Prejudicado”. Ao terceiro, “Se a morte foi produzida por meio de veneno, fogo, explosivo, tortura ou por meio insidioso ou cruel”, a mesma resposta: “Prejudicado” e à última, “Se a vítima é menor ou tem diminuída, por qualquer causa, a capacidade de resistência”, a resposta foi “Não”, embora a descrição geral do corpo tenha observado o “precário estado de desnutrição da vítima”. Note-se também o descolamento da perícia das circunstâncias do crime: a vítima tinha sido morta em uma cela do Quartel da Polícia Militar, que ocupava sozinha.

Considerando que a perícia foi feita seis horas depois da morte, como o próprio laudo registra, torna-se difícil lançar mão do expediente de longo tempo decorrido entre a morte e o exame, conforme praticado nos laudos dos meninos vítimas¹¹. Ainda assim, a causa da morte foi “indeterminada” e todos os quesitos que poderiam ajudar na elucidação do crime foram impossíveis de serem respondidos (“prejudicados”), sem que se esclarecesse o que, exatamente, inviabilizava o exame. A única resposta oferecida pela equipe indica que a vítima não tinha sua capacidade de resistência prejudicada ou diminuída, deixando registrado que se a vítima tivesse sido agredida, ela poderia resistir.

Acerca das respostas evasivas ou enviesadas por parte dos peritos, a pesquisa de Farias (no prelo) é novamente esclarecedora. A estratégia de dar como “prejudicada” a resposta a um quesito sabidamente capaz de conduzir um rumo às investigações, mais do que uma ação neutra, é uma “afirmação posicionada”, um “mau uso da verdade técnica” (p. 16). O perito consultado pelo grupo de familiares de vítimas constrói sua crítica nos seguintes termos:

O perito legista independe de informações adicionais de Local de Crime, para afirmar ou negar se houve emprego de “VENENO, FOGO, EXPLOSIVO, ASFIXIA OU TORTURA OU OUTRO MEIO INSIDIOSO OU CRUEL”. Em suma, “PREJUDICAR” a resposta ao QUARTO QUESITO é pura tergiversação capaz de deixar pairarem dúvidas inaceitáveis sobre os fatos, que obrigatoriamente tem de ser determinados por meio de um Exame Cadavérico corretamente realizado, o que trará prejuízos para o processo penal. Respondê-lo corretamente é dever de ofício do perito legista (FARIAS, no prelo).

11 Segundo o Código de Processo Penal, “A autópsia é feita pelo menos 6 (seis) horas depois do óbito, salvo se os peritos, pela evidência dos sinais de morte, julgarem que possa ser feita antes daquele prazo, o que declararão no auto” (Art. 162).

A partir do conjunto de laudos das vítimas de “emasculação” e do laudo da morte de Rotílio, podemos observar duas possibilidades no que se refere à atuação da chamada polícia científica: a produção de laudos de necropsia nas condições mais desfavoráveis, inviabilizando respostas que pudessem orientar as investigações, ou ainda a produção artificial da adversidade nos laudos, obscurecendo resultados que seriam elucidativos. Com tudo o que vimos e discutimos aqui, não é possível dizer que a precariedade dos laudos seja exclusivamente o resultado de condições estruturais contra as quais agentes da lei tenham se manifestado, exigindo o comparecimento ágil da perícia e pressionando no sentido de obter respostas que lhes auxiliassem no cumprimento de seu dever.

De acordo com o Código de Processo Penal:

No caso de inobservância de formalidades, ou no caso de omissões, obscuridades ou contradições, a autoridade judiciária mandará suprir a formalidade, complementar ou esclarecer o laudo (art. 181). O juiz não ficará adstrito ao laudo, podendo aceitá-lo ou rejeitá-lo, no todo ou em parte (art. 182).

As condições desfavoráveis da produção de laudos parecem ter sido criteriosamente planejadas, o que quer dizer que não foi a falta de gestão, organização e de recursos que fizeram com que primeiro os corpos fossem enterrados, para somente depois solicitar a perícia. Ao contrário, foi o excesso de conhecimento sobre o funcionamento da lei e da persecução penal, para as quais a perícia técnica é componente importantíssimo. Nos casos que se discute, propositadamente, os laudos de corpo de delito ou necropsia embasam as representações dos agentes da lei no sentido de afirmar que os crimes eram difíceis de serem investigados, ou, em outras palavras, insolúveis, nada restando a ser feito.

No Eldorado, para além do massacre, o genocídio

O sudeste do Pará, local onde se localiza Eldorado do Carajás, é área de fronteira marcada por conflitos e disputas, que assiste a grande movimentação de migrantes em busca de trabalho, terras e ouro, entre outros “atrativos”. Região marcada pela presença de latifúndios, estabelecidos em grande parte em terras da União, sem respeitar os territórios indígenas e/ou quilombolas e desconsiderando posseiros e sem-terra (GUERRA, 2001). Palco da Guerrilha do Araguaia, a região foi tratada como Área de Segurança Nacional durante os anos

de chumbo da ditadura militar cujas marcas do tacão ainda estão por ser desvendadas pela Comissão da Verdade.

Se há um marco no esgarçamento das fronteiras no sudeste do Pará ele corresponde à ocupação dos produtivos castanhais da área do Araguaia/Tocantins (VELHO, 1972; EMMI, 1987) que velozmente requerem abertura de pequenas estradas que acabam se constituindo em malha viária que a tudo consome, pois é tecida entre “ops” (estradas construídas pelo Exército brasileiro) para alcançar os guerrilheiros do Araguaia e os caminhos do formigueiro humano da corrida rumo à Serra Pelada. Entre 1970 e 1990, a expansão da malha viária tornou-se realidade inexorável com a abertura de estradas, como a Transamazônica, o alargamento das estradas pré-existentes e asfaltamento daquelas que passam a ser rodovias (VELHO, 1972).

É neste trágico cenário que, no dia 10 de abril de 1996, cerca de 2000 pessoas, organizadas em 28 grupos, integrados em média por 80 pessoas contando com líder e vice-líder partem do município de Curionópolis, local onde oficialmente a Marcha por Justiça, Terra e Trabalho foi iniciada. Os sem-terra eram originários da ocupação da Fazenda Macaxeira (Eldorado dos Carajás e Curionópolis), dos assentamentos Rio Branco e Palmares (Parauapebas) e reivindicavam a desapropriação imediata de 40 hectares da Fazenda Macaxeira, promessa antiga e cotidianamente descumprida. Josimar Pereira de Freitas, uma das vítimas do massacre, relembra com detalhes: “eram homens, mulheres, algumas gestantes, crianças, idosos, pessoas doentes e deficientes”, conforme depoimento verbal a Brelaz em 15 de abril de 2004 (BRELAZ, 2006). Um carro de som acompanhava os manifestantes. Do alto do carro, os coordenadores se revezavam na orientação da marcha (BRELAZ, 2006, p. 35).

Em Curionópolis, à partida, reivindicaram cestas básicas e outros produtos que ajudariam na sobrevivência durante o trajeto a ser percorrido. Sem êxito, ocuparam a rodovia PA-275 e se apropriaram de um caminhão repleto de mantimentos. O ato, embora recriminado, é apontado pelo promotor de justiça Marco Aurélio L. Nascimento, no conteúdo da Denúncia formulada no processo criminal 786/96, como decisivo para o desenrolar dos fatos (BRELAZ, 2006, p. 35). Busca-se recuperar os acontecimentos tal como constam no processo, nas narrativas das vítimas, além de sobejamente descrito por seu advogado Walmir Brelaz em diversos documentos.

Entendemos que a disposição dos fatos na ordenação cronológica que segue é crucial para que tentemos ao menos nos aproximar dos sentimentos daqueles que foram surpreendidos pela ação truculenta e assassina da polícia

que deveria protegê-los na Marcha e com quem negociavam momentos antes do desenlace. Desnecessário mencionar que os relatos dos policiais envolvidos no massacre configuram parte considerável do que foi legitimado como sendo a versão “oficial” sobre o episódio, estes em embate direto com as memórias dos sobreviventes. O relato apresentado parte da reconstrução de Brelaz (2006) que entrevistou e convive com os sobreviventes em razão do compromisso e das demandas por direitos que, 17 anos depois, não se encerram e talvez jamais se encerrem.

A caminhada dos sem-terra ocorria sempre entre 17h e 21h, ou pouco antes do amanhecer, na tentativa de protegerem-se do sol, especialmente pelo fato de contarem com crianças e idosos. É importante compreender que quando os trabalhadores sem-terra se deslocam, como não tem local seguro para viver e morar, estão em movimento grupos domésticos, às vezes bastante numerosos. Desde o início, a Marcha foi monitorada pela Polícia Militar. O major José Maria Pereira Oliveira, comandante da 10ª Companhia Independente da Polícia Militar, muitas vezes, conversou com os sem-terra, perguntando sobre a programação da manifestação (BRELAZ, 2006, p. 35). Após quatro dias de marcha, os manifestantes chegaram ao município de Eldorado dos Carajás, onde ocuparam a Prefeitura e reivindicaram alimentação. Após serem parcialmente atendidos, seguiram sua caminhada com destino à Marabá, chegando à “Curva do S”, na rodovia PA-150, no mesmo dia.

Em 16 de abril, aproximadamente às 9h, a rodovia foi ocupada. Três horas depois, aquele mesmo major compareceu ao local para negociar a desobstrução da pista, fazendo a proposta de trazer 50 ônibus para conduzir os manifestantes a Marabá e ofereceu 10 toneladas de alimentos que seriam destinadas ao acampamento. A rodovia foi imediatamente liberada, mas os manifestantes estipularam como prazo às 11h do dia seguinte para cumprimento do acordo. Caso contrário, a rodovia seria novamente ocupada (BRELAZ, 2006, p. 36).

No dia do massacre, 17 de abril de 1996, os integrantes da caminhada despertaram entre 4h e 5h da manhã. Os coordenadores se ocuparam da seleção das pessoas que embarcariam nos ônibus que o major Oliveira providenciaria, dando preferência a mulheres, crianças e idosos. Os demais seguiriam em caminhada até Marabá, pois o número de ônibus não permitiria o embarque de todos. Este planejamento era orientado também pela preocupação com a segurança dos manifestantes, tanto dos que ficavam quanto dos que seguiriam nos ônibus (BRELAZ, 2006, p. 37).

No horário-limite estipulado em acordo, o oficial da PM, tenente Jorge Nazaré Araújo dos Santos, informou aos manifestantes que a proposta estava desfeita: nada mais seria entregue, nem ônibus nem comida. O acordo foi assim rompido, unilateralmente e sem negociação (BRELAZ, 2006, p. 37)¹². Uma hora depois, ocorreu um fato visto pelos manifestantes como “estranho”: um “caminhão gaiola” transportando apenas um boi despontou na rodovia e o estacionou cruzado, no meio da pista. O motorista do veículo, identificado como Manuel Lima de Souza, infiltrou-se na manifestação dos sem-terra.

A este respeito, Antônio Alves de Oliveira lembra, com desconfiança, desse exato momento: o motorista, voltando-se para os participantes, teria dito: “você não vão ocupar? Já estou fazendo uma barricada!”. Antônio Oliveira completa: “Mas sendo que a barricada seria pra matar nós. Esse cara devia tá sabendo de toda trama”. Jamais se teve notícias do referido motorista, não se sabe a quem ele servia, mas pelo depoimento de Antonio Oliveira, ele não facilitou a vida dos sem-terra (BRELAZ, 2006, p. 38). No momento seguinte, os sem-terra reocuparam a PA-150, precisamente o trecho da “Curva do S”.

Uma parte (16 grupos) ocupou a rodovia no sentido Parauapebas e os demais em direção a Marabá, guardando uma distância entre si de cem metros (BRELAZ, 2006, p. 38).

Por volta das 16h chega de Parauapebas a tropa comandada pelo major Oliveira, composta por 69 policiais fortemente armados, os quais, segundo os relatos, permaneceram em silêncio, guardando uma distância de 150 metros (BRELAZ, 2006, p. 38). Com pouco tempo de intervalo, por volta das 16h30, chegou a tropa do 4º Batalhão da Polícia Militar de Marabá integrada por 85 policiais, comandada pelo coronel Mário Colares Pantoja, com o propósito de desobstruir a pista, conforme informação oferecida pelo secretário de Segurança Pública do Pará, Paulo Sette Câmara (BRELAZ, 2006, p. 38). Municípios pela ordem do Secretário, os policiais abriram fogo contra os manifestantes, atirando para cima e usando bombas de efeito moral.

Eles chegaram foi logo atirando, mas naquela hora atiraram pra cima. Aí, depois que a gente encostou, ele falou: mata essas

12 A suspensão das negociações e a ruptura unilateral do acordo não são uma casualidade ou evento de menor importância para o desfecho que culminaria no massacre. O artigo de autoria de Dom Erwin, incluído na primeira parte desta coletânea, narra situação similar, a respeito dos canavieiros que ocupavam a Transamazônica, em 1983. Diante de tudo isso, parece possível pensar e perguntar: a promessa de acordo e o posterior descumprimento desse acordo seria um modo de agitar os trabalhadores e, com isso, fazer com que a ação truculenta da polícia parecesse justificável e a reivindicação dos manifestantes parecesse ilegítima?

desgraças toda, gente! Aí disgramou a tiroteá!¹³ (Gabriel Fagundes Moreno em depoimento a Brelaz (2006, p. 39)).

Iniciado o tiroteio, os sem-terra correram. Amâncio Rodrigues dos Santos, lavrador de 42 anos, tombou. Ele era surdo e, provavelmente, não ouviu os disparos e os gritos para se afastar do local. “A gente gritava para ele correr, mas não adiantava. Os soldados chegaram perto e atiraram na cabeça.” (Francisco Clemente de Oliveira à *Veja apud* BRELAZ, 2006, p. 39). Rubenita, também sobrevivente ao massacre, guarda em sua memória os eventos que se mostraram decisivos para que o número de mortos fosse ainda maior, considerando que a polícia estava estrategicamente organizada para matar.

As pessoas dizem “por que vocês avançaram?” É porque esse grupo que tava do lado de Parauapebas, ouviu a rajada e correu pra saber o que era, certo? E esse grupo já vinha de lá correndo, aí começou a tumultuar. Quando nós corremos, esse grupo do major Oliveira tava tudo entrincheirado já, aí partiram pra cima atirando também. Esse grupo que saiu atirando, que não aparece na televisão, foi o que mais matou... só do meu grupo morreram cinco... e dois foram baleados... eu só não fui morta porque eu saí da posição... (Rubenita Justiniano da Silva em depoimento a BRELAZ, 2006, p. 40.)

Rubenita indica que os sem-terra não foram apenas mortos, foram perseguidos e executados por rajadas de tiros, não apenas no calor da refrega, pois além dos tiros, eram jogados agonizantes em caminhões. Portanto, as pessoas foram alvejadas e ao serem jogadas, caso ainda estivessem vivas quebravam-se, chocavam-se com os mortos e feridos, com a brutalidade do tratamento animalesco dado pela Polícia Militar. Entre os mortos recolhidos, alguns feridos para não serem executados, fingiram-se de mortos e lá se deixaram ficar. Alguns foram retirados vivos entre os mortos. Os depoimentos dos sobreviventes são dilacerantes.

Por intermédio de tais depoimentos é possível pressupor que o motorista do caminhão, Manuel Lima de Souza, que atravessou o veículo na pista como se disse antes, era um “agente infiltrado” na manifestação dos sem-terra com objetivo de dividir o grupo e facilitar a estratégia das forças policiais fortemente armadas. A divisão do suposto inimigo é tática de guerra usada, desde o século XIX, pelo exército napoleônico para submeter e massacrar os

13 O sobrevivente ao massacre, ao usar de palavras fortes para descrever o ocorrido, selecionou “disgramou”, gíria da época, que conjugado como verbo refere-se à ação calhorda, desprezível e impudente da tropa que, ao disparar, sabe que tem alvo certo, pois o fogo é intenso, sucessivo e numeroso.

não-franceses, considerados opositores. Mas os exércitos que se batiam com Napoleão estavam armados e os sem-terra estavam desarmados, como o mundo pôde acompanhar pela televisão.

A ação dos policiais, representantes do Estado, não deve ser interpretada como uma ação isolada, acertada unicamente entre aqueles que estiveram presentes na “Curva do S”. Mais do que isso, ela integra o conjunto da morosidade das decisões político-administrativas associadas à ausência de vontade política que constrange os movimentos sociais à prática de atos tidos como ilegais pela não solução das demandas por direitos. Os cidadãos, no caso os sem-terra, não foram ouvidos, durante as fases do processo que culmina com Eldorado dos Carajás. Em face das situações-limites às quais foram submetidos, os trabalhadores sem-terra veem-se obrigados a procurar meios de pressão para ser ouvidos, para suscitar a negociação, afinal o direito à terra é legítimo e deve ser respeitado.

É neste cenário que a Marcha por Justiça, Terra e Trabalho configura-se como estratégia política e meio de pressão encontrado. Entretanto, os ouvidos mocos do Estado produziram o genocídio que marca indelevelmente a história do Brasil, e da Amazônia em particular. De acordo com Almeida (1997), as práticas repressivas e violentas contam com “sinal verde” das autoridades na medida em que não são investigadas, não são punidas e não são prevenidas. Comprova com exatidão este “sinal verde” a recorrência dos massacres e das chacinas no campo, que para o autor, assumem as feições de um genocídio posto que atingem grupos inteiros (não se restringindo às lideranças, por exemplo), prevalecem execuções sumárias e uma violência generalizada expressa na mutilação de cadáveres, torturas; além de contarem com justificativas ideológicas que estigmatizam os trabalhadores como “gente de fora”, “vagabundos”, “vândalos” entre outros epítetos desairosos e desonrosos que ferem a dignidade da pessoa humana e os desqualificam enquanto integrantes de movimentos sociais (ALMEIDA, 1997, p. 44-45; BRELAZ, 2006).

Os cidadãos sem-terra, portanto, não tiveram seus direitos mínimos e intangíveis reconhecidos, assegurados por legislação nacional e internacional à existência, à integridade física (compreendendo território e alimentos), à integridade cultural (identidade, instituições e costumes) e às indenizações (quando há prejuízos). No caso, o dia a dia dos manifestantes só reafirma a tese de Brelaz sobre o desrespeito à dignidade humana. O tratamento não digno resulta em genocídio, pois nas ações se fazem presentes o ódio racial e étnico cometido contra grupos específicos, configurando-se como ação que corrói as

relações interétnicas e conduz ao extermínio físico. Entre as formas mais violentas de genocídio estão as execuções em situações assimétricas (BENBASSA, 2010; VITO; GILL; SHORT, 2009).

Deste modo, a violência perpetrada contra os sem-terra é um dos muitos genocídios praticados contra cidadãos brasileiros que insistem em “lutar” pelos direitos mínimos e intangíveis, que também requerem direitos máximos (e legítimos), os quais compreendem decidir sobre as prioridades referentes ao desenvolvimento, controlar o desenvolvimento desejado, melhorar suas condições de vida e auferir benefícios e ganhos sobre suas atividades.

Na “Curva do S” 19 pessoas, todas do sexo masculino, foram assassinadas com requintes de crueldade que estarreceram os peritos mais experientes, como Nelson Massini, contratado pela Comissão Externa do Congresso Nacional. Os detalhes referentes aos 37 projéteis disparados contra os 19 mortos, ainda assombra nas páginas da internet¹⁴. No acervo das memórias pessoais, as fotografias dos trabalhadores sem-terra assassinados, pela revelação da brutalidade com que os corpos foram despojados e sua intensa repercussão (SONTAG, 2003), assemelham-se a outras imagens de massacre, como o do Carandiru, em São Paulo, quando mais de 100 pessoas sob a custódia do Estado foram assassinadas, e o de Vigário Geral, no Rio de Janeiro, cujo resultado foi a morte de 21 moradores por parte de homens encapuzados e armados, todos eles policiais.

Episódios como estes deveriam merecer da sociedade civil brasileira o “nunca mais” que legitimamente se espera sobre o fim da tortura. Os casos de massacre revelam que, contra um determinado tipo de pessoas (trabalhadores rurais, meninos pobres, população carcerária etc.) matar parece pouco: mutilar e desconfigurar, ou seja, destituir as pessoas de sua humanidade parece ser o imperativo da linguagem do terror (TAUSSIG, 1993; ARAÚJO, 2012). No que se refere ao massacre dos trabalhadores sem-terra de Eldorado dos Carajás, pode-se dizer que a presença dos jornalistas que ali estavam para cobrir a Marcha por Justiça, Terra e Trabalho contribuiu em muito para sua repercussão. Caso contrário, é possível que este massacre ficasse guardado no baú das memórias olvidadas no interior da Amazônia.

Além dos 19 mortos, 69 feridos foram contabilizados no processo criminal. No processo civil, por sua vez, estão listadas 75 vítimas. Deste modo, relegadas à invisibilidade permanecem 1.912 pessoas, das quais não se tem

14 Em 0,26 segundos, inserindo no *Google* a expressão “Massacre de Eldorado de Carajás” aparecem 105.000 títulos, inclusive, das manifestações por ocasião do 17o ano da violência.

notícias de como vivem, dos medos que sentem e muito menos das sequelas físicas e psicológicas produzidas pelo massacre. Foram esquecidas nos processos ou, quem sabe, convivem com o medo de serem identificadas como testemunhas vivas do 17 de abril, e assim se passaram 17 anos. Apesar de toda a brutalidade do massacre, é possível dizer que o genocídio ainda persiste no dia a dia dos sobreviventes de Carajás. Ele é perpetrado com requinte de crueldade, pelo Estado, nas diferentes situações em que os sem-terra buscam atendimento e indenizações via justiça.

Antônio Alves de Oliveira, originário do Piauí, tinha 35 anos na época do massacre e fez exame de corpo de delito no Instituto Médico Legal (IML) entre 18 e 25 de abril de 1996. Mais tarde, foi submetido à perícia que gerou Laudo da Equipe Multidisciplinar do Estado em outubro de 2000, procedimento acompanhado pelos demais sobreviventes em número de 19 pessoas. Este quantitativo de sobreviventes aqui apresentado refere-se unicamente àqueles que ingressaram na justiça contra o Estado, que são minoria. Entre os 2.000 sem-terra integrantes da Marcha, apenas 20 buscaram indenizações para as dificuldades que os tornou “incapazes”.

Sobre Antonio, o histórico do laudo do IML informa:

... que foi vítima de baleamento no dia 17.04.1996, às 16h30, em Eldorado do Carajás. Recebeu assistência médica no mesmo dia no Hospital Elcione Barbalho em Curionópolis onde realizou radiografias. Queixa-se de dificuldade de andar (BRELAZ, 2006, p. 171).

Anota-se a seguir a descrição do exame:

... verificamos ferimento perfuro-contusa, bordas invertidas com 0,2 de diâmetro, zona de contusão com características de orifício de entrada de projétil de arma de fogo na região maleolar externa direita; pequena ferida perfuro-contusa, circular com 0.1 cm de diâmetro, bordas invertidas, zona de contusão e aréola equimótica com características de orifício de entrada de projétil de arma de fogo na região posterior do joelho direito; ferida perfuro-contusa, circular com bordas invertidas com 0.2 cm de diâmetro, zona de contusão com características de orifício de entrada de PAF na região femural posterior esquerda, marcha disbásica (BRELAZ, 2006, p. 171).

A Equipe Multidisciplinar, indica como histórico o seguinte:

Periciando informa ter sido vítima de agressão física por policiais militares, no dia 17 de abril de 1996, na localidade de Eldorado do Carajás, tendo recebido assistência no Hospital Elcione Barbalho,

em Curionópolis. Refere dor no local de penetração dos projéteis de arma de fogo, fraqueza nos membros inferiores e dor na coluna lombar (BRELAZ, 2006, p. 171).

E, ao descrever o exame, o laudo informa haver:

Cicatriz cirúrgica de aproximadamente 0,2 cm na face lateral da coxa esquerda. Cicatriz na face posterior da coxa esquerda, face posterior do joelho direito e lateral do tornozelo direito. O exame radiológico apresenta escumilha metálica em partes moles e posterior de 1/3 distal do fêmur direito e escumilha metálica intraóssea no calcâneo direito, conforme laudo radiológico assinado pelo Dr. Roberto Macedo (BRELAZ, 2006, p. 171).

Chama atenção a diferença entre as equipes de peritos e os procedimentos adotados, especialmente, considerando que os laudos do IML foram feitos logo após os acontecimentos e o laudo multiprofissional foi realizado quatro anos após o massacre, a partir da Secretaria de Estado de Saúde Pública (SESPA). Parece que o atendimento no primeiro caso não foi minimamente qualificado. Não há referência a exames radiológicos e nem se oferece crédito ao relato da vítima, algo que deve ser lastro de qualquer laudo. No caso do laudo Multiprofissional, mesmo considerando a distância temporal em relação ao massacre, a vítima aparentemente foi ouvida com mais atenção, tanto que aparecem detalhes cruciais e há a anotação referente aos agressores, no caso policiais militares.

Os laudos referentes à Rubenita Justiniana da Silva, com 29 anos à época, paraense, dizem muito do descaso do atendimento. O exame realizado em 19 de abril de 1996, apresenta respostas aos seguintes quesitos, estabelecidos pelos parâmetros do Código de Processo Penal:

1. Há ofensa a integridade corporal ou à saúde do(a) periciado(a)?
2. Qual o instrumento, ação ou meio que produziu?
3. Foi promovida por meio de veneno, fogo, explosivo, asfixia, tortura ou por meio insidioso ou cruel? (resposta especificada)
4. Resultou em perigo de vida?
5. Resultou ou resultará em incapacidade para as ocupações habituais por mais de 30 dias?
6. Resultou ou resultará em debilidade permanente para o trabalho, ou enfermidade incurável ou deformidade permanente? (resposta especificada)
7. Resultou ou resultará em incapacidade permanente para o trabalho, ou enfermidade incurável ou deformidade permanente? (resposta especificada)
8. Resultou aceleração de parto ou abortamento?
9. A vítima é menor de 14 anos?

Em seu laudo, o médico perito Paulo Roberto A. Amorim respondeu aos quesitos do seguinte modo, “... ao primeiro, sim; ao segundo, instrumento de ação perfuro-contundente; ao terceiro não; ao quarto, não; ao quinto, sim; ao sexto e sétimo, depende de exame complementar em 90 dias; ao oitavo, não; ao nono, não.” O laudo do IML invisibiliza as sequelas, as dores e as marcas no corpo de Rubenita. Ao afirmar que as lesões encontradas não configuram deformidade permanente (quesito sete) ou mesmo incapacidade para as ocupações habituais (quesito cinco) nota-se a contradição com a informação constante no laudo seguinte, que descreveu a lesão no corpo da vítima como: “...edema traumático da região mandibular à esquerda, dificuldade de articular as palavras e alimentar-se”. E informa que na papeleta hospitalar consta: “paciente vítima de ferimento por projétil de arma de fogo com fratura cominutiva da mandíbula”. Como o médico pode desconhecer a ocorrência do massacre ao examinar a vítima que requeria cuidados e exames? Será que os profissionais de saúde viram a mesma vítima? Será que o perito do IML se recusou a ver, porque funcionário do Estado? Evidentemente, algo ficou oculto, pois Paulo Amorim examinou a vítima dois dias após a ocorrência e o médico Adilon Koury três anos após o massacre. Voltaremos a este ponto mais adiante.

Em outubro de 2000, submetida a nova perícia, providenciada a mando da justiça, a avaliação contida no histórico do novo Laudo esclarece que Rubenita foi transferida, dois dias após o massacre, para um hospital em Belém, depois de ter sido atendida em regime de urgência em Marabá. Em Belém, Rubenita teria sido:

...internada no Hospital Ofir Loyola, recebendo atendimento médico e ficou internada por 29 dias para tratamento da infecção no local do ferimento. Foi então submetida a tratamento cirúrgico, em 16.05.1996 para tratamento de fratura mandibular e recebeu alta após cerca de 5 dias para complementar o seu tratamento com retornos ambulatoriais, os quais duraram 1 ano. Durante esse período só podia se alimentar com comida liquidificada ou pastosa em virtude de episódios repetidos e frequentes de sangramento no local do ferimento na boca, os quais cessaram com o uso de medicamento. No momento desta avaliação pericial refere-se sensação de “peso” na região cervical “esquerda” que irradia para a região mandibular do mesmo lado. Refere ainda episódios intermitentes de saída de secreção sanguinolentos pré-oral há 1 ano (Laudo da Equipe Médica Multidisciplinar da SESPA de Rubenita Justiniano Silva).

Segundo os exames clínicos especializados feitos em Rubenita naquela oportunidade, os peritos constataram:

... assimetria facial leve as custas do edema de partes moles da região mandibular à esquerda, cicatriz cirúrgica de bom aspecto, medindo 4 cm na região submandibular à esquerda; hipoestesia da região labial inferior e mentoniana à esquerda; ausência de paralisia facial; abertura oral normal (3,5 interincisivos) sem crepitações palpáveis em articulação têmporomandibular; presença de lesão de aspecto ulcerado de bordas elevadas e fundo inflamatório na região do soalho da boca à esquerda, em contato com os linfonodos hipertrofiados e dolorosos na região submandibular e jugulocarroídea alta, dolorosos de aspecto inflamatório à esquerda, movimentos cervicais de letalidade normais; ombros com movimentos preservados.” (Laudo da Equipe Médica Multidisciplinar da SESPA de Rubenita Justiniano Silva)

As descrições contidas nos laudos revelam que Rubenita, como também os demais sobreviventes, os quais pleiteiam indenizações na justiça, tem seu corpo transformado em objeto eterno de avaliação, observação, submissão e, notadamente, de curiosidade. Da mesma maneira que os meninos emasculados que sobreviveram apesar das mutilações sofridas, pleitear uma justa indenização por meio de processo civil vem se mostrando, infelizmente, como uma tarefa associada a novos danos, mal-estares e padecimentos prolongados. Como se não bastasse ter estado na “Curva do S” entre os camaradas da “luta” que tombaram mortos ou em Altamira atrás de uma brincadeira, um doce ou um trabalho, as vítimas continuam a percorrer as estações do Calvário para verem seus direitos sendo cumpridos, apesar da fragilidade da saúde e de abatimentos diversos.

O parecer final do laudo de Rubenita, assinado pelo médico Adilon Koury informa que:

Paciente com sinais de sintomas crônicos causados por ferimento por projétil de arma de fogo, região cervicofacial, o qual determinou perda de elementos dentários (1º e 2º molar inferior esquerdo e partes do tecido ósseo mandibular na área dos elementos referenciados) e fratura de arco mandibular à esquerda. Recebeu tratamento adequado, porém as alterações do equilíbrio do sistema estomatognático determinaram forte dores faciais crônicas passíveis de tratamento com uma reabilitação oral adequada. Apresenta ainda lesão do tipo inflamatório em mucosa oral que requer tratamento clínico, e se não obtiver resultado, cirúrgico. **Em tempo,**

informo que o projétil está alojado em região não vital do pescoço, sem causar agravo à saúde ou restrição de movimento ou função.
(Laudo da Equipe Médica Multidisciplinar da SESPA de Rubenita Justiniano Silva, realces nossos.)

Mesmo considerando que o laudo é detalhado e que o profissional que assina é reconhecido especialista em cirurgia de cabeça e pescoço, as palavras finais contidas no laudo foram de tal forma banalizadas que de fato parece não se tratar de pessoa que requer cuidados delicados. O projétil é a bala que Rubenita traz em si como eterna lembrança do fatídico 17 de abril. Analisando com cuidado a frase de Koury, é possível concordar com ele: o projétil não mais causa problemas, pois a destruição da boca e a alteração da face de Rubenita ficaram no passado para aqueles que não viveram e vivem o drama de ser sobrevivente ao massacre.

Os sobreviventes do Massacre de Eldorado que, hoje, vivem no Assentamento 17 de abril, antiga Fazenda Macaxeira, em Eldorado dos Carajás, não conseguem esquecer as violências que se iniciaram no dia 17 de abril. A continuidade da dor e do sofrimento é acentuada pelas lembranças não só do Massacre, como também da “luta” persistente pela sobrevivência e pela dignidade. Nas palavras de Josimar Pereira de Freitas, sobrevivente:

Meu maior sonho é esquecer o massacre, mas não dá. Quando a gente anda pelas ruas, encontra uma viúva, um órfão, um mutilado, o parente de um amigo que se foi. A gente não passa um dia sem comentar o caso. Foi terrível não dá para esquecer (Depoimento a BRELAZ, 2006, p. 101).

Quanto à Rubenita, ela ainda segue na “luta”. A conservação da bala em seu pescoço é o “colar” indesejável que rememora os acontecimentos violentos e a eterna caminhada pelo direito à dignidade negada: no processo, nas decisões, na parca indenização e, ainda, na irrisória pensão que conseguiu após anos de batalha judicial. Apesar de os sobreviventes arrolados no processo terem recebido indenizações por danos morais e mais tarde pensão do Estado, os valores foram considerados injustos e muitas vítimas ficaram fora das ações mitigadoras das consequências do Massacre.

E a injustiça se fez: investidas, expectativas e perspectivas

No Brasil, os mortos de forma violenta ou suspeita passam por autópsias orientadas pelos procedimentos da Medicina legal, necessariamente realizadas

pelos Institutos Médico-Legais, setor da “Polícia Científica” da Secretaria de Segurança Pública dos estados brasileiros. Contudo, os laudos exarados por peritos dos Institutos Médico-Legais assemelham-se a procedimentos de uma “polícia ilegal” que trata com descaso os corpos das pessoas mortas, além do que parecem repetir muitos dos procedimentos ordinários das polícias não só do Pará, mas do Brasil todo, para quem os pobres e os pretos são, antes de mais nada, “elementos suspeitos” (RAMOS; MUSUMECI, 2005).

Em países extremamente marcados pela desigualdade social como o Brasil, estar submetido aos trâmites da burocracia significa, de algum modo, estar sujeito a regras “impessoais”, como descreve o antropólogo Roberto Da-Matta (1997). Neste sentido, não apenas as vítimas de violência de casos de repercussão, como os que discutimos, estão sujeitas ao trabalho inadequado da perícia, mas também muitos dos que não possuem certas marcas de distinção social como um determinado tom de pele, um tipo de cabelo (ambos associados à famosa “boa aparência”), local de residência conhecido ou valorizado, um nome de família. Ou mesmo “apenas” um nome, um nome qualquer.

Ao descrever o processo classificatório em torno de “corpos não identificados”, Letícia Ferreira (2009) discute a fixação destes corpos em um lugar social particular: o do anonimato moral, produto e produtor contínuo da desimportância social. “A quem serve a vala comum?”, pergunta que orienta suas considerações finais, pode ser respondida de diferentes modos, mas sempre indicando a invisibilidade de alguns diante dos olhos de outros, que se julgam diferentes dos primeiros. Em suas palavras:

... aqueles cadáveres não-identificados eram corpos apenas parcialmente Conhecidos e conhecíveis, muitas vezes Liminares porque não exatamente mortos nem nascidos, e ainda Recusados por alguns profissionais e em seguida encaminhados a faculdades para servir a aulas de anatomia. Eram, sem sombra de dúvida, Corpos Indigentes que mesmo que Identificados, isto é, mesmo que dotados de nome próprio, foram enterrados em vala comum num cemitério brasileiro que possui área reservada àqueles que não tem meios, recursos ou razões para serem sepultados em jazigos particulares ou familiares (FERREIRA, 2010, p. 170).

Em que pese o fato de todos os cadáveres de meninos mortos em Altamira, como também os dos trabalhadores sem-terra vítimas do massacre, terem sido reivindicados por seus familiares (que também acompanharam de perto o trabalho da polícia), os laudos exarados em muito se assemelham àqueles pesquisados pela autora, a respeito de cadáveres não identificados: “pontos de

interrogação, abreviações, lacunas, termos vagos e nomes genéricos” (FERREIRA, 2010, p. 161). Nos casos em que a perícia poderia apresentar resultados que comprovassem o envolvimento de agentes da lei e/ou de “poderosos locais”, os laudos são frequentemente produzidos em condições mais adversas (quando a adversidade não é cuidadosamente produzida) na tentativa de convencer sobre a “prejudicada” condição da análise, conforme buscamos demonstrar, em consonância com os apontamentos de Farias (no prelo).

Em face da pouca ou nenhuma atenção dada à violência nos interiores do país, há uma crescente demanda pela federalização dos crimes, pois acredita-se que o desaforamento, além de superar a parcialidade em nível local, pode garantir que as investigações sejam amparadas por instituições tidas como mais confiáveis. Muitos são os exemplos que se pode apontar. Somente para mantermo-nos nos limites do estado do Pará, destaca-se o assassinato do casal de extrativistas de Nova Ipixuna, José Claudio Moreira e Maria do Espírito Santo, em maio de 2011. Após dois dias de discussões, um júri em Marabá (PA) absolveu José Rodrigues Moreira, acusado de ser o mandante do crime e condenou os pistoleiros. Alberto Lopes do Nascimento e Lindonjonson Silva Rocha foram condenados, respectivamente, a 45 e a 42 anos e oito meses de prisão.

Os escândalos em casos de repercussão, de fato, chamam atenção para a realidade cotidiana que não se conhece muito bem, mas é possível de ser estimada. As páginas das Organizações Não-Governamentais que se dedicam à defesa dos Direitos Humanos impressionam pelo número de casos que contabilizam. Segundo informações dispersas, haveria um principal mandante de crimes no sudeste paraense, que seria o fazendeiro Edmundo Vergolino. Em sua ficha, consta a condenação na conhecida “Chacina da Fazenda Ubá”, pelo assassinato de oito trabalhadores rurais: João Evangelista Vilarina, Francisco Ferreira Alves, Januário Ferreira Lima, Luis Carlos Pereira de Souza, Francisca (que estava grávida e cujo nome completo não é conhecido), José Pereira da Silva, Valdemar Alves de Almeida e Nelson Ribeiro, moradores de São João do Araguaia, no Pará. O julgamento dos crimes ocorridos em junho de 1985 foi iniciado, na capital do estado, em 2006, 21 anos depois da ocorrência.

Não por acaso, vítimas (ou seus representantes) dos dois episódios mais diretamente tratados neste texto, o “Caso dos Meninos Emasculados” e o “Massacre de Eldorado dos Carajás”, tiveram suas pensões indenizatórias concedidas na mesma sessão ordinária da Assembleia Legislativa do Estado do Pará, em 2008, durante a gestão da governadora Ana Julia Carepa (PT). Os 20 projetos de lei foram votados e aprovados, garantindo, assim, a pensão mensal

no valor de 415 reais a 10 “trabalhadores rurais e sobreviventes do Massacre de Eldorado dos Carajás”, como também a nove “genitores(as) de vítima do episódio denominado meninos emasculados de Altamira”, além de uma vítima sobrevivente. Embora recebida como um direito devido, os familiares ressaltam sua insuficiência enquanto recurso e enquanto reparação pelo mal sofrido. Nas palavras de Dona Carolina, mãe do menino Maurício, citado no início do texto:

[a] pensão não paga uma sentada nossa numa cadeira daquela do Tribunal. Por causa do sofrimento que causou a nós. Sabe o que é, mana, você perder um filho que era um pedaço de você e você ter que, de cinco em cinco dias, de oito em oito dias, ter que sentar na frente de uma multidão e contar para aquelas pessoas tudo o que aconteceu?! (Depoimento a LACERDA, 2012, p. 294).

As semelhanças entre estes dois casos são inegáveis e assustam pela repetição, ou melhor, pela incapacidade, ineficiência ou omissão dos poderes públicos em interromper o ciclo vicioso de sofrimento e impunidade. Como se observou, os crimes são cometidos por pessoas “poderosas” que quase sempre contam com a cumplicidade do poder público local. Instituições como a polícia e a justiça mostram-se omissas durante um período bastante prolongado, assim comprometendo as investigações e tornando tortuoso o caminho que pode levar o crime a ser, um dia, julgado.

As semelhanças, contudo, não param por aí: os poucos casos que chegam a júri são julgados na capital, sob o argumento de que nas cidades em que os crimes foram perpetrados não existiria estrutura suficiente para comportar evento do porte e da repercussão alcançada pelos casos. A mesma ponderação, paradoxalmente, não é proposta quando se trata de pensar se os municípios teriam estrutura (ou vontade política) para investigar os crimes. Uma vez sob julgamento, os acusados são condenados e altamente apenados, demonstrando que, afinal, as provas apresentadas nos autos convencem suficientemente os jurados de que crimes foram praticados. Anos depois, os sobreviventes ou os familiares das vítimas mortas conseguem uma indenização na justiça, que vem acompanhada de um “reconhecimento” do poder público (seja em nível estadual ou federal) de que teve participação, de algum modo, naqueles crimes. Em muitos casos, à essa altura, os criminosos condenados estão fora da prisão, beneficiados por *habeas corpus*, regimes semiaberto ou redução de pena.

As memórias dos sobreviventes e/ou dos familiares, contudo, permanecem ativas e tornam-se conhecidas na voz daqueles que encaminham sua “luta por justiça”. Segundo os aportes de Cho (2008), as memórias traumáticas

não perfazem uma narrativa coerente sobre si ou mesmo sobre os eventos, o que significa que ao mesmo tempo em que as memórias são inesquecíveis (e é importante que não se deixe esquecê-las), elas jamais podem ser completamente lembradas (p. 53). Tanto no caso de Altamira como em Carajás, a brutalidade que abateu os corpos das vítimas acentuou a dor e o sofrimento dos seus familiares e dos grupos sociais envolvidos. Desferir golpes com armas brancas e quase seccionar a cabeça da vítima, como ocorreu em Eldorado dos Carajás, perfurar os olhos e retirar o órgão sexual, no caso de Altamira, são formas desonrosas de comunicar poder, o que não ocorre sem que a impunidade seja pressuposta¹⁵. Ainda que em Carajás os algozes tenham sido policiais militares – ou seja, a força armada do Estado financiada com o dinheiro público – e em Altamira, comerciantes e médicos com influência na política local, as técnicas de matar e a sensação de terror espalhada entre a população são muito semelhantes.

A violência que fez meninos vítimas em Altamira, trabalhadores da terra no interior do Pará, jovens negros nas favelas do Rio de Janeiro, como esperamos ter demonstrado, tem em comum não apenas a interrupção física e brutal da vida enquanto materialidade, mas também a fragmentação da experiência dos sobreviventes, incluindo-se também os familiares. Enxergar tais acontecimentos como “eventos críticos”, no sentido proposto por Das (1996), torna possível observar a dimensão cotidiana da violência, percebendo como ela é capaz de transformar as relações dos que ficam com os grupos sociais com os quais interagem e os saberes com os quais passaram a ter que lidar desde uma posição muito particular, como policiais, operadores do direito, médicos, entre outros agentes que exercem o poder respaldados pelo “efeito Estado” (MITCHELL, 2006). Se, por um lado, as formas de matar degradante

15 Como se vê, tratamos de casos em que mais do que o matar, são as formas de matar que impressionam. Como se enfatizou, elas comunicam muito sobre as relações interpessoais, sobre as tensões sociais. Neste sentido, tanto a literatura acadêmica quanto a não-acadêmica debruçaram-se sobre este aspecto nada banal das mortes – o modo como se morre, ou melhor, como se é morto. A famosa crônica de Clarice Lispector, a respeito do assassinato do bandido Mineirinho com 13 tiros, coloca em palavras o sentimento de perplexidade e de indignação frente ao modo de matar que mata mais do que um corpo: mata a dignidade, mata inclusive o “outro” que se sente também desumanizado, mata a capacidade de compreensão. Nas palavras da autora: “Esta é a lei. Mas há alguma coisa que, se me fez ouvir o primeiro tiro com um alívio de segurança, no terceiro me deixa alerta, no quarto desassossegada, o quinto e o sexto me cobrem de vergonha, o sétimo e o oitavo eu ouço com o coração batendo de horror, no nono e no décimo minha boca está trêmula, no décimo primeiro digo em espanto o nome de Deus, no décimo segundo chamo meu irmão. O décimo terceiro tiro me assassina – porque eu sou o outro. Porque eu quero ser o outro” (LISPECTOR 1979, p. 101).

produzem a desumanização das vítimas e, neste sentido, destruir os corpos é também destruir a linguagem das vítimas para que elas desapareçam socialmente (ARAÚJO, 2012, p. 225), é possível dizer que os sobreviventes e os familiares das vítimas superaram e superam a barreira imposta pelos próprios crimes, que seria o ocultamento da violência pelo seu potencial desonroso.

Sair às ruas e levar consigo cartazes, faixas, fotografias, ocupar ruas, praças e estradas, fazer vigílias, escrever cartas, organizar abaixo-assinados, solicitar audiências públicas e projetos de lei, não por acaso, foram estratégias utilizadas pelos familiares das vítimas de Altamira, de Carajás, e fazem também parte da linguagem política de muitos protestos organizados no Brasil e no mundo, no qual a data do evento é repetidamente lembrada e relembra da como forma de clamar pela justiça que tarda e denunciar a dignidade usurpada. Tradicionalmente, lideranças políticas lidam com episódios de ameaças e intimidações pela via da exposição pública, ou seja, revelando suas histórias, mostrando suas faces e seus corpos¹⁶. Tais lideranças confiam que chamar atenção para si e para sua causa é a única forma de se manterem vivos, nos dois sentidos da palavra: enquanto materialidade – em contextos nos quais a polícia não protege a vida daqueles que, sabidamente, estão ameaçados de morte – e enquanto sujeito moral, que dedicam uma parte considerável de suas vidas à “luta por justiça” a despeito das adversidades. O texto, de algum modo, é um reconhecimento da importância dessas pessoas enquanto cidadãos, objetos da nossa atenção, apesar dos revezes da vida.

Bibliografia

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Rituais de Passagem entre a chacina e o genocídio: conflitos sociais na Amazônia. In: ANDRADE, M. de P. (Org.). *Chacinas e Massacres no Campo*. São Luís: Mestrado em Políticas Públicas/UFMA, 1997. p. 19-48.

16 Vianna e Farias (2011), analisando as relações entre violência e gênero a partir de casos em que mulheres (mães, irmãs, tias) lutam pela punição dos assassinos de seus filhos, irmãos e sobrinhos, descrevem com sensibilidade cenas em que essas mulheres desafiam os “mais poderosos” identificados como matadores ou cúmplices. Nas palavras das autoras: “[c]onstruir a ilegitimidade das ações policiais implica, assim, qualificar seus lugares enquanto mulheres que se insurgem contra o que lhes é muito superior em todos os planos, alardeando e invertendo a direção de múltiplas desigualdades. ‘É essa filha da puta negra, pobre e moradora da comunidade (...) que vai botar vocês na cadeia’, gritou Celeste em frente à instituição onde seu filho foi morto. (...) O desafio exacerbava seu destemor ao teatralizar tudo o que a colocava em posição de vulnerabilidade e inferioridade, produzindo uma espécie de catarse cênica dos jogos extremos de assimetria social...” (p. 95).

ARAÚJO, Fábio. *Das Consequências da “arte” macabra de fazer desaparecer corpos: violência, sofrimento e política entre familiares de vítima de desaparecimento forçado*. Tese (Doutorado). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, 2012.

_____. Falta alguém na minha casa: desaparecimento, luto, maternidade e política. In.: KANT DE LIMA, Roberto (Org.). *Antropologia e Direitos Humanos 5*. Brasília: ABA; Rio de Janeiro: Booklink, 2008. p. 166-225.

BENBASSA, Esther (Org.). “Ethnocide” e “Génicide” Verbetes. In: *Dictionnaire des racismes, de l'exclusion et des discriminations*. Rodese, Espagne: Larousse à présent, 2010. p. 334; 368-374.

BRELAZ, Walmir Moura. *Os Sobreviventes do Massacre de Eldorado do Carajás: um caso de violação do Princípio da Dignidade da Pessoa Humana*. Belém: Graphitte, 2006.

CANO, Ignacio. *The use of lethal force by Police in Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: ISER, 1998.

CATELA, Ludmila. *Situação-Limite e memória: a reconstrução do mundo dos familiares de desaparecidos na Argentina*. São Paulo: Hucitec: Anpocs, 2001.

CHO, Grace. *Haunting the Korean diáspora: shame, secrecy, and the forgotten war*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

CORDEIRO, Manuela. Colonização Dirigida: promessas de Estado e projetos de futuro da família. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 28. *Anais...* São Paulo: PUC-SP, 2012.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DAS, Veena. *Critical Events: An anthropological perspective on contemporary India*. Delhi: Oxford University Press, 1996.

_____. *Life and Words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2007.

_____; POOLE, Deborah. El Estado y sus márgenes. Etnografias comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*, n. 27, p. 19-52, 2008.

EMMI, Marília Ferreira *et al.* 1987. O Polígono Castanheiro do Tocantins: espaço contestado de oligarquias decadentes. *Pará Agrário*, n. 2, p. 12-21, jan./jun. 2007.

FARIAS, Juliana. Da capa de revista ao laudo cadavérico: pesquisando casos de violência policial em favelas cariocas. In: BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia; MACHADO, Carly; CARNEIRO, Sandra (Orgs.). *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências*. Rio de Janeiro: FGV, no prelo.

_____. Quando a exceção vira regra: os favelados como população “matável” e sua luta por sobrevivência. *Teoria & Sociedade*, n. 15.2, p. 138-171, jul./dez. 2007.

FERREIRA, Letícia. *Dos autos da cova rasa: a identificação de corpos não-identificados no Instituto Médico Legal do Rio de Janeiro 1942-1960*. Rio de Janeiro: E-papers: Laced/Museu Nacional, 2009.

- _____. *Uma etnografia para muitas ausências: o desaparecimento de pessoas como ocorrência policial e problema social*. Tese (Doutorado). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2011.
- FERGUSON, James. The Anti-Politics Machine: “development” and bureaucratic power in Lesotho. *The Ecologist*, v. 24, n. 5, p. 176-181, sep./oct. 1994.
- GUERRA, Gutemberg Armando Diniz. *O posseiro da fronteira: campesinato e sindicalismo no sudeste do Pará*. Belém: UFPA/NAEA, 2001.
- HÉBETTE, Jean; ACEVEDO MARIN, Rosa. *Colonização para quem?* Belém: UFPA, 1979.
- KELLER, Francisca Isabel. O homem da frente de expansão: permanência, mudança e conflito. *Revista de História*, São Paulo, ano XXVI, v. LI, n. 102, p. 665-709, abr./jun. 1975.
- LACERDA, Paula. *O “caso dos meninos emasculados de Altamira”: polícia, justiça e movimento social*. Tese (Doutorado). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2012.
- LEITE, Márcia. As mães em movimento. In: BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia Pereira (Orgs.). *Um mural para a dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004. p. 141-190.
- LISPECTOR, Clarice. *Crônica da morte de Mineirinho. Para não esquecer*. São Paulo: Ática, 1979 [1962]. p. 101-103.
- MITCHELL, Timothy. Society, Economy and the State Effect. In: SHARMA, Aradhana; GUPTA, Akhil (Eds.). *The Anthropology of the State: a reader*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. p. 169-186.
- OLIVEIRA, Dijaci. *Desaparecidos civis: conflitos familiares, institucionais e segurança pública*. Tese (Doutorado em Sociologia). Brasília: UnB, 2007.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. A fronteira e seus cenários: narrativas e imagens sobre a Amazônia. In: NORONHA, Nelson de Matos; ATHIAS, Renato (Orgs.). *Ciência e Saberes na Amazônia: indivíduos, coletividades, gênero e etnias*. Recife: Editora Universitária UFPE, 2008. p. 13-32.
- RAMOS, Sílvia; MUSUMECI, Leonarda. *Elemento Suspeito: abordagem policial e discriminação na cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- RIDLEY-LEIGH, Dominique. Mulheres na migração: redes de parentesco como estratégia de sobrevivência. *Encontros com a Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 26, p. 209-222, 1980.
- SADEK, Maria Tereza. *O Ministério Público e a Justiça no Brasil*. São Paulo: IDESP: Ed. Sumaré, 1997.
- SILVA, Maria Ivonete. *Mulheres Migrantes na Transamazônica: construção da ocupação e do fazer política*. Tese (Doutorado). Belém: Universidade Federal do Pará/UFPA. Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2008.
- SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

TAUSSIG, Michel. *Xamanismo, Colonialismo e o homem selvagem*: um estudo sobre o terror e a cura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

VELHO, Otávio Guilherme. *Frentes de Expansão e estrutura Agrária – estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Cadernos Pagu*, n. 37, p. 79-116, 2011.

VITO, Daniela de; GILL, Aisha; SHORT, Damien. A tipificação do estupro como genocídio. *Sur, Revista Internacional de Direitos Humanos*, v. 6, n. 10, p. 28-51, 2009.

Entrevistas

Antonia Melo foi entrevistada em maio de 2009, na sede da Fundação Viver, Produzir e Preservar (FVPP), em Altamira, da qual ela fez parte até 2011. Hoje ela é coordenadora do Movimento Xingu Vivo para Sempre.

Eu cheguei aqui na cidade de Altamira, que na época era apenas um vilarejo, em 1953. Eu tinha cinco anos de idade. Sou filha de nordestinos, meus pais eram nordestinos do Ceará e do Ceará eles mudaram para o Piauí onde eu nasci, na cidade de Piriipiri. Meus pais eram de uma família de agricultores, trabalhadores rurais, de modo que eu me criei nesse espaço da roça. Nós viemos para cá em busca de terra. Já morava aqui um tio meu e ele falava que aqui tinha muita terra. Foi ele quem nos convidou para vir para cá. Nós viemos, mas meu pai tinha um sonho de ser fazendeiro e então ele quis ir para Goiás – que na época Goiás era tido como o estado dos fazendeiros, né? – nós teríamos terra. Mas não deu certo. E então nós tivemos que voltar para cá, para Altamira. E ficamos nessa área de terra, no lote, há uns 16 km de distância daqui. Então, eu me criei na roça, estudei as primeiras letras do alfabeto na roça, tendo que andar 16 km por dia, oito para ir e oito para voltar. Quando eu tinha nove anos de idade, meu pai achou que eu deveria estudar mais. Como eu sou de uma família de 13 irmãos, cinco mulheres e oito homens, então meu pai me trouxe e me internou no Instituto Maria de Mattias, que já nessa época tinha o internato para as pessoas que eram pobres, que não podiam pagar uma escola. Eu ficava lá, tinha que trabalhar para ajudar a pagar as despesas, os pais ajudavam como podiam. Eu fiquei no Instituto Maria de Mattias de nove anos até os 18. Foi quando concluí, na época, o Ensino Fundamental.

Depois disso eu retornei para a roça e fui ser professora na área rural. Fui professora durante dois anos, depois casei. Vim morar aqui na cidade. E depois de cinco anos de casada, eu voltei a estudar, no próprio Instituto Maria de Mattias e fiz o Pedagógico, na época, que hoje é Ensino Médio. Então, trabalhei como professora novamente, por um ano. Depois me dediquei aos meus filhos, pois tenho cinco filhos dos quais três são homens e duas são mulheres. E também participava das Comunidades Eclesiais de Base, da Igreja Católica. As CEBs, como se chamam, eram um espaço do qual eu gostava muito porque se aprendia e se discutia a fé junto com a vida. Tudo o que acontecia na comunidade, os problemas. Nas Comunidades Eclesiais de base aprendi bastante,

aprendi que é importante estar organizado para conseguir direitos, conseguir que a cidadania seja efetivada e que as pessoas aprendam sobre seus direitos e que saibam exercer a sua cidadania para que as coisas funcionem. Isso diz respeito tanto à cidadania individual quanto à cidadania coletiva, ou seja, a cidadania ativa.

Depois, em 1991, houve a Campanha da Fraternidade da Igreja Católica, que teve como tema “Mulher e Homem: imagem de Deus”. Dentro dessa campanha nós discutimos a situação de discriminação e de violência contra as mulheres, que na época aqui em Altamira eram muito fortes. As mulheres eram quase que diariamente assassinadas e nada acontecia, era como se nada tivesse acontecido. Então isso foi indignando, foi revoltando bastante e com o apoio da Campanha nós fundamos, no dia 8 de março de 1991, aqui em Altamira, o Movimento das Mulheres Trabalhadoras de Altamira do Campo e da Cidade. E o Movimento surgiu como um instrumento de luta na defesa dos direitos das mulheres e das crianças, que nessa época sofriam violências graves como assassinatos e mutilações. Foi um momento muito difícil, de muita violência contra esses dois grupos. O movimento vem a dar esse suporte, para fortalecer a luta contra a violência e para que nós tivéssemos condições melhores de lutar contra esses crimes, contra esse tipo de violência.

Eu fui uma das fundadoras e uma das primeiras presidentas e coordenadoras do Movimento, em 1991, e com isso a luta foi crescendo. Nós tínhamos bastante apoio. Eu participava do movimento regionalizado, que era o Movimento Pela Sobrevivência na Transamazônica e Xingu que hoje é essa instituição em que nós estamos, a Fundação Viver, Produzir e Preservar. O nome mudou mas permanece o caráter de trabalho integrado com os 12, 13 municípios da região. É um movimento articulado em torno do combate à violência, da defesa dos Direitos Humanos, da questão ambiental, da reflexão sobre os Projetos de Desenvolvimento Sustentável. Então, o Movimento de Mulheres ficou integrado a esse grande movimento regional e incentivamos todos os municípios a criarem seus Movimentos de Mulheres. Hoje, existe organização das mulheres do campo e da cidade em toda a região da Transamazônica e Xingu. Com a criação do Movimento de Mulheres nós lutamos juntas a várias instituições – como os sindicatos e a Igreja Católica através da Prelazia do Xingu – para criar o Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente. Nessa época, o Estatuto da Criança e do Adolescente já estava em vigor. E nós passamos a pressionar o poder público para criar o Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente. Entendemos que a importância da criação do

Conselho era não só no campo da política pública mas também como mais uma instância de luta por justiça.

Em 1994 foi criado o Conselho Tutelar, também como resultado de uma grande luta, para a qual foi preciso pressionar o poder público diante de uma situação de violência contra a criança. O poder público, através do prefeito, teve que aprovar a lei – a Câmara aprovar e ele sancionar – e criar o primeiro Conselho Tutelar. Eu participei como candidata dessa primeira equipe, eu a Rosa Pessoa e outras cinco mulheres. Então carregávamos uma carga bastante pesada, pois conduzíamos uma luta muito forte, e era preciso enfrentar a represália dos mais poderosos. Nós não pedíamos nada excepcional, era o pedido de que investigações fossem conduzidas no sentido de identificar os criminosos. Para isso, nós desencadeamos aqui na cidade muitas e muitas manifestações.

Daí, então, a organização do Movimento de Mulheres cresceu e nós passamos a ter um fôlego melhor. Os episódios de violência contra a mulher diminuíram coisa de 95%, porque nós fomos muitas vezes para a rua pedir justiça, pressionar para que criminosos fossem a julgamento. Fizemos muitas ações de pressão, mas também de sensibilização da comunidade. E nós começamos a trabalhar em prol das políticas públicas para as mulheres, a própria criação da Delegacia da Mulher, por exemplo. E demandamos atendimento especializado à Saúde da Mulher.

Nas escolas, nos bairros, nas comunidades, nos meios de comunicação nós fizemos muitas campanhas de conscientização, levando o debate sobre os direitos das mulheres. E as mulheres começaram a ver que é preciso conhecer seus direitos. Hoje, elas têm acesso a mais conhecimento, até porque elas estão mais na escola. Outras participam dos pequenos grupos nas comunidades, na própria Igreja, que também repassa essa questão de direitos... Então as mulheres passaram não só a conhecer, mas a querer ver seus direitos cumpridos, a “ocupar seu lugar no espaço”. Elas estão muito mais nos movimentos sociais, especialmente na Amazônia. As quatro paredes da casa não são mais suficientes. Elas tem desejos de ser reconhecidas, de participar, fazer alguma coisa por essa sociedade, com esse olhar de construção da cidadania, olhar participativo. Embora, na política, essa situação não se verifique desse modo, já é uma caminhada o sair das quatro paredes e ir para o público.

Aqui, o Movimento de Mulheres tem um desafio muito grande pelo fato de estarmos no maior município do mundo em extensão geográfica, com uma diversidade imensa. Nós procuramos checar também os lugares mais distantes, mais esquecidos, onde o Estado nunca apareceu... A questão da Terra

do Meio, das Unidades de Conservação, da criação das Resex, é também parte da nossa luta. Nosso olhar é bem mais amplo hoje em dia, temos redes internacionais também.

Em relação aos Direitos Humanos, nosso Movimento é filiado ao Movimento Nacional de Direitos Humanos. Nos últimos três ou quatro anos, a defesa das águas vem se impondo como tema de atenção. Ultimamente, nós temos nos dedicado a levantar a bandeira de defesa do rio Xingu contra esse projeto de destruição que consiste nas barragens de Belo Monte, pois Belo Monte é apenas a primeira. Há um complexo de barragens previsto e nós temos certeza de que isso será uma grande desgraça para a nossa região, principalmente para as mulheres e as crianças que são as que mais sofrem nesses projetos.

Nossa luta é uma luta eterna, não se sabe nem quando nem como ela irá acabar. É uma caminhada que não começou hoje, nem ontem. Nem com o voto das mulheres, nem com a morte das mulheres da fábrica, em que hoje se relembra o 8 de março. A luta das mulheres começou há muito tempo. Hoje, nós temos uma melhoria nessas questões mas ainda está muito aquém. É, principalmente, uma questão de educação, de educar para a cidadania, de educar para o conhecimento dos direitos, para o respeito entre os gêneros. Isto tudo ainda está em curso e é um debate constante. Nossa luta é por isso e para isso.

Antonia Martins (Toinha), foi entrevistada em abril de 2010 na sede da Fundação Viver, Produzir e Preservar (FVPP), em Altamira. Na época, Toinha estava na presidência do Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente. Hoje, além de integrar o Movimento de Mulheres Trabalhadoras de Altamira do Campo e da Cidade, ela faz parte da Diretoria Executiva da FVPP.

Eu cheguei na região do Pará em 1979. A minha família veio num contexto que alguns pesquisadores chamam de “colonização espontânea”, que foi aquela que veio sem ser trazida pelos militares. O projeto da Transamazônica, que rasgou a floresta ao meio, trouxe muita gente de 1970 a 1974, pelos militares, inclusive nos aviões da FAB, mas também em caminhões. A minha família veio depois, nós viemos por nossa conta mesmo. E fomos morar lá no Brasil Novo, que na época ainda era município de Altamira. Julho de 1979. Eu tinha 16 anos. Nós somos seis irmãos. Quando nós viemos para cá, nós já éramos migrantes, porque meu pai é cearense e foi para Goiás, atrás de terra. Nós não conseguimos. Ele veio primeiro para o Pará e nos deixou lá. Mas aí minha mãe veio atrás. Nós conseguimos lote no travessão da 15, que é tipo 40km para dentro da mata. Meu pai tem lote até hoje, trabalhador que só. A minha mãe é falecida, meu pai que criou a gente. Nós viemos nesse contexto para morar nessa região do Pará: sempre com o sonho da terra. Onde nós fomos morar, é tudo cercado pelos fazendeiros.

Aqui na zona urbana de Altamira eu cheguei em 1989. Eu vim porque conheci o Adelson, meu marido, que era professor. Ele foi dar aula lá e a gente se conheceu. Nós nos apaixonamos, amor à primeira vista e a gente veio morar aqui para ele estudar, para ele se formar, pois ele tinha só o Ensino Fundamental. Nós chegamos em Altamira em um contexto muito especial, que foi o Encontro dos Povos Indígenas do Xingu. Naquela época, os meus filhos – André, Gustavo e Helaine – foram para a passeata contra Belo Monte, que na época era Kararaô. Eles eram todos pequenininhos, então isso me marcou muito. Logo depois nós entramos na luta do Comitê, que foi a luta em favor das famílias dos meninos emasculados de Altamira. Dessas caminhadas nós já participávamos eu, o Adelson e as crianças também.

Em Brasil Novo, a maioria dos movimentos sociais eram da base da Igreja Católica, porque havia a formação dos “leigos”, como a gente chama. Eu participava dos grupos de vizinhos e das Comunidades Eclesiais de Base. Os padres iam não só para rezar, mas para fazer conosco a “reflexão da realidade”. Havia a metodologia do “ver, julgar e agir”, que consiste em ver os problemas,

julgar os problemas e arregaçar as mangas. Nós fomos muito influenciados por isso. Você vê os problemas da comunidade e vê como fazer para resolver. A Igreja deu essa formação para mim e para muita gente que hoje está no movimento social. A nossa formação é pautada por esta forma de fazer política: de não se acomodar com a realidade que está em seu redor. Padre Alírio e Padre Oscar foram muito importantes no nosso processo de formação. E isso foi em um momento no qual as Comunidades Eclesiais de Base estavam muito fortes no Brasil. Havia esse incentivo para ajudar a organizar os movimentos, os sindicatos, os partidos políticos.

A nossa região, durante muitos anos, esteve abandonada pelas autoridades, de modo que ficamos carentes de políticas públicas e de políticas sociais. Nós nunca tivemos muita coisa e ainda assim, para a gente conseguir o que a gente tem hoje, a gente ralou muito! Foi manifestação em Brasília, foi greve de fome, foi organizar os sindicatos, foi tomar o sindicato das mãos dos pelegos... Por exemplo, o pessoal do sul já conseguiu coisas que nós não conseguimos ainda. Imagine, nós estamos comemorando a inauguração do Hospital Regional, que é um hospital de referência na região, que atende às especialidades. Agora que nós temos o IML em Altamira. Nós não temos uma rodovia asfaltada... então, tudo o que nós conseguimos até agora foi fruto de muito sacrifício. Foi necessário não desistir, apesar de todas as dificuldades. É isso que nos move: ainda ter essa concepção de que da luta advém coisas boas. Dom Erwin é muito atuante, ele está sempre atento aos problemas da sociedade, o que nos estimula muito a lutar. Entendemos que para ter uma qualidade de vida decente, a gente precisa dos governos. Lá no sul, lutar pela delegacia da mulher, acredito, é desnecessário, porque são políticas que já existem... Tudo o que nós temos é fruto de muita luta, nossa e dos nossos apoiadores, que nos ajudaram a chegar onde nós chegamos. Isso aqui é uma região importante para o Brasil. Ela tem seus problemas mas também tem algo que todos querem: a floresta ainda bastante preservada...

Hoje, eu estou presidenta do Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente. Estou contente com isso. Por outro lado, hoje, infelizmente, a gente não vê mais a militância que a gente via na época do início de tudo, nos anos 1990. Eu posso te dar um exemplo. Naquela época, as diretoras das escolas não aceitavam crianças sem registro. Bastou uma reunião com o Movimento de Mulheres para resolver esse problema. Ou seja, estávamos todos atentos para os problemas. Hoje, menino pode voltar da porta da escola porque não está com a farda e isso não é mais uma preocupação. O tema de

Belo Monte faz parecer insignificante o caso do menino que volta porque não tem uma farda, com o que eu discordo. Do ponto de vista do direito, tem diferença? A verdade é que o tema da criança e do adolescente não está mais na pauta dos governos nem da sociedade civil, o que me deixa extremamente triste. E os problemas não diminuíram, pois temos a questão da pedofilia, do trabalho infantil... A agenda que ocupa todos os espaços é Belo Monte, o que acaba tirando todo o nosso pique de luta. Ainda assim, não vamos desistir. Precisamos de um fôlego, só.

Rosa Pessoa foi entrevistada na Casa das Mulheres, em maio de 2009. Desde 1993, o ano de sua fundação, Rosa Pessoa está à frente das atividades do Comitê em Defesa da Vida da Criança Altamirense, o coletivo político formado após os bárbaros crimes que ficaram conhecidos como “caso dos meninos emasculados”. Rosa é, atualmente, presidente do Conselho Tutelar, faz parte do Movimento de Mulheres Trabalhadoras de Altamira do Campo e da Cidade e do Movimento Xingu Vivo para Sempre. Esta foi a segunda das quatro entrevistas que realizamos.

Antes de ocorrer o que aconteceu com o meu filho, eu já vinha lutando. Eu era sindicalizada como professora, no Sintepp. Isso nos anos 1980. Com 15 anos eu já era professora, pois havia muita carência no nosso município. Com a abertura da Transamazônica, as coisas pioraram muito, não tinha pessoas disponíveis para ensinar. Eu fui convidada, mas tinha estudado apenas até a 4ª série. Nos anos 1980 nós lutávamos pela educação de qualidade. E continuamos lutando. Em 1992, quando aconteceu o fato com o meu filho eu comecei nessa luta na área da criança e do adolescente. Durante três meses eu fiquei abalada. Realmente, acabada. Só pensava no dia da morte, no dia do encontro do corpo. A gente fica tão covarde nessa hora que... foi uma covardia tremenda, eu me sentia assim...

Eu tinha jurado perante o corpo dele que eu ia lutar para encontrar os assassinos dele, nem que eu tivesse que andar os quatro cantos do mundo. Mas depois disso me veio uma grande fraqueza, eu fiquei muito fraca. No dia da missa de sétimo dia eu conversei com o Padre Sávio e ele me orientou a fazer alguma coisa. Mas eu andava na rua assim, muito lerda, eu não via nada, não tinha uma firmeza... Então o tempo foi passando e aconteceu com o irmão da Esther, com o Klebson. Eu fui visitar a mãe do Klebson e achei que ela estava muito mais fraca do que eu, até por causa da sua doença. Na verdade eu não a conhecia, mas eu fui mesmo assim.

Um dia eu estava assistindo a televisão e estava passando o caso de um outro menino que tinha desaparecido. Era o Renan. Aí eu falei: eu tenho que fazer alguma coisa, a gente não pode ficar parado diante de uma situação dessa. Eu tenho mais filhos, as outras pessoas também tem seus filhos. A cidade estava em pânico, as crianças sem poder estudar, os pais sem poderem ficar tranquilos.

Aí eu fui procurar os padres porque eu queria fazer alguma coisa. Me disseram “Por que você não procura a Antonia Melo? Ela vai te orientar, ela pode te ajudar”. A Antônia já estava lutando no Movimento de Mulheres, já

estava no Conselho de Direitos. Então daí a gente começou a fazer as reuniões, a participar das passeatas.

O padre Sávio foi uma pessoa muito importante nas nossas vidas. Ele nos ajudou bastante, nos orientou, guiou a gente no que tinha que ser feito. Qualquer dúvida que tivéssemos, ele nos ajudava. Assim nós começamos ir para Belém, para Brasília. O que foi também uma caminhada muito difícil porque nós – eu, a Mariene, Seu Marialves, Seu Raimundo – não tínhamos condições financeiras. Não tínhamos dinheiro para um lanche na estrada. Naquela época, a gente brigava muito pela conclusão da Transamazônica e pela melhoria da vida da população aqui da região, então foram várias caravanas que iam até Brasília. Nós, os familiares das vítimas, pedíamos carona e isso nos possibilitava ao mesmo tempo estar sempre presente no Movimento pela Sobrevivência da Transamazônica e pedir justiça no caso dos meninos.

Nesse momento, em 1993, nós pedíamos a ajuda da Polícia Federal nesse caso. Para nós, o trabalho da Polícia Federal era muito importante, porque nós sabíamos de muitos boatos, mas nenhum deles era investigado. A Federal quando veio fez as investigações e nós passávamos para ela os dados que a gente tinha coletado, para que ela pudesse ser mais ágil nas investigações. Nós tínhamos confiança nessa equipe. Assim, as pistas foram surgindo e isso resultou na prisão dos outros criminosos. Até então, apenas um tinha sido preso e mesmo assim já estava solto.

A polícia daqui foi muito omissa. Mas propositalmente omissa. Não houve perícia na maioria dos casos e em outros, o documento foi perdido. Houve uma época em que um dos meninos que sobreviveu ao crime acusou um senhor, a mando da própria polícia. Ele era uma criança e apontou um senhor, já de idade, como tendo sido a pessoa que pegou ele. A gente olhava, todo mundo olhava para ele e dizia: “Não, esse homem não tem nada a ver...”. Esse homem tinha sido reconhecido por uma jovem, vítima de estupro, mas ela também foi orientada a mentir pela própria polícia. Esse senhor se chamava Rotílio e depois ele veio a morrer na mão da polícia. Foi torturado e morto. Se você chegar no Batalhão e pedir registro desse caso, não vão te dar. Na época, nós do Comitê fizemos um ofício solicitando a situação desse caso e o comandante nos respondeu que não havia nada registrado. Ainda hoje, toda a população lembra do Rotílio. Como também toda a população sabe que ele não tinha nada a ver porque ele não tinha carro, ele não era médico...

Nos casos que aconteceram aqui os meninos eram encontrados cortados com o bisturi. Uns tiveram vestígio de sangue; outros, vestígios de bala.

Outros eram estuprados... Ou seja, nenhuma dessas características levava a ele. Ele era um trabalhador rural. No meu pensamento, a polícia apresentou o Rotílio para desviar as atenções das pessoas envolvidas, que eram e que são poderosas, pessoas de grande poder, executivos, empresários, médicos, essa coisa toda. Nós éramos muito fracos perante essas pessoas, mas não quanto à coragem, pois cada vez mais que eu pensava no meu filho e na situação dos outros meninos, mais força eu tinha para lutar. Então, pra mim, não tinha hora, não tinha noite, não tinha dia... Se eu soubesse que estavam precisando de mim, eu ia. Eu procurava saber de algumas coisas, eu ia lá falar com as pessoas, ia anotando algumas coisas... Porque quando a polícia chegasse eu teria algo para acrescentar. Eu anotava o endereço da pessoa e guardava no meu caderninho.

Eu tinha medo. Mas eu não podia parar. Que eu pudesse morrer, tudo bem, mas o problema é que eu tinha meus outros três filhos ainda, que eram pequenos e precisavam de mim. Além de eles serem pequenos, eles ficaram com um trauma muito grande, principalmente o rapaz, porque eles eram muito unidos. Eles dividiam o mesmo quarto, brincavam juntos, banhavam juntos. Eles eram muito unidos e tinham uma ligação muito profunda. Então, eu ainda tinha que ter todo o cuidado para não deixar de dar atenção para eles.

Uma vez me mataram. Eu não lembro mais o dia... Eu estava na sala de aula, mas depois eu soube que ligaram para a uma amiga perguntando se era verdade que tinham me matado, pois tinham ligado daqui de Altamira (e essa pessoa morava em Brasília) dizendo isso. Aí ela ficou apavorada. Até hoje, eu não sei qual a sensação de ser morta-viva (risos)! Eu acredito que esse boato foi espalhado com o intuito de saberem qual seria a repercussão do meu assassinato. Todos se mobilizaram.

Então é assim, são altos e baixos. A gente continua até hoje nessa luta. Eu não pretendo sair enquanto não for resolvido, apesar dessas decepções todas. O Estado tem aprontado conosco várias vezes. Ficamos muito decepcionados com a atuação desses promotores, delegados, juízes... A nossa luta é em busca dos assassinos. Nós queremos que eles fiquem presos, já que foram condenados. Isso é uma tarefa muito dura para nós. Principalmente para mim, porque um dos envolvidos era parente. Eu sofria com a pressão do marido e eu não podia deixar transparecer nada pros meus filhos.

Nessa caminhada, foram muitos os desenganos que atravessamos. Muitos mesmo. A gente pegava os bandidos, entregava na mão da polícia e ela soltava. Isso nos causava muita decepção, muito sofrimento... Quando a gente

menos esperava, a porta da cadeia se abria: uma liminar favorável aos criminosos. Até o julgamento foram mais de dez anos e mesmo assim o resultado não foi muito positivo. O Estado é muito contraditório. Porque foi o próprio Estado que falou que aquelas pessoas eram os criminosos “foram aqueles ali que mataram os meninos de Altamira!” Mas depois ele deixa de acreditar no que ele mesmo falou para acreditar no que as pessoas achavam... E quem perde com isso somos nós, as famílias. Perdemos porque perdemos e perdermos porque ficamos desacreditadas com as próprias autoridades do Estado. No fundo, eu fico muito revoltada e acho que a minha situação de saúde ficou abalada por isso. A gente tem todo um trabalho, uma luta, lutou tanto e não conseguiu ver a justiça ser feita. Dona Marina, mãe de um menino que foi morto, veio a falecer sem ver a justiça. O filho dela foi encontrado num dia de sábado, depois de 45 dias. A ossada foi levada para Belém – disseram que seria feita uma perícia – e de lá nunca voltou. A mãe morreu e não enterrou o seu filho. O Estado nunca assumiu isso. Hoje, nós recebemos uma pensão de quatrocentos e cinco reais, pela omissão do Estado. Uma das réis pede um milhão de indenização e é capaz que ganhe... Para nós, isso é um tapa na cara. Uma vergonha para o Brasil. Eu fico com vergonha também.

PARTE III

A luta por educação

Educação escolar indígena na perspectiva do Etnodesenvolvimento

Um caminho (im)possível

Rosani de Fátima Fernandes (UFPA)¹

Perspectivas iniciais

A Constituição Federal de 1988 representou mudança legal substantiva na relação entre povos indígenas² e Estado brasileiro, especialmente no que refere à educação escolar, que é o tema central desse artigo. Compreendemos que, de instrumento de dominação (SILVA, 2001), a educação escolar passa a ser demandada pelas comunidades na perspectiva da revitalização étnica, cultural e linguística, com a preocupação de construir diálogos menos assimétricos com os conhecimentos não indígenas, requeridos nas novas relações instituídas pelos povos³ indígenas com a sociedade nacional.

O domínio de tais conhecimentos é entendido como possibilidade de lidar de forma mais adequada com problemas que historicamente impactam os territórios indígenas, sendo definido pelas lideranças indígenas como

1 Rosani de Fatima Fernandes é *Kaingang*, pedagoga, mestre em Direito pela Universidade Federal do Pará, atualmente é doutoranda em Antropologia no PPGA/UFPA. rosanifernandes2@hotmail.com

2 Anaya (2006) explica que a designação de grupos distintos de indígenas tem sua origem no padrão de construção do império e da colonização europeia a partir do século XVI, referente àqueles que já habitavam as terras tomadas pelos portugueses, sendo designados também nativos, aborígenes ou indígenas. O termo “povos” foi objeto de consideração da Organização das Nações Unidas (ONU), por meio da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e da Organização dos Estados Americanos (OEA). Anaya conceitua: “[s]ão indígenas porque suas raízes ancestrais encontram-se nas terras nas quais vivem, ou gostariam de viver (...) são povos na medida em que constituem comunidades distintas, com uma comunidade de existência e identidade que as ligam às comunidades, às tribos ou às nações do seu passado ancestral.” (p. 168).

3 A Convenção 167 sobre populações indígenas e tribais foi importante no cenário internacional pela possibilidade de, pela primeira vez, discutir assuntos referentes às comunidades indígenas, mas foi a Declaração nº 169 da OIT que reconheceu os direitos coletivos e a categoria de “povos indígenas”, que inclui o direito sobre as terras tradicionais, o direito de consulta por meio de suas organizações representativas e o de manter os costumes, línguas, crenças e tradições.

“armas” necessárias para o enfrentamento de projetos “desenvolvimentistas” governamentais e não governamentais. Não é meu objetivo discutir exaustivamente o estado da arte referente a desenvolvimento, etnodesenvolvimento e educação escolar indígena, mas mostrar como a relação histórica do Estado com os povos indígenas significou a imposição de “modelos de educação escolar” alheios às epistemologias ameríndias, com vistas à concretização dos ideais de dominação econômica e política, tornando a presença da escola nas aldeias um problema por ter objetivos contraditórios aos projetos de vida dos indígenas.

Neste sentido, o propósito do presente texto é contextualizar a luta dos movimentos indígenas⁴ por direitos, especialmente relacionados à educação escolar indígena e às possíveis apropriações da escola para fins comunitários, interculturais e autônomos, que constituem na atualidade garantias legais constitucionais ratificadas com os instrumentos internacionais de reconhecimento e promoção de direitos indígenas⁵.

O diferencial do trabalho está na possibilidade de, em sendo indígena educadora e, como parte dos movimentos indígenas, na condição de protagonista interessada nas mudanças⁶, vivenciando a temática com olhar “de dentro”, dialogar com os referenciais teóricos, contextualizar as tensões, conflitos, dificuldades, possibilidades e impossibilidades de construção de projetos educacionais escolarizados a partir dos referenciais próprios dos povos indígenas em face às pressões e às muitas tentativas de imposição de modelos educacionais coloniais.

Procuo mostrar como os conhecimentos não indígenas, que eram parte das estratégias de “civilização” empreendidas pelo Estado brasileiro, passam a ser reivindicados e reelaborados pelos indígenas porque entendidos como possibilidade de qualificação para a “luta por direitos”.

Este artigo está dividido em três partes. Inicialmente, abordo o tema da educação indígena, educação para os indígenas e educação escolar indígena

4 Sigo a formulação de Luciano (2006), líder e educador indígena, antropólogo Baniwa, a respeito de “movimentos indígenas” no plural, considerando que são muitos e diversos os movimentos indígenas existentes no Brasil contemporâneo.

5 Sobre o protagonismo dos povos indígenas na luta por direitos consultar Araújo (2006), que traz escritos de advogados indígenas sobre direitos territoriais, ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, proteção do patrimônio cultural dos povos indígenas e cidadania indígena.

6 As elaborações acerca de temática foram discutidas na dissertação de mestrado intitulada *Educação escolar Kyikatêjê: novos caminhos para aprender e ensinar* (FERNANDES, 2010) apresentada ao curso de Pós-Graduação em Direito (PPGD) da Universidade Federal do Pará, sob orientação da Prof^a. Dr^a. Jane Felipe Beltrão.

como sendo processos educacionais historicamente situados, com características e objetivos específicos, desde o período colonial, passando pela instituição do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e depois pela Fundação Nacional do Índio (Funai), até a educação escolar preconizada pela Constituição Federal de 1988. Apresento a legislação elaborada posteriormente ao marco de redemocratização do Estado brasileiro, concernente à Educação Escolar Indígena (EEI), enfatizando a importância do protagonismo dos movimentos indígenas no esforço coletivo de superação dos modelos colonial e integracionista de educação. Por fim, problematizo como as conquistas legais e as políticas públicas em EEI constituem (im)possibilidades de construção da escola idealizada pelas comunidades e movimentos indígenas na tentativa de manutenção e fortalecimento dos conhecimentos étnicos, no diálogo com os referenciais ocidentais, na perspectiva de superação de modelos históricos de desenvolvimento, sob a ótica do Etnodesenvolvimento.

Educação Indígena, Educação para os indígenas e Educação Escolar Indígena: breve histórico

Melià (1979) diferenciou “educação indígena” e “educação para o indígena”, destacando que a primeira refere-se aos processos educacionais específicos de cada povo indígena, tendo como base as tradições, as línguas e as histórias. Luciano (2006), concordando com Melià, define educação indígena como sendo:

[...] o conjunto de processos envolvidos na socialização dos indivíduos, correspondendo, portanto, a uma parte constitutiva de qualquer sistema cultural de um povo, englobando mecanismos que visam à sua reprodução, perpetuação e/ou mudança. Ao articular instituições, valores e práticas, em integração dinâmica com outros sistemas sociais, como a economia, a política, a religião, a moral, os sistemas educacionais têm como referência básica os projetos sociais [...] que lhes cabem realizar em espaços e tempos sociais específicos (p. 129).

Desde o período colonial, quando a educação “formal” era realizada pelas ordens religiosas portuguesas, em especial pela Companhia de Jesus, até a promulgação da Constituição Federal de 1988⁷, a educação para indígenas tinha o mesmo propósito: negar as identidades étnicas com o intuito de huma-

7 Para maior conhecimento das constituições nacionais e povos indígenas na América Latina, consultar Ramos (2012).

nizar e cristianizar os “selvagens”. Os jesuítas empreenderam a educação colonial com metodologias de ensino baseadas na catequização para cristianização dos indígenas, com a incumbência de “docilizar” o nativo e abastecer a coroa portuguesa de mão de obra para os trabalhos de exploração da terra “recém-descoberta”. Os complexos sistemas educacionais indígenas foram ignorados e “substituídos” pelos ideais “educativos colonizadores”, ao que muitos povos reagiram e resistiram.

Em 1910, com a criação do Serviço de Proteção ao Índio, deu-se continuidade ao projeto colonial, mas sob uma nova roupagem, a de “integrar” e “assimilar” os indígenas à sociedade nacional com o objetivo de formar mão de obra para o mercado nacional, proteger as fronteiras e tornar os indígenas parte da nação e do “progresso” do país. Representados como “atrasados”, sem cultura, justificava-se, portanto, o plano de incorporá-los à sociedade e à comunidade nacional.

Nesse sentido, a educação para o indígena, conforme assinalam Melià (1979) e Luciano (2006), estava associada aos mecanismos da educação formal, como parte da ação política oficial em diferentes momentos e contextos históricos, impostos sob a ótica de padrões eurocentralizados, com o objetivo de dominar, “domesticar” e “civilizar” aqueles que, acreditava-se, serem “inferiores”, transitórios, destituídos de direitos.⁸

Tendo como base metodologias educacionais pautadas na imposição da língua portuguesa como língua oficial nas aldeias com vistas à construção de uma identidade nacional, os indígenas eram tidos como potencialmente “úteis” e “aptos” à civildade pela educação escolar,⁹ conforme assinalam Oliveira e Nascimento (2012):

[...] o principal objetivo das políticas educativas voltadas para os povos indígenas, das ações catequéticas dos jesuítas no período colonial e das práticas indigenistas do século XX, era trazê-los à civilização ou nacionalizá-los. É sob tal imperativo que será instituído o campo indigenista dentro dos aparelhos institucionais do Estado, tendo como pressuposto a inferioridade dos indígenas em relação à raça branca civilizada, estando situados, desta feita, numa fase evolutiva primeva ou selvática (p. 768).

8 Sobre direitos indígenas ver também Santos (2004 [1995]).

9 Santos (1975) apresenta importantes contribuições para a compreensão dos modelos de educação colonial e integracionista.

Em 1967, após inúmeras denúncias de violência e corrupção, entre outras atrocidades cometidas por funcionários,¹⁰ o SPI foi substituído pela Funai, criada pela Lei n. 5.371 de 1967, como estratégia do então instituído regime ditatorial dar continuidade à política integracionista do Estado nacional. Contudo, a substituição não representou mudanças na política de Estado para indígenas, tendo sido mantido o projeto educacional “civilizador”. As metodologias de ensino eram baseadas em rituais cívicos, atividades manuais, como corte e costura para meninas e atividades agrícolas para meninos, os “professores” eram os próprios funcionários do órgão indigenista, na grande maioria sem formação adequada e, em muitos casos, a tarefa era realizada pelas esposas dos funcionários do órgão (SOUZA LIMA, 1995).

Somente com o advento da Constituição Federal de 1988 e com reconhecimento dos direitos indígenas à manutenção das identidades étnicas, línguas, crenças e tradições, garantidas mediante pressão e mobilização dos movimentos indígenas, o Estado muda de postura com relação aos processos educacionais formais, reconhecendo também o direito aos territórios tradicionalmente ocupados, conforme estabelece o artigo 231.¹¹

[s]ão reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Esta nova forma de relação entre povos indígenas e Estado brasileiro, deu-se, sobretudo, via protagonismo dos movimentos indígenas na garantia de direitos, dentre os quais a educação escolar com base no respeito às diferenças culturais, sistemas educacionais, linguísticos, sociais, políticos e econômicos próprios de cada povo indígena, o que representa a “conquista da escola” (SILVA, 2001) pela possibilidade do reconhecimento legal da diversidade. A construção da escola indígena pelos indígenas passa a contemplar os conhecimentos, as cosmologias, as histórias, as tradições, os costumes, as relações diferenciadas com os territórios e os modos próprios de educar, de acordo

10 Recentemente foi divulgado o Relatório Figueiredo de 1967 que permaneceu oculto durante décadas e denunciou inúmeras atrocidades cometidas contra os povos indígenas pelos funcionários do então SPI. O massacre contou com a escravização violenta dos indígenas para os trabalhos no interior das terras indígenas, exploração de recursos naturais nas aldeias, espancamentos, estupros, torturas e extinção de povos indígenas por inoculação de vírus de doenças como gripe e varíola. Acessível em: <http://advivo.com.br/blog/luisnassif/o-relatorio-figueiredo-disponivel-para-download>.

11 Disponível em: http://www.dji.com.br/constituicao_federal/cf231a232.htm, Acesso em 17 jun. 2013.

com os projetos etnopolíticos e societários de cada povo, o que veremos na sequência.

Povos Indígenas: a conquista da educação escolar indígena

O período pós-Constituição de 1988 foi marcado pela conquista, por parte dos movimentos indígenas, de inúmeras garantias legais no âmbito do reconhecimento jurídico-administrativo da diversidade cultural. Pelo Decreto n. 26/1991 a educação escolar indígena deixa de ser atribuição legal da Funai e passa a ser responsabilidade do Ministério da Educação (MEC), com legislação específica elaborada a partir das reivindicações dos movimentos, comunidades e lideranças indígenas. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB, Lei 9.394/96), nos artigos 78 e 79, trata da especificidade da educação escolar indígena, do reconhecimento dos processos próprios de aprendizagem, das metodologias e dos conteúdos específicos de cada povo, bem como, do reconhecimento das línguas maternas como parte integrante do processo de ensino nas escolas indígenas.

Em 2004, o Brasil ratificou a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1989, que reconhece as especificidades educacionais e adota a categoria de “povos” indígenas, garantindo o direito à autonomia e à consulta livre, prévia e informada em todos os assuntos que dizem respeito aos seus interesses.

Na esteira do reconhecimento do direito à educação específica, diferenciada, bilíngue/multilíngue, comunitária e intercultural, o MEC publica a Portaria Interministerial nº 559 em 16 de abril de 1991, regulamentando o Decreto 26/1991 e criando a Coordenação Nacional de Educação Indígena. No mesmo ano é criado o Comitê Nacional de Educação Indígena, no âmbito da então Secretaria de Educação Fundamental do Ministério da Educação. Em 1993, são regulamentadas as Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena e em 1998 é publicado o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (RCNEI). Em 1999, a Resolução nº 003 elaborada pela Câmara Básica do Conselho Nacional de Educação fixa as Diretrizes Nacionais para orientar o funcionamento das escolas indígenas. Dentre os objetivos destas escolas consta a valorização da língua materna no espaço escolar com vistas à manutenção da diversidade étnica/cultural e sociolinguística.

O Plano Nacional de Educação, Lei nº 10.172 de 9 de janeiro de 2001, estabeleceu a criação da categoria “escola indígena”, a urgente regularização das escolas e a gradativa ampliação da oferta de educação em todos os níveis de ensino, atribuindo aos estados a responsabilidade pela Educação Escolar Indígena, com apoio financeiro do MEC. Em 2002, o Ministério da Educação publica os Referenciais para a Formação de Professores Indígenas com o intuito de constituir referências para educadores e técnicos das secretarias de educação no que tange à formação de educadores indígenas.¹²

A Declaração da Organização das Nações Unidas (ONU) sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em setembro de 2007¹³, da qual o Brasil é signatário, reconhece que “[o]s povos indígenas têm o direito de reviver e praticar sua identidade e tradições culturais, incluindo o direito de manter, desenvolver e proteger as manifestações de suas culturas, passadas, presentes e futuras” garantindo ainda o direito de estabelecer e controlar seus processos educacionais, por meio de suas línguas e processos próprios de ensino e aprendizagem, o que representa importante conquista indígena no âmbito dos direitos internacionais.

Em 2008 foi promulgada a Lei 11.645 que institui a obrigatoriedade do ensino da História e da cultura indígena nos estabelecimentos de ensino públicos e privados. Em 2009 foi realizada a I Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena (Coneei) na cidade de Luziânia (GO), no período de 16 a 20 de novembro que, além de avaliar as ações em Educação Escolar Indígena no Brasil, apontou as dificuldades e as proposições para a melhoria da qualidade de ensino nas aldeias. A principal pauta da conferência foi a discussão do Decreto n. 6.861, de 27 de maio de 2009, que dispõe sobre a criação dos Territórios Etnoeducacionais, determina que a educação escolar indígena deve ser organizada com a participação dos povos indígenas, observada suas territorialidades e respeitando as especificidades educacionais.

Em termos de marcos legais, é possível avaliar que o Estado brasileiro avançou significativamente nas últimas duas décadas, o que pode ser observado pelo aumento considerável no número de escolas, estudantes e professores indígenas. Observações qualitativas indicam a crescente apropriação da instituição pelas comunidades que passam a definir os rumos da educação escolar de acordo com os projetos societários de cada povo.

12 Sobre o assunto ver também Grupioni (2006).

13 Acessível em <http://dhnet.org.br/direitos/sip/onu/indios/decindio.htm>. Acesso em: 28 jan. 2014.

Para além do campo jurídico, a apropriação da escola pelos povos indígenas também ocorre no campo pedagógico e curricular pela possibilidade de definir, de acordo com as especificidades de cada povo, os currículos, calendários, programas de ensino, formas de avaliação, espaços e tempos de aprendizagem adequados. As lideranças, juntamente com a comunidade educativa indígena (que compreende estudantes, educadores indígenas, pais de alunos, entre outros sujeitos) passam a definir os rumos da educação escolar, que deixa de ser veículo de imposição ideológica civilizatória para ser aliada dos projetos de futuro das comunidades indígenas.

Da escola real à escola ideal: (im)possibilidades no caminho

Os avanços e conquistas legais expressam, sobretudo, as reelaborações dos povos indígenas com relação à presença das escolas nas aldeias e do papel desta no contexto sociopolítico e étnico de reivindicação de direitos, ou seja, a escola passa a ser apropriada como elemento-chave para a formação de novas lideranças indígenas: as lideranças políticas. Seguindo as definições de Luciano (2006), as lideranças políticas são capazes de dominar os conhecimentos socioculturais de seus povos e demandam o domínio de conhecimentos não indígenas necessários para o diálogo equitativo com a sociedade não indígena.¹⁴

Sobre as novas demandas em educação escolar, Luciano (2011) explica que:

Um dos objetivos da formação escolar para esses povos é criar condições de convivência e sociabilidade nos contextos locais, regionais, nacional e mundial, que implica conhecer outras culturas, dominar outras línguas, dominar tecnologias modernas e dominar outros conhecimentos que os igualem no plano da comunicação e da convivência planetária (p. 43).

A capacidade de relação com o mundo não indígena é entendida como condição fundamental e imprescindível para a formação de novas lideranças que participam das discussões extra-aldeia e transmitem às lideranças tradicionais os encaminhamentos e decisões, estabelecendo uma ponte entre a comunidade e as agências governamentais e não governamentais, assim fazendo

¹⁴ Para Luciano (2006) as lideranças tradicionais são aquelas que dominam os conhecimentos, as regras herdadas dos antepassados, são guardiões da memória e da tradição. As lideranças políticas surgem com a necessidade de lidar com o mundo não indígena, por isso o domínio do português e a escolarização são importantes.

a “tradução” do mundo não indígena para a comunidade. Por não dominarem adequadamente o português, ou por não terem tido acesso à escolarização, os líderes tradicionais confiam a tarefa de diálogo externo aos jovens que buscam na formação escolar/acadêmica os conhecimentos necessários (LUCIANO, 2006).

A formação em nível superior também vem sendo reivindicada pelas organizações indígenas, e constitui importante mecanismo de mobilização etnopolítica.¹⁵ Nas últimas três décadas houve aumento expressivo no número de organizações indígenas locais, regionais e nacionais. Luciano (2006) indica que atualmente são mais de 700, criadas como forma de articular as lutas, acessar projetos e recursos, e principalmente, atuar na defesa e garantia de direitos. As organizações indígenas constituem espaço de discussão e diálogo, onde a apropriação dos conhecimentos não indígenas é necessária para a compreensão dos mecanismos, leis e normas, especialmente dos editais para acessar recursos e projetos, realizar convênios que requerem o domínio e compreensão da leitura e da escrita em língua portuguesa, que tem na escola a principal possibilidade de aquisição.

Nesse sentido, a pauta dos movimentos indígenas inclui prioritariamente a aquisição de conhecimentos e habilidades para lidar com os desafios impostos aos povos e comunidades indígenas, sobretudo no que diz respeito à proteção e gestão dos territórios indígenas, dos recursos naturais e projetos de subsistência na perspectiva do Etnodesenvolvimento¹⁶ que, ao contrário da noção hegemônica de desenvolvimento, não considera indicadores baseados em renda *per capita* e outros números de “progresso” na acepção histórica/ocidental do termo. O conceito foi sugerido por Stavenhagen (1984; 1997) e o entendemos como sendo o que mais se aproxima da pauta dos movimentos indígenas, pois implica no controle das terras, dos projetos societários pelos próprios indígenas que negociam com o Estado de acordo com seus próprios interesses. Vejamos:

15 Dados do Centro Indígena de Estudos e Pesquisas (Cinep), indicam que em 2007 eram cinco mil indígenas matriculados nos cursos de graduação, enquanto na Pós-Graduação cerca de 50 indígenas já concluíram mestrado ou doutorado.

16 Verdum (2002) explica que a partir de 1981 o debate sobre Etnodesenvolvimento emergiu no contexto latino-americano por ocasião de uma reunião para discutir a temática realizada na Costa Rica. O conceito de Etnodesenvolvimento é elaborado como contraponto aos modelos desenvolvimentistas e etnocidas que tomam as comunidades indígenas e povos tradicionais como obstáculos ao “desenvolvimento”. Ver também Luciano (2008).

[o] etnodesenvolvimento das populações indígenas significa uma completa revisão das políticas governamentais “indigenistas” que tem sido adotada pela maioria dos governos. Um novo tipo de movimento social indígena militante vem reivindicando a reafirmação dos valores culturais indígenas e uma reavaliação dos índios na estrutura social (STAVENHAGEN, 1984, s/p).

Durante cinco séculos, o Estado brasileiro determinou padrões de “desenvolvimento” alheios aos projetos, às necessidades e às demandas dos povos indígenas. Na perspectiva do Etnodesenvolvimento os indígenas passam a ser protagonistas deste processo, com vistas à valorização e à manutenção da etnicidade, dos conhecimentos e tradições locais, visando à plena autonomia sobre as decisões que dizem respeito às suas terras, processos educacionais, entre outros, o que implica na independência dos quadros técnicos e administrativos externos. É com vistas à formação de quadros técnicos indígenas nos campos da saúde, educação, direito, atividades produtivas, entre outras áreas estratégicas, que o Ensino Superior vem sendo cada vez mais requerido pelos indígenas para o exercício de funções técnicas, executivas e administrativas que possibilitem novas formas de lidar com velhos e novos problemas.

Para Azanha (2002), a unilateralidade marcou historicamente a relação dos povos indígenas com o “mercado”, caracterizado essencialmente pela troca de mercadorias impostas pelas frentes de contato, noção que prevalece até os dias atuais. O Etnodesenvolvimento requerido pelas sociedades indígenas supõe outras formas de relacionamento, baseadas no princípio da pluralidade cultural e da equidade, que contemple as epistemologias próprias indígenas, o que requer a adoção de indicadores diferenciados e específicos de “desenvolvimento”, tais como: aumento populacional e segurança alimentar, aumento da escolaridade nas línguas maternas e em português, independência na captação de recursos financeiros e “pleno domínio das relações com o Estado e agências de governo, a ponto da sociedade indígena definir essas relações, impondo o modo como deverão ser estabelecidas” (AZANHA, 2002, p. 32).

Para Little (2002) as novas bases para uma política indigenista devem superar o discurso da superioridade científica que ainda predomina e fundamenta as relações dos técnicos das agências governamentais e não governamentais junto às sociedades indígenas, bem como a superação da visão romântica de eterna harmonia entre indígenas e natureza, o que dificulta a compreensão das diversas e complexas relações ecológicas mantidas pelos indígenas com o meio ambiente.

Na perspectiva da educação escolar indígena com vistas ao etnodesenvolvimento, os povos indígenas requerem o exercício da autonomia sobre os processos educativos: na definição dos currículos escolares, dos conteúdos, na elaboração dos calendários letivos, a partir dos tempos e espaços específicos de cada realidade e contexto histórico-cultural. Não cabem, portanto, currículos e calendários prontos e acabados, a exemplo do que ocorre em muitos estados e municípios brasileiros, que, por meio das determinações das secretarias estaduais e municipais de educação impõe às escolas indígenas modelos elaborados a partir dos referenciais ocidentais.

Silva (2001) se refere à escola indígena como “lugar para a construção da autonomia”, mas essa escola somente será indígena e autônoma se pensada, construída, planejada, colocada em prática, gerida e mantida pelos indígenas, tendo como base seus próprios referenciais de educação, pois devem ser construídos pelos povos interessados, pelos sujeitos do processo educativo, porque a educação escolar deve estar imbricada com os projetos comunitários de cada povo.

Os modelos de desenvolvimento e de educação escolar para povos indígenas implantados historicamente no Brasil não trataram a etnicidade como valor e constituíram mecanismos de dominação e submissão ideológica, não considerando as formas tradicionais dos povos indígenas conceberem e se relacionarem com os territórios, que constitui a base dos processos educacionais tradicionais, compreendidos para além da relação beneficiária, pois abrigam as memórias, as histórias e as cosmologias que constituem a base de subsistência física e cultural dos povos indígenas. Souza Filho (2006) explica que cada povo tem uma ideia própria sobre território, que elabora a partir de suas relações internas e externas com outros povos e na relação que estabelecem com a própria natureza. O autor argumenta que historicamente as diversas formas de compreensão não foram consideradas.

O modelo “desenvolvimentista” predador e exploratório foi (e continua sendo) responsável pela drástica redução dos territórios indígenas, pelas inúmeras invasões e supressões ocasionadas principalmente pelos projetos empreendidos pelo Estado brasileiro e por grandes empresas, nacionais e multinacionais, como a construção de hidrelétricas, rodovias, ferrovias entre outras, gerando impactos socioambientais que ocasionam inúmeros problemas, tais como a diminuição e até escassez de alimentos pelo afugentamento e redução das caças; a baixa produtividade de frutos e alimentos tradicionais cultivados

nas roças como consequência da alteração nos modos tradicionais de manejo em função das reduções territoriais, entre outros.

Sobre a crescente demanda por educação escolar indígena Luciano (2011) acrescenta que:

[é] estratégia de apropriação dos instrumentos de poder dos brancos gerados a partir dos conhecimentos científicos e tecnológicos para ajudar na solução de velhos e novos problemas. Por fim, as demandas pelo ensino escolar estão relacionadas à maior consciência dos povos indígenas de seus direitos de cidadania, da consciência histórica, política e cultural em que se encontram e das possibilidades de continuidade e (re) construção de seus projetos étnicos de bem viver (p. 46).

Os números do censo escolar de 2008, divulgados pelo Instituto Nacional de Pesquisas Educacionais (Inep), corroboram com a constatação de Luciano (2011), mostrando o significativo crescimento no número de indígenas matriculados em escolas no Brasil: em 2003 eram 165.021 estudantes indígenas, em 2008 este número passou para 205.871 estudantes, em 2.698 escolas, com aumento expressivo nos ingressos na educação infantil.¹⁷

Apesar da ampliação no número de escolas indígenas de Ensino Médio nas aldeias, esta etapa da Educação Básica continua sendo a que apresenta maior deficiência, o que significa que os estudantes indígenas matriculados no Ensino Fundamental não estão acessando o nível médio na mesma proporção.

Com relação à construção de escolas indígenas, os dados do Inep apontam que 71,1% dos estabelecimentos são escolas construídas, 7,5% das escolas indígenas tem biblioteca, 4,5% das escolas tem laboratório de informática, 0,4% possuem laboratório de ciências e 38,4% contam com materiais didáticos específicos à realidade cultural e linguísticas indígenas. Apenas 5% dos estabelecimentos escolares ofertam todas as etapas da Educação Básica, e o Ensino Médio regular representa somente 6% do total de matrículas, o que materializa o gargalo que mencionamos.

Outra dificuldade enfrentada pelos povos indígenas está relacionada à distância que separa a “letra da norma” da realidade cotidiana das comunidades indígenas. De maneira geral, muitas das conquistas legais no âmbito da educação escolar indígena não se materializaram em políticas públicas adequadas às reivindicações indígenas, um exemplo é a criação da categoria

17 Os dados podem ser acessados em: http://download.inep.gov.br/download/censo/2008/Educacao_Indigena_estudo2008.pdf. Acesso em: 13 out. 2014.

“escola indígena” que nunca saiu do papel. Os sistemas de ensino não comportam na prática as diferenças étnicas e linguísticas, tornando-se obstáculo para o pleno exercício da cidadania indígena. Segundo avaliação de Brand (2002) há uma completa discrepância entre “o texto das leis e as políticas implementadas no chão concreto das aldeias” (p. 31).

Silva (2001) observa haver um grande descompasso entre a educação escolar indígena como projeto dos povos indígenas e a realidade da educação escolar no país, marcada pela dificuldade de acolhimento das especificidades educacionais pelos órgãos encarregados pelos processos de regularização das mesmas. O contexto de construção da educação escolar indígena no Brasil é marcado por tensões, conflitos, por visões diversas acerca da presença da instituição nas aldeias. Apesar dos avanços legais¹⁸ e do aumento expressivo no número de estudantes e de escolas indígenas, a materialização de direitos diferenciados em políticas públicas que contemplem a diversidade cultural e atendam aos padrões mínimos de qualidade, como se vê, não nos parece uma realidade satisfatória no Brasil.

Para Tassinari (2001), os debates sobre a escola indígena engendram reflexões em três sentidos específicos. No primeiro deles, a escola é vista como espaço ocidental que ameaça a sobrevivência indígena, no segundo, ela é tida como espaço resignificado, de acordo com as culturas indígenas e, alternativamente, a escola é entendida como espaço de contato, onde as diferenças étnicas emergem e adquirem novos contornos e onde as técnicas e conhecimentos de outras tradições podem ser reinventados. A escola, se vista como frente ideológica a serviço do Estado, é ameaça à possibilidade de continuidade das tradições indígenas e por isso duramente criticada e rejeitada pelos povos e movimentos indígenas que constatarem que, apesar de superada no plano teórico e jurídico, ela permanece arraigada nas práticas e discursos ocidentais. Por outro lado, se a escola é vista como espaço em que serão propiciadas a ressignificação e a reelaboração da experiência escolar, povos e movimentos indígenas julgam-na adequada às suas demandas políticas e educacionais.

Souza Lima e Barroso Hoffmann (2002) alertam que são muitos os obstáculos e desafios para que as mudanças jurídicas sejam implementadas e de fato permitam a superação da exclusão social. Os autores indicam a formação superior dos indígenas e a construção de formas de acesso diferenciado à representação parlamentar indígena, nos âmbitos estaduais e federais, como possibilidades de mudança, sem que isso signifique a descaracterização

18 Para maiores informações consultar Paladino e Almeida (2012).

dos parâmetros culturais próprios de cada povo indígena. Os autores apontam também para a necessidade de processos de seleção e de treinamento dos técnicos que atuam com indígenas (seja no âmbito governamental ou no das chamadas Organizações Não Governamentais) adequados às especificidades culturais e linguísticas de cada povo.

Franchetto (2002) chama atenção para as linhas de força que marcam a relação do Estado com os povos indígenas no âmbito da educação escolar indígena, seja no campo ideológico ou prático, marcadas ora pela tentativa de homogeneização/modernização, ora pela omissão. Esta omissão se manifesta frequentemente na realidade das comunidades indígenas: a maioria das escolas indígenas está sob a gestão dos municípios, não sendo devidamente regularizadas pelos Conselhos de Educação, desconsiderando as Diretrizes Nacionais para Educação Indígena no Brasil. Além disso, não há acompanhamento por parte do MEC na implementação das políticas de educação escolar indígena nos estados e municípios, mesmo os que recebem recursos específicos para as escolas indígenas. Na maioria dos casos, estes recursos não chegam às aldeias.

Aliados ao descaso estão os constantes ataques aos direitos indígenas pelas sucessivas investidas anti-indígenas, especialmente as realizadas pela chamada bancada ruralista nas esferas do Poder Legislativo, no intuito de parar e de deslegitimar os processos de demarcação de terras indígenas no Brasil, aos quais os movimentos indígenas têm reagido com articulações em nível local, regional e nacional.¹⁹ Os conflitos entre indígenas e fazendeiros (incluindo-se ainda madeireiros e garimpeiros) fazem parte do cenário de violência contra povos indígenas.²⁰

Da mesma maneira, o modelo político e econômico vigente reproduz relações coloniais de usurpação de territórios, a exemplo do que vem ocorrendo no Mato Grosso do Sul com os povos Guarani e Terena, que reivindicam historicamente a demarcação de suas terras. De acordo com os dados do Conselho Indigenista Missionário (Cimi)²¹ em 2011 foram 51 casos de homicídios. Em 2013, o número subiu para 60 mortes. Este cenário de violência, naturalmente, não pode ser dissociado das diversas “lutas” às quais se dedicam os

19 Um exemplo emblemático é a PEC 215 que tramita atualmente e tem como objetivo transferir a decisão sobre demarcação de terras indígenas do Executivo para o Congresso Nacional.

20 Sobre o assunto consultar também Beltrão, Mastop-Lima e Moreira (2008).

21 Os dados do Cimi dão conta de que nos últimos 10 anos foram 563 homicídios de indígenas, sendo 55% dos casos no Mato Grosso do Sul. Em 2012, foram 37 casos neste estado (CIMI, 2013). As informações estão acessíveis em <http://www.cimi.org.br/pub/viol/viol2012.pdf>. Acesso em: 1 jul. 2013.

movimentos indígenas, das quais a demanda por educação nos parâmetros do que determina a lei, é parte importante, mas não exclusiva.

Perspectivas finais ou finalizando sem encerrar...

Durante os cinco séculos de políticas colonialistas, integracionistas, de genocídio e etnocídio, de violência simbólica e ideológica, a escola para povos indígenas foi estratégica para a concretização dos ideais de Estado nas aldeias. O que se observa é que tais práticas ainda não foram completamente abandonadas. Ao contrário, elas permanecem arraigadas nas ações institucionais que reproduzem o preconceito e a discriminação pela negação do direito de acesso a todos os níveis de escolarização pela baixa qualidade do ensino nas aldeias.

A resistência às novas e velhas formas de dominação e submissão é parte do repertório de luta de lideranças e movimentos indígenas, que, apesar das diferentes concepções acerca do papel da escola, reivindicam, a seu modo, o direito à educação escolar de qualidade como possibilidade de construção de diálogos menos assimétricos.

A formação acadêmica de indígenas educadores, antropólogos, médicos, advogados, entre outros, representa a possibilidade de novos diálogos epistemológicos com a academia e com a sociedade não indígena de um modo geral, condição imprescindível para a construção efetiva da igualdade na diversidade.²² A construção de um Estado plural, democrático e de direito, requer a quebra de paradigmas históricos de homogeneização, onde a letra da norma não seja mera formalidade técnica e jurídica, mas prática cotidiana de equidade e cidadania no “chão” das aldeias e também das cidades.

Bibliografia

ANAYA, S. James. Os direitos Humanos dos Povos Indígenas. In: ARAÚJO, Ana Valéria. *Povos indígenas e a lei dos “brancos”. O direito à diferença*. Brasília: MEC/SECAD; Rio de Janeiro: Laced/Museu Nacional, 2006. p. 167-203. (Coleção Educação para Todos. Série Vias dos Saberes, n. 3.) Disponível em: <http://laced.etc.br/site/acervo/livros/povos-indigenas-e-a-lei/>. Acesso em: 6 out. 2014.

ARAÚJO, Ana Valéria. *Povos indígenas e a lei dos “brancos”. O direito à diferença*. Brasília: MEC/SECAD; Rio de Janeiro: Laced/Museu Nacional, 2006. (Coleção Educação para

22 Ver também Hernaiz (2009).

Todos. Série Vias dos Saberes, n. 3.) Disponível em: <http://laced.etc.br/site/acervo/livros/povos-indigenas-e-a-lei/>.

AZANHA, Gilberto. Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; BARROSO HOFFMANN, Maria (Orgs.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa: Laced, 2002. p. 29-37.

BELTRÃO, Jane Felipe; MASTOP-LIMA, Luiza Nazaré; MOREIRA, Hélio L. F. De vítimas a indiciados, um processo de ponta-cabeça: Suruí Aikewára versus Divino Eterno Laudo Antropológico. *Espaço Ameríndio*, v. 2, p. 194-258, 2008. Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/EspaçoAmeríndio/article/view/7175>. Acesso em: 10 jan. 2014.

BRAND, Antônio. Mudanças e continuísmos na política indigenista pós-1988. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Orgs.). *Estado e Povos Indígenas: bases para uma nova política indigenista II*. Rio de Janeiro: Contra Capa: Laced, 2002. p. 31-36.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*, 1988. Disponível em: http://www.dji.com.br/constituicao_federal/cf231a232.htm

CIMI. *Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil: dados de 2012*. Brasília, 2013. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/pub/viol/viol2012.pdf>

FERNANDES, Rosani de Fátima. *Educação escolar kyikatêjê: novos caminhos para aprender e ensinar*. Dissertação (Mestrado em Direito). Belém: Universidade Federal do Pará. Instituto de Ciências Jurídicas, 2010. Disponível em: http://www.programabolsa.org.br/pbolsa/pbolsaTeseFicha/arquivos/tese_rosani_de_fatima_fernandes.pdf

FRANCHETTO, Bruna. Sobre discursos e práticas na educação escolar indígena. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Orgs.). *Estado e povos indígenas: bases para uma nova política indigenista II*. Rio de Janeiro: Contra Capa: Laced, 2002. p. 95-100.

GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. *Formação de professores indígenas: repensando trajetórias*. Brasília: MEC/SECAD, 2006.

HERNAIZ, Ignácio. *Educação na diversidade: experiências e desafios na educação intercultural bilíngue*. Brasília: MEC/SECAD/UNESCO, 2009.

LITTLE, Paul E. Etnoecologia e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; BARROSO-HOFFMAN, Maria (Orgs.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa: Laced, 2002. p. 39-47.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. *Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real: os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro*. Tese (Doutorado). Brasília: UnB. Programa de Pós Graduação em Antropologia

Social, 2011. Disponível em: http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/9931/1/2011_GersemJoseSantosLuciano.pdf

____. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília: MEC/SECAD; Rio de Janeiro: Laced/Museu Nacional, 2006. Disponível em: <http://laced.etc.br/site/acervo/livros/o-indio-brasileiro/>.

____. Povos Indígenas e etnodesevolvimento no Alto Rio Negro. In: ATHIAS, Renato; PINTO, Regina Pahim (Orgs.). *Estudos Indígenas: comparações e políticas*. São Paulo: Contexto, 2008. p. 27-44.

____; OLIVEIRA, Jô Cardoso de; BARROSO HOFFMANN, Maria Barroso (Orgs.). *Olhares Indígenas Contemporâneos*. Brasília: Cinep, 2010.

MELIÀ, Bartolomeu. *Educação Indígena e Alfabetização*. São Paulo: Loyola, 1979.

OIT. *Convenção n. 169 sobre povos indígenas e tribais em países independentes*. Brasília, 2005. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=3764>.

OLIVEIRA, Luiz Antonio de; NASCIMENTO, Rita Gomes do. Roteiro para uma história da educação escolar indígena: notas sobre a relação entre política indigenista e educacional. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 33, n. 120, p. 765-781, set. 2012. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302012000300007&lng=pt&nrm=iso.

PALADINO, Mariana; ALMEIDA, Nina Paiva. *Entre a diversidade e a desigualdade: uma análise das políticas públicas para educação escolar indígena no Brasil dos governos Lula*. Rio de Janeiro: Contra Capa: Laced/Museu Nacional/UFRJ, 2012.

RAMOS, Alcida. *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

SANTOS, Sívio Coelho dos. Os direitos dos indígenas no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes; GRU-PIONI, Luís Donisete Benzi (Orgs.). *A temática indígena na escola – novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. São Paulo: Global; Brasília: MEC, 2004 [1995]. p. 87-108.

SANTOS, Sívio Coelho dos. *Educação e Sociedades Tribais*. Porto Alegre: Movimento, 1975.

SILVA, Aracy Lopes da. A educação indígena entre diálogos interculturais multidisciplinares: introdução. In: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (Orgs.). *Antropologia, História e Educação*. São Paulo: Global, 2001. p. 9-28.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *O renascer dos povos indígenas para o direito*. Curitiba: Juruá, 2006.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

____; BARROSO-HOFFMANN. Estado e Povos Indígenas no Brasil. In: ____; ____ (Orgs.). *Estado e povos indígenas: bases para uma nova política indigenista II*. Rio de Janeiro: Contra Capa: Laced, 2002. p. 7-24.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. *Anuário Antropológico/84*. Brasília: UNB; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. p. 13-56.

_____. Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina. *Revista de la CEPAL*, p. 61-73, 1997.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Escola Indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação. In: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (Orgs.). *Antropologia, História e Educação*. São Paulo: Global, 2001. p. 9-28.

VERDUM, Ricardo. Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas: a contribuição do subprograma Projetos Demonstrativos (PDA). In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de.; BARROSO HOFFMANN, Maria Barroso (Orgs.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa: Laced, 2002. p. 87-101.

Etnodesenvolvimento

Teoria, institucionalização universitária e prática educacional

Assis da Costa Oliveira (UFPA)¹

Questões em jogo

O termo etnodesenvolvimento representa uma noção operacional de disputa pelo modelo de desenvolvimento. A construção teórica do termo sinaliza a preocupação com a valorização dos povos e comunidades tradicionais para domínio de territórios, recursos naturais e instâncias sociais por meio da qualificação técnica de seus membros, definindo-lhes o papel de protagonistas do etnodesenvolvimento, assim pensado para questionar a ideia de desenvolvimento (ainda) hegemônica que concebe estes grupos como atrasados. A valorização e a qualificação torna estes sujeitos também capazes de impor barreiras ao processo de desenvolvimento plasmado na concepção capitalista de acúmulo de riquezas.

A qualificação técnica diz respeito à possibilidade de acesso de membros dos povos e comunidades tradicionais às informações científicas e aos serviços educacionais, escolares e universitários para habilitação e instrumentalização nas formas de manejo dos conhecimentos científico-tecnológicos e melhores condições de negociação/posicionamento nas relações de poder estabelecidas entre os indivíduos/coletivos diferenciados e os agentes externos (Estados, empresas, sociedade em geral, mídia, agências de financiamento etc.). Em suma, trata-se da apropriação dos conhecimentos científico-tecnológicos para diálogo intercultural com os conhecimentos tradicionais e uso em favor dos interesses dos grupos de pertença.

1 Professor de Direitos Humanos do Curso de Etnodesenvolvimento e da Faculdade de Etnodiversidade da Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus de Altamira. Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) da UFPA. Membro da coordenação executiva do Instituto de Pesquisa Direitos e Movimentos Sociais (IPDMS). Advogado. assisdco@gmail.com

Materializar as delimitações teóricas em processos de institucionalização universitária de educação diferenciada – também, indiretamente, de ações afirmativas – e, de forma mais específica, de curso específico voltado para a habilitação em etnodesenvolvimento, significa incorporar a perspectiva teórica do etnodesenvolvimento na dinâmica acadêmica, condição que adiciona uma série de problematizações até então não enfrentadas no debate sobre a noção teórica de etnodesenvolvimento, como os componentes da formação universitária, a própria relação do curso com as instâncias internas da universidade, assim como com o Estado, o mercado e os povos e comunidades tradicionais.

Tais questões vêm sendo enfrentadas no âmbito do Curso de Licenciatura e Bacharelado em Etnodesenvolvimento, sediado no *campus* de Altamira da Universidade Federal do Pará (UFPA), criado em 2009 e desde o início de 2011 contando com turma composta por membros de povos e comunidades tradicionais da Amazônia.

Este artigo objetiva discutir a formação teórica da noção de etnodesenvolvimento e as conseqüentes apropriações político-institucionais que a fizeram moldar a estrutura ideológica de curso universitário, problematizando (1) a teorização do termo, (2) os limites e desafios que a institucionalização traz para a universidade e para os povos e comunidades tradicionais, e, por fim, (3) a prática educacional desenvolvida no curso e como esta repercute de maneira decisiva para a reconstrução das definições teóricas do que se entende por etnodesenvolvimento.

Noções teóricas de etnodesenvolvimento

É importante começar a construção do artigo demarcando as definições teóricas sobre o termo etnodesenvolvimento tendo em vista que na maioria das vezes em que surgem dúvidas a respeito do curso universitário ela é, em primeiro lugar, uma dúvida conceitual, isto é, deriva do não entendimento do que significa o termo etnodesenvolvimento, certamente por se tratar de modelo de desenvolvimento que não obteve tanta repercussão nacional ou internacional quanto o termo “desenvolvimento sustentável”. A resposta à dúvida conceitual de compreensão sobre o termo deve partir, inicialmente, dos suportes teóricos que ajudaram a construir e consolidar a expressão.

No período histórico em que se pensava o conceito de desenvolvimento sustentável (décadas de 1970 e 1980), nos países europeus e na América Latina fervilhavam debates entre diversos especialistas acadêmicos e militantes

sociais sobre as políticas de desenvolvimento nacional², culminando com a primeira apresentação pública do conceito de etnodesenvolvimento na “Reunião de Peritos sobre Etnodesenvolvimento e Etnocídio na América Latina”, promovida pela articulação entre a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) e a Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Flacso), em dezembro de 1981, na cidade de San José, na Costa Rica.

Desde então, diversos autores vêm trabalhando na definição do conceito ao questionarem o modelo de desenvolvimento historicamente imposto aos povos e comunidades tradicionais, com a proposta de “outro” modelo que valorize o legado político-cultural e socioambiental dos grupos étnicos.

O etnodesenvolvimento requer que povos e comunidades tradicionais sejam efetivamente gestores de seu próprio desenvolvimento, que busquem qualificar seus quadros técnicos de modo a conformar unidades político-administrativas que lhes permitam exercer autoridade sobre seus territórios e sobre os recursos naturais neles existentes, de serem autônomos quanto ao seu desenvolvimento étnico e de terem a capacidade de impulsioná-lo.

A criação de condições favoráveis ao desenvolvimento dos povos e comunidades tradicionais envolve a responsabilização primária do Estado para o estabelecimento de medidas que promovam tais condições para realização do direito ao desenvolvimento pensado como um dos direitos humanos e, ao mesmo tempo, como a concretização do conjunto de direitos humanos por meio da participação no desenvolvimento econômico, social, cultural, político e ambiental, o que implica na plena realização do direito à autodeterminação como “exercício de seu direito inalienável de soberania plena sobre todas as suas riquezas e recursos naturais”, tal como define a Declaração sobre o

2 Segundo Silva e Carvalho (2010), a noção de etnodesenvolvimento é quase sempre confundida com a noção de desenvolvimento sustentável das comunidades étnicas, porém tal noção é pouco abrangente e, apesar do etnodesenvolvimento estar contemplado pelo ideal da sustentabilidade, seu papel enquanto fator revigorante do patrimônio cultural e fortalecedor da identidade étnica envolve questões mais amplas. O etnodesenvolvimento perpassa as questões da sustentabilidade, mas vai além delas, pois pressupõe a capacidade social dos agentes tradicionais, por meio de projetos definidos de acordo com seus valores e anseios, alicerçados nos recursos reais e potenciais disponíveis no seu território, na utilização de seus significados e experiências coletivas históricas para guiar de forma autônoma seu desenvolvimento. Além disso, o etnodesenvolvimento não generaliza a responsabilidade social pelos danos causados à sustentabilidade do meio ambiente, pois reconhece a importância dos povos e comunidades tradicionais como sujeitos coletivos que historicamente contribuíram para a conservação ambiental, indicando-os como autoridades deste processo e, portanto, sinalizando de maneira bem objetiva os antagonistas desta situação, ou seja, o conjunto de agentes estatais e empresariais que, alicerçados numa política de cunho colonial-capitalista, tem contribuído de maneira acelerada para a degradação do meio ambiente e dos seres humanos.

Direito ao Desenvolvimento, promulgada pela Organização das Nações Unidas (ONU), em 1986.

Para Batalla (1982) e Verdum (2009), há duas questões fundamentais para a utilização prática do conceito de etnodesenvolvimento: (1) a capacitação de quadros técnicos oriundos dos próprios grupos indígenas (ou, no sentido hoje atribuído, povos e comunidades tradicionais), sendo que os programas de capacitação devem tomar como base a cultura para a qual se destina esta capacitação³; (2) os programas de etnodesenvolvimento devem ser assunto interno a cada povo/comunidade, sendo que o Estado, por meio de suas agências, tem o dever de apoiar e criar condições para que se torne possível.⁴

O etnodesenvolvimento é uma noção operacional que procura reordenar a significação e execução do desenvolvimento dando prioridade ao agenciamento perpetrado por povos e comunidades tradicionais. Tal concepção promove uma insurreição nos saberes hegemônicos das concepções de políticas de desenvolvimento, pois coloca em evidência o posicionamento político dos coletivos diferenciados para confrontar e/ou negociar com os agentes externos (Estados nacionais, mercado, mídia e sociedade no geral), de maneira interligada à formação de agentes sociais destes povos/comunidades para produzir práticas consoantes com a consciência da necessidade. Esta consciência

3 Little (2002) analisa as variadas críticas levantadas contra o modelo hegemônico de desenvolvimento junto com o surgimento de novas propostas para um etnodesenvolvimento centrado nas reivindicações e necessidades de determinados grupos étnicos da América Latina, com ênfase nos grupos indígenas do Brasil. Propõe que a noção de autonomia cultural esteja na base de qualquer programa de etnodesenvolvimento, ao mesmo tempo em que reconhece a necessidade do grupo étnico elaborar estratégias de interação com os mercados regional, nacional e internacional. Os projetos de etnodesenvolvimento não serão adequados se apenas os técnicos e pesquisadores compreenderem melhor o universo indígena, mas sim quando os próprios atores indígenas forem capazes de se articular nesse universo intercultural com autonomia para comandarem esses processos, definindo prioridades e formas de ação.

4 Azanha (2002) enriquece ainda mais as possibilidades de articulação teórica do etnodesenvolvimento ao mostrar que as noções conceituais de desenvolvimento sustentado e etnodesenvolvimento têm pouco ou nada a ver com indicadores de “progresso”, afastando o termo “desenvolvimento” como categoria “ocidental”. Assim definido, o termo escapa às críticas de permanecer no horizonte conceitual do “desenvolvimento” enquanto categoria ocidental. Neste sentido, etnodesenvolvimento, quando referido aos povos e comunidades tradicionais, envolveria os seguintes indicadores: (1) aumento populacional, com a segurança alimentar plenamente atingida; (2) aumento do nível de escolaridade (seja na “língua” ou no português) das crianças e dos jovens aldeados; (3) procura pelos bens dos “brancos” plenamente satisfeitos através de recursos próprios gerados internamente de forma não predatória, com relativa independência das determinações externas de mercado na captação de recursos financeiros; (4) domínio pleno das relações com o Estado e agências de governo ao ponto dos povos e comunidades tradicionais definirem essas relações, negociando o modo como deverão ser estabelecidas.

da necessidade diz respeito tanto às reivindicações políticas quanto às possibilidades reais de que exista desenvolvimento aliado à identidade local.

No entanto, esta concepção não pode assumir uma neutralidade técnica que possibilite sua instrumentalização de maneira generalizada ou por qualquer agência. O risco do modismo da sustentabilidade, seja pela via do desenvolvimento sustentável ou do etnodesenvolvimento, enfraquece (ou desvirtua) o posicionamento político e as opções ideológicas que trazem implicações diretas nas formas de programas, projetos e serviços.

A perspectiva do etnodesenvolvimento objetiva valorizar e utilizar conhecimentos e tradição locais na busca de solução aos problemas, preocupa-se em contemplar relação equilibrada com o meio ambiente visando à auto-sustentação e à independência de recursos técnicos e de pessoal para proceder com ações integrais de base e mais participativas.

Desse modo, o etnodesenvolvimento se materializa em saberes e procedimentos que permitem aos povos/comunidades a gestão do próprio desenvolvimento no sentido expresso por Batalla (1982) e por Souza Lima, Barroso-Hoffman & Peres (s/d), quer dizer, de melhoria das condições socioeconômicas em conexão com a preparação de agentes para mediar os conhecimentos técnico-científicos, os conhecimentos tradicionais e as relações com as instâncias externas, para o exercício da autoridade sobre territórios, recursos naturais e direitos humanos, aproveitando experiências históricas e a dinâmica político-organizacional para engendrar a valorização cultural, a inclusão social e a autonomia das coletividades.

Contexto de institucionalização do curso de Etnodesenvolvimento

O curso de Etnodesenvolvimento é fruto de demanda política formulada pelo movimento indígena no contexto da mesorregião do Xingu⁵, estado do Pará,

5 A mesorregião do Xingu é composta, atualmente, por uma integração entre 11 municípios (Anapú, Altamira, Brasil Novo, Gurupá, Medicilândia, Pacajá, Placas, Porto de Moz, Senador José Porfírio, Uruará e Vitória do Xingu), cujo município polo é Altamira. A mesorregião é marcada por vasta zona rural dividida em áreas de colonização agrícola, áreas de conservação, terras indígenas e terras devolutas. Dentre as principais áreas de colonização, encontram-se aquelas formadas durante implantação do Projeto Integrado de Colonização (PIC/Transamazônica) impulsionado pela construção da rodovia Transamazônica, no período da década de 1970, e os assentamentos mais recentes que datam das décadas de 1980 e 1990, a exemplo dos Projetos de Assentamentos (PA) Assurini e Morro das Araras. Na história de formação da mesorregião registra-se a atuação de diferentes agentes sociais: povos indígenas (apenas no município de Altamira existem 10 etnias indígenas

para a criação de cursos específicos que qualificassem membros de povos indígenas para a melhoria de suas ações políticas.

Há mais de 10 anos este debate foi produzido nesta região pelo movimento indígena em diálogo com alguns professores do *campus* Universitário de Altamira da Universidade Federal do Pará (UFPA), e tinha como mote uma questão central: as péssimas condições da educação escolar nas aldeias indígenas, com precárias instalações e oferta de serviços, que ainda hoje perderam, de percurso escolar limitado até a 4ª série (anteriormente) ou 5º ano (hoje em dia), daí que a primeira proposta de curso universitário para a diversidade cultural foi concebida apenas para tratar a educação escolar indígena, pensando uma licenciatura intercultural, ou algo do tipo, que habilitasse os próprios indígenas para melhorar a educação em suas aldeias.

Em 2002, um grupo de pessoas interessadas no aprofundamento da relação entre o *campus* Universitário de Altamira da UFPA e os povos indígenas da região criou o Programa de Estudos e Apoio aos Povos Indígenas (Peapi), cuja ideia principal era apoiar iniciativas de autogestão desses grupos, especialmente pela via das cadeias produtivas e que continha, dentre suas ações previstas, a formulação de curso universitário de Licenciatura em Educação Escolar Indígena. Porém, a proposta do Peapi acabou rejeitada na avaliação feita pelas instâncias superiores da UFPA.⁶

A proposta de criação do Curso de Etnodesenvolvimento passa a fazer parte da agenda dos objetivos do Programa de Políticas Afirmativas para Povos

e 11 terras indígenas que ocupam o total de 12.309.547 ha, cobrindo, assim, mais de 50% da área altamirense); comunidade quilombola reconhecida institucionalmente e localizada no município de Porto de Moz; cerca de 30 assentamentos de Reforma Agrária; comunidades ribeirinhas, além de representativa população urbana que traz nas trajetórias individuais a marca da diversidade cultural proveniente da migração de outras regiões do país, sobretudo Nordeste e Centro-Oeste.

6 Numa entrevista concedida via correio eletrônico, a professora Raquel Lopes, uma das integrantes do grupo que formava o PEAPI, assim falou a respeito das ações previstas neste programa: “[n]o PEAPI estavam previstos diagnósticos sociodemográficos e antropológicos, processos de formação (que chamávamos de “capacitação”) para conselheiros e agentes de saúde, escolarização em formato supletivo de estudos, cursos de informática básica, aquisição de voadeiras, motores, barcos, equipamentos diversos, enfim. Trabalhamos muito na elaboração desse programa e quando ele foi enviado para a Reitoria (então sob gestão do prof. Alex Fiúza), o reitor encaminhou para o antigo DEAN [Departamento de Antropologia]. Não sei exatamente o que aconteceu, mas o parecer que recebemos foi muito desfavorável (é claro que o projeto não era perfeito – isso sabíamos), mas, segundo o prof. Afonso Wellington, com aquele parecer ficava inviabilizada qualquer mediação por dentro da universidade, e os canais de que dispúnhamos naquele momento exigiam como condição o aval de uma IFES [Instituição Federal de Ensino Superior]. A única coisa que “sobrou”, fora o nosso aprendizado, foi a contratação de um professor visitante na área de Antropologia, que ao final das contas nunca trabalhou com índios” (Raquel Lopes, informe repassado em 19/09/2012).

Indígenas e Populações Tradicionais (Papit), iniciado em 2007, financiado pela Fundação Ford e coordenado pela professora Jane Felipe Beltrão. Articula-se um conjunto de docentes da UFPA dos *campi* de Altamira, Belém e Marabá, sob coordenação das professoras Jane Felipe Beltrão e Zélia Amador de Deus, e este passa a estruturar o Projeto Pedagógico Curricular do Curso de Licenciatura e Bacharelado em Etnodesenvolvimento, entre 2007 e 2009.

O Curso de Etnodesenvolvimento foi aprovado em março de 2009, por unanimidade, pelo Conselho Superior de Ensino, Pesquisa e Extensão (Consepe) da UFPA, depois de defesa feita por Jane Felipe Beltrão, coordenadora da equipe que formulou a proposta, em sessão que contou com assistência estratégica do movimento indígena, que se fez presente na reunião e pressionou politicamente pela efetivação da proposta do curso e da constituição da reserva de vagas para povos indígenas⁷, aprovada na mesma reunião.

A primeira etapa da institucionalização do curso de Etnodesenvolvimento estava cumprida. Ele já existia e, agora, precisava ser materializado na prática institucional. Sediado no *campus* de Altamira, o curso deveria ter iniciado em 2010, com a primeira turma sendo selecionada no final de 2009. No entanto, muitos fatores institucionais contribuíram para o atraso na formação da primeira turma, os quatro principais deles foram: (1) a demora na realização dos concursos para docentes, pois dois concursos foram feitos em 2009 e outros dois somente no segundo semestre de 2010, inviabilizando que apenas duas professoras, ainda em 2009, pudessem proceder à organização e formação da primeira turma; (2) os conflitos e as dificuldades de operacionalização de ações conjuntas entre os docentes dos *campi* de Altamira e de Belém para garantir o início das ações do curso em Altamira; (3) a falta de um espaço na Universidade, pois, apesar de sediado, num primeiro momento, dentro da Faculdade de Letras, não havia condições estruturais nesta Faculdade para que os docentes do curso pudessem ter espaço próprio para conduzir o planejamento e a execução das ações; (4) a resistência do movimento indígena da região em aceitar a abertura de vagas no curso para outros povos e comunidades tradicionais, sobretudo a presença de agricultores familiares, pois, para as lideranças indígenas locais, não havia a possibilidade de se juntar, numa mesma sala, agricultores e indígenas, haja vista que as políticas de colonização implantadas na região estimularam e garantiram a ocupação de agricultores em territórios

⁷ A reserva de vagas para povos indígenas constitui-se numa modalidade de ação afirmativa em que duas vagas são criadas em todos os cursos de graduação dos *campi* da UFPA para serem preenchidas exclusivamente por estudantes oriundos de povos indígenas por meio de processo seletivo diferenciado.

indígenas, com maior intensidade depois da construção da BR-230 (rodovia Transamazônica), gerando vários conflitos entre agricultores e indígenas com dinâmicas que, por vezes, chegavam ao assassinato e à dizimação de famílias indígenas ou de agricultores.

A solução para este último impasse só foi obtido depois de uma reunião feita pelas docentes do curso, em meados de 2010, em que estiveram presentes representantes de diversas organizações e movimentos sociais da região, na qual houve, literalmente, acordo para distribuição de determinada quantidade de vagas para cada segmento da diversidade cultural presente nesta reunião. Ou seja, foi preciso não apenas explicar os motivos que resultaram na ampliação do público para além dos povos indígenas, mas também negociar com as lideranças um “acordo de paz” que fosse, na verdade, uma garantia de que cada organização/movimento de povos e comunidades tradicionais existentes na reunião, e também do Movimento Negro de Altamira, pudesse ter assegurada certa quantidade de vagas e, com isso, se responsabilizasse em mobilizar suas bases para inscrever a maior quantidade possível de candidatos no certame. Sem isso, seria impossível iniciar o curso, pois ele não teria legitimidade social dos demandantes, o que colocaria em risco até a presença de candidatos.

As demais questões-problemas nesta segunda etapa de institucionalização do curso foram se resolvendo aos poucos. Houve direcionamento de espaço mais adequado para o trabalho dos docentes do curso. Com a criação da Faculdade de Etnodesenvolvimento, em 2010, houve separação da Faculdade de Letras e transformação do curso numa estrutura administrativa com poderes e responsabilidades autônomas. Por fim, os concursos foram feitos e, hoje, somos quatro docentes especialistas nas áreas de Antropologia, Arqueologia, Direitos Humanos e Saúde, além de um concurso em andamento para a especialidade de Educação e a consolidação de conjunto de parceiros permanentes, num total de 12 docentes, que atuam constantemente com as disciplinas e, alguns poucos, também com o monitoramento do Tempo-Comunidade.

Política de acesso ao curso e questões incidentes

O Curso de Etnodesenvolvimento é reconhecidamente uma política afirmativa e como tal deve se constituir. Dentro do leque de ações afirmativas presentes na atualidade, ele pode ser classificado como curso específico⁸, significando pro-

8 Tomou-se por subsídio a classificação proposta por Rosemberg (s/d) sobre as experiências em ações afirmativas voltadas ao acesso de egressos do Ensino Médio público e também de

posta de turma ou curso universitário cuja estrutura curricular é construída a partir das demandas e necessidades de um determinado público-alvo, igual há na Universidade Federal de Goiás, com a formação, em 2008, da primeira turma especial de Direito para agricultores rurais e assentados da reforma agrária.

Tomar este curso como ação afirmativa exige o entendimento dos motivos do enquadramento político-institucional e reflexão sobre as consequências geradas. As ações afirmativas estão inseridas dentro de ciclo histórico de reivindicações que convergiram na década de 1990 e, de forma mais intensa, no início do século XXI, para uma postura proativa do Estado brasileiro e da iniciativa privada na busca pela reparação da igualdade material de seus cidadãos, efetivação dos valores democráticos e, conforme observa Dworkin (2005), na possibilidade de construção de outros projetos de vida para o público assistido, proporcionando um futuro que seja melhor para todos.

A ideia de compensação ou reparação social fundamenta-se no reconhecimento do processo histórico de vulnerabilização e injustiça social contra determinados segmentos da população (negros, pobres, indígenas, deficientes, mulheres, entre outros) instituintes de condições sociais adversas à garantia de iguais oportunidades e tratamento⁹ em comparação a outros grupos sociais não atingidos por situações de desigualdade socioeconômica e discriminação sociocultural.

Parte-se da compreensão destas condições ideológico-estruturais adversas a determinados grupos sociais para identificar na educação escolar e universitária mais um dos campos no qual várias barreiras foram colocadas para dificultar o acesso e a permanência de determinados segmentos da população. As compensações e reparações surgem neste ponto para tentar superar (sem erradicar) de maneira imediata estas barreiras, colocando em pauta, no âmbito universitário, mecanismos de ingresso diferenciado, como as cotas, a reserva de vagas e a proposição de cursos específicos.

estudantes negros e indígenas, assim delimitadas: “a) aulas ou cursos preparatórios para acesso ao Ensino Superior e de reforço (melhoria do desempenho acadêmico); b) financiamento dos custos para acesso (inclusive no pagamento a taxas para o vestibular) e permanência no Ensino Superior; c) mudanças no sistema de ingresso nas instituições de Ensino Superior via metas, cotas, pontuação complementar etc.; d) criação de cursos específicos para estes segmentos raciais, tais como a licenciatura para professores indígenas da Universidade Federal de Roraima.” (s/d, p. 4).

9 Igualdade de oportunidades e de tratamento no sentido atribuído por Dworkin (2003) às conceituações de direito ao igual tratamento – “é o direito a uma igual distribuição de alguma oportunidade, recurso ou encargo” (p. 349) – e direito ao tratamento como igual – “é o direito, não de receber a mesma distribuição de algum encargo ou benefício, mas de ser tratado com o mesmo respeito e consideração que qualquer outra pessoa” (p. 350).

Aqui se sustenta a primeira argumentação para a criação de política de acesso diferenciado ao Curso de Etnodesenvolvimento: a vulnerabilização social do público-alvo (povos e comunidades tradicionais), decorrente das precárias condições de realização do percurso da educação básica e as situações de pobreza e discriminação, as quais demandam a formulação de política de acesso que reconheça as carências ou deficiências dos sujeitos destes grupos, sobretudo os ligados à área da educação escolar, como as dificuldades com escrita e leitura (compreensão de texto), que os coloca numa situação de desigualdade frente a outros sujeitos oriundos de grupos favorecidos por uma educação de mais qualidade.

Segundo a Política Nacional de Assistência Social (BRASIL, 2005), a vulnerabilização social materializa-se nas situações que desencadeiam ou podem desencadear processos de exclusão social de grupos, famílias e indivíduos que vivenciam contextos de pobreza, privação de direitos (renda insuficiente ou ausente, trabalho precário, falta ou dificuldade de acesso aos serviços públicos) e/ou fragilização dos vínculos afetivos, relacionais e de pertencimento social, assim como a incidência de discriminações étnicas, etárias, de gênero, sexualidade, por deficiência, dentre outras.

Percebe-se, com isso, que a configuração da vulnerabilização social é fenômeno complexo e multifacetado vivenciado por determinados sujeitos, como os membros de povos e comunidades tradicionais, cujas trajetórias de vida sinalizam a presença de eventos e processos sociais que produzem formas múltiplas de discriminação e desigualdade em decorrência dos marcadores étnico-culturais destas pessoas e grupos, potencializadas pela associação a outros marcadores, como gênero, sexualidade e raça.

A educação universitária e, mais precisamente, o curso de Etnodesenvolvimento coloca-se, então, na linha de frente do enfrentamento das formas de produção e reprodução da vulnerabilização social de povos e comunidades tradicionais ante a escolha política de entender a educação enquanto ferramenta de inclusão social e de fortalecimento das estratégias identitária-organizativas de sujeitos/grupos.

Para tanto, é necessário indicar que a vulnerabilização social se converte num aspecto relevante para avaliação durante o processo seletivo do curso, no sentido de utilizar este critério para a compreensão do perfil desejado aos candidatos, tomando a vulnerabilização como medida positiva de avaliação. Inverte-se a própria lógica de acesso universitário, na medida em que a meritocracia exigida deixa de ser a das habilidades técnico-científicas e passa a se constituir

numa perspectiva sociopolítica de valorização dos sujeitos que demonstram aspectos relevantes de dificuldades e de superações ao longo da vida.

No entanto, a questão da vulnerabilização social não pode fundamentar a totalidade ensejadora da criação de acesso diferenciado. Por tratar-se de curso voltado para um conjunto de sujeitos/grupos que tem por núcleo articulador o valor da diversidade cultural, foi necessário promover o reconhecimento e a afirmação da diversidade cultural naquilo em que ela sinaliza aspectos positivos e/ou potencialidades dos candidatos pleiteantes: amplo domínio da oratória e do manejo das narrativas culturais; experiências sociopolíticas com os grupos de pertença que lhes conferem uma definição precisa de seus objetivos de vida e projetos de sociedade; percepção crítica das situações de discriminação e de desigualdade sofridas em decorrência de sua forma de pertença diferenciada no contexto de uma sociedade marcadamente racista, colonial e desrespeitosa com a diversidade cultural; memórias de vida (individuais e coletivas) relativas às tradições culturais e aos embates sociopolíticos; domínio de conhecimentos tradicionais com ampla aplicabilidade comunitária e diálogo com os conhecimentos científicos, entre outros aspectos.

Há uma riqueza de qualidades presentes nos candidatos que se habilitam a pleitear o acesso ao Curso de Etnodesenvolvimento e que são, a bem da verdade, o fundamento estruturador e justificador da própria existência do Curso e da sua finalidade: a busca pelo estabelecimento de um espaço de diálogo/aprendizagem intercultural entre os conhecimentos tradicionais e os conhecimentos científicos para a habilitação na perspectiva do etnodesenvolvimento.

Logo, vulnerabilizações e potencialidades são as bases que organizam a proposta de ingresso diferenciado, e elas só são devidamente apreensíveis quando se tem dois elementos necessários para um salutar processo seletivo dos candidatos: (1) a presença de entrevistas que possibilitem a explanação pelos candidatos a respeito de assuntos que tenham por fio condutor a verificação de vulnerabilizações e potencialidades em suas trajetórias de vida numa perspectiva inteiramente enredada com a trajetória coletiva de seus grupos de pertença; (2) a simplificação do processo seletivo para que contenha o mínimo de etapas formais de “teste de conhecimento”, no sentido de realização de provas sobre conhecimentos geralmente aprendidos na escola, tal como o vestibular universal.

Desse modo, para compreender como estas vulnerabilizações e potencialidades se materializam em cada candidato inscrito, o processo seletivo dá maior ênfase às entrevistas do que às provas de conhecimento (inclusive

a redação), pois se entende que os déficits de aprendizagem dos conteúdos escolares podem ser corrigidos ou minimizados durante a realização do curso, mas a forma de pertencimento ao grupo étnico condiciona, desde o início do período letivo, a possibilidade ou não do estudante conseguir estar e se desenvolver no curso, haja vista trabalharmos com a Pedagogia da Alternância que exige uma intensa atuação do estudante com seu grupo de pertença ao longo dos anos de formação.

A finalidade central de realização deste processo seletivo diferenciado deve-se aos objetivos do próprio curso enquanto política afirmativa, pois o mais importante é delimitar o perfil de candidato para compreender se ele tem potencial de inserção e atuação no curso e de comprometimento com seu grupo de pertença.

Pedagogia da alternância, permanência estudantil e os descompassos com a gestão universitária

A metodologia da Pedagogia da Alternância compreende a intensificação da dupla relação entre teoria-prática e universidade-comunidade. De um lado, exige a constante comunicação entre os conhecimentos aprendidos no espaço acadêmico e a aplicação prática destes nos cenários locais, de modo a evidenciar certo grau de legitimidade e funcionalidade sociocultural na medida em que são de fato úteis para as necessidades dos grupos de pertença em diálogo com as demandas geradas pela universidade.

Além disso, esta metodologia constitui-se numa transversalização entre os espaços da academia e aqueles dos povos e comunidades tradicionais, instaurando uma permanente presença e atuação acadêmica dentro dos territórios étnicos, e vice-versa. Esta presença, desenvolvida por meio de atividades de ensino, pesquisa e extensão, tanto permite a realização de ações de problematização da realidade local que trazem benefícios aos grupos e à universidade, quanto possibilita que os estudantes possam desenvolver seu lugar de atuação profissional junto aos seus grupos, fazendo-os conhecer e reconhecer a importância e a funcionalidade do trabalho do etnogestor.

Na prática educacional do curso de Etnodesenvolvimento, a Pedagogia da Alternância constitui-se em torno de dois períodos de atividades acadêmicas, um primeiro denominado de Tempo-Universidade, realizado nos períodos de janeiro/fevereiro e julho/agosto, em que os discentes frequentam a Universidade para participarem das disciplinas curriculares, e outro, definido

por Tempo-Comunidade, nos períodos de março/maio e setembro/novembro, no qual são produzidas pesquisas, oficinas, reuniões, documentos, entre outras modalidades de eventos/produtos.

Percebe-se, com isso, que o curso possui uma carga de exigência acadêmica, em termos de disponibilização de tempo e de proposição de atividades, que define uma perspectiva integral de vinculação temporal entre discentes, docentes e a instituição. Ou, de outra forma, pode-se dizer que os discentes só têm férias nos meses de junho e dezembro, nos demais meses estão desenvolvendo algum tipo de ação direcionada para sua formação acadêmica.

Isto, por um lado, é salutar, pois promove certa gestão democrática dos espaços e tempos de ensino-aprendizagem ao definir que o lugar, os sujeitos e as realidades dos povos e comunidades tradicionais são aspectos relevantes e complementares àqueles definidos como pertencendo estritamente ao campo universitário, valorizando, com isso, os conhecimentos tradicionais e as dinâmicas socioculturais locais no sentido de conferi-las igual legitimidade de valor educacional para a formação dos estudantes. Ao mesmo tempo, amplia as possibilidades de permanência dos estudantes na própria universidade ao respeitar as dinâmicas laborais e de atuação político-culturais, e flexibilizar o pedagógico-curricular de modo a adequá-lo às especificidades socioculturais.

Esta flexibilização, no curso de Etnodesenvolvimento, envolve, no aspecto positivo, a constituição de disciplinas que tenham relação com aspectos da vida comunitária dos povos e comunidades tradicionais da Amazônia, ligados aos principais temas demandados pelos contextos locais: educação, saúde, direitos humanos, meio ambiente, desenvolvimento, línguas étnicas, identidade e território. Tais elementos, ou núcleos, carregam um conjunto de disciplinas que facilita o diálogo entre teoria-prática e universidade-comunidade, ao ofertar uma multiplicidade de ferramentas que servem à leitura e intervenção em diversos cenários socioculturais.

Neste caso, a concepção de etnodesenvolvimento converte-se em direito à qualificação educacional adequada aos parâmetros interculturais e, num segundo momento, em noção ensejadora de dinâmica de ensino-aprendizagem que transversalize o referencial da autonomia nos conteúdos curriculares, na prática educacional e nas formas de materialização da relação entre universidade e comunidade.

O etnodesenvolvimento torna-se uma forma de intervenção sobre as relações sociais e os territórios ancorada num repertório de conhecimentos que assume a perspectiva do etnodesenvolvimento enquanto tarefa de mudança

ou transformação da posição e da ação histórica dos grupos nas políticas de desenvolvimento, oportunizando-os uma gama de profissionais tecnicamente qualificados, eticamente comprometidos e etnicamente envolvidos.

No entanto, esta flexibilização pedagógico-curricular também encontra dificuldades de harmonização dentro da própria prática educacional e no âmbito da estrutura administrativa da Universidade.

Em primeiro lugar, a proposta de realização de Tempo-Comunidade gera a necessidade de monitoramento por parte dos docentes com visitas às comunidades. A distância geográfica, os custos de deslocamento e a compatibilidade com a agenda dos docentes coloca o desafio de conseguir efetivar um acompanhamento e orientação aos discentes em suas comunidades num período de tempo em que tanto a ação pedagógica seja desenvolvida quanto haja uma aproximação entre docentes/discentes e os grupos de pertença, no sentido de estabelecer e/ou amadurecer os laços de confiança e conhecimento recíproco que possibilite o enraizamento da presença do curso nas comunidades e, ao mesmo tempo, a conformação das dinâmicas do curso a partir das demandas e práticas locais.

Isto, porém, é algo ainda difícil de ocorrer porque as visitas aos grupos de pertença tendem a ser esporádicas e de curta duração. O estreitamento dos laços se faz muito mais por parte dos próprios discentes do que em conjunto com os docentes. Não se trata somente da impossibilidade de planejamento ou de tempo para efetivação, mas, sobretudo, da quantidade reduzida de docentes que atuam no âmbito do Tempo-Comunidade, e de maneira efetiva no curso, que limita a capacidade de acompanhamento adequado dos discentes durante o Tempo-Comunidade, o que, evidentemente, se resolveria (em parte) com a realização de novos concursos para contratação de docentes.

Outra questão é a situação do curso no cenário administrativo da Universidade. O calendário acadêmico se estrutura em duas lógicas bem definidas: período regular e período intensivo. Com base nesta divisão organiza-se o aparato burocrático para a realização de matrícula dos discentes, lançamento de conceitos e concessão de bolsas de permanência estudantil. A racionalidade utilizada é a sequencial, com o início de um período coincidindo com o término do outro, de modo a possibilitar que os cursos universitários possam se organizar também nesta lógica.

Porém, os cursos estruturados na Pedagogia da Alternância, como o Etnodesenvolvimento e a Licenciatura em Educação do Campo¹⁰, não seguem

10 Este curso existe em quatro campi da UFPA: Abaetetuba, Altamira, Cametá e Marabá.

uma lógica sequencial, mas sim alternada, em que a divisão não é temporal, antes espacial. Há uma alternância de atividades (Tempo-Universidade e Tempo-Comunidade) que distribui as atividades exigidas aos discentes em todo (ou quase todo) o calendário acadêmico, tornando estes “cursos integrais”.

Uma primeira consequência desta dinâmica diferenciada é a concessão de bolsas de permanência estudantil. A Universidade só oferta bolsas para o período regular ou para o intensivo, e nenhum discente pode ser contemplado por ambas. Ocorre que os discentes do Curso de Etnodesenvolvimento são demandados a desenvolver atividades acadêmicas em ambos os períodos, e aqui ocorre um primeiro descompasso institucional entre a exigência real de financiamento estudantil e aquilo que a estrutura da administração universitária possibilita, sem, no entanto, se flexibilizar ou adequar as perspectivas diferenciadas.

Uma forma de solucionar este impasse foi garantindo recursos de Estágio de Campo¹¹ que seriam distribuídos aos discentes quando da realização do Tempo-Comunidade. Porém, este recurso é mínimo perto dos gastos necessários para a realização do Tempo-Comunidade, e o repasse aos estudantes, quando ocorre, é de valores que ficam abaixo da necessidade real dos gastos produzidos para a execução do Tempo-Comunidade.

A UFPA ainda não compreendeu que a permanência estudantil em cursos de Pedagogia da Alternância envolve também o financiamento do período em que os discentes estão nas comunidades, além daqueles que estão propriamente no espaço universitário, pois a garantia de sua estabilidade neste “curso integral” depende de repasses econômicos igualmente integrais que abdicuem da distribuição por períodos e o façam pensando nas atividades continuadas que são realizadas, e também porque tais discentes são originários, em sua ampla maioria, de comunidades carentes.

Outro problema da (in)adequação entre Pedagogia da Alternância e estrutura administrativa universitária está no lançamento dos conceitos das disciplinas e na matrícula dos discentes. A configuração destes mecanismos é similar ao das bolsas de permanência estudantil, ou seja, sequencial e distribuída ao longo de quatro períodos letivos – 1º período letivo (janeiro/fevereiro), segundo período letivo (março/junho), terceiro período letivo (julho/agosto) e quarto período letivo (setembro/dezembro) – em que a matrícula e o

11 Esta é uma modalidade de rubrica de financiamento universitário que viabiliza recursos aos cursos que possuem atividades de aulas de campo, ou seja, que realizam abordagens práticas das disciplinas curriculares em espaços que não o universitário.

lançamento dos conceitos precisa ser feito sequencialmente em cada período letivo, sendo que o período subsequente só se abre quando o anterior tiver sido finalizado.

Ocorre que o Curso de Etnodesenvolvimento produz a matrícula dos discentes num período, porém o lançamento é feito somente no período posterior, pois os conceitos das disciplinas são calculados em parte com notas de trabalhos desenvolvidos no Tempo-Universidade e noutra parte daqueles conduzidos no Tempo-Comunidade, o que resulta que somente no Tempo-Universidade posterior, os docentes podem definir o conceito final e encaminhar para vinculação no sistema.

Nos dois anos iniciais do Curso (2011-2012), a execução destes procedimentos dependia inteiramente da benevolência e interesse dos gestores que controlam o sistema interno de matrícula e lançamento de conceitos. A possibilidade de contemplar as demandas do Curso exigia uma alteração no padrão institucional que eram vistas como aberrações ou solicitações inadequadas pela ótica da administração universitária, o que resultava num atendimento bastante tardio aos pedidos solicitados.

No segundo semestre de 2012, uma reunião da Pró-Reitoria de Ensino selou um “pacto de adequação” que não faria nenhuma mudança estrutural no sistema, mas, ao menos, conscientizaria os gestores da necessidade específica do Curso e os faria reprogramar o sistema durante um curto período – um ou dois dias em cada período letivo – para que as demandas fossem contempladas.

Prática docente: contornos de uma proposta de educação diferenciada

O exercício da educação universitária diferenciada no curso de Etnodesenvolvimento perpassa um conjunto de medidas éticas e de suportes metodológicos. Por trabalharmos com representantes de povos e comunidades tradicionais que possuem trajetórias de vida e de inserção sociopolítica e cultural bastante variada, a percepção de que sujeitos são estes, de quais conhecimentos são detentores e de quais as demandas de perfil de formação que eles exigem é um processo em construção permanente e com indicativos que demonstram a exigência aos docentes de certa dose de inovações educacionais para darem conta dos desafios da aprendizagem intercultural e interdisciplinar.

Os sujeitos da educação são, portanto, o ponto de partida desta educação diferenciada. A melhor definição teórica sobre quem seriam estes sujeitos

e quais os conhecimentos que carregam (e o modo de lidar com os conhecimentos) está contida numa obra de Santos (2009), a partir da qual serão feitas algumas aproximações analíticas com o intuito de refletir de maneira comparativa situando o contexto das trajetórias dos discentes e de como isto influencia na realização das práticas educacionais.

Segundo Santos (2009), estes sujeitos possuem “conhecimentos que não distinguem entre teoria e prática porque não existem senão nas práticas sociais em que ocorrem” (p. 21). As práticas sociais significam as experiências e as trajetórias desenvolvidas no contexto histórico-cultural de cada indivíduo, elas marcam a forma de caracterização de seus conhecimentos e as utilidades aplicadas com eles. Os discentes do Curso de Etnodesenvolvimento trazem uma história de vida marcada por situações de desigualdade, sofrimento e luta, questões que impactam de maneira direta o modo como se apropriam dos conhecimentos trabalhados ao longo das práticas educacionais. Ressalte-se que esses conhecimentos tem quase sempre finalidades práticas, ou seja, há um pré-requisito, não necessariamente explícito, de que estes conhecimentos sirvam a um compromisso ético com os grupos de pertença e, por outro lado, eles passam a ser aprendidos e ganham significado de importância na medida em que as experiências sociais de cada discente, em termos individuais ou coletivos, podem ser compreendidas pelos próprios discentes a partir de uma relação entre conhecimentos e experiências, entre teoria e prática transversalizada por trajetórias, memórias e vivências.

Uma segunda questão caracterizada pelo autor é que os conhecimentos destes sujeitos “[n]ão se escrevem ou registram; apenas se expressam através do que fazem acontecer no mundo e das interpretações que daí decorrem.” (SANTOS, 2009, p. 21). Há, certamente, neste ponto, uma identificação nítida do modo como a oralidade e as narrativas compõem a base da expressividade intelectual destes sujeitos, e são assim tanto porque suas culturas trabalham de maneira tradicional a expressão oral como mecanismo educacional, quanto porque as escolas pelas quais passaram não tinham condições suficientes para aprimorar também a escrita e leitura (interpretação de textos), sem abdicar da oralidade.

A caracterização destes sujeitos como pessoas com facilidade de se expressarem oralmente e por meio de narrativas, mas com dificuldades de fazerem o uso da escrita e da leitura exige, no âmbito da educação universitária diferenciada, criar estratégias didático-metodológicas para que haja estímulo e valorização das expressões orais e narrativas, ainda que seja necessário

exercitar de maneira gradativa a prática da escrita e da leitura. Estes dois últimos elementos da educação escolar/universitária foram (e são) trabalhados com os discentes de modo a fazer com que percebam a importância de dominar estes instrumentais para lograrem a produção de projetos e de formas de intervenção mais qualificada junto aos grupos de pertença, ao mesmo tempo em que ter esses domínios torna-se requisito para a realização das atividades exigidas pelo curso e pela universidade.

Ao longo do curso, são exigidas atividades de ensino, pesquisa e extensão que possuem na produção de textos, relatórios, artigos e projetos o exercício continuado e tornado progressivamente mais complexo para aprimorar as habilidades da escrita, concomitante ao fortalecimento da leitura de trabalhos científicos. Em ambos os casos, a formação acadêmica na perspectiva do etnodesenvolvimento envolve considerar a autonomia dos discentes para que desenvolvam as tarefas exigidas e a assessoria permanente dos docentes – nas aulas e no monitoramento do Tempo-Comunidade – para transformar a prática de leitura/escrita em algo cotidiano em suas vidas, ao mesmo tempo em que se reforça o enfoque da análise feita pelos discentes sobre suas próprias realidades e grupos de pertença, indicando, neste ponto, da importância de realizar o distanciamento crítico entre a realidade, os suportes teóricos e a inserção pessoal junto ao grupo, pois estes elementos precisam ser manejados intelectualmente para que os textos e as leituras de mundo (ou análises de conjuntura) obtenham uma qualidade cada vez maior.

Outro ponto sinalizado por Santos (2009) a respeito dos conhecimentos destes sujeitos é de que “[n]ão reduzem a realidade ao que existe porque o que não existe e deveria existir é a verdadeira razão de ser destes conhecimentos” (p. 21). Os discursos não se prendem apenas nas situações atuais e nos limites/dificuldades impostos por estas, estes sujeitos exigem transformação porque seus grupos de pertença depositaram em muitos deles a responsabilidade de se profissionalizarem para garantir retornos objetivos de transformação e desenvolvimento social. O caráter até certo ponto utópico de seus discursos dá o tom de insatisfação com a realidade, porém também aponta a necessidade educacional de conhecer melhor estas realidades para então saber quais as condições de possibilidade de se fazerem transformações.

Aqui está outro ponto central da educação universitária diferenciada praticada dentro do curso: o fomento à pesquisa desde o início do percurso acadêmico, para aprimorar o conhecimento sobre a realidade e a articulação desta com os conhecimentos trabalhados nas disciplinas do Tempo-Universidade,

além de desenvolver as habilidades de escrita e de uso de métodos de pesquisa. No cerne, no entanto, está a ideia de que as mudanças provenientes de qualquer projeto ou forma de intervenção dos discentes enquanto etnogestores precisa ser calcada numa percepção mais ampla da realidade, dos sujeitos e das conjunturas (histórias e atuais) dos espaços desta intervenção.

Outra característica dos sujeitos tal como caracterizado por Santos (2009) é a de que “[s]ocorrem-se de tudo, inclusive da ciência moderna, quando esta lhes é útil para os objetivos das práticas em que ocorrem. São, no entanto, muito inequívocos e clarividentes na definição dos inimigos, das forças, dos males, dos poderes contra quem lutam” (p. 22). Estes sujeitos revelam conhecimentos plenamente conscientes da geopolítica de seus territórios e de quais agentes se fazem presentes nas relações sociais desenvolvidas. Daí porque trabalhar o conflito é também algo fundamental de ser abordado numa educação universitária diferenciada: o conflito como parte das relações sociais presentes interna e externamente aos grupos de pertença, mas também como exercício das habilidades do etnogestor para sua intermediação; o conflito como arena política de relacionamento entre duas formas de conhecimento – as tradicionais (ou nativas) e as científicas – que possuem trajetórias históricas de antagonismos e disputa de poder, mas que agora, na prática educacional, precisam ser acionadas para fazer emergir dos conflitos de perspectivas uma concepção de uso estratégico dos conhecimentos a favor de objetivos e grupos específicos, trabalhando o consenso da instrumentalização dos conhecimentos sem abdicar dos conflitos produzidos.

Dois momentos foram muito marcantes para ilustrar esta questão. O primeiro foi o Teatro do Oprimido realizado na disciplina História dos Direitos Humanos em janeiro de 2011. Nele, os discentes tiveram a oportunidade de teatralizar os conflitos (ou as opressões) presentes em seus grupos de pertença de modo a não apenas mostrar o que existe, mas também, e por conta do uso da técnica do Teatro-Fórum, de negociar medidas para transitar da condição atual para o futuro desejado. O segundo, foi o Júri Simulado feito na parte final da disciplina Gestão Educacional e Etnoeducacional II, em agosto de 2012, no qual a gestão educacional foi colocada no banco dos réus e os discentes da turma se dividiram entre acusação e defesa, induzindo, na execução da atividade, o exercício do confronto de ideias, da argumentação persuasiva e da mediação dos conflitos.

Uma última caracterização proveniente de Santos (2009) é importante de ser abordada: “[n]ão são donos da verdade, mas sentem-se ao serviço de

verdades práticas em contextos e situações concretas. Essas verdades são verdades de saber e de fazer, são políticas no sentido em que só existem porque são adequadas aos objetivos a atingir e são éticas porque, em cada contexto, distinguem sem ambiguidades entre o bem e o mal.” (p. 22). As verdades práticas de suas trajetórias e de seus conhecimentos, de suas formas de inserção no mundo e da posição social nos grupos, de seus objetivos de estar na universidade e de como se colocar diante da ciência moderna e das expectativas advindas dos grupos de pertença.

Estas verdades práticas são situadas em contextos e acabam por se situarem dentro do contexto universitário como verdades práticas da relação histórica do conhecimento científico com a diversidade cultural e, portanto, da evidência desta presença hegemônica de uma relação não desejada ou opressora, de uma relação que produziu conhecimentos deturpadores e politicamente comprometidos com os antagonistas de povos e comunidades tradicionais.

Conhecimento este que, na prática educacional, precisa ser revisitado para promover uma ética intercultural que apresente os contornos histórico-culturais de saberes científicos alicerçados no colonialismo interno. Seja a Antropologia, a Arqueologia, o Direito ou a Saúde, em qualquer das diferentes áreas do conhecimento científico, a tarefa do diálogo intercultural entre docentes e discentes serve à descolonização do saber e identificação do “bom” e do “mau” uso destes saberes, no sentido de possibilitar a compreensão de quais conhecimentos devem ser instrumentalizados e quais precisam ser superados ou confrontados.

Considerações finais: (re)pensar etnodesenvolvimento a partir da prática educacional

A institucionalização da proposta educacional do curso universitário orientado pela perspectiva do etnodesenvolvimento representa a comprovação fática da utilidade sócio-epistemológica desta forma de pensar as políticas de desenvolvimento e a relação destas com os povos e comunidades tradicionais.

Se a leitura teórica do etnodesenvolvimento prioriza o atendimento à qualificação técnica concomitante ao reconhecimento da autonomia dos grupos étnicos na definição e realização do desenvolvimento, a prática educacional sinaliza que a formação acadêmica dos etnógestores enreda a transmutação do etnodesenvolvimento num eixo de articulação interdisciplinar dos campos

científicos e de instrumentalização da interculturalidade no intuito final de repensar os projetos coloniais de universidade, sociedade e Estado-nação.

Logo, e ao lado dos componentes da qualificação técnica e da autonomia, a prática educacional procura intensificar um terceiro elemento: o da instrumentalização. Nesse caso, o referencial do etnodesenvolvimento encontra aporte político-organizacional na capacidade de uso estratégico, portanto, de instrumentalização dos conhecimentos, ferramentas, recursos e valores – como o da autonomia – pelos sujeitos e grupos étnicos, fazendo-os incidir sobre os mecanismos de conformação das relações de poder e, com isso, empoderando-os enquanto profissionais que tem nítida a definição dos propósitos de seus serviços e utilidades socioculturais.

Esta capacidade, a de instrumentalizar, repercute diretamente na forma como os estudantes se colocam no âmbito acadêmico e de como o próprio curso se coloca em relação à estrutura universitária. Por isso, as dificuldades de consolidação interna da proposta de graduação em Etnodesenvolvimento são também barreiras à afirmação da diversidade cultural e de flexibilização do panorama vigente para melhor adequação do trabalho com as especificidades, tal qual se veem exercitando na prática docente, ainda que esta tenha um potencial de instrumentalidade mais fácil de ser manejado ante o perfil e a experiência dos docentes.

Certamente, um dos desafios assumidos desde o momento em que se criou o curso de Etnodesenvolvimento era (e é) refletir sobre as possibilidades de multiplicação da proposta para ser replicada em outras universidades do país e (quem sabe?) da América Latina.

Para que isso ocorra é necessário, antes de tudo, que o Estado – aqui representado pelo Ministério da Educação (MEC) – assuma esta proposta enquanto política a ser institucionalizada e disseminada via editais específicos que estimulem a formulação de novas propostas por outras universidades, além da realização de eventos acadêmicos que permitam a reunião de especialistas que possam aprimorar (ainda mais) a composição pedagógica, da mesma forma como, na atualidade, investisse na ampliação da Licenciatura em Educação do Campo.

Ao final, fica a sensação, bastante positiva, de que a novidade que representa este curso no âmbito da universidade e da sociedade tem um caminho que ainda está sendo feito, trilhado em conjunto por docentes, discentes e os grupos étnicos, que assumiram o compromisso de fazer deste curso uma das ferramentas para a transformação de vidas e realidades.

Bibliografia

AZANHA, Gilberto. Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil. In: SOUZA LIMA, Antônio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Orgs.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política Indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa: Laced, 2002. p. 29-37.

BATALLA, Guillermo Bonfin. El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. In: ARAVENA, Francisco Rojas (Ed.). *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*. San José de Costa Rica: FLACSO, 1982. p. 133-145.

BRASIL. *Política Nacional de Assistência Social*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome, 2005. Disponível em: <http://www.mds.gov.br>. Acesso em: 29 jun. 2013.

DWORKIN, Ronaldo. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LITTLE, Paul E. Etnodesenvolvimento Local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global. *Tellus*, v. 2, n. 3, p. 33-52, 2002.

ROSEMBERG, Fulvia. *Ação afirmativa no ensino superior brasileiro: pontos para reflexão*, [s. d.]. Disponível em: http://www.ip.usp.br/portal/images/stories/atac/AcaoO_AFIRMATIVA_NO_ENSINO.pdf. Acesso em: 8 out. 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Introdução. In: _____. (Org.). *As vozes do mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 19-42.

SILVA, Rosijane Evangelista da; CARVALHO, Karoliny Diniz. Turismo Étnico em comunidades quilombolas: perspectiva para o etnodesenvolvimento em Filipa (Maranhão, Brasil). *Turismo & Sociedade*, v. 3, n. 2, p. 203-219, 2010.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos; BARROSO-HOFFMAN, Maria; PERES, Sidnei Clemente. *Notas sobre os Antecedentes Históricos das Ideias de “Etnodesenvolvimento” e de “Acesso de Indígenas ao Ensino Superior” no Brasil*, [s. d.]. Disponível em: http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/artigos/arquivos/Texto_Etnodesenvolvimento_e_Ensino_Superior_Indigenas.pdf. Acesso em: 8 out. 2014.

VERDUM, Ricardo. Desenvolvimento, Etnodesenvolvimento e Integração Latino-Americana. In: SILVA, Cristian Teófilo da; SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; BAINES, Stephen Grant (Orgs.). *Problemáticas sociais para sociedades plurais: políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento em perspectiva comparada*. São Paulo: Annablume; Distrito Federal: FAP-DF, 2009. p. 13-25.

Desafios e perspectivas da educação no campo

Análise da situação da Escola Bom Jesus e Eduardo Portela da comunidade Bom Jesus-Transamazônica (PA)

Ivaíde Rodrigues dos Santos (UFPA)¹

Introdução

Durante a década de 1970, a região da Transamazônica foi povoada por famílias vindas de várias regiões do país, especialmente do Nordeste, em busca de terras e de uma vida melhor. Ao chegarem, as famílias foram distribuídas em várias viciniais também chamadas de “travessões” ao longo da rodovia Transamazônica (BR-230), que corta um trecho de 1.100 km no estado do Pará, entre as cidades de Marabá e Itaituba. Originalmente, o projeto previa que a cada 10 km fosse construída uma base dotada de infraestrutura constando uma escola, posto de saúde, armazém etc. para atender as famílias. Esta estrutura compreende as chamadas “agrovilas”. Principalmente no trecho da Transamazônica entre Altamira-Itaituba, onde se localiza o município de Uruará e, neste, a Comunidade Bom Jesus, objeto do presente estudo, tal estrutura esteve longe de ser efetivada.

De acordo com Santos (2006) “As casas não tinham sido construídas, muito menos as agrovilas, e, estas últimas, neste percurso, nunca foram viabilizadas” (p. 243). Ao se depararem com um cenário completamente diferente do que imaginavam, baseadas nas propagandas propaladas pelos governos da época, as famílias rebatizaram a região de “Transamargura”, enfatizando os sentimentos de decepção e desengano, bem como o cenário de abandono da rodovia que no inverno era “lama” e no verão “poeira”. Destaque-se que esta

¹ Acadêmico do Curso de Bacharelado e Licenciatura em Etnodesenvolvimento. E-mail: vairsantos@yahoo.com.br

conjuntura faz parte ainda hoje do dia a dia dos moradores da região². Sem o apoio do governo, as famílias tiveram que criar suas próprias condições para se manterem na terra, construindo casas com seus próprios esforços, assim como escolas.

No final da década de 1980, inúmeras famílias do campo migraram para as agrovilas, cidades e outras localidades, inclusive refazendo o caminho de volta para os lugares de origens em função da situação da ausência de políticas de apoio à agricultura, transporte, saúde, assistência técnica e educação. Em pouco tempo, ações e serviços públicos foram suprimidos da região causando o enfraquecimento de instituições como o Instituto Nacional de Colonização Reforma Agrária (Incra), a Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira (Ceplac) e a Empresa Assistência Técnica e Extensão Rural (Emater). O foco do governo deixava de ser a agricultura e passava a ser outras atividades como a exploração dos recursos florestais e minerais da Amazônia em função do cumprimento de acordos referentes à dívida externa.

Em resposta ao redirecionamento das políticas governamentais na Amazônia, especialmente na Transamazônica, movimentos sociais da região começaram a se estruturar de modo a demandar políticas sociais voltadas às comunidades agrícolas que levassem em conta suas especificidades. Deste modo, o início da década de 1990 foi marcado pelas iniciativas dos movimentos sociais que se consolidaram do ponto de vista organizacional, tendo assim mais possibilidades de apresentar suas reivindicações no plano estadual e federal. Dentre as organizações que atuavam a partir da Transamazônica, destacava-se o Movimento Pela Sobrevivência na Transamazônica (MPST), que tinha em sua pauta de reivindicações temas como a desburocratização dos créditos dos Fundos Constitucionais de Financiamento do Norte (FNO) para agricultura; a recuperação da rodovia Transamazônica e das vicinais; a construção e ampliação de hospitais e, notadamente, a melhoria da educação.

Os recursos liberados pelo FNO, inegavelmente, ajudaram na permanência dos agricultores no campo durante a década de 1990 e promoveram o crescimento da Comunidade Bom Jesus uma vez que muitas famílias expandiram suas lavouras cacaueiras com o recurso e conseguiram bom preço para a pimenta do reino no mercado. No entanto, o êxodo rural ganhou força novamente no final da década, uma vez que o governo não garantiu mercado

2 Hoje a Rodovia possui alguns trechos asfaltados resultado do Projeto Avança Brasil na década de 1990 que asfaltou um trecho de 10 km nas cidades de Pacajá, Anapu e Altamira, não atingindo os municípios de Brasil Novo, Medicilândia, Uruará e Placas.

e preço mínimo para os produtos financiados (café, coco e cupuaçu). Como consequência, essas lavouras foram abandonadas e algumas famílias venderam suas propriedades, outras até trocaram suas terras pela quitação da dívida decorrente do financiamento. Até o ano de 1999, 15 famílias deixaram a vicinal.

Minha família foi uma das contempladas com o financiamento e, ao contrário de muitas, pôde permanecer na terra. Além de viver esta história, participar da construção e fundação da Comunidade Bom Jesus, participei como liderança do processo de organização das caravanas, acampamentos e idas a Belém e a Brasília para negociar com os governos estadual e federal melhores condições para nosso povo do campo, desde 1997 até 2007, quando trabalhei na direção do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Uruará (STTR), na Associação dos Pequenos Produtores Rurais de Uruará (Aprur), na Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado do Pará (Fetagri Regional Transamazônica e Xingu) e, finalmente, na Fundação Viver, Produzir e Preservar (FVPP).

Como estudante, como profissional e como personagem dessa história, neste trabalho proponho discutir as questões referentes à educação no meio rural na região da Transamazônica a partir das Escolas Bom Jesus e Eduardo Portela, refletindo sobre questões que influenciam diretamente a qualidade da educação. O artigo pretende abordar aspectos importantes como a estrutura física das escolas, o transporte, o currículo escolar, a merenda, assim como a participação da comunidade à luz dos instrumentos jurídicos como a Constituição Federal, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a Lei Nacional de Diretrizes Básicas para a Educação (LDB) entre outras normativas importantes para refletir sobre o cenário político presente e pretérito das escolas. A este debate serão acrescentados os dados coletados por mim em pesquisa de campo na comunidade realizada entre abril e outubro de 2011 e maio de 2012.

A pesquisa que deu origem ao artigo buscou não somente coletar dados que embasassem a análise e a produção de conhecimento, como também pretendeu instigar o debate entre alunos, professores e a comunidade no que se refere à construção coletiva dos conteúdos escolares que deveriam estar em consonância com a cultura camponesa e os modos de vida da comunidade. O artigo inicia-se com a contextualização da localidade da pesquisa e da situação da educação no campo, para que se possa compreender as dificuldades atravessadas pela educação no campo. O item seguinte analisa duas escolas nos aspectos da infraestrutura (instalações, merenda e transporte), recursos

humanos e conteúdo programático. A conclusão retoma alguns dos principais problemas e aponta algumas diretrizes que pretendem contribuir para a construção de uma matriz educacional voltada para a realidade do campo.

Contextualizando a localidade e a situação da educação no campo

A Comunidade Bom Jesus está localizada na vicinal do km 224-Norte da Rodovia Transamazônica. É formada basicamente por famílias originárias do estado da Bahia que chegaram ao Pará entre 1984 e 1988. Nos primeiros 10 anos de sua existência, havia aproximadamente 50 famílias articuladas pela liderança do Sr. José Rodrigues, popular “Zé Grande” fundador da comunidade Católica Bom Jesus em outubro de 1985 e da escola em 1986, a qual recebeu o mesmo nome da comunidade³. O Sr. José Rodrigues é meu avô.

Os filhos de três das famílias que migraram para o que hoje é a Comunidade de Bom Jesus formavam um time de futebol. Logo quando chegaram ao novo local de morada, estes jovens construíram um espaço para a prática do esporte e, no ano seguinte, o time estava estruturado. Além da organização da comunidade em torno do esporte, os agricultores passaram a contar com uma máquina beneficiadora de arroz, resultado da articulação do presidente da comunidade com a Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (Emater). Tal feito ocorreu em 1989, em boa medida resultado da grande produção de arroz da comunidade. No que se refere ao tema da saúde, a partir de 1992 a comunidade passou a contar com um Agente Comunitário de Saúde (ACS), fruto das lutas locais que, no ano anterior, organizou uma caravana até Brasília reivindicando melhorias em diversos campos. Tendo sido catequista, coordenador do grupo de jovens e da Comunidade, fui escolhido como ACS da comunidade.

Em relação à educação, os serviços e a estrutura disponíveis eram também vistos como insuficientes. Na extensão de 40 km da vicinal que abrange a Comunidade Bom Jesus havia apenas duas escolas, uma distante 7 km da “faixa”⁴ e a outra a 30 km, o que deveria atender a aproximadamente 100 famí-

3 A Comunidade (católica) Bom Jesus nasceu em outubro de 1985, com a chegada das famílias do Sr. Otelino e Sr^a. Maria com seus 9 filhos e um genro, e do Sr. Clemente e Sr^a Maria e seus 9 filhos e um genro, ambas vindas do estado de Goiás, articulados pelo Sr. Zé Grande o qual era devoto do Sr. Bom Jesus deu também o mesmo nome à escola.

4 Faixa significa a entrada da vicinal onde geralmente há uma vila com residências, pontos comerciais, postos de saúde e escola e onde se pode tomar o ônibus para a cidade.

lias. Atualmente, o número de escolas dobrou, sendo ainda muito aquém do suficiente, sobretudo se considerarmos que a extensão da comunidade também aumentou, alcançando hoje 60 km. A ausência de investimento na educação do campo foi um dos principais aspectos que contribuiu para o êxodo rural na Comunidade Bom Jesus.

As crianças que terminavam a 4ª série do Ensino Fundamental eram obrigadas a se mudar com ou sem a família para as cidades a fim de dar continuidade aos estudos em razão da inexistência de instituições de ensino em todos os níveis. Neste processo, muitas famílias tiveram que optar por vender ou abandonar seus lotes para garantir os estudos dos filhos ou interromper o processo de formação dos mesmos, dada a precariedade da situação econômica de muitas famílias e a ausência de políticas públicas para o campo. Isto contribuiu com o aumento do analfabetismo e a subescolarização na comunidade.

Segundo dados coletados por mim em 2011, na década de 2000, 18 jovens saíram da comunidade em busca de estudo ou trabalho em outras localidades. Entre estes jovens, incluo a mim mesmo, que em 1999 deixei a vizinhança para assumir a secretaria da Associação de Pequenos Produtores Rurais (Aprur), em Uruará. Na localidade, fui o primeiro jovem a concluir o Ensino Fundamental na modalidade supletivo. Para concluí-lo foi necessário deslocar-me 70 km até a cidade de Uruará (20 dos quais precisavam ser percorridos a pé) para realizar 72 provas distribuídas nas disciplinas (Matemática, História, Geografia, Ciências, Português).

Uma das conquistas dos movimentos sociais da região foi a implantação do projeto Gavião, visando a elevação da formação dos professores das comunidades rurais que em sua maioria só possuía o Ensino Fundamental. Além de lutar pela formação dos professores e pela abertura de novas escolas, os movimentos sociais começaram a refletir sobre o modelo de educação escolar no campo, almejando frear a saída dos filhos e filhas dos agricultores para a cidade por meio da estruturação de escolas na localidade que atendessem aos anseios das famílias e da comunidade.

Para Pereira (2008), a educação no campo deve levar em conta a diversidade cultural:

Falar sobre Educação do Campo não é tarefa nada fácil. Requer, no mínimo, compreender o processo histórico que envolve essa educação, assim como suas atuais perspectivas, quando se passou a usar a expressão *campo* e não mais a expressão *rural*, tentando explicitar importância de abordar o conjunto de pessoas que vivem

no campo incluindo camponeses, quilombolas, nações indígenas, entre outros (p. 2).

A Pedagogia da Alternância surge como experiência diferenciada capaz de suprir as demandas por conter princípios que contemplam as diversidades socioculturais das comunidades de agricultores, fortalecendo os núcleos familiares e unindo prática e teoria. Como assinala Zamberlan *apud* Santos (2006) é “[...] por meio da alternância que a sabedoria prática e teoria se juntam. Ajudam a aprofundar as coisas no dia a dia da comunidade e mundo em geral. Ajuda a valorizar o trabalho do agricultor como forma de valorizar a cultura camponesa” (p. 48).

Dentre os 18 jovens que deixaram a comunidade para trabalhar e estudar, em 2011, 16 permaneciam estudando, dos quais nove mulheres e sete homens. Em 2013, apenas seis pessoas continuavam estudando, sendo que três mulheres seguem no Ensino Médio, duas no Ensino Superior e um homem continua no Ensino Médio. Embora os dados não tenham representação estatística, é possível chamar atenção para o processo recente no qual as mulheres, inclusive no campo, superam em escolaridade os homens. Em conversas com as famílias, especialmente com as mulheres estudantes, foi relatada a preocupação com a agricultura familiar, considerando que o meio urbano é uma referência cada vez mais presente em função do baixo incentivo aos pequenos produtores e à escassez de escolas no campo. Para as mulheres estudantes que já são mães, a possibilidade de deixar a roça e ir para a cidade, apesar de não ser a escolha prioritária, é estimulada pela presença dos filhos que lá trabalham e também estudam. A este respeito, a fala de Dona Maria, mãe de oito filhos, todos já na cidade, é ilustrativa:

Está difícil a nossa vida aqui, não temos terra, moramos e trabalhamos na terra do meu pai e não podemos aumentar a roça de cacau e nem plantar outra coisa para aumentar nossa renda, o cacau já não sustenta as despesas da família, aí foi o jeito deixar os filhos irem pra cidade tentar alguma coisa, mas nós queríamos todos perto de nós. Na cidade sem estudo é muito mais difícil, por isso nós também estamos estudando para animar eles e quem sabe um dia se tiver que sair daqui agente sabe algo mais (Maria Santos, maio de 2013).

Ao conseguirem a terra tão almejada, os agricultores dedicaram seu tempo exclusivamente às atividades agrícolas, exigência acentuada com as necessidades dos primeiros anos. Naquele momento, a educação escolar dos

mais velhos não era prioridade, mas apenas das crianças, que se deslocavam para as poucas escolas das redondezas. Passados 20 anos de permanência na terra, agricultores e agricultoras, como Dona Maria, procuram retomar os estudos interrompidos pelas exigências do trabalho agrícola. Os dados coletados junto à Comunidade Bom Jesus ajudam a entender o avanço referente à escolaridade dos agricultores: até o ano 2000 havia ensino apenas até à 4ª série do Ensino Fundamental. A partir de 2003, as famílias passam a ter a oportunidade de concluir o Ensino Fundamental na própria comunidade, o que estimulou o retorno à sala de aula de vários adolescentes e jovens que até então não tinham podido concluir esta etapa.

O alto número de agricultores que interromperam seus estudos, como se vê, não se refere à falta de interesse em estudar, mas às dificuldades enfrentadas. É possível mesmo dizer que a escola não está inserida na dinâmica do campo, demandando que as famílias se adequem ao calendário escolar e não o contrário. Vale ressaltar que no meio rural as crianças só vão para a escola a partir dos seis anos de idade, em decorrência da ausência da Educação Infantil na maioria das comunidades, dificultando, muitas vezes, a adaptação ao ambiente escolar. Além disso, pouco mais de 8% de um total de 60 pessoas concluíram o Ensino Médio, inviabilizando, assim, que os sujeitos do campo tenham acesso ao Ensino Superior. Um dos efeitos da subescolarização não só no campo mas também em muitas comunidades tradicionais pôde ser observado no baixo número de candidatos oriundos de comunidades tradicionais ao Curso de Bacharelado em Etnodesenvolvimento, ofertado pela Universidade Federal do Pará (UFPA) em 2010, no âmbito de políticas afirmativas. Por não terem concluído o Ensino Médio, lideranças quilombolas, indígenas, ribeirinhas e pescadoras não estiveram aptas a se candidatar ao processo seletivo especial.

As escolas Bom Jesus e Eduardo Portela

Do ponto de vista da estrutura, dos recursos humanos e do conteúdo programático, as escolas do meio rural estão bastante aquém do desejado e do que está regulamentado pelas leis que versam sobre a educação como um todo. Durante o trabalho de campo foram observadas estruturas inadequadas para o ensino-aprendizagem, currículo escolar afastado da realidade local, assim como a desvalorização dos professores que trabalham com turmas

multisseriadas e sem estabilidade no emprego⁵. Historicamente, a maioria dos projetos, planos de desenvolvimento e políticas públicas implementados nas comunidades tradicionais da Amazônia foi elaborada, planejada e executada de forma verticalizada, distante do contexto local, impedindo a participação dos sujeitos locais e violando, portanto, os direitos destes povos, como prevê a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Vejamos:

Os programas e os serviços de educação destinados aos povos interessados deverão ser desenvolvidos e aplicados em cooperação com eles a fim de responder às suas necessidades particulares, e deverão abranger a sua história, seus conhecimentos e técnicas, seus sistemas de valores e todas suas demais aspirações sociais, econômicas e culturais (OIT, 1989).

Na Escola Bom Jesus, o professor passou quatro anos trabalhando como “substituto”, embora seja oriundo da própria comunidade. A escola Eduardo Portela, por sua vez, não possui professor local, tendo uma professora deslocada da cidade. A constante rotatividade dos professores que são deslocados das cidades para o campo torna ainda mais moroso e custoso o processo de construção de uma relação entre o professor, os alunos e as famílias. Boa parte dos assuntos acaba sendo decidida exclusivamente pela administração – seja a construção do prédio, contratação do professor, temas referentes ao currículo escolar etc. – de modo que inexistem diagnósticos para conhecer as necessidades da comunidade. O processo fundamental de colocar as partes em diálogo para que a administração pública implemente o que foi decidido pela comunidade acaba não ocorrendo.

Historicamente, a educação no meio rural segue um trajeto no qual a aprendizagem vem antes da construção física do prédio. Em muitos casos, a sala de aula é improvisada embaixo de uma árvore, em um barracão ou “puxadinho”. Geralmente são as próprias famílias que constroem um cômodo de pau a pique, tábuas, taipa ou outro material barato anexo à casa do professor e assim funciona a “escola”. Assim, os esforços da comunidade em prol da formação educacional precedem, às vezes por anos ou décadas, a capacidade do governo de garantir a estrutura mínima para a educação, tal como legalmente disposta.

5 Boa parte dos professores são contratados temporariamente, ficando sujeitos a demissões ou deslocamentos, situação que torna-se alarmante quando envolve professores que se opõem aos interesses do gestor. No caso dos professores contratados como “substitutos”, sequer há recolhimento do INSS por parte das prefeituras.

Com a Escola Bom Jesus não foi diferente: começou em um pequeno espaço anexado à casa do professor Joaquim Rodrigues e ali permaneceu durante cinco anos até que a Prefeitura Municipal de Uruará intervisse. Contudo, o serviço da prefeitura consistiu na disponibilização de madeiras, telhas de Brasilite e cimento. O serviço ficou a cargo da comunidade. Deste modo, os trabalhadores e as trabalhadoras da comunidade continuaram sendo os responsáveis pela construção da escola das crianças.

Há 22 anos, a escola foi construída. Ela possui apenas uma sala de aula e um espaço pequeno que serve como cozinha. Não há banheiro. Inicialmente, a água utilizada era proveniente do igarapé, mas posteriormente as famílias improvisaram uma captação de água em sistema de gravidade vinda de uma fonte distante. Em 2012, a escola recebeu recurso para a construção de um poço semiartesiano que, ainda hoje, não funciona corretamente, de modo que o problema da água persiste. A estrutura da escola como um todo é inadequada: no inverno molha e no verão aquece demasiadamente, devido à cobertura de Brasilite. Deste modo, os estudantes improvisaram um espaço do lado de fora, em virtude do forte calor característico da região.

A Escola Bom Jesus funciona com três turmas. Pela manhã, estudam crianças do 1º ao 4º ano, à tarde 7º e 8º ano Interiorização do Ensino⁶ (Sistema Modular de Ensino) e à noite estudam os jovens e adultos, no Ensino de Jovens e Adultos (EJA). Os discentes desta última categoria escolar são prejudicados com a iluminação deficiente e a lousa antiga e precária, que dificulta a visão dos alunos que em sua maioria tem entre 45 e 55 anos e trabalham durante todo o dia. Depois de 20 anos a escola recebeu carteiras escolares, que, contudo, são inapropriadas para adultos.

A Escola Eduardo Portela existe há 15 anos e, como a Escola Bom Jesus, jamais recebeu qualquer manutenção. Nela funciona apenas uma turma com 19 crianças do 1º ao 4º ano. A escola é construída em madeira e não possui banheiro. A sala de aula é modesta, com carteiras suficientes, porém desconfortáveis, o piso – assim como o telhado – possui vários buracos e quando chove molha no interior da sala. O local de lazer usado pelas crianças é um espaço debastado na frente da escola que serve para a recreação, mas na época da pesquisa estava tomado pela lama.

6 A interiorização do Ensino, nome dado pela Secretaria Municipal de Educação, é uma parceria com a Secretaria Estadual de Educação (Seduc) para “interiorizar” o Ensino Fundamental e Médio nas comunidades distantes, através do Sistema Organizacional Modular de Ensino no Campo (Some).

Um compensado pintado é feito de lousa, desde a inauguração da escola. Diferente da Escola Bom Jesus, a Eduardo Portela não possui energia elétrica, o que impossibilita a utilização dos recursos audiovisuais eletrônicos. A rede de energia elétrica que passa a cinco metros da escola denuncia a falta de compromisso por parte das autoridades responsáveis com a manutenção e infraestrutura da escola. O espaço que serviria de cozinha possui um fogão deteriorado e sem botijão. As famílias dos estudantes improvisaram um fogão a lenha, mas este também foi desativado pela ausência de merendeiras.

A estrutura física das escolas do campo ainda é um problema a ser superado, pois compromete a qualidade do ensino. Os números referentes às questões de infraestruturas do Ministério da Educação (MEC) apontam para uma situação inquietante, já que os percentuais de escolas em condições degradantes e desumanas são muito altos como mostram os dados abaixo.

90% dessas escolas – um total de 68.651 unidades – não têm internet. A taxa de estabelecimentos sem energia elétrica é de 15% (11.413 escolas), enquanto 10,4% não contam com água potável (7.950) e 14,7% não apresentam esgoto sanitário (11.214). Além disso, apenas 11% das escolas do campo têm biblioteca, 1,1% contam com laboratório de ciências e 12,9% apresentam laboratório de informática (MANDELLI, 2012, p. 1).

As escolas Bom Jesus e Eduardo Portela fazem parte desta triste estatística, pois estão longe do essencial, mas ainda assim são o único meio de acesso à escolarização. Para superar este cenário nada positivo para a educação do campo, o Governo Federal lançou recentemente o Programa Nacional de Educação do Campo (Pronacampo). O programa prevê um modelo de escola-padrão, composta por nove blocos, dentre os quais “bloco administrativo”, “bloco de serviço”, “bloco pedagógico”, “módulo educação infantil”, “módulo terra”, “quadra coberta”, “módulo alojamento de professores” e “módulo alojamento de alunos”. Enquanto o projeto prevê a instalação de laboratórios de informática com acesso a internet, a realidade das escolas no campo é a que vimos: construções precárias sem saneamento e sem energia em locais afetados pelo sol forte e pelas chuvas torrenciais.

Ademais, para além do caráter majestoso da edificação (que certamente demandaria manutenção constante), preocupa saber que o projeto estrutural terá um modelo-padrão para todas as escolas, mais uma vez desconsiderando o diálogo com a comunidade e a atenção às suas necessidades. Como vemos, a estrutura física está longe de ser assunto meramente formal.

Como sinaliza Locks apud Mandeli (2012): “[a] condição física da escola influencia muito o desempenho pedagógico e a construção da identidade dessa Educação”.

Neste sentido, as soluções apresentadas pelo Governo Federal para a precariedade da educação no campo não nos parecem adequadas. Em primeiro lugar, propor a construção de prédios nos modelos anteriormente descritos é ignorar a realidade local, ainda carente de serviços básicos. Em segundo lugar, as soluções contrariam a proposta de descentralização da educação por construir uma escola de grande porte quando o que se necessita são escolas próximas às comunidades e de boa qualidade. Por fim, ao oferecerem um modelo único com o intuito de beneficiar uma realidade que, por si só, é diversa, dinâmica e multifacetada, os gestores ferem os princípios da participação popular. De todo modo, ainda é incerto quais comunidades serão contempladas com tais investimentos, uma vez que os programas do Governo Federal geralmente são implantados em convênio ou parcerias com as prefeituras e estas por sua vez possuem dinâmicas, processos e concepções de gestão educacionais distintas que nem sempre contemplam integralmente ou parcialmente as comunidades rurais.

Por parte da comunidade, a expectativa é que as escolas não só sejam uma via de acesso ao ensino público, gratuito e de qualidade como também contribua para a permanência dos agricultores em suas propriedades, fortalecendo o vínculo de pertencimento com seus grupos étnicos a partir da autonomia e da afirmação de suas identidades socioculturais.

Merenda Escolar

No que se referente à merenda, tudo é decidido na cidade: quantidade, qualidade, cardápio. Como as escolas não possuem conselhos escolares de merenda não podem receber recursos, de modo que os mesmos chegam em nome de outra escola, resultando na perda de autonomia na administração dos recursos. Segundo Lúcia, contratada como servente temporária, aluna da mesma escola Bom Jesus e moradora da comunidade há 26 anos, a merenda é servida todos os dias “quando tem”, o que nem sempre satisfaz a vontade dos discentes.

De acordo com a interlocutora, produtos como cebola, alho, batatinha, cenoura, beterraba, ovos, trigo, polvilho, farinha, sucos, carnes, assim como produtos congelados, não fazem parte da merenda que é enviada para a escola e a justificativa utilizada pelo departamento responsável pela merenda escolar

do município é que a escola não possui freezer. De acordo com a servente, as famílias possuem freezers e geladeiras que poderiam armazenar os produtos congelados. Mas para que isso fosse possível, as famílias deveriam ser, de fato, enxergadas como parceiras da escola. Os produtos “que chegam” são risoto, mingau, arroz, bolachas, feijão, óleo e milho.

Além da ausência de vários itens que compõem o cardápio, a merenda alcança no máximo 20 dias. Nos demais dias, as crianças comem o que as famílias recolhem com coleta. Quando perguntada a respeito da merenda escolar, uma aluna se posicionou do seguinte modo:

Não entendo porque as merendas boas não são servidas nas escolas do meio rural, só vem para cá quando está vencida ou com a data de validade próxima de vencer, a merenda tinha que ter melancia, laranja, abacaxi, mamão e outras frutas que são saudáveis (Karolaine, estudante do 7º ano da escola Bom Jesus, maio 2011).

Intrigado com a situação, entrevistei o professor e a servente, que confirmaram a afirmação. Segundo os entrevistados, alguns empresários do comércio “doaram” estes produtos para a prefeitura e esta, por sua vez, repassou para as escolas produtos vencidos e/ou com prazos de validade próximos ao vencimento. Esta situação, como várias outras experienciadas por alunos, professores e pela comunidade em geral, acentua a sensação de descaso com a oferta de serviços para pessoas que vivem no campo, comunicando a preterição destas localidades em relação à cidade.

Cientes destes procedimentos contínuos que produzem e acentuam as desigualdades, discentes, docentes e funcionários das escolas pensam formas de alcançar seus direitos, como no caso da solução dada à falta de um freezer na escola. Na ocasião da pesquisa, a servente da escola (Bom Jesus) sugeriu que três escolas (Eduardo Portela, Bom Jesus e Anjo Gabriel, todas localizadas na mesma vicinal, Km 224 - Norte) poderiam formar um Conselho da Merenda e criar o próprio Projeto Político Pedagógico, uma vez que os recursos são destinados à escola que possui o Projeto e tem Conselho estabelecido.

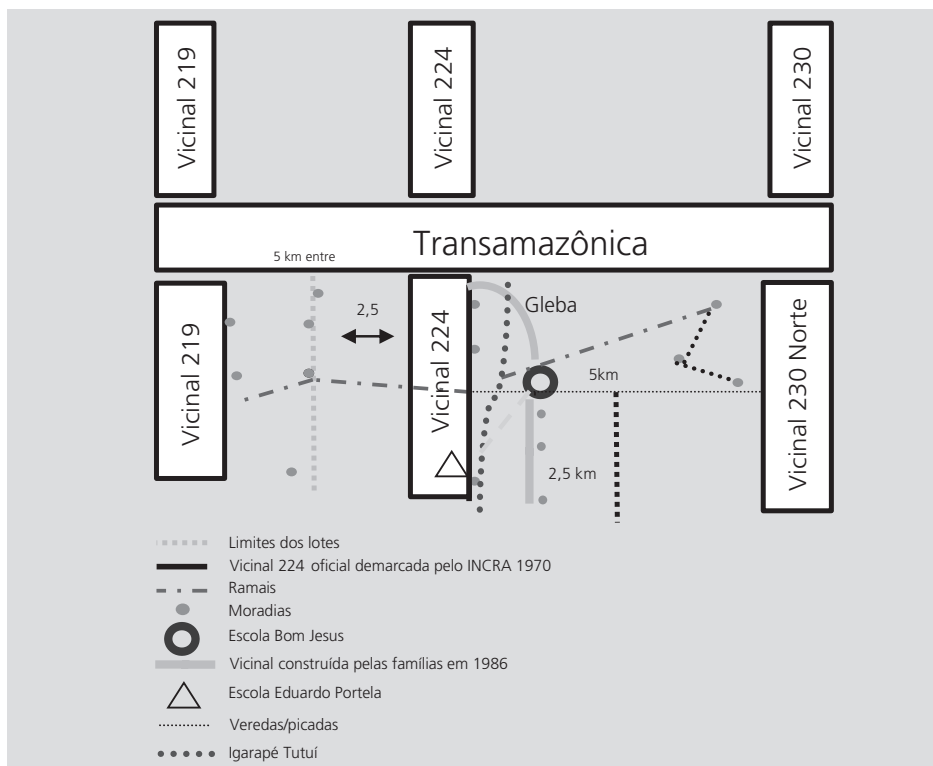
Neste processo de tentar encontrar soluções, os sujeitos esbarram na falta de conhecimento das leis que regulamentam a gestão escolar como um todo. Aliado a este problema está o contínuo descumprimento da lei por parte dos gestores, como por exemplo, nas determinações que seguem:

No mínimo 30% do recurso repassado deverá ser utilizado na aquisição de alimentos produzidos pela agricultura familiar e pelo empreendedor familiar rural, priorizando os assentamentos da reforma agrária, as comunidades “tradicionais” indígenas e comunidades quilombolas (Brasil – Lei 11.947/09 Art. 2º 2009).

Emprego da alimentação saudável e adequada, com uso de alimentos que respeitem a cultura, as tradições e os hábitos alimentares saudáveis (art. 2º, I) e Inclusão da educação alimentar e nutricional como conteúdo do currículo escolar (Brasil – Lei 11.947, 2009).

Transporte e acesso

O transporte existente na Escola Bom Jesus é um caminhão tipo F4000. Embora não esteja nos parâmetros do que determina a lei, é o que se adequa às condições das estradas rurais, principalmente no período de chuva. Para falar de transporte escolar nas comunidades das quais tratamos é preciso entender a lógica do projeto de colonização que dispôs as famílias em “travessões” que cortam a Rodovia Transamazônica. A cada 5 km da Rodovia temos os travessões/vicinalis no sentido Norte-Sul nos quais os lotes das famílias estão distribuídos na direção Leste-Oeste em espaço que pode variar entre 2,5 km a 400 metros. A escola geralmente está localizada na vicinal, assim como a igreja, o campo de futebol e a mercearia, entre outras instalações. Contudo, nem sempre as famílias moram na vicinal em virtude da falta de um local adequado para fazer as casas e roças (muitos lotes foram delimitados sem levar em conta o acesso a recursos hídricos, por exemplo), resultando no deslocamento dos agricultores para o final dos lotes, se distanciando assim do acesso à escola. O esquema a seguir ilustra o formato de ocupação do espaço das comunidades rurais.



No caso da Escola Bom Jesus, localizada no início da gleba⁷, várias famílias se deslocaram para o final deste território, ficando 5km distantes da unidade de ensino. Outro fator que provoca o aumento da distância entre a residência e a escola é a própria inexistência de escolas em todas as vicinais, como é o caso de alguns estudantes que moram no Km 219 e estudam na Escola Eduardo Portela, situada no Km 224. Esta realidade contribui para o retardamento do ingresso das crianças na escola.

O caminho alternativo é feito a pé por meio das “picadas” ou “veredas”, abertas pelas próprias famílias, que ligam uma casa a outra ou ao ramal. Nestes casos, o tráfego é feito com animal ou motocicleta. A maioria das crianças, contudo, percorre este trajeto a pé, enquanto os professores percorrem de moto, quando a possuem. Ainda assim, o maior problema não está no transporte, mas no acesso ao transporte, devido à distância de muitas famílias em relação à margem da vicinal, conforme mencionado anteriormente. Não é viável exigir um micro-ônibus, pois este não passará do primeiro atoleiro no período das

⁷ Gleba é uma unidade territorial com 500 hectares medindo 1.000 metros de largura e 5.000 de extensão.

chuvas. Por outro lado, a inexistência de transporte que seja ao mesmo tempo adequado às estradas rurais e seguro para os estudantes demonstra, mais uma vez, o quanto as necessidades das pessoas que vivem no campo, nas florestas e na beira de rios estão reduzidas a soluções improvisadas. Ademais, a precariedade do transporte muitas vezes é apresentada como justificativa para o fechamento de escolas classificadas como de “difícil acesso”, fazendo com que os estudantes se desloquem para ainda mais longe, nas “escolas polo” ou em outras comunidades.

Condição e qualificação dos profissionais

Diante das situações estruturais em que se encontram as escolas, que não proporcionam conforto, segurança e satisfação aos indivíduos que convivem naquele espaço, o desafio dos professores é ainda maior, pois além de ensinar, eles frequentemente assumem papéis que ultrapassam os limites da sala de aula, o que se torna ainda mais flagrante no caso dos docentes oriundos das próprias comunidades. A este respeito argumenta o professor da escola Bom Jesus: “Como podemos construir um processo capaz de fazer a inclusão, se as escolas do campo já são excluídas de vários benefícios importantes para o processo educacional”?

Com base nos aportes de Hage e Barros (2010), podemos compreender a conjuntura dos profissionais envolvidos neste processo:

Os professores se sentem sobrecarregados ao assumir outras funções nas escolas multisseriadas, como faxineiro, líder comunitário, diretor, secretário, merendeiro, agricultor, etc; e, além disso, sofrem pressões dos grupos que possuem poder político local e que em geral se encontram gestando as secretarias estaduais e municipais de educação, encontrando-se submetidos a uma grande rotatividade, ao mudar constantemente de escola e/ou de comunidade em função de sua instabilidade no emprego (p. 353).

Na maioria dos casos, os profissionais da educação são contratados temporariamente, outros atuam como substitutos e mesmo os que são concursados não possuem estabilidade no emprego, podendo ser demitidos ou transferidos a qualquer momento em consequência da cultura política existente nesta região na qual não são infrequentes os desmandos dos gestores em detrimento dos profissionais municipais. Com isto, os professores relatam

sentirem-se desestimulados e impotentes pela possível interferência indevida e arbitrária do poder público.

Desse modo, observa-se que a prática da gestão educacional está alicerçada em um modelo de organização escolar hierarquizado, centrado na figura do secretário municipal de educação e, quando muito, nos diretores de escolas, vistos como “autoridades máximas”, contrariando o que a Constituição Federal Brasileira define em seu artigo 206, inciso V:

Valorização dos profissionais da educação escolar, garantidos, na forma da lei, planos de carreira, com ingresso exclusivamente por concurso público de provas e títulos, aos das redes públicas (BRASIL, 1988).

Valteir Rodrigues, entrevistado em outubro de 2011, contou que foi chamado pela Secretaria Municipal de Educação de Uruará para substituir a professora que não podia mais lecionar devido a problemas de saúde. Temendo o fechamento da escola Bom Jesus, aceitou o desafio mesmo tendo estudado apenas até o 9º ano do Ensino Fundamental. Para tanto, foi preciso conciliar o trabalho na roça e dar aula, uma vez que o salário pago aos professores é baixo e no caso dos substitutos é ainda pior, pois o professor nesta condição não recebe salários nos meses de férias, mesmo estando na cidade estudando para concluir o Ensino Médio. Passados cinco anos, Valteir está contratado temporariamente. Neste ínterim, terminou o Ensino Médio e cursa agora a Licenciatura em Geografia no regime intervalar oferecida pela UFPA, *campus* Altamira.

Contudo, as dificuldades continuam para este professor, uma vez que ele tem que se deslocar até Altamira que fica 300 km distante do seu município (Uruará) para estudar duas vezes ao ano, além de ter de pagar do seu próprio bolso um docente enquanto está estudando na faculdade. Alguns professores em situação semelhante já desistiram de dar continuidade a seus estudos em função das dificuldades, da falta de incentivo governamental e do alto custo de viver, ainda que temporariamente, em Altamira, alvo de especulação extrema que afeta, sobretudo o preço dos aluguéis, resultado da construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte. As acomodações com preços mais acessíveis, como se pode imaginar, são precárias e localizadas em regiões distantes do local de estudo, o que faz com que os universitários tenham gastos com moto-táxi (Altamira não possui transporte público) e os torna vulneráveis à violência já crítica na cidade e agravada nos últimos anos. A Casa do Estudante, que poderia mitigar uma parte destes problemas, não tem capacidade de acolher estes professores em busca de formação universitária durante a permanência

de dois meses por semestre. Assim continua a saga dos professores das escolas do campo, em busca de qualificação, sem remuneração nas férias e pouco valorizados pelos poderes públicos. Perguntado se gostaria de assumir outra profissão ou ir para outra localidade, Valteir respondeu:

Bem... gostar, eu gostaria, mas tenho receio de deixar meus alunos, pois criei uma relação com eles, fui de casa em casa insistindo para eles estudarem... lá é o lugar onde cresci e estou há 27 anos. Tenho vontade de ir além, mas as condições estruturais e a interferência política nos impedem, não temos autonomia (Entrevista com Valteir, janeiro de 2012).

A declaração demonstra a dedicação e o compromisso dos professores pertencentes às comunidades por conhecerem a realidade local e serem sabedores de suas necessidades. Percebe-se que há uma relação construída com a comunidade e ela é o que leva o professor a ir além da sala de aula, “lutando” quase que sozinho contra a visão urbanocêntrica dos gestores que termina privando os moradores do campo de direitos básicos. Por entender que nesta atual conjuntura o verdadeiro desenvolvimento das comunidades de trabalhadores rurais depende da educação, o professor continua sua trajetória, acreditando que seu trabalho permitirá que seus alunos conheçam seus direitos e possam lutar por eles.

Participação da comunidade

Que modelo de ensino prevalece na escola? Ele contempla a realidade local? É com estas indagações que iniciamos este tópico. De acordo com as opiniões dos entrevistados – estudantes, professores, lideranças comunitárias, Agentes Comunitários de Saúde – o modelo de ensino é descontextualizado porque se estuda muito pouco a realidade local, principalmente em se tratando de cultura, memória e modos de vida da comunidade. Nas duas escolas pesquisadas o conteúdo programático utilizado é oriundo do programa da Escola Ativa, o mesmo aplicado nas escolas da cidade⁸. Somando tudo isto ao regime mul-

8 O Programa Escola Ativa tem os objetivos de apoiar os sistemas estaduais e municipais de ensino na melhoria da educação das escolas do campo com classes multisseriadas, fornecendo diversos recursos pedagógicos e de gestão; fortalecer o desenvolvimento de propostas pedagógicas e metodológicas adequadas a classes multisseriadas; realizar a formação continuada aos educadores envolvidos no programa em propostas pedagógicas e princípios políticos pedagógicos voltados às especificidades do campo e fornecer e publicar materiais pedagógicos que sejam apropriados para o desenvolvimento da proposta pedagógica.

tisseriado, torna-se difícil o aprofundamento de temas importantes para as crianças e para a comunidade em geral.

O estudo de Ciências na escola, por exemplo, não dialoga com a realidade local. Ele é, nestes termos, subaproveitado, pois ninguém melhor do que as crianças, os jovens e os adultos que trabalham com a terra para falar deste tema, pois eles sabem onde, quando, como e quais as espécies devem ser plantadas. Deste modo, as famílias podem participar e facilitar o aprendizado. As frutas e os animais de outras regiões e de outros países, que pautam o texto e ilustram os livros escolares, poderiam ser substituídos pelos produtos e animais locais sobre os quais alunos, professores e famílias da comunidade têm proximidade e conhecimento.

Segundo os professores, o currículo e o calendário são definidos pela Secretaria Municipal de Educação (Semed) sem a participação dos professores e da comunidade. Esta realidade contrasta com o objetivo do programa que visa dar suporte às escolas multisseriadas, fortalecendo o desenvolvimento de propostas pedagógicas e metodologias adequadas voltadas para as especificidades do campo. A crítica ao modelo urbanocêntrico que já mencionamos anteriormente, se conduz ainda pela desconsideração de elementos fundamentais para uma boa formação capaz de promover a integração escola-comunidade, o que poderia ser feito pela construção coletiva do currículo escolar e produção do material didático. Nas palavras de Hage e Barros (2010):

Esse modelo de escola seriada urbanocêntrica coloca o conteúdo científico em primeiro plano, privilegiando sua transmissão de forma mecânica, linear e disciplinar como condição para a formação, aprendizagem e requisito para que o estudante seja gradativamente aprovado, série após série, até chegar ao vestibular e ingressar de preferência em universidades de maior prestígio. Dessa forma, nesse modelo de escola, desde a pré-escola, os estudantes são preparados para os níveis posteriores de ensino e a meta final é a inserção no mercado de trabalho, não importando os demais aspectos necessários a uma formação humana integral (HAGE; BARROS, 2010, p. 357).

A visão urbanocêntrica apresenta o espaço urbano como o lugar de possibilidades, modernização e desenvolvimento, acesso à tecnologia, à saúde, à educação de qualidade e ao bem-estar das pessoas, e o meio rural como o lugar de atraso, miséria, ignorância e não desenvolvimento. São esses argumentos que induzem educadores, estudantes, pais e muitos outros sujeitos do campo e da cidade a

acreditarem que o modelo seriado urbano de ensino deve ser a referência de uma educação de qualidade para o campo e para a cidade e que sua implantação seja a única solução para superar o fracasso dos estudantes nas escolas rurais multisseriadas (HAGE, 2011, p. 105).

Confirmando a crítica no que se refere à incompatibilidade entre o conteúdo ensinado e a realidade local, vejamos o que declarou o Sr. Miguel, aluno do EJA:

Porque não ensina pra nós a história da nossa região? Quando vou usar este conteúdo? Exemplo: “a história da Grécia antes de Cristo”. Alguns professores não conhecem nossa realidade e somos obrigados a dar conta das tarefas sem mesmo concordar. Se quisermos estudar temos que adaptarmos aos métodos dos professores, conteúdo, interferência política dos gestores e ainda se adequar as condições estruturais da escola.

Esta realidade presenciada pela pesquisa e vivenciada pelos alunos do EJA é um exemplo do não cumprimento da Lei de Diretrizes e Bases (LDB) que, a respeito da educação no campo, dispõe:

Na oferta de educação básica para a população rural, os sistemas de ensino promoverão as adaptações necessárias à sua adequação às peculiaridades da vida rural e de cada região, especialmente:

- I – conteúdos curriculares e metodologias apropriadas às reais necessidades e interesses dos alunos da zona rural;
 - II – organização escolar própria, incluindo adequação do calendário escolar às fases do ciclo agrícola e às condições climáticas;
 - III – adequação à natureza do trabalho na zona rural
- (Art. 28)

A educação básica poderá organizar-se em séries anuais, períodos semestrais, ciclos, alternância regular de períodos de estudos, grupos não seriados, com base na idade, na competência e em outros critérios, ou por forma diversa de organização (Art. 23).

Piora a situação saber que os professores não dispõem de ferramentas que possam auxiliar nas práticas pedagógicas como garante o programa Escola Ativa, anteriormente mencionado. Este cenário foi observado tanto na escola Eduardo Portela quanto na Escola Bom Jesus: não há computadores, bibliotecas, TVs, aparelho de DVD e mídias, todos importantes, sobretudo nos dias atuais, para as atividades escolares. A Escola Bom Jesus é a única que possui equipamentos de áudio e vídeo, sendo um aparelho de som tipo *micro-system*

e uma televisão de sete polegadas em preto e branco repassada à escola pela Secretaria Estadual de Educação (Seduc).

A situação das escolas do campo em todos os aspectos – estrutural, curricular, transporte, alimentação – está aquém do desejado. As escolas com baixo número de alunos funcionam como uma extensão das escolas-polos, logo não possuem Projeto Político Pedagógico (PPP) ficando impossibilitadas de acessar os benefícios básicos a que têm direito como é o caso das escolas Bom Jesus e Eduardo Portela. Também não possuem conselhos, estão vinculadas a outras escolas que a comunidade não conhece, sendo que a Eduardo Portela sequer tem uma servente e, o que é mais grave, a escola não está cadastrada no MEC, conforme relato da professora. A dinâmica que envolve as escolas do campo não permite envolvimento de sujeitos de fora do espaço escolar e de dentro da comunidade, e isso resulta na falta de diálogo entre educador, educando e a comunidade mais ampla. Discutir currículo é algo maior e mais importante do que incluir disciplinas, estabelecer carga horária etc.: é pensar no conteúdo que vai ser abordado junto aos alunos e o objetivo dessa escolha. Caso contrário, a escola continuará sendo uma mera replicadora de conteúdos que não dão conta da realidade no campo e que transmitem pensamentos como o que relaciona o campo à falta de perspectiva, estimulando a migração para os centros urbanos.

Ao contrário do que diagnosticamos nas escolas Bom Jesus e Eduardo Portela, a Escola Municipal Rural de São Joãozinho, em Guaratuba (PR) é um exemplo de novas práticas pedagógicas, como apontam as autoras que a estudaram (FERREIRA; NEGRELE, 2009). A valorização dos sujeitos locais, a maior integração entre escola e comunidade, segundo as autoras, foram estratégias para encarar o desafio contido na mudança e na construção de alternativas educacionais que valorizem os sujeitos locais.

As atividades desenvolvidas trouxeram como resultado uma interação maior das famílias da comunidade rural com o ambiente escolar. Nos encontros era comum ouvir dos pais dos estudantes, que já estão na quarta geração vivendo na floresta, que nunca haviam realizado uma discussão sobre o lugar onde vivem, assim como o valor de seu trabalho como extrativista dos produtos florestais não-madeiráveis. Também trouxe à tona que as crianças do campo têm seus saberes locais construídos, pois acompanham o ciclo produtivo das plantas, sabem o que comem e o que é produzido na unidade familiar. Nesse sentido, as práticas pedagógicas criaram espaços de diálogo entre pais e filhos sobre o cotidiano do lugar que se vive

e evidenciaram e valorizaram esses saberes, assim como apontam e auxiliam para a construção de uma identidade local, a qual contribui para o desenvolvimento humano, para o capital social e consequentemente o desenvolvimento da comunidade (p. 4).

De acordo com o estudo, percebe-se uma distância muito grande entre aquilo que se ensina, o que se aprende e o que realmente a comunidade quer e/ou necessita. Esta situação em que se encontram as escolas rurais só contribui para a concretude do paradigma de que o campo é um lugar atrasado e que deveria se contentar com as políticas mitigatórias e insuficientes que recebe. Não se percebe a profunda contribuição do campo para com a boa formação e o desenvolvimento local e extralocal, tornando as escolas invisíveis e meras estatísticas governamentais para recebimentos de recursos financeiros, estes sim muito ambicionados pelos gestores municipais.

Conclusão

É preciso dar visibilidade aos atores locais que se dispõe a enfrentar as condições precárias de infraestrutura, acesso, transporte, além de muitas outras que dizem respeito às escolas no campo, a fim de que se possa fazer uma intervenção mais qualificada que possibilite a administração democrática na elaboração de uma política educacional para o campo que, acima de tudo, considere as diversidades socioculturais das comunidades tradicionais. É imprescindível que se inclua no currículo escolar temas relacionados aos modos de vida dos alunos, famílias e comunidade, levando em conta seus saberes, sua cultura e formas de organização social. É fundamental respeitar a opção daqueles que vivem suas vidas no campo e, mais do que isso, oferecer-lhes meios para que permaneçam onde escolheram. Neste cenário, a educação é algo fundamental para o sucesso ou fracasso dos sujeitos em suas opções de vida, e ainda, dos espaços geográficos onde residem.

Limitar a educação a quatro paredes é restringir a capacidade do educando de crescer intelectualmente, questionar, debater, propor e ser protagonista de seu próprio destino. Como os sujeitos do campo chegarão ao Ensino Superior se lhes tiram o direito de chegar ao Ensino Médio? Qual o estímulo que uma criança terá de estudar numa escola depois de caminhar 4 km com as sandálias na mão, muitas vezes encontrando a escola sem merenda, com salas sem recursos, sujas e úmidas? Toda esta situação coloca em risco não só a integridade física mas também a integridade social e intelectual dos estudantes e

dos professores, pois muitas vezes o “sonho de estudar/lecionar” é interrompido por dificuldades das mais variadas ordens.

Uma saída pode ser a formação de qualidade de lideranças locais que conheçam a comunidade, necessariamente aliada a investimentos nas estruturas das escolas e na formação continuada de professores, o que deve estar inserido em um planejamento dinâmico construído com a participação da comunidade a partir da realidade local. É preciso entender que o campo é lugar que tem cultura, que tem ciência, que há pessoas com conhecimentos tão importantes quanto dos que vivem na cidade. O campo é, para nós, “o lugar que escolhemos para viver”. Como reflete Mançano *apud* Pereira (2008):

O campo é lugar de vida, onde as pessoas podem morar, trabalhar, estudar com dignidade de quem tem o seu lugar, a sua identidade cultural. O campo não é só lugar da produção agropecuária e agroindustrial, do latifúndio de grilagem de terras. O campo é espaço e território dos camponeses e dos quilombolas. É no campo que estão as florestas, onde vivem as diversas nações indígenas. Por isso tudo, o campo é lugar de vida e, sobretudo, de educação (p. 16).

Bibliografia

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 8 out. 2014.

_____. *Lei n°. 9394, de 20 de dezembro de 1996* (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm. Acesso em: 8 out. 2014.

_____. *Lei n°. 11947, de 16 de junho de 2009*. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2009/lei-11947-16-junho-2009-588910-norma-pl.html>. Acesso em: 8 out. 2014.

FERREIRA, Marcia Regina; NEGRELLE, Raquel. Uma compreensão de educação do campo que vincula a identidade da escola à valorização da vida camponesa: práticas pedagógicas na Escola Municipal Rural de São Joãozinho-APA de Guaratuba-PR. *Revista Brasileira de Agroecologia*, v. 4, n. 2, p. 3.918-3.921, nov. 2009.

HAGE, Salomão Mufarrej. Por uma escola do campo de qualidade social: transgredindo o paradigma (multi)seriado de ensino. *Em Aberto*, Brasília, v. 24, n. 85, p. 97-113, abr. 2011.

_____; BARROS, Oscar Ferreira. Currículo e Educação do campo na Amazônia: Referências para o debate sobre a multisseriação na escola do campo. *Espaço do currículo*, v. 3, n. 1, p. 348-362, 2010.

MANDELLI, Mariana. Escolas da zona rural sofrem com infraestrutura precária. *Todos Pela Educação*, 12 abr. 2012. Disponível em: <http://www.todospelaeducacao.org.br/reportagens-tpe/22214/escolas-da-zona-rural-sofrem-com-infraestrutura-precaria>. Acesso em: 8 out. 2014.

OIT. *Convenção n°. 169 sobre Povos Indígenas e Tribais*. Brasília: OIT, 2008.

PEREIRA Ana Claudia da Silva. *Lições da Educação do Campo: um enfoque nas classes multisseriadas*, 2008. Disponível: http://www.educampoparaense.org/arquivo/pdf/Licoes_da_Educacao_do_Campo_Claudinha.pdf. Acesso em: 8 out. 2014.

SANTOS, Neila Reis Correia dos. *Educação do campo e alternância: reflexão sobre uma experiência na Transamazônica, Pará*. Tese (Doutorado). Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2006.

Educação quilombola, memória e patrimônio na comunidade quilombola de Rosário – Salvaterra/PA

Elianete de Sousa Guimarães

Elieide Assunção de Sousa¹

“A liberdade, que é uma conquista, e não uma doação, exige permanentemente busca. Busca permanente que só existe no ato responsável de quem a faz. Ninguém tem liberdade para ser livre: pelo contrário, luta por ela precisamente porque não a tem. Ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho, as pessoas se libertam em comunhão” (FREIRE, 1967).

Introdução

Este trabalho tem por objetivo abordar a educação quilombola e sua possível articulação com os saberes tradicionais e a memória de seus moradores, tendo por estudo de caso o processo educacional na comunidade quilombola de Rosário, situada a 27 km da sede do município de Salvaterra, localizado na Ilha do Marajó, estado do Pará. Buscaremos apresentar o estado atual da educação na comunidade, bem como a trajetória social e política que lhe é anterior. Como estudantes do Curso de Etnodesenvolvimento e quilombolas da comunidade de Rosário, entendemos que a educação oferecida ainda está aquém da desejada, sobretudo se considerarmos as leis que regem o sistema de educação como um todo e as normativas que buscam defender e promover o direito à diferença dos povos e comunidades tradicionais, em particular. Neste sentido, pretendemos contribuir para o debate apresentando um diagnóstico da educação na comunidade baseado em pesquisa, diálogo com a literatura especializada e com a comunidade, bem como apresentando propostas de mudanças que estejam em acordo com os anseios e as memórias de seus moradores.

¹ Discentes do curso de Licenciatura e Bacharelado em Etnodesenvolvimento. elianete28@hotmail.com.

Os dados apresentados neste artigo – relativos ao perfil da comunidade, histórias de vida e memórias de seus moradores – foram produzidos entre janeiro de 2011 e agosto de 2012 junto à comunidade quilombola de Rosário, como parte das atividades relativas ao curso de Bacharelado e Licenciatura em Etnodesenvolvimento da UFPA, no qual participamos na qualidade de discentes². Boa parte desses dados foi coletada com o uso de questionários que estiveram orientados de acordo com dois interesses principais: configurar o perfil socioeconômico dos moradores de Rosário e levantar dados, histórias e memórias sobre diversidade e patrimônio material e imaterial. Neste sentido, foram perguntadas questões relativas à identificação dos respondentes, grau de escolaridade, renda familiar, moradia e infraestrutura local, serviços de saúde e educação (na primeira etapa) e, posteriormente, memória e patrimônio (segunda etapa). Os questionários aplicados buscaram abranger todas as famílias e, mais adiante, foram privilegiados pais de alunos, alunos, idosos e professores da escola.

A opção pelo tema do artigo se justifica, em primeiro lugar, pela importância que atribuímos à educação como via de transformação do que é diagnosticado como prejudicial, precisando, portanto, ser modificado ou, ao contrário, do que é entendido como positivo e deve ser fortalecido, recuperado, preservado. Ao escolhermos trabalhar com a temática da educação, escolhemos mostrar, infelizmente, o descompromisso dos educadores que ou desconhecem os princípios da educação inclusiva ou não se sentem mobilizados a promovê-la. Como consequência, levam a curso uma educação que muitas vezes exclui a comunidade, silencia nossas identidades e assim permite que velhos preconceitos se propaguem. Este é o cenário contra o qual lutamos e cujo desenrolar buscaremos descrever.

A comunidade de Rosário: sua história, suas memórias e sua configuração atual

De acordo com os antigos moradores de Rosário, a comunidade foi fundada em 1825 por Gerinaldo José de Sousa, Pedro Joaquim de Assunção, José

2 O curso de Etnodesenvolvimento funciona no *campus* Universitário de Altamira em duas modalidades “tempo universidade” e “tempo comunidade”. O “tempo universidade” acontece nos meses de janeiro e fevereiro, julho e agosto com realização das disciplinas referentes ao curso. E nos meses de março a junho, setembro a dezembro, quando retornamos para nossas comunidades efetiva-se o “tempo comunidade”, consistindo na realização de pesquisas e outras atividades propostas pela Faculdade de Etnodesenvolvimento da Universidade Federal do Pará, *campus* de Altamira.

Joaquim de Assunção, Ponciano Antônio Cardoso, Maria de Assunção, Áurea Maria de Assunção e Henrique Joaquim de Assunção. Esses foram os pioneiros da comunidade que durante sua existência construíram famílias e deixaram descendentes que ainda vivem na comunidade. Atualmente, a comunidade quilombola de Rosário possui 57 famílias e 285 habitantes. A economia e a subsistência local estão baseadas na agricultura familiar, na caça, na pesca e na extração do açaí. Além disso, 20 famílias são beneficiadas por programas do Governo Federal como o Bolsa-Família. Na comunidade, poucas pessoas são assalariadas, havendo oito aposentados e sete funcionários públicos, que prestam serviço para o município de Salvaterra, ocupando cargos de professores, serventes, enfermeiro e Agente Comunitário de Saúde (ACS).

Com o crescimento populacional das famílias, ocorrido por volta de 1965, a maneira de viver sofreu alterações significativas, entre as quais destacamos as modificações nas moradias que deixaram de ser construídas em palha e barro passando a ser de madeira e alvenaria. A cultura da mandioca, a caça, a pesca, ainda que continuem presentes no cotidiano da comunidade, não tem a mesma expressividade de outrora. O extrativismo da seringueira, por sua vez, é algo pouco presente.

Segundo relato do senhor João Vasconcelos, por volta de 1916 existiam somente dez famílias na comunidade de Rosário, as casas eram construídas de palha e barro, as mulheres utilizavam fogão à lenha para cozinhar seus alimentos, as louças eram todas de barro e alguidares serviam para o preparo do açaí e da bacaba. O torrador de café, os pratos e o pote para armazenamento de água potável também eram feitos de barro. Existia também um barracão de palha, onde as famílias se reuniam para festejar a santa padroeira da comunidade, Nossa Senhora da Conceição. Antecedia à festa da padroeira celebrações de novenas, reza de ladainhas e terços em louvor à Nossa Senhora da Conceição. A festa profana realizava-se durante a semana consistindo em bailes dançantes e leilões em prol da comunidade. Na época do plantio e da colheita da mandioca todos costumavam trabalhar em regime coletivo, pois era necessária a participação de todos os componentes da família. No que diz respeito à pesca artesanal, essa atividade era realizada em regime de parceria entre vizinhos e os filhos também participavam, assim buscando o peixe que contribuía com a renda e a alimentação das famílias.

O senhor Odinor dos Santos lembra que a extração do açaí era realizada com o apoio dos filhos menores, capazes de subir com mais facilidade nos pés da planta. Além de ajudar na renda da família, o açaí servia e serve como

complemento alimentar. Em relação à caça, quando algum morador da comunidade saía em sua busca, ele jamais ia sozinho. O costume era convidar os vizinhos e partir em regime de empreitada, pois os mais velhos não permitiam que se saísse sozinho pelo mato atrás de caça.

Em relação às crenças, segundo relato do senhor João Vasconcelos, os mais velhos acreditavam que quando alguém da família adoecia devia-se ao fato da pessoa andar em lugares considerados “assombrados”. Para curar-se de doenças, os moradores da comunidade recorriam a curandeiros que realizavam rituais depois de diagnosticada a origem do problema (“quebranto”, “feitiço”, “mal olhado”). Os relatos das pessoas mais idosas servem para nos educar a respeito das experiências que eles vivenciaram por toda sua trajetória de vida e que fazem parte de nossa história. A crença das pessoas mais velhas de que nas matas existia um ser sobrenatural que protegia a floresta, por exemplo, remete a valores importantes, que hoje em dia podem ser encontrados não necessariamente nas visagens ou nas histórias de Uiaras³, mas no cuidado do manejo dos recursos naturais e na consciência de seu uso racional.

Quanto à infraestrutura, a comunidade possui uma escola municipal de Ensino Fundamental, um posto de saúde, um centro comunitário, uma Igreja Católica, um campo de futebol e um cemitério. Não há tratamento de água e o lixo é queimado nas residências ou descartado a céu aberto, já que não existe coleta pública de lixo. Como parte de nosso patrimônio material poderíamos apontar a Igreja Católica, o centro comunitário, o campo de futebol, três árvores nativas (“bacurizeiros”), e uma tapera que fica atrás da Igreja Católica.

A Educação na Comunidade de Rosário ontem e hoje

Foi por volta de 1940, segundo Seu Manoel Vasconcelos, que os pais da comunidade, preocupados com a ausência absoluta de escolas e de professores que pudessem ensinar as crianças de Rosário, compareceram à cidade vizinha de Soure para conversar com o prefeito, que à época chamava-se Abel Nunes de Figueiredo. Antes disso, a alfabetização existente se dava em casa, com o uso de materiais improvisados e em poucos casos. A senhora Maria Joana dos Reis Assunção, de 72 anos, lembra que foi alfabetizada em casa, pelos tios paternos.

3 De acordo com os moradores da comunidade, Uiara é um ser sobrenatural que vive nas matas e que assusta as pessoas. Conta-se que quando alguém ia sozinho para o mato encontrava a Uiara transformada em uma pessoa da família que assim a iludia para levá-la para dentro da mata e assim a pessoa ficava perdida.

Quando não estavam trabalhando, seus tios Sezinando dos Santos Assunção e Alcides Pires de Assunção, ensinaram a entrevistada a ler. Como não possuíam caderno, seu tio utilizava um pedaço de madeira aguda (ou até mesmo algumas folhas de bananeira) e varria o chão para poder rabiscar as letras. De acordo com o relato da entrevistada, foi dessa maneira que aprendeu a ler, pois durante a sua infância não havia escola e professores na comunidade. As lembranças das dificuldades encontradas para estudar e manter os filhos na escola marcaram a vida das pessoas mais idosas da comunidade.

Como resultado da comissão de pais de 1940, o então prefeito providenciou a contratação de um professor para a comunidade de Rosário. As famílias doaram o espaço, que servia ao mesmo tempo como sala de aula e local de moradia para os professores que vinham de comunidades distantes como Vila de Jubim, Condeixa e Monsarás. Neste período, os educadores não ensinavam por série e sim por etapas, que iam do “primeiro” ao “quinto livro”. Caso o aluno terminasse o “quinto livro” já estaria pronto para atuar em sala de aula. Os livros utilizados eram de autores como Paulino de Brito e Liberto de Carvalho.

De acordo com as memórias dos moradores mais antigos, as atividades educacionais não se restringiam aos dias de semana: no sábado e no domingo os alunos estudavam o catecismo e a tabuada, com sabatina. Os professores eram capacitados para atuar na sala de aula e passavam por um exame profissional. Os alunos dispunham de instrumentos poucos práticos, como o bico de pena e a caneta-tinteiro, para a qual era necessária muita delicadeza e habilidade, sob o risco de quebrar o material ou de borrar toda a folha do caderno.

As famílias não recebiam ajuda do governo, cada família providenciava os materiais necessários à educação de seus filhos. Mesmo com numerosas dificuldades, os moradores mais experientes avaliavam o aprendizado de então como riquíssimo, ressaltando o fato de que os alunos respeitavam o professor, que por sua vez eram bastante prestigiados na comunidade, estando inclusive autorizados pelos pais a corrigirem e disciplinarem seus filhos em sala de aula.

Em relação aos recursos e ao apoio do governo, é possível dizer que atualmente as condições materiais são mais favoráveis. Algumas famílias são beneficiadas por programas do Governo Federal como o já citado Bolsa-Família, o *kit* de material didático (composto de caderno, lápis, borracha, caneta e apontador). A escola da comunidade recebe merenda escolar e há transporte para conduzir os alunos que cursam o Ensino Médio na cidade de Salvaterra. Apesar destes benefícios, contudo, a realidade ainda está longe da ideal.

Muitas pessoas não tem interesse em estudar e qualificar-se, o que, contudo, não pode ser inteiramente atribuído às suas personalidades.

A Escola Municipal de Rosário possui 35 alunos regularmente matriculados. Pela manhã, um professor ocupa uma das salas de aula com alunos da alfabetização, enquanto à tarde, uma professora se ocupa com o regime multisseriado correspondente ao Ensino Fundamental. À tarde, o quadro negro é dividido em três partes, o que permite trabalhar conteúdos diferentes a cada série. A escola possui fogão, geladeira e utensílios para servir a merenda escolar. Dispõe também de materiais eletrônicos como televisão, DVD, caixa de som amplificada e uma máquina de fotocópia.

Quanto ao processo educacional de ensino, a escola trabalha o método tradicional baseado nos conteúdos programáticos elaborado pela Semed (Secretaria Municipal de Educação) do município de Salvaterra. O currículo escolar não contempla a realidade dos educandos, seguindo somente os padrões estabelecidos pelo sistema formal de ensino constante no planejamento tradicional da Semed. Deste modo, em que pese o cadastro da escola no MEC constar como pertencendo a uma comunidade quilombola, o currículo escolar está absolutamente alheio aos padrões culturais da comunidade. Não são trabalhados conteúdos referentes ao modo de vida e à cultura quilombola, o que poderia ser feito de diversas maneiras, entre elas, valorizando a riqueza cultural por meio da história dos mais velhos e do estudo dos patrimônios materiais e imateriais. Voltaremos a este ponto mais adiante.

A partir de conversas com a educadora da escola municipal da comunidade de Rosário, percebe-se que é a falta de conhecimento – expressa em termos de “ausência de uma formação específica” – o que impede que a questão étnico-racial seja discutida nas escolas. Perguntada como trabalhava os princípios da educação inclusiva, a professora respondeu que procurava inserir parcialmente os conceitos básicos sobre a pluralidade étnica nas disciplinas de História, Geografia e Artes. Neste sentido, observa-se que apesar das Diretrizes Curriculares Nacionais terem dado destaque para a inclusão das questões étnico-raciais, esses conteúdos não estão sendo aplicados na escola devido ao desinteresse de seus profissionais.

Entendemos que a ausência de uma formação específica – obrigação do município no sentido de capacitar os professores para suas atividades profissionais – poderia ser parcialmente superada caso o diálogo com a comunidade fosse efetivado. Neste caso, poderiam ser abordadas com os alunos as histórias de luta de seus antepassados, a configuração dos antigos quilombos, as

trajetórias de liderança e a situação atual da comunidade. Ademais, observa-se que os materiais didáticos disponibilizados para que a escola pudesse tratar de assuntos referentes às relações étnico-raciais estão simplesmente guardados nas prateleiras da biblioteca da escola, esquecidos pelos profissionais que lá trabalham. De acordo com a professora entrevistada, seria importante haver um currículo elaborado pela Secretaria Municipal de Educação do município de Salvaterra especificamente voltado para a comunidade de Rosário. Em seu entender, isso permitiria que houvesse cursos de formação e de capacitação para os professores e os tornaria capazes de intervir no Projeto Político Pedagógico das escolas em comunidades diferenciadas.

A Lei n. 10.639/2003, que torna obrigatório o ensino da história e da cultura afro-brasileira e africana, é desconhecida pelos professores que trabalham na escola, evidenciando descaso com a educação diferenciada. Entendemos que as comunidades quilombolas devem receber atenção diferenciada, havendo compromisso dos professores em discutir esses assuntos que muito interessam à comunidade que não tem sistematizadas as informações que dizem respeito à história de seus antepassados. Mesmo tendo recebido a certificação da Fundação Cultural Palmares em 2011, a respeito do estatuto de comunidade quilombola, muitos de seus moradores não se identificam como tal, talvez por desconhecerem a história de luta e resistência dos quilombolas, talvez por estarem mais próximos das representações pejorativas sobre negros de modo geral. Como um espaço onde se busca conhecimento amparo e afeição, a escola poderia contribuir para alterar esse cenário.

A professora enxerga que seu conhecimento sobre as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnicas Raciais é limitado, o que vemos com profundo pesar. Entendemos que essa omissão resulta em exclusão social porque impede que o aluno possa relacionar o conteúdo abordado como parte de sua história e perceber a si mesmo e à sua comunidade como detentores de valor. Compartilhamos o entendimento de Taylor (*apud* D'ADESKY, 2009) para quem o reconhecimento inadequado da identidade pode causar dano e constituir um modo de opressão, aprisionando os indivíduos em uma maneira de ser falsa, deformada e reduzida. Ademais, impedindo ou dificultando que o aluno possa reconhecer sua identidade, perpetuam-se desigualdades, pois infelizmente ainda persiste um imaginário bastante depreciativo sobre o negro. A escola que puder tomar como parte de suas atribuições desconstruir essas imagens inferiorizantes contribuirá para a valorização e promoção da igualdade racial. Nas palavras de D'Adesky (2009):

O conhecimento do nosso passado nos ajudará a remodelar nosso rosto e nossa alma. Ele será uma arma poderosa contra o racismo visceral da sociedade brasileira, que pressupõe ser o negro contrário do branco, nada mais, nada menos (p. 141).

O ofício de educar precisa ser visto não apenas como transmissão de conteúdo disciplinar, mas, sobretudo, como momento de diálogo e de fortalecimento das identidades individuais e coletivas. Educar levando em conta o debate sobre as relações étnico-raciais é criar possibilidades de combater as desigualdades raciais, diminuindo ou extinguindo o preconceito, o racismo e a discriminação. Neste sentido, a partir do estudo da Comunidade de Rosário buscaremos apresentar e discutir algumas propostas que poderiam ser valorizadas no contexto escolar, considerando-se que dizem respeito aos nossos costumes, valores e tradições. Tomamos como inspiração a proposta de Silva (2004), de pensar uma pedagogia e um currículo mais centrados na diversidade do que na diferença e que se preocupassem a problematizá-la mais do que celebrá-la.

A riqueza histórico-cultural da comunidade de Rosário como inspiração para a educação

De acordo com Funari & Vieira (2005), o negro que luta contra o sistema opressor recupera a sua dignidade e enxerga a si mesmo não como escravo, mas como herói. Contudo, como a epígrafe deste artigo indica, a liberdade, assim como a luta contra a opressão, não está facultada aos que querem, mas aos que receberam os instrumentos necessários para tal. Neste sentido, efetivar as disposições da Lei n. 10.639/2003 significa criar possibilidades de discutir com os educandos suas origens e sua ancestralidade, como também a importância dessa história para a sociedade mais ampla. É fundamental, portanto, conhecer a história dos grandes heróis negros que lutaram pelo reconhecimento e pela igualdade, dentre os quais Zumbi dos Palmares é o grande nome (NUNES, 2006).

Neste sentido, a história de Zumbi pode ser trabalhada dentro do conteúdo das diferentes disciplinas e também ser incorporada ao calendário escolar em termos de eventos de memória que valorizem personalidades que lutaram para as organizações dos quilombos e contra as desigualdades sociais. É importante frisar, contudo, que tal conteúdo não deve ser apresentado como algo relativo apenas ao passado, considerando que ainda faz parte da realidade

de muitas comunidades a luta pela titulação de suas terras e por dias melhores. A data 20 de novembro nos parece o contexto mais propício para tais atividades, ainda que debates dessa natureza não devam ficar restritos a uma época do ano, devendo, de fato, ser incorporados e problematizados continuamente para revigorar o sentimento de pertença como forma de superar as desigualdades raciais vividas diariamente. Ressalte-se que as comunidades quilombolas de Salvaterra organizam, nesta data, a Semana da Consciência Negra, para a qual as escolas pouco ou nada contribuem. Além desta, em junho, a comunidade de Rosário organiza festividades comemorativas pelo aniversário da Associação dos Quilombolas.

Tradições e comemorações de origem católica, que fazem parte da cultura da comunidade, também devem e podem ser valorizadas pela escola. O cário da santa padroeira da comunidade, Nossa Senhora da Conceição, é celebrado desde a fundação da comunidade, permanecendo até os dias atuais. A não participação da escola nos eventos relativos às tradições locais reflete a negação da identidade da comunidade, conduzindo à ideia de Taylor (D'ASDEKY, 2009) de que a denegação de reconhecimento da identidade pode ser uma forma de opressão.

Além das festas, os patrimônios materiais e imateriais das comunidades quilombolas podem servir de matéria de reflexão e conhecimento sobre a realidade onde os estudantes vivem. Por patrimônio entendemos o conjunto de bens culturais classificados como imóveis como os núcleos urbanos, sítios arqueológicos e paisagísticos e bens individuais; e móveis como coleções arqueológicas, acervos museológicos, documentais, bibliográficos, arquivísticos, ideográficos, fotográficos e cinematográficos. Na comunidade de Rosário, como já mencionado, existem a igreja, o sino, os bacurizeiros, o campo de futebol e a sede comunitária que cumprem as características de patrimônios materiais. No que diz respeito ao patrimônio cultural imaterial – entendido como práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas associados a instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais (FUNARI; PELEGRINE, 2008) – poderíamos mencionar as festividades de Nossa Senhora da Conceição, a celebração de ladainhas e terços, os curandeiros, as histórias, o fabrico de artesanatos como paneiros, remo e canoa. Todos esses patrimônios existentes na comunidade são valorizados pelos moradores, que os consideram como um conjunto de bens deixados pelos antigos, que deve ser preservado e transmitido para as próximas gerações.

Além dos patrimônios já citados, podemos acrescentar o futebol como prática esportiva deixada pelos mais velhos como opção de lazer. Mais do que um simples esporte, o futebol agrega homens e mulheres de ampla faixa etária em torno da quadra reunindo as pessoas para conversar sobre os acontecimentos na comunidade e relembrar histórias das famílias. Falar das antigas tradições faz a comunidade relembrar o que os antepassados nos ensinaram, construindo nossa memória coletiva e fortalecendo nossa história.

Por fim, cabe ressaltar que por mais que estejamos atribuindo um peso importante às memórias, aos patrimônios e às tradições, trata-se de uma estratégia de valorização da comunidade e de construção de suas histórias, não havendo qualquer intenção em desvalorizar as práticas e os costumes que se modificaram com o tempo, considerando que as transformações são também produtos culturais, como proposto por Laraia (2001).

Considerações Finais

Com a pesquisa que realizamos em Rosário sobre memória, patrimônio e educação foi possível constatar a riqueza cultural da comunidade e, ao mesmo tempo, a lacuna deixada pela escola e por seus profissionais. Percebemos ao mesmo tempo a dificuldade real de seus profissionais em trabalharem em condições longe das ideais, mas também a falta de diálogo com a comunidade, o que poderia suprir, ainda que provisoriamente, a ausência de qualificação sobre a qual se queixaram. Temos expectativas de que as crianças e os jovens da comunidade possam vivenciar um aprendizado sobre a coletividade onde vivem e possam conhecer seus direitos à educação pública e de qualidade, à saúde, ao território e à diferença. Avanços no plano da legislação – como a existência da Lei n. 10.639/2003 – precisam ainda ser efetivados nas comunidades mais distantes dos centros urbanos, sobretudo no norte e no nordeste.

O que almejamos é que os educadores das comunidades quilombolas não só de Rosário, mas de várias outras localidades, consigam colocar em curso, com a ajuda das lideranças, dos movimentos sociais, dos estudantes, uma educação que aproxime os que estão dentro da escola e estão fora dela, incluindo assim jovens que trabalham, idosos que gostam de compartilhar suas memórias e crianças em idade pré-escolar. Acreditamos que deste modo, o caminho rumo à igualdade de direitos e à valorização da diversidade será mais curto.

Bibliografia

BRASIL. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. *Diretrizes Curriculares Nacionais e para cultura Afro-Brasileira e Africana*. CNE/CP003/2004, de 10 de março de 2004.

BRASIL. Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003. *Diário Oficial da União*, Brasília, 10 jan. 2003.

D'ASDESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismo e anti-racismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática para a liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu; PELEGRINE, Sandra de Cássia Araujo. *O que é patrimônio cultural imaterial*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu; VIEIRA, Aline Cristina. *Palmares, ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

NUNES, Georgina Helena Silva. Educação quilombola. In: *Orientações e ações para a educação das relações Étnico-Raciais*. Brasília: SECAD, 2006. p. 139-163.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2004.

Entrevistas

Francinélia de Paula, a Nélia, foi entrevistada em agosto de 2012, no campus de Altamira da Universidade Federal do Pará, no âmbito da pesquisa de Pós-Doutorado Formação Superior Diferenciada: Articulação Política e Mobilidade.

Meu nome é Francinélia de Paula, eu sou da etnia Xipaya, nasci no dia 14 de setembro de 1967. Minha mãe é branca e meu pai é indígena. Meu pai nasceu na aldeia, minha mãe nasceu numa região perto dessa aldeia e assim eles se conheceram, casaram e tiveram oito filhos. Nós todos somos vivos. A gente veio do rio Iriri, muito longe daqui. Meu pai trabalhava para uma empresa fazendo a medição do rio Iriri. Ele passava dois, três meses medindo e depois o pessoal da firma ia recolher esse material. Um desses senhores uma vez falou para o meu pai que nós, os filhos, não podíamos mais ficar lá, pois estávamos crescendo e tínhamos que estudar. A gente estudava quando encontrávamos alguém que tinha um caderno e mostrava as letras pra gente. Foi assim, de pouco em pouco, que nós aprendemos a ler. Quando nós finalmente viemos para Altamira a gente já sabia escrever o nome, já sabia alguma coisa. Nós não tínhamos o registro de nascimento e para estudar precisava. A minha mãe, querendo nos colocar para estudar, conheceu uma senhora que trabalhava no cartório. A minha mãe lavava roupa para ela e comentou que queria nos colocar para estudar. Essa senhora conseguiu tirar o registro da gente, mas só no nome da minha mãe, pois ela não era casada no papel com o meu pai, então ficou só no nome dela. Eu sou Xipaya pela parte do meu pai, sempre soubemos que ele era indígena, mas pensávamos que pra ser índio, era filho de índio e pronto. Até então, não sabíamos que tínhamos direitos. Nunca ninguém passou isso para a gente.

Depois que eu entrei nessa escola, eu estudei direto. Da 1ª série até a 7ª série a gente estudou numa só escola. Havia uma professora que morava perto da gente, então ela conhecia a trajetória da minha mãe, conhecia a nossa situação. Ela ficou muito nossa amiga. Por mais que nós brigássemos na escola, essa professora e a diretora nos acolheram com muito carinho. Na época, era difícil ter indígena na escola e ela percebeu a nossa vulnerabilidade. Na escola, nos éramos as “indinhas”, nós só andávamos juntas, de mãos dadas, porque a gente tinha medo. Nós tínhamos muito medo. Era uma coisa assim pra gente: a

cidade grande! Imagina você sair de um local onde você se banhava nua, andava por onde queria, ia no rio pegar um peixe e, de repente, chegar num lugar que você tinha que se vestir, tinha que calçar sandália, tinha que pentear o cabelo, tinha que dizer “Não, senhor! Sim, senhor!”. Foi uma mudança muito radical. A gente aprendeu porque somos muito determinados. E porque o sofrimento da mãe nos estimulava a estudar para tentar escrever uma história diferente para nós. E todo esse tempo na escola foi trabalhando, porque minha mãe tinha uma preocupação muito grande para que a gente não passasse fome. As mulheres trabalharam de babá, de empregada doméstica, essas coisas. A minha mãe não foi assim uma mãe que estimulou muito a gente a estudar, mas ela dava todo o apoio quando a gente falava “vou estudar”. Ela dava o caderno, dava a farda, ia nas reuniões e tudo. Então, se todos nós chegamos onde chegamos foi porque nós mesmos encaramos e dissemos “eu vou fazer”. Eu tenho uma irmã que iniciou a faculdade, mas depois trancou. Os rapazes estudaram até o primeiro ano e depois deixaram. Mas todas as minhas irmãs concluíram o segundo grau.

Eu faço parte de uma associação indígena, que é a Aima – Associação dos Moradores Indígenas de Altamira. Faço parte de uma cooperativa de artesanato e participo de outras quando sou convidada, para uma reunião, como no Xingu Vivo, por exemplo. Eu comecei a participar da Aima por intermédio de uma liderança, a Elza Xipaya. Ela ia de casa em casa onde sabia que tinha indígena que morava aqui na cidade e fazia um cadastro. Ela trabalhava para a Funai, mas até hoje a gente não sabe o que a Funai fez com esse cadastro. Com esse mapeamento surgiu a Associação e ela foi presidente. Eu participo dessa associação, mas venho me dedicando mais à minha faculdade e ao meu trabalho. Eu trabalho há 13 anos com artesanato, mas é um tipo de trabalho social. Eu tenho as pessoas que me ajudam, nas diferentes localidades. A gente vai para um local, para um município e eu observo a comunidade, tentando entender o que ela necessita. Antes de eu entrar na faculdade, eu chegava, ensinava as coisinhas que eu sabia e pronto, o trabalho estava feito. Hoje eu já observo mais, converso com as pessoas. Então, além de fazermos um trabalho com aquela semente – uma pulseira, um artesanato, um enfeite – a gente junta as sementes, põe em um saquinho e planta. Esse trabalho eu comecei a fazer sem ninguém me orientar, mas na verdade já é fruto do que eu tenho aprendido aqui. As descobertas são muitas, os professores passam não só o conteúdo do curso para a gente, mas também valores. Então eu considero meu trabalho muito bom, até porque tudo o que eu queria na vida, eu consegui. Mas além disso, me dá muita felicidade uma aluna chegar e falar para mim: “Professora,

eu hoje estou ganhando dinheiro com aquilo que tu me ensinou!”. Tem uma menina que é candidata em Brasil Novo e ela foi minha aluna. Hoje ela trabalha na mesma empresa que eu trabalho, isso é tão gratificante que não tem preço! Esse é o meu trabalho.

Aqui na faculdade, eu enfrentei muitas dificuldades, e ainda enfrento, mas já aprendi muito, muito mesmo. No começo foi difícil porque a gente chegou aqui e não encontrou a sala cheia de lideranças indígenas, ainda era uma coisa fraca. Diferente de hoje. De lá para cá, não só eu, mas vários colegas meus já ganharam muito mais o poder de argumentar melhor. O professor William foi muito importante para a gente nesse início e ainda é até hoje¹. Nós tínhamos medo. E chamávamos ele para ir para a sala para nos ajudar com situações que não sabíamos como resolver, não sabíamos como nos posicionar e foi isso que ele fez. Eu tinha medo de falar, tinha medo de errar. E hoje eu não tenho. O William ficou o tempo todo na sala com a gente, ele dava a maior força. Não foram poucas as vezes em que nós chorávamos na sala, dizendo que não íamos conseguir e ele falava “vai sim, essa é só a primeira bofetada, ainda vem mais!”. Ele não era aquela pessoa de passar a mão na cabeça, mas de nos mostrar os desafios que teríamos que enfrentar. É por entender as dificuldades dos indígenas que eu tenho um sonho que é ver uma turma de Etnodesenvolvimento só com alunos indígenas. É por isso que eu vou em todas as reuniões da Aima, e em outros lugares que eu sei que tem indígenas, e falo do curso. Eu acredito que se tivesse uma turma só de indígenas eu ia saber que em cada aldeia ia ter um professor indígena e bem qualificado. Seríamos nós ajudando uns aos outros. E tem aldeia que tem professor sem nível superior, aqui eles poderão ser capacitados. Esse curso é especial para nós, pois nos ajuda a entender quem nós somos e a ajudarmos a nós mesmos.

Por outro lado, eu sinto que a discriminação aumentou a partir do momento que eu entrei nesse curso. Incomoda muito as pessoas saberem que eu sou aluna do Etno. Hoje, eu sou mais discriminada do que quando eu era criança. Porque antes quando eu via alguém me discriminar eu achava que era a forma de uma brincadeira. É tipo assim: “Ah, tu não precisa estudar porque tu é filha de índio e índio não precisa estudar.” Então eu levava aquilo como se fosse uma brincadeira, jamais eu achava que era uma discriminação. Quando eu era pequena, eu tinha um cabelo muito grande assim, bem grande, bem nas

1 A entrevistada se refere a William César Lopes Domingues, indígena Xakriabá, pedagogo, que na época acompanhava voluntariamente os alunos indígenas durante as aulas do curso. Atualmente, William é professor efetivo da Universidade Federal do Pará, *campus* Altamira e é o primeiro indígena a ocupar tal cargo na instituição.

costas e as pessoas diziam: “Ah, tu só tem esse cabelo assim porque tu é índia, não sei o quê... Menina, seu cabelo é bonito porque tu passa óleo de coco”. Então eu tendia a lidar com isso naturalmente. Só que hoje eu não me sinto bem quando alguém questiona a minha identidade porque eu pinto o cabelo, porque eu sei dirigir uma moto, porque eu me expesso bem. Para as pessoas, em pleno 2012, índio é uma pessoa burra, que não sabe falar, que não sabe se colocar em nenhum lugar onde vai. Para as pessoas os índios são aqueles que moram na aldeia, de preferência dentro da oca, que são imundos, que não banham... que não podem ter nada. Índio é aquele que vive lá no beiradão, come peixe daquele jeito e pronto.

Tudo o que eu aprendo nesse curso, eu coloco em prática. Foi uma professora daqui que me disse que eu não era obrigada a responder tudo o que me perguntavam. Porque quem é indígena sofre muito assédio, inclusive de pesquisador, e nem sempre a pesquisa é para o bem da nossa comunidade. Eu hoje oriento os meus filhos nesse sentido, porque antes eu respondia tudo o que me perguntavam. Hoje eu me sinto mais capaz, sei enfrentar um microfone, sei desconfiar de um projeto que se apresenta como muito bom, mas na verdade é só a fachada. Quando alguém diz que sabe o que é bom para mim, ou para a minha etnia, eu sei dizer que não, que quem sabe o que é bom para mim sou eu! Nesse curso eu enxerguei a minha vida também, pelos olhos de outras pessoas. Quando a gente entrou aqui, a gente contava a vida da gente. Eu achava que só eu tinha brincado com bonequinha de sabugo de milho, achava que só eu tinha comido pirão de farinha com água... Quando as meninas do Marajó falaram que comiam isso, que brincavam assim, eu falava “Meu Deus, parece que é a minha vida que elas estão contando!”. Uma menina contou que usava poronga; você sabe o que é poronga?! É uma lata de óleo, você faz um quadrado, gruda uma lamparina e com outra latinha faz um bocalzinho. Coloca um pavio de pano, coloca querosene e taca fogo. A utilidade da lata é não deixar o fogo apagar. Eu segurava aquilo pro meu pai pescar...

Eu nunca tinha tentado uma faculdade porque todos os editais que eu lia me pareciam distantes da minha realidade. Eu não quero ficar presa dentro de uma sala, o curso tinha que me permitir e me estimular a trabalhar com a minha comunidade, valorizar as minhas posições, meu entendimento da realidade. Eu me lembro quando eu vim fazer a seleção para o curso. Na entrevista, me perguntaram assim: “Por que tu se inscreveu nesse curso?”. A resposta que saiu foi assim: “Eu me inscrevi, mesmo sem saber direito o que é o curso, porque eu quero trabalhar na minha comunidade, eu quero trabalhar com o meu

povo”. As professoras perguntaram assim: “Qual é o teu povo?” e eu falei: “Meu povo é Xipaya”. Eu disse que queria trabalhar com o meu povo porque aqui a gente é muito discriminado e às vezes são os professores brancos que ensinam nas aldeias e eles dão aula por causa do dinheiro. Eles não dão aula porque tem amor a nós. Eu falei sobre o meu trabalho, elas perguntaram se eu gostava. Eu disse que gostava porque a natureza é uma coisa que me chama muito a atenção. Acho que é porque eu sou índia que eu gosto das coisas do mato. Eu dei essas respostas sem saber se estavam boas, mas parece que eu sabia o que era o curso. Eu não sabia, mas à medida em que elas iam me perguntando, eu ia entendendo que o curso era voltado para aquilo mesmo. Eu quis passar no curso porque foi um curso que me chamou a atenção. Era um curso que ainda não tinha, que ninguém tinha ouvido falar. Então, se estava começando agora e se a Universidade Federal do Pará aprovou, é porque é um curso bom.

Josélia Amorim e Everaldo Amorim foram entrevistados em agosto de 2012, no *campus* de Altamira da Universidade Federal do Pará, no âmbito da pesquisa de Pós-Doutorado Formação Superior Diferenciada: Articulação Política e Mobilidade.

Eu sou Francisca Josélia de Souza Amorim. Eu nasci em 12 de fevereiro de 1973. A minha história é diferente da maioria das histórias das pessoas aqui da Transamazônica porque eu nasci aqui. A minha mãe também nasceu aqui em Altamira. Já o meu pai veio de Fortaleza para cá aos 17 anos, por causa de uma seca grande no nordeste. Isso é de um tempo antes da Transamazônica, antes mesmo de Altamira ser uma cidade, porque na época era apenas um povoado. Minha mãe morava nas “panelinhas”, localidade que ficou assim conhecida por causa do Igarapé Pannels que tem aqui. As pessoas moravam na beira desse Igarapé, o que era tipo uma vila, uma agrovila que abrigava nordestinos em sua maioria. As pessoas chamavam essas vilas de “porquinhos” também. O meu pai veio em 1958, sem nenhum familiar, só com amigos. Eles vieram ver se conseguiam terra. Meu pai não conseguiu, quer dizer, não ganhou terra, mas comprou um lote depois que casou com a minha mãe. Meus pais tiveram sete filhos. Desses filhos, três tem Ensino Médio, eu estou cursando o Ensino Superior e os outros só puderam estudar até o Ensino Fundamental.

Eu estudei até a 4ª série e só terminei com 11 anos, mas isso porque a minha mãe fazia a gente repetir de ano porque não tinha continuidade no ensino. Não tinha mais estudo além daquilo, só tinha até a 4ª série, então a gente repetia para poder continuar na escola. E isso, no fundo, foi muito bom porque a gente aprendeu a ler bem, a escrever correto. Se o ensino hoje está deficiente você imagina naquela época... era bem pior. As professoras não achavam ruim porque não era tanta criança estudando. A gente acabava até ajudando por ter um pouco de conhecimento a mais. Os mais velhos ajudavam os mais novos, o regime era seriado. Pra ter ensino de 5ª à 8ª nas comunidades foi coisa de 17 anos de luta. A gente fez ofício pros órgãos daqui, do município, foi lutando, e assim conseguiu o EJA para nossa comunidade. Assim terminamos o nosso fundamental. Só que depois disso foi outra luta: para que colocassem o Ensino Médio. Foram mais três anos de luta.

Eu sou Everaldo Amorim e nasci em 25 de outubro de 1966. Eu nasci em Altamira também, mas vim na barriga da minha mãe, que veio do Ceará com meu pai. Eles vieram atrás de terra. Por motivo da seca de 1958, meu pai saiu do interior, foi para Fortaleza. Lá, dois filhos morreram de paralisia infantil. Meus pais ficaram desesperados e queriam sair. O governo dizia que aqui

tinha terra em abundância e ia ajudar os que viessem para cá. Então eles foram para o Maranhão e de lá pegaram o avião do governo. Naquele tempo, ou chegava de avião ou por água. O aeroporto era dessa rua pra lá, tudo isso. E aqui só tinha casa de padre mesmo. Eles passaram um ano nessas “panelinhas”, como a Josélia explicou. Em seguida, fizeram a picada que hoje é a Transamazônica. Um dos primeiros moradores dos lotes foi um tio meu, que hoje está em Fortaleza de volta. Ele foi quem trouxe a gente para morar na cidade, até fazer nossa casa no lote. Desde os oito anos de idade eu trabalhava na roça. Com 11 eu não estava mais aguentando e aí fui tomar conta dos trabalhadores, eram cerca de 10 ou 15 trabalhadores. Por esse motivo de trabalho, de cansaço e de desgaste, eu parei de estudar aos 11 anos. Eu estava na 3ª série. Quando eu comecei a namorar a Josélia que eu voltei a estudar. Eu estava com 22 anos e tinha parado na 3ª série. Fiz um teste seletivo de nivelamento, aí eu já fui para a 5ª. Só que depois eu tive muita dificuldade. Muita. Aos poucos, fui superando.

Nós nos conhecemos na Pioneira, que é a nossa comunidade, através dos movimentos sociais, da Igreja. A Pioneira é a primeira comunidade da Rodovia Transamazônica, por isso o nome. Eu comecei nos movimentos sociais com a idade de 13 anos. Eu e meus irmãos começamos a estudar a catequese a partir dos 11. Esse foi o tempo da chegada dos padres Oscar e Alípio e eles começaram a incentivar as comunidades, especialmente a juventude a participar dos cursos que a Paróquia oferecia. Assim nós fomos. Começamos a participar desse curso e depois a gente começou a trabalhar com os grupos de jovens, que nós ajudamos a formar. Eu fui coordenadora do grupo de jovens. A gente trabalhava na comunidade a partir do grupo de jovens e do grupo de vizinhos. Cada grupo de vizinhos tem uma quantidade “x” de família, que participa da missa. Nas festas maiores a gente se junta e forma um grupo só. Celebra num grupo só, fala dos problemas, resolve algumas coisas que tem pra resolver... A gente se conheceu participando desses grupos de jovens.

Depois do grupo de jovens a gente começou a participar dos encontros. E nisso nós passamos à Coordenação da Pastoral da Juventude e então fomos convidados a fazer parte do Conselho de Direitos de Brasil Novo. Oficialmente, nossa comunidade pertence ao município de Altamira, mas toda a vida política da qual participamos é em Brasil Novo, porque a Paróquia atuante ali é a de Brasil Novo. Até hoje nós trabalhamos na Pastoral, temos orgulho de dizer que nunca saímos. Eu fui presidente do Conselho de Direito, passei um tempo fora e hoje estou de novo. Já fui candidato a vereador pelo PT, mas não

tive muito êxito porque não tive dinheiro e então não houve grupo pra fazer campanha. A Josélia já tentou se afiliar, mas nunca concluiu o processo.

Nós somos da Comissão de Justiça e Paz também. Somos do Xingu Vivo Para Sempre e de muitas outras organizações. Nós fazemos parte de toda essa movimentação pelo nosso histórico de luta. No início, o trabalho era mais de tipo religioso. Só que a Igreja nos formava para sermos liderança. Não era só pra tu viver dentro da Igreja... Nós aprendemos com a Igreja que a gente tinha que ser liderança, o que quer dizer que nós passamos por um processo de transformação e de formação muito importantes. Nós estávamos aqui antes da Transamazônica. Nós nunca recebemos nada do governo. Mas nós não percebíamos as nossas necessidades porque a fartura era grande. Nós vivíamos, nós tínhamos a nossa casa, havia muita fartura de caça, muita comida. Então, não tinha essa necessidade de lutar pelo que estava faltando. Mas depois começou a Transamazônica, chegaram os padres, e aí a gente realmente começou a sentir necessidade de energia, de asfalto, de crédito... A mãe do Everaldo conta que a grande preocupação deles era ter o que comer. E como tinha fartura, as pessoas achavam que estava tudo bem...

Essa foi a nossa formação comunitária, que nos tornou lideranças, nos mostrando as necessidades dos nossos vizinhos e parentes. Através das Comunidades Eclesiais de Base nos transformamos em agentes, em pessoas capazes de questionar o que estava faltando. Hoje, nós temos a formação de militantes e agora estamos buscando uma formação universitária que nos dê embasamento teórico, que nos dê o conhecimento das leis. Os conhecimentos práticos a gente tem. Eu acho que se esse curso universitário tivesse chegado há 10 anos atrás, a história da nossa região seria outra.

Eu acho que não teria Belo Monte. Ou que Belo Monte seria diferente. A gente lutou muito para esse curso vir antes, para termos esse peso de chegar e falar que somos, também, da universidade. A universidade é onde você aprende a parte científica e nos movimentos você aprende a prática. Então, com a união entre teoria e prática, teríamos mais força para mudar as coisas. Nesse tempo, os movimentos sociais também mudaram bastante. Tem gente que recebeu a mesma formação que a gente e hoje é a favor de Belo Monte. Por quê? Eu acho que a partir do momento em que entrou a questão financeira dentro dos movimentos sociais, dentro das organizações, a coisa mudou um pouco de figura. Antes, sem dinheiro às vezes até para tomar um café, para tomar uma merenda, a gente continuava lutando para a nossa população porque ela necessitava. Porque nós necessitávamos. Isso era o movimento social

mesmo. Mas a partir do momento que eu não preciso mais – ou não preciso tanto quanto meu vizinho, porque eu já ganho um salário que, mal ou bem, já dá pra pagar as contas, dá pra comer sem precisar trabalhar tanto – eu me desvirtuo daquele meu objetivo. Quantas vezes fomos para Brasília sem ter dinheiro pra comprar comida na estrada! Em Brasília sem ter dinheiro para pagar o alojamento... aquela loucura. Porque era pra fazer loucura mesmo! A gente lutava pelo outro, a gente lutava para toda a população que necessitava.

Desta maneira, a nossa demanda por um curso universitário vem nesse sentido de dar mais embasamento para aqueles que queriam continuar na luta. A gente não queria estacionar onde nós estávamos, queríamos seguir adiante. Nós queríamos um curso que nos colocasse à altura do maior político de Brasília, que nos capacitasse para dialogar com ele e apresentar nossas reivindicações. Por isso o entendimento de que era crucial que o curso tivesse chegado antes. Quando nós soubemos que o curso iria nos formar em Etno-desenvolvimento, nós entendemos que poderíamos nos fortalecer contra essa questão do desenvolvimento capitalista. Meu pensamento é me formar e poder enfrentar esse desenvolvimento que está aí, pois não é o que imaginávamos para a nossa região.

É por isso que nós acreditamos que esse curso universitário nos fortalece também enquanto movimento social. Porque os conhecimentos aumentam. Tu sai desse curso capaz de debater com qualquer órgão, com qualquer setor que venha a intervir na sua comunidade. É na base do conhecimento científico que a gente passa a dialogar, então nosso argumento ganha muito mais peso. Eu percebi isso na prática recentemente, quando a gente fechou a Transamazônica. A gente foi muito pressionado pela Polícia Rodoviária Federal, eles chegavam e diziam pra gente: “Olha, vocês tem que ir por aqui, porque a lei manda” e nós respondíamos: “Não. A gente tem conhecimento de tudo isso que você está dizendo aí!”. Aí eles se calavam, né? Porque tínhamos embasamento.

Foi curioso que um pessoal que estava nos ajudando, de outro movimento social, perguntou se eu era daqui. Eles disseram: “ah, você é do Sul... você não é daqui...”. Eu até estranhei e comentei assim com o Everaldo: “Everaldo, será que eles acham que as mulheres daqui não tem coragem de dizer ‘não’ na cara desses policiais?”. Eu respondi que não era do Sul, que era daqui mesmo. A pessoa até ficou sem graça e falou que eu parecia ser de Santa Catarina: “Você parece muito com aquelas mulheres corajosas de Santa Catarina”. Aí eu disse: “Não, eu sou daqui, nasci aqui. Por isso que eu tenho coragem de lutar

pela minha região. Não só eu, mas muitas outras pessoas daqui. Todas essas pessoas são de coragem”. Eu acho que eles se surpreenderam com a coragem que a gente teve de estar lá, fechando a Transamazônica. Porque não é fácil. Foi a mesma coisa quando a gente foi pra Brasília e tivemos que enfrentar a Força Nacional lá também. Os caras com a arma em cima e você tem que ter coragem e peito para subir aquela rampa...

Pra ser liderança, como também pra ser estudante universitário, agricultor, pai e mãe, tem que ter muita força, porque não é um caminho fácil. Nós temos duas meninas e elas tem as suas precisões: é roupa, é material escolar, é merenda. Aqui, a aula começa cedo. Eu acordo às cinco pra deixar a comida pronta. A gente vai pra casa de tarde, que é só o tempo de almoçar, ler os textos e deixar as coisas em ordem e já está na hora de voltar. E assim a gente chega em casa e vai dormir meia-noite, meia-noite e meia. Gastamos muito com gasolina. E deixamos de ganhar na venda do cacau, porque esses quatro meses de curso, são quatro meses que a plantação fica toda por conta, né? Se tem um canteiro de verdura, acaba tudo, tem que começar do zero. O que nos faz enfrentar tudo isso é acreditar na luta mesmo. É acreditar que os movimentos sociais precisam disso. Para nós que somos populações tradicionais, para que possamos continuar vivendo do jeito que a gente vive, precisamos de estudos. Aqui, é como se a gente tivesse sido colocado dentro de um círculo e aquele círculo está pegando fogo... você vai se queimar se não se mexer, certo? Então, eu acredito que depois que tu incorpora esse papel de liderança, depois que já está na luta, cada dia tu quer mais. Não conseguimos mais sobreviver sem isso.