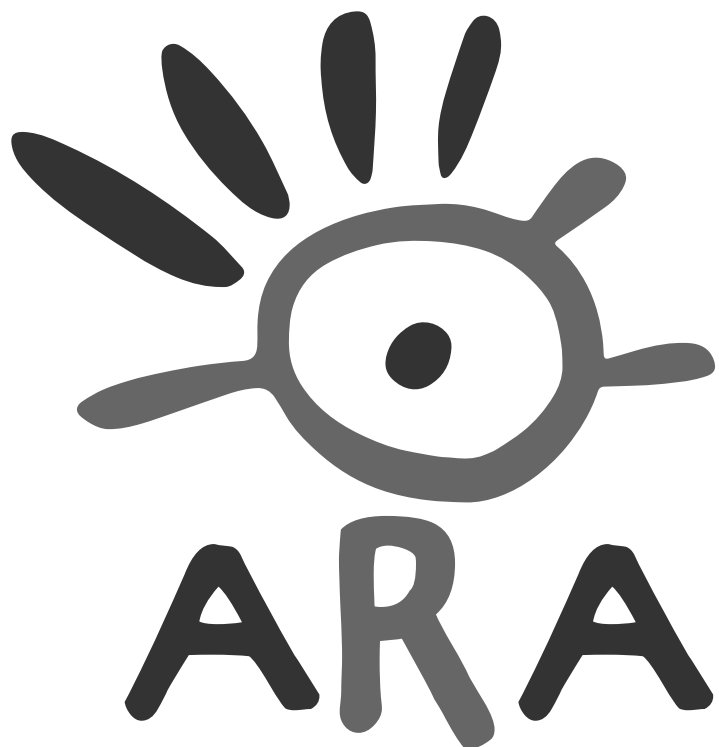




ISSN 1984-6215

AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA





AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA

VOLUME 12 | NÚMERO 2 | DEZEMBRO 2020

Publicada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), da Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil. AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA (ARA) é um periódico científico internacional, voltado a promover o debate, a construção do conhecimento e a veiculação de resultados de pesquisas científicas nos quatro campos da antropologia. ARA pretende ser um fórum de debates para integrar cientistas que atuam nos diversos países, de forma a romper as barreiras nacionais que têm mantido suas produções científicas isoladas e dificultado o diálogo.

Incentiva-se a publicação de artigos de cunho transdisciplinar e resultados de pesquisas que envolvam equipes interinstitucionais e transnacionais. São aceitos artigos em português, inglês, espanhol e francês.

A revista publica artigos originais inéditos, relatórios de pesquisa, notícias de pesquisas em andamento, resenhas, traduções, resumos de teses e ensaios fotográficos.

Com periodicidade semestral, publicada em março e setembro.

Para envio de originais e acesso às normas de publicação, acesse o site <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica>

Published by the Graduate Program in Anthropology (PPGA), Federal University of Pará, Belém, Brazil.

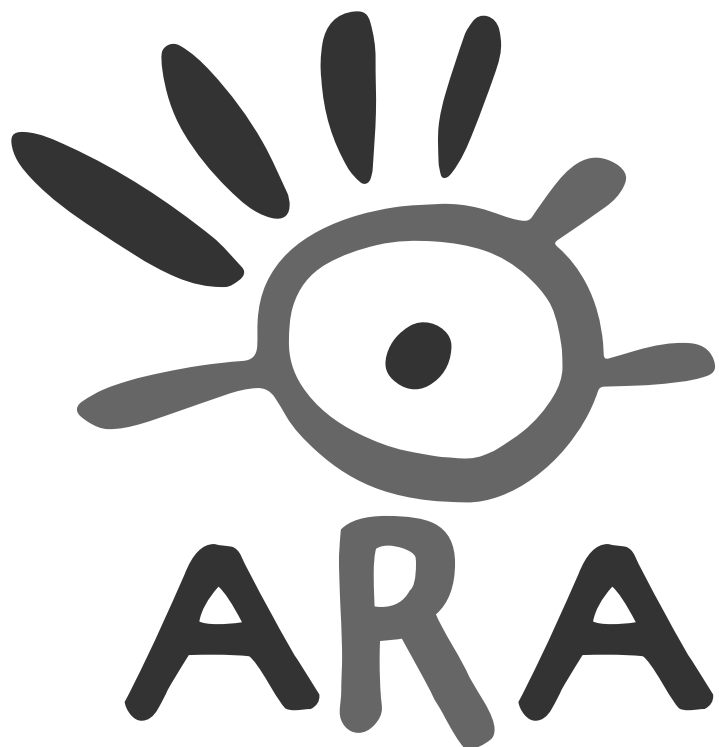
AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA (ARA) is an international journal committed to encouraging the debate, construction of knowledge, and sharing of results of scientific research in the four fields of anthropology. ARA is designed to be a forum for discussions that bring together scientists who work in various countries in order to diminish the national barriers that have tended to isolate our scientific work and hobble the free exchange of data and experience.

Articles in Portuguese, English, Spanish and French are accepted. The journal publishes original articles, research reports, current research news, reviews, translations, thesis summaries, and photographic essays.

Periodicity twice a year, published in March and September.

For articles submission and editorial norms go to: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica>





AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA

# ARA - AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA

## **Editoras | *Editors***

- Daiana Travassos Alves, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Júlia Oteros dos Santos, Universidade Federal do Pará, Brasil

## **Editora Assistente | *Assistant Editor***

- Brenda Bandeira de Azevedo, Universidade Federal do Pará, Brasil

## **Editora Tradutora | *Translator Editor***

- Diana Trujillo, Universidade Federal do Pará, Brasil

## **Editores de Seção | *Section Editors***

- Beatriz de Almeida Matos, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- César Ernesto Abadía-Barrero, University of Connecticut, Estados Unidos;
- Edna Ferreira Alencar, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Eliane Costa, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Hilton P. da Silva, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Katiane Silva, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Pedro José Tótora da Glória, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Flávio Bezerra Barros, Universidade Federal do Pará, Brasil

## **Conselho Editorial | *Editorial Board***

- Ândrea Kely Campos Ribeiro dos Santos, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Anna Curtenius Roosevelt, University of Illinois, Estados Unidos;
- Antonio Carlos de Souza Lima, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil;
- Carlos Coimbra, Fundação Oswaldo Cruz, Brasil;
- Cristóbal Gnecco, Universidad del Cauca, Índia;
- Diogo Menezes Costa, Universidade Federal do Pará, Brasil;

- Eduardo Viveiros de Castro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil;
- Eglé Barone Visigalli, Université des Antilles et de la Guyane, França;
- Érica Quinaglia Silva, Universidade de Brasília, Brasil;
- Fabíola Andrea Silva, Universidade de São Paulo, Brasil;
- Gaspar Morcote-Ríos, Universidad Nacional de Colombia, Colômbia;
- Gustavo Politis, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina;
- Jane Felipe Beltrão, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Klaus Peter Kristian Hilbert, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil;
- Maria Luíza Garnelo Pereira, Fundação Oswaldo Cruz, Brasil;
- Michael Heckenberger, University of Florida, Estados Unidos;
- Rafael Gassón, Universidad de los Andes, Colômbia;
- Robert Carneiro, Columbia University, Estados Unidos;
- Roque de Barros Laraia, Universidade de Brasília, Brasil;
- Rosa Elizabeth Acevedo Marín, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Sheila Maria Ferraz Mendonça de Souza, Fundação Oswaldo Cruz, Brasil;
- Walter Alves Neves, Universidade de São Paulo, Brasil.

## **Capa desta edição | *Cover image***

Foto: Maria Eduarda (2018).

## **Projeto gráfico e diagramação | *Graphic design and typesetting***

Artur Arias Dutra

## EDITORIAL

A Amazônica: Revista de Antropologia (ARA) é um periódico científico internacional, voltado para promover o debate, a construção do conhecimento e a veiculação de resultados de pesquisas científicas atinentes aos quatro campos da Antropologia – sociocultural, arqueológico, biológico e linguístico.

A revista possui sete seções: artigos originais, traduções, relatórios, notícias de pesquisa em andamento, resumos de teses e dissertações, resenhas de livros e ensaios fotográficos. Em cada uma delas aceitamos trabalhos originais em português, inglês, espanhol e francês.

A ARA é semestral, mas podemos receber edições especiais durante o ano, incluindo dossiês. Todos os artigos são revisados por pares, na forma de revisão cega. Qualquer pesquisador/a interessado/a em partilhar sua pesquisa com o público acadêmico não só da Amazônia pode submeter artigos. Todos os artigos devem ser submetidos pelo site da revista, hospedado no portal de periódicos da UFPA, no endereço: <http://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica>.

A revista possui 24 edições desde que foi lançada em 2009. Atualmente, a revista encontra-se no Volume 12 Número 2 de 2020. Segundo a última avaliação da Capes, a ARA encontra-se com Qualis B1. Além do Qualis da Capes, também estamos trabalhando ativamente para

a indexação mais condizente em outros diversos indexadores como o Scielo.

A revista tem como editoras-chefes Daiana Travassos Alves e Júlia Oteros dos Santos, professoras da Universidade Federal do Pará. Brenda Bandeira de Azevedo, vinculada ao programa de pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará, é editora assistente. Diana Trujillo, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará, compõe a equipe editorial como editora tradutora.

Ademais, os seguintes professores da Universidade Federal do Pará atuam como editores de seção: Beatriz de Almeida Matos, Edna Alencar, Hilton Pereira da Silva, Katiane Silva, Pedro José Tótora da Glória e César Abadía-Barrero (professor da University of Connecticut), editores de artigos; Eliane Costa, editora de resumos de dissertações e teses e de resenhas de livros ou teses; Flávio Bezerra Barros, editor de ensaios fotográficos.

Do corpo editorial fazem parte, ainda, Ândrea Kely Campos Ribeiro dos Santos, professora da Universidade Federal do Pará; Anna Curtenius Roosevelt, professora da University of Illinois; Antonio Carlos de Souza Lima, professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro; Carlos

Coimbra, pesquisador da Fundação Oswaldo Cruz; Cristóbal Gnecco, professor da Universidad del Cauca; Diogo Menezes Costa, professor da Universidade Federal do Pará; Eduardo Viveiros de Castro, professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro; Eglé Barone Visigalli, professora da Université des Antilles et de la Guyane; Érica Quinaglia Silva, professora da Universidade de Brasília; Fabíola Andrea Silva, professora da Universidade de São Paulo; Gaspar Morcote-Ríos, professor da Universidad Nacional de Colombia; Gustavo Politis, professor da Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires; Jane Felipe Beltrão, professora da Universidade Federal do Pará; Klaus Peter Kristian Hilbert, professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul; Maria Luíza Garnelo Pereira, pesquisadora da Fundação Oswaldo Cruz; Michael Heckenberger, professor da University of Florida; Rafael Gassón, professor da Universidad de los Andes; Robert Carneiro, professor da Columbia

University; Roque de Barros Laraia, professor da Universidade de Brasília; Rosa Elizabeth Acevedo Marín, professora da Universidade Federal do Pará; Sheila Maria Ferraz Mendonça de Souza, pesquisadora da Fundação Oswaldo Cruz; e Walter Alves Neves, professor da Universidade de São Paulo. As editoras-chefes agradecem a disponibilidade e a dedicação de toda a equipe da revista.

Este número apresenta artigos avulsos que a ARA recebe em fluxo contínuo, com oito artigos. Além disso, há uma tradução e um ensaio fotográfico.

É com prazer que compartilhamos com leitoras e leitores brasileiras/os e internacionais este novo número da ARA. Desejamos a todas/os ótimas leituras e reflexões!

Daiana Travassos Alves e  
Júlia Otero dos Santos  
Editoras-chefes



## EDITORIAL

ARA is an international scientific journal, aimed to promote debate, construction of knowledge and dissemination of scientific research results related to the four fields of Anthropology - sociocultural, archaeological, biological and linguistic.

The journal has seven sections: original articles, translations, reports, current research news, theses and dissertations summaries, book reviews and photo essays. In each of them we accept original works in Portuguese, English, Spanish and French.

ARA is semi-annual, but we can receive special editions during the year, including dossiers. All articles are peer reviewed, in the form of blind review. Any researcher interested in sharing his/her research with the academic public not only from the Amazon can submit articles. All articles must be submitted by the magazine's website, hosted in the UFPA journals portal, at <http://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica>.

The journal has 24 issues since it was released in 2009. Currently the journal is in Volume 12 Number 2 of 2020. According to the last evaluation of Capes, ARA is with Qualis B1. In addition to Qualis Capes, we are also actively working for the most appropriate indexing in other diverse indexes such as Scielo.

The journal has as responsible editors Daiana

Travassos Alves and Julia Otero dos Santos, professors at the Federal University of Pará. Brenda Bandeira de Azevedo, linked to the Graduate Program in Anthropology of the Federal University of Pará is the assistant editor. Diana Trujillo, linked to the Graduate Program in Anthropology of the Federal University of Pará, makes up the team as translator editor.

In addition, the following professors at the Federal University of Pará act as editors of section: Beatriz de Almeida Matos, Edna Alencar, Hilton Pereira da Silva, Katiane Silva, Pedro José Tótora da Glória and César Abadía-Barrero (professor at the University of Connecticut), editors of articles; Katiane Silva, editor of research reports; Eliane Costa, editor of dissertations and theses abstracts and book or theses reviews; and Flávio Bezerra Barros, editor of photographic essays.

The editorial staff also includes Ândrea Kely Campos Ribeiro dos Santos, professor at the Federal University of Pará; Anna Curtenius Roosevelt, professor at the University of Illinois; Antonio Carlos de Souza Lima, professor at the Federal University of Rio de Janeiro; Carlos Coimbra, researcher at the Oswaldo Cruz Foundation; Cristóbal Gnecco, professor at the University of Cauca; Diogo Menezes Costa, professor at the Federal University of Pará; Eduardo Viveiros de Castro, professor at the Federal

University of Rio de Janeiro; Eglé Barone Visigalli, professor at the Université des Antilles et de la Guyane; Érica Quinaglia Silva, professor at the University of Brasília; Fabíola Andrea Silva, professor at the University of São Paulo; Gaspar Morcote-Ríos, professor at the National University of Colombia; Gustavo Politis, professor at the National University of the Center of the Province of Buenos Aires; Jane Felipe Beltrão, professor at the Federal University of Pará; Klaus Peter Kristian Hilbert, professor at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul; Maria Luíza Garnelo Pereira, researcher at the Oswaldo Cruz Foundation; Michael Heckenberger, professor at the University of Florida; Rafael Gassón, professor at the University of the Andes; Robert Carneiro, professor at the Columbia University; Roque de Barros Laraia, professor at the University

of Brasília; Rosa Elizabeth Acevedo Marín, professor at the Federal University of Pará; Sheila Maria Ferraz Mendonça de Souza, researcher at the Oswaldo Cruz Foundation; and Walter Alves Neves, professor at the University of São Paulo. The responsible editors appreciate the availability and dedication of the entire journal staff.

This issue presents eight original articles. In addition, there are one translation and a photographic essay.

We are happy to share this new ARA number with Brazilian and international readers. We wish you all the best readings!

Daiana Travassos Alves and  
Julia Otero dos Santos  
Responsible editors

# SUMÁRIO

## ARTIGOS ORIGINAIS

**Paisagens sensíveis, poéticas do imaginário e memórias compartilhadas pelos antigos moradores da ilha de Cotijuba, Belém, Pará**  
Carla Melo Vasconcelos e Flávio Leonel Abreu da Silveira . . . . . 535

**Entre “malas” e “gatos velhos”: organização espacial/residencial e representações morais em uma pequena cidade da Amazônia brasileira**  
Wellington da Silva Conceição, Watilla Cirqueira Leite e Eva Pereira Régis . . . . . 567

**The influence of social media access on self-perception of oral health-related quality of life considering the malocclusion among adolescents from Amazon region**  
Cibelle Santos, Fausto Mendes e David Normando . . . . . 593

**Importância social de *Podocnemis expansa*, tartaruga-da-amazônia, no rio Javaés, Tocantins, Brasil**  
Aluísio Vasconcelos Carvalho, Thays Kelly Marinho Lopes e Adriana Malvasio . . . . . 609

**O jabuti e a anta: povo Munduruku, hidrelétrica, conflito e consulta prévia na bacia do rio Tapajós**  
Rodrigo Magalhães de Oliveira . . . . . 621

**Resistência cotidiana à agroindústria do dendê em uma comunidade quilombola rural na Amazônia oriental**  
Heribert Schmitz, Lissandra Cordeiro Ribeiro e Dalva Maria da Mota . . . . . 659

**Questão agrária no século XXI: os efeitos do agronegócio para as políticas de reforma agrária no Brasil e em Portugal**  
Caetano De Carli. . . . . 693

**Mulheres rurais nordestinas e desviantes: um estudo sobre a quebra das expectativas de gênero no meio rural**  
Lorena Lima de Moraes e Nathália Marques da Silva Nascimento . . . . . 725

## TRADUÇÃO

**Racismo obstétrico: a política racial da gravidez, do parto e do nascimento**  
Dána-Ain Davis . . . . . 751

## ENSAIO FOTOGRÁFICO

**Lançando-se nas marés do rio Caeté: um dia na jornada de pescadoras e pescadores artesanais**  
Maria Eduarda Garcia de Sousa Pereira, Roberta Sá Leitão Barboza e Grazielle Fernanda Gomes. . . . . 781





**ARTIGOS ORIGINAIS**





# PAISAGENS SENSÍVEIS, POÉTICAS DO IMAGINÁRIO E MEMÓRIAS COMPARTILHADAS PELOS ANTIGOS MORADORES DA ILHA DE COTIJUBA, BELÉM, PARÁ

**Carla Melo Vasconcelos**

Universidade Federal do Pará | Belém -PA - Brasil

**Flávio Leonel Abreu da Silveira**

Universidade Federal do Pará | Belém -PA - Brasil

submissão: 29/06/2019 | aprovação: 03/08/2020

## RESUMO

Neste trabalho, apresentamos reflexões acerca de um estudo sobre o universo fantástico que envolve as paisagens, imaginários e memórias dos antigos moradores da ilha de Cotijuba, Pará. Apresentamos dados de duas viagens a campo, onde optamos por destacar três narradores em específico: Dona Zilda, da comunidade do Farol, Seu Dimas, da comunidade da Pedra Branca, e Seu Jorge, da comunidade do Vai-Quem-Quer, todas localizadas de norte a sul da ínsula. Aqui, expomos alguns apontamentos suscitados pelo encontro com os narradores e a narradora, de forma a pensarmos as suas experiências a partir do diálogo com uma bibliografia específica. A vivência com tais narradores auxiliou-nos a adentrar no universo de seus cotidianos e, mais diretamente, em suas casas e quintais, desde onde os saberes e memórias sobre a ínsula emergiram, entrelaçando imaginários e ambientes mediante narrativas fantásticas, poéticas orais e paisagens sensíveis, envolvendo, principalmente, o lugar das histórias contadas e recontadas sobre seres fantásticos e almas penadas, que pretendemos abordar ao longo da discussão presente neste artigo.

**Palavras-chave:** paisagens sensíveis; imaginário; memórias.

### **SENSITIVE, POETIC LANDSCAPES OF THE IMAGINARY AND MEMORIES SHARED BY THE FORMER RESIDENTS OF THE ISLAND OF COTIJUBA, BELÉ, PARÁ**

#### ABSTRACT

On this paper we aim to present some reflections about the fantastic universe which involves the landscapes, imaginaries and the ancient inhabitants' memories about Cotijuba Island (PA). We highlight three specific narrators: Zilda, from the Farol community, Dimas, from the Pedra Branca community, and Jorge, from the Vai-Quem-Quer community. Here, we introduce the narrators' points of view in order to think about their experiences through the dialogue with a specific bibliography. The experience of these narrators helped us to enter into the universe of their daily lives, more specifically inside their homes and backyards, since it's where the knowledge and memories about the island emerged, interlacing imaginary and environments through fantastic narratives, oral poetics and delightful landscapes, involving specially the place of the stories about fantastic beings and abandoned souls, which we intend to approach throughout this article.

**Keywords:** sensitive landscapes; imaginary; memories.

### **PAISAJES SENSITIVOS Y POÉTICOS DEL IMAGINARIO Y RECUERDOS COMPARTIDOS POR LOS ANTIGUOS HABITANTES DE LA ISLA DE COTIJUBA, BELÉM, PARÁ**

#### RESUMEN

En este trabajo presentamos reflexiones acerca de un estudio sobre el universo fantástico que envuelve los paisajes, imaginarios y memorias de los antiguos habitantes de la isla de Cotijuba (PA). Presentamos datos de dos salidas de campo, donde optamos por destacar tres narradores específicos: Doña Zilda, de la comunidad Farol, Dimas, de la comunidad Pedra Branca, y Jorge, de la comunidad Vai-Quem-Quer, todas ubicadas en de norte a sur de la ínsula. Exponemos algunos apuntes suscitados por el encuentro con los narradores y la narradora para pensar sus experiencias a partir del diálogo con una bibliografía específica. La experiencia con tales narradores nos ayudó a adentrarnos en el universo de su vida cotidiana y, más directamente en sus casas y patios, desde donde los saberes y memorias sobre la ínsula emergieron entrelazando imaginarios y ambientes mediante narrativas fantásticas, poéticas orales y paisajes sensibles, envolviendo, principalmente, el lugar de las historias contadas y recontadas sobre seres fantásticos y almas penadas, de las que pretendemos abordar en la discusión presente en este artículo.

**Palabras clave:** paisajes sensibles; imaginário; memorias.



## 1. O CAMINHO DAS ALMAS: MEMÓRIAS COMPARTILHADAS DO LUGAR

Este artigo resulta de um estudo poético-etnográfico realizado em torno de narrativas das memórias dos antigos moradores da ilha de Cotijuba<sup>1</sup>, localizada na porção da Belém insular. Assim, o arquipélago<sup>2</sup> estabelece parcela significativa com a cidade de Belém, Pará, mais especificamente quanto às relações sensíveis que instituíram com os seus lugares de pertencimento e às formas de praticá-las ao longo do tempo (Simmel 1983; Certeau 1994).

Como ponto de chegada, levamos em conta a perspectiva simbólica de um espaço insular. A ilha de Cotijuba não é exatamente o objeto da pesquisa, mas o lugar dele. O objeto da pesquisa visa perceber as relações estabelecidas entre as narrativas orais contadas pelas memórias dos narradores e narradora antigos da ilha de Cotijuba e suas vivências, e, assim, perceber as memórias compartilhadas que delas afloram. Quando enfatizamos o lugar da pesquisa,

estamos nos referindo ao lugar que comporta significados, afetos e desejos que tecem esse espaço geográfico insular.

Nesse mergulho, relatamos alguns momentos das experiências de pesquisa de campo durante a travessia de Icoaraci<sup>3</sup> até a ilha. Entre idas e vindas, observamos as paisagens cotidianas dos ribeirinhos e suas relações com a ilha. Viagens realizadas para a tessitura da pesquisa da dissertação de mestrado da primeira autora, do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia, da Universidade Federal do Pará, em 2015, com a orientação do segundo autor deste artigo.

Desde criança, a primeira autora tem conhecimento de muitas histórias sobre a ilha de Cotijuba, que lhes aguçavam a imaginação. Sua infância foi povoada de muitas histórias trazidas da ilha por avôs de seus primos, os quais residiam na ilha. Segundo a primeira autora: “É só cerrar as pálpebras e rememoro muitas vozes”.

Neste estudo, utilizamos o conceito de “memória compartilhada”, de acordo com Paul

---

1 Neste sentido, seguimos as indicações de Ecléa Bosi (1995:60), que afirma o seguinte sobre “[a] situação do velho, do homem que já viveu sua vida”: “Ao lembrar o passado ele não está descansando, por um instante, das lides cotidianas, não está se entregando fugitivamente às delícias do sonho: ele está se ocupando consciente e atentamente do próprio passado, da substância mesmo da sua vida”.

2 A ilha de Cotijuba está localizada, geograficamente, entre a ilha do Marajó, ao sul, as ilhas de Jutuba e Paquetá, ao norte. Assim, está situada em meio às baías do Marajó, a qual banha sua costa, e do Guajará, localizada à sua entrada.

3 Distrito que fica geograficamente situado a 15 km, aproximadamente, do centro de Belém, em uma área considerada periférica, como muitos bairros da capital paraense. Apresenta o mesmo jeito de ver, pensar e sentir a vida na área urbana e vivencia cotidianamente as transformações do tempo e do espaço, bem como o desalojamento do sistema social, fazendo com que ocorra a extração das relações sociais (Figueiredo & Tavares 2006).

Ricoeur (2007), buscando compreender aspectos das narrativas que emanam do esforço de lembrar por parte dos moradores antigos da ilha, mais diretamente do ato criativo de rememorarem as suas experiências e trajetórias pessoais junto ao espaço em que residem e, a partir daí, de tecerem as suas narrativas.

Portanto é a partir das memórias suscitadas pelos narradores e das imagens evocadas por elas que o embate entre lembranças e esquecimentos se deflagra como uma forma sensível para lidar com o imaginário relacionado a uma cultura do terror, que vibra nas paisagens (Sansot, 1983; Durand, 1989; Taussig, 1993; Simmel, 1983, e, a partir daí, pelos quais compartilham suas narrativas com as pessoas nas diversas comunidades presentes na ilha. Neste sentido, essa experiência envolve uma memória tecida pela experiência convival entre as comunidades narrativas na ínsula.

Trata-se de levar em consideração o constante “trabalho” de lapidar a performance sobre as memórias exercidas pelos narradores – no sentido de que (re)contam histórias locais a um público atento e, assim, fornecem formas poéticas renovadas, reconfiguradas constantemente no ato de narrar –, que pode ser expresso por intermédio do “fenômeno de transmissão de memória de avós para netos, de pais para filhos, no sentido de uma memória transgeracional” (Ricoeur 2007:513).

No que tange as agências cotidianas, aos residentes mais antigos da ilha adquirem um lugar de relevância na transmissão e reinterpretação das experiências cotidianas de interação das comunidades com as paisagens da ilha ao longo do tempo.

Nessa perspectiva, as memórias transgeracionais se desdobram em formas sutis de ligação entre as pessoas, envolvendo o ato de se pensar e se sentir como uma comunidade narrativa constituída por gerações ascendentes e descendentes, que se ordenam segundo as experiências em comum, que aproximam as pessoas pertencentes a determinado lugar, neste caso, através das lembranças dos moradores da zona insular da cidade de Belém.

A partir das tensões entre o presente vivido e o passado rememorado, essas memórias compartilhadas da/na ilha de Cotijuba estão compostas, não raro, por narrativas de caráter mítico e encontram nas dinâmicas das imagens presentes nas paisagens uma forma de fazer durar os gestos e saberes que evocam o tempo dos antigos moradores da ilha, narrados no presente aos mais jovens.

O ato de contar e de ouvir histórias cotidianamente, no nosso ponto de vista, se constitui numa forma altamente elaborada de interação performático-criativa que indica maneiras de jogar o social em determinado

contexto e, a partir daí, de dinamizar um acervo vivo de narrativas que circulam entre as gerações, unindo contadores e ouvintes através de laços afetivos, de caráter sensível, em torno de expressões locais de sociabilidade.

A movência das narrativas faz com que a figura do narrador de histórias pareça, a partir do fluxo de suas memórias, uma espécie de grande arquivo vivo de experiências vivenciais e imagéticas ligadas aos lugares relacionados aos saberes e fazeres de um grupo social que, considerando o narrador, revela os acontecimentos que marcaram as memórias da ilha de Cotijuba e se entranharam nesses lugares.

É, portanto, através de uma narrativa, ou, ainda, da narração das memórias de outrora, que se processa o ato paciente da escuta, que o ouvinte se educa na experiência de ouvir e de figurar numa paisagem sonora. Assim, antes de nos apropriarmos de nossa capacidade narrativa (de contarmos histórias), ouvimos histórias – pelo menos, no interior da Amazônia se ouve<sup>4</sup>. A pluralidade de narrativas sobre a ilha de Cotijuba se alinha como força produtora em devir, as quais são capazes de engendrar uma performance poética-criativa da paisagem que dinamiza o espaço-tempo da ilha.

Nestes termos, se as memórias participam, e

são constitutivas, das experiências dos sujeitos no mundo, elas o são a partir dos vínculos simbólicos e afetivos que estabeleceram com uma comunidade de destino na duração de uma vida, portanto, são eminentemente sociais, o que, de acordo com Halbwachs (2003), nos levaria a distinguir dois tipos de memórias: uma com caráter mais interior e outra com caráter exterior (Halbwachs 2003:93), mas em conexão com o devir no espaço-tempo de uma vida entrelaçada a outras.

Existe, assim, uma memória autobiográfica e outra memória histórica (Bosi, 1994). E, assim, a primeira se apoiaria na segunda, e vice-versa, pois toda história da nossa vida faz parte de uma história mais geral, que é forjada por indivíduos tensionalmente. Nestes termos, a memória coletiva (Halbwachs 2003) seria uma dimensão mais pontual e cotidiana, reforçada a cada vez que se reconta uma história vivida, que circula de boca em boca e constitui, junto com outros elementos, a aura de uma paisagem, suas fulgurações sensíveis (Eckert & Rocha 2000).

Ora, como observa Ricoeur (2007:164), “nós pertencemos a grupos sociais portadores de uma memória, memória essa que preside as relações

<sup>4</sup> Este parágrafo tem inspiração em vários autores. Neste sentido, operamos mais livremente com o arcabouço teórico-conceitual referenciado na bibliografia final deste artigo.

intersubjetivas e que é derivada das mesmas”. Para o autor, a memória é sempre relacional, pois, visando unicamente à interioridade, torna-se objeto de dúvidas e de suspeitas. Neste sentido, essa fluidez das memórias vibra numa rítmica instável, como as ondas de um oceano de ideias e imagens que falam a Bachelard (1997) das descontinuidades assentadas numa dinâmica do tempo, construindo memórias coletivas através do encontro com o outro, no esforço de lembrar e de lidar com as dinâmicas do esquecimento. Para nós, os acontecimentos do passado, associados à (re) configuração de imagens aliadas à permanência do presente, geram complexas formas de interação entre os indivíduos, e deles com as paisagens locais, que perpassam as experiências cotidianas. É por isso que, em nosso estudo, tomamos as entrevistas com os narradores da pesquisa como uma forma de seguirmos em direção ao “tempo vivido pensado” (Eckert 2009) e selecionamos um repertório compartilhado de histórias provenientes da “comunidade narrativa” (Langdon 1999) da ilha de Cotijuba, tecido por intermédio das representações poético-imagéticas das narrativas fantásticas<sup>5</sup>, que remetem a um repertório coletivo de contos dessas comunidades.

Partimos do princípio de que as imagens vibram na Amazônia e parecem esconder recantos de ilhas e de arquipélagos suntuosos, repletos de mistérios e de possibilidades ligadas às “entidades culturais

imaginárias” (Lezama Lima 2001) que emanam das histórias contadas pelos velhos moradores locais acerca do cotidiano das comunidades narrativas presentes nas ilhas do entorno da cidade de Belém, pouco conhecidas porque fazem parte desses lugares considerados distantes e ermos no contexto metropolitano. Parece-nos, assim, que as narrativas orais constituintes das memórias – como formas de autoconstrução subjetiva de indivíduos e grupos com identidades coletivas – representam um esforço para nutrir as identidades dessas comunidades insulares com uma vitalidade própria e, portanto, de fortalecerem os vínculos simbólico-práticos com os lugares de pertença.

Na ilha, percebemos que há diversos contextos onde se entranham as memórias dos lugares, como o são as praias e os igarapés, as ruínas do educandário ou as roças abandonadas, certas árvores e rochas, recantos da mata ou trilhas sinuosas que recortam cenários, desenhando labirintos de lugares praticados (Certeau 1994) em Cotijuba, que reverberam naqueles das memórias.

Por outro lado, não se tratam de memórias referidas a qualquer lugar, mas de lembranças tensionadas a esquecimentos relativos às vicissitudes da vida numa ilha, de sentimentos mais ou menos expressos de uma insularidade ligada ao cotidiano e ao prosaico, mas, ao mesmo tempo, ao fantástico e ao terrificante (Silveira

5 Sobre narrativas/paisagens fantásticas, ver a tese de doutorado de Silveira (2004).

2004; Rocha & Eckert 2005). Nestes termos, as ilhas, pelo fato de serem territórios rodeados por águas mais ou menos agitadas, mas sempre misteriosas, nutrem o imaginário sobre a insularidade enquanto *locus* do distante, do exótico, quiçá da morada de seres estranhos. Há uma expressiva produção contemporânea que nos instiga a percorrer por tais caminhos, e esperamos conseguir esboçar as transformações das paisagens da insula, buscando cotejá-las nas narrativas de alguns moradores mais antigos, especificamente quando evocam imagens de uma paisagem em devir. Elas aparecem nas narrativas das pessoas mediante uma multiplicidade de discursos que afloram também no exotismo como atrativo turístico, enfatizando-se no contexto amazônico a rica biodiversidade local e os “mistérios” que as cercam.

Para tanto, o imaginário sobre o lugar é revestido pelas narrativas acerca das vivências dos narradores na e da ilha de Cotijuba, com ênfase em construções simbólicas que a designam como um “paraíso próximo” da imagem de refúgio, como um abrigo com características singulares que guardam narrativas de vários gêneros, sendo, ainda, percebida pelos visitantes como ilha-praia sem tantas ações predatórias humanas.

No imaginário dos que visitam Cotijuba, as ilhas continuam suscitando fascinação. Muitas pessoas do continente (ou de outras regiões) a consideram como a própria imagem do isolamento,

do refúgio, como contraponto à vida urbanizada. Quando elementos do mundo industrializado penetram nesses ambientes, supõe-se que a vida dos insulares nunca mais será a mesma, porque já não resta a aura de paraíso intocado.

Narrativas orais sobre ilhas foram suscitando textos relacionados com os espaços insulares que estão associados a diferentes gêneros literários, desde tempos mais remotos. Orlando Ribeiro (1960:19) refere-se ao fato de que “a lenda das Ilhas Afortunadas criou-se na Antiguidade, quando a imaginação dos homens procurava, num lugar perdido e distante, um mundo melhor que este vivia”.

É com esta perspectiva romantizada sobre os espaços insulares, que Thomas More publica pela primeira vez em 1516 a obra “Utopia”, a qual representa uma ilha (imaginária) habitada por uma sociedade perfeita. Nesse mesmo século, o português Luís de Camões inclui nos “Lusíadas” o mito da “Ilha dos Amores”. Reforçando um imaginário idílico sobre os espaços insulares (Espínola & Cravidão 2014:45 apud Ribeiro 1960:19).

Nesta complexa construção imaginária europeia, as ilhas são como que um “espaço-solução” para os problemas socioeconômicos cotidianos das sociedades (continentais) de épocas distintas. Assim, é possível perceber as influências visíveis das ilhas enquanto cenários para as narrativas literárias ficcionais. O imaginário humano antigo e contemporâneo está repleto de imagens referentes

às ilhas que se manifestam sob a forma de mitos, de símbolos, enfim, de simbólicas imagens plurais.

Antônio Carlos Diegues (1998) apresenta, em “Ilhas e mares: simbolismo e imaginário”, uma apreciação mais focada nas imagens insulares, bem como nos diversos significados que as ilhas assumiram na cultura ocidental desde a Antiguidade Clássica até a contemporaneidade. Segundo o autor:

O mundo insular é um símbolo polissêmico, com vários conteúdos e significados que variam de acordo com a História e as sociedades.

Mundo em miniatura, centro espiritual primordial, imagem completa e perfeita do cosmos, inferno e paraíso, liberdade e prisão, refúgio e útero materno, eis alguns significados que o homem atribuiu a esse microcosmo (Diegues 1998:13).

Sérgio Buarque de Holanda, em “Visão do paraíso”, indica que “o paraíso fora do espaço continental, também descrito na Antiguidade, se converte como o fundamento para o romantismo insular que invadiu a Europa a partir dos descobrimentos marítimos modernos” (Holanda 1996:152). O autor recorre aos relatos de navegantes e viajantes, às cartas cartográficas

da época, bem como às histórias recontadas por quem não viajou, mas escutou sobre as aventuras além-mar e as recontou, acrescentando suas expectativas e medos, promovendo, assim, a resignificação de vários lugares míticos insulares ao longo do tempo.

É importante acentuar que as narrativas dos ilhéus, no caso de Cotijuba, assentam-se no cotidiano da ilha baseado na lida com seus saberes e seus fazeres num território existencial, pois são eles tanto personagens quanto narradores das histórias que contam para si e para outros; enquanto os visitantes da ilha marcam seus discursos sobre ela ajustados às paisagens *sui generis*, compreendidas enquanto áreas de lazer e de descanso, como espaço de fuga da urbanidade da metrópole – possuem um outro olhar, carregado de um passado de compartilhamento restrito, ancorado em “memórias subterrâneas<sup>6</sup> ou marginalizadas” (Pollak 1992, 1989), relativas à vida social na ilha; ela não é um paraíso intocado, é o que restou de um passado marcado por conflitos e destruições ambientais<sup>7</sup>, e também por violência, pois o homem

6 O tema do caráter implícito e/ou subterrâneo de certas memórias não deve ser confundido apenas com o traumático – e, neste sentido, nos aproximamos de Pollak (1992) até certo ponto, uma vez que nos interessa muito mais o caráter sensível das imagens (míticas, poéticas, terríficas, entre outras) correntes no universo amazônico, que vibram como experiências paisageiras locais: elas são reverberações imaginárias das potências das imagens compartilhadas por grupos que entrelaçam memórias coletivas e sociais, no sentido que Halbwachs (2003) dá aos termos, e que se entranham nos lugares. Por certo, algumas delas, traumáticas, inclusive, afloram em momentos de crise, engendrando conflitos e disputas, e silenciosamente contribuem para subverterem a lógica imposta por uma memória oficial de caráter social.

7 Há vasta bibliografia sobre o tema das florestas, das relações míticas, simbólico-práticas e de destruição que coletivos humanos estabeleceram com elas ao longo do tempo. Apenas para citar algumas, evocamos Harrison (1992), Perlin (1992) e Schama (1996). Ressaltamos que este não é o objetivo do debate proposto neste artigo. No caso de Cotijuba, sabe-se que a ilha “já perdeu 46% da sua floresta original”, conforme Leão et al. (2007:30).

é capaz de edificar obras significativas e também de destruí-las ou abandoná-las, deixando que o tempo reconfigure as paisagens do espaço (Simmel 1979).

“É necessário sair da ilha para ver a ilha”, narrou José Saramago (1998), no conto “A ilha desconhecida”. A primeira visita à ilha foi suficiente para percebermos a profundidade dessa afirmação, pois as memórias narradas pelos mais antigos narradores do local suscitaram imagens e figuras arquetípicas que contribuíram para tessitura das paisagens da ilha de Cotijuba.

As reflexões, portanto, seguem a perspectiva de compreendermos as relações entre as memórias compartilhadas do lugar, cotejando o campo das narrativas fantásticas e do imaginário, no sentido de abrangerem as representações acerca da ínsula – e, por isso, da antropologia produzida no espaço das modernas sociedades complexas urbano-agrícolas brasileiras –, capazes de mobilizar uma constelação de imagens, que dura no tempo e evoca formas de pertença ao lugar.

Caminhamos para escavar a areia à procura de conchas, com o destino à praia do Farol, pois no caminho íamos conhecer Dona Zilda, uma contadora de histórias indicada por um morador local. Ele havia dito que essa senhora era moradora antiga da ilha e que sabia muitas histórias sobre o lugar. A partir dela, conhecemos outros narradores antigos que residem há muito tempo em Cotijuba.

## 2. DONA ZILDA

“Nas águas barrentas, confusas, da tua memória cansada, febril...” (Siqueira 2008).

Dona Zilda (72 anos) vive nas proximidades da praia do Farol. Trata-se de uma moradora antiga da comunidade de mesmo nome e que, segundo nos informaram em Icoaraci, sabia muitas histórias sobre o lugar. Naquela localidade da ilha, o ritmo cotidiano é bucólico, menos intenso, com aparência marcadamente rural, distinguindo-se dos modos de vida mais acelerados de alguns pontos da ilha onde a existência de um núcleo urbano é evidente, inclusive contando com a presença de turistas vindos principalmente da cidade de Belém e do distrito de Icoaraci. As ilhas situadas no entorno da metrópole apresentam diversos coletivos humanos detentores de práticas comumente denominadas de tradicionais, que, em um primeiro momento, poderiam ser pensadas como opostas ao modo de vida urbano, mas que remetem à diversidade da ocupação humana no que se refere ao processo de domesticação do espaço e do tempo (Leroi-Gourhan 1965).

No dia em que a entrevistamos, Dona Zilda estava no quintal, lavando roupas. Realizava as suas tarefas em um local amplo, cheio de plantas de diversos tipos, árvores e flores, havia dois cachorros presos e um papagaio, que logo começou

a gritar. Ela disse que cuidava sozinha daquele espaço doméstico. Quando estava bem-disposta, até capinava, para não deixar o mato crescer em demasia. Dona Zilda sorriu enquanto permaneceu sentada num banco, enxaguando algumas roupas, e indicou que sentássemos num banco próximo a ela. No período em que permanecemos em sua morada, a senhora ia de lá para cá sempre atarefada e, sorridente, tratava peixes para o almoço, cuidava da família. Em frente à casa, as crianças brincavam, algumas se dirigiam à escola.

Dona Zilda possui cabelos brancos e pele negra. Contou que a mãe estava grávida quando veio para Cotijuba, e que a senhora era originária das proximidades da ilha. Segundo ela:

Aqui eu moro desde pequena. Ah! [...] eu gosto muito daqui, aqui me criei e criei meus filhos [...], esse riozão tem muita história pra contar do meu tempo de menina. Cheguei aqui na barriga da minha falecida mãe, junto com mais três irmãos, e depois que eu nasci ela teve mais dois. Minha mãe é da ilha de Jutuba e veio pra cá porque veio fugida do padrasto, que mexeu com ela<sup>8</sup> [...], ele é meu pai. A gente nunca teve muito recurso, e minha mãe fazia tapioca e quebra-queixo pra sustentar nós. Eu lembro que eu era muito danada, minha mãe corria com cipó pra me dá-lhe e eu pulava na água e nadava, nadava até ela desistir de ficar em pé me esperando, mas depois que eu botava o pé em casa o meu couro queimava<sup>9</sup> [risos]! (Dona Zilda, comunicação pessoal, 2016).

A senhora nasceu em Cotijuba, assim como os seus filhos. São quatro filhos, um homem e três mulheres. Deles todos, apenas Célia mora com a mãe, bem como os filhos de Célia. A senhora contou um pouco de sua vida, das desilusões, do trabalho cotidiano e de como criou seus filhos:

Quando minha mãe morreu foi muito difícil pra mim porque já tinha um menino pequeno no colo, e outro na barriga. E não tinha ajuda de ninguém. Aí meus filhos foram crescendo, e fizeram, graças a Deus, desde a primeira série, nunca repetiram. Eles estudavam em Icoaraci, de tarde, e de manhã me ajudavam na canoa vendendo frutas. Era todo dia isso, até no sábado. No domingo a gente ia muito pra praia, mas não no Farol que dá muita gente de fora, a gente gostava da praia da Saudade, a gente levava as nossas coisas pra comer e ficava lá até cansar (Dona Zilda, comunicação pessoal, 2016).

Dona Zilda narrou uma história que a mãe contava, que denominou de “a história da velha do balde”. Uma narrativa de assombração e mistério, cujo episódio aconteceu na ilha de Jutuba, localizada em frente a Cotijuba, como segue:

Perto da casa dela tinha uma casa grande. Numa noite tinha fugido uns porcos do chiqueiro que minha avó criava, engordava pra vender, e os porcos começaram a fazer muito barulho atrás da casa. Como minha avó era muito velhinha, minha mãe chamou a irmã mais velha pra ir com ela. A noite tava muito clara, era lua

8 Expressão que significa que a mulher teve sua primeira relação sexual.

9 Expressão que designa a ação de apanhar, levar uma surra de alguém.



cheia. Aí, quando elas recolheram os porcos e tudo, a minha mãe entrou, foi lavar os pés que tinha sujado muito. Aí, a irmã dela ficou pra fora olhando a lua e quando foi assim, depois mamãe foi atrás dela, atrás da casa, olhou pro lado que morava os outros vizinhos, onde tinha nascido uma criancinha. E é, e nessa parte da casa tinha uma parede com um buraco muito grande. Então, ela ficou olhando assim, quando ela viu, tinha uma senhora abaixada, olhando naquele buraco, a casa toda fechada, porque era fora de hora, e ela não correu, não: ela ficou olhando pra mulher. Aí, a velha levantou assim, mamãe não sabia se ela viu ela ou não. Quando ela levantou, ela viu que era uma senhora vestida de branco, com um balde na mão, não botava os pés no chão e o cabelo muito comprido e usava assim como se fosse uma partinha<sup>10</sup>. Ela olhou bem pra aquele buraco, olhou pro lado que minha mãe estava, de repente ela abriu os braços, assim... Quando ela viu, ela saiu voando, aí ela ficou olhando aquele negócio voando, era como se fosse um pato muito grande que saiu voando, voando, voando. Aí, ela teve muito medo, entrou pra dentro de casa, num falou nada nem pra minha avó, nem pra irmã dela; no dia seguinte é que ela foi contar pra minha avó o que tinha acontecido. Aí minha avó pegou e disse pra ela assim: “Oh, lá naquela casa tem uma criancinha que não foi batizada ainda e pode ser uma bruxa que veio lá pra mexer com a criança, então, vamos lá ver o que aconteceu”. Aí, elas foram na casa, chamaram a dona da casa, ela veio, atendeu elas, mas elas não contaram nada. Aí, elas foram ver a criancinha, ela tava bem, tava tudo bem. Aí, mamãe queria contar. Aí, ela pegou e falou pra mulher assim, se ela não tinha visto nada à noite, não tinha sentido nada, assim [...]. Ela disse: “Não, por que você tá perguntando isso?”. Mamãe disse: “Não, porque eu saí no quintal fora de hora e me pareceu que eu vi uma coisa aqui no, na parede de

sua casa, olhando no buraco, parecia uma senhora curvada...”. Aí, ela disse a mesma coisa: “Então, você não viu uma senhora, você viu uma bruxa e essa bruxa veio pra sugar o sangue da criança, mas como eu tinha colocado uma tesoura aberta embaixo da rede do meu filho, ela não teve como chegar perto. Ainda bem que, graças a Deus, o meu filho foi salvo!” (Dona Zilda, comunicação pessoal, 2016).

Dona Zilda contou que essa história lhe marcou muito. Na época, ela disse que passou muito tempo assustada devido ao que ouvira. Aqui, as reflexões benjaminianas (Benjamim 1994) ajudam-nos a ponderar sobre como o narrador extrai conhecimentos de fatos distantes no passado ou distantes no tempo para construir as suas próprias experiências e impressões sobre os lugares e os fenômenos sutis a eles relacionados. Portanto, narra acerca das circunstâncias de que tomou conhecimento envolvendo outrem, ou simplesmente narra uma história como experiência pessoal.

Naquele mesmo encontro, ela contaria sobre “um bicho peludo que ficava em cima do ingazeiro” (Dona Zilda, comunicação pessoal, 2016). Suas duas filhas, inclusive, teriam visto o ser estranho. A idosa narrou a história e revelou que esse ingazeiro permanece até hoje no fundo do seu quintal, apontando o local com o dedo indicador.

<sup>10</sup> Termo comum em algumas comunidades interioranas, que significa parte do cabelo que cobre a testa, sendo sinônimo de franja.

Na sombra daquele ingazeiro ali a gente escutava um barulho de um bicho grande, tipo um urso. Sei lá. Isso arrepiava a gente. Era só botar o pé no quintal fora de hora que a gente ouvia! Aqui perto os moradores antigos sabem dessa história. Um dia, quando eu fui pegar uma folha de canela para fazer chá pra minha filha, eu vi só uma sombra de um bichão em pé, muito grande, era largo e a cabeça parecia de cachorro, mas aquilo não tinha como ser um cachorro. Eu me espantei e gritei e aquilo correu pra cima do ingazeiro. Na época, os poucos vizinhos vieram me acudir, eu estava bem, foi só o susto mesmo! Eles olharam com a lamparina pra cima do ingazeiro e aquilo sumiu. Depois de uns três meses, mais ou menos, aquele barulho voltou a aparecer, vindo de cima do ingazeiro. Só parou quando eu fiz umas novenas para São Lázaro. Rezava muito pra aquilo parar de aparecer nesse quintal. São Lázaro escutou minha prece. Eu não ouvi mais nada, mas às vezes dá uma sensação estranha quando eu venho só aqui pro fundo. Um medo. Acho que é porque eu me lembro do que aconteceu (Dona Zilda, comunicação pessoal, 2016).

A cada espaço do quintal palmilhado, Dona Zilda tecia uma nova história, as memórias se reconfiguram porque aqueles que as mantêm, por certo, mudam diante das vicissitudes do tempo e dos intuitos que o espaço suscita, resultando numa memória movida por caminhos específicos, ampliando-se para o armazenamento de uma qualidade de informações portentosas, variadas e rigorosamente ordenadas (Yates 2007).

Um quintal entendido como um lugar praticado ao longo do tempo revela-se como um receptáculo de memórias entranhadas a partir das experiências

sensíveis dos habitantes de uma determinada localidade com humanos, não humanos e sobre-humanos, que constituem uma paisagem de profundas reverberações imaginárias. Neste sentido, o seu quintal, enquanto uma construção humana, possui um repertório de histórias, cujas muitas descrições que ela fazia vibravam, em contraposição a certas imagens presentes na ínsula, tais como a de que “aqui era só mato” – evocando uma natureza selvagem – e “ali tinha um presídio” – indicando um processo de ocupação, de certa urbanidade –, que ressoavam naquela paisagem.

Direcionando um olhar crítico aos pressupostos que atuam na percepção das relações “homem-mundo”, segundo a lógica cartesiana, Ingold (2000:189) apresenta a “paisagem” através de um modelo de conhecimento que tem como base a indissociação do indivíduo do meio em que se insere, de sua percepção como “ser-no-mundo”, que habita e é habitado nesta interação. A consequência mais direta de sua abordagem teórica, voltada a definir precisamente o que o termo paisagem significa, demonstra que o ser humano está situado em dado contexto por diversas formas ecológico-culturais de engajamento.

Quanto às ruínas do presídio, cuja presença é notória quando se chega a Cotijuba, Zilda diz que não gosta daquele espaço, porque “acolá houve muito sofrimento!” (comunicação pessoal, 2016). Segundo a senhora, o

local é mal-assombrado. Assim, suas memórias sobre o presídio foram tecidas numa tensão entre sentimentos de medo e pena: medo pela obscuridade histórica que aquela construção representou; pena pelo sofrimento dos condenados que por ali viveram. Sobre o antigo educandário, ela diz que:

Muita gente daqui sabe a história desse lugar. Eu nunca gostei dele. Tem uma carga pesada, que dá medo! Mas ele sempre fez parte daqui. Quando eu era mocinha, eu tinha medo dos presos daí, porque eram homens maus que vinham pra cá ser castigado. Minha mãe sempre dizia pra ficar longe de lá, eu não passava nem perto. Depois, quando fui crescendo, eu comecei a ficar com pena daqueles preso. Eu não entendia muito. Esse presídio é mal-assombrado, até hoje a gente escuta os preso, que viviam aí, gritando e pedindo socorro. É verdade! Quer ver? Passa depois das seis horas da tarde por aí que você vai ver, e vai sentir muita coisa. Só de você tocar nessas paredes caindo, a gente já se arrepia tudo. Aí teve muito sofrimento, e a alma dos presos ainda estão preso aí! (Dona Zilda, comunicação pessoal, 2016).

Receio e pesar misturados são as duas formas de sensações despertadas toda vez que ela passa pela frente das ruínas. Ela conta que se arrepia quando passa diante do lugar porque naquela materialidade arruinada ainda é possível sentir todo sofrimento que existiu no local, segundo a sua perspectiva. Isso parece lhe incomodar. Conta que as pessoas que moram em Cotijuba têm muitas histórias sobre almas que habitam

as ruínas. Porém, ela afirma que nunca viu nada e que apenas sente uma energia pesada quando passa nas proximidades do lugar.

Há de se destacar na voz de Dona Zilda, paulatinamente, a tessitura de sua narrativa diante de fatos, lembranças e esquecimentos que constroem a memória social da ilha de Cotijuba e se entrelaçam àquela de caráter mais coletivo. E a partir desse jogo de memórias, a idosa vai revelando seu modo de vida e as histórias do seu lugar, recuperando as memórias de um período histórico e político paraense, aliadas às suas tradições de contar histórias prosaicas, cotidianas.

Dona Zilda reforça que a ilha de Cotijuba foi marcada por esse acontecimento histórico que foi a presença de presos, inclusive políticos, naquele contexto. Ela diz saber pouco sobre o cotidiano dos presos naquela época que o educandário e o presídio existiam. Parece que há certo silenciamento ou, ainda, uma espécie de “desmemória” proposital acerca do passado da ilha, representada no temor em relação ao presídio que ali foi erguido outrora. É possível perceber um olhar distante de Dona Zilda, algo lembrado apenas por e para ela, que não precisa ser compartilhado naquele momento de conversa conosco, são silêncios e segredos seus.

Mas ela retoma o assunto sobre o presídio. Diz que as pessoas têm mais medo de passar à noite em frente às ruínas do que de passar em frente ao cemitério:

A história que mais contam desse presidio é sobre as visagem que mora aí. Tem gente que já viu visagem sem cabeça. Esse presidio dá mais medo do que o cemitério. O pessoal passa tarde da noite em frente do cemitério e se benze, e nada acontece. Agora passa sozinha aí na frente desse presidio de noite, égua! Dá um medo danado! [risos] Porque morreu muita gente aí sofrendo. Acho que a alma deles não consegue se libertar desse mundo. Esse lugar está caindo, mas tem muita gente que vem aqui saber sobre ele, como você, fazer estudo, tirar fotografia (Dona Zilda, comunicação pessoal, 2016).

As experiências narradas por Dona Zilda traduzem toda uma rede de significados e de significantes que habitam a experiência coletiva das comunidades que compõem a ilha de Cotijuba, num dos mais expressivos períodos da história da localidade, e que se relaciona à presença dos presos em seu cotidiano. As memórias da narradora são revividas e ritualizadas, numa tentativa de identificação por parte dos moradores da ilha, o que lhes conferem aspectos de lugares feitos de esquecimentos e de lembranças: “Os lugares de memória são, antes de tudo, restos” (Nora 1993:10). Por muito tempo, a ilha foi relegada pela população belenense, por ter sido um local que abrigava presidiários vindos da cidade de Belém.

As narrativas revelam, sobretudo, a forma pela qual Dona Zilda aprendeu a lidar com a sua

condição de narradora das suas vivências. Os fatos sobre a ilha contribuem para o entendimento dos processos de construção de identidades e relações subjetivas entre os moradores do lugar ligados a um território afetivo de pertencimento, onde paisagens fantásticas vibram como dimensões das memórias dos lugares (Silveira 2004). Nessa grande maré de fluxos de imagens, os “dramas sociais”<sup>11</sup> (Turner 1996) narrados permitem que se façam relevantes descobertas acerca das histórias da ilha de Cotijuba. A narradora conta também sobre as histórias que ouvira de seu pai:

[...] meu pai dizia que lá pra banda do Vai Quem Quer tem dinheiro enterrado. Ele sonhou que um padre tava dando dinheiro pra ele. Ele tava de branco, com roupa branca e aquela bata, bem assim. Aí, ele disse pro meu pai assim: “Eu te dou esse tesouro pra ti, mas só tu pode cavar!”. Esse padre disse pro meu pai, embaixo de uma mangueira que tem bem assim, quando desce pra ir pra praia lá. Essa mangueira tá lá ainda. Meu pai morreu e nunca foi lá ver se era verdade (Dona Zilda, comunicação pessoal, 2016).

O olhar lançado sobre o espaço insular por Dona Zilda transita por sentimentos opostos, por vezes ambíguos, isso porque Cotijuba, com a sua exuberância paisagística natural que atrai muitos visitantes à procura do exótico amazônico, do mesmo modo traz consigo o exuberante e o monstruoso. Na opinião de Dona Zilda:

11 “Os dramas sociais representam uma complexa interação entre padrões normativos estabelecidos no curso de regularidades profundas de condicionamento e da experiência social e as aspirações imediatas, ambições ou outros objetivos e lutas conscientes de grupos ou indivíduos no aqui e no agora” (Turner 1996:21-22).

Essa ilha é muito bonita! Foi aqui que nasci, cresci e aqui que vou morrer um dia. Aqui a gente tem praia, igarapé, fruta, mato, terra. O que mais eu ia querer? [risos] Claro que a gente às vezes tem dificuldades. Mas o que minha mãe me ensinou foi trabalhar pra conseguir o que eu quero. E assim fiz e ensinei pros meus filhos, e ensino pros meus netos [...], só o que a gente leva dessa vida são as lembranças! (Dona Zilda, comunicação pessoal, 2016).

Dona Zilda seleciona as histórias que considera boas para serem narradas aos pesquisadores. Trata-se de uma narradora que traz histórias de suas vivências e dos acontecimentos atrelados a episódios envolvendo eventos de caráter fantástico, que fazem parte do cotidiano dos moradores da ilha. A performance da narradora sempre esteve relacionada ao olhar profundo que trazia consigo, pela voz pausada que evocava um sistema de crenças populares e por um repertório de representações e imagens ligadas à sua narrativa riquíssima em elementos culturais amazônicos. A tessitura de sua narrativa une os fios de suas memórias àquelas que ouviu dos outros, produzindo emaranhados criativos com outros fios que alinhavam as narrativas de Dona Zilda:

Eu vivo aqui nesse canto, com a minha família. Tudo aqui era mato, tudo mato. Esse caminho que vai pra praia era tudinho mato. Só pouca casinha simples, uma aqui e outra bem longe. Era silêncio. Nós escutava bem a natureza. Agora não. Agora vem muita gente pra cá, muita gente que veio

morar aqui. Era mato, areia e a praia. Tinha o cemitério e o presídio nos fundos daqui. Depois, foi amontoando gente e o cemitério foi feito mais pra lá. E esse presídio acabou e só ficou o lugar (Dona Zilda, comunicação pessoal, 2016).

Quando escutamos as narrativas dos antigos moradores da ilha de Cotijuba, percebemos que o reconhecimento dessas pessoas como narradores faz parte da posição que elas ocupam nas comunidades da ilha, como personagens e porta-vozes das memórias locais.

Dona Zilda, como muitas mulheres da ilha, disse que não teve muito estudo porque desde os dez anos ajudava a mãe a vender tapioca e quebra-queixo no terminal hidroviário de Cotijuba. Depois, na adolescência, ela e a mãe começaram a atravessar para Icoaraci, cedinho da manhã, para venderem frutas que colhiam na ilha: manga, jambo, ingá, tucumã, abricó e até caroços de açaí. Vendiam as frutas de acordo com a época de amadurecimento.

Assim, a venda da tapioca e do quebra-queixo ficava para o turno da tarde. A senhora contou sobre as peripécias do seu tempo de menina, do quanto gostava de passear de canoa em torno da ilha e de nadar no rio.

Atualmente, as frutas extraídas ou coletadas da ilha de Cotijuba que são mais procuradas nas feiras são o cupuaçu, o taperebá, o muruci, a jaca

e a pupunha, entre outras. Na maioria das vezes, essas frutas viram polpas e são comercializadas pelos próprios moradores da ilha ou de Icoaraci. Existem outros elementos rentáveis extraídos da natureza da ilha, recursos como areia e madeira, os quais são utilizados como matérias-primas na construção de habitações no continente<sup>12</sup>.

Finalmente, durante as conversas com Dona Zilda, ela indicou outros narradores que seriam muito importantes para a pesquisa que realizamos, entre eles destacamos: o pescador Seu Dimas (morador da comunidade da Pedra Branca); Seu Lorival (um dos primeiros moradores da localidade denominada de Vai Quem Quer); além do dono de um armazém, Seu Raimundo Oito, que mora próximo à praia da Flecheira. Conversando com alguns deles, outros moradores antigos foram sendo indicados, e a maior referência entre eles era sem sombra de dúvidas Seu Jorge, do Vai Quem Quer, que mora na “ponta de cima da ilha”. “Esse sim sabe muita coisa de Cotijuba!”, comentavam.

### 3. “O TEMPO TEM TEMPO DE TEMPO SER”<sup>13</sup>

Seu Dimas reside na comunidade de pescadores chamada Pedra Branca, situada na praia Funda, próximo ao igarapé da Flecheira. Trata-se de uma

pequena comunidade de pescadores localizada numa área denominada de Ponta de Baixo, nas proximidades de outra comunidade conhecida na ilha como Poção. Na localidade, a pesca de camarão é uma atividade muito cultivada pelas famílias que moram na comunidade da Pedra Branca. A fim de complementarem seu sustento, as pessoas trabalham a terra plantando couve, mandioca, macaxeira, coentro e outros produtos que fazem parte, junto com o pescado, do prato diário dos grupos familiares. A pesca do camarão é realizada nos furos e nos igarapés próximos às residências dos pescadores, onde também é possível encontrar o açaí e a bacaba.

Na casa de Seu Dimas, fomos recebidos por sua esposa, Dona Margarida, uma mulher jovem e muito simpática. Ela solicitou que entrássemos, pois seu esposo nos aguardava na sala. Ao adentrarmos na morada, pudemos perceber as dimensões sensíveis do espaço afetivo que há no interior das casas, no seu conjunto de coisas e, nestes termos, a tranquilidade que aí reside seria própria às imagens da casa, da morada como ventre ou gruta (Bachelard 1988), que produz aconchego.

O contato com o senhor ocorreu na ponte de Icoaraci, quando um dos autores passava

12 Aliás, os moradores é que geralmente constroem as suas moradias, como fica evidente na fala de seu Dimas (68 anos), pois, segundo ele: “Nessa vida a gente aprende a fazer tudo. Eu, praticamente, construí essa casa. Não me aperreio com nada não. Fiz até o primeiro grau. Minha vida sempre foi trabalhar” (comunicação pessoal, 2017).

13 Verso do poema “Pauapixuna”, de Ruy Barata.

pelo local e o escutou conversando com um amigo sobre Cotijuba, momento em que foi perguntado se morava nessa ilha e há quanto tempo. Ele respondeu que chegou a Cotijuba no colo de sua mãe. Ficou claro pelo breve diálogo que Seu Dimas possuía muitas histórias sobre a ilha. A partir deste encontro, resolvemos marcar um outro momento para conversarmos sobre a ilha e sobre as suas histórias. Combinamos, ele forneceu o número do seu telefone para acertamos a data.

Seu Dimas é um senhor com um jeito sério. É pescador e se diz orgulhoso do seu saber-fazer. Faz utensílios para pesca artesanal, tais como rede, tarrafa<sup>14</sup>, matapi<sup>15</sup>, batedor<sup>16</sup>, entre outros. Sustenta a família, composta de sua esposa, dois filhos e um neto. Seus outros filhos, três, moram em Belém. Ele tem pouco contato com esses filhos, que são fruto de seu relacionamento com a primeira esposa.

Naquele dia, o senhor estava sentando numa rede, esperando nossa chegada. Pediu para Dona Margarida servir café. Disse que sempre morou em Cotijuba e aprendeu o ofício e a confecção de

materiais de pesca com o pai e um tio. Ele mostrou um gostar entusiasmado pela confecção de redes para pesca. Seu tempo é dividido entre a pescaria, a venda do pescado e a confecção de redes de pesca. Seu Dimas possui muita disposição em realizar seus afazeres. O senhor conta que:

Desde quando eu era assim, ó, pexixito que eu vim pra cá. Aqui só não tem dinheiro, mas força de vontade não falta. Cheguei aqui em 1948 nos braços da minha mãe que nasceu aqui, mas tinha ido trabalhar em Belém e depois que ficou grávida voltou pra cá pra Pedra Branca. Tenho 68 anos bem vividos, graças a Deus! Sou pescador e sustento minha família com isso. Eu comecei a pescar olhando: meu pai me ensinava, o meu tio fazia as redes. E depois eu aprendi a fazer as rede, batedor, tarrafa [...]. Eu pesco mais camarão (Seu Dimas, comunicação pessoal, 2017).

Enquanto fumava um cigarro e se embalava numa cadeira, continuava contando sobre suas vivências e histórias de pescador, as aventuras de seus amigos no mundo da pesca. Histórias do mistério das águas que fazem os cascos virarem; histórias de amigos que apareceram, misteriosamente, abraçados mortos numa rede

14 É uma rede de pesca circular com pequenos pesos distribuídos em torno de toda a circunferência da malha. A tarrafa é arremessada geralmente com as mãos, de tal maneira que a mesma se estenda/abra o máximo possível antes de cair na água.

15 O matapi é um instrumento feito de fibra vegetal, retirado da palmeira jupati, muito comum na Amazônia para a cultura da pesca do camarão, que é uma atividade frequente na vida dos ribeirinhos.

16 É um instrumento semelhante ao arpão, sendo um pouco mais fino. Dotado de duas, três ou mais pontas com farpas, e usado na captura de pequenos peixes, moluscos e crustáceos. Assim como o arpão, a sua extremidade é fixada a uma vara de dois ou três metros, para manuseio. É muito empregado na pesca noturna.

de pesca; histórias de um peixe grande, “piranha enorme”, que apareceu ao seu pai; e também de uma árvore de embaúba que aparece e some dentro do rio. As águas daquele rio escondem mistérios, deixando marcas no coração do pescador, parecendo que um rio de emoções corria também dentro dele (Bachelard 1997).

Enquanto Seu Dimas ia narrando histórias, ficava evidente o quanto o cenário das águas constituía e aguçava a tessitura delas. Talvez, por isso, as ilhas são frequentemente associadas aos cenários idílicos, uma vez que podem ser consideradas locais com uma “poética das águas”. Em Bachelard (1997), a água aparece como um ser total, pois tem corpo e voz, tem agência, traduz um dinamismo de formas. A linguagem bachelardiana das águas é uma realidade poética direta; os regatos e os rios sonorizam com estranha fidelidade às paisagens como dimensões sensíveis, evocam suas vibrações.

Vou te falar a verdade, eu e minha mulher, a gente fica sempre pensando a nossa vida aqui na ilha. E eu digo pra você, podia ser a melhor casa, o melhor apartamento, o que quer que fosse eu não troco por essa casa aqui. Não tem luxo, você vê, mas tudo que tem aqui, cada coisa foi colocada com o suor do meu trabalho da pesca. Por dinheiro nenhum no mundo, nenhum palacete, fazenda, prédio coisa nenhuma neste mundo. Nada, nada. Uma, porque eu acabei de criar meus filhos aqui e, outra, porque aqui foi um lugar que eu tive uma vida fantástica, uma vida... Como se diz? Uma vida de sonho, só num sonho eu posso ter de novo uma vida dessa. Sempre com

muita fartura de peixe e camarão, eu não faço questão de carne, e nunca fiz, tem minhas plantações. Aqui eu fico bem pertinho do rio, eu sempre pesquei, eu pescava muito, ganho meu dinheiro, tem tudo que eu preciso pra viver [...], o custo de vida pra mim aqui é muito mais barato que em Icoaraci ou Belém, não tem nem comparação. Apesar que eu tenho minha casa, vivo bem com minha esposa, com meus filhos, com meus neto, tenho uma família maravilhosa. Fomo acostumado a viver na beira d’água, nós. Nós somos igual peixe, você tira da água e ele morre! (Seu Dimas, comunicação pessoal, 2017).

Na comunidade de pescadores da Pedra Branca, as narrativas sobre seres fantásticos que habitam as águas são elementos culturais presentes nos modos de vida desses pescadores. Na medida em que as narrativas são elementos relacionados às condições de vida dessa comunidade, elas refletem as táticas cotidianas dos coletivos em um contexto de transformações sociais.

As narrativas dos pescadores artesanais podem ir muito além daquelas que povoam as águas dos rios e igarapés da ilha. No campo da oralidade, mais fecundo ainda se imagina ser o mundo das águas, principalmente para aqueles que, de fato, encontram-se ligados a ele. Quantas histórias os pescadores contam sobre acontecimentos que vivenciam nas águas? O que temem? O que enfrentam? A existência de muitas histórias em torno dos igarapés e do rio que banham a ilha anunciada por Seu Dimas reforça as nossas expectativas.



Percebemos que naquela manhã Seu Dimas precisava sair para uma reunião com alguns pescadores. Dona Margarida o lembrou do compromisso. Ele retrucou dizendo que não estava com pressa, justificando para a esposa que já havia marcado um encontro conosco antes da reunião para a qual ele precisava ir. Ficamos um pouco desconcertados, afinal, não queríamos atrapalhar o seu compromisso. Entretanto, fomos tranquilizados quando ele disse que nossa presença ali também era importante, e que o tempo para ele não era ligeiro, o que nos fez lembrar o verso do poema “Pauapixuma”, de Rui Barata: “o Tempo tem tempo de Tempo ser”, e mais precisamente sobre o fato de esse tempo da memória ser diferente do tempo cronológico.

O narrador destacou que sabe muitas histórias. Narrativas que emergem nas animadas rodas de prosa, relembrando a “vida de antigamente” na ilha. Como pesquisadores, ouvimos muitas histórias e contamos algumas, assim como Cascudo (1995) que, em suas viagens, fazia amigos e ouvia histórias ao pé do ouvido – muitas informações sobre “causos” que embalaram o sono e assustaram gerações e gerações. Dentre elas, várias falam de fantasmas, espíritos, enigmas, acontecimentos incompreensíveis e assustadores que permeavam as aventuras pelo rio, pela mata, além do confronto com animais selvagens:

História de pescador... Tem é muita história de pescador, não dá nem pra mentir. [risos] Tem uma história, mas não é mentira! Aconteceu mesmo! Um dia a gente vinha pelo igarapé da Flecheira. Porque a gente subia lá na ponta da praia, quando a pesca tava aberta. A gente subia... Você conhece ali? Subindo pela praia? Aí a gente vinha andando, andava o dia inteiro e quando chega lá pelas três ou quatro horas, cê encosta os barcos pra armar as barracas, assim pra poder pescar aquela noite e depois vim. Aí, teve um lugar que a gente encostamo... Não, nós ia encostar. Era uma mata fechada, muito fechada, não tinha como ter sobrevivência num lugar daquele. Não tinha como ter uma pessoa pra fica lá dentro. Aí nós fomo encostando os barco e aí... sabe quando parece que quebra um pau, assim? Um barulho alto como se uma pessoa tivesse quebrado um pau... mas grosso assim. E depois tacou assim na água, a gente viu cair na água. O outro pescador olhou pra mim, eu olhei pra ele. Eu fiz assim, com a mão. Aí de novo, outro pau. Ele: Não vamo encostar aí não. Mas era uma mata! Aquilo arrepiava a gente assim de medo. Não tinha como ali ter alguém. E nós fomo embora e paramo bem mais pra baixo e pro outro lado. Já não acampamo mais daquele lado do rio. E aquela semana nós não peguemo nada. Parece até coisa, num pescamo nada. Foi que nem um azar aquilo lá. Foi viagem perdida. E aquele tempo não acontecia isso de ficar uma semana sem pescar nada. Você ia e pegava. Hoje, sim, acontece muito de perder a viagem (Seu Dimas, comunicação pessoal, 2017).

Prosseguimos a conversa. Perguntamos a ele se já havia morado em outro lugar. Ele respondeu que nunca teve vontade de deixar Cotijuba. Seu Dimas ressaltou que a ilha é um lugar muito bonito, onde ele gosta muito de morar:

Conheço muitas ilha aqui perto, mas nunca tive vontade de sair daqui. Minha mulher, filhos e netos também. A maioria da gente daqui da comunidade, mesma coisa. O nosso lugar é nosso lugar, não tem como falar muito. Aqui a gente não samo rico, a gente trabalha pra viver e Deus vai abençoando nós. Muita gente vem pra cá passear e se encanta por aqui, porque aqui é bonito mesmo. É ou não é? Gosto mais de sossego, quase não vou pra praia, minha lida diária é mais com a pesca e em casa mesmo, mas claro que gosto de dar uma voltinha no trapiche de vez em quando pra saber das novidades [risos] (Seu Dimas, comunicação pessoal, 2017).

Seu Dimas dizia gostar do sossego que sua comunidade oferece. Afirmava que não poderia ficar rico sendo pescador, mas gostava de seu modo de vida. No seu quintal, há uma pequena horta onde sua família planta couve-flor e chicória, hortaliças que ajudam a complementar as refeições diariamente.

Seu Dimas comentou sobre o educandário e o presídio que existiram no local. Ele nos contou que os presos eram transportados para a ilha de Cotijuba por conta da superlotação do presídio de Belém. O narrador também revelou que conheceu um pesquisador, um historiador, que confirmou que os presos que chegavam à ilha de Cotijuba eram torturados. Seu Dimas diz ser um absurdo uma ilha tão bonita como Cotijuba ser considerada uma prisão, um castigo, um lugar que nenhum presidiário gostaria de ir.

O pescador ainda mencionou que os presos mais perigosos vinham para ilha e os seus moradores ficavam desprotegidos. E, por conta disso, os ilhéus mantinham distância dos presidiários. Contou-nos que atualmente no lugar onde existia o presídio:

Tem gente que já viu marmota por aí quando passa tarde da noite. Eu nunca vi! Parece que tem umas correntes que se escuta arrastar, voz de gente conversando, e até barulho de abrir e fechar grade. Quando a pessoa olha não tem ninguém, tá tudo vazio. O caboco corre [risos], todo mundo sabe disso. Minha comadre outro dia passou por ali e se sentiu mal, com dor de cabeça, um arrepio no corpo. Isso foi umas nove da noite. Mas não é pela frente, é por detrás do presídio, que ninguém passa. Lá é que faz visagem mesmo (Seu Dimas, comunicação pessoal, 2017).

O senhor relatou acerca das dificuldades que os presos enfrentavam ao tentar fugir da ilha. Além das grades e paredes que os prendiam, os presos, se passassem pelos obstáculos materiais que compunham a estrutura do presídio, ainda precisavam enfrentar as águas caudalosas como mais um empecilho. Seu Dimas afirmou que a maioria dos presos que conseguia fugir do presídio se lançava nas ondas desse rio, porém muitos morriam afogados ou eram devorados por algum animal aquático. Tais histórias também eram ouvidas por um dos pesquisadores, quando ia a Cotijuba nos períodos de férias escolares. Por um tempo, Seu Dimas ficou calado, de cabeça baixa.

É provável que ele saiba muitas histórias tristes envolvendo o sofrimento dos presos nessa ilha.

Ele contou também que os presos trabalhavam na ilha e que cultivavam hortas para contribuir nas suas refeições. Seu Dimas disse que nessa época ele era garoto e já ajudava no sustento da sua família, com a pesca. Nesse momento, acendeu outro cigarro e pediu mais um café. Dona Margarida lembrou o compromisso com os demais pescadores. Ele disse que eles podiam esperar, pois a nossa prosa ‘não carecia’ de ser rápida. Para Seu Dimas, Cotijuba é um lugar abandonado pelo poder público, como muitos outros lugares na cidade de Belém. Ele alertou, principalmente, sobre os perigos de assaltos e outras violências que vêm ocorrendo, devido ao abandono do patrimônio público, como é o caso do antigo presídio na ilha.

O problema da segurança na ínsula reforça a utilização do termo ilha, no discurso de Seu Dimas: “tamo tudo ilhado aqui”. O termo é utilizado como sinônimo de demarcação das suas fronteiras, para ratificar a ideia de isolamento, de um lugar abandonado, no caso, pela administração pública municipal. Trata-se de uma insularidade geográfica que irá se desdobrar, particularmente, nos tantos desafios que os moradores da ilha enfrentam no cotidiano para exercerem a sua cidadania, não raro precarizada pelo descaso que experimentam.

A casa de Seu Dimas encontra-se próximo à beira do rio, aproximadamente no meio do caminho para a comunidade do Vai Quem Quer. No caminho para casa do pescador, as moradias são dispostas em terrenos grandes. Na entrada da casa de Seu Dimas, permanece ancorada a sua canoa. Ele enfatizou muito o fato de ser pescador: “Nasci na ilha. E sempre trabalhei com pesca. Antigamente eu caçava também, mas agora nem tem quase bicho e também estou velho pra isso. Sempre pesquei toda a vida” (Seu Dimas, comunicação pessoal, 2017). Seu Dimas olhou o relógio e sorriu por estar atrasado para sua reunião.

#### **4. SEU JORGE: ILHA-PRESÍDIO (A MORADA DAS ALMAS) E SEUS FANTASMAS**

Aí, antigamente, já fazia fantasma. Gritava pra lá, batiam panela, barulho pelas paredes. Isso tudo tinha lá. Isso uma vez eu vi. Eu fui viajar com meu tio, ele era piloto de uma barca dessas lá. Aí, como ele viajava pra Belém, eu tinha que ir pro exército, era o dia de eu me apresentar lá, que era chamada [...]. Aí, eu tinha que dormir lá que até duas horas já tem gente no Ver-o-Peso, aí eu ficava já lá, ao menos ia chegar bem cedo lá na fila. Nesse tempo, lá tinha o negócio de uma prazinha lá [próximo ao presídio da ilha]. Assim era a parede da cozinha do prédio. Isso era tarde, era uma hora mais ou menos. Aí, estavam lá pra dentro mexendo na cozinha, era barulho de panela e tal. Olha que eu faço! Querendo ir lá pedir um café, eu queria entrar lá pra pedir um café, na imaginação minha. Aí, o titio estava lá pra canoa, eu pensei: vou já lá com ele. Eu perguntei pro titio se já estava na hora de pedir um café. O pessoal está na cozinha já lá mexendo.

Ele arregalou o olho e me disse: que cozinha rapaz? Deita aí e dorme que está tudo fechado ainda, não tem ninguém lá (Seu Jorge, comunicação pessoal, 2017).

Uma marca que a ilha traz do seu passado histórico refere-se às memórias sobre a penitenciária, construída em 1968, sendo que, por algum tempo, educandário e presídio coexistiram. Tais edificações constituem um acervo de patrimônios e memórias que, seguindo a abordagem sugerida por Myrian Sepúlveda dos Santos (2005), sobre o tema do patrimônio comunitário e coletivo, mereceria a devida atenção quanto à sua preservação e conservação no contexto metropolitano. O policiamento ostensivo e as fugas frequentes de prisioneiros representaram um controle indireto do fluxo de visitantes e da expansão da população local. Porém, logo o educandário foi extinto e a ilha se transformou em ilha-presídio, recolhendo condenados e presos políticos, adultos e menores, com um sistema penal violento e arbitrário.

Bem assim tinha um portão que era o retiro dos presos. Aí, outros tipos de pessoas não moravam não. E tinha o colégio lá na frente. Vivia trocando de diretor para diretor. Aí, foi mudando as coisas por causa que houve um abandono aí, e deixaram o casarão lá, e as pessoas destruíram. Destruíram esse daqui também, na época esse terreno aí, ele era do Zacarias de Assunção. Era desse pessoal aí, era o coronel, general Zacarias da

Assunção. Era dele esse terreno, que é o terreno desse casarão aí. Mas, agora já invadiram tudo e tomaram tudo, aí já não sei mais de nada (Seu Jorge, comunicação pessoal, 2017)

Aí, o povo conta que já viu alma penada aí. Eu nunca vi, graças a Deus, mas sinto que tem alguma coisa aí nessas paredes. O pessoal conta que ouviu gritos e barulho de corrente, de grade, de choro [...]. Cotijuba foi marcada com isso. Era pros presos não fugir e se fugir eles tinham que nadar muito pra se salvar. Contam que o nome da praia do Vai Quem Quer é porque se o preso não confessar, os guardas diziam: vai quem quer. Era pra ser torturado [...]. E muita gente acha que é porque a praia é muito longe e antigamente a gente ia a pé mesmo [risos] (Dona Zilda, comunicação pessoal, 2017).

Esse fato povoou muitos imaginários acerca da ilha e Cotijuba passou a ser considerada uma ilha-presídio, mesmo depois da desativação do mesmo, fazendo com que as pessoas mantivessem distância do lugar. Segundo Seu Zé, em 2005 faleceu o último “preso” da ilha. Porém, segundo algumas narrativas sobre as ruínas do lugar, os fantasmas dos antigos presos ainda “perturbam” quem “mexe com eles”. Quem não acredita acaba sofrendo alguma punição.

Muitas narrativas são tecidas em relação às vivências dos antigos presos. Em uma das vezes que estávamos na ilha, conhecemos Seu Zé Maria, um simpático vendedor de sorvete que diz conhecer, através do irmão, algumas histórias sobre o presídio:

Seu Zé Maria, morador da ilha há 43 anos conta que seu irmão mais velho foi um presidiário na ilha de Cotijuba. Diz que conseguiu escapar da ilha três vezes, e só retornou definitivamente a ela após a Ditadura Militar, onde pôde construir família, e viver tranquilamente na ilha. Seu Zé Maria conta sobre as histórias que seu irmão lhe narrara com o olhar penetrante diante da ruína do antigo presídio (Trecho do Diário de Campo).

Após anos, em 1977, com a inauguração da Penitenciária Estadual de Fernando de Guilhon, na cidade de Belém, a Colônia Penal de Cotijuba foi desativada. Assim, a história da ilha mudou quando a Constituição Brasileira de 1988 transferiu Cotijuba ao domínio municipal da capital paraense. Em 1990, a ilha de Cotijuba foi transformada em Área de Proteção Ambiental, pela lei municipal. Por esse último acontecimento, os visitantes da ilha são atraídos pela biodiversidade do local, pelo espaço turístico preservado e por suas características ecológicas.

Agora, só ficou as histórias desse presídio. Essas parede caindo aos pedaços. O pessoal diz que é patrimônio, né. Isso é feio demais. Deixa nossa ilha feia [...]. Aí, tinha preso que era torturado mesmo. Se ouvia grito. Agora, também dizem que quando morria um preso só fazia jogar na água pra bicho comer. Era sim. Tinha uns que tentava fugir nadando. Não sei se conseguia. O cara tinha que ser muito bom. Eu não conseguia nadar tanto. Até o Jutuba é longe. Imagina até em Icoaraci! Tem canal. É perigoso. Você vê tanta notícia de gente que se afoga na praia, ainda mais nesse riozão (Seu Zé, comunicação pessoal, 2017).

Segundo Silveira (2004:631), o imaginário fenomenológico das ruínas nas narrativas emerge de um tempo mítico, onde os sonhos guardam o lugar do enterramento dos tesouros, até que alguém “a partir da revelação onírica o receba como dádiva”. A revelação ao narrador, em sonhos, permite o acesso ao tesouro. As narrativas acerca de tesouros enterrados na ilha afloram do imaginário de muitos moradores do lugar. Portanto, o imaginário fantástico dos ilhéus é oriundo desse reservatório de imagens percebido na presença onírica como potência capaz de falar também sobre as turbulências do tempo. Esse mistério insular, do enterramento de tesouros, reforça a imagem da ilha enquanto guardiã de tesouros. Assim, as imagens dos tesouros enterrados aparecem nas narrativas fantásticas, recorrentes nas memórias dos antigos moradores de Cotijuba.

Do ponto de vista da história ocidental, por muitos anos, quando não existia registro escrito, as narrativas eram feitas oralmente, e cada trama produzia efeitos diferentes, dependendo do repertório de fatos associados às imagens de quem as narra em determinado contexto sociocultural. Na Idade Média, os camponeses, por exemplo, sentavam-se à beira das fogueiras para ouvir enredos maravilhosos. Sabe-se que, numa comunidade narrativa, os contadores de histórias possuem papel de destaque, mantendo vivas as memórias

coletivas do grupo e muitos deles instituem uma base identitária como forma de testemunho diário e regular de sua pertença aos lugares praticados ao longo do tempo (Certeau 1994).

O narrador prepara a plateia para a narração. Para Silveira (2004), os papéis são definidos na própria adesão aos fatos de narrar e escutar como acontecimentos sociais que derivam no compartilhamento de imagens que emanam das narrativas, e vice-versa. Nas histórias em que o narrador ficou frente a frente com um ser fantástico, forma-se uma paisagem-memória específica que vibra seus enraizamentos nos lugares.

Nesse sentindo, o assombro, ou visagem, é um fenômeno que se desdobra em narrativas fantásticas que envolvem acontecimentos causadores de pavor, medo e até angústia nas pessoas que experimentam uma relação tensional com ele, e que posteriormente será narrado como um episódio terrificante pelo narrador ou por outro que o ouviu numa roda de conversa. Ouvir e contar dinamizam as imagens fantásticas e tecem laços afetivo-cognitivos entre grupos humanos, e deles com as paisagens vivenciadas, produzindo éticas de relação com os lugares que passam pelo respeito, evitamento ou mesmo pela busca de proximidade em função de obtenção de uma graça de parte do ente que constitui certas dimensões sensíveis daquela paisagem.

Na ilha de Cotijuba, as narrativas, de maneira geral, têm se prestado muito fortemente, ao longo do tempo, a uma vasta série de construções simbólicas que, até certo ponto, ultrapassam as narrativas sobre o lugar e se misturam, envolvendo-se aos fluxos de água doce. Nestes termos, as narrativas veiculadas pelos coletivos vibram e significam naquele contexto, conectam-se em diversos aspectos ao cotidiano da ilha, às memórias entranhadas nos lugares, como as que Seu Jorge conta sobre certas vozes que assombram quem vai pelo horário de meio-dia ao igarapé da Flecheira:

Seu Jorge: Tem outra história aqui no igarapé. Isso aí é hora de meio-dia. Qualquer pessoa pode ver.

Neto de Seu Jorge: Huum! Fala pra eles, que eu não acreditava.

Seu Jorge: Eles foram comigo pra lá. E também ouviram que tem vozes conversando. Nesse igarapé que passa aí atrás.

Neto de Seu Jorge: Meio-dia eles ficam conversando e roçando, o nome já é Diálogo dos Amigos. Depois do meio-dia é selado, eu vi essa arrumação! Eles falam e conversam pra lá.

Seu Jorge: Um dia quando eu cheguei aqui era umas cinco horas, e eu fui colocar matapi no igarapé, eu fiz as coisas depressa e saí, peguei a canoa e fui me embora. Quando eu chego que nem esse cajueiro aqui, eu na canoa e lá tem uma seringueira grandona. Eu estava lá com matapi, e quando eu ouvi uns caras que acharam graça lá atrás! Acharam graça. Isso era mais de seis horas da tarde. Acharam graça! E olhe a minha consciência, eu pensava que era o pessoal que estava pescando, porque sempre o pessoal fica lá na beira, mas nesse dia não estava pescando era ninguém, e nem era hora de ninguém pescar. Eu não estava nem pensando maldade nenhuma e nem

medo. No outro dia eu perguntei: Loro, tu estava ontem umas cinco e meia pras seis horas lá no mato ajeitando tua cerca? E ele disse que não. Eu disse: olhe, estavam achando graça lá. E ele disse: eu já vi isso aí. Uma vez fez eu dá com a proa da canoa num pau, que quase eu caí na água com medo.

Neto de Seu Jorge: Eles ficavam conversando perto. Eles ficavam conversando e a gente escuta eles. Égua! E eu achei impressionante.

Pesquisadora: o que vocês escutam?

Neto de Seu Jorge: Eles conversando, mas a gente não compreende nada. Eles ficam falando rápido. É no igarapé da Flecheira. Eles roçam e a gente não vê nada. Parece quem está cortando uma coisa assim em cima.

Pesquisadora: Aí foste acreditar no teu avô, né?

Neto de Seu Jorge: Agora eu acredito!

Seu Jorge: Eu não tenho medo. Nesse igarapé tem coisa, mas não me dá medo.

É possível observar que, com o passar do tempo, as narrativas tendem a se interpenetrar, enriquecendo-se e sofrendo, assim, redefinições, com base em repetições, cancelamentos, esquecimentos e substituições de elementos diversos, consolidando, deste modo, um incessante movimento de interações, que contribui para enriquecer as memórias locais acerca de certos episódios ou situações vividas pelas pessoas.

O Brasil ainda é um país de prevalência vocal, e mesmo nas grandes metrópoles, onde se presume a inexistência das ditas “narrativas tradicionais”, elas

continuam a fluir com o mesmo caráter de mistério que as animam desde longa data. De acordo com Fares (2005), nas comunidades narrativas tradicionais da Amazônia, conta-se nos cantos, nas portas, nas calçadas, nos bancos, e quanto mais se adentra as matas, ou se abeira os rios, mais o repertório se enriquece e avoluma. Como observa a autora, os narradores orais são pessoas mais experientes, em geral, mais velhas, mas mesmos os jovens, que, muitas vezes, negam esse tipo de conhecimento, por pleitearem experiências “modernas” trazidas pelos meios de comunicação de massa, não se afastam desta rede de signos que representa a tradição<sup>17</sup> (Fares 2005:6).

A paisagem que rodeia a ilha tem passado pelas modificações que o tempo e as atividades humanas e não humanas lhe imprimem. O cenário de fundo são as abruptas transformações urbanísticas que vêm acontecendo na ilha, alvo da expansão urbana belenense, e as inquietações que despertam nos ilhéus com os visitantes da ilha, nas relações entre a memória, a paisagem e a materialidade (Rodríguez Cáceres 2017). Essa concepção de paisagem não se refere exatamente ao “ambiente”. Antes, “paisagem” diria respeito à forma assumida pelo ambiente enquanto interação entre organismos, cuja forma específica deriva de um engajamento (Ingold 2000).

17 Tais reflexões se aproximam às considerações de Ecléa Bosi (1994:417), quando a autora afirma o seguinte: “Quando as marés de nossa memória já roeram as vigas, o fato deriva ao sabor das correntezas. No entanto, sofremos no dia a dia a inexorável divisão que nos constringe a deixar a casa pelo trabalho, a juventude pela maturidade e nos rouba do convívio mais caro. É a força do tempo marcado por pontos de orientação que transcende nossa vontade e nos fazem ceder à convenção”.

#### 4.1. COMUNIDADE NARRATIVA: O MERGULHO NA MEMÓRIA

Segundo Jacques Le Goff (1996), a memória é a propriedade de conservar certas informações, tratando-se de uma propriedade que se refere ao conjunto de funções psíquicas que permite ao indivíduo atualizar impressões ou informações passadas, ou reinterpretadas como passadas (Le Goff 1996:419). Desse modo, o narrador de histórias nem sempre guarda na memória tudo o que lhe penetra pelos sentidos; na verdade, tudo é captado parcialmente, alguns retalhos ficam, outros se perdem no grande emaranhado que compõe a colcha cultural, na qual ela está envolvida, mas que ele criativamente ordena sob a forma de uma narrativa que apresenta certo tom pessoal.

Diante das narrativas que circulam entre um coletivo, é possível perceber a atenção especial ao ato da escuta. Mais do que falar, há necessidade de ouvir o outro, uma abertura ao diálogo que coloca a escuta como central. Assim, por vezes, os narradores se deleitavam em horas de narrativas, mas sempre as pausas eram longas também, momentos onde o convívio e as conversas mais informais aconteciam.

Neste sentido, o tempo da prosa e o consequente exercício da escuta emergem enquanto uma das formas de sociabilidade mais presentes na experiência vivida por coletivos e, sendo assim, “o que se vê é uma forma

cabocla de experimentar o tempo” (Silveira 2004:305).

O cotidiano é vivido enquanto algo que se configura numa relação com os lugares compartilhados com o grupo, como formas sutis de experimentar as temporalidades numa duração<sup>18</sup>, numa vontade de perdurar no espaço e no tempo insular. Dona Zilda relaciona o tempo de viver na ilha com as itinerâncias pela metrópole, neste caso, o bairro de Icoaraci às transformações nas paisagens das ilhas, como segue:

Pois é, a gente sempre viveu bem aqui. Quando morava em Icoaraci sentia falta daqui, já tô acostumada, aqui é meu canto. Meus filhos não, só vem agora a passeio, me visitar. Eu não gosto do barulho de carro. Aqui, graças a Deus, ainda não tem carro. Agora o inferno são essas motos que inventaram pra cá [risos]. Eu gosto mesmo de andar de casco. Nunca andei nesse naviozão da prefeitura. Vou pra Icoaraci de popopô mesmo. Vou só pegando ventinho.

O movimento maior mesmo é nas férias, que dá muita gente na praia. Eu gosto de caminhar, só quando preciso ir no Vai quem Quer que pego um bondinho desses, ou charrete. Naquela época, a gente não tinha muita coisa porque não tinha luz. Agora que tem o pessoal passa o dia com som e televisão ligada. Eu, eh! Eu sou da tranquilidade. O pessoal diz que eu sou uma velha chata porque reclamo do barulho, eu sei que falam de mim. Mas o barulho mesmo fica lá pra praia, pra lá tem os bar, as pousadas. Lá que o pessoal vai pra se divertir (Dona Zilda, comunicação pessoal, 2016).

Seguindo os caminhos da memória, de acordo com Fares (2015:34), no momento de narração a

18 Ver Rocha e Eckert (2005).



memória se enlaça ao esquecimento, pois são “duas forças que se completam, pares indissociáveis”. A dupla, memória e esquecimento, em suas oposições complementares dão asas à criação e à recriação, pois “essas oposições são instrumentos conjuntos e indissociáveis em projetos narrativos [...] em que lembrar é um fluxo, um processo, uma razão de ser o ato de esquecer se faz o pivô daquilo que se desenvolverá”. (Ferreira 1995 apud Fares 2015:33-34).

No jogo tensional de lembrar e de esquecer, os narradores lidam com certas vicissitudes espaço-temporais, a partir das quais os eventos narrativos foram (re)tecidos como histórias sobre a ilha. Seu Dimas traz à tona o dilema a partir de episódios já mencionados por nós neste artigo, mas que aqui tomam outras feições diante da questão colocada, como segue:

Era muito difícil o preso conseguir fugir daqui, e olha que muitos tentavam, quando conseguia o condenado não conseguia nadar tanto pra chegar numa ilha perto. Não! E muitos morriam afogado, ou virava comida de peixe grande, na certa. Muita gente sabe dessa história, do presídio daqui. Mas também é uma história que muitos já esqueceu. A gente que mora aqui é que não esquece, né? (Seu Dimas, comunicação pessoal, 2017).

Nos estudos de Jerusa Pires Ferreira (1995), a ação da memória se processa de acordo com sistemas internos de cada narrador, portanto, nela ficará registrado somente aquilo que tiver algum significado para ele, algo que lhe desperte

a curiosidade e que tenha íntima relação com sua história de vida, que lhe cause indignação ou esteja reforçando suas concepções (Ferreira 1995:127).

A partir das ideias de memória individual e coletiva, chega-se à discussão proposta por Halbwachs (2003), de que a memória individual existe sempre a partir de uma memória coletiva, posto que todas as lembranças são constituídas no interior de um grupo (Halbwachs 2003:30). A memória individual e a memória coletiva constituem-se como importantes fontes das poéticas orais. Convém lembrar que nos estudos de Maurice Halbwachs (2003), a memória não é só um fenômeno de interiorização individual, ela é também, e sobretudo, uma construção social e um fenômeno coletivo. Sendo uma construção social, a memória é, em parte, modelada pelos grupos sociais (Halbwachs 2003:39).

O processo da memória nos estudos de Bosi (1995), por sua vez, chama a atenção para as lembranças das pessoas idosas. Identifica-se, assim, uma história social acentuada nos quadros de referência familiar e cultural igualmente reconhecíveis. Portanto, as memórias das pessoas idosas se encontram ocupadas atentamente pelo próprio passado, ou, ainda, por substâncias mesmas das suas vidas.

Os narradores da pesquisa carregam as lembranças de práticas cotidianas que foram

mais intensas no passado do que são agora, como ponderam. As imagens que evocam das memórias sobre a organização cultural são dimensões das suas experiências de vida na ilha. Desse modo, entre as suas lembranças, é possível compreender momentos da memória coletiva da ilha de Cotijuba.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse espaço, os tempos convivem “fundidos e confundidos, caóticos e reverberantes nas paisagens humanizadas, seguindo os ritmos da memória do lugar” (Silveira 2004:302). Nesse fluxo, “toda paisagem apresenta-se de início como ordenada na natureza, numa imensa desordem que nos deixa livres para escolhermos o sentindo que preferimos lhe atribuir” (Lévi-Strauss 2000:54 apud Silveira 2004). A desordem emana no conflito da complexidade da abordagem descritivo-analítica sobre as narrativas, por meio das memórias locais.

Trata-se de expressões do vivido que são próprias às maneiras de ser no tempo e de se alinhar ao espaço. As narrativas sobre a ilha de Cotijuba se recriam porque os devaneios humanos do repouso e da vontade modificam a paisagem de acordo com suas intencionalidades e projeções no espaço habitado (Bachelard 1996).

As narrativas dos antigos moradores emergiram entrelaçadas entre o cotidiano da

paisagem e os seres fantásticos das narrativas, também habitantes da ilha, aportados ao imaginário. Esses encontros nos foram dados em espaços de troca de experiências, nas quais, como aponta Ricoeur (1994), a produção de sentido do ato de narrar é percebida na energia criadora presente no discurso. Assim, o encontro com os narradores nos proporcionou momentos de imersão, onde pudemos tecer uma escuta sensível, de aproximação em relação ao objeto de estudo, afirmando o fortalecimento do desejo de conhecê-lo.

Aportamos nas narrativas sobre a ilha repletas de significâncias e significados, as quais possuem vozes, cheiros, cores, sabores. E, por meio disso, “nadamos” nas memórias compartilhadas dos ilhéus, encontrando ressonâncias no que diz Bachelard (1997:97), já que “é o poder de devanear que nos leva para o encontro com o mundo dos sonhos”.

## 6. AGRADECIMENTOS

Agradecemos aos pareceristas os ajustes que acreditamos serem justos com a nossa proposta neste artigo. Este artigo é um excerto da dissertação de mestrado da primeira autora e, como tal, é uma abertura ao que virá, já que entendemos que um trabalho de doutorado possibilitará maiores aprofundamentos ao tema proposto.

## 7. REFERÊNCIAS

- Bachelard, G. 1988. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes.
- Bachelard, G. 1996. *A poética do devaneio*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martin Fontes.
- Bachelard, G. 1997. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Benjamim, W. 1994. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov, in *Obras escolhidas*, 6. ed. São Paulo: Brasiliense.
- Bosi, E. 1995. *Memória e sociedade: lembranças dos velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- Cascudo, L. C. 1995. *Jangada: uma pesquisa etnografia*. São Paulo: Global.
- Certeau, M. 1994. *A invenção do cotidiano: as artes do fazer*. Petrópolis: Vozes.
- Diegues, A. C. 1998. *Ilhas e mares: simbolismo e imaginário*. São Paulo: Hucitec.
- Durand, G. 1989. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes.
- Eckert, C., e A. L. C. Rocha. 2000. *O tempo e a cidade*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Eckert, C. 2009. As variações paisageiras na cidade e os jogos da memória, in *Paisagem e cultura: dinâmica do patrimônio e da memória na atualidade*. Organizado por F. Silveira e C. Cancela. Belém: EDUFPA.
- Fares, J. A. 2005. Memória de Belém em história de velhos: aspectos metodológicos. Contadores e Repertórios orais. UEPA. *Anais do XXIII Simpósio Nacional de História do ANPUH*.

Fares, J. A. 2015. *Um memorial das matintas amazônicas*. Belém: Fundação Cultural do Estado do Pará.

Ferreira, J. P. 1995. De magia, tempo e memória, in *Imaginário/Memória*, pp. 45-67. São Paulo: HUCITEC/EDUC.

Figueiredo, S. L., e A. P. Tavares. 2006. *Mestres da cultura*. Belém: EDUFPA.

Halbwachs, M. 2003. *A memória coletiva*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro.

Harrison, R. 1992. *Forêt: essai sur l'imaginaire occidental*. Paris: Flammarion.

Holanda, S. B. 1996. *Visão do paraíso*. 6. ed. São Paulo: Brasiliense.

Ingold, T. 2000. *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

Langdon, J. 1999. A fixação da narrativa: do mito para a poética de Literatura Oral. *Horizontes Antropológicos* 5(12):13-36. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71831999000300002>

Leão, N., C. Alencar, e A. Veríssimo. 2007. *Belém sustentável 2007*. Belém: IMAZON.

Le Goff, J. 1996. *História e memória*. Trad. Bernardo Leitão. 4. ed. Campinas: Editora da UNICAMP.

Leroi-Gourhan, A. 1965. *O gesto e a palavra: 2: memória e ritmos*. Lisboa: Perspectivas.

Lezama Lima, J. 2001. A busca da identidade insular: uma reflexão sobre a fronteira imaginária. *Diálogos* 2(2):1-14. DOI: <https://doi.org/10.15517/DRE.V2I2.6313>

Nora, P. 1993. Entre memória e história. A problemática dos lugares. *Projeto História* 10:7-28.

Perlin, J. 1992. *História das florestas: a importância da madeira no desenvolvimento da civilização*. Rio de Janeiro: Imago.

Pollak, M. 1989. Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos* 2(3):3-15.

Pollak, M. 1992. Memória e identidade social. *Estudos Históricos* 5(10):200-215.

Ribeiro, O. 1960. As ilhas atlântidas, in *Geográficos*, vol. III. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Ricoeur, P. 1994. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papyrus.

Ricoeur, P. 2007. *A memória, a história e o esquecimento*. Trad. Alain François. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp.

Rocha, A. C., e C. Eckert. 2005. *O tempo e a cidade*. Porto Alegre: UFRGS.

Rodríguez Cáceres, L. S. 2017. Paisagem, memória e parentesco no quilombo de Vargem Grande. *Etnográfica* 21(2):269-292.

Schama, S. 1996. *Paisagem e memória*. São Paulo: Companhia das Letras.

Sansot, P. 1983. *Les formes sensibles de la viesociale*. Paris: Presses Universitaires de France.

Santos, M. S. 2005. Os conflitos entre natureza e cultura na implementação do Ecomuseu Ilha Grande. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos* 12:381-400.

Saramago, J. 1998. *O conto da ilha desconhecida*. Ilustrado por aquarelas de Arthur Luiz Piza. São Paulo: Companhia das Letras.

Silveira, F. L. A. 2004. As paisagens fantásticas e o barroquismo das imagens. Estudo da memória coletiva dos contadores de causos da região missioneira do Rio Grande do Sul. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Simmel, G. 1979. A metrópole e a vida mental, in *O fenômeno urbano*. Organizado por O. Velho. Rio de Janeiro: Zahar.

Simmel, G. 1983. A natureza sociológica do conflito, in *Simmel*. Organizado por E. Moraes Filho, pp. 122-134. São Paulo: Ática.

Siqueira, A. Juraci. 2008. Eu, o Boto. *Blog do Boto*. Disponível em: <http://blogdobotojuraci.blogspot.com/search?q=eu%2C+o+boto>. Acesso em: 11 nov. 2020.

Taussig, M. 1993. *Mimesis and alterity*. New York: Routledge.

Turner, V. 1996. *Dramas, fields and metaphors*. Ithaca/London: Cornell University Press.

Yates, F. 2007. *A arte da memória*. Trad. Flávia Bancher. Campinas: UNICAMP.

# ENTRE “MALAS” E “GATOS VELHOS”: ORGANIZAÇÃO ESPACIAL/RESIDENCIAL E REPRESENTAÇÕES MORAIS EM UMA PEQUENA CIDADE DA AMAZÔNIA BRASILEIRA

**Wellington da Silva Conceição**

Universidade Federal do Tocantins | Tocantinópolis - TO - Brasil

**Watilla Cirqueira Leite**

Universidade Federal do Tocantins | Tocantinópolis - TO - Brasil

**Eva Pereira Régis**

Universidade Federal do Tocantins | Tocantinópolis - TO - Brasil

submissão: 12/02/2020 | aprovação: 29/10/2020

RESUMO

O presente trabalho resulta de uma pesquisa realizada na pequena cidade de Tocantinópolis, Tocantins, a partir de uma investigação em dois bairros dessa cidade, os quais surgiram de políticas públicas de moradia popular. O objetivo deste artigo é discutir a relação entre a organização urbana da cidade de Tocantinópolis e a representação moral (por parte dos demais cidadãos) em torno dos sujeitos que habitam os dois bairros periféricos que foram os locus da nossa pesquisa. As atuais representações sobre esses bairros e seus moradores – manifestada na fala dos outros habitantes da cidade, nos discursos dos representantes do poder público e nas notícias apresentadas pelos veículos de comunicação local – estão relacionadas a uma percepção “moralmente poluída” desses sujeitos: esses seriam criminosos (ou potenciais), poucos civilizados e dados a comportamentos promíscuos. No trabalho de campo realizado nesses bairros, observamos duas categorias, as quais revelavam representações estereotipadas dos seus moradores e que utilizaremos para nortear nossa reflexão: “mala” e “gato velho”. Explicitaremos os sentidos dessas categorias e seus usos e efeitos nas possíveis interações.

**Palavras-chave:** Tocantinópolis; cidade pequena; organização espacial; estigma; representação social.

**AMONG “MALAS” AND “GATOS VELHOS”:  
RESIDENTIAL/SPACE ORGANIZATION AND  
MORAL REPRESENTATIONS IN A SMALL  
TOWN OF THE BRAZILIAN AMAZON**

ABSTRACT

This article is the result of a survey carried out in the small city of Tocantinópolis (TO), from an investigation in two neighbourhoods of that city that have emerged from public housing policies. The purpose of this article is to discuss the relationship between the urban organizations of the city of Tocantinópolis and the moral representation (on the part of the other citizens) around the subjects that inhabit the two peripheral neighborhoods that were the locus of our research. Current representations of these neighbourhoods and their inhabitants – manifested in the speech of other inhabitants of the city, in the discourse of government officials and in the news broadcasted by local media – are related to a “morally polluted” perception of these subjects: they would be criminals (or potential ones), they are little civilized and they are used to promiscuous behaviours. In the fieldwork carried out in these neighbourhoods, we observed two categories, which revealed stereotyped representations of the residents, that we used to guide our reflection: “mala” and “gato velho”. We will explain the meanings of these categories and their uses and effects in possible interactions.

**Keywords:** Tocantinópolis; small town; space organization; stigma; social representation

**ENTRE “MALAS” Y “GATOS VELHOS”:  
ORGANIZACIÓN ESPACIAL / RESIDENCIAL Y  
REPRESENTACIONES MORALES EN UNA  
PEQUEÑA CIUDAD DE LA AMAZONÍA BRASILEÑA**

RESUMEN

El presente trabajo resulta de una investigación hecha en la pequeña ciudad de Tocantinópolis, Tocantins, a partir de una investigación en dos barrios de esa ciudad, surgidos de las políticas públicas de vivienda popular. El propósito de este artículo es discutir la relación entre la organización urbana de la ciudad de Tocantinópolis y la representación moral (por parte de los demás habitantes de la ciudad) acerca de los sujetos que habitan los dos barrios periféricos que fueron el locus de nuestra investigación. Las representaciones actuales sobre estos barrios y sus vecinos -manifestadas en el discurso de los demás habitantes de la ciudad, en los discursos de los representantes del poder público y en las noticias presentadas por los medios locales- se relacionan con una percepción moralmente contaminada de estos sujetos: serían criminal (o potencial), pocos civilizados y dados a comportamientos promíscuos. En el trabajo de campo realizado en estos barrios, observamos dos categorías, que revelaron representaciones estereotipadas de sus habitantes y que usaremos para orientar nuestra reflexión: “mala” y “gato velho”. Explicaremos los significados de estas categorías y sus usos y efectos en posibles interacciones.

**Palabras clave:** Tocantinópolis; ciudad pequeña; organización espacial; estigma; representación social



## 1. INTRODUÇÃO

As dinâmicas da distribuição espacial dos sujeitos nas cidades nos revelam bem mais do que uma simples posição geográfica. Isso se torna explícito quando, por exemplo, observamos as classificações de alguns espaços nas grandes, médias e pequenas cidades a partir de categorias como “favela”, “periferia”, “muquifo”, entre outras. Essas classificações demonstram hierarquias habitacionais existentes nesses espaços, e como bem apontou Bourdieu (2008), essa forma de tipificação desigual dos lugares é, na verdade, uma estratégia que distingue os sujeitos que neles habitam. Como defendeu o próprio autor,

A estrutura do espaço social se manifesta, assim, nos contextos mais diversos, sob a forma de oposições espaciais, o espaço habitado (ou apropriado) funcionando como uma espécie de simbolização espontânea do espaço social. Não há espaço, em uma sociedade hierarquizada que não seja hierarquizado e que não exprima as hierarquias e as distâncias sociais, sob uma forma (mais ou menos) deformada e, sobretudo, dissimulada pelo efeito de naturalização que a inscrição durável das realidades sociais no mundo natural acarreta (Bourdieu 2008:160).

As políticas públicas de moradia, em especial aquelas destinadas a grupos populares, muitas vezes são reflexo dessa hierarquia de pessoas “encarnadas” em uma hierarquia dos espaços. Vários estudos sobre projetos públicos de habitação no Brasil, a exemplo dos conjuntos habitacionais construídos no Rio de Janeiro nas décadas de 1960<sup>1</sup> (Brum 2012; Valladares 1980; Conceição 2015), destacam empreendimentos pautados por uma leitura estigmatizada dos “beneficiários” dessa política (nesse caso, moradores das favelas cariocas), tanto por parte do poder público como dos demais cidadãos. Por isso, possivelmente, essas políticas públicas tenham privilegiado duas práticas em meio às suas ações: 1 - o afastamento dos “favelados” das áreas nobres da cidade, dificultando o fluxo deles nesses espaços, impedindo sua interação contínua com as classes mais abastadas; 2 - a inclusão desses sujeitos em um projeto disciplinar a partir da moradia, marcado pelo uso das formas arquitetônicas e por uma inclusão nos mercados de trabalhos menos valorizados<sup>2</sup>, os quais procuravam embutir a identidade do bom morador (aquele que seria transformado pelo espaço urbano racionalizado) e do bom trabalhador (aquele cujo trabalho

1 Esses conjuntos habitacionais – como o famoso Cidade de Deus, em Jacarepaguá – foram construídos principalmente para receber moradores removidos de favelas que foram extintas no mesmo período, como as da Praia do Pinto, do Parque da Gávea e do Pasmado. Vale ressaltar que essas, como tantas outras, localizavam-se em áreas nobres da cidade.

2 Cf. Bonduki & Rolink (1982).

o molda)<sup>3</sup>. Tais práticas fariam desses sujeitos “corpos dóceis”<sup>4</sup> (Foucault 2008) dentro do projeto desenvolvimentista do estado brasileiro.

São muitos os estudos de sociologia urbana sobre as políticas de moradia popular nas grandes cidades<sup>5</sup>, os quais abordam a estrita relação existente entre estas e as dinâmicas de organização/hierarquização dos espaços. Parte do senso comum – até mesmo dentro da própria academia – reconhece nas cidades de pequeno porte<sup>6</sup> certa homogeneidade social, dividindo os perfis das moradias (e seus moradores) simplesmente entre zona urbana e zona rural, deixando de lado

a especificidade das dinâmicas presentes nas áreas urbanas. Neste artigo, queremos explorar a temática da desigualdade e da habitação popular a partir de um estudo de caso em uma cidade pequena da Amazônia brasileira.

A nossa pesquisa foi realizada em Tocantinópolis<sup>7</sup>, município de pequeno porte no Norte brasileiro, região do perímetro da “Amazônia legal”<sup>8</sup>. Tocantinópolis está ao norte do estado do Tocantins, com uma população de aproximadamente 23.000 habitantes e com mais de um século de emancipação. Possui expressivo grupo populacional de indígenas da etnia Apinajé

3 Referimo-nos ao trabalho como elemento disciplinador da pobreza, por meio das representações morais a ele filiadas. Como apontou Valladares (1991:89), “contra aqueles que insistiam em desacatar a ordem, só um caminho parecia viável: inculcar-lhes o hábito e a obrigatoriedade do trabalho, pois essa era a única forma de regenerar a sociedade. A ideia de moralizar os indivíduos pelo trabalho e a noção de que o trabalho é o elemento ordenador da sociedade são centrais no ideário dos legisladores e das elites brasileiras no período republicano”.

4 Segundo Foucault (2008), um dos principais objetivos das práticas disciplinares seria a maximização das potências do corpo para que o trabalhador se torne útil para a sociedade e, nesse projeto, tornam-se “corpos dóceis”, pois essa disciplina não só objetiva aumentar as forças do corpo em termos econômicos de utilidade (para o bom rendimento e aproveitamento do homem na fábrica, na escola etc.), mas também para a diminuir em termos políticos de resistência ao poder.

5 Entre eles, vale destacar: Bonduki (2011), Brum (2012), Cardoso & Lago (2013), Cavalcanti (2013), Ferreira dos Santos (1981), Harvey (2005), Jacobs (2013), Leeds & Leeds (1978), Machado da Silva (2016), Mello & Vogel (1981), Miagusko (2008), Valladares (1980).

6 O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) costuma usar essa nomenclatura para identificar os municípios com até 50.000 habitantes.

7 Tal investigação está inserida dentro do projeto de pesquisa “Em outras favelas e periferias: um estudo sobre territórios da pobreza a partir das representações sociais dos moradores de Tocantinópolis (TO) e Porto Franco (MA)”, desenvolvido pelo Laboratório de Estudos e Pesquisas sobre Territórios Populares e suas Representações (LaTPOR-UFT). Como parte desse projeto, tivemos a pesquisa de iniciação científica intitulada “Territórios populares e suas representações: um estudo sobre as políticas públicas de moradia em Tocantinópolis – TO”, realizada pela bolsista Watilla Cirqueira Leite (bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Cnpq) – entre os anos de 2017 e 2018 – e orientada pelo professor Dr. Wellington da Silva Conceição.

8 A Amazônia Legal é uma área composta por nove estados brasileiros (Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins e Maranhão), com municípios pertencentes à bacia amazônica e à área de ocorrência das vegetações amazônicas. Tal nomeação surgiu de uma contrapartida do governo federal, que identifica semelhantes problemas econômicos e sociais na região e procura promover políticas e projetos de desenvolvimento regional.

(quase 10% do total de habitantes do município), os quais vivem nos territórios de reserva demarcados.

A cidade era chamada de "Boa Vista do Tocantins", tendo recebido o nome de Tocantinópolis em 1943, após uma redistribuição administrativa do estado de Goiás (Halum 2008). A partir de 1988, passou a fazer parte do recém-criado estado do Tocantins. O município está em posição central dentro da microrregião "Bico do papagaio", a qual é composta por 25 cidades, com total de 198 mil habitantes. A sua posição de destaque nessa região decorre, principalmente, da presença de alguns equipamentos públicos, tais como hospital, cartórios, defensoria pública, juizados e fórum.

O local também tem importância turística, principalmente quando relacionado ao rio Tocantins, cujo curso passa pela cidade. Suas principais atividades econômicas são a exploração do babaçu, a agropecuária, os comércios e as indústrias. Outra característica relevante na configuração social e econômica deste município é a presença de um dos sete *campi* da Universidade Federal do Tocantins (UFT), o qual oferta quatro cursos de nível superior, tendo no quadro de discentes não só os moradores de Tocantinópolis, mas também pessoas residentes nas cidades mais próximas (do próprio Tocantins e da região sul do estado do Maranhão).

Vale ressaltar que Tocantinópolis, como a

maioria das cidades pequenas, é marcada pela pessoalidade (Prado 1998), onde "todo mundo conhece todo mundo", o que permite constante consciência e vigilância em relação aos atos alheios. Além disso, os valores tradicionais da região são aqueles ligados à moral conservadora e religiosa, representados como a forma correta de comportamento, como se fosse um manual de conduta. Esses valores também invadem a esfera pública, fazendo parte do projeto de governo municipal, possível de ser constatado, inclusive, nas inscrições constantes no portal de entrada da cidade, onde se lê: "Deus acima de tudo". Esse é o *slogan* da prefeitura, espalhado em todos os prédios públicos e nas peças publicitárias do município.

Em um breve inventário sobre as políticas de moradia de Tocantinópolis, encontramos a referência a dois bairros resultantes de projetos municipais da década de 90, são eles: Vila José Soares e Colina do Padre João (os nomes dos bairros, assim como das pessoas citadas, são fictícios). Nos dois casos, os moradores vieram de assentamentos precários e foram deslocados para as suas novas habitações, construídas e distribuídas pela prefeitura. Esses bairros foram escolhidos como *locus* da pesquisa, por serem resultado da ação de uma mesma política pública municipal de moradia popular em um dado período histórico (década de 1990) e por serem os dois

bairros (com essas características) mais próximos à região central da cidade.

As representações sobre esses bairros e seus moradores – manifestados na fala de outros moradores locais, nos discursos dos representantes do poder público e nas notícias apresentadas pelos veículos de comunicação local – estão relacionadas a uma percepção “moralmente poluída” desses sujeitos: eles seriam criminosos (ou potencialmente maus), pouco civilizados e dados a comportamentos promíscuos. Os moradores dessas localidades se esforçam para fazer uma “limpeza moral” de sua imagem e de seu espaço de moradia. Utilizamos a categoria limpeza moral, cunhada por Leite & Machado da Silva, para nomear as estratégias empreendidas pelos moradores de favelas para “afastar-se do mundo do crime, reivindicando não serem identificados com os criminosos, enfatizando a natureza pacífica e ordeira e seus padrões de moralidade burguesa” (Leite & Machado da Silva 2008:74). Para além da identificação como criminosos e de uma possível delimitação ao caso das favelas cariocas, entendemos que a limpeza moral também possa ser acionada para combater

outras representações estereotipadas e negativas que formam o estigma e que assolam os moradores de bairros periféricos e/ou estigmatizados, até porque, entre esses pobres urbanos, a prática criminosa não é o único tipo de comportamento reprovável, desvalorizado e/ou abominado entre as classes mais abastadas e pelo Estado: também o são, muitas vezes, suas práticas culturais e religiosas, suas formações familiares, seus arranjos econômicos, suas preferências políticas, suas expressões de sociabilidade, entre outros aspectos. Quase todas essas práticas e comportamentos são atribuídos a representações negativas e à responsabilidade de cunho moral de seus agentes.

Apesar de toda estratégia contra a classificação moral estereotipada, o estigma<sup>9</sup> em torno desses bairros e de seus moradores está enraizado no imaginário local, e qualquer esforço para modificarem a si e a imagem que se tem de onde eles habitam parece ser em vão. Essas iniciativas parecem não surtir grandes efeitos nas dinâmicas de sociabilidade, mantendo os seus habitantes prisioneiros das imagens pré-concebidas a que eles foram expostos.

9 Ao trabalharmos com essa categoria, referimo-nos aos usos que Goffman (1982) faz dela. Segundo o autor, o termo foi criado na Grécia Antiga, a fim de nomear marcas feitas em corpos, evidenciando “alguma coisa extraordinária ou má sobre o status moral de quem os apresentava” (1982:11). No contexto atual, essa categorização serve para indicar as marcas socialmente atribuídas às pessoas que não correspondem à ideia generalizada do “comum” e/ou “normal” e que, por isso, estão inabilitadas à aceitação social plena. O autor ressalta, ainda, que o estigma, que é uma construção social, está mais relacionado às interações do que aos atributos que o compõem, podendo variar de uma sociedade para outra: “Um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto ele não é, em si mesmo, honroso nem desonroso [...]. Um estigma é, então, na realidade, um tipo especial de relação entre atributo e estereótipo” (1982:13).

Optamos por fazer uma pesquisa sobre esses bairros, seus moradores e as interações com os demais agentes da cidade utilizando os seguintes recursos metodológicos: análise de documentos (selecionamos como recorte matérias jornalísticas – em jornais impressos e em páginas de internet – que traziam referências sobre a formação e o cotidiano desses bairros), observação direta e entrevistas e conversas com interlocutores. Esses dois últimos recursos foram utilizados nas incursões feitas na Vila José Soares e na Colina do Padre João, entre os anos de 2016 e 2018.

O objetivo deste artigo é discutir a relação entre a organização urbana da cidade de Tocantinópolis e a representação moral – por parte dos demais cidadãos e do governo local – acerca dos sujeitos que habitam dois dos seus bairros periféricos que resultaram de políticas voltadas para a moradia popular. No trabalho de campo realizado nesses bairros, observamos que o local de moradia é tomado como um elemento definidor – especialmente para os demais cidadãos – da identidade de seus habitantes e também dos seus valores morais. Eles podem ser observados em duas categorias com as quais nos deparamos no decorrer da pesquisa e que revelaram representações estereotipadas dos moradores (e que utilizaremos para nortear

nossa reflexão), são elas: “mala” (na colina do Padre João) e “gato velho” (na Vila José Soares). A seguir, explicitaremos os sentidos dessas categorias e seus usos nas possíveis interações.

Este artigo tem a seguinte estrutura: começamos abordando uma discussão sobre o uso da sociologia urbana como ferramenta de análise para a compreensão das dinâmicas sociais de uma cidade de pequeno porte do interior do Brasil. Em seguida, apresentamos cada um dos bairros citados, o histórico de sua formação e a representação geral dos seus moradores na cidade. A seguir, apresentamos, então, o sentido das categorias “mala” e “gato velho” e seus usos nas interações em Tocantinópolis. Por fim, há uma breve conclusão, apontando para possíveis desdobramentos.

## **2. A SOCIOLOGIA URBANA DA PEQUENA CIDADE**

Segundo Noel & Segura (2016) e Noel (2016), as Ciências Sociais sempre viveram diante de uma dicotomia entre o rural e o urbano, em uma divisão disciplinar na qual o rural era objeto da Antropologia, geralmente encontrado em realidades e lugares radicalmente diferentes da cultura ocidental. Já a Sociologia se ocupava das cidades, mas, nesse caso, das metrópoles, cuja

importância para os estudos urbanos tornaram-se referências não só na Sociologia, mas em diferentes áreas do conhecimento. Essa divisão passou a perder parte do seu sentido, não só pela inserção da Antropologia nas grandes cidades, mas também por um questionamento do que seria o “urbano”. Segundo os autores citados, a categorização de urbano é bem mais heterogênea e múltipla do que comumente se acredita, sendo a metrópole apenas uma das suas facetas – embora a mais chamativa e impactante.

Como esses estudos que centram o urbano na metrópole têm origem na Europa e nos Estados Unidos, Noel & Segura (2016) defendem que esse modelo não deveria ser aplicado da mesma forma na América Latina. Tal prática, segundo esses autores, “producen como parte de sus principales consecuencias epistemológicas una generalización indebida construida sobre la base de lo que o es más que un caso peculiar y anómalo” (Noel & Segura 2016:18). Em nosso continente, ainda na perspectiva desses autores, as cidades pequenas e médias assumem um importante papel no cenário econômico e social dos países, deixando muitas vezes de se caracterizar somente como centros de produção agropecuária. Os instrumentos de compreensão do universo rural tornam-se insuficientes para a análise de muitas das dinâmicas e interações sociais presentes nesses lugares.

Leeds & Leeds (1978) já apontavam – na década de 1970 – que as pequenas cidades brasileiras se caracterizavam por um forte *ethos* urbano, especialmente se elas se consolidam como centros administrativos. Esse *ethos* se revelaria por meio de dois fatores (Leeds & Leeds 1978:92): a “inter-relação complexa” (possível por conta do grande número de especializações técnicas, sociais, administrativas e políticas) e o “aparato físico” (como a presença de variados equipamentos públicos, sistemas de comunicação e transporte). Essas funções e sua importância decorriam, sobretudo, da organização capitalista da sociedade brasileira, e o capitalismo, para esses autores, teria uma identidade eminentemente urbana, presente para além das metrópoles.

Outro ponto destacado por Noel (2016), tendo como exemplo cidades de pequeno porte da Argentina, é o fato de o número de habitantes se tornar irrelevante na definição do urbano: a presença de indústrias, atividades militares, ecológicas e de turismo insere cidades pequenas e médias em uma cultura urbana.

E, além do que já citamos, existem ainda os meios de comunicação. É comum os principais deles serem sediados nas grandes metrópoles, divulgando, seja no jornalismo ou na ficção, uma forma de vida urbana, a qual se torna íntima dos

telespectadores das médias e pequenas cidades, incorporando-se nas suas representações e formas de sociabilidade<sup>10</sup>. Mas temos aqui também uma via de mão dupla. Ritmos, canções e artistas que surgem em pequenas e médias cidades brasileiras<sup>11</sup> são amplamente consumidos nas grandes metrópoles, a partir, por exemplo, dos mesmos meios de comunicação e, ao que nos parece, não como “cultura exótica”, mas como uma novidade que atende aos critérios do entretenimento urbano, visto sua rápida adesão e popularização.

Diante das médias e pequenas cidades, é necessário superar a “tentação da aldeia” (Magnani 1996) e empreender um exercício que tome o urbano como chave de análise. Como afirma Blanc (2016:98),

a cidade (mais precisamente o urbanismo – como modo de vida) exerce seus efeitos para além das suas fronteiras (WIRTH, 1979). Se por um lado tal ponto de partida nos reenvia a uma apreensão do urbano como microcosmo da vida social na atualidade, ou do modo de vida urbano como ícone do modo de vida contemporâneo, inspira a refletir sobre a diversidade de efeitos possíveis, ou suas gradações. Mais do que pensar sociologicamente a partir de outras posições (ou

“tamanhos”), é interessante analisar seus diferentes horizontes de possibilidades.

No caso de Tocantinópolis, estamos lidando com o que Blanc (2016) chamou de “modos de vida pequeno-urbanos”. Logicamente, tais contextos apresentam diferenças em relação às grandes metrópoles. Essa forma de vida urbana é altamente marcada – como já dissemos anteriormente – pela personalidade, classificada por Prado (1998) como definidor do modo de vida da cidade pequena brasileira.

Com essa e outras características, encontramos na cidade, objeto de nosso estudo, uma manifestação particular e específica da forma urbana com elementos existentes nas grandes metrópoles – como a formação das hierarquias espaciais/residenciais –, com tons diferenciados por causa do modo “pequeno-urbano” de ser – como a personalidade, por exemplo. Sendo assim, acreditamos que a sociologia urbana oferece ferramentas eficientes para o entendimento da dinâmica espacial urbana em Tocantinópolis e sua relação com as práticas de segregação/hierarquização ali presentes.

10 Segundo Noel (2016:87), “en una economía intensiva en servicios y en un mercado de consumo mediado por los medios electrónicos de comunicación masiva y las tecnologías de la información, cuanto más pequeña una localidad más razonable parece esperar que sus habitantes se muevan en busca de aquello que sus propias ‘comunidades’ no pueden proveerles”.

11 Podemos citar as cantoras do “feminejo” – como Maiara e Maraisa, Marília Mendonça, Simone e Simaria –, a dupla de “Pop country” AnaVitória (de Araguaína, Tocantins – a 150 km de Tocantinópolis), entre outros.

### 3. OS “MALAS” DA COLINA DO PADRE JOÃO

Quando algum forasteiro é alertado sobre os perigos de Tocantinópolis, a Colina do Padre João é um lugar sempre citado. Sobre sua origem, a versão presente nos livros que falam da história da cidade, e confirmada por nossos interlocutores durante a pesquisa de campo, diz ser o bairro formado a partir de um terreno desapropriado (cuja posse era da empresa Tocantins Babaçu S. A. – TOBASA<sup>12</sup>), que, aos poucos, foi ocupado pelas famílias que migraram para a área urbana devido ao processo de demarcação das Terras Indígenas Apinajé, entre os municípios de Tocantinópolis, Maurilândia e Cachoeirinha, no final da década de 1980.

Uma das principais referências para se obter dados históricos acerca do bairro Colina é o livro de Sousa (2008), um professor e escritor local que fez um estudo sobre o processo de urbanização da cidade. Registra-se, nesse livro, os primeiros moradores do bairro Colina que iniciaram o processo de ocupação da área ociosa. O nome “colina” vem do fato de o terreno estar em uma das partes mais altas da cidade.

O autor também afirma que o bairro passou a ter a atual denominação a partir de 1994,

época na qual a prefeitura fez a desapropriação do loteamento e iniciou a construção do maior conjunto habitacional da cidade, o complexo formado pelos bairros Colina do Padre João e Colina do Padre João II<sup>13</sup>. Para a construção das casas populares, o poder público local firmou convênio com a Caixa Econômica Federal e com a Fundação Nacional de Saúde.

Ainda segundo o livro, e de acordo com os relatos de antigos moradores, antes da construção do conjunto habitacional, as ruas eram sem pavimentação e as casas eram cobertas de palha de babaçu, com paredes de taipa ou pau a pique. Houve um grande índice de casas queimadas na região, fato que motivou o prefeito da época a projetar e construir residências de alvenaria para a população mais pobre, no intuito de eliminar todas as casas de palha da cidade. Logo as vias foram pavimentadas, mas a estrutura das casas construídas ainda era muito precária, com rachaduras nas paredes, sem banheiro e sem análise ambiental. Seguiam um modelo padrão, com quatro cômodos, quais sejam: uma sala, uma cozinha e dois quartos.

A literatura local apresenta como foi o período desse processo de urbanização da cidade, no qual

12 A TOBASA Bioindustrial de Babaçu S/A é uma empresa brasileira, sediada em Tocantinópolis, que tem em seu parque industrial a maior fábrica de carvão ativado de coco da América Latina. Além do carvão ativado, ainda produz outros itens a partir da extração do coco de babaçu, como óleo, biomassas energéticas, farinhas amiláceas e álcool amiláceo.

13 Tratam-se de dois bairros distintos, construídos a partir de um mesmo projeto habitacional. No entanto, somente o Colina do Padre João foi objeto da nossa investigação, por ser maior, mais próximo à região central e por ter a representação mais estereotipada entre os cidadãos.



foram construídas 4.500 residências, sendo eleito “o melhor projeto do Tocantins” (Bandeira 2003:74)<sup>14</sup>.

Com a construção das casas cresceu o êxodo rural e provocou a emigração voluntária de gentes desabrigadas – sem moradia – de municípios contíguos, e até do estado do Maranhão. Esse fenômeno populacional repentino, sem estudo de um meio socioeconômico sustentável, já tem trazido consequências preocupantes, tais como o banditismo, a delinquência e a prostituição infantil (Bandeira 2003:76).

Com o êxodo rural, o “sonho da casa própria” e a ausência de oportunidade no campo suscitaram o aparecimento de inúmeros desempregados, subempregados e marginalizados na periferia, ampliando ainda mais os problemas sociais já existentes no município [...], construiu-se as casas, mas aumentou a pobreza, a delinquência e a prostituição (Sousa 2007:17).

Os dois trechos apresentam como se deu a construção das casas e, de certa forma, como se desenvolveu o imaginário popular em torno dos beneficiados. Percebe-se, então, que a própria literatura local estereotipa as pessoas saídas do

campo para ocuparem o espaço do bairro. Os autores locais associavam a pobreza ao crime e à imoralidade e, assim, construíam (e/ou explicitavam) as representações desses novos agentes urbanos.

Uma literatura mais recente, especialmente nos relatos jornalísticos, age no sentido de reproduzir essas representações. O principal portal de notícias da cidade e da região apresenta – na sua maioria – notícias sobre esse bairro ligadas a crimes<sup>15</sup>. Segundo Régis (2017), no geral, são notas sobre jovens, entre 14 e 23 anos de idade, os quais praticaram algum delito: furto, porte ilegal de armas ou tráfico de drogas. Isso significa dizer que as pessoas com acesso a essas notícias

reforçam a classificação do bairro como violento e perigoso e os moradores dele como bandidos e criminosos. A partir da forma como os moradores do bairro são moralmente classificados nos textos da mídia local, acreditamos nela não se questionem

14 A avaliação de tal projeto é certamente parcial, já que aparece na biografia do político local responsável por tais obras, José Bonifácio, que foi prefeito da cidade por três vezes nas décadas de 1990 e 2000. Aliás, podemos dizer, a partir dos dados encontrados, que a formação dos bairros populares da cidade de Tocantinópolis está ligada a estratégias de aquisição de capital político. As políticas públicas de moradia na Colina do Padre João e da Vila José Soares (entre outros) estão diretamente relacionadas ao Sr. José Bonifácio (mais do que ao órgão realizador, no caso, a prefeitura). Elas são representadas tanto pelo autor do livro citado (Bandeira 2003), nos meios de comunicação e na fala de moradores como “obras do Bonifácio”. Essa característica do político empreendedor e preocupado com os mais pobres permitiu que a sua “dinastia” se mantivesse no poder: o irmão teve dois mandatos e o atual prefeito (eleito em 2016) é o seu filho, que fez campanha utilizando o nome “Paulinho do Bonifácio”.

15 Das sete notícias publicadas sobre o bairro entre janeiro de 2019 e agosto de 2020 (nesse caso, a busca foi feita pelo nome real da localidade), uma citava o problema de falta d’água e as outras seis estavam relacionadas a crimes. Neste e em outros meios de comunicação virtual da região (*sites*), observamos um padrão: o endereço do noticiado (bairro/setor) só se torna destaque na matéria quando se trata de morador de um dos bairros populares. Apesar de não encontrarmos referências a moradores de outros bairros da cidade na temática violência, ressaltamos que qualquer outro tipo de notícia não dá importância a essa informação.

as representações estereotipadas, tornando-se uma das principais responsáveis por difundi-las.

Segundo alguns dos nossos interlocutores no bairro<sup>16</sup>, dizer-se “na rua” (referem-se ao centro da cidade) morador da Colina sempre gera desconfiança, pois, nessa experiência de interação, revela-se o estigma em torno do bairro e seus efeitos. Ouvimos, ainda, de boa parte dos interlocutores, que se o morador for comprar algo a prazo no comércio local, em cujo sistema de vendas a prazo ainda se utilizam crediários e carnês (um sistema de confiança existente nos interiores, graças à pessoalidade), precisa comprovar o endereço, a renda (como qualquer outro habitante da cidade) e, mesmo assim, ainda tem o crédito limitado por causa do local onde mora.

Hoje, a representação de “área perigosa” do bairro está, sobretudo, relacionada à juventude local. Assim como Machado da Silva & Leite (2004) observaram no contexto do Rio de Janeiro, são os jovens que personificam os “problemas da favela”<sup>17</sup>. Os jovens desempregados, muitas vezes, são estigmatizados dentro do próprio bairro por essa condição. Uma das interlocutoras, a senhora Joana – casada, professora, a qual mantém um

negócio no bairro –, disse certa vez: “se vê algum jovem do setor parado de forma suspeita, já sabe o que está fazendo” (comunicação pessoal, 2017). Sua intenção foi dizer que estariam fazendo algo errado ou estariam prontos para praticar algum crime.

Não existem, nesse bairro, muitos espaços públicos de lazer para a juventude. O único existente é um campo de futebol, de terra batida, sem estrutura, cuja denominação popular é “Maconhão” (reiterando o estigma sobre seus usuários). Nesse cenário, desenvolveram-se os estigmas para este lugar de violento, perigoso e com gente à margem da sociedade, os quais recaíram tanto sobre o bairro, quanto sobre os moradores.

Outro dia, em uma conversa informal com jovens moradores da região central, estes começaram a falar do bairro Colina. Paulo, de 18 anos, estudante universitário, falou ter sido morador do local e que “lá” é tranquilo. No entanto, disse ter sido onde teve contato com algumas drogas, afirmando ser um lugar de “mais fácil acesso ao crime e à perdição”. Os outros jovens presentes naquela conversa falavam que não se atreviam a “andar por aquelas quebradas”, por ser

16 Durante a pesquisa de campo nesse bairro, tivemos uma interação mais estreita com quatorze interlocutores, dos quais registramos entrevistas e conversas. Também utilizamos a mesma metodologia com oito moradores da região central da cidade para compreender a representação que fazem sobre a Colina do Padre João.

17 Esse processo de criminalização e estigmatização da juventude pobre e periférica pode ser registrado em outras grandes e médias cidades brasileiras, como registram, por exemplo, os trabalhos de Couto (2017) sobre Belém do Pará, Barreira (2009) sobre Fortaleza, Leal (2018) sobre a região Sul do Rio Grande do Sul, entre muitos outros.

violento, perigoso e “que lá só tem mala”.

Essa categoria (mala) nos chamou atenção. Ela tem um significado particular nessa região do norte do Tocantins e sul do Maranhão, naturalizada pelas pesquisadoras “nativas” e estranhada pelo pesquisador originário do Sudeste. Enquanto “mala”, em várias regiões do país, representa uma pessoa chata, desagradável (“pesada como uma mala”), no contexto local da pesquisa, trata-se de um criminoso ou de alguém com pretensões de praticar crimes. A categoria é muito próxima da “bandido”, muito utilizada na região Sudeste do país como uma classificação que, segundo Misse (1999, 2010), não só aponta criminosos, mas também criminaliza a pobreza, por meio de um processo de sujeição criminal<sup>18</sup>. O bandido, nesse contexto, a princípio, tem um estereótipo pré-definido: homem, jovem, negro e morador de favelas ou periferias. O mala tem um perfil físico

e social semelhante e, assim como os “bandidos”, vive nos bairros estigmatizados da cidade.

Percebemos o uso da categoria mala em dois contextos, a partir das falas dos nossos interlocutores: um pelos próprios moradores da Colina e o outro pelos demais moradores da cidade. Aos moradores de fora, o uso do termo é extremamente generalizador, colocando os habitantes desse bairro (“lá só tem mala”) dentro desse rótulo ou de filiados a esse tipo social. Entretanto, se o morador do bairro usar o termo mala para indicar outros moradores do mesmo local, identificamos aí um projeto de defesa diante da acusação moral, aquilo que Conceição (2018) chamou de “reendereço do estigma”<sup>19</sup>.

Tal afirmação fica clara nas falas a seguir. Em primeiro lugar, é importante ressaltar que todos os moradores do local apresentaram o bairro como um lugar tranquilo, “apesar de...”. A interlocutora

18 A sujeição criminal “é um dispositivo, bastante específico, de criminalização da pobreza: ela separa e distancia as pessoas, dividindo-as, estamentalmente, em bandidos e não bandidos” (Teixeira 2015:125). Mais do que apontar a criminalidade como uma forma diferente de ocupação, a sujeição criminal coloca seu sujeito em uma esfera totalmente distinta daquela do não sujeito criminal, focando questões morais, comportamentais e até existenciais. Esse papel social (que geralmente chamamos de bandido) coloca o sujeito em uma categorização penal e esse processo contamina toda a sua identidade. Dependendo do seu grau de envolvimento no processo, não consegue ser sujeito de outra maneira, senão no crime. Somente um processo de conversão ou ressocialização, como o que se dá no mundo religioso ou dos projetos sociais (Teixeira 2015), permite avanços no desvencilhamento dessa identidade. Vale lembrar que o sujeito criminal, especialmente o bandido, “é produzido pela interpelação da polícia, da moralidade pública e das leis penais” (Misse, 2010:17).

19 Segundo Conceição (2018:259), “para manter a imagem moral limpa ou para manter os efeitos da distinção, é necessário construir estratégias de manutenção da ‘ordem’ instituída, e a principal delas relaciona-se a criar formas de mostrar que os problemas os quais assolam o lugar não podem ser vistos como normais, mas como exceções não enquadradas à regra. Os sujeitos reconhecidos publicamente como aqueles que não se encaixam no projeto tornam-se ‘bodes expiatórios’ do problema local e sobre eles é direcionada a culpa de todos os problemas coletivos. A esses sujeitos (ou grupos) especificamente são endereçadas todas as acusações que são ou podem ser remetidas à coletividade, como uma estratégia de purificação da imagem. Chamo essa prática de reendereço do estigma”.

Júlia, por exemplo, nos disse: “A droga tá demais no nosso bairro. Tem muitas bocas de fumo. Passou de ruas com muitos bares para ruas com muitas bocas e muitos malas” (comunicação pessoal, 2018). Carla, outra interlocutora, nos trouxe o seguinte relato: “Tem a questão da droga e tem mais a questão de violência também. O bairro tem muitos pontos de droga, muitos conhecem esses pontos, alguns dos malas têm trabalho, mesmo assim traficam ou usam, sem necessidade” (comunicação pessoal, 2017). Adelaide, em meio a uma entrevista, ressaltou: “Em uma rua tem duas, três bocas de fumo, em outra tem cinco ou seis usuários. Muitos vêm de outros setores para usar e comprar drogas aqui” (comunicação pessoal, 2017).

A partir dessas falas, percebemos os moradores criando uma imagem positiva possível do bairro, para além dos “malas”. O lugar é bom, o problema são aqueles que se utilizam do bairro para fins criminosos ou para o consumo de drogas. Mostram, inclusive, que tais práticas não são exclusivas dos habitantes locais, pois também moradores de outros bairros frequentam o local para práticas ilícitas. Assim, se diferenciam: “nós” e os “malas”. O problema não é o bairro em si e nem a gente que vive nele, mas os poucos “malas” transeuntes de lá, os quais perturbam a paz local. Sem eles, o bairro poderia ostentar a imagem de “lugar tranquilo”. Essa necessidade de classificação moral

entre distintos agentes como prática de proteção social nos bairros pobres também foi identificada por Márcia Leite e Machado da Silva, em pesquisa com moradores de favelas cariocas:

Os moradores não só reconhecem que as quadrilhas de traficantes fizeram das favelas um local de violência, como deles fazem questão de se separar, como indica o uso frequente das categorias ‘nós’ *versus* ‘eles’ (ou “o cara”, “vagabundo”, “marginal” etc.) e “lá” [na “boca de fumo”] *versus* “aqui” [na “comunidade”]. E ressaltam a mudança do estatuto da violência nas favelas devido ao tráfico de drogas, demarcando suas temporalidades e modos diversos de conduta dos criminosos (Leite & Machado da Silva 2008:49).

Ao se dizerem pessoas de bem ou afirmarem que o bairro não é violento, os moradores criam estratégias discursivas para se esquivarem dos estereótipos assoladores, desenvolvendo mecanismos ou mesmo técnicas de manipulação do estigma. Vale ressaltar, no entanto, que o sistema de personalidade não permite um total anonimato do endereço: o imediato reconhecimento do morador do bairro limita as possibilidades de manipulação do estigma. Para Goffman (1982:51-52), existem dois perfis de portadores de estigma: o desacreditado e o desacreditável. O primeiro perfil se apresenta quando o estigmatizado assume características distintas já conhecidas ou imediatamente evidentes. Já o segundo, é aquele cujas razões do

estigma não são conhecidas ou imediatamente percebidas, sendo necessário acesso a informações prévias sobre os sujeitos estigmatizados. Se em qualquer grande cidade o morador de uma favela ou de outras formas de habitação popular – por ser um desacreditável – pode passar despercebido ou ileso quanto ao seu estigma, na cidade pequena, o morador de bairros como a Colina do Padre João e a Vila José Soares estarão sempre em evidência nas suas interações: a pessoalidade não lhes permite o anonimato necessário para fugirem do estigma que os assola, estando sempre na condição de descreditados.

#### **4. VILA JOSÉ SOARES: AS “GATOS VELHOS” E A PRESENÇA DE UMA “UPP”**

O bairro Vila José Soares, segundo os dados municipais da Secretaria da Saúde, tinha 1.901 moradores em 2017. Seu nome foi dado em homenagem a um ex-prefeito da cidade. O bairro surgiu mediante a construção de um conjunto habitacional, com casas de modelos populares, no ano de 1999. Assim como o bairro Colina, também foi ocupado, inicialmente, por pessoas que migraram das terras indígenas demarcadas ainda no início da década de 1990. Mesmo tendo um nome oficial e público, o bairro é mais conhecido

por um apelido, desde a sua fundação: “Vila Gato”. Segundo a fala de alguns moradores mais antigos do bairro, o início do povoamento local foi feito por muitas mulheres “mães solteiras”, e, por causa dessa marcante presença, o bairro ficou conhecido como “Vila Gato”, por ter a presença de muitas “gatos velhos”.

“Gato Velho” é uma outra categoria de acusação com a qual esbarramos em nossa pesquisa. Esse termo é popular na região. É utilizado para se referir às “mulheres livres”, no sentido de não possuírem uma relação afetiva formal (fazendo comparação ao gato, por ser considerado um animal livre), podendo relacionar-se afetuosamente com quem quiser. No geral, não há uma valorização dessa liberdade, ao contrário, está relacionada a um comportamento promíscuo, considerado prejudicial à moral familiar tradicional. O adjetivo – “velho” – procura denotar uma certa experiência que envolve os conhecimentos dos trâmites para o melhor exercício das atividades “moralmente condenáveis”.

Apesar de a primeira ser a versão mais difundida (citada pela maioria dos nossos interlocutores nesse local<sup>20</sup>), existe uma outra, a qual nos foi relatada por um dos moradores antigos. Disse que o bairro é conhecido como “Vila Gato” pela

20 Nesse bairro, durante a pesquisa de campo, tivemos uma interação mais estreita com doze interlocutores, dos quais registramos entrevistas e conversas.

quantidade de gatos habitantes no local antes da urbanização, fenômeno possível pelo fato de este se localizar em uma baixada da cidade, por isso, muitas pessoas abandonavam gatos naquele lugar. A partir dessas falas, e das diferentes versões, podemos notar que esse nome atribuído ao bairro (de “Vila Gato”) impacta as diversas representações sociais construídas acerca desse espaço da cidade, pois as duas versões apontam para uma percepção estigmatizada do bairro: é local de moradia de pessoas com problemas morais ou um lugar abandonado, ocupado por animais de rua. De qualquer forma, é um espaço malquisto na cidade.

Nossa primeira incursão na Vila José Soares aconteceu no mês de maio de 2016. Ao passar por esse bairro, algo nos chamou a atenção. Uma casa simples, de alvenaria, envolvida por um muro feito com cercas de arame farpado e com uma inscrição na parede que dizia “Delegacia UPP – Soldados em Ação”. Estávamos a caminho de um compromisso agendado com outro informante,

mas, na volta, resolvemos passar em frente ao local e fazer uma foto<sup>21</sup> para registro da pesquisa. Dentro das cercas de arame – em uma parte que a foto não alcançou –, encontrava-se um senhor sem camisa, em uma cadeira de rodas, sem as pernas e com paralisia no braço esquerdo. Resolvemos “puxar uma conversa” com aquele senhor, o qual parecia poder desvendar as nossas dúvidas. O uso do nome UPP<sup>22</sup> era o que mais aguçava a nossa curiosidade sociológica, já que, até então, era uma marca registrada da política de segurança pública para favelas cariocas<sup>23</sup>. Na brevíssima conversa com esse senhor, ele se apresentou como o Capitão Folha, responsável pela única UPP do estado do Tocantins, façanha sustentada com orgulho. Perguntado pelos seus soldados, disse que os mesmos estariam patrulhando por aí. Terminou a breve conversa afirmando ser conhecido em toda a cidade como Capitão Folha.

Ao tentar entender a cena, procuramos classificá-la a partir de outros fenômenos

21 Não apresentaremos tal foto neste artigo para garantir o sigilo da moradia e da identidade do informante.

22 As Unidade de Polícia Pacificadora (UPP), presentes em algumas favelas cariocas, são “uma forma de ocupação por um determinado contingente policial com a finalidade de garantir a segurança local e, sobretudo, o cessamento da criminalidade violenta ligada ao tráfico de drogas nesses espaços” (Cunha & Mello 2011:371). Diferentemente da ação policial, a qual tinha até então no combate aos traficantes de drogas o seu principal objetivo nas favelas, as UPPs, segundo o Secretário de Segurança Pública José Beltrame, visam livrar a favela do controle ostensivo de criminosos – e “retomá-las para o Estado” – por meio de [...] “um novo modelo de segurança pública e de policiamento”, que busca promover a interação entre a população e a polícia, aliada ao fortalecimento de políticas sociais nas favelas. Orientam-se, segundo seus formuladores, pelos princípios da polícia comunitária (ou polícia de proximidade)” (Cunha & Mello 2011:372-373).

23 Ressaltamos que, posteriormente, esse modelo de política de segurança pública foi adotado em outros estados e municípios brasileiros.

conhecidos: seria ele o chefe de uma milícia<sup>24</sup> local, como aquelas presentes em algumas capitais do país? O título militar e a caracterização do espaço remetiam a essa forma de organização paramilitar. Somente o retorno ao local e uma conversa mais ampla poderiam nos oferecer o motivo daquela inscrição na parede da casa e seu significado na dinâmica social do bairro.

Alguns meses depois estávamos lá de volta, com gravador na mão, juntos ao famoso capitão, um personagem ímpar na configuração urbana daquela pequena cidade. Percebemos a simplicidade do interior da sua casa, mostrando que o mesmo não tinha qualquer luxo a ostentar, diferente dos chefes de milícias encontrados em algumas capitais brasileiras. Aliás, deixou claro não ganhar nada com o “serviço” exercido, e que fazia questão de se sustentar com sua pequena aposentadoria.

Logo, concluímos não se tratar de um grupo, mas de um exército de um homem só; e, apesar de escrever “UPP – Soldados em Ação” na parede externa de sua casa, não existiam outros com ele e nem o nosso anfitrião tinha qualquer relação com a vida militar. O

título de capitão é, na verdade, um apelido de juventude, segundo o qual foi lhe dado por um antigo prefeito da cidade, seu amigo de então. Capitão entendeu o apelido como uma missão, e o incorporou como parte de sua identidade. A origem “política” do nome é utilizada pra dar veracidade e valor à função que diz ocupar. Aliás, quando perguntado dos soldados, ele responde enfatizando essa relação: “Meus soldados são os vereadores, políticos e deputados. Dei uma patente para cada um deles” (comunicação pessoal, 2016).

Suas primeiras narrativas poderiam nos levar a entendê-lo como uma espécie de louco, do tipo que cria delírios em que ele mesmo acredita. No entanto, nas quase duas horas de conversa, pelo menos umas três pessoas o procuraram, chamando-o pelo nome de Capitão Folha. Respondia, com ar de autoridade, que estava ocupado e que deveriam passar mais tarde. Tal fato – aliado com outras informações colhidas durante o trabalho de campo – nos mostrava que realmente ele tinha uma importância na dinâmica social daquele bairro.

24 “Além dos traficantes, outra forma de controle armado aparece no cenário das favelas cariocas para participar da disputa de poder nesses territórios: são as milícias, geralmente remetida a grupos compostos por policiais (em atividade ou mesmo expulsos) e outros agentes do poder público, os quais passaram a controlar ilegalmente áreas anteriormente ocupadas ostensivamente por traficantes. As milícias, na maior parte dos casos, concentram suas atividades na cobrança de taxa a moradores e comerciantes, justificada por uma suposta proteção, e no controle de outras atividades informais como distribuição de TV a cabo e internet, fornecimento de gás de cozinha e transportes alternativos – motos, vans e kombis – e não mais pelo comércio de drogas ilícitas” (Conceição 2018:151-152). Vale ressaltar que os agrupamentos classificados como milícias não estão presentes somente nas favelas cariocas, mas em outras cidades (principalmente capitais) brasileiras.

Ao contar como chegou na Vila, afirma ter conseguido a casa graças ao contato com os políticos locais. Narra que um deputado determinou ao prefeito a doação de uma casa para ele em um dos conjuntos habitacionais em construção durante a década de 90. Acabou sendo uma casa da Vila José Soares, o lugar onde queria morar:

eu queria morar nessa vila por que já tinha o nome de Vila Gato. Diziam que estavam dando só para mulher. Aí, eu disse: “eu vou ser o chefe dessa mulherada lá” [risos]. E já fui implantando a delegacia com o apoio de todos. Hoje em dia aqui já tem muita casa de macho, mas no começo era só casa de mulher. Todo mundo aprovou e aí implantei a delegacia e os problemas são resolvidos aqui mesmo, não vão pra lugar nenhum (comunicação pessoal, 2016).

Sobre as razões da necessidade de uma delegacia naquele bairro, apresentou as seguintes justificativas:

A Vila aqui, as casas foram dadas só para mulheres, não para os homens. Aí, todo mundo queria um apoio. E devido ao meu conhecimento, como sou um veterano na cidade, me disseram “você já tem o nome de capitão, aí implanta uma delegacia na vila”. Falei com as autoridades da cidade e eles disseram que eu podia fazer esse negócio, que não tinha problema não (comunicação pessoal, 2016).

A necessidade da sua presença no local é mais do que a existência de um homem em um lugar habitado só por mulheres, podendo caracterizar o machismo patente na região. Também precisava estar lá, sobretudo, para o controle dos comportamentos, pois o público era de “mulheres sem homens”, indicando, para a sociedade local, a presença de gente de “moral duvidosa”.

Das atividades exercidas quando “capitão”, nos ofereceu o seguinte exemplo, reforçando o seu papel local e a estigmatização em torno das mulheres moradoras do bairro: “O cara vem aqui e fala: ah, minha mulher tá me botando chifre. Chamo o casal e na mesma hora é resolvido aqui sem precisar de ir lá no escritório<sup>25</sup>. “Bote chifre nela também que tá pago. Pague na mesma moeda” [risos]” (comunicação pessoal, 2016).

Quanto ao nome UPP, percebemos dois sentidos para o seu uso. O primeiro, como uma forma de “pegar carona” na boa fama que as Unidades de Polícia Pacificadora tiveram entre os anos de 2008 e 2014. Isso ficou claro pelas vezes que ostentou que a sua delegacia era “a primeira UPP do estado do Tocantins”. A outra, é por perceber uma certa semelhança entre a sua rotina e as dessas unidades: como uma atividade de controle de comportamentos

25 O termo “escritório”, utilizado algumas vezes pelo nosso informante, serve para significar os organismos públicos da cidade, como a prefeitura, a polícia e os juizados.



e soluções de problemas do próprio bairro. Como o próprio Capitão disse: "Eu acho que é bom por que em cada bairro lá já tem um lugar para a solução dos problemas, pelo que eu vejo na televisão. Aqueles pequenos problemas são resolvidos lá no bairro. Tipo no Complexo do Alemão... já é resolvido lá mesmo" (comunicação pessoal, 2016).

Mas a percepção do Capitão sobre as UPPs cariocas não é infundada. Muitos pesquisadores apontam haver, na prática dessas unidades, uma clara proposta de normatização e disciplinarização dos moradores das favelas, indo desde os hábitos de consumo de energia a atitudes mais próximas do seu cotidiano. Como apontam Cunha & Mello (2011:392):

a reordenação do espaço urbano e da vida cotidiana da favela deflagrada pela implementação da UPP e pelo início da regularização urbanística objetiva instituir uma nova visão de mundo, à qual correspondam as novas práticas sociais exigidas de seus moradores. Trata-se, portanto, de transformar normas em valores.

Exemplifica esse processo o papel assumido pelos policiais de mantenedores e condutores da ordem moral e disciplinar no local. Carvalho (2013) descreve casos de policiais controlando os horários de festas particulares dos moradores

do Borel em suas próprias casas, pedindo para desligar o som ou até intimando os convidados a irem embora. Esses casos relatados não constituem uma exceção, mas, na verdade, explicitam um problema constante no cotidiano das favelas pacificadas: a condução, pela polícia, de uma suposta ordem natural das coisas (a partir da representação de "ordem" inscrita em seu *ethos* profissional). E "tendo em vista as representações que se tem sobre os territórios populares do Rio de Janeiro, essa ideia de manutenção da ordem vem junto a uma série de violações dos direitos civis" (Carvalho 2013:299), pois todos os moradores passam a ser penalizados e tratados como potenciais criminosos em uma área onde a polícia centraliza as ações. Essa forma de controlar o crime nas regiões com UPP é, ao mesmo tempo, um instrumento de controle e de domesticação de seus habitantes.

Reconhecendo nas UPPs cariocas uma prática de controle moral nas favelas, nosso Capitão sente-se à vontade para comparar sua iniciativa àquela do Rio de Janeiro, a qual pode ser acompanhada pelos noticiários. Vale lembrar ainda que, assim como pretende agir nosso interlocutor, as UPPs têm atuado como uma agência intermediária entre os moradores e os

demais agentes públicos e privados presentes (ou solicitados) na favela<sup>26</sup>. Usando suas palavras, graças à presença das UPPs nos bairros (inclusive a sua), as pessoas não precisam mais resolver seus problemas “no escritório”.

O capitão Folha é, acima de tudo, um “empreendedor moral” agindo como “impositor de regras”, nos termos sugeridos por Howard Becker (2008). Os empreendedores morais, segundo este autor, podem ser de dois tipos: criadores de regras e impositores de regras. Sobre o criador de regras, esse (podendo ser uma pessoa ou um grupo) não se encontra satisfeito com as regras estabelecidas, encontrando nelas um mal perturbador. Por isso, tenta reformar as regras e age querendo impor sua moral particular aos do seu convívio, acreditando estar permitindo aos outros aderirem àquilo que é o melhor/correto/normal.

Quando uma cruzada de um criador de regras é bem sucedida, cria-se um novo conjunto de normas e, com elas, um novo conjunto de agências de imposição,

com destaque para os impositores de regras. A força policial<sup>27</sup> é, para Becker, o principal exemplo desse tipo de empreendedor moral. Ela é responsável não só por aplicar a regra vigente, mas também por estabelecer aqueles que cometem desvios – os *outsiders*. É importante ressaltar que alguns cometem desvios e não são feitos *outsiders*, dependendo, muitas vezes, da sua condição étnica/racial ou de classe.

A UPP do Capitão Folha só faz sentido dentro de um empreendimento moral: ela existe dentro de um bairro marcado por representações morais negativas, desde a sua origem. Independentemente de ser uma iniciativa particular, ela só faz sentido e ganha significado social à medida que se reconhece a necessidade do controle moral do espaço e de seus moradores, como as “gatos velhos”, habitantes do bairro desde a sua fundação.

## 5. CONCLUSÃO

Apresentamos, neste artigo, as representações em torno de dois bairros da cidade de Tocantinópolis

26 Rocha et al. (2018) apresentam uma etnografia das reuniões comunitárias promovidos pela UPP com moradores para mediar contato com certas agências públicas e privadas. Segundo os autores, essas reuniões, apresentadas como uma forma de participação popular, revelam mais uma vez a face controladora e disciplinar do projeto das UPPs: “Observamos nos dois casos como os moradores tentam, seja coletivamente ou individualmente, apresentar suas críticas ao poder público nos espaços que são criados no contexto das UPPs. Observamos ainda como frequentemente as reivindicações são descartadas a partir de formulações que se repetem nos diversos casos e situações etnografados: ‘não é o local ou momento adequado’, ‘vamos analisar o caso futuramente’ ou ainda ‘falta competência para entender o que estamos fazendo’. Aos moradores, portanto, sobra a estratégia de tentar romper esse muro de impossibilidades ajustando cada vez mais seu discurso às condições técnicas exigidas pelo estado” (Rocha et al. 2018:231).

27 O termo não se refere necessariamente à polícia como instituição, mas como uma prática de controle moral, que observa comportamentos com o objetivo de controlá-los, regulá-los ou puni-los (Cf. Becker 2008). O Capitão Folha está fora da polícia como instituição, mas, a partir da interação com nossos interlocutores, podemos concluir sua função policial na dinâmica da localidade.

– a Colina do Padre João e a Vila José Soares –, bem como as diferentes concepções dos habitantes em torno de si e dos moradores desses bairros. Tais representações sociais impostas aos seus moradores trazem em si o peso do estigma relacionado a rótulos, como o de ser pobre, bandido, criminoso, imoral ou qualquer outra característica a qual os menospreze, os inferiorize.

Essas características não estão generalizadas no imaginário social dos habitantes da Colina ou da Vila e nem sempre correspondem ao cotidiano desses locais. Registramos, por exemplo, uma heterogeneidade de ofícios entre os moradores desses bairros (autônomos, funcionários de indústrias, servidores públicos, empresários, estudantes universitários, comerciantes, entre outros), revelando uma pluralidade de rendas, valores, formações acadêmicas e práticas sociais distintas. A partir dessas representações, foi construído um esteriótipo sobre o morador daquelas localidades, solidificando-se na hierarquia habitacional da cidade. Talvez o estigma seja menos presente hoje se relacionado ao período da formação inicial dos bairros, mas ainda há forte discriminação por parte dos demais moradores da cidade.

Exploramos o uso de duas categorias nativas, que nos permitiram reafirmar as

palavras de Bourdieu, nas quais a classificação de espaços da cidade é uma classificação dos seus habitantes. Notamos, por exemplo, uma relação de gênero nos termos, visto que “mala” é uma palavra feminina, ao passo que “gato velho” é uma adjetivação masculina. Mais do que uma coincidência ou acaso, podemos ler tal inversão – ainda em forma de ensaio – como parte da representação estereotipada, sendo tão anormais e indesejados na estrutura social que se tornam indignos de identificação com os seus próprios gêneros, algo importante dentro de uma sociedade, cujos valores sociais defendidos são conservadores.

As representações sobre o bairro passam a fazer parte da identidade de seus moradores nos processos de interação com os demais cidadãos. No caso de Tocantinópolis, uma cidade pequena, a personalidade – como característica desses “modos de vida pequeno-urbanos” (Blanc 2016) – dá outro tom a esse processo de exclusão, se comparado às grandes cidades. Como já afirmamos anteriormente, na cidade pequena, os moradores de bairros como a Colina do Padre João e a Vila José Soares estarão sempre em evidência nas suas interações, já que a personalidade não lhes permite o anonimato necessário para fugir do estigma que os assola.

## 6. REFERÊNCIAS

Bandeira, A. A. 2003. *Bonifácio na história de Tocantinópolis*. Imperatriz: Ética.

Barreira, C. 2009. Representaciones sobre la violencia entre juvenes: Estigma, miedo y exclusión. *Espacio Abierto* 18:219-234.

Becker, H. S. 2008. *Outsiders: Estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar.

Blanc, M. V. 2016. Para além das suas fronteiras? Pessoaalidade, conduta pública e trajetórias pequeno-urbanas. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção* 15:78-95.

Bonduki, N. 2011. *Origens da habitação social no Brasil: Arquitetura moderna, Lei do inquilinato difusão da casa própria*. São Paulo: Estação Liberdade.

Bonduki, N., e R. Rolink. 1982. Periferia da grande São Paulo. Reprodução do espaço como expediente de reprodução da força de trabalho, in *A produção capitalista da casa (e da cidade) no Brasil industrial*. Editado por E. Maricato, pp. 177-154. São Paulo: Alfa & Ômega.

Bourdieu, P. 2008. Efeitos de lugar, in *A miséria do mundo*, pp. 159-166. Petrópolis: Vozes.

Brum, M. 2012. *Cidade Alta: História, memórias e estigma de favela num conjunto habitacional do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Ponteio.

Cardoso, A. L., e L. C. Lago. (Org.). 2013. *O programa Minha Casa Minha Vida e seus efeitos territoriais*. Rio de Janeiro: Letra Capital.

Carvalho, M. B. 2013. A política de pacificação de favelas e as contradições para a produção de uma cidade segura. *O Social em Questão* 16(29):285-308.

Cavalcanti, M. 2013. À espera, em ruínas: Urbanismo, estética e política no Rio de Janeiro da 'PACificação'. *Dilemas* 6(2):191-228.

Conceição, W. S. 2015. Qual dos três é melhor de se morar?: uma análise de hierarquias habitacionais em um bairro popular carioca, in *Pensando o Rio: políticas públicas, conflitos urbanos e modos de habitar*. Editado por R. Lima, M. Mello e L. Freire, pp. 75-96. Niterói: Intertexto.

Conceição, W. S. 2018. *Sossega, moleque, agora você mora em condomínio: segregação, gestão e resistências nas novas políticas de moradia popular no Rio de Janeiro*. Curitiba: Appris.

Couto, A. C. 2017. Entre a contribuição precária e os alglomerados de exclusão: a geografia do narcotráfico no espaço urbano de Belém. *Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales*. Disponível em: <http://www.eumed.net/rev/ccss/2017/03/inclusao-precaria-exclusao.html>. Acesso em: 21/12/2019.

Cunha, N. V., e M. A. S. Mello. 2011. Novos conflitos na cidade: A UPP e o processo de urbanização na favela. *Dilemas* 4(3):371-401.

Ferreira dos Santos, C. N. 1981. *Movimentos urbanos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Foucault, M. 2008. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes.

Goffman, E. 1982. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Halum, C. 2008. *Municípios tocantinenses: suas origens, seus nomes*. Palmas: Provisão Gráfica e Editora.

Harvey, D. 2005. *A produção capitalista do espaço*. São Paulo: Anablume.

Jacobs, J. 2013. *Morte e vida de grandes cidades*. São Paulo: Martins Fontes.

Leal, J. 2018. Guerra às drogas e criminalização da juventude: Da ilegalidade do entorpecimento à funcionalidade do anestesiamiento. *Dilemas* 11(2):191-211.

Leeds, A., e E. Leeds 1978. *A sociologia do Brasil urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Leite, M. P., e L. A. Machado da Silva. 2008. Violência, crime e polícia: o que os favelados dizem quando falam desses temas?, in *Vida sob cerco: Violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Editado por L. A. Machado, pp. 47-76. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Machado da Silva, L. A., e M. P. Leite. 2004. Favelas e democracia: temas e problemas da ação coletiva nas favelas do Rio de Janeiro, in *Rio: A democracia vista de baixo*. Editado por L. A. Machado, pp. 47-76. Rio de Janeiro: Ibase.

Machado da Silva, L. A. 2016. *Fazendo a cidade: trabalho, moradia e vida local entre as camadas populares urbanas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial.

Magnani, J. G. C. 1996. Quando o campo é a cidade, in *Na metrópole – Textos de Antropologia Urbana*. Editado por J. Magnani e L. Torres. São Paulo: EDUSP.

Mello, M. A. S., e A. Vogel. 1981. *Quando a rua vira casa: a apropriação de espaços de uso coletivo em um centro de bairro*. Rio de Janeiro: IBAM/NUFEP.

Miagusko, E. 2008. Movimentos de moradia e Sem-Teto em São Paulo: Experiências no contexto do desmanche. Tese de Doutorado, Departamento de Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Misse, M. 1999. Malandros, marginais e vagabundos & a acumulação social da violência no Rio de Janeiro. Tese de Doutorado, Departamento de Sociologia, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Misse, M. 2010. Crime, sujeito, sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria bandido. *Lua Nova* (79):15-38.

Noel, G. D. 2016. Las ciudades invisibles. Algunas lecciones teóricas y metodológicas surgidas del abordaje de aglomeraciones medianas y pequeñas en el límite de un *Hiterland* metropolitano. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção* 15(45):66-77.

Noel, G. D., e R. Segura. 2016. La etnografía do urbano y lo urbano en la etnografía. *Etnografias Contemporáneas* 2(3):12-24.

Prado, R. 1998. Cidade pequena: paraíso e inferno da pessoalidade. *Cadernos de Antropologia e Imagem* (4):31-56.

Régis, E. P. 2017. "Lá tem muito mala": representações sociais sobre o Alto da Boa Vista I (Tocantinópolis-TO) e seus moradores. Trabalho de conclusão de curso (monografia), Curso de Licenciatura em Ciências Sociais, Universidade Federal do Tocantins, Tocantinópolis.

Rocha, L. M., M. B. Carvalho, e F. A. Davies. 2018. Crítica e controle social nas margens da cidade: etnografia de espaços de participação em favelas pacificadas do Rio de Janeiro. *Revista de @ntropologia da UFSCar* 10(1):216-237.

Sousa, C. A. O. 2007. *Repensando o turismo em Tocantinópolis: críticas e possíveis viabilidades*. Goiânia: Editora Kelps.

Sousa, C. A. O. (Org.). 2008. *Tocantinópolis: 150 anos de urbanização*. Goiânia: Editora Kelps.

Teixeira, C. P. 2015. Saindo do crime: Igrejas pentecostais, ONGs e os significados da ressocialização, in *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências*. Editado por P. Birman, M. Leite, C. Machado e S. Carneiro. Rio de Janeiro: FGV Editora.

Valladares, L. P. 1980. *Passa-se uma casa: análise do programa de remoção de favelas do Rio de Janeiro*.

Rio de Janeiro: Zahar.

Valladares, L. P. 1991. Cem anos pensando a pobreza [urbana] no Brasil, in *Corporativismo e desigualdade:*

*A construção do espaço público no Brasil*. Editado por R. Boschi, pp. 89-112. Rio de Janeiro: Rio Fundo/Iuperj.



# **THE INFLUENCE OF SOCIAL MEDIA ACCESS ON SELF-PERCEPTION OF ORAL HEALTH-RELATED QUALITY OF LIFE CONSIDERING THE MALOCCLUSION AMONG ADOLESCENTS FROM AMAZON REGION**

**Cibelle Santos**

Universidade Federal do Pará | Belém - PA - Brasil

**Fausto Mendes**

Universidade de São Paulo | São Paulo - SP - Brasil

**David Normando**

Universidade Federal do Pará | Belém - PA - Brasil

submissão: 24/02/2020 | aprovação: 03/08/2020

## ABSTRACT

This cross-sectional study evaluated the influence of social media access on self-perception of oral health-related quality of life (OHRQoL) considering the malocclusion among low-income adolescents from riverine and urban communities in the Amazon. 266 adolescents without access to social media, answered the Child Perceptions Questionnaire (CPQ 11-14) and were clinically evaluated to determine their malocclusion using the Dental Aesthetic Index (DAI). A multilevel Poisson regression analysis evaluated the association between variables related to the individuals (1<sup>st</sup> level) and regions (2<sup>nd</sup> level) and quality of life. DAI and CPQ mean values were, respectively, 29.6 (SD 6.8) and 8.3 (SD 6.9) for the adolescents from the riverine community farthest from the urban center, 24.5 (SD 6) and 11.8 (SD 7.9) for those living in the riverine area nearest to the urban center and 23.8 (SD 5.9) and 11.4 (SD 6.8) for urban adolescents. The severity of malocclusion had no statistically significant impact on self-perception of OHRQoL (RR 1.00 to 1.05). Adolescents in the remote areas reported a better quality of life (RR = 0.38, 95% CI = 0.24-0.60,  $p < 0.001$ ), regardless the severity of dental malocclusion., than those in the urban area.

**Keywords:** dental malocclusion; quality of life; adolescent.

### A INFLUÊNCIA DO ACESSO ÀS MÍDIAS SOCIAIS NA AUTOPERCEÇÃO DA RELAÇÃO DA SAÚDE BUCAL COM A QUALIDADE DE VIDA CONSIDERANDO A MÁ OCLUSÃO EM ADOLESCENTES DA REGIÃO AMAZÔNICA

#### RESUMO

Este estudo transversal avaliou a influência do acesso às mídias sociais na autopercepção da qualidade de vida relacionada à saúde bucal (QVrSB), considerando a má oclusão entre adolescentes de baixa renda das áreas ribeirinhas e urbanas da Amazônia. 266 adolescentes sem acesso às mídias sociais responderam ao questionário de percepção infantil (CPQ 11-14) e foram avaliados clinicamente para determinar sua má oclusão através do Índice de Estética Dental (DAI). A análise multinível da regressão de Poisson avaliou a associação entre variáveis relacionadas aos indivíduos (1<sup>o</sup> nível) e regiões (2<sup>o</sup> nível) e qualidade de vida. Os valores médios do DAI e CPQ foram, respectivamente, 29,6 (DP 6,8) e 8,3 (DP 6,9) para os adolescentes da comunidade ribeirinha mais distante do centro urbano; 24,5 (DP 6) e 11,8 (DP 7,9) para os residentes da área ribeirinha mais próxima do centro urbano; e 23,8 (DP 5,9) e 11,4 (DP 6,8) para adolescentes urbanos. A severidade da má oclusão não teve impacto significativo na autopercepção da QVrSB (RR 1,00 a 1,05). Adolescentes de áreas remotas relataram melhor qualidade de vida (RR = 0,38, IC 95% = 0,24-0,60,  $p < 0,001$ ), independente da severidade da má oclusão, do que aqueles que vivem na área urbana.

**Palavras-chave:** má oclusão; qualidade de vida; adolescentes.

### INFLUENCIA DEL ACCESO A LAS REDES SOCIALES EN LA AUTOPERCEPCIÓN DE LA RELACIÓN ENTRE SALUD BUCAL Y CALIDAD DE VIDA CONSIDERANDO LA MALOCLUSIÓN EN ADOLESCENTES DE LA REGIÓN AMAZÓNICA

#### RESUMEN

Este estudio transversal evaluó la influencia del acceso a las redes sociales en la autopercepción de la calidad de vida relacionada con la salud bucal (QVrSB), considerando la maloclusión en adolescentes de escasos recursos de las zonas ribereñas y urbanas de la Amazonía. 266 adolescentes sin acceso a redes sociales respondieron el cuestionario de percepción infantil (CPQ 11-14) y fueron evaluados clínicamente para determinar su maloclusión y Índice de Estética Dental (DAI). El análisis multinivel de regresión de Poisson evaluó la asociación entre las variables relacionadas a los individuos, las regiones y la calidad de vida. Los valores medios de DAI y CPQ fueron respectivamente, 29.6 (SD 6.8) y 8.3 (SD 6.9) para los adolescentes de la comunidad ribereña más alejada del centro urbano, 24.5 (SD 6) y 11.8 (SD 7.9) para residentes del área ribereña más cercana, 23.8 (SD 5.9) y 11.4 (SD 6.8) para adolescentes urbanos. La gravedad de la maloclusión no tuvo un impacto significativo en la CVRS (RR 1,00 a 1,05). Los adolescentes de áreas remotas reportaron una mejor calidad de vida (RR = 0.38, IC 95% = 0.24-0.60,  $p < 0.001$ ), independientemente de la severidad de la maloclusión, que aquellos que viven en el área urbana.

**Palabras clave:** maloclusión dental; calidad de vida; adolescente.

## 1. INTRODUCTION

The Amazon region has diverse populations among its extensive geographical areas, each one with its own characteristics. Riverine populations are characterised by inhabiting the banks of the rivers and depending on the cycles of nature—mainly the phenomena of flood and ebb of the rivers—to establish their economic and cultural relations. These characteristics depict a typically isolated daily life, with family routines confined mostly to one's own residence. Survival depends on fishing and subsistence farming (S. Silva et al. 2010). The difficulty of accessing basic sanitation and health services, television and the internet might influence the perception of quality of life (Cohen-Carneiro et al. 2009, 2010).

Malocclusion consist in a deviation in the process of maxillary growth and the positioning of the teeth (Moyers 2014) that can result in physical, psychological, and social consequences. Several current clinical studies aimed to evaluate patients' oral health-related quality of life (OHRQoL) associated with the evaluation of oral health care and the presence of malocclusion and its implications on physical, social, and emotional well-being (Sun et al. 2017a). According to a systematic review, orthodontic treatment during childhood or adolescence leads to moderate improvement in the emotional and social well-being dimensions of oral health related quality of life, although the evidence is of low and moderate quality (Javid et al. 2017). In addition, the

presence of malocclusion seems to interfere negatively with the development of affective relationships among young adults, and the facial aesthetic is important for social life and securing employment (Henson et al. 2011; Pithon et al. 2014).

While most studies show that malocclusion negatively influences the quality of life (Kavaliauskienė et al. 2018; Bittencourt et al. 2017; Sun et al. 2017b; Piassi et al. 2019; Kunz et al. 2019), a report conducted in Masshad (Iran) high schools examined 120 male students and had not found correlation between emotional well-being, social well-being, and malocclusions. Also, the patients with the most severe forms of malocclusion did not experience the lowest level of life quality (Heravi et al. 2011), probably influenced by the socioeconomic and cultural conditions (L. Silva et al. 2016). Cultural, socioeconomic, religious, and geographical conditions can modulate perceptions on the quality of life in different communities (Cohen-Carneiro et al. 2009, 2010). The impact of factors that influence the quality of life of riverines may suggest prospects for remote communities living in other isolated regions around the world and may influence the decision on the necessity of orthodontic treatment. The more perceived is the malocclusion as a controlling determinant for quality of life, the greater the importance of the treatment.

The objective of this study was to evaluate the influence of social media access

on self-perception of oral health-related quality of life (OHRQoL) considering the malocclusion from typically semi-isolated Amazonian riverine and urban communities. Due to the eminently aesthetic character of malocclusion and the possible influence of the social media access on self-perception of quality of life, the null hypothesis considers that the absence of the social media access can influence the self-perception of oral health-related quality of life considering the malocclusion, reported by adolescents from remote communities.

## 2. METHODS

This cross-sectional study was reported following the STROBE guideline and was carried out in public schools of two riverine and one urban communities in

the municipality of Abaetetuba, Pará, Brazil. The Research Ethics Committee of the Health Sciences Institute of Federal University of Pará approved this study under protocol no. 055.941. Prior to the examination, an informed consent was sent for the adolescents and his parents. The period of recruitment and data collection occurred from September 2018 to June 2019.

The chosen municipal area is located on the banks of the river Marataúira, a tributary of the Tocantins River, in the Amazon region. It has approximately 45 islands forming the “Islands Region”; the riverine population lives in this area (Figure 1). According to the 2010 Demographic Census conducted by the Brazilian Institute of Geography and Statistics (IBGE 2016), the municipality has an estimated population of approximately 157,698 inhabitants. The region’s Poverty Index is 51.37%. Regarding education, the municipality

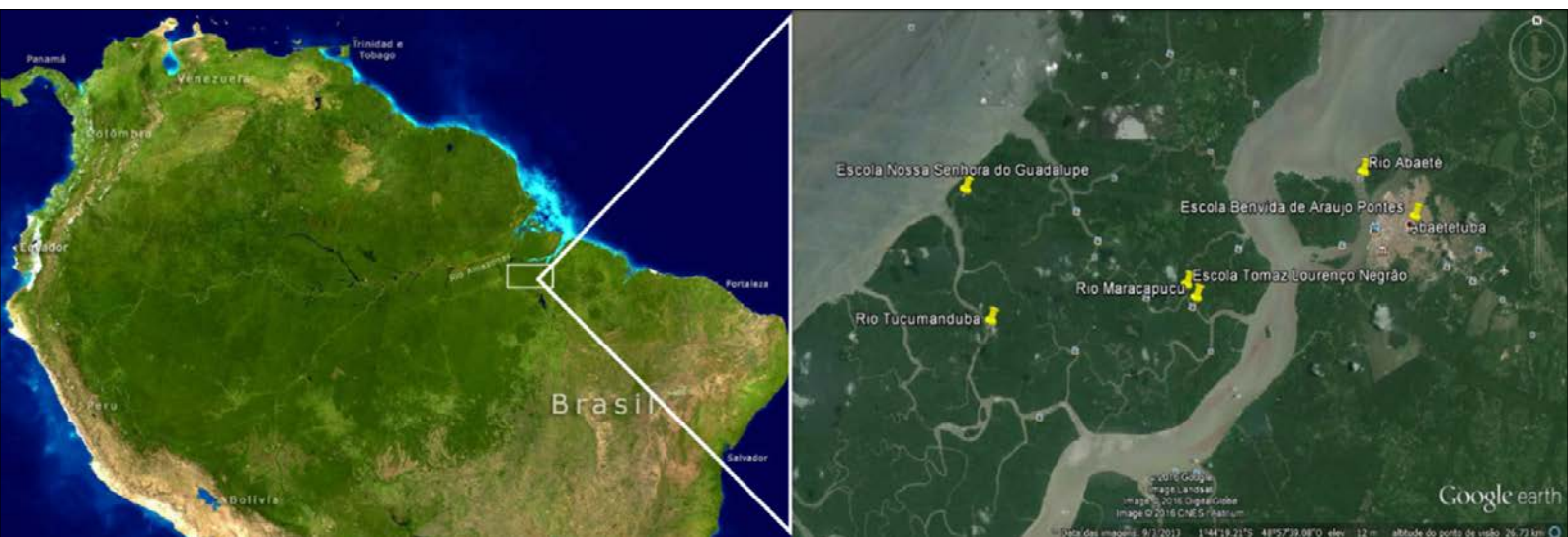


Figure 1 - Map of the Amazon region showing the locations of the schools included in the study.

has 181 elementary schools, 160 of which are public schools, and 18 secondary schools, 14 of which are public.

The participants were selected from two riverine schools of different distances from urban center, and two other schools located in a typical Amazonian urban to represent the urban population. The Benvinda de Araujo Pontes and São Francisco Xavier schools are in the urban area of Abaetetuba, Pará. In the Maracapucu River region, the Tomaz Antônio Negrão school, located 8.8 km from an urban center, was evaluated. In the Tucumanduba River region, the Nossa Senhora do Guadalupe school, located about 27.3 km away from an urban center, was evaluated (Figure 1).

The schools belonged to the public-school system and were selected for convenience: they are in the Islands Region and the urban area of the municipality of Abaetetuba, Pará, Amazon region, Brazil. Due to the geographic and social isolation, the sample was obtained through a census. All adolescents that were present at their respective school in the period of the exam were invited and agreed to participate of the study (Table 1). There is no ethical variation in the sample. In general, students from public school are classified as low-income (Colussi et al. 2017) and report a greater impact on oral health-related quality of life (Machry et al. 2018).

The department of municipal education authorized the research. It was requested permission from each school coordination for research application and was conceived. Data collection was performed in a break

between classes in a non-detrimental way of school activities. A printed version of the CPQ questionnaire was given to each adolescent. A dentist assisted the scholars to complete the CPQ questionnaire. Supervised brushing activities, distribution of oral hygiene kits and educational lectures regarding oral health were carried out in schools.

The clinical evaluation of malocclusion was performed using the DAI Index (Dental Aesthetics Index) advocated by the World Health Organization (WHO 2013) as an epidemiological instrument for oral health in epidemiological evaluations, the DAI index is used to classify dental aesthetics and the need for treatment based on a socially acceptable dental appearance (Garbin et al. 2010; Guimarães et al. 2018). The clinical evaluation was conducted by a single examiner in accordance with the guide for epidemiological surveys in oral health of the WHO, previously calibrated. Quantification of malocclusion was classified according to the DAI as follows:

**DAI  $\leq$  25:** no abnormality or mild malocclusion, little or no need for orthodontic treatment.

**DAI = 26–30:** defined malocclusion, treatment is considered elective.

**DAI = 31–35:** severe malocclusion, treatment is considered highly desirable.

**DAI  $\geq$  35:** very severe or incapacitating malocclusion, treatment is considered essential.

The self-perception of oral health-related quality of life was evaluated by the Brazilian version of the CPQ 11-14 (Child Perception Questionnaire), which was developed specifically to evaluate the perception of children and adolescents about how oral health conditions have physical and psychological impacts (Foster Page et al. 2005). Individuals were advised about how to complete the questionnaire and instructed to mark only one response per item. The questionnaire was composed of 25 items distributed into four domains: oral symptoms, functional limitations, emotional and social well-being. The questions addressed the occurrence of certain events within the last three months. The following scoring scale was used: never = 0, once/twice = 1, sometimes = 2, often = 3, every day/almost every day = 4. Results were obtained by totaling all the scores that could range from 0 (no impact on the quality of life) to 100 (maximum impact on the quality of life).

A pilot study was performed to calibrate the evaluator for the clinical examination of malocclusion through the DAI index and evaluate method error. Thirty-two schoolchildren from an urban area of Abaetetuba, Pará, were re-examined. For the analysis of the casual and systematic error, the Bland-Altman method was used.

A multilevel Poisson regression analysis was performed to evaluate the association between explanatory variables related to the individual in the first level, sex and DAI (categorized according the severity

of malocclusion); and regions (urban and riverine) in the second level, considering the distance from the school to urban center. The predictor variable was the total score of CPQ. The rationale of rates and respective 95% confidence intervals were calculated with this approach using the Stata 12.0 program (College Station, Texas, USA). The level of significance adopted ( $\alpha$ ) was equal to 0.05.

### 3. RESULTS

In the urban area of the Abaetetuba municipality (Figure 1), 108 students were evaluated, 60 female and 48 males. Regarding the riverine area, in the Maracapucu River region, 8.8 km distance from the urban, 105 students were evaluated, 52 female and 53 males. In the region of the Rio Tucumanduba, the farthest community, 53 students were evaluated, 29 female and 24 males (Table 1). All parents agreed to the participation of their children.

The analysis of the severity of malocclusion and quality of life demonstrated the DAI and CPQ means respectively of 29.6 (Standard Deviation – SD = 6.8) and 8.3 (SD 6.9) to the adolescents in the region of the Tucumanduba River, the most distance from the urban center. The urban adolescents presented the values of 23.8 (SD 5.9) and 11.4 (SD 6.8), and to the riverine area closest to the urban center (Maracapucu river) the values were 24.5 (SD 6.0) and 11.8

(SD 7.9), which corresponds to mild or absent malocclusion (Table 2).

Univariate statistics showed that sex had no significant impact on the quality of life of adolescents (RR = 0.99, 95% CI = 0.92 to 1.07, p = 0.83). Malocclusion was not a statistically significant factor impacting the self-perception of oral health-related quality of life, regardless of its magnitude (Table 3). Considering individuals with defined malocclusion (DAI = 26-30), the rate ratio was 1.04, 95% CI = 0.95-1.15, p = 0.394; severe malocclusion (DAI = 31-35) showed RR = 1.04, 95% CI = 0.91-1.18,

p = 0.599; and for incapacitating malocclusion (DAI ≥ 35) the RR was 1.00, 95% CI = 0.88-1.14, p = 0.968. In relation to geographical location, riverine adolescents reported a better quality of life compared to urban adolescents that was statistically significant (RR = 0.38, 95% CI = 0.24 to 0.60, p < 0.001).

#### 4. DISCUSSION

Most of studies that reveal the negative impact of malocclusion on self-perception of quality of life were performed in populations living in urban centers, belonging to

Table 1. Sample populations: Number of students and relative frequency by sex and location.

	Urban school		Tucumanduba school		Maracapucu school		Total	
	Male	Female	Male	Female	Male	Female	Male	Female
N	48	60	24	29	53	52	125	141
%	44.4	55.5	45.2	54.7	50.4	49.5	46.9	53
Total	108		53		105		266	

Table 2. Descriptive statistics for age, DAI and CPQ by sex and location.

Variables	Localities								
	Urban			Tucumanduba River (27.3 km to urban center)			Maracapucu River (8.8 km to urban center)		
	Mean (SD)			Mean (SD)			Mean (SD)		
Sex	Male	Female	Total	Male	Female	Total	Male	Female	Total
Age	13.4 (0.7)	13.2 (0.7)	13.3 (0.7)	12.2 (1.1)	11.9 (0.8)	12.1 (1)	11.8 (1)	12.2 (1.2)	12 (1.1)
DAI	24.1 (5.2)	23.5 (6.4)	23.8 (5.9)	25.4 (6.4)	23.6 (5.4)	24.5 (6)	29.6 (6.8)	30 (11)	29.8 (9.2)
CPQ	12 (7.4)	10.9 (6.2)	11.4 (6.8)	11.7 (8.3)	11.9 (7.6)	11.8 (7.9)	7.2 (6.7)	9.3 (7)	8.3 (6.9)

Table 3. Association of explanatory variables with the total scores obtained with the Child Perceptions Questionnaire (CPQ 11-14) at the clinical examination.

Explanatory variables	Ratio of unadjusted rates (95% IC)	P-value	Ratio of adjusted rates (95% IC)	P-value
<b>First level: Adolescents (n = 266)</b>				
<b>Sex</b>				
Female	1.00		*	
Male	0.99 (0.92 – 1.07)	0.832		
<b>DAI</b>	≤ 25	1.00		1.00
26 – 30	1.05 (0.96 - 1.16)	0.288	1.04 (0.95 - 1.15)	0.394
31 – 35	1.02 (0.90 - 1.16)	0.722	1.04 (0.91 – 1.18)	0.599
≥ 36	1.01 (0.88 – 1.15)	0.927	1.00 (0.88 – 1.14)	0.968
<b>Second level: School (n = 266 adolescents)</b>				
<b>School</b>				
Urban	1.00		1.00	
Riverine	0.38 (0.24 – 0.60)	<0.001	0.39 (0.24 – 0.62)	<0.001
<b>* Variables not included in the adjusted model</b>				

different social classes, with some type of access to health services and the influence of social media, *internet* and television (Dimberg et al. 2015). Among adolescents from a town in the southeast of Brazil, malocclusion in the previous segment was significantly associated with a negative impact on oral health and the quality of life (Guimarães et al. 2018). Although there is a strong clinical evidence that malocclusion affects the oral health-related quality of life (Dalaie et al. 2018) our findings did not show a

significant impact on the self-perception of oral health-related quality of life, regardless of its magnitude. Furthermore, adolescents living in remote riverine communities without access to social media reported a better quality of life than those living in urban communities (Table 3), which does not appear to be associated with malocclusion.

A study carried out in a riverine population of the Amazon, aged 15 to 25 years, revealed a significant impact of caries and periodontal



disease on the self-perception of quality of life, probably related to the absence of health care within the community, the distance from these communities to the city, limitations in transportation systems and consequent prolongation of episodes of pain experienced (Maia et al. 2018). In opposite way, our study investigated the influence of social media access on the self-perception of oral health-related quality of life considering the malocclusion, which has an essentially aesthetic implication, in a riverine population of adolescents from 11 to 14 years. Different age groups may have different perceptions about the impact of oral health on quality of life. Moreover, the presence of other variables, including other oral diseases such as dental caries, periodontal diseases and psychosocial issues may mask the isolated influence of malocclusion on quality of life when evaluated by the dental aesthetics index (DAI) and consequently, the values of CPQ scores in this study.

Even though malocclusion seems to affect children's emotional and social well-being, dental caries is still the oral condition most associated with all aspects of OHRQoL in Brazilian 8-to-10-year-old children (Martins et al. 2018). Despite the global decline of caries disease, there are still inequalities

related to oral health, especially in areas of lower socioeconomic conditions (Ravaghi et al. 2019; Mohamed & Vettore 2019; Chaffee et al. 2017). Socioeconomic factors, especially in communities that coexist with poverty, as the riverine communities in the Amazon, make access to dental treatment difficult. The literature demonstrates an association between malocclusion and economically underprivileged socioeconomic status (Sfreddo et al. 2019), which may be explained by the difficulty in gaining access to orthodontic treatment and its high cost. Adolescents from disadvantaged families, despite their poor oral health, tend to be less aware of their oral problems and are less likely to perceive their oral condition as an issue for their OHRQoL (Mohamed & Vettore 2019), confirmed by the highest values of DAI to 29.6 (SD = 6.8) and the lowest value of CPQ to 8.3 (SD = 6.9) related to adolescents in the region of Tucumanduba river, the most distance from the urban center. This seems to justify the fact that riverine population evaluated by this study reported a better quality of life than the urban communities.

Regarding sex, published research (Ashari & Mohamed 2016) has shown that women are more concerned with aesthetics and are

more critical and sensitive to the effects of malocclusion; thus, they are more likely to have oral health impact their quality of life. However, in this study, there was no statistical difference between the sexes for this age group of 11 to 14 years regarding the self-perception of oral health-related quality of life considering the malocclusion.

Most riverine communities, likely due to isolation and social exclusion, have little social organisation and political influence. The importance of evaluating health and disease perception favours the collection of data for health promotion, better allocation of public resources, and determination of the need for treatment. Due to the prevalence of malocclusion, the Ministry of Health of Brazil started to finance in 2010 orthodontics procedures for adolescents. However, the riverine communities do not have access to this service. There is a need to be included in public health policies, considering their peculiar characteristics related to the geographic reality of isolation (Cohen-Carneiro et al. 2009, 2010). When questioned during the clinical examination, most riverine adolescents reported that they had never visited a dentist. Although Brazil's national health policy advocates universality of access as a principle

of the Brazilian Unified Health System, access to oral health services is still limited, as evidenced by striking regional inequalities.

The impact on quality of life may be associated with other variables not investigated by this study, such as schooling level and presence of dental caries. It is important to note that the CPQ questionnaire was not specifically developed to evaluate the impact of malocclusion on quality of life. However, it evaluates the self-perception of adolescents about the aesthetic and functional characteristics of the occlusion, and its psychological and social implications, generating relevant information to our investigation. Thereby, it does not invalidate the findings of this study, also considering we measure the self-perception of oral-health-related quality of life considering the malocclusion through a statistical regression model.

The cultural habits and socioeconomic factors may influence the perception of quality of life, since the remote communities reported better quality of life. It is plausible that similar findings may be found in other remote communities living in isolation, with unfavorable socioeconomic conditions and the absence of the influence of social media.

## 5. CONCLUSION

- ▷ No significant impact of malocclusion on self-perception of oral health-related quality of life of adolescents in urban and riverine areas of the Amazon population examined was observed.
- ▷ The absence of social media access can be associated to a better self-perception on the oral health-related quality of life of adolescents living in remote communities of the Amazon region.

## 6. REFERENCES

- Ashari, A., e A. M. Mohamed. 2016. Relationship of the dental aesthetic index to the oral health-related quality of life. *The Angle Orthodontist* 86(2):337-342. DOI: <https://doi.org/10.2319/121014-896.1>
- Bittencourt, J. M., L. P. Martins, C. B. Bendo, M. P. Vale, e S. M. Paiva. 2017. Negative effect of malocclusion on the emotional and social well-being of Brazilian adolescents: a population-based study. *European Journal of Orthodontics* 39(6):628-633. DOI: <https://doi.org/10.1093/ejo/cjx020>
- Chaffee, B. W., P. H. Rodrigues, P. F. Kramer, M. R. Vítolo, e C. A. Feldens. 2017. Oral health-related quality-of-life scores differ by socioeconomic status and caries experience. *Community Dentistry and Oral Epidemiology* 45(3):216-224. DOI: <https://doi.org/10.1111/cdoe.12279>
- Cohen-Carneiro, F., R. Souza-Santos, D. G. Pontes, A. V. Salino, e M. A. B. Rebelo. 2009. Oferta e utilização de serviços de saúde bucal no Amazonas, Brasil: estudo de caso em população ribeirinha do Município de Coari. *Cadernos de Saúde Pública* 25(8):1827-1838. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-311X2009000800019>
- Cohen-Carneiro, F., M. A. B. Rebelo, R. Souza-Santos, G. M. B. Ambrosano, A. V. Salino, e D. G. Pontes. 2010. Psychometric properties of the OHIP-14 and prevalence and severity of oral health impacts in a rural riverine population in Amazonas State, Brazil. *Cadernos de Saúde Pública* 26(6):1122-1130. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-311X2010000600006>
- Colussi, P. R., F. N. Hugo, F. W. Muniz, e C. K. Rösing. 2017. Oral health-related quality of life and associated factors in Brazilian adolescents. *Brazilian Dental Journal* 28(1):113-120. DOI: <https://doi.org/10.1590/0103-6440201701098>

Dalaie, K., M. Behnaz, Z. Khodabakhshi, e S. Hosseinpour. 2018. Impact of malocclusion severity on oral health-related quality of life in an Iranian young adult population. *European Journal of Orthodontics* 12(1):129-135. DOI: [https://doi.org/10.4103/ejd.ejd\\_61\\_17](https://doi.org/10.4103/ejd.ejd_61_17)

Dimberg, L., K. Arnrup, e L. Bondemark. 2015. The impact of malocclusion on the quality of life among children and adolescents: A systematic review of quantitative studies. *European Journal of Orthodontics* 37(3):238-247. DOI: <https://doi.org/10.1093/ejo/cju046>

Foster Page, L. A., W. M. Thomson, A. Jokovic, e D. Locker. 2005. Validation of the Child Perceptions Questionnaire (CPQ 11-14). *Journal of Dental Research* 84(7):649-652. DOI: <https://doi.org/10.1177/154405910508400713>

Garbin, A. J. I., P. C. P. Perin, C. A. S. Garbin, e L. F. Lolli. 2010. Prevalência de oclusopatias e comparação entre a Classificação de Angle e o Índice de Estética Dentária em escolares do interior do estado de São Paulo-Brasil. *Dental Press Journal of Orthodontics* 15(4):94-102. DOI: <https://doi.org/10.1590/S2176-94512010000400014>

Guimarães, S. P. A., K. O. Jorge, M. J. F. Fontes, M. A. Ramos-Jorge et al. 2018. Impact of malocclusion on oral health-related quality of life among schoolchildren. *Brazilian Oral Research* 32: e95. DOI: <https://doi.org/10.1590/1807-3107bor-2018.vol32.0095>

Henson, S. T., S. J. Lindauer, W. G. Gardner, B. Shroff, E. Tufeksi, e A. M. Best, 2011. Influence of dental esthetics on social perceptions of adolescents judged by peers. *American Journal of Orthodontics and Dentofacial Orthopedics* 140(3):389-395. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ajodo.2010.07.026>

Heravi, F., F. Farzanegan, M. Tabatabaee, e M. Sadeghi. 2011. Do malocclusions affect the oral health-related quality of life? *Oral Health & Preventive Dentistry* 9(3):229-233.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 2016. *Research Directorate. Coordination of population and social indicators*. Available from: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/estimativa2016>. Accessed on February 14, 2019.

Javid, H., M. Vettore, e P. E. Benson. 2017. Does orthodontic treatment before the age of 18 years improve oral health-related quality of life? A systematic review and meta-analysis. *American Journal of Orthodontics and Dentofacial Orthopedics* 151(4):644-655. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ajodo.2016.12.011>

Kavaliauskienė, A., A. Šidlauskas, e A. Zaborskis. 2018. Relationship between orthodontic treatment need and oral health-related quality of life among 11-18-Year-Old Adolescents in Lithuania. *International Journal of Environmental Research and Public Health* 15(5):1012. DOI: <https://doi.org/10.3390/ijerph15051012>

Kunz, F., P. Platte, S. Keß, L. Geim, F. Zeman, P. Proof, U. Hirschfelder, e A. Stellzig-Eisenhauer. 2019. Impact of specific orthodontic parameters on the oral health-related quality of life in children and adolescents: A prospective interdisciplinary, multicentre, cohort study. *Journal of Orofacial Orthopedics* 80(4):174-183. DOI: <https://doi.org/10.1007/s00056-019-00181-x>

Machry, R. V., J. K. Knort, F. Tomazoni, e T. M. Ardenghi. 2018. School environmental and individual factors influence oral health-related quality of life in Brazilian children. *Brazilian Oral Research* 32: e63. DOI: <https://doi.org/10.1590/1807-3107bor-2018.vol32.0063>

Maia, C. D. V. R., F. M. Mendes, e D. Normando. 2018. The impact of urban and riverine populations of the Amazon: A multilevel analysis. *Plos One* 13(11):1-11.

Martins, M. T., F. Sandenberg, C. B. Bendo, M. P. Vale, S. M. Paiva, e I. A. Pordeus, 2018. Dental caries are more likely to impact on children's quality of life than malocclusion or traumatic dental injuries. *European Journal of Paediatric Dentistry* 19(3):194-198. DOI: <https://doi.org/10.23804/ejpd.2018.19.03.5>

Mohamed, S., e M. V. Vettore. 2019. Oral clinical status and oral health-related quality of life: Is socioeconomic position a mediator or a moderator? *International Dental Journal* 69(2):119-129. DOI: <https://doi.org/10.1111/idj.12420>

Moyers, R. E. 2014. *Ortodontia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.

Piassi, E., L. S. Antunes, T. C. A Graça, e L. A. A. Antunes. 2019. The impact of mixed dentition malocclusion on the oral health-related quality of life for children and their families: a case-control study. *The Journal of Clinical Pediatric Dentistry* 43(3):211-217. DOI: <https://doi.org/10.17796/1053-4625-43.3.12>

Pithon, M. M., C. C. Nascimento, G. C. G. Barbosa, e R. S. Coqueiro. 2014. Do dental esthetics have any influence on finding a job? *American Journal of Orthodontics and Dentofacial Orthopedics* 146(4):423-429. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ajodo.2014.07.001>

Ravaghi, V., S. R., Baker, P. E. Benson, Z. Marshman, e A. Morris. 2019. Socioeconomic variation in the association between malocclusion and oral health related quality of life. *Community Dental Health* 36(1):17-21. DOI: [https://doi.org/10.1922/CDH\\_4388Ravaghi05](https://doi.org/10.1922/CDH_4388Ravaghi05)

Sfreddo, C. S., C. H. Moreira, B. Nicolau, e F. R. Ortiz. 2019. Socioeconomic inequalities in oral-health-related quality of life: a cohort study. *Quality of Life Research* 28(9):2491-2500. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11136-019-02229-2>

Silva, L. F. G., E. B. A. F. Thomaz, H. V. Freitas, A. L. P. Pereira, C. C. C. Ribeiro, e C. M. C. Alves. 2016. Impact of malocclusion on the quality of life of Brazilian adolescents: a population-based study. *Plos One* 11(9):e0162715. DOI: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0162715>

Silva, S. S. C., F. A. R. Pontes, T. M. dos Santos, J. B. Maluschke, L. S. A. Mendes, D. C. Reis, e S. D. B. Silva. 2010. Rotinas familiares de ribeirinhos amazônicos: uma possibilidade de investigação. *Psicologia: Teoria e Pesquisa* 26(2):341-350. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-37722010000200016>

Sun, L., H. M. Wong, e C. P. J. McGrath. 2017a. Relationship between severity of malocclusion and oral health related quality of life: A systematic review and meta-análise. *Oral Health & Preventive Dentistry* 15(6):503-517. DOI: <https://doi.org/10.3290/j.ohpd.a38994>

Sun, L., H. M. Wong, e C. P. J. Mcgrath. 2017b. The factors that influence the oral health-related quality of life in 12-year-old children: a baseline study of a longitudinal research. *Health and Quality of Life Outcomes* 15(1):155. DOI: <https://doi.org/10.1186/s12955-017-0729-2>

World Health Organization (WHO). 2013. *Oral Health Surveys – basic methods*. 5. ed. Geneva: World Health Organization.





# IMPORTÂNCIA SOCIAL DE *PODOCNEMIS* *EXPANSA*, TARTARUGA-DA-AMAZÔNIA, NO RIO JAVAÉS, TOCANTINS, BRASIL

## **Aluísio Vasconcelos Carvalho**

IESC/Faculdade Guaraí. Guaraí - TO - Brasil  
Universidade Federal do Tocantins. Programa de Pós-Graduação  
em Ciências do Ambiente. Palmas - TO - Brasil

## **Thays Kelly Marinho Lopes**

Universidade Federal do Tocantins. Programa de Pós-Graduação  
em Ciências do Ambiente. Palmas - TO - Brasil

## **Adriana Malvasio**

Universidade Federal do Tocantins. Programa de Pós-Graduação  
em Ciências do Ambiente. Palmas - TO - Brasil

submissão: 16/07/2019 | aprovação: 27/11/2020

## RESUMO

Os quelônios têm sido utilizados pelas populações tradicionais para diversas áreas, entre elas o artesanato, para fins medicinais, bem como para a alimentação. O presente trabalho buscou contribuir para o estudo das comunidades tradicionais e sua cultura quanto aos usos diversos de quelônios e seus derivados, em especial a comunidade do distrito Café da Roça, no município de Pium, Tocantins, dando ênfase à pesca, ao consumo da carne e dos ovos e aos usos diversos da tartaruga-da-amazônia (*Podocnemis expansa*). Utilizou-se a entrevista com perguntas abertas e fechadas, privilegiando a opinião dos entrevistados. Identificou-se que os moradores consomem carne e ovos de *P. expansa*. O uso da banha da tartaruga foi citado pelos moradores no combate a varizes e cicatrizes, entre outros, evidenciando os múltiplos benefícios da zooterapia.

**Palavras-chave:** comunidades tradicionais; *Podocnemis expansa*, distrito Café da Roça; consumo.

### **SOCIAL IMPORTANCE OF *PODOCNEMIS EXPANSA*, AMAZON TURTLE, ON THE JAVAÉS RIVER, TOCANTINS, BRAZIL**

#### ABSTRACT

The quelonians have been used by traditional populations for various areas, including handicrafts, medicinal purposes and food. The present work sought to contribute to the study of traditional communities and their culture regarding the various uses of quatonians and their derivatives, especially the community of the Café da Roça district in the municipality of Pium-TO emphasizing fishing, consumption of meat and eggs and various uses of the Amazon Turtle (*Podocnemis expansa*). The interview was used with open and closed questions, favoring the interviewees' opinion. It was identified that the residents consume meat and eggs of *P. expansa*. Turtle lard was cited by residents and was used to fight varicose veins, scars, among others, evidencing the multiple benefits of zotherapy.

**Keywords:** Social importance of *Podocnemis expansa*, Amazon turtle, on the Javaés River, Tocantins, Brazil

### **IMPORTANCIA SOCIAL DE *PODOCNEMIS EXPANSA*, TORTUGA AMAZÓNICA, EN EL RÍO JAVAÉS, TOCANTINS, BRASIL**

#### RESUMEN

Los tortugas han sido utilizados por las poblaciones tradicionales para diversas áreas, incluyendo artesanías, propósitos medicinales y alimentos. El presente trabajo buscó contribuir al estudio de las comunidades tradicionales y su cultura con respecto a los diversos usos de los cuatonianos y sus derivados, especialmente la comunidad del distrito de Café da Roa en el municipio de Pium-TO haciendo hincapié en la pesca, el consumo de carne y huevos y diversos usos de la Tortuga Amazon para o (*Podocnemis expansa*). La entrevista se utilizó con preguntas abiertas y cerradas, favoreciendo la opinión de los entrevistados. Se identificó que los residentes consumen carne y huevos de *P. expansa*. La manteca de tortuga fue citada por los residentes y fue utilizada para combatir las venas varicosas, cicatrices, entre otros, evidenciando los múltiples beneficios de la zooterapia.

**Palabras clave:** comunidades tradicionales; *Podocnemis expansa*, Distrito Café da Roça; consumo.

## 1. INTRODUÇÃO

A espécie *Podocnemis expansa* (Schweigger, 1812) pertence à família Podocnemididae, sendo conhecida popularmente como tartaruga-da-amazônia. É encontrada no Brasil nas bacias amazônicas e do Araguaia/Tocantins (Rebêlo & Pezzuti 2000; Almeida 2007; Vogt 2001). Com grande importância na região amazônica, sua carne, suas vísceras e seus ovos servem de alimento; a gordura é comumente utilizada na cozinha e seus cascos são usados para decoração em diversas comunidades de pescadores, ribeirinhos e grupos indígenas (Pritchard & Trebbau 1984; Salera Júnior et al. 2006; Vogt 2008).

O consumo de quelônios teve início com a população indígena, sendo a primeira a utilizar a carne, os ovos, a gordura e as vísceras desses animais (Alho et al. 1979; Vogt 2008). Mais tarde, foi estendido às comunidades ribeirinhas, que ainda mantinham as populações da espécie em equilíbrio, apesar de a incluírem em sua dieta (Luz et al. 2003).

O uso de *P. expansa* inclui também o casco para decoração, o comércio de seus produtos, tais como criação de bolsas, pentes, aros para óculos, grampos e fivelas, e o uso de ovos para a extração de óleo, importante para a cozinha e para iluminação (Rebêlo & Pezzuti 2000; Salera Júnior 2005; Alves & Santana 2008). A carne, apreciada

também pelos turistas, tem sido uma oferta na culinária em algumas regiões da bacia amazônica (Luz et al. 2003, Luz 2005).

O governo tem dado prioridade para os quelônios do gênero *Podocnemis* devido à alta taxa de predação por parte da população humana, que tem influenciado na redução do número de indivíduos das espécies vulneráveis, devido ao tamanho do animal, à elevada quantidade de postura de ovos, além do fato de a carne ser bastante apreciada e do elevado custo que possui no mercado (Fachín-Terán 2003).

Atualmente, os projetos voltados para a conservação dos quelônios têm assumido o papel de minimizar os impactos gerados pela ação antrópica, buscando proteger as populações existentes de *P. expansa* e *P. unifilis* na região, sendo esta fiscalizada e monitorada pelos órgãos de proteção ambiental e por comunidades tradicionais (Carvalho et al. 2016; Alfinito 1973). O Projeto Quelônios da Amazônia (PQA) tem contribuído na restauração e integração desse público no manejo e na conservação das espécies existentes na região (IBAMA 2016).

Por possuírem influência devido à proximidade do rio Javaés, os moradores conhecem a região do Parque Nacional do Araguaia e possuem o hábito da pesca como fonte de renda e de alimento.

O objetivo deste trabalho foi avaliar o consumo

de *P. expansa* e seus derivados pelos moradores do distrito Café da Roça, Pium, Tocantins.

## 2. MATERIAIS E MÉTODOS

### 2.1. ÁREA DE ESTUDO

O distrito Café da Roça encontra-se sob as coordenadas 10° 2' 54" S, 49° 38' 25" W, situada no município de Pium, Tocantins, há aproximadamente 75 km do centro da cidade, no cruzamento das rodovias TO-374 e TO-354. A região é representada por 50 famílias residentes, que dependem da pesca, do comércio e da agricultura. O município de Pium, Tocantins, encontra-se a 130 km da capital Palmas e possui 7.357 habitantes (IBGE 2015). Estão inseridas nessa região as unidades de conservação da Área de Proteção Ambiental (APA) Ilha do Bananal-Cantão, o Parque Estadual (PEC) do Cantão e o Parque Nacional do Araguaia.

### 2.2. COLETA E ANÁLISE DE DADOS

A coleta dos dados foi realizada por meio de perguntas aos entrevistados e através de observação comportamental dos participantes da pesquisa, utilizando a metodologia de Michel (2009), para observação individual, com o intuito de buscar aspectos manifestados involuntariamente pelos participantes, e na entrevista semiestruturada, com perguntas abertas e fechadas (Marconi & Lakatos 2004, 2008), buscando informações sobre os elementos socioculturais e econômicos da população pesquisada.

As perguntas presentes no roteiro da entrevista foram utilizadas para buscar os elementos socioeconômicos da população (nome, idade, sexo, naturalidade, profissão, número de pessoas na residência, renda familiar, escolaridade, tempo que vive na região) e culturais (consumo de quelônios e derivados).

A seleção dos moradores da região para a execução da pesquisa foi efetuada de modo aleatório em relação aos indivíduos residentes do distrito Café da Roça, totalizando 20 indivíduos na amostra. Para seleção dos entrevistados, adotou-se a metodologia de amostragem bola de neve. Esse método funciona a partir de indicação feita por parte de algum indivíduo da população, e assim sucessivamente por parte dos interlocutores (Dewes 2013).

A entrevista foi realizada em outubro de 2016. Os dados foram transcritos e analisados a partir dos resultados obtidos durante a pesquisa. Para análise dos dados, utilizou-se a estatística descritiva, considerando-se todos os entrevistados, uma vez que foram indicados pelos próprios integrantes do distrito.

O presente estudo contou com a assinatura do termo de consentimento livre e esclarecido dos entrevistados após a apresentação da pesquisa aos interlocutores, segundo a Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012 (Brasil 2012).

## 3. RESULTADOS

Os 20 entrevistados, entre os quais 14 eram mulheres e seis, homens, possuíam idade entre 19 a 65

anos, a maioria natural do Tocantins. Todos exercem alguma atividade produtiva (quatro professores, dois comerciantes, quatro lavradores, um técnico em informática, um vereador, dois auxiliares de serviços gerais, um motorista, uma merendeira, uma dona de casa e dois sem informação declarada), com renda familiar mensal de um a dois salários mínimos entre a maior parte dos interlocutores (60%), com duas a nove pessoas no grupo familiar.

Todos os entrevistados afirmaram que realizavam outra atividade para complementar a renda, como pesca, criação de animais e agricultura de subsistência. Na presente pesquisa, 40% dos entrevistados afirmaram que moravam há 20 anos na região, trabalhando muitas vezes com lavoura e criação de animais.

A maioria dos entrevistados (30%) completou o ensino médio, 25% não terminaram, 10% finalizaram o ensino fundamental, 15% não concluíram, 15% possuem ensino superior, sendo em sua minoria (5%) considerados analfabetos.

Observou-se que os entrevistados comem a carne, os ovos e derivados de quelônios de *P. expansa* devido à facilidade de captura no período reprodutivo, ao seu tamanho relativamente grande e à maior postura de ovos, além de fornecer, durante sua preparação artesanal, maior quantidade de óleo.

Enquanto 50% dos entrevistados

afirmaram ter comido carne de quelônios, 75% afirmaram conhecer alguém que tivesse o hábito ou que gostasse de comer quelônios dentro do distrito. No entanto, 55% daqueles que comem quelônios o fazem raramente. Com base no relato do consumo de carne de quelônios, foi questionado aos participantes da pesquisa se alguém havia passado mal ao ingeri-la: 85% disseram que nunca passaram mal ao comer, 10% não responderam e 5% já haviam passado mal ao consumi-la.

Apenas 15% disseram que comem ou comeram ovos de quelônios. Destes, 80% afirmaram que os ovos consumidos são de *P. expansa* (tartaruga-da-amazônia). Não houve consumo de tracajás (*P. unifilis*), jabutis (*Chelonoidis* sp.) ou outro quelônio.

Os cascos dos animais consumidos foram usados para fazer cuias por 10% dos entrevistados e artesanatos por 5%, posteriormente vendidos, mas a maioria os descartava como lixo (85%) (Figura 1).



Figura 1 - Cascos de tartarugas descartados na praia Canguçu, rio Javaés. Foto: Aluisio Vasconcelos (2016).

Quanto ao uso medicinal, 30% fazem o uso de quelônios, sendo que todas respondentes eram mulheres. O uso medicinal informado foi da banha da tartaruga-da-amazônia (Figura 2), comumente utilizada pelas mulheres no combate de varizes, cicatrizes, bronquite, gripe e cãibra (Tabela 1). Na estética, a banha da tartaruga é muito utilizada para alisar e hidratar os cabelos.



Figura 2 - Banha de tartaruga-da-amazônia coletada por um morador do distrito Café da Roça. Foto: Aluísio Vasconcelos (2016).

Tabela 1 - Usos diversos da banha de tartaruga-da-amazônia (*P. expansa*) pelos moradores do distrito Café da Roça.

Uso	Número de citações
Varizes	06
Cicatrizes	06
Hidratante de cabelos	06
Bronquite	01
Cãibra	01
Gripe	01

#### 4. DISCUSSÃO

Segundo Ataídes et al. (2010), todos os ribeirinhos da região do rio Javaés consomem eventualmente os quelônios, moradores que residem na região há muito tempo e os utilizam como fonte alternativa de alimento. Embora os ribeirinhos tenham o hábito de comer quelônios, essa prática é mais comum entre os indígenas, como os Karajás e os Javaés (Salera Júnior et al. 2006).

Segundo Menegaldo et al. (2013), a pesca de quelônios é uma atividade comum entre os homens. A comunidade masculina fica responsável pela pesca e as mulheres, pelo preparo e pela comercialização, fato observado na comunidade Tapiíra na Amazônia. É notável, por meio das observações realizadas durante a pesquisa, que o distrito Café da Roça possui características semelhantes, embora o costume de comer quelônios seja um comportamento eventual, e não de fato cultural; além disso, o comércio de quelônios na região não foi mencionado por nenhum entrevistado.

O alto número populacional de *P. expansa* no entorno do rio Javaés no período reprodutivo e o fato de o animal ser facilmente capturado tornaram a espécie *P. unifilis* menos apreciada pelos moradores,

embora o consumo de ovos desta espécie na região amazônica seja bem evidente (Ataídes et al. 2010). O consumo *P. unifilis* é restrito a determinadas pessoas, uma vez que mulheres não devem ingerir sua carne no período menstrual ou gestacional, tampouco pessoas com ferimentos devem fazê-lo, devido à carne ser considerada “reimosa”, acreditando-se que seu consumo ocasione complicações na saúde (Silva 2007; Pezzuti et al. 2010). Isso foi evidenciado também por 10% da população amostrada do distrito Café da Roça. Espécies do gênero *Geochelonoidis* (jabutis), por serem ocasionalmente capturadas, são pouco consumidas, sendo que geralmente são criadas como animais de estimação.

O consumo de ovos no distrito Café da Roça foi constante durante o período de desova dos quelônios, entre eles de *P. expansa* e *P. unifilis*, nos meses de junho a outubro, período este em que os quelônios desovam nas praias da região. A predação dos ovos é maior em *P. expansa*, devido ao número elevado na postura (Ataídes et al. 2010).

O casco é também utilizado como cuia, adornos e utensílios domésticos, mostrando a possível reutilização dos produtos derivados da tartaruga, muito comum entre as populações ribeirinhas e indígenas, embora a maioria dos

moradores o descarte no lixo (Pritchard & Trebbau 1984; Salera Júnior et al. 2006, 2009; Mendonça 2015).

O uso medicinal envolvendo quelônios é comum nas populações tradicionais. Salera Júnior (2005) registrou o uso da banha da tartaruga com finalidade medicinal e terapêutica pelos indígenas Javaés e ribeirinhos tocantinenses. Pezzuti et al. (2010) relataram tal uso no Parque Nacional do Jaú por parte dos ribeirinhos, utilizando a banha no tratamento de ferimentos, doenças respiratórias, espinhos na pele, entre outros, devido ao fácil armazenamento e à conservação do material extraído.

Moura-Santos (2011), em sua pesquisa realizada em três comunidades do Arquipélago do Bailique, em Macapá, registrou o uso da banha da tartaruga-da-amazônia para diminuir inchaço, dor de garganta, como remédio para ferimentos, espinhas, para tirar manchas de pele, contra picadas de bicho e como anti-inflamatório. Silva (2008) comenta o uso como cosmético hidratante e protetor solar. Embora o uso medicinal deste produto seja bem evidente nos estudos levantados recentemente, Humboldt & Bonpland (1862) afirmaram que sua utilização data desde o período colonial.

Há uma relação entre as comunidades da região, pois possivelmente tal conhecimento tenha sido

repassado pelo assentamento mais próximo ao rio Javaés, que também possui a mesma cultura, de acordo com o estudo de Ataídes et al. (2010).

A participação comunitária na preservação das espécies ameaçadas pode ser uma estratégia eficaz para reduzir o deplecionamento da espécie na região. Em Mamirauá, Amazonas, observou-se uma resposta positiva para o problema por meio dos esforços de manter a população humana local como integrante fundamental no manejo e na proteção dos quelônios aquáticos locais (Fachín-Terán 2005).

Segundo Carvalho (2015), a atuação conjunta entre o governo e a população será uma estratégia para tornar eficiente as leis vigentes para a proteção da biodiversidade e do conhecimento das populações, tornando-as corresponsáveis para a proteção ambiental.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi observado que a comunidade do distrito Café da Roça, município de Pium, Tocantins, se alimentam da carne e dos ovos de quelônios. O uso da biodiversidade para consumo, bem como de seus derivados, necessita de projetos socioambientais para o monitoramento e a conservação da fauna. Ainda que exista uma ligação entre os povos e o ambiente, a comunidade deverá atuar como centro na preservação das espécies ameaçadas e

vulneráveis e para o uso racional, a fim de evitar o extermínio das populações naturais da região.

Atividades de educação ambiental e o constante monitoramento são importantes para que as populações de quelônios não sejam ameaçadas pela caça predatória. A população pesquisada pode ser uma ferramenta que fará toda a diferença, uma vez que ela deve fazer parte do processo de conservação e empoderamento social.

O uso de quelônios na região tem sido uma fonte alternativa de alimento, além disso o uso da banha tem revelado como a zooterapia, associada a tantos outros conhecimentos tradicionais brasileiros, tem sido mantida pelas gerações atuais. A aplicação para diversas patologias e sua eficiência, embora isso não esteja provado cientificamente, torna-se ainda mais importante para a preservação dos quelônios na região.

## 6. AGRADECIMENTOS

Este trabalho foi apoiado pela Agência Brasileira Federal de Apoio e Avaliação da Educação Superior (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES). Agradecemos ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) e à Universidade Federal do Tocantins, por permitirem este estudo. Esta pesquisa foi aprovada pelo IBAMA (aprovado pela licença nº 46928-1/2014).



## 7. REFERÊNCIAS

Alfinito, J. 1973. *Fundamentos ao serviço de proteção à tartaruga. Preservação da tartaruga da Amazônia*. Belém: Ministério da Agricultura, DEMA/PA, IBDF.

Alho, C. J. R., A. G. Carvalho, e L. F. M. Pádua. 1979. Ecologia da tartaruga da Amazônia e avaliação de seu manejo na Reserva Biológica do Trombetas. *Brasil Florestal* 9(38):29-47.

Almeida, G. 2007. Fontes e disponibilidade de cálcio e fósforo para a tartaruga-da-Amazônia – *Podocnemis expansa* criada em cativeiro. Dissertação de Mestrado, Departamento de Aquicultura, Universidade Estadual Paulista, Jaboticabal, Brasil.

Alves, R. R., e G. G. Santana. 2008. Use and commercialization of *Podocnemis expansa* (Schweiger 1812) (Testudines: Podocnemididae) for medicinal purposes in two communities in North of Brazil. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 4:3. DOI: <https://doi.org/10.1186/1746-4269-4-3>

Ataídes, A. G., A. Malvasio, e T. G. Parente. 2010. Percepções sobre o consumo de quelônios no entorno do Parque Nacional do Araguaia, Tocantins: conhecimentos para conservação. *Gaia Scientia* 4(1):7-20.

Brasil. 2012. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. Resolução n. 466, de 12 de dezembro de 2012. Aprova diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. *Diário Oficial da União*, de 12 de dezembro 2012.

Carvalho, A. V. (2015). Educação ambiental no desenvolvimento sustentável municipal. *Revista Desafios* 2:97-108.

Carvalho, A. V., T. K. M. Lopes, e A. Malvasio. 2016. Percepção ambiental dos projetos de conservação dos quelônios do Tocantins, Brasil. *Nature and Conservation* 9(1):6-12. DOI: <https://doi.org/10.6008/SPC2318-2881.2016.001.0001>

Dewes, J. O. 2013. Amostragem em bola de neve e respondent-driven sampling: uma descrição dos métodos. Monografia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.

Fachín-Terán, A. 2003. Preservação de quelônios aquáticos com participação comunitária na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, Amazonas, Brasil, in *Fauna socializada: tendencias en el manejo participativo de la fauna en América Latina*. Editado por C. C. Rozo e A. Ulloa, pp. 145-176. Bogotá: Fundación Natura, MacArthur Foundation, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Fachín-Terán, A. 2005. Participação comunitária na preservação de praias para reprodução de quelônios na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, Amazonas, Brasil. *UAKARI* 1:19-30. DOI: <http://dx.doi.org/10.31420/uakari.v1i1.3>

Humboldt, A. V., e A. Bonpland. 1862. *Reise in die Aequinoctial-Gegenden des neuvuen Continents, in deutscher Bearbeitung von Hermann Hauff*, vol. 4. Stuttgart: Gotta.

Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA). 2016. *Plano de ação nacional para conservação dos quelônios amazônicos*. Disponível em: <http://www.ibama.gov.br/phocadownload/pqa/publicacoes/2020-01-15-Quelonios-Completo-Versao-Para-Web-15-01-2020.pdf>. Acesso em: 15/07/2016.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 2015. *Estimativas populacionais para os municípios e para as Unidades da Federação brasileiros*. Disponível em: <http://cod.ibge.gov.br/1AHR>. Acesso em: 20/05/2016.

Luz, V. L. F., J. H. Stringhini, Y. D. Bataus, W. D. Paula, M. N. Novais, e I. D. Reis. 2003. Morfometria do trato digestório da tartaruga-daamazônia (*Podocnemis expansa*) criada em sistema comercial. *Revta Brasileira de Zootecnia* 32(1):10-18. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1516-35982003000100002>

Luz, V. L. F. 2005. *Criação comercial de tartaruga e tracajá*. Manual técnico. Mato Grosso: SEBRAE.

Marconi, M. D. A., e E. M. Lakatos. 2004. *Metodologia científica*. São Paulo: Atlas.

Marconi, M. D. A., e E. M. Lakatos. 2008. *Fundamentos de metodologia científica*. 5. ed. São Paulo: Atlas.

Mendonça, J. S. 2015. Influência da exposição à atrazina e glifosato no desenvolvimento ósseo de *Podocnemis expansa* (Testudines, Podocnemididae). Dissertação de Mestrado, Departamento de Ciências Veterinárias, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, Brasil.

Menegaldo, L. R., H. D. S. Pereira, e A. D. S. Ferreira. 2013. Interações socioculturais com a fauna silvestre em uma unidade de conservação na Amazônia: relações de gênero e geração. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 8(1):129-151. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222013000100008>

Michel, M. H. 2009. *Metodologia e pesquisa científica em Ciência Sociais: um guia prático para acompanhamento da disciplina e elaboração de trabalhos monográficos*. 2. ed. São Paulo: Atlas.

Moura-Santos, E. A. 2011. A utilização da banha da Tartaruga da Amazônia *Podocnemis expansa* (Schweigger, 1812) pelos ribeirinhos de três comunidades do Arquipélago do Bailique, Macapá-AP. *Anais do X Congresso de Ecologia do Brasil*, São Lourenço, MG.

Pezzuti, J. C., J. P. Lima, D. F. Silva, e A. Begossi. 2010. Uses and taboos of turtles and tortoises along Rio Negro, Amazon Basin. *Journal of Ethnobiology* 30(1):153-168. DOI: <https://doi.org/10.2993/0278-0771-30.1.153>

Pritchard, P. C., e P. Trebbau. 1984. *The turtles of Venezuela*. [Oxford, Ohio]: Society for the Study of Amphibians and Reptiles.

Rebêlo, G., e J. Pezzuti. 2000. Percepções sobre o consumo de quelônios na Amazônia. Sustentabilidade e alternativas ao manejo atual. *Ambiente & Sociedade* (6-7):85-104. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1414-753X2000000100005>

Salera Júnior, G. S. 2005. Avaliação da biologia reprodutiva, predação natural e importância social em quelônios com ocorrência a bacia do Araguaia. Dissertação de Mestrado, Departamento de Ciências do Ambiente, Universidade Federal do Tocantins, Palmas, Brasil.

Salera Júnior, G. S., A. Malvasio, e O. Giralдин. 2006. Relações cordiais. *Ciência Hoje* 39:61-63.

Salera Júnior, G. S., A. Malvasio, e T. C. G. Portelinha. 2009. Evaluation of predation in *Podocnemis expansa* and *Podocnemis unifilis* (Testudines, Podocnemididae) in the Javaés River, Tocantins. *Acta Amazonica* 39(1):207-213. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0044-59672009000100022>

Silva, A. L. D. 2007. Comida de gente: preferências e tabus alimentares entre os ribeirinhos do Médio Rio Negro (Amazonas, Brasil). *Revista de Antropologia* 50(1):125-179. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0034-77012007000100004>

Silva, A. L. D. 2008. Animais medicinais: conhecimento e uso entre as populações ribeirinhas do rio Negro, Amazonas, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 3(3):343-357. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1981-81222008000300005>

Vogt, R. C. 2001. Turtles of the Rio Negro, in *Conservation and management of ornamental fish resources of the Rio Negro Basin, Amazonia, Brazil*. Editado por N. L. Chao et al., pp. 245-262. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas.

Vogt, R. C. 2008. *Tartarugas da Amazônia*. 1 ed. Lima: INPA/Gráfica Biblos.

# O JABUTI E A ANTA: POVO MUNDURUKU, HIDRELÉTRICA, CONFLITO E CONSULTA PRÉVIA NA BACIA DO RIO TAPAJÓS

**Rodrigo Magalhães de Oliveira**

Ministério Público Federal | Santarém - PA - Brasil

submissão: 25/12/2019 | aprovação: 28/10/2020

## RESUMO

O artigo apresenta uma análise etnográfica documental dos múltiplos conflitos envolvendo o povo Munduruku e o governo federal, a partir da tentativa de implantação da Usina Hidrelétrica São Luiz do Tapajós, enfatizando o embate quanto à aplicação situacional do direito à consulta prévia, livre e informada. Tendo como base a história indígena que opõe o jabuti e a anta, procuro demonstrar as discursividades conflitantes, as resistências e os interesses em disputa na implantação deste projeto, bem como explicitar como os agentes envolvidos mobilizam diferentes sentidos para o dispositivo legal que é o direito à consulta prévia.

**Palavras-chave:** Munduruku; governo federal; consulta prévia; aplicação situacional.

### THE LAND TURTLE AND THE TAPIR: MUNDURUKU INDIGENOUS PEOPLE, HYDROELECTRIC, CONFLICT AND PRIOR CONSULTATION ON THE TAPAJÓS RIVER BASIN

#### ABSTRACT

The article presents a documentary ethnographic analysis of the multiple conflicts involving the Munduruku people and the federal government, from the attempt to implement the São Luiz do Tapajós Hydroelectric Power Plant, emphasizing the clash regarding the situational application of the right to prior, free and informed consultation. Based on the indigenous history that opposes the jabuti and the tapir, I seek to demonstrate the conflicting discursivities, resistances and interests in dispute in the implementation of this project, as well as to explain how the agents involved mobilize different meanings for the legal device that is the right to prior consultation.

**Keywords:** Munduruku; federal government; prior consultation; situational application.

### EL JABOTÍ Y EL TAPIR: PUEBLO INDÍGENA MUNDURUKU, HIDROELÉCTRICA, CONFLICTO Y CONSULTA PREVIA EN LA CUENCA DEL RÍO TAPAJÓS

#### RESUMEN

El artículo presenta un análisis documental etnográfico de los múltiples conflictos que involucran al pueblo Munduruku y al gobierno federal, desde el intento de implementar la Central Hidroeléctrica São Luiz do Tapajós, enfatizando el choque con respecto a la aplicación situacional del derecho a consulta previa, libre e informada. Basado en la historia indígena que se opone al jabotí y al tapir, trato de demostrar los discursos, resistencias e intereses en disputa en la implementación de este proyecto, así como explicar cómo los agentes involucrados movilizan diferentes significados para el dispositivo legal que es el derecho a consulta previa.

**Palabras clave:** Munduruku; gobierno federal; consulta previa; aplicación situacional.

## 1. INTRODUÇÃO

O jabuti está muito presente na cosmologia munduruku. O animal inspira grafismos e pinturas corporais e é protagonista de muitos mitos e histórias. Usualmente associado à fragilidade e à lentidão no senso comum, para os Munduruku o animal é sinônimo de paciência, de sabedoria e de força. Com seus peculiares atributos, é capaz de vencer uma enorme anta e até mesmo o animal mais temido da floresta: a onça pintada. Para compensar sua desvantagem física – de porte e de velocidade –, o pequeno animal se vale de sua paciência e astúcia. As epopeias do jabuti se realizam de diferentes modos, a depender do contexto e do contador, por exemplo, com o jabuti descrevendo movimentos de arco para cansar ou surpreender a onça.

Para vencer a anta, o jabuti se aproxima com discrição e morde seu aparelho reprodutor, ferindo-a mortalmente:

Ao amanhecer, os animais entram na floresta para comer suas frutas preferidas. Na época do buriti, os animais vão até os buritizais para comer as frutinhas que caem ao chão. O jabuti, muito sabido, foi o primeiro a chegar. Começou a comer, comer, deixando só os caroços.

A anta chegou atrasada e viu vários caroços de buriti no chão, todos roídos. Muito brava, a anta perguntou para vários animais quem tinha comido o seu buriti. Os animais responderam que tinham comido um pouco, mas que

um animal tinha chegado bem cedo no buritizal e ficado comendo até tarde. Enquanto isso, o jabuti continuou comendo, saboreando, roendo até o caroço do buriti.

A anta pegou o jabuti, pisou, pisou, e falou “agora vou matar você, jabuti, você não vai mais sobreviver para comer meu buriti”, depois foi embora. E o jabuti ficou lá enterrado, bem escondido e quieto. Começou a tirar a terra, bem devagarzinho, até conseguir sair.

Ficou caçando a anta, queria se vingar. Perguntou para vários dos animais onde é que estava a anta. Procurou bastante, não encontrou, mas não perdeu a esperança, até que finalmente conseguiu encontrar.

A anta corre muito rápido, consegue entrar na água, mas ela é alta e o jabuti é baixinho. O jabuti foi com bastante calma, sem dizer nada e sem ser visto, e mordeu o “saco” da anta, que foi ao chão e ficou gemendo de dor: “você não pode me enterrar só por causa da comida. Você podia pedir por favor pra gente dividir a comida, não precisava me enterrar”. E a anta morreu (A. Korap, comunicação pessoal, Santarém, 2020).

As entrelinhas da saga do jabuti contra a anta encorajam: os “pequenos” podem vencer os “grandes”, desde que sejam espertos e que se movimentem estrategicamente. Com o anúncio do projeto da Usina Hidrelétrica (UHE) de São Luiz do Tapajós, a história passou a ser acionada pelos Munduruku (o jabuti) para narrar sua resistência ao empreendimento que o governo federal (a anta) pretende implantar na bacia do rio Tapajós.

O artigo<sup>1</sup> apresenta uma etnografia documental

1 O artigo é resultado de minha pesquisa de mestrado, desenvolvida durante os anos de 2014 e 2016, tendo sido revisto e atualizado com informações ulteriores à defesa da dissertação (Oliveira 2016).

(Vianna 2014)<sup>2</sup> do conflito travado entre os Munduruku e o governo em torno da UHE de São Luiz do Tapajós, nos moldes propostos por Little (2006), tendo como fio condutor a reivindicação dos indígenas pela adequada aplicação do direito à consulta prévia, livre e informada.

A propósito, este direito, previsto na Convenção nº. 169 da Organização Internacional do Trabalho de 1989, afirma que os “povos indígenas e tribais” devem ser consultados pelos governos sempre que forem previstas medidas administrativas ou legislativas suscetíveis de afetá-los diretamente (OIT 1989:Artigo 6º). A Convenção foi incorporada às leis brasileiras e seu cumprimento se tornou obrigatório em junho de 2003 (Brasil, Supremo Tribunal Federal 2006).

Discuto alguns elementos imprescindíveis à compreensão da etnografia, identificando os diferentes agentes envolvidos, o ambiente da contenda, que tipo de projeto está produzindo o conflito, quais são os impactos desse projeto, as interações e a distribuição de poder entre os agentes (Little 2006). Descrevo, na sequência, os principais episódios da resistência dos Munduruku aos aproveitamentos hidrelétricos, com ênfase

às interações e às múltiplas táticas e estratégias mobilizadas pelos agentes, em especial a recorrente demanda pela garantia do direito à consulta prévia, confrontando os discursos públicos a esse respeito e documentando etnograficamente a história do conflito (Little 2006:93).

No que tange ao direito à consulta, parto do pressuposto de que as normas jurídicas estabelecidas “constituem um corpo de premissas que ordenam a vida social, porém que se elaboram como um dever ser” (Guizardi 2012:26). O consenso em relação à norma no plano macrosocial convive com diferentes formas de interpretá-la e aplicá-la no plano microssocial (Guizardi 2012:27). O uso concreto das normas exige a adaptação situacional de seu conteúdo, pois a aplicação da norma produz sua ressignificação em uma situação histórica e social específica (Gluckman 2009; Guizardi 2012:27). Nesse sentido, em que pesem as assimetrias simbólicas, econômicas e políticas existentes, a aplicação situacional das normas é produto do embate entre os sentidos que os diferentes grupos em conflito lhe atribuem (Guizardi 2012:32).

Busco apresentar uma abordagem descritiva,

2 Acerca da etnografia documental, Vianna (2014:47) defende que “levar a sério os documentos como peças etnográficas implica tomá-los como construtores da realidade tanto por aquilo que produzem na situação da qual fazem parte – como fabricam um ‘processo’ como sequência de atos no tempo, ocorrendo em condições específicas e com múltiplos e desiguais atores e autores – quanto por aquilo que conscientemente sedimentam” e, nesse sentido, a precaução do etnógrafo deve ser “levar a sério o que nos é mostrado, o modo como essa exibição se ordena, a multiplicidade de vozes e mãos presentes na sua confecção, sua dimensão material, seu lugar em cadeias de outros documentos e ações, suas lacunas e silêncios” (2014:48).



inclusive oferecendo transcrições dos discursos públicos do governo e dos Munduruku, para explicitar o embate que estes agentes mantêm sobre a aplicação situacional do direito à consulta prévia. Com isso, não quero dizer que o conflito para significar o direito à consulta prévia possa ser lido como diferentes interpretações possíveis de um mesmo dispositivo jurídico. A etnografia evidenciará que as práticas governamentais intentaram neutralizar a efetiva participação dos indígenas e, em muitos casos, violaram frontalmente os parâmetros legais que o Estado está obrigado a respeitar.

O objetivo é, de um lado, explicitar que o conflito em torno do empreendimento e de seus impactos socioambientais também assumiu a dimensão de um intrincado embate jurídico quanto à aplicação situacional do direito à consulta prévia; de outro, demonstrar de que forma os Munduruku utilizaram estrategicamente o direito à consulta prévia para defender a integridade de seus territórios e do rio Tapajós.

Embora tenha atuado junto ao povo Munduruku em parte dos episódios descritos, em respeito à decisão dos indígenas acerca de quais informações devam ser publicizadas ou não<sup>3</sup>, e considerando que interessa particularmente a este manuscrito analisar os discursos públicos

construídos pelos indígenas, faço referência no texto apenas às informações obtidas por meio de fontes documentais, ainda que minhas observações em campo inspirem inevitavelmente as reflexões.

Ainda que os Munduruku e o “governo federal” sejam agentes coletivos e, portanto, múltiplos e diversos, os documentos analisados expressam entendimentos coletivos ou oficiais, no sentido de que publicizam discursos construídos de acordo com a organização política e jurídica de cada um desses agentes. No caso do governo, utilizo entrevistas de autoridades do alto escalão, notas, *releases*, bem como atos e documentos judiciais e administrativos (processos judiciais, relatórios, memorandos, pareceres técnicos e ofícios). No caso dos Munduruku, utilizo as cartas, que são documentos discutidos, construídos e aprovados coletivamente, em especial no âmbito das assembleias gerais e do Movimento *Iperëg Ayũ*. Mesmo as entrevistas analisadas não expressam unicamente a posição individual do entrevistado, pois são concedidas por lideranças ou representantes indicados pelos indígenas.

## 2. A ANTA

A UHE São Luiz do Tapajós está projetada para o médio rio Tapajós, trezentos e trinta

<sup>3</sup> Com o propósito de obter a suspensão do licenciamento ambiental da hidrelétrica, que avançava sem consulta prévia, os Munduruku decidiram proibir a realização de pesquisas com dados empíricos primários, de modo a evitar que essas pesquisas fossem indevidamente utilizadas pelo governo federal para elaboração do Estudo de Componente Indígena.

quilômetros acima da foz no rio Amazonas, sessenta e cinco quilômetros à montante da zona urbana do município de Itaituba, estado do Pará. Com um reservatório estimado em 729 quilômetros quadrados e barramento de oito quilômetros de extensão, prevê uma geração nominal média de energia de 4.012MW, com valor estimado em trinta bilhões de reais.

Maior dentre as quarenta e três hidrelétricas previstas para a bacia do rio Tapajós (Fearnside 2015), a UHE São Luiz do Tapajós, se construída, impactaria o povo indígena Munduruku e dezenas de comunidades tradicionais ribeirinhas<sup>4</sup>, bem como onze unidades de conservação, que resguardam parte dos ecossistemas com maior biodiversidade do planeta, em uma região de alta relevância ecológica para a conservação do bioma amazônico, segundo o próprio Estudo de Impacto Ambiental. O governo federal também prevê a instalação de outras duas mega-hidrelétricas no curso principal do rio Tapajós: as UHE Jatobá e Chacoarão, ambas teriam impactos diretos sobre os territórios dos Munduruku.

O Estudo do Componente Indígena<sup>5</sup> previu o

alagamento de 7% da superfície da Terra Indígena Sawré Muybu (ou *Daje Kapap Eypi*, como se referem os indígenas) – principal *loci* do conflito –, o que resultaria na remoção compulsória de ao menos três aldeias situadas às margens do rio Tapajós (Sawré Muybu, Dace Watpu e Karo Muybu), o que é vedado pelo artigo 231, §5º da Constituição brasileira. Ao menos dois locais sagrados para os Munduruku serão irreversivelmente impactados: a “Travessia dos Porcos” (daí o nome do território *Daje Kapap Eypi*, que significa “por onde os porcos passaram”) e a “Garganta do Diabo” (Fearnside 2015:23-24). Há previsão, ainda, de diversos outros impactos diretos e indiretos.

Sublinhe-se que a Terra Indígena Sawré Muybu, à época da elaboração do Estudo do Componente Indígena, estava “em identificação” quanto ao andamento do processo administrativo de demarcação, mais precisamente, aguardando aprovação e publicação do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação pela Fundação Nacional do Índio (Funai). Em razão de este território estar no epicentro do conflito e da percepção de que o reconhecimento oficial traria

4 Embora as comunidades tradicionais também sejam sujeitos do direito à consulta prévia, este artigo não se dedica ao seu estudo em específico.

5 Segundo as normas brasileiras relativas ao licenciamento ambiental, deverá ser elaborado Estudo do Componente Indígena quando o projeto previsto puder causar impacto sobre povos indígenas. Nesse caso, a Fundação Nacional do Índio (Funai) encaminha um Termo de Referência ao órgão licenciador (espécie de checklist determinando os pontos que devem constar no estudo), que deve exigir do empreendedor a confecção do referido estudo. Cabe ainda à Funai avaliar se os estudos apresentados estão em conformidade com o Termo de Referência e se o empreendimento é viável em relação aos povos indígenas.

obstáculos jurídicos ao projeto da hidrelétrica, a Funai protelou ao máximo sua publicação, sem que houvesse justificativa técnica, como se verá adiante.

A hidrelétrica é parte de um projeto mais amplo de transformação previsto para região. Se outrora a bacia do Tapajós despertou cobiça em função dos ciclos da borracha (final do século XIX e início do XX), do garimpo de ouro (décadas de 1970 e 1980) e da construção de estradas (Cuiabá-Santarém - BR-163 e Transamazônica - BR-230), atualmente também passou a ser alvo de um ambicioso plano logístico e de infraestrutura. Graças à localização geográfica privilegiada e ao potencial minerário e florestal, setores públicos e privados nutrem a expectativa de que a região seja consolidada como corredor de escoamento de *commodities* agrícolas produzidas no Centro-Oeste e em fonte de energia abundante para os empreendimentos minerários que se quer instalar na área.

Verifica-se, assim, que o projeto da UHE São Luiz do Tapajós está imerso em uma teia de grandes interesses públicos e privados e é passo decisivo de uma agenda de transformação aguda que se pretende impor à região. O sentido da contextualização que aqui se apresenta é dar mostras da magnitude e da multiplicidade de interesses por trás da obra e também visibilizar a dimensão das assimetrias que atravessam o

processo de consulta prévia, livre e informada, que o governo federal deveria conduzir.

Não à toa a hidrelétrica e o governo federal foram comparados à anta pelos indígenas. Conscientes destas assimetrias, os Munduruku sabiam que o governo federal não hesitaria em fazer uso da força e da violência estatal para tirar o projeto do papel, inclusive mediante a violação de direitos garantidos. Por isso, tal como o jabuti, os indígenas sabiam que precisavam se movimentar estrategicamente.

### 3. O JABUTI

O povo indígena Munduruku se autodenomina We Dji Nyo, ou “nós, as pessoas” (R. Silva 2014:2). A designação Munduruku, maneira como o grupo é conhecido pela sociedade envolvente, significa formiga vermelha e teria sido atribuída pelos indígenas Parintintim, em alusão à forma como os Munduruku guerreavam com as etnias rivais (R. Silva 2014:2). São muitas as referências históricas ao espírito guerreiro do povo Munduruku. Em carta datada de 1724, o rei de Portugal, dom João V, referiu-se à “bárbara nação” que habitava as primeiras corredeiras do rio Tapajós (Arnaud 1974:6). A resistência dos Munduruku à colonização rendeu-lhes fama, entre cronistas, missionários e viajantes, de bárbaros e cruéis (Coudreau 1977 [1896]; Tocantins 1877; Von Ihering 1907), em

que pese a forma de descrever estes indígenas ter se modificado de acordo com a relação que estabeleciam com os portugueses.

Durante o século XVIII, foram tidos pela Coroa portuguesa como inimigos irreconciliáveis, tanto que a Carta Régia de 1798, que garantiu liberdade formal aos indígenas, manteve a possibilidade de escravização dos Munduruku (Cunha &Farage 1987). Há registros de ataques protagonizados pelos Munduruku às cidades de Santarém (1780) e Gurupá (1784), e a etnias consideradas rivais, os Mura, os Parintintim e os Apiaká (Arnaud 1974:16). Durante ou após as expedições guerreiras, os Munduruku cortavam as cabeças de seus inimigos e as mumificavam (pariná), o que lhes garantia prestígio e vitalidade (Coudreau 1977 [1896]; Von Ihering 1907).

Embora as guerras e os conflitos interétnicos precedam a colonização, com a expansão colonial, eles se intensificaram e adquiriram nova conotação diante do progressivo confinamento territorial a que os povos indígenas foram submetidos. De todo modo, a capacidade guerreira proporcionou aos Munduruku o domínio territorial da bacia do rio Tapajós no início do século XIX, região denominada por Aires de Casal (1976 [1817]) de Mundurukânia, território limitado ao norte pelo Amazonas, ao sul pelo Juruena, a leste pelo Tapajós e a oeste pelo Madeira. Muitas referências

históricas indicavam o predomínio dos Munduruku nesta região, ainda que densamente povoada por diversos grupos indígenas (Menéndez 1992). Com os ciclos da borracha (final do século XIX e início do XX), que vitimaram e escravizaram muitos indígenas, os Munduruku se dispersaram ao longo dos interflúvios dos rios Madeira, Tapajós e Xingu, constituindo diferentes grupos.

Os Munduruku que vêm encampando a luta contra a UHE São Luiz do Tapajós, e a que se refere esta etnografia, estão no médio e no alto rio Tapajós. Os grupos munduruku situados no médio e alto Tapajós são conformados por uma população de 13.103 pessoas, em cerca de 130 aldeias (ECI 2014). Na região do médio Tapajós, os indígenas estão nas proximidades do rio Jamaxim (Terras Indígenas Sawré Muybu e Sawré Bap'in, em identificação) e na cidade de Itaituba (Reservas Indígenas Praia do Mangue e Praia do Índio). No alto, estão na calha principal do rio Tapajós e do Teles Pires, e afluentes à margem direita: rios das Tropas, Kabitutu, Cururu, Crepori e Cadariri (Terras Indígenas Sai Cinza, Munduruku, Kayabi e Apiaká-Kayabi).

O médio e o alto Tapajós estão separados por longas distâncias e por barreiras naturais (corredeiras, cachoeiras, montanhas e florestas densas). Os grupos que habitam cada trecho costumam resolver internamente os problemas mais

locais, como a falta de posto de saúde nas aldeias ou questões relativas a saneamento e educação. Quando entram em cena os “grandes projetos”, como no momento em que o governo anuncia a intenção de construir os projetos hidrelétricos, as relações entre os grupos do médio e do alto se estreitam e as decisões são tomadas por este grupo mais amplo, conforme se explicitará adiante.

#### **4. O HISTÓRICO DO CONFLITO: A APLICAÇÃO SITUACIONAL DO DIREITO À CONSULTA PRÉVIA**

A consulta prévia, livre e informada referente à UHE São Luiz do Tapajós é objeto de uma longa trajetória de reivindicação protagonizada pelo povo Munduruku. Os primeiros passos foram dados à época do avanço da construção do complexo hidrelétrico do rio Teles Pires, um dos formadores do Tapajós, especificamente as UHE Teles Pires e São Manoel. Em 2009, reunidos na aldeia Missão São Francisco, no rio Cururu, os Munduruku divulgaram carta para exigir a paralisação de todos os empreendimentos planejados ou em construção na bacia hidrográfica onde vivem: “Não somos

peixes para morar no fundo do rio, nem pássaros, nem macacos para morar nos galhos das árvores. Nos deixem em paz”<sup>6</sup> (Carta do povo Munduruku ao Governo Federal 2009).

No ano seguinte, em 22 de novembro de 2010, cerca de quinhentos Munduruku ocuparam a audiência pública da UHE Teles Pires, sediada na cidade de Alta Floresta, estado de Mato Grosso. Durante a audiência, acompanhada de perto por dezenas de oficiais da Força Nacional de Segurança Pública (FNSP), os indígenas manifestaram sua oposição ao empreendimento e questionaram os representantes do governo federal se, ainda assim, levariam o projeto adiante. Estes disseram que não caberia aos indígenas a decisão.

Em outubro de 2011, os Kayabi e os Munduruku retiveram na aldeia Cururuzinho, à margem do rio Teles Pires, no interior da terra indígena Kayabi, sete funcionários da Empresa de Pesquisa Energética e da Funai, que realizavam estudos técnicos para o complexo de usinas hidrelétricas na bacia do Tapajós. Os indígenas exigiram a homologação da Terra Indígena Kayabi e a paralisação do licenciamento da UHE São Manoel (C. Silva 2011).

6 “Não somos peixes para morar no fundo do rio, nem pássaros, nem macacos para morar nos galhos das árvores. Nos deixem em paz. Não façam essas coisas ruins. Essas barragens vão trazer destruição e morte, desrespeito e crime ambiental, por isso não aceitamos a construção das barragens. Se o governo não desistir do seu plano de barragens, já estamos unidos e preparados com mais de 1.000 (mil) guerreiros, incluindo as várias etnias e não índios. Nós, etnia Munduruku, queremos mostrar agora como acontecia com os nossos antepassados e os brancos (*pariwat*) quando em guerra, cortando a cabeça, como vocês veem na capa deste documento. Já moramos mais de 500 anos dentro da floresta amazônica, nunca pensamos destruir, porque nossa mata e nossa terra são nossa mãe. Portanto não destruam o que guardamos com tanto carinho” (Carta do povo Munduruku ao Governo Federal 2009).

Representantes do governo federal foram até a aldeia para negociar a liberação dos técnicos, mas não houve comprometimento com as pautas reivindicadas pelos indígenas (Palmquist 2016).

Em dezembro do mesmo ano, as três etnias afetadas pelas UHE no rio Teles Pires (os Munduruku, Kayabi e Apiaká) divulgaram um manifesto contra a destruição de lugares sagrados e a morte de peixes, exigindo que seu direito à consulta prévia, livre e informada fosse respeitado (Manifesto... 2011).

O Ministério Público Federal (MPF) – importante aliado dos Munduruku na reivindicação por direitos frente aos barramentos – atuou judicialmente para garantir o direito à consulta nos casos das UHE São Manoel e Teles Pires (Brasil, Ministério Público Federal 2012b, 2013a), porém o governo fez uso de um instrumento processual controverso para tornar sem efeito as decisões judiciais favoráveis aos indígenas<sup>7</sup>. Ao cabo, as iniciativas não surtiram efeito e ambas as barragens foram construídas sem consulta.

Nesse contexto de crescente tensionamento, o governo federal avançou com os planos de licenciar a UHE São Luiz do Tapajós. Em 2011, o projeto foi eleito prioritário para o planejamento

energético brasileiro (Brasil, Conselho Nacional de Pesquisa Energética 2011). Considerando o local onde a hidrelétrica seria implantada, sabia-se desde o princípio que afetaria diretamente o povo Munduruku e, conseqüentemente, o governo tinha ciência da obrigação de consultá-lo previamente.

Não obstante, e repetindo o proceder das barragens do Teles Pires, o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (Ibama) concedeu sucessivas autorizações que permitiam a circulação, no território indígena, dos técnicos responsáveis pela elaboração dos estudos de impacto ambiental, sem qualquer diálogo prévio, o que foi denunciado pelos Munduruku (Carta das Lideranças ao Ministério de Minas e Energia/Brasília 2012).

Os Munduruku criaram, em julho de 2012, um movimento que futuramente viria a ser chamado de Movimento *Iperëg Ayũ* (“o povo que sabe se defender” [Loures 2017:2]) e que busca articular a luta em defesa do território e contra as barragens. Desde então, o movimento vem protagonizando ações diretas, parcerias com outros povos – em especial os beiradeiros de Montanha e Mangabal – e organizações, bem como a interlocução com os órgãos estatais.

7 A Suspensão de Liminar e Antecipação de Tutela (SLAT) é um instrumento judicial que permite ao presidente de um tribunal suspender a execução de sentenças e liminares assinadas por juízes de instância inferior para evitar grave lesão à ordem, à saúde, à segurança e à economia públicas (Lei nº 8.437/1992, artigo 4º). Para uma leitura mais aprofundada acerca do tema, ver Oliveira & Vieira (2016).

Em setembro de 2012, os Munduruku abordaram novamente uma equipe de técnicos responsáveis pelos estudos, por estarem coletando materiais na área sem autorização (Brasil, Eletrobras 2012). O cenário que estava se desenhando demandou a intervenção do MPF, que acionou a justiça para que a consulta prévia não fosse preterida para momento posterior à elaboração dos estudos ambientais e que precedesse a toda e qualquer autorização para a construção da usina. A Justiça Federal em Santarém julgou o pedido parcialmente favorável, compreendendo não ser lícito emitir licença ambiental antes de realizada a consulta, no entanto, não determinou a paralisação do licenciamento.

Contrariando o pedido do MPF, a decisão estabeleceu quais grupos deveriam ser consultados a partir de suas localizações geográficas em relação ao empreendimento, ou seja, não determinou que a consulta se dirigisse aos Munduruku como um todo, mas às “comunidades indígenas Andirá-Marau [nome da terra indígena ocupada tradicionalmente pelos Sateré-Mawé], Praia do Mangue, Praia do Índio, Pimental [Sawré Muiybu], km 43 [Sawré Apompu], São Luiz [Sawré Juybu]” (Brasil 2012). Segundo a decisão, a consulta deveria se restringir aos Munduruku do médio Tapajós

(região das aldeias citadas), desrespeitando a organização social e política dos indígenas, que necessariamente inclui a participação do alto Tapajós.

O juiz atribuiu ao MPF a responsabilidade pela indicação das “lideranças aptas e legitimadas para representá-las [as comunidades indígenas], locais e datas de sua audiência (sendo que neste último caso podem ser ajustadas por acordo entre as partes)” (Brasil 2012). Ao final, a decisão admite que a consulta seja excepcionada caso o governo demonstre que “os índios frustraram ou se recusaram a opinar sobre o aproveitamento hídrico discutido” (Brasil 2012). Segundo a própria Convenção nº. 169, cabe aos próprios indígenas a indicação de sua forma de representação e participação, e não ao Ministério Público.

O próprio MPF recorreu ao tribunal, que ordenou a suspensão imediata do licenciamento da UHE São Luiz do Tapajós (Brasil, Tribunal Regional Federal 1ª Região 2013). O governo fez uso novamente do instrumento processual controverso acima referido e o ministro presidente do Superior Tribunal de Justiça permitiu a continuidade do licenciamento, por compreender que “interromper o planejamento do Governo destinado ao setor energético do país, estratégico para o

desenvolvimento da nação, causa grave lesão à ordem pública”. Apesar disso, o ministro ratificou a impossibilidade de concessão de qualquer licença enquanto não fosse efetuada consulta aos povos indígenas que pudessem ser afetados pelo projeto (Brasil, Superior Tribunal de Justiça 2013).

A decisão foi mantida e não cabe mais recursos, o que significa que, ressalvada a hipótese de o processo judicial sofrer uma reviravolta (por exemplo, descumprimento deliberado da decisão judicial), o direito à consulta prévia se impõe. Diante disso, os embates se concentraram no modo como a consulta deveria ser concretizada.

Em fevereiro de 2013, os Munduruku iniciaram um ciclo de constantes viagens a Brasília, para pressionar o governo federal a respeitar o direito à consulta e demarcar a terra indígena Sawré Muybu. Na ocasião, reuniram-se com Gilberto Carvalho, então ministro da Secretaria Geral da Presidência da República, órgão do governo federal que assumiu a responsabilidade de conduzir o processo de consulta:

Vocês têm duas opções: uma delas

é inteligente: é dizer ok, nós vamos acompanhar, vamos exigir direitos nossos, vamos exigir preservação disso e disso e benefícios para nós. A outra é dizer não. Isso vai virar, infelizmente, uma coisa muito triste, e vai prejudicar muito a todos, ao governo, mas também a vocês. A hidrelétrica a gente não faz porque a gente quer, (mas) porque o país precisa — explicava Gilberto [Carvalho] (Alencastro & Souza 2013).

Os Munduruku não recuaram e se mantiveram firmes na estratégia de impedir o trabalho dos técnicos responsáveis pelos estudos ambientais enquanto não fosse iniciada a consulta. Em vez de abrir finalmente o diálogo, o governo federal optou por levar a cabo uma estratégia de militarização do território e, no final de março de 2013, foi deflagrada a Operação Tapajós, com aproximadamente duzentos e cinquenta integrantes da FNSP<sup>8</sup>, Polícia Federal, Polícia Rodoviária Federal e Exército, com o objetivo declarado de garantir a segurança dos oitenta técnicos durante os levantamentos em campo.

É relevante observar que a relação entre os Munduruku e as forças de segurança estava estremecida desde a realização, no ano anterior, da Operação Eldorado, que resultou no assassinato de Adenilson Krixí Munduruku pelo delegado

8 A operação foi viabilizada graças à alteração das atribuições legais da FNSP, com a edição do Decreto Presidencial nº. 7.957/2013, que criou a “Companhia de Operações Ambientais da Força Nacional de Segurança Pública” e autorizou o órgão a “prestar auxílio à realização de levantamentos e laudos técnicos sobre impactos ambientais negativos”. Essa alteração legislativa e institucional atendeu a pedido feito pelo Ministério de Minas e Energia à Presidência da República, com o intuito de assegurar a continuidade do licenciamento da UHE São Luiz do Tapajós (Diniz 2013).



da Polícia Federal responsável<sup>9</sup>. Sendo assim, a Operação Tapajós concretizou-se em um contexto no qual os Munduruku mantinham desconfiança quanto à atuação das forças policiais. Embora, oficialmente, o governo tenha afirmado que os militares não adentrariam o território indígena, os Munduruku denunciaram a realização de uma incursão militar na aldeia Sawré Muybu, durante a madrugada de 29 de março de 2013. Os indígenas observaram marcas de voadeiras e pegadas de botas nas proximidades do porto da aldeia; durante o dia, helicópteros sobrevoaram a área. Essas ocorrências foram interpretadas pelos Munduruku como tentativas de intimidação (Valle 2013).

Nesse clima, o governo federal, finalmente, adotou as primeiras providências para iniciar o diálogo com os indígenas, convocando reunião na Câmara dos Vereadores de Itaituba, em 15 de março de 2013, na qual apenas vinte indígenas se fizeram presentes (Brasil, Secretaria-Geral da Presidência da República 2015). Ficou acordado que seria realizado um novo encontro, desta vez no município de Jacareacanga.

Importante sublinhar que o agendamento de reuniões nos centros urbanos jamais foi endossado pelo povo Munduruku, que reivindicava reuniões nas aldeias, considerando não apenas os enormes desafios logísticos para o deslocamento de grande contingente para as cidades (o que resultaria na dificuldade de acesso às lideranças mais velhas, por exemplo), mas sobretudo o fato de que a consulta prévia deve ser “culturalmente apropriada”.

No dia 25 de abril de 2013, representantes do governo federal dirigiram-se a Jacareacanga, onde apresentaram a “Proposta do Plano de Consulta para os Aproveitamentos Hidrelétricos de São Luiz do Tapajós e Jatobá” (Brasil, Secretaria-Geral da Presidência da República 2013b). O plano daria início à etapa pré-consultiva, que visa a pactuação conjunta dos detalhes práticos do diálogo: calendário das reuniões, local e logística.

Além dos representantes do governo, estiveram presentes lideranças e vereadores Munduruku, bem como membros da prefeitura municipal. Os indígenas compareceram em pequeno número. Segundo o governo, a

<sup>9</sup> A operação, fruto de decisão judicial da Justiça Federal em Mato Grosso, ocorreu em 6 de novembro de 2012, com o escopo de desativar garimpos ilegais no interior da TI Munduruku e destruir as balsas de garimpeiros nas proximidades da aldeia Teles Pires (Palmquist 2016). Após se desentender com lideranças às margens do rio, o delegado que estava à frente da operação matou Adenilson Krix Munduruku com quatro tiros, sendo três nas pernas e um na nuca. A PF entendeu que o delegado agiu em legítima defesa e abriu inquérito para investigar a conduta dos índios (Palmquist 2016). O MPF, por sua vez, denunciou o delegado à Justiça Federal, mas o processo está pendente de julgamento pelo Tribunal do Júri (Brasil, Ministério Público Federal 2014b). O crime foi discutido em audiência pública na Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados, em Brasília. Na ocasião, o representante do MPF reportou à comissão provas que demonstravam abusos cometidos pela PF: buracos de balas nas paredes das casas e da escola, cartuchos de projéteis de armas de fogo (o que descartava o argumento de que teriam sido usadas apenas balas de borracha) e frascos de spray de pimenta (Brasil, Câmara dos Deputados 2013).

previsão era de que o encontro ocorresse em Jacareacanga, o que teria sido descumprido pelos indígenas, que aguardaram os representantes governamentais na aldeia Sai Cinza, a quarenta minutos de barco da sede municipal (Brasil, Secretaria-Geral da Presidência da República 2015). “Por conta do compromisso firmado anteriormente, e pela questão de segurança, os representantes governamentais decidiram não se deslocar até a aldeia e manter a realização do encontro na cidade”, justificou o governo (Brasil, Secretaria-Geral da Presidência da República 2015). Assim, não houve definição e a proposta de plano de consulta do governo foi enviada aos indígenas através dos vereadores de Jacareacanga, Pará.

Os Munduruku reuniram-se na aldeia para aguardar o encontro e contradisseram a versão do governo: afirmam que não houve concordância quanto à realização da reunião na

sede de Jacareacanga e que os representantes do governo não aceitaram se reunir na aldeia por temerem sofrer violência<sup>10</sup>. Os indígenas criticaram a militarização das reuniões, pois “não é possível ter diálogo com armas apontadas nas nossas cabeças”:

E agora o governo chega novamente armado com suas tropas para uma reunião com o nosso povo, e inventa todo tipo de mentira, manipulações e distorções sobre nós Munduruku. Nós queremos o diálogo, mas não é possível ter diálogo com armas apontadas nas nossas cabeças. E achamos que talvez o governo não queira dialogar, porque quem quer dialogar não mata indígena, não invade aldeias e nem vem armado com policiais e helicópteros (Associação Indígena Pusuru 2013).

Denunciaram pela primeira vez as tentativas de divisão (já que o plano previa consultar apenas quatro das 130 aldeias), cooptação e assédio de lideranças pelo governo federal<sup>11</sup> e, finalmente, solicitaram tempo para participarem de “oficinas de

10 “Os representantes Tiago Garcia e Nilton Tubino, da Secretaria Geral da Presidência da República, afirmaram aos vereadores Munduruku de Jacareacanga que não viriam à aldeia porque temiam violência da nossa parte, que nós estávamos esperando por eles armados e com gaiolas para prendê-los. O governo está tentando se fazer de vítima, e isso não é verdade. Quem chegou armado na cidade de Jacareacanga foi o governo, com a Polícia Federal e a Força Nacional. Segundo Nilton, o ministro Gilberto Carvalho desautorizou a delegação a vir a nossa aldeia, e tentou impor uma reunião na cidade de Jacareacanga, sob presença militar. E isso nós não aceitamos. Essa reunião já tinha sido desmarcada uma vez. Ela deveria ter acontecido no dia 10 de abril, mas por causa da Operação Tapajós, nós ficamos com medo de um ataque igual ao que aconteceu na aldeia Teles Pires em novembro do ano passado, quando assassinaram nosso parente Adenilson” (Associação Indígena Pusuru 2013).

11 “Exigimos que o governo pare de tentar nos dividir e manipular, pressionando individualmente nossas lideranças, caciques ou vereadores. Lembramos que quem responde oficialmente pelo nosso povo são as coordenações das associações Munduruku, chamadas Pusuru e Pahyhy, as entidades representativas de todas as comunidades Munduruku. Somos um só povo, todas as nossas decisões são sempre coletivas e nós as expressamos sempre através das associações” (Associação Indígena Pusuru, 2013).

capacitação” sobre a Convenção n.º. 169<sup>12</sup> (Figura 1).

O início das reuniões não significou a interrupção do licenciamento ambiental. Ao final do mês de abril, cerca de cento e cinquenta indígenas fizeram passeata em Jacareacanga, em protesto contra a Operação Tapajós e a falta de diálogo. O cacique da aldeia Sawré Muybu criticou: “[o] governo quer impor seu projeto mesmo sem nos consultar” (Clark 2013b). E concluiu: “[n]

ão queremos ameaça nem confronto, queremos que eles venham falar conosco e nos ouvir. O rio é nossa vida, e nossa vida não tem preço. O governo não pode nos comprar” (Clark 2013b). Os indígenas também exigiram que o governo parasse de tentar os “dividir e manipular, pressionando individualmente nossas lideranças [...]. Somos um povo só, todas as nossas decisões são sempre coletivas” (MAB Amazônia 2013).



Figura 1 – Munduruku queimam proposta de plano de consulta apresentada pelo governo federal (Sposati 2013b).

12 “A reunião aconteceu na aldeia Sai Cinza nos dias 23, 24 e 25 de abril do corrente ano, nós o Povo Munduruku reunimos nesta referida aldeia para dialogar juntamente com o governo e o Ministério Público Federal para discutir a questão sobre a consulta prévia, mas, entendemos que nesses dias reunidos não é a realização da consulta prévia. Onde o Povo munduruku ainda não se encontra preparado para responder à altura a intenção do governo federal e também para discutir o nosso futuro em relação aos empreendimentos previstos para Região como um todo, entender mais sobre o que é a consulta prévia e dialogar com os nossos advogados que no caso é MPF onde queremos a participação efetiva do Ministério Público em todas as reuniões de esclarecimentos que futuramente irão acontecer em relação às comunidades indígenas Munduruku” (Associação Indígena Pusuru 2013).

No início do mês de maio, os Munduruku viajaram até o rio Xingu para ocupar o canteiro de obras da UHE Belo Monte, com intento de pressionar o governo federal, impedindo a continuidade das obras daquele que, à época, era o principal projeto do governo. Os indígenas contaram com a parceria de lideranças dos beiradeiros de Montanha e Mangabal, comunidade tradicional do médio Tapajós, que também seria afetada diretamente pela formação do reservatório da hidrelétrica (Loures 2017). A consulta prévia assumiu papel de destaque na ação:

Vocês sitiam nossos territórios com soldados e caminhões de guerra. Vocês fazem o peixe desaparecer. Vocês roubam os ossos dos antigos que estão enterrados na nossa terra. Vocês fazem isso porque têm medo de nos ouvir. De ouvir que não queremos barragem. De entender porque não queremos barragem (Carta da ocupação de Belo Monte nº 1 2013).

Durante a ocupação, ficou explícita a oposição dos Munduruku à estratégia do governo federal, que se tornou recorrente na relação com os povos indígenas afetados pela UHE Belo Monte: “negociação” de bens de consumos (principalmente carros e voadeiras), além das ações previstas nas condicionantes das licenças ambientais (postos de saúde, casas

e escolas), com o intuito de silenciar e garantir a desocupação do canteiro de obras (E. Libardi, comunicação pessoal, 2015). Nesse cenário, os representantes do governo federal e da Norte Energia S.A. caracterizavam os indígenas como interesseiros e gananciosos. Os Munduruku, por sua vez, condicionaram a desocupação a uma definição concreta quanto à observância do direito à consulta e marcaram posição contrária à “lista de pedidos”:

Não estamos aqui para negociar com o Consórcio Construtor Belo Monte. Não estamos aqui para negociar com a empresa concessionária Norte Energia. Não temos uma lista de pedidos ou reivindicações específicas para vocês. Nós estamos aqui para dialogar com o governo. Para protestar contra a construção de grandes projetos que impactam definitivamente nossas vidas. Para exigir que seja regulamentada a lei que vai garantir e realizar a consulta prévia – ou seja, antes de estudos e construções! Por fim, e mais importante, ocupamos o canteiro para exigir que seja realizada a consulta prévia sobre a construção de empreendimentos em nossas terras, rios e florestas. E para isso o governo precisa parar tudo o que está fazendo. Precisa suspender as obras e estudos das barragens. Precisa tirar as tropas e cancelar as operações policiais em nossas terras” (Carta da ocupação de Belo Monte nº 2 2013).

O governo federal, então, publicou a nota “Esclarecimentos sobre a consulta aos Munduruku e a invasão de Belo Monte”,

na qual afirma que “pretensas lideranças Munduruku têm feito propostas contraditórias e se conduzido sem a honestidade necessária a qualquer negociação” (Brasil, Secretaria-Geral da Presidência da República 2013a). Acusava os indígenas de terem sequestrado e ameaçado de morte funcionários do governo, e sugeria que a oposição ao projeto manifestada por essas “pretensas lideranças” decorria de seu envolvimento “com o garimpo ilegal de ouro no Tapajós e afluentes” (Brasil, Secretaria-Geral da Presidência da República 2013a).

As acusações geraram revolta nos indígenas e um confronto de proporções mais graves tornou-se iminente<sup>13</sup>. A FNSP realizou cerco no canteiro de obras, impedindo a entrada de jornalistas, enfermeiros e apoiadores dos indígenas. Bloqueou o acesso de alimentos e de água, tornando praticamente inviável a permanência no local (Loures 2017). As condições do canteiro de obras eram insalubres, não havia sombra, água, comida, lugares para acomodação. Então, o ministro Gilberto Carvalho enviou uma carta aos Munduruku, propondo reunião em Brasília

para a construção de um plano de consulta para os empreendimentos da bacia do Tapajós (Carvalho 2013):

A perspectiva que defendemos é de ampliar não só o direito de consulta, mas a participação dos indígenas nos debates sobre a região do Tapajós e sobre o modelo energético do Brasil. Nesse sentido, e dando continuidade às discussões iniciadas com lideranças Munduruku no dia 15 de março e no dia 25 de abril, propomos os seguintes compromissos:

1. Realização de uma reunião em Brasília, no prazo de 15 dias, entre lideranças indicadas pelo Povo Munduruku e o Ministro Chefe da Secretaria-Geral da Presidência da República, para diálogo e construção de um plano de consulta para a bacia do Tapajós, com participação do Ministério Público Federal;
2. Realização de reuniões com outros ministérios, em Brasília, para monitoramento da pauta apresentada durante a Assembleia Geral do Povo Munduruku, em janeiro de 2013;
3. Realização de nova reunião em Jacareacanga/PA, no prazo de 01 mês, coordenada pelo Secretário Nacional de Articulação Social, Paulo Maldos, para pactuação do procedimento de consulta adequado e construído entre governo federal e lideranças indígenas. Para isso, é necessária a desocupação do canteiro de obras de Belo Monte (Carvalho 2013).

Paralelamente, a Norte Energia, empresa concessionária de Belo Monte, obteve decisão judicial determinando a imediata desocupação

<sup>13</sup> De acordo com o texto publicado pelos indígenas, “Os bandidos, os violadores, os manipuladores, os insinceros e desonestos são vocês. E ainda assim, nós permanecemos calmos e pacíficos. Vocês não. Vocês proibiram jornalistas e advogados de entrar no canteiro, e até deputados do seu próprio partido. Vocês mandaram a Força Nacional dizer que o governo não irá dialogar com a gente. Mandaram gente pedindo listas de pedidos. Vocês militarizaram a área da ocupação, revistam as pessoas que passam e vem, a nossa comida, tiram fotos, intimidam e dão ordens” (Carta da ocupação de Belo Monte nº 4 2013).

do canteiro de obras e autorizando o uso de força policial<sup>14</sup>. Os Munduruku deixam a área após sete dias de ocupação, sob o anúncio de que a luta não arrefeceria<sup>15</sup>. E não arrefeceu.

Permaneceram alojados em Altamira durante um mês, para aguardar definição do governo federal, o que não ocorreu, e tornaram a ocupar o canteiro, em 27 de maio de 2013. Pautaram a realização da consulta prévia e a imediata “suspensão dos estudos e da construção das barragens que inundam os nossos territórios, que cortam a floresta no meio, que matam os peixes e espantam os animais, que abrem o rio e a terra para a mineração devoradora” (Carta da ocupação de Belo Monte nº 7 2013)<sup>16</sup>. A Norte Energia apresentou à Justiça novo pedido de desocupação dos canteiros (Sposati 2013a). Os Munduruku, no entanto, avisaram que não desocupariam o canteiro e atribuíram ao governo federal a responsabilidade por eventual tragédia que viesse a acontecer: “[v]ocês querem nos ver amansados e quietos, obedecendo a sua civilização sem fazer

14 Consta no sítio eletrônico do MPF: “A Funai informou ao MPF que os índios estavam debatendo contrapropostas para encaminhar ao governo federal, mas foram surpreendidos com a ordem de despejo já na madrugada de hoje. O MPF vai pedir à Justiça Federal que suspenda a reintegração, porque considera que as negociações tinham sido iniciadas e a manifestação é pacífica. A decisão da desembargadora Selene Almeida se baseou em grande parte em um relatório feito pela Polícia Federal de Altamira, que é datado do último domingo (5) e não está atualizado com as informações mais recentes, como a evolução das negociações. O relatório policial contradiz as informações da Funai e mostra uma situação de risco na ocupação. Preocupa o MPF a possibilidade de a desembargadora ter decidido sem as informações atualizadas fornecidas pela Funai, que tinha sido designada pela própria Justiça Federal para acompanhar e relatar a situação nos canteiros. A presença de crianças no acampamento é outra razão para o máximo de cautela na operação” (Brasil, Ministério Público Federal 2013b).

15 “Nós fomos retirados ontem do canteiro por uma decisão judicial. Durante a ocupação, vocês barraram pessoas, censuraram jornalistas, impediram advogados, não deixaram entrar carvão para cozinhar nossa comida. Carros com agentes de saúde foram bloqueados, tiveram que entrar a pé. Vocês não nos deixaram montar nosso rádio para falarmos com nossos parentes, e nossas famílias ficaram preocupadas. Vocês nos sitiaram com a Polícia Militar, Rotam, Tropa de Choque, Força Nacional, Polícia Federal, Polícia Civil, Exército e Polícia Rodoviária Federal o tempo todo. Gerentes e chefes da Norte Energia e Consórcio Construtor Belo Monte nos assediavam, intimidavam e pressionavam. Vocês tentaram nos sufocaram com mentiras na imprensa, com telefonemas pressionando e intimidando parceiros e jornalistas. Como sempre, vocês pressionaram e manipularam parentes nossos, tentando nos colocar um contra os outros” (Carta da ocupação de Belo Monte nº 6 2013).

16 “O seu governo disse que se nós saíssemos do canteiro, nós seríamos ouvidos. Nós saímos pacificamente – e evitamos que vocês passassem muita vergonha nos tirando à força daqui. Mesmo assim, nós não fomos atendidos. O governo não nos recebeu. Nós chamamos pelo ministro Gilberto Carvalho e ele não veio. Esperar e chamar não servem para nada. Então nós ocupamos mais uma vez o seu canteiro de obras. Não queríamos estar de volta no seu deserto de buracos e concreto. Não temos nenhum prazer em sair das nossas casas nas nossas terras e pendurar redes nos seus prédios. Mas, como não vir? Se não viermos, nós vamos perder nossa terra. Nós queremos a suspensão dos estudos e da construção das barragens que inundam os nossos territórios, que cortam a floresta no meio, que matam os peixes e espantam os animais, que abrem o rio e a terra para a mineração devoradora. Que trazem mais empresas, mais madeireiros, mais conflitos, mais prostituição, mais drogas, mais doenças, mais violência. Nós exigimos sermos consultados previamente sobre essas construções, porque é um direito nosso garantido pela Constituição e por tratados internacionais” (Carta da ocupação de Belo Monte nº 7 2013).

barulho. Mas nesse caso, nós sabemos que vocês preferem nos ver mortos porque nós estamos fazendo barulho” (Carta da ocupação de Belo Monte nº 8 2013). Esclareceram que não aceitariam a realização da consulta enquanto o licenciamento ambiental estivesse em andamento<sup>17</sup>.

No dia 4 de junho de 2013, após nove dias de ocupação, o governo federal enviou a Altamira um avião para levar os indígenas a Brasília, com o intuito de discutir acordos sobre o processo de consulta. Os indígenas compreenderam que o momento não era oportuno para estabelecer acordos sem conversar com todos os caciques e lideranças (a maior parte dos que estavam na ocupação são jovens lideranças); tratava-se apenas de

reafirmar a obrigação de o governo federal respeitar o direito à consulta (Sposati 2013c). Enfatizaram também que não apresentariam lista de reivindicações, “porque não se negocia nem território, nem vida” (Carta da ocupação de Belo Monte nº 9 2013)<sup>18</sup>.

O ministro Gilberto Carvalho recusou-se a receber todos os Munduruku e exigiu a composição de uma comissão de representantes, algo recorrente nas convocatórias de reuniões de iniciativa do governo. Os Munduruku pontuaram que só aceitariam se reunir com o ministro caso todos fossem recebidos, inclusive as crianças (Palmquist 2016). Após insistência, os indígenas conseguiram ser recebidos pelo ministro. O encontro tornou-se evidente alguns dos impasses entre as partes

17 “Agora quem pediu para nos matar foi a Norte Energia, que é do governo e de empresários. Ela pediu para o juiz federal, que autorizou a polícia a nos bater e matar se for preciso. A culpa é de todos vocês se algum de nós morrer. Chega de violência. Parem de nos ameaçar. Nós queremos a nossa paz e vocês querem a sua guerra. Parem de mentir para a imprensa que estamos sequestrando trabalhadores e ônibus e causando transtornos. Está tudo tranquilo na ocupação, menos da parte da polícia mandada pela Justiça mandada pela Norte Energia mandada pelo governo. Vocês é que nos humilham e ameaçam e intimidam e gritam e assassinam quando não sabem o que fazer. Nós exigimos a suspensão da reintegração de posse. Até dia 30 de maio de 2013, quinta-feira de manhã, o governo precisa vir aqui e nos ouvir. Vocês já sabem da nossa pauta. Nós exigimos a suspensão das obras e dos estudos de barragens em cima das nossas terras. E tirem a Força Nacional delas. As terras são nossas. Já perdemos terra o bastante. Vocês querem nos ver amansados e quietos, obedecendo a sua civilização sem fazer barulho. Mas nesse caso, nós sabemos que vocês preferem nos ver mortos porque nós estamos fazendo barulho” (Carta da ocupação de Belo Monte nº 8 2013).

18 “Viemos aqui falar para vocês da outra tragédia que iremos lutar para evitar: a perda do nosso território e da nossa vida. Nós não viemos negociar com vocês, porque não se negocia nem território nem vida. Nós somos contra a construção de barragens que matam a terra indígena, porque elas matam a cultura quando matam o peixe e afogam a terra. E isso mata a gente sem precisar de arma. Vocês continuam matando muito. Vocês simplesmente matam muito. Vocês já mataram demais, faz 513 anos. Mas não. Vocês atropelam tudo e fazem o que querem. E para isso, vocês fazem de tudo para dividir os povos indígenas. Nós viemos aqui dizer para vocês pararem, porque nós vamos resistir juntos e unidos. Estamos reunidos há 35 dias em Altamira, e por 17 dias nós ocupamos a principal hidrelétrica que vocês estão construindo” (Carta da ocupação de Belo Monte nº 9 2013).

quanto à finalidade do direito à consulta prévia:

Valdenir Munduruku: “nós queremos que nessa consulta, que ao final dela a gente possa dar nossa posição, se a gente quer ou não, porque não adianta a gente ser consultado, se ao final a gente dizer que não quer esse projeto, e mesmo assim ela venha a ser construída”.

Gilberto Carvalho: “vou ter que ser muito sincero com vocês, eu espero que não seja isso, porque eu acho que depois que for tudo bem explicado não será essa resposta, mas se for perguntado e for dito não, aí o governo vai ter que dar uma pensada, mas a lei dá o direito ao governo de realizar, mesmo que a consulta prévia diga não, isso tá na Convenção da OIT, isso está na lei” (Instituto Socioambiental 2013).

O ministro Gilberto Carvalho concedeu entrevista ao *Jornal Nacional* logo após a reunião: “ouvimos longamente a fala [dos Munduruku], as críticas, mas fomos absolutamente claros com eles, dizendo que o governo não vai abrir mão de seus projetos” (Carta da ocupação de Belo Monte nº 10 2013). O discurso do ministro explicita a postura do governo que permeou todo o processo, no sentido de que a consulta seria uma etapa meramente informativa, sem que os indígenas tivessem poder de decidir ou até mesmo de produzir alterações substanciais no projeto, compreensão absolutamente contrária à Convenção nº. 169.

Os Munduruku interpretaram o discurso como indicativo da ineficácia do processo de consulta a

que o governo buscava dar início: “Entendemos que o governo está dizendo: ‘nós vamos construir as hidrelétricas nas terras de vocês, não importa o que vocês digam. E mesmo que vocês sejam consultados, nós não vamos considerar a opinião de vocês’” (Carta da ocupação de Belo Monte nº 10 2013). Os Munduruku ocuparam ainda a sede da Funai em Brasília, para pressionar o governo em busca de um compromisso mais concreto, asseverando que a consulta seria respeitada, mas não tiveram sucesso.

Em meio à ocupação de Belo Monte, houve uma aproximação com os povos indígenas que são afetados pela UHE Belo Monte, notadamente aos Juruna (Yudjá) e Xipaya, o que proporcionou aos Munduruku uma visão bastante crítica acerca das práticas de “negociação” conduzidas pelo governo federal e pela Norte Energia, em especial, de sua principal faceta: a política de compensações.

Em 21 de junho de 2013, os Munduruku retiveram três biólogos que estavam coletando materiais no entorno da Terra Indígena Munduruku, próximo a um local sagrado para os indígenas. Os biólogos foram conduzidos até Jacareacanga e, para liberá-los, os indígenas exigiram a interrupção dos estudos. O governo, enfim, se comprometeu a suspendê-los e a dar prosseguimento à consulta, em troca da liberação dos técnicos (Clark 2013a).



A expectativa dos indígenas era de que o governo tentasse alavancar um processo adequado, mas eles foram surpreendidos com nova ofensiva e com a entrada em cena de novos agentes políticos. A prefeitura de Jacareacanga orquestrou um golpe na Associação Pusuru, principal associação civil dos Munduruku, que até então encampava a resistência. Em 3 de agosto de 2013, representantes de mais de cento e dez aldeias, entre os quais oitenta e três caciques, reuniram-se na cidade de Jacareacanga, em assembleia extraordinária (Santana 2013a). “A pauta dizia que era para avaliar os últimos acontecimentos do movimento. Era para fortalecer a luta contra os grandes projetos e a organização dos Munduruku de uma forma geral”, observou Jairo Saw Munduruku (Santana 2013a). No entanto, para surpresa dos próprios indígenas, o encontro foi conduzido pelo prefeito, Raulien Queiroz, o que foge absolutamente da dinâmica tradicional dos Munduruku, que se encarregam eles próprios de conduzir os encontros de que participam. Raulien discursou sobre a necessidade de união entre indígenas e não indígenas, afirmando que todos deveriam convergir em torno do desenvolvimento do município e do bem-estar coletivo (Monteiro 2013).

Sob a guarda de grande efetivo de

policiais militares, integrantes da prefeitura conseguiram alterar a pauta da reunião, para discutir supostos atos de “vandalismo” e “depredação” cometidos por indígenas – assim foram qualificadas, pela prefeitura, as ações diretas contrárias à UHE. A prefeitura impôs a eleição de uma nova diretoria para a Pusuru, ameaçando não garantir a alimentação para o encontro e não fornecer combustível para o retorno às aldeias, como havia sido previamente acordado: “[q]uem não se adequar às condições, que assumam as despesas do evento” (Palmquist 2016). As práticas surtiram o efeito desejado e a diretoria da Pusuru foi substituída por indígenas dispostos a colaborar com o governo federal (Palmquist 2016). A ação desestruturou momentaneamente a resistência dos Munduruku e marcou o deslocamento do protagonismo na luta contra a hidrelétrica das associações civis para o Movimento *Iperëg Ayũ*.

Dez dias depois da assembleia, o governo federal descumpriu o acordo e, sem ao menos tentar avançar no diálogo, comunicou à Funai a decisão de retomar o licenciamento ambiental (Santana 2013b). A constante tentativa do governo de postergar ao máximo a consulta contraria os parâmetros jurídicos que exigem que o diálogo tenha início desde as primeiras etapas de planejamento do projeto.

Apenas no início de 2014, o governo federal convocou reunião com os Munduruku para discutir a pactuação do plano de consulta na aldeia Praia do Mangue, em Itaituba. Mais uma vez, o fato de o governo ter agendado a reunião para aldeia localizada no centro urbano de Itaituba fez com que os indígenas comparecessem em pequeno número. Na ocasião, indígenas e Ministério Público Federal identificaram a necessidade de se realizar oficinas de capacitação sobre a Convenção n.º. 169 junto aos Munduruku (Brasil, Ministério Público Federal 2014c).

Enquanto as oficinas ainda estavam sendo planejadas e organizadas, o governo federal convocou nova reunião para os dias 2 e 3 de setembro de 2014, na aldeia Praia do Mangue (Brasil, Ministério Público Federal 2014c), em meio à campanha eleitoral para a Presidência da República (Palmquist 2016). Os indígenas não foram informados com a antecedência devida e, até as vésperas, pairavam dúvidas sobre se o encontro de fato aconteceria. A confirmação da reunião veio apenas no dia 31 de agosto (L. C. L. Boaventura, comunicação pessoal, Santarém, 2016). Os representantes do governo estavam determinados a sair do encontro com o plano de consulta pactuado (L. C. L. Boaventura, comunicação pessoal, Santarém, 2016) e tentaram ajustar o cronograma da consulta à agenda do

setor energético brasileiro – que desejava levar o empreendimento a leilão ainda no final de 2014 – e ao calendário das eleições presidenciais. Os prazos que o governo queria impor eram exíguos. A previsão era de que a consulta fosse iniciada e concluída em apenas quarenta e cinco dias (de 2 de setembro a 18 de outubro).

A justificativa para isso era a necessidade de expansão da oferta energética nacional. Ademir Kaba Munduruku ironizou: o governo queria conduzir uma “consulta às pressas”, não uma “consulta prévia” (L. C. L. Boaventura, comunicação pessoal, Santarém, 2016). Os Munduruku não aceitaram o cronograma, pois queriam tempo para participar das oficinas de capacitação, que já estavam sendo planejadas pelo MPF e por organizações indigenistas e ambientalistas (Brasil, Ministério Público Federal 2014a). Acordou-se, então, que só depois das oficinas sobre Convenção n.º. 169 é que seriam retomadas as tratativas para a pactuação do plano de consulta (Brasil, Ministério Público Federal 2014a).

Passado pouco mais de uma semana após o encontro, em 11 de setembro de 2014, o governo federal publica a Portaria n.º. 485/2014, através do Ministério de Minas e Energia, agendando o leilão da UHE São Luiz do Tapajós para o dia 15 de dezembro (Brasil, Ministério de Minas e Energia 2014). Os Munduruku interpretaram o ato como

uma demonstração de má-fé do governo<sup>19</sup>, que quebrava o acordo estabelecido.

Reagindo à pressão dos indígenas, o governo anunciou a revogação da portaria, com base na “necessidade de adequações aos estudos associados ao tema do componente indígena” (Brasil, Ministério de Minas e Energia 2014). A vacilação reforçou a desconfiança por parte dos indígenas:

Nós, povo Munduruku, aprendemos com nossos ancestrais que devemos ser fortes como a grande onça pintada e nossa palavra deve ser como o rio, que corre sempre na mesma direção. O que nós falamos vale mais que qualquer papel assinado. Assim vivemos há muito séculos nesta terra. O governo age como a sucuri gigante, que vai apertando devagar, querendo que a gente não tenha mais força e morra sem ar. Vai prometendo, vai mentindo, vai enganando (Comunicado ao Governo Federal 2014).

Ao final de setembro, a equipe responsável pelo

Estudo do Componente Indígena entregou-o para a avaliação do corpo técnico do Ibama e da Funai, e os Munduruku souberam, através da imprensa, que o empreendimento removeria as três aldeias da Terra Indígena Sawré Muybu (Milanez 2014). O item “percepção dos grupos indígenas quanto ao empreendimento” relatava o “histórico de tratativas entre o Governo e os Munduruku” em relação ao empreendimento (ECI 2014:209).

No Estudo, era possível antever que a nova estratégia do governo federal seria sustentar que os indígenas estariam boicotando a consulta: os fatos são editados de maneira a fazer crer que o governo federal envidou todos os esforços para viabilizar a consulta, que só não teria ocorrido por responsabilidade dos indígenas<sup>20</sup>. As reuniões convocadas seriam provas de que o governo estava aberto ao diálogo. O governo federal, através do

19 “Nós Munduruku estamos indignados com o governo. Nos dias 2 e 3 de setembro, guerreiros e guerreiras Munduruku e outras populações ameaçadas pelo projeto de construção de usinas no rio Tapajós, tiveram uma reunião com o governo federal, representado por pessoas da Advocacia Geral da União, Ministério do Planejamento, Secretaria Geral da Presidência da República, Funai, Ministério da Justiça e Ministério de Minas e Energia. A reunião foi convocada pelo governo para discutir a Consulta Prévia, Livre, Informada e Consentida prevista na Convenção 169 da OIT, depois que a Justiça Federal obrigou o governo a cumprir a Convenção. Os Munduruku explicaram ao governo que estavam preparando uma formação sobre a Convenção 169, porque o assunto é muito complexo, e que só depois disso vão decidir quando e como será feita a consulta. Este é o direito que temos, garantido pela Convenção 169, e o governo se comprometeu de fazer o diálogo com nós de acordo com OIT e respeitar a nossa decisão no processo de diálogo. Na sexta feira, dia 12 de setembro, ficamos sabendo que o governo publicou no Diário Oficial da União que fará o leilão da usina de São Luiz do Tapajós no dia 15 de dezembro deste ano. Ficamos muito bravos com o fato de a presidente Dilma, o Gilberto Carvalho, o Paulo Maldos, o Nilton Tubino, o Tiago Garcia, representantes de ministérios e outras autoridades dizer que iam respeitar o direito do povo Muduruku, e depois parece que este compromisso não vale nada. Agindo assim o governo não está cumprindo suas palavras, não está agindo com boa fé e não está respeitando a Organização Internacional do Trabalho” (Carta do povo Munduruku ao governo federal 2014).

20 Segundo o ECI, “Apesar dos esforços, não foi possível constituir o diálogo necessário para o estabelecimento do Plano de Consulta em conversa e acordo com os Munduruku. A dificuldade manifestada por eles em compreender o processo de licenciamento frente o direito à oitiva resultou na impossibilidade de se realizar uma nova reunião” (ECI 2014:212-213).

órgão encarregado de sua representação jurídica, passou a argumentar na justiça que os Munduruku não queriam ser consultados (Brasil, Ministério Público Federal 2012a). O argumento não foi aceito e, em 30 de abril de 2015, o juiz sentenciou favoravelmente aos Munduruku, reconhecendo a obrigação de o governo consultá-los (Brasil, Justiça Federal 2015).

A demarcação da Terra Indígena Sawré Muybu – reivindicação que, assim como o direito à consulta, assumiu papel central na luta contra a construção da hidrelétrica – estava paralisada. Os indígenas acreditavam que havia um desígnio, por parte do setor elétrico do governo, de que o território não poderia ser demarcado. A desconfiança se confirmou em reunião com a então presidenta da Funai, Maria Augusta Assirati, em setembro de 2014. A presença de funcionários do setor elétrico no encontro já dava o tom da interferência a que o órgão indigenista estava sendo submetido (Naka 2015:22). Aos indígenas, Assirati admitiu que a paralisação da demarcação se devia à hidrelétrica (Autodemarcação no Tapajós 2014). Após o episódio, Assirati pediu exoneração: “Nós tivemos que descumprir esse compromisso [demarcação] em razão da prioridade que o governo deu ao empreendimento. Isso é grave”. Criticou, ainda, a visão de parte do governo de que a consulta aos indígenas seria um empecilho burocrático (Aranha 2015).

Ainda ao final do mês de setembro, tiveram início as discussões sobre a Convenção nº 169. Os Munduruku tentavam evitar um processo de consulta enviesado e que não respeitasse o que lhes era garantido pelo direito, daí a decisão de debater a Convenção nº. 169 e o direito à consulta antes de uma nova reunião com o governo. Solicitaram apoio ao MPF, a organizações e movimentos sociais parceiros. Recebi convite do MPF para contribuir com a construção das oficinas. Nos meses anteriores, dedicamo-nos ao planejamento logístico dos encontros e à elaboração do material didático, posteriormente traduzido para a língua Munduruku. As primeiras oficinas foram ministradas na aldeia Waro Apompu, localizada às margens do rio Cururu, no alto Tapajós, nos dias 24 e 25 de setembro, e na Praia do Mangue, em Itaituba, nos dias 29 e 30. Os dois encontros contaram com a participação de ao menos quatrocentos indígenas.

Os Munduruku decidiram construir um protocolo de consulta, documento no qual expõem à sociedade e ao Estado como estão organizados social e politicamente, como se fazem representar e como tomam suas decisões; em suma, reivindicam como deve ser uma consulta culturalmente adequada. Para tanto, elaboraram um texto base, discutido entre os indígenas nos meses seguintes, e, durante assembleia geral extraordinária realizada

na aldeia Sai Cinza, nos dias 13 e 14 de dezembro do mesmo ano, aprovaram o Protocolo de Consulta Munduruku (Munduruku 2014). Mais de oitocentos indígenas participaram deste último encontro.

Nesse ínterim, os indígenas iniciaram a autodemarcação da Terra Indígena Sawré Muiybu, seguindo as coordenadas geográficas delimitadas pelo Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação, que à época ainda não havia sido publicado pela Funai, visando, dentre outras questões, pressionar o governo para demarcar o território. Em meados de outubro, guerreiros munduruku de toda a bacia viajaram pelo rio Tapajós em direção ao *Daje Kapap Eypi*, para fazer autodemarcação (Molina 2017). A ação estreitou a aliança dos indígenas com a comunidade tradicional de beiradeiros de Montanha e Mangabal, que participaram ativamente da autodemarcação.

Entre novembro de 2014 e abril de 2016, o governo federal não tomou qualquer iniciativa para pactuar o processo de consulta com os Munduruku, ao passo que representantes do alto escalão do setor elétrico do governo federal atribuíam a morosidade na construção da hidrelétrica ao Ibama e à Funai, pressionando-os perante a imprensa (Borges 2015; Canal Energia 2015; Yahoo 2015; GVCES 2015).

Por outro lado, com a conclusão do Protocolo de Consulta Munduruku, os indígenas voltaram-se a outras reivindicações e estratégias não

diretamente relacionadas à consulta prévia (e que por isso não serão aprofundadas neste artigo), mas especialmente à demarcação da Terra Indígena Sawré Muiybu, pleito que começou a ser atendido em 19 de abril de 2016, quando a Funai finalmente publicou o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Sawré Muiybu, dando início ao reconhecimento formal do território (Brasil, Fundação Nacional do Índio 2016).

Sem que a consulta prévia tivesse sido efetivamente iniciada, o Ibama arquivou o licenciamento ambiental da UHE São Luiz do Tapajós em 2 de agosto de 2016. As razões indicadas foram que o empreendedor, nos estudos de impacto ambiental, não conseguiu demonstrar a viabilidade do projeto. O Ibama também fez remissão aos pareceres técnico e jurídico da Funai, que apontaram a inconstitucionalidade da hidrelétrica, por implicar a remoção compulsória de três aldeias (o que é vedado pelo artigo 231, §5º da Constituição Federal), bem como em razão da ausência de regulamentação da norma constitucional que prevê a possibilidade de exploração hidrelétrica em terras indígenas (artigos 231, §3º e 176, §1º).

Mesmo com a publicação do Relatório e o arquivamento da UHE São Luiz do Tapajós, o governo federal segue sem concluir o processo administrativo de demarcação da Terra Indígena

Sawré Muybu, o que fomenta diversos acintes aos direitos territoriais dos indígenas, tais como invasões, grilagem e extração ilegal de madeira. Os Munduruku também seguem lutando contra a violação do direito à consulta prévia quanto a outros empreendimentos que vêm sendo instalados na região, tais como os portos graneleiros em construção no distrito de Miritituba, em Itaituba, Pará.

## 5. CONCLUSÃO

Este artigo apresentou uma etnografia documental do conflito travado entre o povo indígena Munduruku e o governo federal em torno do projeto da Usina Hidrelétrica de São Luiz do Tapajós, na qual sublinho a reivindicação do direito à consulta prévia, livre e informada. Para produzir os dados, sistematizados durante pesquisa de mestrado e posteriormente atualizados, debruçei-me sobre documentos de diversas naturezas, com ênfase nas cartas publicadas pelos indígenas.

O governo federal (a anta) tentava construir uma mega-hidrelétrica no rio Tapajós – uma das maiores obras à época, em nível mundial –, com um orçamento bilionário. Lançou mão de diversos artifícios econômicos, jurídicos, políticos,

militares e comunicacionais para minar a luta e as reivindicações dos indígenas e para avançar com a obra, à revelia da legislação. Destacamos a intervenção na organização política dos indígenas com o golpe na Associação Pusuru, a deslegitimação dos Munduruku perante a opinião pública através de notas que atribuíam a oposição à hidrelétrica aos interesses de exploração garimpeira, a não demarcação deliberada da Terra Indígena Sawré Muybu e o uso de instrumentos judiciais para suspender a ordem jurídica e permitir o avanço do projeto sem a realização de consulta prévia.

Tais “práticas de guerra”<sup>21</sup> expressam as assimetrias que permearam o conflito e dão sentido à alusão, feita pelos próprios indígenas, à luta do jabuti contra a anta.

Superado o momento em que o governo federal simplesmente negava sua obrigação de realização de consulta à população indígena, o artigo demonstrou que o embate entre o governo e os Munduruku deu-se quanto à aplicação situacional da consulta prévia e explicitou que estes agentes conferem sentidos diferentes e, por vezes, antagônicos ao direito em disputa. A etnografia evidenciou que não se trata de um simples conflito interpretativo entre compreensões igualmente válidas: as práticas do

21 Acsehrad (2014) destaca a presença de elementos comuns entre o “modo de operação de grandes interesses econômicos” e as “práticas de origem militar correntes no período de exceção”, como a espionagem, técnicas de controle territorial, estratégias para dividir resistentes e para deslegitimar movimentos opositores perante a população local, entre outras artimanhas.

governo violaram a legislação e, ao cabo, buscavam suprimir a possibilidade de participação efetiva dos indígenas no processo decisório quanto à construção ou não da hidrelétrica.

O governo federal enxergava a consulta prévia como obstáculo burocrático à construção da hidrelétrica, como a então presidenta da Funai admitiu (Aranha 2015). Em muitos momentos, o governo adotou posturas que não apenas contrariavam os indígenas, mas que violavam a própria legislação que rege a matéria, por exemplo, ao declarar que a decisão pela construção da hidrelétrica era irreversível, ao postergar ao máximo o início da consulta, ao militarizar os encontros, ao querer impor um calendário exíguo para as reuniões e ao desconsiderar a organização social e política dos indígenas, bem como sua forma de representação (Oliveira 2016).

Os Munduruku, tal como o jabuti, moveram-se de forma estratégica: fortaleceram sua organização social e política a partir de longas discussões em assembleias gerais e debates locais nas aldeias; teceram alianças com os beiradeiros de Montanha e Mangabal, com organizações não governamentais e com o Ministério Público Federal; denunciaram às instâncias internacionais os abusos cometidos pelo governo federal e publicaram cartas para se comunicar diretamente com a sociedade civil.

Os Munduruku identificaram as próprias “leis do governo” como possíveis vulnerabilidades da anta. Com frequência, denunciaram que o governo “não cumpre suas próprias leis”, “as leis que ele próprio criou”.

Neste sentido, os Munduruku se apropriaram da consulta prévia e buscaram dar vida a este dispositivo legal, concebendo-o como um espaço “culturalmente adequado” que deveria lhes garantir a possibilidade de decidir sobre o futuro de suas vidas e de seus territórios, como manda a legislação. A oposição dos Munduruku jamais foi ao fato de serem consultados – como argumentou o governo perante a justiça –, mas à forma enviesada como o governo conduzia o processo, o que fica claro no Protocolo de Consulta Munduruku.

A propósito, este artigo oferece elementos que permitem identificar que o Protocolo de Consulta Munduruku, quanto ao sentido que os Munduruku atribuem à consulta prévia<sup>22</sup>, é uma consolidação de diversas perspectivas que os indígenas já vinham expressando por meio de cartas desde o princípio da resistência à implantação de hidrelétricas na bacia do rio Tapajós.

Com o arquivamento da hidrelétrica, os Munduruku ensinam que o direito à consulta prévia pode ser um movimento estratégico e que os jabutis são capazes de derrotar uma enorme anta.

22 Ao dizer “sentidos” da consulta prévia, estou me referindo àquilo que Geertz (1998) chamou de sensibilidade jurídica enquanto diferentes sentidos de justiça próprios de cada povo. Esta reflexão será objeto de ulterior publicação.

## 6. REFERÊNCIAS

Acsehrad, H. 2014. Confluências autoritárias. *Le Monde Diplomatique Brasil*, 5 maio 2014. Disponível em: <http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1655>. Acesso em: 1 jun. 2020.

Aires de Casal, M. 1976 [1817]. *Corografia brasílica ou relação historico-geografica do Reino do Brazil composta e dedicada a Sua Majestade fidelíssima por humpresbitero secular do Gram Priorado do Crato*. Rio de Janeiro: Imprensa Régia, Tomo 1.

Alencastro, C., e A. Souza. 2013. Gilberto Carvalho tem diálogo tenso com índios contrários à usina de Teles Pires. *O Globo*, 21 fev. 2013. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/economia/gilberto-carvalho-tem-dialogo-tenso-com-indios-contrarios-usina-de-teles-pires-7642233#ixzz3EAU4i82q>. Acesso em: 26 dez. 2019.

Aranha, A. 2015. “A Funai está sendo desvalorizada e sua autonomia totalmente desconsiderada”, diz ex-presidente. Entrevista com Maria Augusta Assirati. *Apública*, 27 jan. 2015. Disponível em: <http://apublica.org/2015/01/a-funai-esta-sendo-desvalorizada-e-sua-autonomia-totalmente-desconsiderada-diz-ex-presidente/>. Acesso em: 26 dez. 2019.

Arnaud, E. 1974. Os índios Munduruku e o Serviço de Proteção aos Índios. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Nova Série, Antropologi*(54):1-60.

Associação Indígena Pusuru (AIP). 2013. *Carta do Povo Munduruku*. Jacareacanga, 25 abr. 2013. Disponível em: [http://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/carta\\_munduruku\\_0.pdf](http://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/carta_munduruku_0.pdf). Acesso em: 26 dez. 2019.

Autodemarkação no Tapajós. 2014. *Funai admite pressão e condiciona demarcação à hidrelétrica*. Brasília: 17 set. 2014. Disponível em: [https://autodemarkacaonotapajos.wordpress.com/2014/11/18/video-funai-admite-pressao-e-condiciona-demarcacao-a-hidreletrica/?preview=true&preview\\_id=108](https://autodemarkacaonotapajos.wordpress.com/2014/11/18/video-funai-admite-pressao-e-condiciona-demarcacao-a-hidreletrica/?preview=true&preview_id=108). Acesso em: 26 dez. 2019.



Borges, A. 2015. São Luiz do Tapajós deve ser licitada até o fim deste ano. *Estadão*, 15 fev. 2015. Disponível em: <http://economia.estadao.com.br/noticias/geral,sao-luiz-de-tapajos-deve-ser-licitada-ate-o-fim-deste-ano-imp-,1634756>. Acesso em: 26 dez. 2019.

Brasil. Câmara dos Deputados. 2013. *Debate sobre a ação da Polícia Federal na área indígena Munduruku*. Brasília: Câmara dos Deputados, 17 mar. 2013. Disponível em: <http://www.camara.leg.br/internet/sitaqweb/TextoHTML.asp?etapa=11&nuSessao=0355/1>. Acesso em: 26 dez. 2019.

Brasil. Conselho Nacional de Pesquisa Energética. 2011. *Resolução n.º. 3*. Brasília: CNPE, 3 maio 2011.

Brasil. Eletrobras. 2012. *Ofício. CTA-DG-9397/2012*. Rio de Janeiro: Eletrobras, 20 dez. 2012.

Brasil. Fundação Nacional do Índio. 2016. Funai aprova estudos das Terras Indígenas SawréMuybu (PA), Ypoi/Triunfo (MS), Sambaqui (PR) e Jurubaxi-Téa (AM). *Funai*, 19 abr. 2016. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/3712-funai-publica-estudos-das-terras-indigenas-sawre-muybu-pa-ypoi-triunfo-ms-sambaqui-pr-e-jurubaxi-tea-am>. Acesso em: 26 dez. 2019.

Brasil. Justiça Federal. 2012. *Decisão liminar na Ação civil pública n.º 3883-98.2012.4.01.3902*. Santarém, 25 set. 2012.

Brasil. Justiça Federal. 2015. *Sentença na Ação Civil Pública n.º. 3883-98.2012.4.01.3902*. Itaituba: JFPA, 30 abr. 2015.

Brasil. Ministério de Minas e Energia. 2014. *MME revoga portaria que definia diretrizes do leilão da UHE São Luiz do Tapajós*. Brasília: MME, 16 set. 2014. Disponível em: [http://www.mme.gov.br/web/guest/pagina-inicial/outras-noticias/-/asset\\_publisher/32hLrOzMKwWb/content/mme-revoga-portaria-que-definia-diretrizes-do-leilao-da-uhe-sao-luiz-do-tapajos;jsessionid=06974D1610BF8E36D0C6FF129995C3BB.srv154](http://www.mme.gov.br/web/guest/pagina-inicial/outras-noticias/-/asset_publisher/32hLrOzMKwWb/content/mme-revoga-portaria-que-definia-diretrizes-do-leilao-da-uhe-sao-luiz-do-tapajos;jsessionid=06974D1610BF8E36D0C6FF129995C3BB.srv154). Acesso em: 26 dez. 2019.

Brasil. Ministério Público Federal. 2012a. *Ação Civil Pública nº. 3883-98.2012.4.01.3902*. Santarém: MPF.

Brasil. Ministério Público Federal. 2012b. *Ação Civil Pública nº. 3947-44.2012.4.01.3600*. Cuiabá: MPF, 8 mar. 2012b.

Brasil. Ministério Público Federal. 2013a. *Ação Civil Pública nº. 14123-48.2013.4.01.3600*. Cuiabá: MPF, 26 set. 2013.

Brasil. Ministério Público Federal. 2013b. *MPF quer continuidade das negociações com índios em Belo Monte*. Belém: MPF, 9 maio 2013. Disponível em: <http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2013/mpf-pede-continuidade-das-negociacoes-em-belo-monte>. Acesso em: 5 abr. 2016.

Brasil. Ministério Público Federal. 2014a. *Índios Munduruku vão definir formato e prazos de consulta sobre usina*. Belém: Procuradoria da República no Pará, 8 set. 2014. Disponível em: <http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2014/indios-munduruku-va-definir-formato-e-prazos-de-consulta-sobre-usina/>. Acesso em: 24 mar. 2016.

Brasil. Ministério Público Federal. 2014b. *MPF denuncia delegado da PF pelo assassinato de Adenilson Munduruku*. Belém: MPF, 10 jul. 2014. Disponível em: <http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2014/mpf-denuncia-delegado-da-pf-pelo-assassinato-de-adenilson-munduruku>. Acesso em: 24 mar. 2016.

Brasil. Ministério Público Federal. 2014c. *Índios Munduruku vão definir formato e prazos de consulta sobre usina*. Belém: MPF, 8 set. 2014. Disponível em: <http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2014/indios-munduruku-va-definir-formato-e-prazos-de-consulta-sobre-usina/>. Acesso em: 24 mar. 2016.

Brasil. Tribunal Regional Federal da 1ª Região. 2013. *Agravo de Instrumento nº. 19093-27.4.01.0000/PA*. Relator: Desembargador João Batista Moreira. Brasília: TRF1, 12 abr. 2013.

Brasil. Secretaria-Geral da Presidência da República. 2013a. *Esclarecimentos sobre a consulta aos Munduruku e a invasão de Belo Monte*. Brasília: SGPR, 6 maio 2013a. Disponível em: <http://www.secretariageral.gov.br/noticias/2013/05/06-05-2013-esclarecimentos-sobre-a-consulta-aos-munduruku-e-a-invasao-de-belo-monte>. Acesso em: 26 dez. 2019.

Brasil. Secretaria-Geral da Presidência da República. 2013b. *Governo apresenta a líderes do povo Munduruku plano de consulta sobre hidrelétricas no Tapajós*. Brasília: SGPR, 26 abr. 2013. Disponível em: [http://www.secretariageral.gov.br/noticias/ultimas\\_noticias/2013/04/26-04-2013-governo-federal-reune-com-indigenas-munduruku-em-jacareacanga](http://www.secretariageral.gov.br/noticias/ultimas_noticias/2013/04/26-04-2013-governo-federal-reune-com-indigenas-munduruku-em-jacareacanga). Acesso em: 26 dez. 2019.

Brasil. Secretaria-Geral da Presidência da República. 2015. Secretaria Nacional de Articulação Social. *Memória do processo de diálogo com lideranças munduruku*. Brasília: SGPR, 24 abr. 2015.

Brasil. Superior Tribunal de Justiça. 2013. *Suspensão de Liminar e de Sentença nº 1.745 - PA*. Relator: Ministro Felix Fischer. Brasília: STJ, 18 abr. 2013.

Brasil. Supremo Tribunal Federal. 2006. *Recurso Extraordinário nº 466.343/SP*. Recorrente: Banco Bradesco S/A. Recorrido: Luciano Cardoso Santos. Relator: Ministro Cezar Peluso. Brasília, 3 dez. 2006.

Canal Energia. 2015. Leilão de São Luiz do Tapajós deve sair até dezembro, diz Braga. *Canal Energia*, 15 abr. 2015. Disponível em: <http://www.canalenergia.com.br/zpublisher/materias/Noticiario.asp?id=106029>. Acesso em: 26 dez. 2019.

*Carta da Ocupação de Belo Monte nº 1*. 2013. Vitória do Xingu: 2 mai. 2013. Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/02/carta-da-ocupacao-de-belo-monte-numero-1/>. Acesso em: 26 dez. 2019.

*Carta da Ocupação de Belo Monte nº 2: sobre a pauta da nossa ocupação de Belo Monte*. 2013. Vitória do Xingu: 3 maio 2013. Disponível: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/03/carta-da-ocupacao-no-2-sobre-a-pauta-da-nossa-ocupacao-de-belo-monte/>. Acesso em: 26 dez. 2019.

*Carta da ocupação de Belo Monte nº4*. 2013. Vitória do Xingu: 7 maio 2013. Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/07/carta-no-4/>. Acesso em: 26dez. 2019.

*Carta da ocupação de Belo Monte nº 6: para a sociedade entender a nossa ocupação, a luta continua.* 2013. Vitória do Xingu: 10 maio 2013. Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/10/carta-n-6-para-a-sociedade-entender-nossa-ocupacao-a-luta-continua/>. Acesso em: 26 dez. 2019.

*Carta da ocupação de Belo Monte nº 7: governo federal, nós voltamos.* 2013. Vitória do Xingu: 27 maio 2013. Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/27/carta-no-7-governo-federal-nos-voltamos/>. Acesso em: 26 dez. 2019.

*Carta da ocupação do canteiro de Belo Monte nº 8: o massacre foi anunciado e só o governo pode evitar.* 2013. Vitória do Xingu: 29 maio 2013. Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/29/carta-no-8-o-massacre-foi-anunciado-e-so-o-governo-pode-evitar/>. Acesso em: 26 dez. 2019.

*Carta da ocupação de Belo Monte nº 9: tragédias e barragens, a luta não acaba nem lá, nem aqui.* 2013. Brasília: 4 jun. 2013. Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/06/04/carta-numero-9-tragedias-e-barragens-a-luta-nao-acaba-nem-la-nem-aqui/>. Acesso em: 26 dez. 2019.

*Carta da ocupação de Belo Monte nº 10: o governo não quer nos ouvir.* 2013. Brasília: 11 jun. 2013. Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/06/11/carta-10-o-governo-nao-quer-nos-ouvir/>. Acesso em: 26 dez. 2019.

*Carta das Lideranças ao Ministério de Minas e Energia/Brasília.* 2012. Jacareacanga: Povo Indígena Munduruku, 24 fev. 2012.

*Carta do povo Munduruku ao Governo Federal.* 2009. Aldeia Missão São Francisco, Rio Cururu, 12 set. 2009. Disponível em: <http://ongcea.eco.br/?p=4397>. Acesso em: 2 abr. 2016.

*Carta do povo Munduruku ao governo federal.* 2014. Disponível em: <https://cimi.org.br/2014/09/36438/>. Acesso em: 2 abr. 2016.

Carvalho, G. 2013. *Carta do Ministro Gilberto Carvalho, Chefe da Secretaria Geral da Presidência da República, às lideranças indígenas Munduruku*. Brasília: SGPR, 7 maio 2013. Disponível em: [https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/styles/imagem-grande/public/nsa/carta\\_gilberto\\_carvalho.jpg?itok=Bsccwywo](https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/styles/imagem-grande/public/nsa/carta_gilberto_carvalho.jpg?itok=Bsccwywo). Acesso em: 26 dez. 2019.

Clark, N. 2013a. *Governo suspende estudos no Tapajós*. Greenpeace, 24 jun. 2013. Disponível em: <http://www.greenpeace.org/brasil/pt/Blog/suspenso-de-estudos-d-novo-alento-ao-tapajs/blog/45703/>. Acesso em: 26 dez. 2019.

Clark, N. 2013b. *Juntos pelo Tapajós livre*. Greenpeace, 26 abr. 2013. Disponível em: <http://www.greenpeace.org/brasil/pt/Blog/juntos-pelo-tapajs-livre/blog/44975/>. Acesso em: 26dez. 2019.

*Comunicado ao Governo Federal*. 2014. Jacareacanga: 3 nov. 2014.

Coudreau, H. 1977 [1896]. *Viagem ao Tapajós*. São Paulo: Universidade de São Paulo.

Cunha, M. C., e N. Farage. 1987. Caráter da tutela dos índios: origens e metamorfoses, in *Os direitos dos índios*. Editado por M. C. Cunha, pp. 103-117. São Paulo: Brasiliense.

Diniz, J. 2013. A nova guarda pretoriana de Dilma Rousseff. *Repórter Brasil*, 4 abr. 2013. Disponível em: <http://reporterbrasil.org.br/2013/04/a-nova-guarda-pretoriana-de-dilma-rousseff/>. Acesso em: 26 dez. 2019.

ECI. 2014. *Estudo do Componente Indígena do Aproveitamento Hidrelétrico de São Luiz do Tapajós*. Estudo de Impacto Ambiental, volume 22. Brasília: Eletrobras; CNEC; WorleyParsons.

Fearnside, P. 2015. Impactos nas comunidades indígenas e tradicionais, in *Barragens do Rio Tapajós: Uma avaliação crítica do Estudo e Relatório de Impacto Ambiental (EIA/RIMA) do Aproveitamento Hidrelétrico São Luiz do Tapajós*. Editado por L. Naka, pp. 19-30. Brasília: Greenpeace.

Geertz, C. 1998. *O saber local: novos ensaios de Antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Vozes.

Gluckman, M. 2009. La paz dentro de la contienda, in *Costumbre y conflicto en África*, pp. 32-56. Perú: Fondo Editorial Universidad de Ciencia y Humanidades.

Guizardi, M. L. 2012. Conflicto, equilibrio y cambio social en la obra de Max Gluckman. *Papeles del CEIC* (88):1-47.

GVCES. 2015. Projeto de São Luiz do Tapajós tem previsão de investimentos acima de 39 bilhões. *GVCES*, 29 maio 2015. Disponível em: <http://gvces.com.br/hidreletricas-questao-ambiental-e-indigena-requer-solucao-consensual#sthash.FsVtIAit.dpuf>. Acesso em: 26 dez. 2019.

Instituto Socioambiental. 2013. *Vídeo da Reunião dos Munduruku com Gilberto Carvalho*. Brasília: ISA, 5 jun. 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zj1Pc6yAP0Q>. Acesso em: 26 dez. 2019.

Little, P. 2006. Ecologia política como etnografia: um guia teórico e metodológico. *Horizontes Antropológicos* 12(25):85-103. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832006000100005>

Loures, R. S. P. 2017. Governo Karodaybi: o movimento Iperég Ayu e a resistência Munduruku. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Recursos Naturais da Amazônia, Universidade Federal do Oeste do Pará, Brasil.

MAB Amazônia. 2013. *Munduruku reafirmam luta contra barragens no Tapajós*. 30 abr. 2013. Disponível em: <http://www.mabnacional.org.br/noticia/munduruku-reafirmam-luta-contras-barragens-no-tapaj-s>. Acesso em: 26 dez. 2019.

*Manifesto Kayabi, Apiaká e Munduruku contra os aproveitamentos hidrelétricos no rio Teles Pires*. 2011. Disponível em: <https://www.ana.gov.br/noticias-antigas/manifesto-kayabi-apiaka-e-munduruku-contras-os.2019-03-15.0424022687>. Acesso em: 09 set. 2020.

Menéndez, M. 1992. A área Madeira-Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas, in *História dos Índios no Brasil*. Organizado por M. C. Carneiro da Cunha, p. 281-296. São Paulo: Companhia das Letras, FAPESP.

Milanez, F. 2014. Governo quer remover aldeias e alagar terra indígena para construir Usinas no Tapajós. *Carta Capital*, 25 set. 2014. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/blogs/blog-do-milanez/governo-quer-remover-aldeias-e-alagar-terra-indigena-para-construir-usinas-no-tapajos-318.html>. Acesso em: 26 dez. 2019.

Molina, L. P. 2017. Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, Brasil.

Monteiro, C. 2013. *Desmandos e autoritarismo marcam encontro indígena em Jacareacanga, sul do Pará*. Belém: Conselho Indigenista Missionário, 9 ago. 2013. Disponível em: [http://cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo\\_id=7071&action=read](http://cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=7071&action=read). Acesso em: 09 set. 2020.

Munduruku. 2014. *Protocolo de Consulta Munduruku*. Aprovado em assembleia extraordinária do povo Munduruku na aldeia Sai Cinza, em 13 e 14 de dezembro de 2014. Disponível em: <http://www.consultaprevia.org/#!/documento/326>. Acesso em: 7 mar. 2014.

Naka, L. Editor. 2015. *Barragens do Rio Tapajós: Uma avaliação crítica do Estudo e Relatório de Impacto Ambiental (EIA/RIMA) do Aproveitamento Hidrelétrico São Luiz do Tapajós*. Brasília: Greenpeace, 2015.

OIT. 1989. *Convenio número 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales*.

Oliveira, R. 2016. A ambição dos *pariwat*: consulta prévia e conflito socioambiental. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Pará, Belém.

Oliveira, R., e F. A. Vieira. 2016. Suspensão de liminar e usinas hidrelétricas: a flexibilização do licenciamento ambiental por via judicial, in *Ocekadi: Violações e impactos do complexo hidrelétrico do Tapajós*. Editado por D. Alarcon, B. Millikan e M. Torres. Brasília: International Rivers.

Palmquist, H. 2016. O governo que age como sucuri e a resistência dos Munduruku às barragens no Tapajós, in *Ocekadi: Violações e impactos do complexo hidrelétrico do Tapajós*. Editado por D. Alarcon, B. Millikan e M. Torres. Brasília: International Rivers.

Santana, R. 2013a. *Caciques e lideranças Munduruku denunciam intervenção do governo federal para forçar construção de usina*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 9 ago. 2013. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=7073>. Acesso em: 24 mar. 2016.

Santana, R. 2013b. Governo quebra acordo com povo Munduruku e inicia operação militar no Pará. *Brasil de Fato*, 13 ago. 2013. Disponível em: <http://www.brasildefato.com.br/node/17781>. Acesso em: 24 mar. 2016.

Silva, C. 2011. *O refém cordial*. Blog do Arnaldo. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/blogs/arnaldo/posts/2011/10/31/sociologo-servico-do-governo-refem-de-indios-faz-relato-corajoso-413881.asp>. Acesso em: 26 dez. 2019.

Silva, R. F. A. M. 2014. *Parecer Pericial n° 01/2014*. Santarém: Ministério Público Federal.

Sposati, R. 2013a. *Belo Monte: nova ocupação, mesmas demandas, mesmos problemas*. Altamira: Movimento Xingu Vivo para Sempre, 28 maio 2013. Disponível em: <http://www.xinguvivo.org.br/2013/05/28/belo-monte-nova-ocupacao-mesmas-demandas-mesmos-problemas/>. Acesso em: 25 dez. 2019.

Sposati, R. 2013b. *Munduruku queimam proposta do governo federal sobre consulta prévia*. Jacareacanga: Brasil de Fato. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/node/12779/>. Acesso em: 25 dez. 2019.



Sposati, R. 2013c. “*Não estamos indo a Brasília negociar*”, afirmam indígenas. Altamira: Conselho Indigenista Missionário, 4 jun. 2013b. Disponível em: <https://cimi.org.br/2013/06/34880/>. Acesso em: 24 mar. 2016.

Tocantins, A. M. G. 1877. *Estudos sobre a tribo “mundurucu”*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico Geographico e Ethnographico do Brasil.

Valle, R. 2013. Operação Tapajós: “Os Munduruku não querem guerra”. Entrevista ao Portal IHU Online. *IHU Online*, 7 abr. 2013.

Vianna, A. 2014. Etnografando documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais, in *Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações*. Editado por S. R. R. Castilho, A. C. S. Lima e C. C. Teixeira, pp. 43-70. Rio de Janeiro: Contra Capa.

Von Ihering, R. 1907. As cabeças mumificadas pelos índios mundurucús. *Revista do Museu Paulista*7:179-201.

Yahoo. 2015. EPE identifica potencial para construção de 25 novos projetos hidrelétricos. *Yahoo*, 27 maio 2015. Disponível em: <https://br.financas.yahoo.com/noticias/epe-identifica-potencial-constru%C3%A7%C3%A3o-25-155000449.html>. Acesso em: 26 dez. 2019.



# RESISTÊNCIA COTIDIANA À AGROINDÚSTRIA DO DENDÊ EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA RURAL NA AMAZÔNIA ORIENTAL

**Heribert Schmitz**

Universidade Federal do Pará | Belém - PA - Brasil

**Lissandra Cordeiro Ribeiro**

Universidade Federal do Pará | Belém - PA - Brasil

**Dalva Maria da Mota**

Embrapa Amazônia Oriental | Belém - PA - Brasil

submissão: 19/08/2019 | aprovação: 03/08/2020

## RESUMO

O objetivo deste artigo é analisar como os moradores da comunidade quilombola rural do Castanhalzinho, em Concórdia do Pará, desenvolvem formas de resistência cotidiana à agroindústria do dendê. A metodologia constou de estudo de caso com observação participante e entrevistas (semiestruturadas e abertas) com membros de todas as famílias do local. Concluímos que as principais formas de resistência foram a negação de venda das terras para a agroindústria, com uma manifestação aberta de associações quilombolas, a rejeição das regras de assalariamento nos plantios empresariais, o discurso sobre os efeitos do dendê e a persistência no acesso aos recursos na reserva legal da empresa, anteriormente público. A resistência cotidiana baseia-se na coesão do grupo, sustentada pela reciprocidade, pela religiosidade, pelo parentesco e pela autonomia no trabalho e objetiva a manutenção do território sem submissão aos efeitos da dendeicultura e aos mecanismos de dominação de grupos mais poderosos.

**Palavras-chave:** palma de óleo; quilombo; agroindústria; Amazônia.

### EVERYDAY RESISTANCE TO OIL PALM AGROINDUSTRY IN A RURAL *QUILOMBOLA* COMMUNITY IN THE EASTERN AMAZON

#### ABSTRACT

The objective of this article is to analyze how the residents of the rural quilombola community of Castanhalzinho, in Concórdia do Pará, develop everyday forms of resistance to the oil palm industry. The methodology consisted of a case study with participant observation and semi-structured and open interviews with members of all local families. We conclude that the main forms of resistance were the denial of sale of land to the agroindustry, which included an open manifestation of quilombola associations, the rejection of the rules of wages in plantations, the discourse on the effects of palm oil cultivation and the persistence of access to resources in the reserve of the company, previously public. The everyday resistance is based on the cohesion of the group supported by reciprocity, religiosity, kinship and autonomy at work and aims at the persistence in the territory without submission to the effects of the palm oil cultivation and the mechanisms of domination by more powerful groups.

**Keywords:** oil palm; quilombo;  
agricultural industry; Amazon.

### RESISTENCIA COTIDIANA A LA AGROINDUSTRIA DE PALMA ACEITERA EN UNA COMUNIDAD RURAL *QUILOMBOLA* DEL ESTE DE LA AMAZONÍA

#### RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar cómo los residentes de la comunidad rural quilombola de Castanhalzinho, en Concórdia do Pará, desarrollan formas cotidianas de resistencia a la industria de la palma aceitera. La metodología consistió en un estudio de caso con observación participante y entrevistas semiestruturadas y abiertas con miembros de todas las familias locales. Concluimos que las principales formas de resistencia fueron la negación de la venta de tierras a la agroindustria, que incluyó una manifestación abierta de las asociaciones de quilombolas, el rechazo de las reglas salariales en las plantaciones, el discurso sobre los efectos del cultivo de palma aceitera y la persistencia de acceso a recursos en la reserva de la empresa, previamente públicos. La resistencia cotidiana se basa en la cohesión del grupo apoyada por la reciprocidad, la religiosidad, el parentesco y la autonomía en el trabajo y apunta a la persistencia en el territorio sin someterse a los efectos del cultivo de la palma aceitera y los mecanismos de dominación por parte de grupos más poderosos.

**Palabras clave:** palma aceitera; quilombo;  
industria agrícola; Amazonia.

## 1. INTRODUÇÃO

O artigo tem como objetivo analisar como os moradores de uma comunidade quilombola desenvolvem formas de resistência à agroindústria do dendê no nordeste paraense (NEP). O cultivo do dendê na Amazônia paraense existe desde o final da década de 50 do século XX – experiências anteriores tinham caráter experimental –, porém ganhou intensidade com o Programa Nacional de Produção de Biodiesel (PNPB), criado pelo Governo Federal em 2004 para fomentar a produção de combustíveis alternativos ao petróleo a partir do óleo de dendê<sup>1</sup>, prevendo a criação de empregos assalariados e a inclusão da agricultura familiar por meio de contratos de produção (Brasil 2010).

A dendeicultura foi apresentada à população do NEP por uma frente ampla formada por representantes de instituições públicas, da mídia, das empresas e lideranças como a solução para o desemprego e a baixa renda na agricultura familiar, bem como sob o argumento de recuperação de áreas “degradadas” e da oferta de um futuro sustentável para a região, na perspectiva de uma economia verde. A introdução da dendeicultura contou com o esforço pessoal do

presidente Lula, que lançou, em 2010, o Programa de Produção Sustentável da Palma de Óleo (PPSPO), em Tomé-Açu, cidade vizinha de Concórdia do Pará, onde foi realizada a pesquisa. Para conquistar a adesão de agricultores familiares à produção do dendê nas suas propriedades sob o sistema de integração às agroindústrias<sup>2</sup>, foram desenvolvidas estratégias de recrutamento (“captação”), com o envolvimento de lideranças das organizações sociais e de técnicos de instituições governamentais (das esferas nacional, estadual e municipal), que enfocaram nesse processo de persuasão o aumento da renda e a melhoria da qualidade de vida, sempre fazendo comparações com a situação anterior (Guedes 2014).

Em 2010, com a chegada de uma grande empresa, reunindo agroindústria e *plantation*, ao município de Concórdia do Pará, intensificou-se a compra de terras, paralelamente a posicionamentos contrários de organizações sociais, especialmente de associações quilombolas afetadas pela ação da agroindústria (Backhouse 2013; Macedo & Sousa 2015).

Com a implantação do monocultivo na área da empresa, houve a modificação da configuração espacial, o que teve influência nas relações dos

1 Outros autores usam a expressão “óleo de palma”. Trata-se do óleo dos frutos do dendezeiro (*Elaeis guineensis*), planta também conhecida como palma de óleo.

2 Aquino (2013:46) entende a “integração produtiva como uma maneira de inserção competitiva da pequena propriedade, fundamentada na mão de obra familiar, no agronegócio exportador. Tal apontamento considera o volume de recursos gerados pelas exportações das cadeias produtivas onde a integração acontece”.

moradores de Castanhalzinho com o novo “vizinho”, no que se refere à liberdade do uso dos recursos naturais e à mobilidade na área do entorno da comunidade. De maneira mais acentuada, Acevedo Marin & Backhouse (2014) falam de “guerra do dendê”, referindo-se aos quilombolas atingidos pela expansão do dendê no Pará. Não obstante, segundo Backhouse (2013:6), “a ampla legitimidade concedida à exploração agroindustrial [...] dificulta a oposição ou resistência ao Programa de Produção Sustentável de Óleo de Palma”. A autora continua: “Neste contexto, reivindicações por parte dos agricultores familiares, bem como resistência política são dificultadas pela cada vez mais acentuada assimetria de poder na região” (Backhouse 2013:25). No entanto, registram-se também confrontos abertos contra a atividade por meio da ocupação das instalações de empresas de dendê por índios e quilombolas em Acará e Tomé-Açu, municípios vizinhos de Concórdia do Pará, em 2014 e 2015 (Silva et al. 2016; Thury 2017).

Em âmbito mundial, a literatura registra resistências da população nativa à produção de dendê, como na Indonésia<sup>3</sup>, onde se constatou o desmatamento de extensas áreas de terras para o cultivo da palmeira (Norwana et al. 2011; Schrier-Uijl

et al. 2013). Sirait (2009) destacou que a produção empresarial de dendê em monocultivo ocasionou problemas à comunidade indígena de Kalimantan, como o fracionamento de terras, fazendo com que os grupos étnicos migrassem em busca de novos territórios. Potter (2008), em estudo em Kalimantan Ocidental, verificou práticas de resistência à dendeicultura pelos Dayaks<sup>4</sup>, com embates abertos, que culminaram com o fechamento de estradas, a destruição de culturas agrícolas e a queima de máquinas. O autor mostrou que na região alguns moradores não aceitavam ceder suas terras para o cultivo da palmeira, mesmo com forte coação do governo local. Ao contrário, preferiam trabalhar em atividades tradicionais de arroz e de extração da borracha. Mesmo quando forçados, pela queda nos preços da borracha na crise financeira de 2002, a cultivar o dendê, houve formas de resistência abertas e silenciosas contra as empresas dendeicultoras. Num sistema misto de produção própria e assalariamento numa grande empresa, práticas como furtos de insumos para revenda em outro lugar e a lentidão ou falta no trabalho foram comuns.

A resistência de um grupo ao outro nem sempre acontece por meio de embates abertos e de conflitos declarados, especialmente quando se trata de uma

3 A Indonésia é hoje o maior produtor de dendê no mundo, a Malásia está no segundo lugar. Segundo uma estimativa de 2018 do United States Department of Agriculture (USDA 2020), esses dois países juntos são responsáveis por 84,2% da produção mundial.

4 Segundo Potter (2008:1), “Dayak’ é o termo genérico dado a grupos indígenas em Kalimantan, Bornéu indonésio” [Todas as traduções de línguas estrangeiras neste artigo foram feitas pelos autores].

relação de poder muito desigual, como mostra Scott (1985), a partir de um estudo na Malásia, onde o autor observou uma resistência cotidiana dos agricultores locais aos grandes fazendeiros numa importante região produtora de arroz.

A crítica ao desmatamento pela produção do dendê e a resistência de comunidades indígenas em países como a Indonésia alertaram o governo brasileiro, que criou marcos regulatórios por meio do PNPB, do PPSPO, do Zoneamento Agroecológico do Dendê para as Áreas Desmatadas da Amazônia Legal (ZAE-Dendê) e da tentativa de adoção de um Protocolo de Intenções Socioambientais da Palma de Óleo do Estado do Pará<sup>5</sup>, para evitar a repetição dessas experiências. Foram introduzidas no regulamento, especialmente, a proposta da participação da agricultura familiar na oferta de matéria-prima e a proibição da supressão de vegetação nativa para o plantio de dendê.

Nesse contexto, a pesquisa foi realizada com o objetivo de analisar como uma comunidade rural de quilombolas desenvolve formas de resistência à introdução da dendeicultura. A pergunta a ser respondida é: como se evidenciam as formas de resistência dos moradores da comunidade quilombola de Castanhalzinho à agroindústria

do dendê? A metodologia baseou-se em pesquisa qualitativa, por meio de estudo de caso realizado em 2015 (julho) e 2016 (maio, junho, setembro), com observação participante e entrevistas abertas e semiestruturadas. As entrevistas<sup>6</sup> foram realizadas com membros de todas as 27 famílias que vivem na comunidade. Três critérios orientaram a escolha de Castanhalzinho para o estudo: i) situa-se em uma região com muitas comunidades quilombolas que não constam no ZAE; ii) está cercado pelos dendezaís e com grande movimento de compra e venda de terras nos arredores; iii) evidencia-se pela resistência para persistir no território.

## 2. FORMAS DE RESISTÊNCIA COTIDIANA

Tomamos como suporte teórico as reflexões de Scott (2013), considerando as semelhanças entre o caso estudado pelo autor na Malásia e a reação de quilombolas no NEP à agroindústria do dendê. A análise das “formas cotidianas de resistência” por Scott deu-se a partir de vários anos de pesquisa em uma aldeia chamada Sedaka, localizada na planície de Muda, uma importante região da Malásia que produz arroz. Seu objeto de estudo foi a reação dos camponeses à Revolução Verde, voltada para o aumento da produtividade

5 O PNPB e o PPSPO foram lançados pelo governo federal em 2005 e 2010, respectivamente. O Protocolo foi assinado em 26 de agosto de 2014 por órgãos do Estado, a Abrapalma, a Federação da Agricultura do Estado do Pará e o Serviço Nacional de Aprendizagem Rural.

6 As entrevistas tinham uma duração média de duas horas.

por meio de mudanças tecnológicas na produção do arroz. Tal iniciativa ocasionou desemprego, aumento das desigualdades e dependência dos pequenos agricultores dos arrendatários de terras. Os agricultores recorreram a práticas cotidianas, como pequenos furtos, boicotes ou lentidão no trabalho e a discursos de negação como formas de resistência à situação imposta (Scott 2013).

James Scott lança luz sobre as formas de resistência cotidiana de “subordinados” em relação aos que os dominam, que não buscam, porém, o caminho da organização em movimentos sociais e da disputa aberta. O autor critica a ideia de atribuir uma “falsa consciência” aos subordinados e destaca que as formas aparentes de aceitação perante quem exerce a dominação representam uma estratégia de resistência disfarçada, como resposta à situação de subordinação (Scott 2013).

Os discursos “[...] orientam as interações cotidianas entre dominantes e dominados” (Menezes 2002:34). Scott (2013) faz uma distinção entre discurso público e discurso oculto. O primeiro estaria ligado ao agente dominador – normalmente não é relacionado ao subordinado que não rompe o silêncio – e, por vezes, caracteriza-se por um tom conciliador e justificativas palpáveis para a hegemonia dos valores dominantes, uma “[...] forma abreviada de designar as relações explícitas entre subordinados e os detentores do poder” (Scott 2013:28). O discurso oculto, por sua vez, não se

caracteriza por manifestações tão claras e comuns como o discurso público. É aquilo que não é dito na presença do poder. “O discurso oculto constitui, por esta razão, o lugar privilegiado para o desenvolvimento de uma linguagem não hegemônica, contraveniente, dissidente, subversiva” (Scott 2013:57).

O discurso oculto faz parte da ação de um grupo de indivíduos que geralmente são afetados pelos mesmos problemas. Elementos como dignidade, justiça, negação, espaço social reservado e disfarce político compõem o discurso oculto. Scott (2013) preocupa-se em deixar claro que o discurso oculto não se restringe a queixumes e lamentações, e exemplifica que este elemento enquanto prática, por exemplo, no caso de escravos, pode caracterizar-se pela caça clandestina, pela falta de empenho no trabalho, pela negligência, pela sabotagem, pela evasão etc. Os grupos subordinados fazem uso desse discurso criando uma subcultura de resistência, contrapondo-se, dessa maneira, à dominação social exercida pela elite dominante.

O discurso oculto é o que vai construir a resistência cotidiana, a infrapolítica dos subordinados. A infrapolítica deve ser compreendida no sentido não de inferior às lutas e manifestações abertas, mas de resistência discreta, como os raios infravermelhos, que não estão visíveis a olho nu. A Figura 1 explicita os principais elementos presentes no discurso oculto dos subordinados.





Figura 1 - Discurso oculto: dignidade, negação e justiça: produção de uma subcultura de resistência. Fonte: Scott (2013). Adaptação dos autores.

O discurso oculto é específico de um determinado grupo social, de um grupo particular de atores, e não abrange somente atos discursivos, mas compreende um conjunto de práticas diversas. “O discurso oculto representa, por definição, a linguagem – os gestos, discursos, práticas – que é normalmente excluída do discurso público dos subordinados pelo exercício de poder” (Scott 2013:60).

A análise das formas cotidianas de resistência permite compreender a política de grupos subalternos para além da noção de hegemonia ou de conformismo e passividade, na qual normalmente são pensadas. Mas é preciso questionar se essas formas de resistência apenas amenizam a indignação a que indivíduos e grupos estão submetidos, não alterando, substancialmente,

as relações de dominação. “Uma forma de enfrentar as ambiguidades das práticas cotidianas é analisar tanto as consequências sobre a reprodução quanto sobre as transformações das relações de poder” (Menezes 2002:43). É a partir desse olhar que analisamos como os moradores da comunidade do Castanhalzinho desenvolvem formas de resistência à agroindústria do dendê. Considerando a relação entre dominantes e subordinados, buscamos salientar as estratégias que os dois grupos utilizam para a conquista de seus interesses.

## 2.1. RESISTÊNCIA DE UM CAMPESINATO NEGRO NA AMAZÔNIA

Desde o início da escravidão negra, a partir da captura na África, há relatos de resistência (Trecani 2006). Nos quase 400 anos de escravidão, Florentino & Amantino (2012:237) identificam as fugas e os quilombos como “[...] a típica atitude de resistência à escravidão, um ato extremo no campo da política, cuja simples possibilidade apontava para os limites do domínio privado do senhor [...]”. Os autores afirmam que as fugas muitas vezes não foram definitivas, mas tiveram o objetivo de negociar melhores condições na escravidão. Sobre a resistência cotidiana, encontram-se menos documentos:

Onde houve escravidão houve resistência. E de vários tipos. Mesmo sob a ameaça do chicote, o escravo negociava espaços de autonomia com os senhores ou fazia corpo mole no trabalho, quebrava ferramentas, incendiava plantações, agredia senhores e feitores, rebelava-se individual e coletivamente (Reis & Gomes 1996:9).

Segundo Cueva (2011:221), formou-se, na Amazônia, um campesinato negro por dois motivos: “por um lado, o impulso dos escravos para transformar suas vidas cotidianas e criar comunidades rurais autônomas e, por outro, a evolução da economia regional”. Em torno de 1870, os principais produtos da próspera economia das regiões, que se basearam mais no trabalho escravo e na exportação da borracha, entraram em declínio (com exceção do cacau), e os investimentos dirigiam-se para outras atividades, como criação de gado e imóveis urbanos. A oportunidade criada pela retirada dos antigos donos das plantações foi reforçada pela abolição final, em 1888, o que levou “[...] muitos libertos a permanecer nas propriedades onde haviam trabalhado e residido há décadas”. Nessa época, os escravos paraenses já tinham aprendido e posto em prática “[...] as bases

econômicas, sociais e culturais de uma comunidade de caboclo” (Cueva 2011:222)<sup>7</sup>.

A maior expressão da resistência aberta do campesinato negro no Pará foi a sua participação na Cabanagem, uma revolta ou guerra civil entre 1835 e 1841, que envolveu principalmente “[...] pobres camponeses de origem étnica mista que viviam em cabanos perto dos rios, daí o nome de cabanos” (Cueva 2011:46). Cleary (1998:113) destaca que “[...] a rebelião foi percebida como uma revolta geral de gente de cor [...]”.

O marco temporal do reconhecimento jurídico dos quilombolas, no Brasil, foi o artigo constitucional de 1988 que previa a concessão de títulos aos quilombolas<sup>8</sup>. A partir desse momento, houve uma grande articulação dos movimentos sociais para que as terras fossem de fato tituladas. Comunidades quilombolas de diversos estados do país organizaram-se pela garantia do direito.

Em abril de 1995, nasceu no Maranhão a Coordenação Estadual dos Quilombos Maranhenses, que estimulou a formação de coordenações estaduais em Pernambuco, Piauí, Espírito Santo e Minas Gerais. A Coordenação

7 Contribuiu para isso o que Cardoso (1982 [1979]) chama “a brecha camponesa no sistema escravista”, expressão cunhada por Tadeusz Lepkowski, que indica, além da produção independente de escravos fugidos, a produção agrícola (vegetal e animal) em “[...] pequenos lotes de terra concedidos em usufruto, nas fazendas, aos escravos não domésticos [...]” (Cardoso 1982 [1979]:133). Esse fenômeno foi constatado também no Pará (Linhares & Silva 2009 [1981]).

8 O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988 afirma: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Brasil 1988).

Estadual das Comunidades Negras do Pará (Malungu) foi criada em março de 2004. Um mapeamento no Pará identificou 396 comunidades quilombolas em 46 municípios paraenses (Treccani 2006). A maioria das áreas quilombolas (58%) encontra-se na mesorregião NEP (cálculo dos autores com base em Malcher 2017).

Na região de Concórdia do Pará e dos municípios vizinhos, a mobilização para o reconhecimento quilombola deu-se a partir dos trabalhos desenvolvidos pelos “Círculos de Cultura” da Comissão Pastoral da Terra (CPT) - Guajarina e dos debates ocorridos nos grupos de evangelização das comunidades de Bujaru<sup>9</sup>, a partir de 1972. Um intenso trabalho de evangelização e de formação e organização políticas nas comunidades rurais, fortemente influenciado pela teologia da libertação, criou a cultura política necessária à formação da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos Oxalá de Bujaru (Arquiob) (Malcher 2011).

A comunidade do Castanhalzinho, junto com as comunidades do Cravo, Perpétuo Socorro, Velho Expedito e Curuperé, é representada pela

Associação de Remanescentes Quilombolas do Cravo (Arquic)<sup>10</sup>. Essas comunidades são reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares (FCP 2020) como quilombolas. A certidão de reconhecimento da área quilombola foi emitida em 2006, porém a titulação ainda não foi concretizada<sup>11</sup>, como aconteceu com outras áreas localizadas no município. Com a certidão, os moradores tiveram acesso a políticas públicas para grupos identificados como remanescentes de quilombos, como o Programa Minha Casa, Minha Vida e o Bolsa Família. Mas, por falta da titulação, a área fica ainda muito vulnerável a tentativas de fragmentação.

### **3. A COMUNIDADE CASTANHALZINHO, A LUTA PELA TITULAÇÃO QUILOMBOLA E A EXPANSÃO DA AGROINDÚSTRIA DO DENDÊ**

O município de Concórdia do Pará encontra-se na microrregião de Tomé-Açu, no NEP, a 150 km de Belém, e possuía uma população estimada de 33.318 habitantes, em 2019, e uma área de 700,59 km<sup>2</sup> (IBGE 2020). O NEP é a região da expansão do

9 Até 1988, Concórdia do Pará foi uma vila pertencente ao município de Bujaru. Nesse ano, obteve sua emancipação política e administrativa, tornando-se município.

10 A criação da Arquic resultou da ruptura com uma associação criada anteriormente, a Associação de Remanescentes de Quilombo de Nova Esperança de Concórdia (Arquinec), que englobava, até 2011, as comunidades que hoje fazem parte da Arquic e mais quatro comunidades: Dona, Ipanema, Santo Antônio e Campo Verde.

11 Castanhalzinho (Timboteua Cravo) está certificado pela FCP pela Portaria n.º 29/2006, publicada no Diário Oficial da União no dia 13 de dezembro de 2006, mas não há ainda o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra).

dendê, onde se destaca a microrregião de Tomé-Açu, com 81% das áreas plantadas (Brandão & Schoneveld 2015). Nessa mesma microrregião, encontram-se 48 comunidades quilombolas<sup>12</sup>, que estão lutando pela sua titulação definitiva. A comunidade do Castanhalzinho (Figura 2) está localizada ao lado direito do km 35 na rodovia PA-140, no limite entre os municípios de Bujaru e Concórdia do Pará, tendo como fronteira o igarapé Cravo, afluente do rio Bujaru<sup>13</sup>.

A comunidade é composta por 27 famílias, que moram dispersas ao longo de três ramais<sup>14</sup> e consideram a sua terra como propriedade privada. A maioria das casas (15) é de madeira, cinco são de taipa e, em 2013, foi iniciada a construção de sete casas de alvenaria por meio do Programa Minha Casa, Minha Vida, do Governo Federal.

O espaço produtivo abrange a roça<sup>15</sup> e o retiro (casa de farinha) onde se produz a farinha de mandioca. Ao longo do ano, são realizadas duas roças, as chamadas roças de inverno (dezembro/janeiro) e as de verão (junho/julho). A maioria das culturas anuais é plantada no inverno (milho, arroz, mandioca) por conta da certeza de haver chuvas. A roça de verão inclui a mandioca e o feijão. A mandioca é um produto estratégico para a reprodução das famílias<sup>16</sup>, pois a farinha constitui o elemento básico para o consumo alimentar e para a comercialização. Entre as culturas perenes, encontra-se a pimenta-do-reino, que representa uma possibilidade maior de renda. Além desses produtos, a dieta alimentar dos moradores baseia-se em frutas, como mamão, banana, coco, manga, pupunha, e em proteína animal (porcos e galinhas).

12 Segundo dados da Fundação Cultural Palmares (FCP 2020), 23,3% das 206 comunidades quilombolas do Pará estão localizados nessa microrregião. Considera-se o Pará como o estado com o maior número de comunidades quilombolas reconhecidas (Pará 2018; Peabiru 2020). Atualmente, 62 áreas no Pará são tituladas (CPISP 2020). Por vários motivos, a identificação das áreas quilombolas é difícil, como explica Malcher (2017). Segundo a autora, existem 324 áreas quilombolas autoidentificadas no Pará, sendo 269 certificadas e 136 tituladas, indicando entre as fontes a página do Incra. Em julho de 2020, essa página não oferece essas informações, impossibilitando a verificação desses números.

13 O rio Bujaru é o principal rio que banha os municípios de Bujaru e Concórdia do Pará, tendo sido importante no processo de ocupação ainda no século XVIII, cujo ponto de ocupação foi a Freguesia de Santana. Ao longo do curso do rio Bujaru, foi desenvolvida uma rede de comunidades rurais que, no decorrer do tempo, constituíram uma base territorial camponesa. Dentre as comunidades mais importantes, destacam-se Santana, São Judas, Santo Antônio, Cravo, Arapiranga, entre outras (Sousa & Macedo 2011). O igarapé Cravo é um dos principais afluentes do rio Bujaru. Com a emancipação político-administrativa do município de Concórdia do Pará em relação ao município de Bujaru, esse igarapé tornou-se uma linha divisória entre os dois municípios.

14 Na região de estudo, estradas secundárias, muitas vezes de chão e sem saída.

15 Roça é uma denominação utilizada na agricultura familiar da Amazônia caracterizada pelo uso de uma área de um a dois anos, seguidos por vários anos de pousio no sistema de “corte e queima”.

16 Para Almeida (1986), a família refere-se a um grupo de pessoas que são vinculadas *a priori* por parentesco. Em muitos casos, os vínculos de parentesco e de residência coincidem e estruturam certo modo de organização social em que a gestão e o trabalho estão imbricados (unidade de consumo e unidade de trabalho).

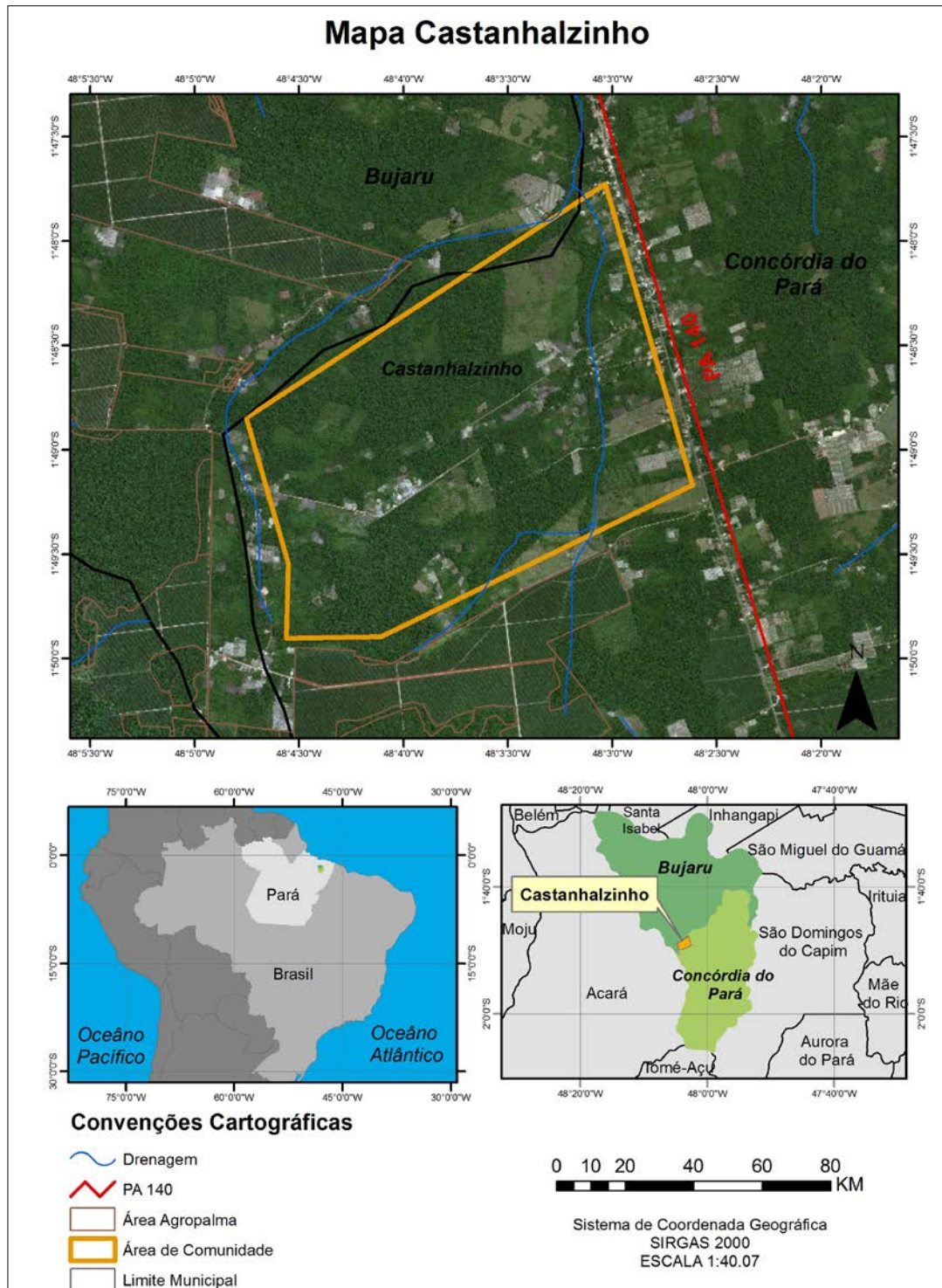


Figura 2 – A comunidade de Castanhalzinho, em Concórdia do Pará.  
Fonte: elaborado por Rafael Benevides de Sousa (Unifesspa) e pelos autores.

Os primeiros residentes de Castanhalzinho vieram da comunidade do Cravo, subindo o igarapé Cravo até a nascente, em busca de novas áreas de terra onde pudessem sobreviver. Uma das mais antigas moradoras da localidade explica:

Só que quando meus pais vieram com o tio Noé pra cá, eles só pegaram dois lotes, quer dizer que já tinha gente lotado aqui, cearenses, tudo, estava tudo cheio por aqui. Irmã, já tinha tanta gente aí, tanta família. Eram de Capanema, do Ceará, não sei de onde, não sei de onde, eles trabalharam muito tempo aí, produziam muito sabe? (E. F., 70 anos, aposentada, comunicação pessoal, 2016).

A informação de E. F. sobre a mobilidade dos que buscavam terra coincide com a análise de Tavares (2008) da atração que exerceu a construção da rodovia Belém-Brasília para a criação de novas vilas e municípios na área. “Com a construção da Belém-Brasília, inicia-se uma maior mobilidade populacional para a Amazônia em busca de terras devolutas, sendo a mesma responsável pelo surgimento de dezenas de vilas, povoados e cidades” (Tavares 2008:71).

Os moradores antigos de Castanhalzinho enaltecem a fartura de caça e de frutos e a possibilidade de trabalhar, mesmo com a presença de outros atores de diversos lugares que se apossaram de maiores áreas de terra. Porém, no decorrer do tempo “muitos foram se levantando e voltaram, foram embora, outros

venderam, moram pela beira da estrada, tudo, né? Aí ficamos só nós aqui” (E. F., agricultora, comunicação pessoal, 2016). Os que ficaram são aqueles que possuíam dois ou três lotes e que constituíram uma organização social a partir de vínculos de parentesco, vizinhança e religiosidade.

E. F., nascida e criada na comunidade, possui vínculo direto com os demais moradores, que são seus filhos, netos e suas famílias. Outra família importante naquela organização social é a de C. D. e de D. E., sua esposa. Por meio do casamento de dois dos seus seis filhos, essa família está ligada à família de E. F.

Os laços de pertencimento evidenciam-se pela consanguinidade, mas também pela autodesignação de pertencimento. É o caso de A. B., moradora da comunidade há 38 anos, que não nasceu na região, mas, como ressalta, “não sou filha daqui, mas me considero” (A. B., 56 anos, agricultora, comunicação pessoal, 2016).

A organização social local estrutura-se com base nos laços de parentesco e de afinidade, o que faz com que haja uma coesão entre os que vivem no local. O parentesco amplia as possibilidades de reprodução da unidade familiar, pois há constantes trocas de alimentos, de roupas e também do trabalho na roça entre as famílias em redes de reciprocidade constituídas ao longo dos anos. Disse um morador quando lhe perguntamos sobre o

destino da produção: “a gente planta pra comer, pra vender, pra dar pro vizinho” (F. G., 30 anos, agricultor, comunicação pessoal, 2016). É comum não somente a troca de comidas, mas também empréstimos de ferramentas de trabalho e ajuda em situações de infortúnios, como doenças ou prejuízos sérios. Essas trocas ocorrem também com produtos comprados nos supermercados dos municípios de Concórdia do Pará ou Bujaru.

Até setembro de 2016, não havia energia elétrica na localidade; por isso, na dieta alimentar, constavam poucos produtos que dependem da conservação. Algumas casas possuíam geradores movidos à gasolina, que eram ligados principalmente à noite para as pessoas verem televisão. Esta situação mudou a partir da realização de um mutirão em prol do abastecimento de energia elétrica na comunidade. Os homens ficaram responsáveis pela limpeza dos ramais para facilitar a entrada do veículo com os postes e a fiação elétrica. As mulheres ficaram responsáveis pelo almoço e pela merenda dos homens durante esse trabalho. “Cada um deu uma coleta aí pra gente forrar o estômago, aí nós fizemos essa limpeza desses ramal tudinho, foi trabalho, mas rápido a gente terminou, pra ter essa energia, né?” (G. H., 44 anos, agricultor, comunicação pessoal, 2016).

Castanhalzinho é um lugar considerado

tranquilo, mas sem grandes atrações para os jovens. Não há festas dançantes com “aparelhagem”<sup>17</sup> e tampouco há balneários, muito apreciados por eles. Os jovens que querem esse tipo de lazer dirigem-se a comunidades próximas. Uma exceção é o campo de futebol que se configura como um lugar de lazer e de sociabilidade entre os moradores.

Em Castanhalzinho, como na maioria das vilas rurais da região, a comunidade divide-se também em católicos e evangélicos. Além da Igreja Católica, recentemente, a Igreja do Evangelho Quadrangular iniciou as suas atividades sob o incentivo de uma das moradoras mais antigas, E. F., que nasceu numa família católica e converteu-se por motivos pessoais há cerca de oito anos.

Vários autores destacam a religião como elemento-chave para a formação da identidade coletiva, da politização e da coesão das comunidades quilombolas no Pará, como explicam Macedo & Sousa (2016:54):

[...] a religiosidade na vida camponesa se caracteriza tanto como um instrumento sagrado, de devoção a santos, como um elemento que revigora o sentimento de pertencimento a um mesmo grupo social. Além disso, a religiosidade em algumas comunidades camponesas tem sido uma ferramenta política de reivindicação de direitos sociais e políticos.

Comparada com a Igreja Católica, a Igreja do Evangelho Quadrangular mantém uma rotina

<sup>17</sup> No Pará, “aparelhagem” é o termo empregado para o aparelho de som utilizado nas festas.

maior de encontros entre os membros (cultos, reuniões). O grupo dos evangélicos segue regras diferentes do grupo que frequenta a Igreja Católica. Tantos os homens como as mulheres não podem frequentar festas, nem ingerir bebidas alcoólicas. Isso ocasiona muitas vezes repartições intrafamiliares: há casos de famílias em que a esposa é evangélica e o esposo católico, ou o contrário. Por isso, E. F. expõe o sonho e o esforço que tem feito para que os filhos e os netos também se convertam:

Irmã, olha eu oro tanto para que eles aceitem Jesus, porque eles se dizem católicos, mas, irmã, eles não são de orar lá na frente, de falar uma palavra do Senhor, de profetizar. Eles vão, ouvem o que o dirigente está dizendo lá na frente, depois vão embora e pronto. Não vivem aquela fé, sabe? (E. F., 70 anos, aposentada, comunicação pessoal, 2016).

Podemos constatar que, nos últimos tempos, os grupos evangélicos assumiram o protagonismo na vida religiosa e os seus líderes tentam atrair mais e mais fiéis, o que gera conflitos em algumas famílias compostas por membros católicos e evangélicos. Mesmo assim, a divisão religiosa não se tornou um problema para a coesão da comunidade na sua resistência, porque os grupos se reconhecem pela origem e as relações de

parentesco são muito fortes, especialmente pela posição central de E. F.

Em Castanhalzinho, todos – evangélicos e católicos – adotam a identificação quilombola, que é considerada e reconhecida pelos moradores também como uma forma de acesso às políticas públicas. A identidade coletiva, segundo Eder (2003), pode emergir de laços fortes por meio da pertença a um grupo, mas pode também se basear em laços fracos por meio dos interesses econômicos. Apesar das divergências internas nas famílias, a oposição à dendeicultura uniu-os e reforçou a formação de um grupo coeso na sua resistência cotidiana contra o dominante.

#### 4. RESISTÊNCIA COTIDIANA EM CASTANHALZINHO

A instalação da empresa mencionada aconteceu no ano de 2009 e, no decorrer dos últimos anos, ela aumentou os investimentos para o plantio próprio e intensificou a relação com agricultores familiares por meio da integração por contrato<sup>18</sup>. A empresa dispõe de aproximadamente 56.000 hectares de dendezeiros plantados em terras próprias e de cerca de 6.000 hectares em contrato com agricultores familiares, além de oferecer 4.527 postos de trabalho (Brandão & Schoneveld 2015). Mesmo

<sup>18</sup> A empresa fechou um contrato de integração produtiva com agricultores familiares “[...] nos municípios de Acará, Abaetetuba, Aurora do Pará, Barcarena, Bujaru, Concórdia do Pará, Igarapé-Miri, Moju, Mocajuba, São Domingos do Capim e Tomé-Açu” (Sampaio 2014:89).



assim, registraram-se iniciativas de resistência à expansão da dendeicultura. Vários autores tratam da resistência, especialmente dos povos e comunidades tradicionais, contra as mudanças provocadas pela dendeicultura em grande escala no NEP (Malcher 2011; Pontes & Guerra 2016; Saavedra 2017; Santana 2010; Sousa 2018; Timone-Martinez 2013).

Registros importantes mostram também que historicamente o campesinato negro está envolvido em disputas abertas nesta região, como é o caso da resistência dos quilombolas da comunidade de Jambuaçu, no município de Moju, Pará (Acevedo Marin 2010).

Para o caso específico dos quilombolas em Concórdia do Pará, houve dois momentos de resistência à expansão da dendeicultura. O primeiro diz respeito à mobilização das associações quilombolas para que houvesse um freio na apropriação de terras adquiridas pela agroindústria, no momento de intensa especulação fundiária. Nesse caso, houve uma resistência “[...] organizada, sistemática e cooperativa” (Scott 2002:25), fora da localidade. Por causa da transformação da paisagem em grande escala, sentida como uma ameaça ao modo de vida, e da preocupação com os impactos ambientais, a segurança alimentar e a vulnerabilidade da posse do território na região, as associações quilombolas

no município de Concórdia do Pará – a Arquic e a Associação dos Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia (Arquinec) – manifestaram-se contra a expansão das áreas sob cultivo de dendê das empresas e desenvolveram formas de resistência, a partir de 2009. O segundo momento coincidiu com o início das atividades da empresa, que engendrou novos arranjos no espaço físico: os moradores precisaram, então, desenvolver novas estratégias para continuar vivendo no local com as mudanças provocadas pelo plantio de dendê, a partir de 2010. “Para os camponeses, pulverizados ao longo da zona rural e enfrentando ainda mais obstáculos para a ação coletiva e organizada, as formas cotidianas de resistência parecem particularmente importantes” (Scott 2002:11) e são exatamente essas formas de resistência que analisaremos a seguir.

#### 4.1. RESISTÊNCIA CONTRA VENDA DE TERRAS E INTEGRAÇÃO À AGROINDÚSTRIA

Segundo entrevistados, quando a empresa iniciou as atividades, seus interlocutores dirigiram-se a Castanhalzinho e a outras comunidades quilombolas próximas, como Conceição do Guajará (município de Bujaru), para explicar as vantagens que a agroindústria traria para a região e para o local. Além da possibilidade de compra de terra, de emprego e de integração por contrato, a empresa

propiciaria aos moradores a abertura de ramais e a assistência escolar aos alunos:

Quando eles entraram aí, foi um discurso muito bonito, eles fizeram uma promessa com a gente, papel assinado numa reunião. O Sr. A., ele assinou que o povo da [empresa] ia ficar responsável para ele ficar dando manutenção era pros ramais, não é? Que ficava próximo da sede deles do dendê, que era pra eles poderem ficar entrando e saindo. Mas na verdade, isso não está acontecendo, porque eles acabam com a área que a gente anda, agora no deles eles consertam, metem máquina. Outra, eles falaram que na escola, que ele ia ficar também dando assistência, não é? Eles vinham mandar ajeitar o poço, botar água encanada, mas nada disso eles fizeram, então eu acho que para nós mesmos, para quem para pra pensar, esse dendê só veio para nos prejudicar (A. B., 56 anos, agricultora, comunicação pessoal, 2016).

O discurso dos interlocutores da empresa relatado por uma moradora nesse momento associa-se ao que Scott (2013) chama “discurso público do dominante”: utiliza-se da afirmação da imagem de poder efetivo da empresa para produzir um discurso de ganho e de vantagens para os moradores do local. Nota-se, no entanto, na fala de A. B., uma insatisfação com as práticas desenvolvidas pela empresa; daí seu discurso de defesa da dignidade e da justiça. O fato de

a empresa não cumprir as promessas feitas pelos interlocutores provoca uma fragilidade na afirmação da imagem de poder feita por ela anteriormente; por conseguinte, os moradores tendem a desacreditá-la e a reprová-la.

O discurso público é utilizado tanto pelo interlocutor, como pelos moradores. Se, no momento da reunião entre eles, os moradores não se mostraram contrários à atuação da empresa, isso não significa que eles mantêm uma postura de aceitação em relação aos efeitos provocados pela transformação do entorno da comunidade.

Sobre isso, Scott (2013:31) explica:

Em termos ideológicos, o discurso público tende, por força do seu tom conciliador, a produzir justificações convincentes para a hegemonia dos valores e do discurso dominante [...] e qualquer análise feita com base no discurso público tenderá a concluir que os grupos subordinados aceitam os termos de sua subordinação, e que são parceiros voluntários [...] dessa relação de forças.

Uma das formas de resistência em âmbito local foi a negação de venda das terras pelos quilombolas, mesmo com as ofertas dos interlocutores, que ofereceram quantias entre R\$ 15 e R\$ 20 mil reais por um lote<sup>19</sup>. Ainda no momento da pesquisa,

19 O termo “lote” está relacionado aos projetos de colonização agrícola no nordeste paraense promovido pelos governos central e provincial no século XIX, para substituir o trabalho escravo pelo trabalho livre de migrantes e garantir a produção e o abastecimento dos mercados do Pará e ocupar a área de floresta (Nunes 2009:71). Com o passar dos anos, os lotes foram adquiridos, parcialmente, por grandes e médios proprietários. Segundo um morador da comunidade do Castanhazinho, um lote de terra tem 250 m de frente e 1.000 metros de fundo (25 ha), correspondendo a um módulo rural nessa região.

quando perguntamos aos moradores: “Você pensou em vender sua terra?”, a resposta vinha sempre acompanhada de um ar de negação e convicção: “Não, minha terra não vendo, não”.

A empresa não conseguiu comprar terra, nem integrar agricultores da comunidade pelo sistema de contrato, mesmo com as ofertas feitas pelos interlocutores. A venda e a integração à agroindústria por contrato são elementos que, segundo um morador, colocam em risco a autonomia sobre a terra e o trabalho, logo, a própria reprodução da família:

Tiveram um tempo que vieram aí oferecer um dendê, mas aquele dendê era pra eles, não é? A gente ficava trabalhando e cultivando a terra, aí eles chegavam e levavam a plantação. Mas, e aí, como é que pode? Plantar dendê, só vai trabalhar naquilo. Diziam que dava pra ganhar 60 mil, mas eu disse não, minha família é grande, meus filhos têm família e onde é que a gente ia fazer uma rocinha pra comer uma farinha, não tem como. Eles disseram que dava pra fazer empréstimo e plantar o dendê, ele dava as mudas, fazia tudinho, mandava aradar as terras. Mas plantar só uma coisa, que o cabra nem pode comer. Por aqui nenhum colono aceitou (C. D., 61 anos, agricultor e aposentado, comunicação pessoal, 2016).

Da fala de C. D., deduz-se que a integração por contrato à empresa não se mostra interessante por dois motivos: por inserir-se em um campo pouco conhecido pelos agricultores, envolvendo regras e normas contratuais e transações financeiras de

alto valor com um banco; por fazer os agricultores produzirem somente o dendê, colocando em risco a diversidade da produção. Resultados de pesquisa recente mostram que os receios são justificados. Segundo Brandão et al. (2018:5), “[...] a maioria dos agricultores (54,8%) não consegue atender às expectativas de produtividade [...]” e corre o risco de tornar-se inadimplente.

Em Castanhalzinho, os lotes são considerados de propriedade privada; a terra não é um bem comunitário. A maioria dos moradores possui documento de compra da terra, e os que não possuem o título têm um recibo de compra. Para os moradores, a terra é a garantia da reprodução da família, não somente dos que trabalham no presente, o pai, a mãe e os filhos, mas também dos que trabalharão no futuro. O valor da terra para os moradores está associado diretamente ao trabalho, sobretudo à autonomia desse trabalho, que se estende à rede de parentesco e de vizinhança, e é manifestado pela partilha do que se produz, coleta ou caça. Mesmo considerando o fato de os lotes serem individuais, o prazer de estar e de morar junto, para além dos que residem na mesma casa, constitui um fator essencial para não vender a terra, como afirma uma das moradoras mais antigas: “se meus parentes fossem embora daqui, eu também ia” (E. F., 70 anos, aposentada, comunicação pessoal, 2016).

A partir de outra referência empírica, Woortmann (1988) explica que se trata de uma campesinidade marcada pela associação intrínseca entre terra, família e trabalho, em que não se concebe o trabalho sem pensar na terra e na família. Essa campesinidade, porém, não é marcada somente por essas categorias, está também atrelada a valores e a princípios organizativos centrais, como a honra e a hierarquia. Trata-se de um tipo de sociedade que é oposta às sociedades modernas, individualizadas e voltadas para o mercado. Enquanto uma caracteriza-se por uma ordem moral, a segunda organiza-se por uma ordem econômica.

O desinteresse dos moradores pela venda da terra é associado também aos boatos sobre o arrependimento de quem a vendeu e foi embora para a cidade, seja Bujaru, seja Concórdia, e viu o dinheiro da venda rapidamente acabar. Essas pessoas tiveram de “trabalhar pra patrão”, e, muitas vezes, esse patrão é a própria empresa.

Os diálogos, as conversas e as fofocas fazem parte de um discurso que abrange outros atores, principalmente aqueles agricultores que estão sob a influência efetiva da agroindústria, moradores de Castanhalzinho e de comunidades de Bujaru e Concórdia do Pará. “[...] Grande parte dos boatos, dos olhares reprovadores e das comparações injustas [...] são justamente aquilo que ajuda a

manter a unidade face à dominação exercida a partir do exterior” (Scott 2013:203).

A terra como valor para a reprodução familiar é fundamental, pois é principalmente a possibilidade de ter onde trabalhar que garante o retorno dos que saíram da comunidade em busca de “melhoria”, como no caso de dois filhos de uma moradora que regressaram após perderem o emprego em Belém, em 2016. Eles voltaram à comunidade, ergueram casas e plantaram na área de terra da família.

Uma das moradoras mais antigas explicou-nos que “só os grandes” – os fazendeiros – venderam as terras do entorno de Castanhalzinho à empresa. Eles não moravam nessas propriedades e a terra servia para o cultivo da pimenta e para a criação de gado. Não havia, portanto, uma relação com o território, mas apenas uma relação mercantil com a terra, o que difere da situação dos moradores de Castanhalzinho, que vivem no local, sustentam-se essencialmente da agricultura e estabelecem relações sociais no território.

#### 4.2. RESISTÊNCIA AO ASSALARIAMENTO: “DÁ AQUELE DINHEIRO TODO MÊS, MAS É MAIS RUIM”

Em 2010, dez moradores da comunidade trabalharam como assalariados na empresa, mas foram demitidos em menos de dois anos. No fim de 2016, somente três moradores mantinham ainda um contrato de trabalho. O assalariamento é uma

possibilidade de renda acessória na economia familiar, ao passo que a reprodução está atrelada não somente ao salário recebido na empresa, mas também aos produtos cultivados no lote e ao acesso às políticas públicas, como o Programa Bolsa Família e, em alguns casos, à aposentadoria.

No momento em que a empresa iniciou suas atividades, alguns moradores da comunidade foram em busca de emprego na empresa, como o morador G. H. explica:

Eu não pensei de me empregar, tem mais de dez anos que eu não trabalhei mais para patrão, só movimentando no meu trabalho mesmo, porque aqui eu sou dono do meu trabalho, não é? No início, muitos gostaram porque disseram que iam melhorar devido muito emprego, mas aonde foi uma perca, muitos entraram, mas não resistiram [...], não estava acostumado, mas queria trabalhar na empresa. Aí por aí começou, mas agora muitos saíram do emprego, agora têm alguns que vão só (G. H., 44 anos, agricultor, comunicação pessoal, 2016).

Na fala de G. H., nota-se a relação feita entre o trabalho assalariado e o trabalho autônomo no lote; mesmo com a possibilidade de um trabalho acessório, a autonomia do trabalho na própria terra é a alternativa mais segura. Outra questão frequentemente exposta pelos moradores diz respeito às condições de trabalho nos campos de dendê, seja a exploração acentuada da força de trabalho, seja a adequação necessária aos horários

da empresa e, conseqüentemente, o pouco tempo para dedicar-se aos cultivos no lote, condições análogas às apresentadas no estudo de Vilmar et al. (2013). Outro ex-funcionário da empresa explica:

Eu trabalhei um ano e quatro meses na [empresa], mas o trabalho lá é pesado, olha. Carreamento, rebaixo, penava ali, olha, passei um ano e quatro meses ali quase pra correr, se eles não me tiram, eu ia sair de lá. É mais pesado que o trabalho na roça, além do mais que na roça aqui é difícil também, mas é por conta do cara, a hora que o cara quiser embora vem e lá na empresa não, lá o cara está obrigado lá, tem hora pro cara entrar, hora pro cara sair, o fiscal toda hora cobrando produção, meta (I. J., 25 anos, agricultor, comunicação pessoal, 2016).

I. J. é casado, mas não tem filhos. Ele mora com os pais e outros seis irmãos em meio lote de terra. A pouca terra para trabalhar induz os moradores a procurarem outras formas de trabalho, como o assalariamento. Ao contrário, aqueles que têm terra suficiente e a cultivam com a força de trabalho da família não manifestaram interesse no trabalho assalariado na empresa.

Nota-se, em conversa com os que trabalharam na empresa, um discurso que evoca dignidade e justiça quando se trata do trabalho que lá desempenhavam, como na fala de K. L., que afirma: “não recomendo pra ninguém” (28 anos, agricultor, ex-funcionário da empresa, comunicação pessoal, 2016). Ou na fala de I. J., quando ressalta: “lá você é mandado” (25 anos, agricultor, ex-funcionário da empresa, comunicação pessoal, 2016).

A forma como os moradores descrevem o trabalho na empresa produz uma imagem, um signo de como é ser “empregado da empresa”. Com efeito, forma-se, a partir dos discursos individuais, uma representação coletiva dos moradores em relação à agroindústria. Mesmo aqueles que se relacionam com a empresa por meio do vínculo do assalariamento projetam um discurso de negação em relação a ela. O discurso oculto é compartilhado entre os pares: é produzido pelos moradores ex-funcionários da empresa, na família e, por conseguinte, entre todos os habitantes da comunidade.

Scott (2013) afirma que a subcultura de resistência é formada por um grupo coeso e solidário. “Todos obedecem à mesma autoridade, correm os mesmos riscos, relacionam-se quase exclusivamente uns com os outros e dependem de um elevado grau de solidariedade” (Scott 2013:192). A autoridade é representada por aquele que desempenha a dominação, nesse caso, pela agroindústria de dendê.

O agricultor K. L. conta-nos que foi demitido da empresa após fazer uma reclamação sobre o atraso no horário de almoço, que se vinha repetindo há algum tempo, como relata no depoimento:

Porque o ônibus estava vindo muito tarde pra buscar a gente pro almoço, porque ele ia buscar primeiro outra equipe, então teve dois dias que fomos almoçar quase quatro horas da tarde, aí ninguém nem voltou pro campo

nesse horário. Aí na hora, a gente chamou a chefe de área e o gerente, mas o resto da equipe ficou com medo de falar e só eu falei pra eles, aí no outro dia, eu fui demitido (K. L., 28 anos, agricultor, comunicação pessoal, 2016).

É possível perceber que o sentimento de dignidade foi decisivo para que K. L. fosse demitido da empresa. A expressão do sentimento de insatisfação saiu do discurso oculto, ou seja, saiu do espaço de partilha entre os funcionários e dirigiu-se aos chefes, aos representantes da empresa. O discurso público veio à tona, causando a demissão de K. L., mas, por outro lado, sugeriu a confirmação da dignidade e da justiça.

Scott (2013) afirma que o indivíduo, quando é exposto a um tipo de humilhação ou a uma exploração da força de trabalho, aciona um sentimento de negação dessas condições, o que leva à busca pela afirmação de dignidade e justiça. Esses sentimentos, no entanto, tendem a sair da esfera do discurso oculto dos grupos subordinados e a “irromper na cena” do discurso público, ante o poder dominante. Como explica Scott (2013:284):

O sentimento de libertação social, de satisfação, de orgulho e de júbilo – apesar de todos riscos que muitas vezes se corre – é uma componente indispensável da forma como esta primeira declaração aberta é experienciada. [...] Como um momento em que a verdade é finalmente revelada [...].

As desconfianças sobre o assalariamento decorrem da possibilidade da perda de autonomia sobre o tempo e as decisões de trabalho e também do risco de demissão. Como mencionado por uma moradora, “a [empresa] emprega 100, mas manda embora 200” (M. N., 43 anos, agricultora, comunicação pessoal, 2016). Até o fim da pesquisa, nenhum dos moradores que trabalhou na empresa permaneceu empregado por mais de dois anos. Todos foram demitidos antes de completar esse prazo.

A relação de subordinado à empresa por meio do assalariamento ou, como dizem, “trabalhar pra patrão”, especificamente tendo de lidar com o “tempo do relógio da fábrica” para alcançar metas de produção econômica, vai de encontro à ordem moral de produção familiar na terra, caracterizada pela autonomia e pela penosidade do trabalho em equilíbrio com a satisfação da família. Woortmann (1988:34) explica: “Essas evidências indicam, de forma significativa, que o assalariamento não segue apenas as leis do mercado, mas também as regras da sociedade. Se ele possui uma dimensão econômica, obedece, por outro lado, aos princípios de uma ordem moral”.

As exigências em termos de disciplina de trabalho e de tempo de deslocamento, junto com as deficiências no diálogo da empresa

com os empregados, chocam-se com a ordem moral dos trabalhadores provenientes da área rural, especialmente das comunidades quilombolas (Saavedra 2017). Enquanto Mota (2005), em estudo sobre trabalhadores rurais em perímetros de irrigação, destaca a valorização dos trabalhadores originários da agricultura familiar pelos empresários locais, a empresa em questão confrontou esses trabalhadores com uma ordem econômica pura, sem considerar as relações sociais entre pessoas, quando os moradores talvez tenham esperado uma articulação entre as duas ordens.

#### 4.3. RESISTÊNCIA AOS EFEITOS DO CULTIVO DO DENDÊ

Os moradores relatam que a chegada do dendê fez com que aparecesse na comunidade uma quantidade maior de insetos e animais peçonhentos. Os maruins<sup>20</sup> são mosquitos que picam a pele e formam pintas vermelhas que coçam; por conta deles, os moradores começaram a usar calças e camisas de mangas compridas para fazerem suas atividades. A moradora A. B. narra isso como “falta de paz”:

Bicho, minha filha, ninguém não está suportando, esses maruim a gente passa o dia assim olha, de calça cumprida, blusa manga cumprida, é de dia, o dia todo na casa de farinha, aqui em casa, eu joga barragem, baygon, mas não tem jeito, pra gente

<sup>20</sup> Nome genérico para diferentes espécies de moscas muito pequenas (menos de quatro milímetros) da família de Ceratopogonidae. As fêmeas de muitas dessas espécies picam para sugar sangue.

conseguir comer um pouquinho, a gente tem que se esconder, fechar as portas. A gente não tem aquela paz, sabe? (A. B., 56 anos, agricultora, comunicação pessoal, 2016).

O maruim está presente todos os dias, durante o dia, só à noite não aparece. O. P. explica que estava morando sozinho, pois a esposa não suportou conviver com os insetos:

Minha esposa não mora comigo por causa dos bichos, cada ano que passa aparece uma coisa diferente, aí as crianças não acostumam, não. É muito bicho, não tem? É praga demais, aqui tem um bichinho [...], nunca tinha visto esse tipo de bicho, ele dá no luar de madrugada, entra por debaixo do lençol, ferra o cara. É coisa de louco, eu prefiro está trabalhando do que está em casa, porque se ficar parado, Deus o livre (O. P., 39 anos, agricultor, comunicação pessoal, 2016).

Além disso, os moradores relatam que frequentemente aparecem cobras, aranhas, lagartas. Os moradores dizem que são as “cobras dos dendezaís”, cobras com pele de cor avermelhada, identificadas por eles como jiboias, que comem roedores.

Outro descontentamento dos moradores foi em relação à seca do igarapé Cravo. A cabeceira do igarapé fica na altura do km 40, passando com vários trechos por dentro da comunidade, especificamente na altura do km 35 e do km 37. Com a compra de terras, a cabeceira ficou dentro da área da empresa e, segundo os moradores,

a mata ciliar que a protegia foi desmatada. A moradora Q. R. relata:

Depois do dendê, eu achei mais ruim, fizeram o desmatamento aí que quando chega no verão seca tudo, fica aquela secura aí, pra mim eu acho que é através disso, o dendê puxa muita água. Antes por aqui, a gente não podia nem pisar que era só olho d’água, aqui no canto do esteio saía olho d’água, no fogão saía olho d’água, o poço vazava, a gente pegava água com balde. Mas esse ano retrasado secou que torrou, de cinco em cinco dias meu marido cavava, acho que esse poço já tá com uns 15 metros (Q. R., 39 anos, agricultora, comunicação pessoal, 2016).

Outros relatos referem-se aos efeitos dos tratamentos químicos na manutenção dos dendezaís que, segundo os entrevistados, provocam coceiras e vermelhidão na pele, sentidas por crianças do local, o que gerou discordâncias entre moradores e funcionários da empresa. Como o plantio de dendê ficou muito perto das casas dos moradores, o odor dos pesticidas é facilmente sentido, gerando náuseas e prejudicando a respiração. Esses fatos foram também constatados por outros estudos (Gomes et al. 2016; Repórter Brasil 2014).

O discurso público pode ser compreendido também no caso do uso de pesticidas perto da casa de uma moradora da comunidade. O produto químico é aplicado manualmente pelos funcionários da empresa; mesmo com a aplicação diretamente na palmeira, o odor é facilmente espalhado pelo



vento. Quando a moradora S. T. estava no período de “resguardo”, ou seja, com filho recém-nascido, ela precisou sair de sua casa com o filho e abrigar-se na casa de sua sogra por conta do odor muito forte do produto químico utilizado pelos funcionários da empresa nos campos de dendê.

U. V., o pai de S. T., dirigiu-se até a sede da empresa para notificar o caso aos representantes e pedir que não fosse mais colocado “o agrotóxico nos pés de dendê” que ficam a poucos metros das casas dos moradores. Segundo ele, a empresa “passou a respeitar quanto a isso” (U. V., 56 anos, agricultor, comunicação pessoal, 2016). Nesse sentido, podemos compreender que essas formas de resistência cotidiana servem para reduzir o grau de riscos e perdas aos quais os moradores podem ser submetidos. Sobre isso, Scott (2013:30) ressalta: “Objetivo, afinal, da grande expressão da resistência camponesa não é diretamente derrubar ou transformar o sistema de dominação, mas, sobretudo, sobreviver – hoje, esta semana, esta estação – dentro dele”.

O sofrimento por causa da aplicação de pesticidas, os problemas da seca no igarapé e o aparecimento de insetos, frequentemente mencionados pelos moradores, entram no fator de dominação que foi chamado “efeitos do plantio de dendê”.

Outra mudança foi a abertura de ramais por dentro da comunidade<sup>21</sup>, o que, por um lado, facilitou o uso do maquinário na manutenção dos campos de dendê da empresa e, por outro, possibilitou uma melhor mobilidade dos moradores dentro da comunidade, entre localidades próximas, para a rodovia PA-140, bem como para as sedes dos municípios de Bujaru, Concórdia do Pará e Acará, inclusive pelas *vans* de transporte privado. Os ônibus escolares podem entrar em Castanhalzinho e levar os alunos até a comunidade do Cravo, sem que eles tenham de ir sozinhos pela estrada.

Um dos pontos positivos foi a facilidade para a comercialização da produção agrícola, especialmente o escoamento da farinha. Na roça de inverno, quando se produz uma quantidade maior para a venda e não somente para o consumo da família, os moradores organizam-se, alugam um caminhão e deslocam-se até a feira do município de Marituba (área metropolitana de Belém) para eles mesmos venderem não só a farinha, mas também frutas e verduras. Explica Woortmann (1988:39):

Vender a própria produção e realizar o valor monetário do trabalho é expressão da autonomia camponesa. Neste sentido, a feira é um espaço de realização do pai de família que no roçado encarna o trabalho familiar e

21 Antes da compra, pelos intermediários, das terras nos arredores da comunidade para a implantação de dendê, havia somente um ramal, o do km 39, aberto por máquina. Os ramais do km 35 e do km 37 foram abertos pela empresa e passam pela comunidade. Facilitam a colheita dos frutos e a manutenção dos dendezaís realizadas pelos funcionários da empresa. Permitem também o acesso aos campos de dendê além dos limites municipais, ligando áreas dessa monocultura localizadas nos municípios de Bujaru, Concórdia do Pará e Acará.

na feira “governa” a transformação desse trabalho em ganho, necessário para “botar de um tudo dentro de casa”, outro atributo do pai. Neste plano, na feira se afirma a honra do pai, pois quem só pode vender para o patrão, como o morador de engenho, não “governa” o ganho; é sujeito (objeto de sujeição), já que não pode dispor livremente do produto do processo de trabalho, mesmo que este tenha sido realizado autonomamente com base num saber próprio.

Ao mesmo tempo que a empresa de dendê cria possibilidades que facilitam a reprodução do modo de vida dos moradores, suscita também uma ambiguidade por causa das mudanças ocasionadas pela produção de dendê. O território da comunidade não apenas virou rota de passagem dos funcionários da empresa, mas também expôs os moradores à “entrada de estranhos”, o que gerou a sensação de insegurança, como explicado no comentário seguinte:

Antes de [da empresa] fazer esse ramal aí, a gente não via certas pessoa varar pra cá, tinha caminho, mas que vinha 35 para cá, não é? Não tinha esses caminho assim, que varavam para essas colônias, assim, não é? E agora, depois que o pessoal [da empresa] fez isso, aí a gente vê muita coisa vindo daí que a pessoa nunca pensava de ver, varar pra aí. Pessoa que a gente não conhece, não sabe o pensar daquela pessoa, achei ruim por isso (W. A., 52 anos, agricultora, comunicação pessoal, 2016).

Uma sequência de assaltos em casas que ficaram “isoladas” pelo dendê fizeram com

que as famílias se mudassem para outros lugares, para a beira da estrada e para outras comunidades. Foi o caso de cinco famílias localizadas no km 42 da rodovia que se recusaram a vender suas terras à empresa, porém ficaram isoladas em áreas rodeadas pelos dendezais. Para os moradores, esse isolamento, associado à abertura de ramais, facilitou a sequência de assaltos.

Houve o caso de uma família vítima de assalto que teve roupas, utensílios domésticos, compras de supermercado e ferramentas de trabalho subtraídas pelos assaltantes. Nessa ocasião, os moradores da comunidade fizeram um mutirão para adquirir roupas e comida. Depois desse episódio, a família resolveu construir outra casa e, durante a obra, foi acolhida na residência de um dos moradores, o que confirma a existência de reciprocidade unilateral entres eles, caracterizada pela ajuda a pessoas em situação de dificuldade.

Podemos verificar que a agroindústria, nesse sentido, provocou rearranjos que permitiram aos moradores a criação de novas práticas, caracterizadas pela dualidade de sentimentos: melhoria e insatisfação ao mesmo tempo. Os ramais, em um sentido mais específico, deixaram a comunidade suscetível à entrada de estranhos, mas também permitiram aos moradores utilidades que antes não existiam.

#### 4.4. RESISTÊNCIA AO IMPEDIMENTO DO ACESSO AO ENTORNO PELA DESVALORIZAÇÃO DO Oponente

Outra mudança sentida pelos moradores foi a derrubada da vegetação que ficava no entorno da comunidade<sup>22</sup>, o que provocou o afastamento da caça para áreas mais distantes. Além disso, a circulação dos moradores na área que hoje pertence à empresa já não se dá com tanta liberdade, como explicado no seguinte comentário:

Irmã, finalmente do dendê aqui eu não tenho pra falar, só que tem uma coisa assim pra me falar, que eles têm ciúme do que é deles, mas eles andam no que é da gente. Logo quando eles entraram aqui, eles queriam proibir os meninos de pegarem esse negócio de curió, né? Eles falaram pra eles que eles compraram os terrenos, mas não compraram os curió, os curió Deus que tinha colocado no lugar. Não gostam que tire os bichos do mato pra comer, né? Mas eles compraram a terra, não compraram os bichos, os bichos foi Deus que deixou, né? (E. F., 70 anos, aposentada, comunicação pessoal, 2016).

Com a compra de terras pela agroindústria, houve a proibição da entrada dos moradores na área da Reserva Legal da empresa. Essa privação também impede que os moradores utilizem a área para a caça, como disse uma moradora: “eles não gostam que a gente ande no que é deles, mas eles andam no que

é nosso”. Esse “não gostar” está associado ao fato de que há uma intimidação por parte dos fiscais da empresa, segundo os moradores, “toda vez que tem alguém por lá, às vezes procurando o que caçar, né? Eles ficam perguntando o que estão fazendo” (E. F., 70 anos, aposentada, comunicação pessoal, 2016).

Esses relatos denotam um conflito entre funcionários da empresa e os moradores e reforçam o sentido de pertencimento e de direito sobre aquilo que a mata pode oferecer aos que vivem na comunidade. Antes da compra pela agroindústria das terras que ficam no entorno do Castanhalzinho, os moradores do local tinham o costume de retirar madeira da mata<sup>23</sup>, tanto para fazer estacas para o plantio da pimenta, como para construir suas casas. Os antigos donos das terras, que eram fazendeiros, não limitavam essa prática, pelo contrário, costumavam pagar os moradores para a retirada dessas estacas, pois serviam para o próprio plantio de pimenta do contratante.

Moradores mais velhos da comunidade, como G. H., B. C. e H. I., disseram a seguinte frase durante uma das conversas em campo: “a [empresa] está falindo”. Na conversa com esses três moradores, eles contaram que a empresa diminuiu o ritmo de trabalho, que cada vez mais pessoas são demitidas e que “nem se vê mais passar funcionário pro dendê”. B. C. explicou: “Está acabando

<sup>22</sup> Os moradores do local explicaram que, antes da aquisição das terras pela agroindústria de dendê, os antigos donos desenvolveram nelas atividades ligadas à pecuária. Porém, em algumas áreas dessas terras, havia uma vegetação secundária alta que foi removida com a implantação do dendê.

<sup>23</sup> Há uma área de Reserva Legal nas terras adquiridas pela empresa, na qual não pode ser desenvolvida a atividade econômica.

já, eles fizeram tanta plantação desse dendê e agora não deram conta, vai acabar isso aí, a gente vê esses dendê tudo seco, mato está cobrindo, eles nem cuidam mais” (B. C., 75 anos, aposentado, comunicação pessoal, 2016).

Essa constatação assume a forma de rumores e boatos, que vão sendo compartilhados por todos os moradores. Rumores e boatos são meios elementares de disfarce, pois “[...] não permitem discernir qualquer autor identificável” (Scott 2013:205). Boatos e rumores sobre a “falência” da empresa servem para justificar a retirada de estacas para o plantio da pimenta-do-reino na área de mata da empresa.

Nessa situação, os moradores, na época do plantio da pimenta, resolveram criar um grupo para a retirada de estacas, grupos de homens, todos da comunidade. Organizaram-se para o aluguel de uma caçamba, derrubaram as árvores específicas e “bateram as estacas” para o uso individual nos seus respectivos lotes. Isso mostra “[...] os esforços que desenvolvem para contrariar a apropriação material [...]” (Scott 2013:20) dos recursos naturais aos quais tinham acesso anteriormente, hoje em posse da empresa.

Isso lembra o que Scott (2013) chama “discurso oculto enquanto prática”. Nesse caso, a retirada das estacas em uma área sob o domínio da empresa traduz um “[...] sentido de justiça popular que não podia ser abertamente afirmado e um conjunto de práticas desenvolvidas para procurar exercer esses direitos de forma clandestina” (Scott 2013:261).

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema deste artigo são as formas de resistência à agroindústria do dendê na mesorregião do nordeste paraense, especificamente na comunidade quilombola do Castanhalzinho, em Concórdia do Pará. No âmbito das políticas governamentais de fomento à produção de agrocombustíveis, o discurso público do dominante expressa-se por meio da promessa de inclusão da agricultura familiar pela integração produtiva à agroindústria e pela criação de empregos nos monocultivos de dendê da empresa. Soma-se a isso o discurso da sustentabilidade e da distribuição de renda aos atores que trabalham no campo.

A implementação das agroindústrias de dendê, em particular da empresa em questão, provocou novos arranjos nas comunidades rurais localizadas em sua área de influência. Por um lado, constatamos a saída de moradores por conta das transformações na paisagem e dos efeitos da dendeicultura (animais peçonhentos, mosquitos, uso de pesticidas nas proximidades, entrada de estranhos por causa da abertura de ramais). Por outro, há contraditoriamente a permanência no território e a volta dos que perderam emprego em Belém porque os ramais abertos pela empresa permitem uma maior mobilidade dos moradores e facilitam o escoamento da produção, como também a entrada de veículos para o transporte das pessoas (*vans*).

Inspirados em Scott (2013), constatamos que existe uma resistência cotidiana dos moradores da comunidade

por meio do discurso oculto – discursos, gestos, práticas e fofocas – que cria um signo, uma imagem da empresa, discurso que é compartilhado pelos moradores e dá uma ideia coletiva da agroindústria, numa relação que é “[...] uma luta material em que ambas as partes procuram constantemente detectar fragilidades e explorar pequenas vantagens” (Scott 2013:254).

Concluimos que as principais formas de resistência foram a negação de venda das terras, que incluiu uma manifestação aberta pela mobilização das associações quilombolas, a rejeição das regras do assalariamento, o discurso sobre os efeitos do dendê (contaminação pelos pesticidas, seca do igarapé e desaparecimento da caça por causa do desmatamento para o plantio das monoculturas), o que levou até a uma intervenção pessoal para solicitar mais respeito, e o acesso clandestino aos recursos no entorno, anteriormente permitido. Nos dois momentos relatados aqui, as manifestações públicas não chegaram a ser um desafio do dominante, ao contrário do assalariado, que questionou a conduta da empresa e foi demitido. A resistência cotidiana baseia-se na coesão do grupo garantida pelas características desse campesinato: a reciprocidade, a religiosidade, o parentesco, bem como a autonomia no trabalho. Esses elementos permitem criar um vínculo sólido entre os atores, por meio das constantes trocas de alimentos, de roupas e também do trabalho na roça e no retiro entre as famílias em redes de reciprocidade

constituídas ao longo dos anos, as quais assumem maior intensidade em épocas de sofrimento e de adversidade. Nessas, o suporte religioso também se evidencia independentemente das suas diferenças.

Podemos compreender que os dois agentes antagonistas, a empresa e os moradores do local, disputam um território, cada um possuindo mecanismos de apropriação e de defesa dos seus ideais. Há uma resistência cotidiana por parte dos moradores como forma de continuarem no território, de resistirem aos efeitos da dendeicultura e a seus mecanismos de dominação.

Scott (2013) explica que o discurso público do dominante é utilizado para a afirmação da imagem de poder efetivo e para a justificação de suas práticas de dominação. Esse discurso público abrange falas, gestos e práticas. A partir dessa compreensão, verificamos que a agroindústria utiliza-se dos seguintes elementos de dominação: compra de terra, integração por contrato, assalariamento e efeitos do plantio de dendê (mudanças no território da comunidade). Em contrapartida, a resistência cotidiana dos moradores manifesta-se no discurso oculto por gestos, falas e ações para a manutenção do território sem submissão aos efeitos da dendeicultura e aos mecanismos de dominação de grupos mais poderosos.

A partir da elucidação desses processos, esperamos, com este artigo, inspirar outros grupos e suscitar discussões críticas e a produção de novos conhecimentos.

## 6. REFERÊNCIAS

Acevedo Marin, R. 2010. Estratégias dos quilombolas de Jambuaçu e projetos da Vale S. A. no Moju, Pará, in *Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos*. Organizado por A. F. B. de Almeida, R. Acevedo Marin, R. Cid, C. B. Müller, e E. de A. Farias Júnior, pp. 49-61. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições.

Acevedo Marin, R. E., e M. Backhouse. 2014. *Guerra do dendê: quilombolas atingidos pela expansão do dendê no Pará*. Manaus: UEA Edições. (Boletim Informativo 9).

Almeida, M. W. B. de. 1986. Redescobrimo a família rural. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 1(1):66-93.

Aquino, S. L. de. 2013. Sobre agricultores, cultivo de eucalipto e estratégias agroindustriais: resistir e adaptar-se ao sistema de produção integrada. Tese de Doutorado, Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Backhouse, M. 2013. *A desapropriação sustentável da Amazônia: o caso dos investimentos em dendê no Pará*. Berlin: Freie Universität Berlin. Fair Fuels? Working Paper 6.

Brandão, F., e G. Schoneveld. 2015. *The state of oil palm development in the Brazilian Amazon: trends, value chain dynamics, and business models*. Bogor, Indonesia: Center for International Forestry Research. (Working Paper 198).

Brandão, F., G. Schoneveld, e P. Pacheco. 2018. *Integração da agricultura familiar à cadeia da palma de óleo na Amazônia Brasileira: análise e recomendações*. Bogor, Indonesia: Center for International Forestry Research. (Infobrief 105).

Brasil. 1988. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal.

Brasil. 2010. *Projeto de lei*. Dispõe sobre a criação do Programa de Produção Sustentável da Palma de Óleo no Brasil, estabelece diretrizes para o zoneamento agroecológico para a cultura de palma de óleo, e dá outras providências. Brasília: Congresso Nacional. Disponível em: [http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop\\_mostrarintegra?codteor=768113](http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=768113). Acesso em: 1 jul. 2020.

Cardoso, C. F. S. 1982 [1979]. *Agricultura, escravidão e capitalismo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes.

Cleary, D. 1998. “Lost altogether to the civilised world”: race and the *Cabanagem* in Northern Brazil, 1750 to 1850. *Comparative Studies in Society and History* 40(1):109-135.

CPISP. 2020. *Observatório terras quilombolas*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo. Disponível em: [http://cpisp.org.br/direitosquilombolas/observatorio-terras-quilombolas/?terra\\_nome=&situacao=269&uf%5B%5D=49&ano\\_de=&ano\\_ate=&orgao\\_exp=0](http://cpisp.org.br/direitosquilombolas/observatorio-terras-quilombolas/?terra_nome=&situacao=269&uf%5B%5D=49&ano_de=&ano_ate=&orgao_exp=0). Acesso em: 6 jul. 2020.

Cueva, O. de la T. 2011. *Freedom in Amazonia: the black peasantry of Pará, Brazil, 1850-1950*. Doctoral Thesis, School of Arts and Sciences, University of Pittsburgh, Pittsburgh.

Eder, K. 2003. Identidades coletivas e mobilização de identidades. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 18(53):5-18.

FCP. 2020. *Certidões expedidas às comunidades remanescentes de quilombos (CRQs) atualizada até a portaria nº 96/2020, publicada no DOU de 12/05/2020*. Brasília: Fundação Cultural Palmares. Disponível em: [http://www.palmares.gov.br/?page\\_id=37551](http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551). Acesso em: 2 jul. 2020.

Florentino, M., e M. Amantino. 2012. Fugas, quilombos e fujões nas Américas (séculos XVI-XIX). *Análise Social* 47(203):236-267.

Gomes, D. L., F. C. da Silva, e C. O. Macedo. 2016. Expansão territorial do dendê e resistência camponesa no nordeste paraense. *Caminhos de Geografia* 17(57):191-200.

Guedes, A. C. F. 2014. Adesão das famílias camponesas à produção da palma de óleo nos municípios de Moju e Concórdia do Pará: estratégia de parceria das empresas AGROPALMA e BIOPALMA. Dissertação de Mestrado, Pós-graduação em Serviço Social, Universidade Federal do Pará, Belém.

IBGE. 2020. *Concórdia do Pará*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/concordia-do-para/panorama>. Acesso em: 1 jul. 2020.

Linhares, M. Y., e F. C. T. da Silva. 2009 [1981]. A questão da agricultura de subsistência (1981), in *Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas*. Organizado por C. A. Welch, E. A. Malagodi, J. S. B. Cavalcanti, e M. de N. B. Wanderley, pp. 117-133. São Paulo: Editora Unesp; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural.

Macedo, C. O., e R. B. de Sousa. 2015. Novos projetos, velhas práticas: os impasses entre agricultura camponesa e agronegócio do dendê em terras amazônicas. *Tempos Históricos* 19(1):302-331.

Macedo, C. O., e R. B. de Sousa. 2016. Camponeses e religiosidade na Amazônia Paraense. *Revista Terceira Margem Amazônia* 2(6):41-71.

Malcher, M. A. F. 2011. Territorialidade quilombola no Pará: um estudo da comunidade São Judas, município de Bujaru e da comunidade do Cravo, município de Concórdia do Pará. Dissertação de Mestrado, Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal do Pará, Belém.

Malcher, M. A. F. 2017. O olhar geográfico: a formação e territorialização de comunidades quilombolas no município de São Miguel do Guamá, Pará. Tese de Doutorado, Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

Menezes, M. A. de. 2002. O cotidiano camponês e a sua importância enquanto resistência à dominação: a contribuição de James C. Scott. *Raízes* 21(1):32-44. DOI: <https://doi.org/10.37370/raizes.2002.v21.177>



Mota, D. M. da. 2005. *Trabalho e sociabilidade em espaços rurais*. Fortaleza: Banco do Nordeste do Brasil; Embrapa Tabuleiros Costeiros.

Norwana, A. A. B. D., R. Kunjappan, M. Chin, G. Schoneveld, L. Potter, e R. Andriani. 2011. *The local impacts of oil palm expansion in Malaysia: an assessment based on a case study in Sabah State*. Bogor, Indonésia: Center for International Forestry Research. (Working Paper 78).

Nunes, F. A. 2009. Núcleos coloniais e agricultura na Amazônia Imperial: uso e ocupação da terra. *Revista Espaço Acadêmico* 9(100):70-76.

Pará. 2018. *Com 53 áreas tituladas, Pará é o Estado que mais reconhece comunidades quilombola*. Belém: Secretaria de Estado de Planejamento. Disponível em: <https://www.seplan.pa.gov.br/com-53-%C3%A1reas-tituladas-par%C3%A1-%C3%A9-o-estado-que-mais-reconhece-comunidades-quilombolas>. Acesso em: 1 jul. 2020.

Peabiru. 2020. *Quem são as comunidades quilombolas no Pará? Direito à terra e reconhecimento*. Belém. Instituto Peabiru. Disponível em: <https://peabiru.org.br/2020/04/24/quem-sao-as-comunidades-quilombolas-no-para-direito-a-terra-e-reconhecimento/>. Acesso em: 6 jul. 2020.

Pontes, D. L. R., e G. A. D. Guerra. 2016. Resistência camponesa: duas abordagens para um conceito. *Raízes* 36(1):50-60.

Potter, L. 2008. Dayak resistance to oil palm plantations in West Kalimantan, Indonesia. *Anais do XVII Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia*. Disponível em: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.395.2179&rep=rep1&type=pdf>. Acesso em: 1 jul. 2020.

Reis, J. J, e F. dos S. Gomes. 1996. Organizadores. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Repórter Brasil. 2014. *Instituto Evandro Chagas detecta contaminação por agrotóxicos na Região de Expansão do Dendê no Pará*. São Paulo: Centro de Monitoramento de Agrocombustível. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2014/09/instituto-evandro-chagas-detecta-contaminacao-por-agrotoxicos-na-regiao-de-expansao-do-dende-no-para/>. Acesso em: 1 jul. 2020.

Saavedra, M. da P. C. 2017. O “ir” para o assalariamento na agroindústria do dendê e o “voltar” para a comunidade quilombola: o caso de Santo Antônio em Concórdia do Pará. Dissertação de Mestrado, Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.

Sampaio, I. C. 2014. A agricultura familiar e a agroindústria do dendê no município de Tomé-Açu (PA): efeitos da agricultura por contrato na produção e no trabalho familiar. Dissertação de Mestrado, Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.

Santana, R. M. 2010. Os caminhos da regularização fundiária no município de Concórdia do Pará. Dissertação de Mestrado, Pós-graduação em Geografia Humana, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Schrier-Uijl, A. P., M. Silvius, F. Parish, K. H. Lim, S. Rosediana, e G. Anshari. 2013. Environmental and social impacts of oil palm cultivation on tropical peat: a Scientific Review, in *Reports from the Technical Panels of the 2nd Greenhouse Gas Working Group of the Roundtable on Sustainable Palm Oil (RSPO)*, Editado por T. J. Killeen e J. Goon, pp. 131-168. RSPO.

Scott, J. C. 1985. *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*. New Haven; London: Yale University Press.

Scott, J. C. 2002. Formas cotidianas da resistência camponesa. Trad. M. Menezes; L. Guerra. *Raízes* 21(1):10-31.

Scott, J. C. 2013. *A dominação e a arte da resistência: discursos ocultos*. Apres. Fátima Sá. Trad. Pedro Serras Pereira. Lisboa: Livraria Letra Livre.

Silva, F. C., J. M. O. Silva, e C. O. Macedo. 2016. Quilombolas e agronegócio do dendê em disputa pelo território no Alto Acará-PA, in *Os “nós” da questão agrária na Amazônia*. Organizado por C. O. Macedo, F. O. Bringel, R. B. Sousa, e R. M. Santana, pp. 169-189. Belém: Editora Açaí.

Sirait, M. T. 2009. *Indigenous peoples and oil palm plantation expansion in West Kalimantan, Indonesia*. Indonesia Country Report prepared for the study: Environmental degradation, natural resources and violent conflict in indigenous habitat in Kalimantan-Indonesia.

Sousa, R. B. de. 2018. Recriação camponesa e o agronegócio do dendê no nordeste paraense. Tese de Doutorado, Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

Sousa, R. B., e C. O. Macedo. 2011. Comunidades camponesas no nordeste paraense: o caso de São Judas e Cravo. *Geografia Londrina* 20(2):115-128.

Tavares, M. G. da C. 2008. A formação territorial do espaço paraense: dos fortes à criação de municípios. *Revista ACTA Geográfica* 2(3):59-83.

Thury, J. P. C. 2017. Tensões territoriais na Amazônia paraense: o povo indígena Tembê-Turé-Mariquita no município de Tomé-Açu. Dissertação de Mestrado, Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal do Pará, Belém.

Timone-Martinez, E. 2013. La culture du palmier à huile en région amazonienne: entre acceptation, résignation et résistance. Dissertação de Mestrado, Master Sciences et Techniques du Vivant et de l'Environnement – Mention Espaces, Ressources, Milieux, AgroParisTech, Paris.

Treccani, G. D. 2006. *Terras de quilombo: caminhos e entraves do processo de titulação*. Belém: Secretaria Executiva de Justiça, Programa Raízes. Disponível em: <http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/Girolamo.pdf>. Acesso em: 1 jul. 2020.

USDA. 2020. *Palm Oil Production by Country in 1000 MT*. Disponível em: <https://www.indexmundi.com/agriculture/?commodity=palm-oil>. Acesso em: 1 jul. 2020.

Vilmar, M. L., J. Sousa, L. Arruda, e R. Rodrigues. 2013. *O comportamento sócio-trabalhista na produção do óleo de palma do dendê no Estado do Pará com foco nas empresas Agropalma, Biovale/Biopalma, Petrobras Combustíveis*. São Paulo: Instituto Observatório Social. Relatório final. Disponível em: <http://www.observatoriosocial.org.br/?q=biblioteca/o-comportamento-socio-trabalhista-na-producao-do-oleo-de-palma-do-dende-no-estado-do-pa-0>. Acesso em: 1 jul. 2020.

Woortmann, K. 1988. “Com parente não se neguceia”: o campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico* 12(1):11-73.

# **QUESTÃO AGRÁRIA NO SÉCULO XXI: OS EFEITOS DO AGRONEGÓCIO PARA AS POLÍTICAS DE REFORMA AGRÁRIA NO BRASIL E EM PORTUGAL**

**Caetano De Carli**

Universidade Federal Rural de Pernambuco | Recife - PE - Brasil

submissão: 06/08/2019 | aprovação: 14/12/2020

## RESUMO

Este artigo debate os efeitos da transição do modelo industrial do agronegócio ao modelo financeiro do agronegócio nas políticas públicas de reforma agrária no Brasil e em Portugal. O objetivo é discorrer sobre as disputas de dois projetos desenvolvimentistas presentes no modelo agroindustrial de produção – de um lado, a reforma agrária e, de outro, o agronegócio –, e como esses dois projetos são modificados por essa nova etapa do capitalismo agrário global. Para isso, é utilizada uma abordagem histórica, tendo em vista os casos da questão agrária no sudeste do Pará, em Eldorado dos Carajás, e no sul de Portugal, no distrito de Beja. Para o caso brasileiro, utilizamos do método do caso alargado e entrevistas semiestruturadas; para o caso português, utilizamos de pesquisa documental e história oral. Aponto aqui como efeito dessa inserção do agronegócio nos dois países: a) uma política de contrarreforma agrária; b) controle do mercado de insumos, maquinários, sementes, rações e genética animal por empresas transnacionais; c) aumento no preço dos alimentos; d) estrangulamento da economia camponesa; e) desemprego rural; e f) desertificação rural.

**Palavras-chave:** agronegócio; reforma agrária; capital financeiro; luta pela terra; campesinato.

### AGRARIAN QUESTION IN THE 21ST CENTURY: THE EFFECTS OF AGRIBUSINESS ON LAND REFORM POLICIES IN BRAZIL AND PORTUGAL

#### ABSTRACT

This article discusses the effects of the transition from the industrial model of agribusiness to the financial model of agribusiness and its effects on public policies for agrarian reform in Brazil and Portugal. The objective of this article is to discuss the disputes of two developmental projects present in the agro-industrial model of production, on the one hand agrarian reform, on the other hand agribusiness, and how these two projects are modified by this new stage of global agrarian capitalism. This article intends to use a historical approach, however it is based on a sociological research carried out in Southeast Pará, Eldorado dos Carajás, and a historical research carried out in Southern Portugal, Beja District. For the Brazilian case we used the extended case method and semi-structured interviews, for the Portuguese case we used documentary research and oral history. This article points out as an effect of this insertion of agribusiness in both countries: a) an agrarian counter-reform policy; b) control of the market for inputs, machinery, seeds, feed and animal genetics by transnational companies; c) increase in food prices; d) strangulation of the peasant economy; e) rural unemployment; and f) rural desertification.

**Keywords:** agribusiness; agrarian reform; financial capital; struggle for land; peasantry.

### LA CUESTIÓN AGRARIA EN EL SIGLO XXI: LOS EFECTOS DE LA AGROINDUSTRIA PARA LAS POLÍTICAS DE REFORMA AGRARIA EN BRASIL Y PORTUGAL

#### RESUMEN

Este artículo discute los efectos de la transición del modelo industrial de agnegocios al modelo financiero de agnegocios y sus efectos sobre las políticas públicas de reforma agraria en Brasil y Portugal. El objetivo de este artículo es discutir las disputas de dos proyectos desarrollistas presentes en el modelo productivo agroindustrial, por un lado la reforma agraria, por otro el agnegocio, y cómo estos dos proyectos son modificados por esta nueva etapa del capitalismo agrario global. Este artículo pretende utilizar un enfoque histórico, considerando los casos de la cuestión agraria en el sureste de Pará, en Eldorado dos Carajás, y en el sur de Portugal, en el distrito de Beja. Para el caso brasileño usamos el método de caso extendido y entrevistas semiestruturadas, para el caso portugués usamos investigación documental e historia oral. Este artículo señala el efecto de esta inserción de la agroindustria en ambos países: a) una política de contrarreforma agraria; b) control del mercado de insumos, maquinaria, semillas, piensos y genética animal por parte de empresas transnacionales; c) aumento de los precios de los alimentos; d) estrangulamiento de la economía campesina; e) desempleo rural; y f) desertificación rural.

**Palabras clave:** agroindustria; reforma agraria; capital financeiro; lucha por la tierra; campesinado.

## 1. INTRODUÇÃO

O debate sobre a questão agrária no século XXI incorpora um novo modo de produção agropecuária, denominado de agronegócio, em sua escala financeira. Em muitos estudos agrários contemporâneos, seja a sociologia rural, a agronomia, a zootecnia, a veterinária ou a geografia agrária, esse termo é usado para definir toda e qualquer atividade econômica agropecuária que difere da forma tradicional camponesa. Nessa perspectiva, cria-se uma dicotomia entre agricultura familiar x agronegócio, onde tudo aquilo que não é o tradicional, o agroecológico, o orgânico, é classificado como hegemônico. Isso possui, entretanto, alguns efeitos políticos muito preocupantes, como: pautar as políticas agropecuárias a partir de uma lógica urbana; enquadrar a maior parte dos médios produtores rurais, e alguns pequenos produtores, como inimigos; classificar como hegemônica as pequenas e médias empresas rurais; criticar toda e qualquer produção de escala, ainda que seja dentro da lógica do cooperativismo e do campesinato; igualar na mesma escala política uma multinacional e uma pequena empresa rural; não se ater às especificidades de cada produção regional; não se ater às especificidades de cada tipo de produto, entre outros.

Neste artigo, iremos nos concentrar na lógica

da economia política na análise da questão agrária, pois se crê que o materialismo histórico-dialético é nossa melhor opção teórico-metodológica para podermos diagnosticar concretamente os territórios do campo historicamente, como também apontar alternativas credíveis e concretas à situação atual. Nesse sentido, o agronegócio significa um modo de produção que, em seu formato atual, se caracteriza pela inserção do capital financeiro e por empresas transnacionais no setor agropecuário em escala global. Mediante tais considerações, iremos elaborar um histórico em relação ao uso, à posse e à propriedade da terra no Brasil e em Portugal, atento aos casos do Pará e do Alentejo, destacando os processos de transição do capitalismo industrial para o agronegócio e como isso interferiu diretamente nas políticas de reforma agrária nos dois países.

Apesar do formato teórico aqui proposto, o que apresentamos, ao longo do texto, refere-se aos resultados de nossa pesquisa a partir dos casos analisados, o caso de Eldorado dos Carajás, Assentamento 17 de Abril, Pará, e o caso da Unidade Coletiva de Produção Terra de Catarina, em Baleizão, Alentejo. Para desenvolver este trabalho, nos valem do método de caso alargado, entrevistas semiestruturadas e análise em alguns documentos históricos. Em parte da pesquisa sobre o Assentamento 17 de Abril, os recursos

metodológicos foram voltados a um trabalho de campo *in loco* utilizando, na medida do possível, o método de caso alargado. De acordo com Santos (1983), esse método consiste em definir critérios de generalizações a partir da especificidade e da riqueza do estudo de caso. Burawoy (1998) também afirma que o método do caso alargado vem a partir de uma proposta reflexiva de ciência que tenta ao máximo fugir da conceituação positivista comumente presente nos manuais de metodologia etnográfica. Em relação à pesquisa em tela, este método foi utilizado de forma parcial. Isso porque seria impossível fazê-lo em Portugal, no contexto da reforma agrária, já que remete a uma pesquisa muito mais histórica do que sociológica. Por se tratar de uma pesquisa comparativa, esse fato também refletiu na estratégia de campo em Eldorado dos Carajás, onde avaliei que a observação-interação proposta por Santos (1983) e Burawoy (1998) não era totalmente suficiente para responder a alguns de meus questionamentos. Mediante a essas considerações, ocorreu-me a ideia de que, para fins de efeito comparativo, a metodologia deveria ser complementada com entrevistas semiestruturadas, a fim de estabelecer uma ligação entre problemáticas similares no caso de Baleizão e de Eldorado dos Carajás. Nesse sentido, a limitação que me foi imposta ao método de caso alargado não me permitiu adotá-lo em sua completude, mas também

tive a preocupação de seguir alguns princípios de tal metodologia. E a melhor solução para isso foi tentar, ao máximo possível, estabelecer uma abordagem metodológica plural.

## **2. A TRANSIÇÃO DO CAPITALISMO INDUSTRIAL PARA O CAPITALISMO FINANCEIRO NO SETOR AGROPECUÁRIO**

A sociologia rural nasce a partir da inquietação colocada por Marx (2008), e em determinada forma Engels, no terceiro volume do “Capital” sobre o processo de inserção do capitalismo na agricultura, cuja produção estava organizada de forma pré-capitalista. Kautsky (1986), no seu clássico livro sobre a questão agrária alemã, irá se debruçar particularmente sobre a questão da renda fundiária que se subdivide basicamente na explicação sobre a renda diferencial I, a renda diferencial II e a renda absoluta, essa última se tratando justamente do empecilho natural que havia da atividade agropecuária em se inserir por completo na sociedade capitalista. Essa questão específica levantava, portanto, qual seria a melhor forma de desenvolver uma sociedade capitalista no campo, debate que envolvia tanto os liberais quanto os socialistas, já que as duas correntes teóricas eram críticas aos sistemas pré-capitalistas de produção, particularmente a servidão e a escravidão. Nos países periféricos e semiperiféricos do sistema



munho, esse debate sobre o desenvolvimento dos territórios rurais ganhou, ao longo do século XX, um destaque crucial nos discursos acadêmicos e políticos, devido ao estágio letárgico de pobreza e miséria em que se encontravam os trabalhadores rurais e o campesinato. E, nesse caso, por políticas de desenvolvimento se entendia a elaboração de um amplo programa de reforma agrária.

Nesse contexto, emerge a ideia de reforma agrária como uma solução que traria aos territórios do campo a justiça social, o aumento de produtividade, a distribuição de renda, a formação de uma classe média rural e um mercado interno forte, e que, por fim, impulsionaria o desenvolvimento da indústria nacional. Ainda no século XIX, a França napoleônica e os Estados Unidos pós-guerra de secessão realizaram um processo vigoroso de reforma agrária que foi fundamental para a modernização agrícola e o desenvolvimento da sociedade capitalista nos dois países. No século XX, até determinada altura, a reforma agrária era um consenso entre teóricos socialistas e capitalistas como forma de desenvolvimento dos territórios rurais, bem como de superação de formas sociais arcaicas de produção, embora tivéssemos distintos modelos de operação<sup>1</sup>. Nos casos brasileiro e português,

devido aos compromissos das elites políticas com a classe dos latifundiários, a reforma agrária passou a ser também uma bandeira de luta dos movimentos camponeses organizados. Embora existissem grupos dentro de setores conservadores que também a defendiam, mesmo com ressalvas, o fato é que a reforma agrária foi, geralmente, nos dois países, uma pauta de partidos e movimentos comprometidos com projetos populares e socialistas.

Na década de 1960, nasce, nos Estados Unidos, outro modelo de desenvolvimento do capitalismo no campo que, embora não necessariamente rivalizasse com o modelo de reforma agrária, passa, na prática, a substituí-lo como discurso hegemônico de modernização: o agronegócio ou a revolução verde. Essa revolução viria a solucionar os problemas de improdutividade do meio rural a partir do implemento de maquinários agrícolas, agrotóxicos, fertilizantes químicos, ração controlada, estimulantes hormonais, entre outros. É somente nesse momento que o agronegócio enquanto modelo industrial na produção agropecuária se consolida. Nas áreas rurais de base social pautada no latifúndio, como os casos do Pará e do sul de Portugal, a revolução verde, em sua etapa industrial, ofereceu uma oportunidade

<sup>1</sup> Stédile (2020) aponta para as distinções entre o modelo clássico de reforma agrária (Estados Unidos, França, Leste Europeu), modelo de reforma agrária popular (México, Bolívia), modelo socialista (Rússia, Cuba) e as políticas de colonização e assentamento.

para a transição de latifúndios improdutivos em empresas rurais. Esse processo, entretanto, não foi completo, já que, como já afirmara a teoria marxista da renda absoluta, as dificuldades de inserção do capitalismo em áreas rurais, embora reduzidas pela modernização técnica, ainda era uma realidade.

Sobre o ponto de vista político, no caso português, a região sul de Portugal foi dominada por um histórico sistema do latifúndio, que determinou para ampla maioria da população rural um estágio de pobreza e miséria. No Baixo Alentejo, a organização social desses trabalhadores, mesmo, durante o período da ditadura de Salazar, foi comandada pelo Partido Comunista Português (PCP). Com o fim do fascismo, em 25 de abril de 1974, os territórios rurais do sul do país vivenciaram um período efervescente com inúmeras ocupações de terras por parte dos trabalhadores rurais, capitaneados sob as mais diversas tendências políticas. Emergiram, a partir disso, as brechas institucionais que permitiram a operação da reforma agrária portuguesa e a constituição de milhares de cooperativas e unidades coletivas de produção, gerenciadas pelos próprios trabalhadores rurais. Essas brechas institucionais formataram-se no que Santos (1983) denominou de dualidade de impotências – após o 25 de abril, verificou-se, nos primeiros anos, simultaneamente,

uma mobilização social massiva dos trabalhadores rurais alentejanos em prol de ocupação de terras, a emergência de brechas institucionais em nível de Direito e Estado e o subsequente enfraquecimento momentâneo dos instrumentos hegemônicos que regulavam e garantiam a sobrevivência do sistema do latifúndio no Alentejo. Essa movimentação, ao mesmo tempo, não foi forte o suficiente para solidificar as conquistas do 25 de abril para a ruralidade alentejana. Através disso, pouco a pouco, os poderes de regulação foram restaurados e conseqüentemente a reforma agrária foi derrotada.

No Brasil, nunca se vivenciou um momento tão efervescente politicamente quanto o 25 de abril português. Por outro lado, a luta pela terra demarca formas múltiplas de resistência a três aspectos cruciais da história brasileira, o colonialismo, o latifúndio e o escravismo, como as rebeliões escravas, as lutas indígenas, os movimentos messiânicos, o cangaço etc. Após a fundação do Partido Comunista Brasileiro (PCB), um grupo de intelectuais passou a defender, como alternativa à pobreza e à miséria do meio rural, a reforma agrária. Mediante à metodologia do trabalho de base e da formação política, vários movimentos camponeses organizados nasceram a partir de 1955, sob a influência do PCB. Os mais importantes deles foram as Ligas Camponesas que passaram, de maneira mais enfática, a reivindicar a pauta da

reforma agrária como principal bandeira de luta. Esse ciclo de luta camponesa e de organização política foi derrotado com o golpe militar de 1964 e a perseguição da ditadura brasileira às principais lideranças desses movimentos.

Apesar desse revés, a causa da reforma agrária não havia sido derrotada e os militares não poderiam deixar que as condições sociais do surgimento desses movimentos camponeses seguissem da mesma forma. Diante disso, ainda em 1964, foi promulgado o Estatuto da Terra, que consolidou no país um esboço de política pública para os pobres do campo, como também uma brecha emancipatória institucional para a realização da reforma agrária. Nas décadas de 1970, os próprios militares utilizaram o estado do Pará para realizar inúmeros assentamentos, dentro do plano de “levar gente sem terra, para terra sem gente” (Stédile 2005). Nessa década, houve início no Brasil de um novo ciclo de luta de classes e organização política no campo, dessa vez organizado por bispos, freiras, padres e freis militantes da Teologia da Libertação. Foi fundada a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e dela nasceu posteriormente uma série de movimentos sociais camponeses no novo ciclo de democratização brasileira e, dentro deles, o mais importante, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). A luta desses movimentos camponeses gerou, nas décadas de 1980, 1990 e

2000, diversos assentamentos de reforma agrária em todo o país, bem como instituiu uma política pública direcionada especificamente à agricultura camponesa. Essas brechas criadas pela luta política desses movimentos foram insuficientes, porém, para se criar uma real política de reforma agrária no Brasil.

No final do século XXI, esse modelo industrial do setor agropecuário seria alterado por um novo agente: o capital financeiro, representado pelos bancos e pelas empresas transnacionais. Com o processo de contrarreforma agrária portuguesa entre os finais dos anos 70 e 80, parte das terras devolvidas aos antigos proprietários foram vendidas para empresas multinacionais do ramo do azeite ou outras empresas capitalistas do setor. A elite agrária tradicional alentejana migrou para o setor de vinícolas, de turismo rural, ou para viver de subsídio. A maior parte, entretanto, vendeu a terra e migrou para grandes cidades europeias. No Brasil, em finais da década de 1990, empresas transnacionais passaram a controlar o mercado de terras, de insumos agrícolas, atividade industrial de beneficiamento e mercado varejista de alimentos. Esse é um processo que mais intensificado no início do século XXI, tendo como efeito a inserção voraz do modelo do agronegócio no meio rural brasileiro. Nesse período, o Brasil passa a ser um dos maiores criadores de gado bovino, frango de corte, maior

produtor de grãos, eucalipto e açúcar do mundo.

Os efeitos sociais desse processo de inserção do capitalismo financeiro no setor agropecuário foram graves. No caso do sul de Portugal, o estágio de letárgico abandono em que se encontra a produção agropecuária, as aldeias e o campo como um todo, evidenciado na falta de empregos, no envelhecimento da população rural e na desertificação populacional, é consequência direta desse novo modelo agrícola. No caso brasileiro, a desigualdade fundiária é a causa fundadora de boa parte dos principais problemas atuais, como o superpovoamento das cidades e a questão do desemprego. Com a inserção do capital financeiro no setor agropecuário, esses problemas só aumentaram e somaram-se a eles a contaminação do solo, dos alimentos, da água (o Brasil consome cerca de 10% dos agrotóxicos produzidos no mundo) e o crescimento do desmatamento e dos desastres ambientais.

Sobre esse contexto econômico, o processo de luta pela reforma agrária sofre, nos dois países, uma ofensiva conservadora, que se caracterizou por um processo ambivalente onde, de um lado, houve um percurso emancipatório de mobilização social, luta pela terra e espaços institucionais em nível de Estado e Direito para a operacionalização da reforma agrária; e, de outro, houve um percurso regulatório de opressão social e operação política

de uma contrarreforma agrária. Em face a esta aparente contradição, a regulação do Estado e do Direito sobrepuaram-se à emancipação social, o que, na reforma agrária, pode ser traduzido na submissão da democratização da terra ao direito de propriedade (De Carli 2014). A necessidade de conhecermos a fundo os meandros políticos e econômicos que permitiram esse destino reside justamente em nossa demanda para pensarmos alternativas credíveis aos territórios do campo. Isso porque a luta das populações camponesas, dos trabalhadores rurais, dos indígenas, dos quilombolas, da população ribeirinha, dos extrativistas, dos pescadores, dos atingidos por barragens e dos atingidos por mineração continua.

### **3. USO, POSSE E PROPRIEDADE DE TERRAS NO BRASIL E EM PORTUGAL – OS CASOS DE PARÁ E ALENTEJO**

A questão da terra do Alentejo remonta à formação do reino de Portugal na Guerra de Reconquista contra a ocupação muçulmana da Península Ibérica, época na qual o valor da terra estava relacionado a um território militar e não havia qualquer associação com o mercado. Segundo Coelho (2004:76), “boa parte das terras conquistadas no Alentejo foram entregues a senhorios coletivos: a Ordem de Santiago, a Ordem de Aviz, a Ordem do Hospital, as sés, os

conventos” e alguns proprietários muçulmanos (que se tornaram cristãos-novos) “mantiveram posse pelo menos duma parte das terras” (Coelho 2004:76). Com a Revolução de Avis (1383), a maioria das terras dos nobres que tomaram partido com a união à Castela foi entregue às ordens religiosas e militares (Coelho 2004). Essa situação perdurou até o século XIX, altura em que a Revolução Liberal nacionalizou os bens da Igreja, mudando parcialmente a posse de terras no Alentejo, mas sem alterar a sua estrutura agrária latifundiária. Para Coelho (2004:79),

[...] as extinções das Ordens Religiosas em 1834 envolveram a expropriação da terra dos conventos a favor do Estado. Mais tarde a Lei da Desamortização de 1861 deu o golpe de misericórdia na terra dos bispados, dos cônegos e das misericórdias. A terra da Igreja foi vendida em hasta pública e comprada pelos capitalistas.

Desde o início do período republicano até ao 25 de abril de 1974, o regime de propriedade sofreu poucas alterações. Entretanto, a terra começava a envolver-se em uma relação monetária, mesmo com a sobrevida do patrimonialismo na mentalidade da maior parte da elite rural. Baptista (2010) refere que algumas atividades agrícolas tradicionais, como a extração de cortiça, a bolota, a criação de porco preto, a vinicultura e a olivicultura, possuíam sua dose de racionalidade econômica, numa associação

que envolvia lucros razoáveis ao proprietário, mesmo com produção e empregabilidade baixas nos padrões capitalistas.

A partir de 1929, a ditadura fascista iniciou uma série de políticas públicas com vista à modernização da produção agropecuária, na tentativa de elevar a agricultura alentejana para patamares produtivos mais avançados. As campanhas do trigo, que tiveram como motivações a transformação do Alentejo no “celeiro de Portugal”, representaram uma dessas tentativas. Os resultados dessas campanhas, contudo, foram decepcionantes (Fernandes 2006).

Até a década de 1960, a agricultura alentejana, nessa região, era pouco mecanizada, os trabalhadores eram parcamente remunerados (principalmente os temporários) e tinham uma vida bastante precária. “A ausência de alternativas de emprego em nível local e, até os anos 60, a dificuldade de encontrar alternativas fora da região, permitiram assegurar aos donos das terras a disponibilidade de uma reserva de mão de obra barata” (Fernandes 2002:328).

O Alentejo, nessa época, encontrava-se, então, numa pressão demográfica que favorecia a baixa remuneração do trabalho. A situação da fome agravou-se, e datam dessa altura as grandes manifestações camponesas visando o aumento dos salários, a jornada das oito horas e uma maior

oferta de emprego. Os aparelhos repressivos do Estado Novo foram usados duramente contra os camponeses e em favor dos interesses dos latifundiários. Com isso, a luta pela terra se tornou também a luta contra o regime e fundaram-se, nessa altura, inúmeras células clandestinas do PCP nas aldeias e vilas alentejanas. Além das marchas pela fome, que foram mais recorrentes entre 1946 e 1958, e as greves, como a greve geral no Alentejo e Ribatejo de 1962, outros recursos para sair dessa situação de precariedade laboral foram as migrações para Lisboa e para o estrangeiro (Baptista 1978:12). “A possibilidade de encontrar emprego nas zonas urbanas e, principalmente, o escape aberto pela emigração abriram as portas à debandada dos trabalhadores assalariados, familiares e, mesmo, pequenos agricultores” (Baptista 2010:51).

Na década de 1960, o financiamento de alguns agricultores pelo Estado Novo dinamizou a transformação de vários latifúndios tradicionais em empresas capitalistas. A capitalização ocorria principalmente nas localidades onde os terrenos eram mais férteis (Baptista 1978:48-49). Os terrenos com condições climáticas ou de solos menos vantajosos continuaram a realizar a cultura tradicional do latifúndio. Nas propriedades médias, esse processo de modernização não ocorrera de forma tão acessível, o que culminou

num período de crise e de maior dependência do trabalho laboral. A pequena propriedade teve a sua continuidade mesmo com pouco acesso à modernização técnica, mas tomando vantagem pela relativa autossuficiência da mão de obra familiar (Baptista 2010:90). No início dos anos 1970, havia um contínuo avanço da revolução verde no Alentejo, com um aumento considerável do número de tratores, ceifeiras debulhadoras, uso de sementes selecionadas e herbicida (Baptista 2010), beneficiando de significativa ajuda estatal (crédito agrícola, fomento da motomecanização etc.). Com isso, “o 25 de abril encontrou os campos do Sul em grande transformação. Um terço da população que trabalhava na agricultura desertara nos anos 60” (Baptista 2010:94-95). De certa forma, a reforma agrária freou um processo de desertificação rural que já se desenhava em começo da década de 1970, cujos efeitos mais expressivos foram a migração da população trabalhadora para outros centros, a mecanização da agricultura e o desemprego. Esse quadro, entretanto, é alterado com o 25 de abril de 1974.

Em nível local, o 25 de abril de imediato significou uma possibilidade de retorno à terra natal de muitos emigrados, a liberdade de organização sindical, a cessão dos aparelhos de repressão aos trabalhadores e uma posição de enfrentamento maior dos trabalhadores em

relação à classe dos latifundiários, historicamente, os maiores beneficiários do fascismo em Baleizão. Foi esse o quadro político que possibilitou, um ano mais tarde, a ocupação dos latifúndios e a formação, nessa aldeia da UCP Terra de Catarina, uma área coletiva de reforma agrária gerida pelos próprios trabalhadores, cujo nome homenageava Catarina Eufémia, militante do PCP assassinada pela Guarda Nacional Republicana (GNR) em 1955, nessa localidade.

O 25 de abril de 1974 instituiu em Portugal o fim do regime fascista e do império colonial, dando espaço para um momento único na história do país. A mudança política veio acompanhada da diversidade partidária, da liberdade política, da emergência de várias organizações sociais e de atores locais nos mais diversos espaços públicos: comitês de bairros, associação de moradores, movimentos sociais, fábricas de autogestão de trabalhadores, grupos de teatro comunitários, o Serviço Ambulatório de Apoio Local (SAAL), imprensa livre, associações estudantis, entre outros. A reforma agrária foi mais um desses processos sociais que emergiram com a Revolução dos Cravos. Para o Alentejo, a reforma agrária foi o estopim de um processo de contestação àquilo que mais representava o poder na realidade local dos campos do Sul na época de Salazar e Marcelo Caetano: o latifúndio.

Após um período de relativa desconfiança em relação ao Movimento das Forças Armadas (MFA), as novas lideranças políticas locais do Alentejo saídas da revolução, constituídas majoritariamente por integrantes e militantes do outrora clandestino do PCP e de outras organizações de esquerda, passaram a celebrar o momento de liberdade política e planejar o modelo de atuação da causa sindical agrícola. Nesse período, a estratégia desses grupos consistiu no fortalecimento da estrutura sindical e na formação de comissões de trabalhadores rurais para negociar com os latifundiários melhores condições de trabalho, mais emprego e aumentos salariais. Essa estratégia, entretanto, funcionou até determinada altura, onde os sindicatos de trabalhadores rurais tinham mais influência. A reação dos agrários, muitos dos quais realmente não possuíam condições financeiras de atender às demandas das comissões, foi, inicialmente, de boicote aos acordos e às comissões. Esse boicote agravou uma tensão já existente entre trabalhadores e patrões. Para fugir dos acordos estabelecidos pelos sindicatos rurais e pelas comissões de trabalhadores, vários proprietários escolheram, enquanto estratégia de enfrentamento, parar a produção ou a descapitalização da propriedade, com a venda de equipamentos, animais e cortiça. Os casos mais famosos desse tipo de descapitalização foram

a venda intensiva de gado para a fronteira e a destruição de regadios e de instrumentos agrícolas (Baptista 1978).

As primeiras ocupações datam de finais de 1974. Um dos principais agentes dessas ocupações foram os seaceiros e alugadores de máquinas que geralmente haviam investido na compra de máquinas agrícolas, a crédito, para trabalhar por hora para os agrários (Baptista 2010). Com o abandono e o subaproveitamento de alguns dos latifúndios, esses alugadores de máquinas encontravam-se em uma situação de não ter como trabalhar, logo, não ter como pagar o crédito. Com isso, organizaram, junto com trabalhadores assalariados, as ocupações de terras. “Assim ocorreram as primeiras ocupações nos distritos de Évora e de Setúbal, logo nos primeiros meses de 1975” (Barros 1986:61).

Em meados de 1975, o movimento de ocupação de terras ganhou mais intensidade em Évora e Portalegre e “começou a tornar-se claro que se desenham objetivos mais amplos, visando já a real transformação da estrutura da propriedade e da exploração agrícola e a alteração das relações sociais de produção” (Barros 1986:62). Entre agosto e setembro de 1975, o movimento de ocupação de terras atingiu o seu pico em Beja e em Évora, devido à aprovação pelo Governo, em julho, dos decretos-lei 406-A e 407/75, que deram o suporte

legal às ocupações. “A partir desse momento, as ocupações deixavam de ser sentidas como ações situadas à margem da lei, antes tendiam a ser vistas pelos ocupantes como atos de execução de leis em vigor” (Barros 1986:63). Tal situação legal acelerou um processo já em andamento. Por um lado, os trabalhadores alentejanos anteciparam-se aos trâmites oficiais, principalmente com a iminência de perderem o período próprio para o cultivo das culturas de verão. Por outro lado, os agrários, com a iminente possibilidade de verem suas terras expropriadas pelo Estado, aceleraram o processo de descapitalização das terras. Além disso, o verão de 1975 foi também “uma época em que importantes sectores do movimento popular consideravam ter chegado o momento de avançar sem demora e o mais longe possível em diversas frentes, com vista a gerar situações de transformação social irreversíveis” (Barros 1986:64).

No mês de setembro, o Governo criou, através do decreto-lei n. 541-B/75, o crédito agrícola de emergência para apoiar os coletivos de trabalhadores da reforma agrária até ao final das colheitas. Podendo ser usado para a remuneração dos trabalhadores, o crédito agrícola de emergência que veio dar um novo impulso aos movimentos de ocupação de terras “até o movimento haver sido bloqueado após a viragem política ocorrida com o 25 de novembro de 1975” (Barros 1986:65). O saldo



geral das ocupações, segundo Baum (1998:709), foi que “nos finais de 1975 tinham sido ocupados quase 25% da superfície arável de Portugal (mais de 1,2 milhões de hectares), criando a maior rede de unidades coletivas de produção e cooperativas em sistemas de autogestão da Europa Ocidental”.

O processo de ocupações de terras teve diferentes configurações e especificidades dentro do espaço alentejano. Como afirma Baptista (1978:27), “o processo de reforma agrária só avançou e se impôs onde os trabalhadores tiveram capacidade para o levar por diante através do movimento de ocupação de terras”. Ou seja, mesmo com a importância de todo apoio de agentes externos à realidade local, como partidos políticos, MFA e técnicos progressistas, a reforma agrária só de fato se materializou onde o movimento camponês teve mais força política e “onde as relações de forças regionais não eram de molde a impedir o processo da reforma agrária” (Baptista 1978:14).

Os distritos nos quais a reforma agrária foi mais efetiva foram Beja, Évora e Portalegre. “Era nesses distritos que os trabalhadores se encontravam mais solidamente organizados” (Baptista 1978:21). Em Beja, o sindicato dos trabalhadores rurais era mais organizado (criado há mais tempo e fortemente associado ao PCP), além de “outras organizações de classe, nomeadamente à Liga dos Pequenos e Médios Agricultores” (Baptista 1978:26). A aposta

inicial do PCP foi nas comissões de trabalhadores e investiu nisso, mesmo no momento em que as ocupações fervilhavam em Évora, Portalegre e outras zonas do sul. Entre julho e agosto, e sucessivamente até novembro, as ocupações se generalizaram pelo distrito, constituindo essa região numa das zonas mais intensas da reforma agrária. Foi a “consciência de classe e a organização dos trabalhadores [...] os factores decisivos na alteração das relações de propriedade e de produção nestes distritos” (Baptista 1978:27). “A transferência da posse da terra e dos meios de produção para os produtores directos resultou sobretudo da própria dinâmica do movimento social nos campos do Sul” (Barros 1986:59).

Esse movimento contava, ainda, com a participação ativa das mulheres que possuíam um papel produtivo importante, notadamente na olivicultura e nas culturas de regadio. As mulheres assumiam um protagonismo de combatividade e radicalidade à frente de muitos dos movimentos de ocupações de terras e, segundo Barros (1986:67), “não foram poucos os casos em que, na verdade, a atitude por elas adotada pesou significativamente no avanço para as ocupações e na concretização destas”.

O panorama político da reforma agrária foi complexo. Como afirma Baptista (2010:104), “não era só nos campos do Sul que a ordem

social e institucional, herdada do Estado Novo, se desmoronava. O mesmo movimento atravessava cidades, vilas, bairros, fábricas, escolas, serviços e mesmo quartéis”. Após o 25 de abril, a presidência do general António Spínola foi severamente contestada pelos partidos políticos de esquerda que possuíam muita força política na altura e cujas posições em favor da independência das colônias africanas eram radicalmente contrárias às do general. Convocando a manifestação pública de uma alegada “maioria silenciosa”, Spínola se arvorava a estar representando os verdadeiros interesses do povo português, o que advertia os partidos sobre a possibilidade de um novo autoritarismo. Em resposta, o MFA, junto com as organizações sociais de base e os partidos de esquerda, desencadeou um movimento que culmina com a demissão de Spínola. Com isso, reverteu-se um processo de conflito iminente entre, de um lado, os conservadores (com maior peso no norte e centro do país) e os revolucionários (mais centrados em Lisboa e Setúbal e no sul do país). É nessa conjuntura que o general Vasco Gonçalves assumiu o governo e se propõe liderar o processo revolucionário na sociedade portuguesa. Em 11 de março de 1975, setores ligados a Spínola tentaram um fracassado

golpe de Estado, que servia de pretexto para Vasco Gonçalves acelerar o apoio oficial ao processo revolucionário, passando o MFA e o próprio Estado, em muitos casos, a ser agentes ativos desse processo. Santos (1984:18) colocou que “o Estado passou a ser uma plataforma múltipla de lutas sociais e políticas e, mais que isso, a questão global da natureza de classe de dominação estatal passou a ser parte integrante da luta política, senão mesmo o objeto privilegiado da luta de classes”.

Com isso que “em 26 de março, o IV Governo Provisório” tomou posse e fez “em 15 de abril o anúncio público da nacionalização dos sectores básicos da atividade econômica (indústria, transportes e comunicações) e de um programa de Reforma Agrária” (Baptista 2010:104). Baptista (2010:105) discute que “as linhas de atuação do IV Governo Provisório (março a agosto) relativamente aos campos do Sul eram três: refazer o aparelho do Estado; apoiar a conquista da terra; definir e aplicar o quadro legal da Reforma Agrária”. Um dos importantes aparelhos criados em nível do Ministério da Agricultura e Pesca foi desvincular as unidades estatais dinamizadoras da reforma agrária do aparelho tradicional de Estado para a agricultura. Tais unidades também tinham como objetivo descentralizar a administração

do ministério, distanciando-a de uma burocracia muito associada aos interesses dos agrários. Com isso, foram criados oito Centros Regionais de Reforma Agrária, “um no Ribatejo (Santarém) um na Beira Baixa (Castelo Branco), um em Setúbal, um no Algarve (Faro) e três no Alentejo (Beja, Évora e Portalegre)” (Baptista 2010:105). Essas unidades institucionais centralizavam as tarefas do ministério, de modo a ficarem responsáveis por todo o despacho que envolvesse a reforma agrária na região. Baptista (2010:105) argumenta que “houve [...] a preocupação de reforçar os Centros em meios de os dotar com equipas técnicas renovadas que [...] se encontrassem desligados dos interesses dos grandes domínios fundiários”. As tarefas desses centros caracterizavam-se de duas formas: “contrariar ações dos grandes empresários agrícolas e proprietários fundiários para dificultar o arranque da reforma agrária e [...] apoiar as novas unidades de produção” (Baptista 2010:107). Criou-se, portanto, um instrumento institucional renovado tanto em termos dos agentes que o compunham, quanto das antigas

estruturas estatais e de funcionários ligados aos agrários e receosos com a reforma agrária.

Em relação ao Direito, a reforma agrária exigia um marco legal que regulamentasse as ocupações de terras que já ocorriam mesmo à margem da lei. Esse marco foi consolidado por vários decretos-leis<sup>2</sup>. A aprovação da Constituição portuguesa em 2 de abril de 1976 também representou um importante instrumento legal jurídico da reforma agrária. Logo no seu artigo primeiro, referia-se que “Portugal é uma república soberana, baseada na dignidade da pessoa humana e na vontade popular e empenhada na sua transformação numa sociedade sem classes” (Constituição Portuguesa 1976). No artigo segundo, referia-se que “a República Portuguesa é um Estado democrático, baseado na soberania popular [...] que tem por objetivo assegurar a transição para o socialismo” (Constituição Portuguesa 1976). Em seu título I da parte II, no artigo 81º, Incumbências Prioritárias do Estado, descreve que “incube prioritariamente ao Estado: [...] h) realizar a reforma agrária [...]; i) eliminar progressivamente as diferenças sociais entre a cidade e o campo [...]; n) impulsionar

2 O n.º 406-A/75 (“que previa a expropriação dos prédios rústicos que integrassem patrimônios fundiários de grande dimensão” e determinava a atuação do Estado na desapropriação dentro de um limite mínimo de hectares por terras), o n.º 407-A/75 (“relativo à nacionalização dos prédios rústicos beneficiados por aproveitamento hidroagrícolas situados em zonas de grande propriedade”), o n.º 407-C/75 (“que extinguiu as coutadas, exceto as turísticas”) e o n.º 406-B/75 (“que definia as normas para o reconhecimento, pela Administração Pública, das unidades de produção da Reforma Agrária”) (Baptista 2010:108). Criou-se ainda, nos casos em que os agrários comprovadamente morassem na terra e provassem que dependiam dela para sobreviver, uma área de reserva à qual eles teriam direito sobre a terra. Essa área de reserva estava diretamente relacionada com o limite mínimo de hectares para desapropriação.

o desenvolvimento das relações de produção socialistas” (Constituição Portuguesa 1976)<sup>3</sup>.

Até 1976, tanto as estruturas estatais quanto as estruturas no âmbito do Direito de Estado acompanhavam parcialmente a mobilização dos camponeses nas ocupações de terras. Com o cessar das ocupações, os desafios da reforma agrária portuguesa estabeleceram-se sobre a organização da produção e a participação dos trabalhadores nesse processo. Nesse período, entretanto, iniciou-se o processo de ofensiva conservadora política em Portugal, que culminou com a destruição de todo o processo de reforma agrária nos campos do Sul.

A contrarreforma agrária portuguesa foi abrupta e conseguiu, num prazo de aproximadamente cinco anos, restituir todas as terras ocupadas pelas UCP e cooperativas. Hespanha (1986) descreve que a articulação das forças políticas da contrarreforma agrária

estabelecia-se em três parâmetros: 1) “no terreno social – promovendo a CAP e fazendo reverter em seu favor o descontentamento de diferentes estratos do campesinato”; 2) “no terreno das ideias – difundindo uma imagem da reforma agrária associada à acção violenta e à ilegalidade”; e 3) “no terreno político – servindo-se das posições ocupadas no aparelho do Estado para impedir a consolidação das novas unidades de produção e facilitar a reintegração do poder dos proprietários expropriados” (Hespanha 1986:381-382).

Um fator predominante para o fim da reforma agrária portuguesa foi a adesão de parte significativa do Partido Socialista (PS), o grande vitorioso das primeiras eleições legislativas, a um movimento de contenção dos supostos excessos do período revolucionário<sup>4</sup>. Havia uma “preocupação de disciplinar o processo de reforma agrária, contrariando a forma como ele se vinha desenvolvendo ‘praticamente sem controlo e nem

3 O Título IV é bem específico à questão da reforma agrária e cita em seu artigo 96º: “Objetivos da Reforma Agrária: a reforma agrária é um dos instrumentos fundamentais para a construção da sociedade socialista e tem como objetivos: a) Promover a melhoria da situação econômica, social e cultural dos trabalhadores rurais e dos pequenos e médios agricultores pela transformação das estruturas fundiárias e pela transferência progressiva da posse útil da terra e dos meios de produção diretamente utilizados na sua exploração para aqueles que a trabalham, como primeiro passo para a criação de novas relações de produção na agricultura; b) Aumentar a produção e a produtividade da agricultura, dotando-a das infra-estruturas e dos meios humanos, técnicos e financeiros adequados, tendentes a assegurar o melhor abastecimento do país, bem como o incremento da exportação; c) Criar as condições necessárias para atingir a igualdade efetiva dos que trabalham na agricultura com os demais trabalhadores e evitar que o sector agrícola seja desfavorecido nas relações de troca com os outros sectores” (Constituição Portuguesa 1976).

4 Havia duas intenções políticas claras na tentativa do PS em alterar a reforma agrária: diminuir a influência do PCP, seu mais poderoso adversário político no Alentejo, e estabelecer um modelo próprio de reforma agrária, que, “fora já feito, sobretudo em Beja, com o Movimento Unificado das Cooperativas” (Baptista 2010:131).

enquadramento por parte dos organismos estatais” (Barros 1986:81)<sup>5</sup>.

Com a formação do Governo constitucional, Mário Soares, antigo ministro dos Negócios Estrangeiros, assumiu o mandato de primeiro-ministro, com um discurso moderado, pregando o “fim do gonçalvismo”. Lopes Cardoso, em desacordo com as políticas agrárias da maioria de seu partido, renunciou, dando lugar a António Barreto na pasta do Ministério de Agricultura e Pesca. Esse último, em 1977, expediu a lei que pôs fim ao marco legal da reforma agrária, a lei 77/77, também conhecida como “Lei Barreto”.

A Lei Barreto fez alterações significativas no sistema de pontuação e de reserva, além de ter atribuído aos antigos proprietários o direito de escolher a parte da reserva que lhes cabia. Nisso, criava-se uma brecha para restaurar a ordem agrária do Estado Novo. Se o direito de propriedade havia sido rompido, a Lei Barreto resgatava-o ao instituir um amplo direito à reserva, que, na prática, estabelecia um duro golpe para o funcionamento das UCP. “Este direito, que só seria atribuído aos que explorassem diretamente a terra

e da exploração agrícola retirassem exclusiva ou predominantemente os seus meios de subsistência e da sua família, segundo o Decreto-Lei n. 406-A, passa a poder ser requerido por qualquer proprietário” (Barros 1986:81).

Baptista (2010:164) avalia que “de uma legislação que visava uma ampla Reforma Agrária passa-se, com a Lei 77/77, a uma tentativa de, principalmente, refazer e consolidar o domínio do capitalismo agrário”. Hespanha (1986) destaca, ainda, que, em níveis de Estado, houve uma mudança significativa nos Centros de Reforma Agrária, com o afastamento dos técnicos progressistas e sua substituição pelos mais simpáticos aos latifundiários. Assim, os Centros de Reforma Agrária, que antes trabalhavam em prol da legalização das terras ocupadas, transformaram-se em “meros serviços de ‘entregas de reservas’” (Hespanha 1986:388).

Na década de 1980, mais de 80% das áreas da reforma agrária foram entregues aos antigos proprietários, a partir do “direito de reserva”. Gallo (2002) narra a forma como geralmente ocorria a desapropriação: “Os cooperantes decidem

5 Com esse intuito, foi formada uma “Comissão de Análise e Estudo dos Problemas Surgidos com a Aplicação da Reforma Agrária”, nomeada pelo Ministro da Agricultura e que tinha como objetivo averiguar os casos de ilegalidade na Reforma Agrária” (Baptista 2010:130). “Com base nos seus trabalhos que o VI Governo Provisório devolveu 889 hectares indevidamente ocupados. Foi também este Governo que entregou as primeiras 28 reservas, com um total de 1480 hectares, e que retirou 177 ha às unidades de produção da Reforma Agrária para entregar aos seareiros [...]. Foram intervenções de pouca amplitude, mas que, acompanhadas por iniciativas que tentaram forçar a presença do PS na Reforma Agrária, apareciam à maioria dos trabalhadores como um sinal de possível destruição das suas unidades de produção. Por outro lado, para a CAP e para o sector dominante do PS, eram resultados manifestadamente insuficientes” (Baptista 2010:130).

protestar, no dia da entrega, na herdade a tirar, e recusam-se a sair. Com a intervenção da GNR, avisada pelos agrários, a herdade é entregue, uns cooperantes agredidos, outros presos” (Gallo 2002:177). Desta forma, uma a uma, a maioria das terras das UCP foi retirada do controle dos trabalhadores e a ordem latifundiária restabelecida nos campos do Sul.

Algumas UCP e cooperativas conseguiram uma sobrevivência na década de 1980, mas à custa de muitas dificuldades, sem nenhum apoio institucional do Estado, com várias dívidas (principalmente com o Crédito Agrícola de Emergência) e com uma acentuada redução das terras, da sua produção e, conseqüentemente, de seus trabalhadores. No campo jurídico, a revisão constitucional de 1982 deu início a uma série de alterações em vias de reduzir os compromissos ideológicos originalmente assinados em 1976, especialmente a parte que se referia à “transição ao socialismo”. A revisão constitucional de 1989 eliminou qualquer referência à reforma agrária, deixando “às maiorias parlamentares a competência sobre a oportunidade e modos de efetuar eventuais modificações nas estruturas fundiárias” (Masseno 1996:7). Segundo Masseno (1996:7), tal alteração também adequou as normas da agricultura portuguesa “à aplicação da Política Agrícola Comum”, no processo de adesão de Portugal à comunidade europeia em 1985.

O período final da reforma agrária coincidiu com esse processo de entrada de Portugal na Comunidade Econômica Europeia (CEE). Na década de 1990, as reformas da Política Agrícola Comum estabeleceram alguns subsídios sobre a terra improdutiva, o que, segundo Baptista, contribuiu para que parte dos latifúndios alentejanos passasse a ser gerido “com o objetivo de maximizar uma renda fundiária sem qualquer finalidade produtiva” (Baptista 2010:14). Vários dos antigos proprietários venderam suas terras a grupos estrangeiros que “têm implantado explorações muito intensivas, com pesadas conseqüências ambientais e, com frequência, recorrendo à mão de obra imigrante sazonal” (Baptista 2010:14).

Em relação aos trabalhadores, logo após o processo de entrega das reservas, muitos se decidiram pela migração para o estrangeiro ou para as cidades, principalmente Lisboa. As oportunidades de trabalharem na região ficaram cada vez mais reduzidas. Muitos dos que permaneceram foram os beneficiados com a aposentadoria. Com isso que “no Alentejo, para os trabalhadores agrícolas a terra deixou de ser um polo de conflitualidade e os imigrantes [...] não têm condições para qualquer reivindicação sobre a terra” (Baptista 2010:15).

No caso do brasileiro, a ocupação territorial da Amazônia pelos colonizadores data da formação das

primeiras missões jesuítas ao longo das margens e afluentes dos principais rios da região. A produção das missões girava em torno de canela, cravo, tabaco, cacau e castanha. Em 1750, é fundada pelo Marquês de Pombal a Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, que “tinha o total controle da comercialização de bens e fatores produtivos, detinha o monopólio do comércio de escravos, oriundos da África, e a exclusividade na venda de todas as mercadorias produzidas na Amazônia” (Vergolino & Gomes 2004:448). No século XVIII, o sul paraense começou a ser colonizado pelas atividades de mineração nos rios Araguaia e Tocantins. “Com o esgotamento dos minérios, as populações ribeirinhas passaram a viver da caça, da pesca e do extrativismo vegetal” (Ferraz 1998:40). No século XIX, pequenos criadores de gado começaram a se deslocar do Maranhão para o Pará.

Nas primeiras décadas da República, essa região passou por um período abrupto de crescimento econômico graças ao ciclo da borracha, que foi o principal responsável pelo relativo progresso urbanístico, principalmente em Belém e Manaus. Após esse ciclo, a economia paraense se direcionou para exportação de madeira e castanha. Nos anos 1940 e 1950, a construção de obras de infraestrutura, como a rodovia Belém-Brasília e Brasília-Acre, impulsionou o desenvolvimento

e instituiu uma nova forma de ocupação do solo (Vergolino & Gomes 2004). Ferraz (1998:48) explica que “com a crise da borracha, os seringueiros e alguns seringalistas se tornaram sitiantes, fazendeiros ou latifundiários. Espalharam-se pelo território à deriva do meio e da amplidão territorial”. Essa ocupação, geralmente, não era acompanhada de regulação legal da propriedade, o que, inicialmente, para a época, não gerou muitos conflitos intraproprietários, já que a terra, para tal estrato social, era abundante. Para os indígenas, entretanto, foi um período de contínuas diásporas, quando não de matanças indiscriminadas de tribos (Ferraz 1998).

No aspecto demográfico, a construção da estrada Belém-Brasília intensificou o fluxo de migrantes vindos da região Centro-Oeste e Nordeste do Brasil. “A vida era difícil para os chegantes. Eram todos pobres. O povo bebia água de cipó e comia só carne de caça. [...] Enfrentaram a malária, que fez muitas vítimas. Morria tanta gente que nem se fazia mais visita por luto” (Asselin 1982: 26). As terras foram gradativamente tomadas pelos trabalhadores das rodovias e alguns empreiteiros vindos do Sul do país formaram grupos de homens para ocupá-las, na medida em que as estradas iam sendo construídas. Constituíram-se, assim, novas categorias de latifúndios e posseiros: “chegaram, sucessivamente, lavradores mineiros, baianos e

capixabas, que formaram um tipo de classe média rural, uma vez que traziam um certo capital, empregavam mão de obra para efetuar a derrubada, e ocupava, cada um, 200, 300 e até 500 hectares” (Asselin 1982:25). O processo de territorialização da propriedade privada não foi de forma alguma pacífico, datando uma grande violência de expulsão dos antigos moradores da região, dos indígenas e dos antigos posseiros. “Foram também anos de ‘caça aos índios’ na beira do Rio Tocantins. Pelos anos 64-65, houve a chacina dos índios Gaviões” (Asselin 1982:27). Após o golpe militar, qualquer resistência dos posseiros e dos índios passou a ser incluída na categoria de crimes políticos.

No período militar (1964-1985), o projeto de modernização foi consolidado na Amazônia. Um dos símbolos desse processo foi a construção de inúmeras rodovias federais e estaduais, com destaque para a BR-232, a rodovia Transamazônica que gerou um novo fluxo migratório a esse território. Com a chegada de um grande número de trabalhadores e de novos ocupantes, os conflitos de terras se avivaram ainda mais, com destaque para o confronto entre posseiros e grileiros (Ferraz 1998).

Na década de 1970, a ditadura militar promoveu um plano de ocupação do território na Amazônia que incluiu a reforma agrária como política de colonização. Formaram-se inúmeros assentamentos de reforma agrária no meio da

floresta, onde o agricultor ganhava um lote e todo o tipo de dificuldade, entre as quais as maiores eram: falta completa de infraestrutura, necessidade de desmatar a área para plantar e epidemia de malária. Concomitante a isso, foram criados, mesmo ilegalmente, diversos sindicatos, auxiliados pelo trabalho da ala progressista da Igreja Católica, completamente à revelia da ditadura militar. Os sindicatos tentavam atuar em defesa principalmente dos trabalhadores rurais e dos posseiros.

O Estado, enquanto agente mediador do conflito, tendia quase sempre para o lado mais forte, as empresas e os proprietários de terras. No processo de oficialização do direito de propriedade na Amazônia, “a mudança de conceito e o formalismo jurídico serão usados como instrumento de expansão do domínio fundiário dos grupos mais fortes” (Ferraz 1998:52).

É no meio dessa conjuntura conflituosa entre grileiros e posseiros que, entre 1972 a 1974, foi instaurada na região do Bico do Papagaio, por um grupo de aproximadamente 100 pessoas ligadas ao Partido Comunista do Brasil (PCdoB), a Guerrilha do Araguaia, o maior foco de resistência armada à ditadura militar. “O esboço da ação guerrilheira entre o Tocantins e o Araguaia [...] influenciou decisivamente a política do Estado para as áreas de conflito na Amazônia” (Ferraz 1998:62). Os



militares, temerosos com a possibilidade de implodir uma forte reação armada camponesa na região, deslocaram para a área um alto número de soldados e equipamentos, desencadeando uma repressão intensa, não somente em relação aos militantes, mas aos camponeses, indígenas e a qualquer um que estivesse na linha de frente do conflito. A Guerrilha do Araguaia durou dois anos, mas as suas consequências continuaram nos anos subsequentes. Nesse período, o Exército e seus demais aparelhos de repressão atuavam contra os guerrilheiros e os camponeses, muitas vezes destruindo casas, vilas, incendiando lavouras, executando sumariamente prisioneiros, deixando um lastro de horror e repressão na região. Essa “limpeza da área” foi sequenciada por uma política que executou um investimento agressivo de incentivos às empresas rurais que proliferaram sobre os rastros da ação militar. Alojavam-se, portanto, novos proprietários vindos de fora, algumas empresas se tornaram proprietárias, tudo com o intuito de “pacificar” a área.

Apesar do fim da guerrilha, qualquer oposição e organização ao sistema de grilagem, ou aos grandes projetos da área, fosse feita por organizações sindicais clandestinas ou por grupos de camponeses ou trabalhadores rurais, era arduamente reprimida com a justificativa ainda de ser um resquício da Guerrilha do Araguaia.

Na década de 1970, iniciou-se um período de compra de terras por empresas de grande porte, notadamente a Companhia Vale do Rio Doce, que expandia as suas atividades mineradoras na Serra dos Carajás. Alguns bancos, como o Bamerindus e o Bradesco, e empresas sem ligação com o setor agropecuário, como a Volkswagen, tinham, respectivamente, 54.597 ha, 61.036 ha e 139.392 ha espalhados no sul paraense (Emmi 1999:110). Segundo Andrade (1981), o controle de uma ampla reserva de terra por grandes empresas na região amazônica criou uma situação particular, na qual havia maior facilidade em conseguir autorização do Estado para exploração dos minérios do solo. Assim, estabelece-se a formação de “verdadeiras ‘capitanias’, em que uma empresa transnacional, comprando terras baratas e obtendo subsídios governamentais e isenções de impostos, implanta um verdadeiro Estado dentro do Estado” (Andrade 1981:47). Além disso, muitas empresas compravam terras unicamente como reserva de mercado, o que se explica pela economia inflacionada, onde a terra se tornava garantia do patrimônio do banco, para o caso de uma perda colossal do valor do papel moeda (Andrade 1981).

No final dessa década, o governo militar, com a pretensão de eliminar o conflito de terras a partir da expulsão dos posseiros da região, retirou os poderes do Instituto Nacional de Colonização

e Reforma Agrária (INCRA) e criou o Grupo Executivo das Terras do Araguaia-Tocantins (GETAT). Com isso, o INCRA perdia seu poder de atuação na área, para entrar diretamente um órgão que era vinculado ao Conselho de Segurança Nacional (Ferraz 1998:91). A principal intenção do GETAT era pacificar a região e, dentro desse intuito, consolidou-se, mesmo em regime ditatorial, uma brecha para a atuação da CPT e de advogados populares que passavam a atuar em defesa do elo mais fraco do conflito, os posseiros. Poucos meses depois da criação desse órgão, e quando as articulações entre Estado e Igreja tendiam a dar algum alento aos posseiros, descobriu-se ouro na região de Serra Pelada, criando uma enorme área de garimpo a céu aberto na região. “Em poucas semanas, Serra Pelada e outras dezenas de garimpos estavam coalhados de antigos posseiros, sem-terras e outros trabalhadores desempregados e subempregados, que largaram tudo para tentar a sorte grande” (Ferraz 1998:97). O processo de busca desenfreada pelo ouro só veio a intensificar a violência da região, onde se criou uma grande fileira de miseráveis.

Na década de 1980, o conflito entre grileiros e posseiros chegou ao seu pico. O GETAT executava a reforma agrária “visando realizar regularizações fundiárias, titulações de forma a adequar os considerados casos críticos aos dispositivos jurídicos existentes, mantendo inalterável o regime de posse, uso e propriedade existente” (Medeiros 2003:33). Iniciava-se, assim, um programa de reforma agrária em área de conflito, onde basicamente dava-se terra ao vencedor do confronto armado. Então, se o posseiro sobrevivesse, o Estado legalizava a sua posse. Caso não, se oficializava a terra em favor dos grileiros. Muitos dos posseiros, entretanto, não estavam dispostos a entrar nesse tipo de disputa e passaram, cada vez mais, a procurar os sindicatos rurais. No final da década de 1980, a atividade sindical passou a ser muito considerável, como também o foram as lideranças assassinadas nesse período, como o sindicalista João Canuto ou o deputado petista João Batista<sup>6</sup>. É nesse contexto que surge o MST, nessa região, como algo novo, um movimento camponês organizado nacionalmente.

Em 17 de abril de 1996, data do Massacre de

6 Emmi mostra que, somente no ano de 1985, em janeiro, em Xinguara e Marabá, no Castanhal Pau Ferrado, morreram dez pessoas; em maio e junho, em Marabá, no Castanhal Surubim, morreram oito pessoas; em junho, em São João do Araguaia, no Castanhal Ubá, morreram nove pessoas; em Marabá, no Castanhal Fortaleza, morreram 12 pessoas; e, em setembro, também em Marabá, no Castanhal Princesa, morreram cinco pessoas. (Tabela 12, Emmi 1999:134). Essa violência não somente representa um mal banalizado (Arendt 1999), mas suas razões advêm das fragilidades legais que envolvem a posse de terra no estado do Pará. Ou seja, a violência é um elemento-chave na composição política que garante a ordem social na estrutura fundiária em níveis locais. A violência não é algo inerente a qualquer racionalidade econômica e política. A violência é, sim, parte do negócio de terras no estado do Pará (De Carli 2014).

Eldorado dos Carajás, já se passava oito anos da promulgação da Constituição, já se realizara duas eleições livres para presidentes e muitas outras para governador, prefeito, deputados e senadores, já havia se restituído o livre direito de organização sindical e partidária, mas, ainda assim, na vida prática dos camponeses entrevistados em Eldorado, a cidadania era algo que não existia. Com o Massacre de Eldorado dos Carajás e as denúncias que se formaram acerca dessa tragédia, a cidadania foi trazida aos sobreviventes como compensação ao banho de sangue. Assim que foi construído não somente o Assentamento 17 de Abril, como também toda a política para a reforma agrária na nova República brasileira. A partir daquele momento, iniciou-se também uma territorialização do MST no Pará. Antes circunscrito à região do Bico do Papagaio, o MST passou a atuar também na região de Belém, a fim de procurar avançar a sua relação política com os meios urbanos e com o núcleo do poder institucional na capital. Ao fim, foram assentadas 690 famílias. O poder político do latifúndio e a hegemonia da propriedade privada, tanto em termos de Direito quanto do Estado, sofreram uma derrota. Entretanto, o custo da desapropriação foi muito caro. Como falou Luciano Luciano (comunicação pessoal, Eldorado dos Carajás, 9 de abril de 2012):

Saiu cara essa terra para nós. Quando se diz cara, porque sangue é vida, são coisas que não têm preço. E ela foi feita, essa reforma, desapropriação aqui, mas em troca de sangue. Então, essa terra aqui não tem preço que pague, porque ela saiu muito cara, porque o sangue, a vida, é a coisa mais importante.

O Assentamento 17 de Abril é uma das maiores áreas da reforma agrária sob a coordenação do MST no Brasil. Quando o Complexo Macaxeira foi desapropriado, os trabalhadores permaneceram na sede da fazenda e iniciaram um plantio de subsistência para garantir o alimento de todos. Conquistara-se a terra, mas o INCRA não havia repartido a área, nem fornecido qualquer tipo de auxílio. Um ano depois, foi liberado pelo INCRA um fomento de 400 reais e um crédito de 2.000 reais por família para a construção das casas. Os locais da residência foram sorteados. Os assentados organizavam-se em 17 grupos. O INCRA marcou, para cada grupo, um dia para realizar o sorteio. Em seguida, sortearam os lotes. Alguns ficaram mais próximos da vila, outros mais afastados. Uns localizavam-se em área de mata nativa. Outros, a maioria, em área de pasto, que correspondia a cerca de 80% da área do complexo Macaxeira. Uns lotes cortavam um riacho, outros ficaram mais próximos da estrada que faz fronteira entre o assentamento e a cidade de Eldorado dos Carajás.

Flávio conta que, no começo, a união de

todos fazia o assentamento parecer uma única família: “É um povo que se dá bem demais. São os barraquinhos de lona aí. Os caras com a rede armada, e aquela festa, festa mesmo. É uma união tremenda. Então é muito bom que até hoje eu digo isso, tenho até saudade” (comunicação pessoal, Eldorado dos Carajás, 8 de abril de 2012). Nessa época, essa união entre os assentados refletiu-se na produção. Organizaram-se roças coletivas que chegaram a produzir, no ano de 1998, 30.000 sacas de arroz, além de mandioca e milho, tirando o suficiente para sustentar o assentamento e também para que fosse comercializado o excedente para Eldorado dos Carajás.

Criado e consolidado o Assentamento 17 de Abril, começou-se a conviver com alguns dilemas e problemas. Aos poucos, entretanto, a vida do assentamento ia-se estruturando. Inicialmente, não havia luz, nem água, nem estradas. A escola era improvisada no meio da área central da vila, construída pelos próprios assentados com tábuas de madeira. O posto de saúde também era precarizado, faltava serviço médico e de enfermagem. A política de reforma agrária se restringiu a ceder à terra as famílias assentadas. A experiência do Assentamento 17 de Abril simbolizou, na prática, a residual e ineficiente política de reforma agrária do governo Fernando Henrique Cardoso (1995-2002).

Sob o ponto de vista da economia política,

além das pressões sociais dos movimentos camponeses, alguns outros fatores contribuíram para o programa de reforma agrária do governo FHC. Pereira (2013) aponta que os efeitos do Plano Real e da “dolarização” da economia prejudicariam o latifúndio agroexportador de duas formas: 1) com o real com cotação similar ao dólar, o ganho real do latifúndio nesse setor caiu; 2) os preços das terras no Brasil sofreram uma forte baixa na transição de uma economia inflacionada para uma estabilidade financeira, que, entre outras medidas, foi conseguida através de um fortalecimento de uma supervalorização do real.

Na eleição de 2002, criticando duramente o programa de reforma agrária de FHC, Lula lançou o Programa Vida Digna no Campo, que continha uma ideia de que era perfeitamente possível a conciliação entre um projeto de reforma agrária e um programa para o fortalecimento do agronegócio. Em 2003, vários movimentos camponeses, incluindo o MST, lançaram o Programa Unitário dos Movimentos Camponeses e Entidade de Apoio, no qual se estabeleceu “a realização de uma ampla reforma agrária e o fortalecimento da agricultura familiar, pois só elas garantirão o direito ao trabalho para a população rural, historicamente excluída, e a produção de alimentos para o mercado interno” (Programa Unitário dos Movimentos Camponeses e Entidade de Apoio *apud* Stédile

2005:233). No programa, incluía-se a necessidade de desapropriação dos latifúndios improdutivos, de aprovação de uma lei de limite máximo da propriedade de terras, o confisco de terras com trabalho escravo ou infantil, o reconhecimento dos territórios dos povos tradicionais e a implementação de políticas de educação, saúde, cultura, crédito e de agroindústrias, bem como a produção de sementes pelos próprios agricultores. Mesmo com grandes diferenças entre o programa do governo e o programa dos movimentos sociais, houve expectativa de que o governo Lula realizasse um programa de reforma agrária mais amplo.

No governo Lula, em um primeiro momento, os aparelhos institucionais para a desapropriação de terras foram significativos. Entretanto, o seu governo se destacou por uma série de políticas que se voltaram à estruturação dos assentamentos, como o Programa Luz para Todos, o Bolsa Família, a aposentadoria rural e o Programa das Cisternas no Semi-Árido. O poder de regulação do Estado que inibia as ocupações de terras, no entanto, foi mantido, notadamente o despacho ministerial que proibia vistoria do INCRA sobre terra ocupada durante o período de dois anos. Paralelo a isso, um novo programa do governo, apesar de extremamente necessário, de certa forma, atenuou a demanda social em prol da luta pela terra: o bolsa família. Em termos de violência

no campo, conseguiu-se diminuir notadamente os casos dos agentes do Estado, apesar de continuar a verificar-se vários assassinatos de lideranças rurais por grupos paramilitares. Após 2008, o governo Lula recuou drasticamente o número de desapropriações de terras.

O governo Dilma Rousseff (2011-2016) seguiu a atuação política dos últimos anos do governo Lula, onde os números de desapropriações de terras, para reforma agrária, reduziram-se para quase zero. Apesar disso, foi estabelecido um programa de habitação rural que melhorou sensivelmente as condições de vida dos assentados, dos quilombolas, dos pequenos agricultores e da população indígena. Os dois governos, entretanto, priorizaram efetivamente a inserção do capital no setor agropecuário, na mineração e no setor energético, independente dos custos sociais e ambientais na época. Nos governos Temer (2016-2018) e Bolsonaro (2019-atual), qualquer possibilidade remota de retomada das políticas de reforma agrária foram perdidas e, conseqüentemente, chegou-se ao fim da política de reforma agrária em área de conflito.

Essa perda da operacionalidade política da reforma agrária teve como pano de fundo uma materialidade econômica. Delgado (2013) afirma que houve, no período do governo Lula, uma reestruturação das cadeias produtivas no

setor agropecuário, um maior oferecimento do crédito agrícola, principalmente para grandes investimentos no setor, e ainda um maior aquecimento no mercado de terras, notadamente com a entrada de empresas transnacionais no ramo agropecuário. Durante o governo Dilma, ocorreu um processo de “reprimarização do comércio exterior”, onde o crescimento do produto interno bruto (PIB), nos períodos iniciais do governo Lula, foi alavancado pelo setor primário. Delgado (2013:66) afirma que esse sucesso aparente pode ser quantificado em “uma quadruplicação do seu valor em dólares – o valor médio anual das exportações de 50 bilhões de dólares no período 1995-1999 cresce para cerca de 200 bilhões no final da década de 2000”.

Esse processo foi acompanhado por uma série de mecanismos de inserção do capital na agricultura, como: 1) a compra de ações de empresas que atuavam no setor agropecuário por bancos; 2) a dolarização da economia mundial, que favoreceu a entrada de empresas transnacionais no mercado de terras locais; 3) as teses do livre-comércio propagadas pelo Banco Mundial e pelo Fundo Monetário Internacional e “os acordos multilaterais, que normatizaram o comércio de produtos agrícolas de acordo com os interesses das grandes empresas e obrigaram os governos servis a liberalizarem o comércio desses produtos”; 4)

uma maior dependência da agricultura em relação ao crédito bancário; 5) o abandono de “políticas públicas de proteção do mercado agrícola nacional e da economia camponesa”; 6) a compra de terras do Sul global como reserva de capital de empresas transnacionais do Norte; 7) o investimento no setor de biocombustíveis; 8) a internacionalização dos preços médios dos produtos agrícolas; 9) a privatização da pesquisa e da tecnologia no setor agropecuário, vide o caso da biotecnologia; 10) o aumento da produtividade agrícola “combinada com o aumento de escala dos monocultivos e com o uso intensivo de venenos e máquinas agrícolas”; 11) a “redução da classe de trabalhadores proletários rurais”; e 12) aumento da utilização de químicos e produtos farmacêuticos na produção agropecuária (Stédile 2013:21-31).

Assim, se, anteriormente, a reforma agrária era um projeto de superação da pobreza e de um sistema improdutivo do latifúndio, que envolvia uma articulação de interesses combinados entre diversos setores, como movimentos campesinos, agentes estatais e, até mesmo, setores da elite econômica e política, atualmente, a reforma agrária passou a ir de encontro a todas essas mudanças efetuadas no setor agropecuário. Num período pautado pelas políticas neoliberais, em que o Estado, cada vez mais, acompanha os interesses do mercado, em detrimento de suas funções

constitucionais de regulação social e econômica, a reforma agrária se retraiu enquanto política pública. Com isso, apesar de os movimentos camponeses continuarem a ser o elo mais forte da esquerda orgânica em termos de mobilização social contra o golpe de 2016 e a favor da liberdade de Lula, operou-se, no Brasil, um silencioso processo de contrarreforma agrária, que teve como pano de fundo econômico a inserção do capital financeiro no setor agropecuário. Em contraponto a esse modelo agrícola do agronegócio, o MST, a partir da realização do seu VI Congresso Nacional em 2016, vem construindo um novo contraponto, chamado de projeto de Reforma Agrária Popular.

#### 4. CONCLUSÃO

A comparação do caso brasileiro com o caso português nos traz um ponto de vista genérico a respeito dos conflitos referentes ao processo de transição do capitalismo industrial no setor agropecuário nos dois países, onde dois projetos muito claros estavam em disputa: de um lado, o projeto hegemônico da etapa industrial da revolução verde, que reunia os interesses dos latifundiários e das empresas rurais; de outro, o projeto da reforma agrária, pauta histórica dos movimentos camponeses organizados. A comparação histórica nos traz vários meandros e complexidade a esse esquema, pois, a rigor,

existiu, portanto, tanto projetos de reforma agrária conservadores (e os projetos de colonização na Amazônia foram um claro sinal disso), como formas de inserção da economia camponesa na lógica industrial de produção. Apesar disso, observa-se uma tendência na qual, majoritariamente, os processos de reforma agrária adquiriram um caráter popular e a revolução verde, em sua etapa industrial, uma natureza hegemônica.

Uma nova e complexa engrenagem, entretanto, se materializa no cenário da produção agropecuária em escala global: o capital financeiro e a globalização neoliberal. O conflito entre latifundiários e camponeses, decorrente do processo de inserção do capital industrial no setor agropecuário, foi gradativamente transformando-se num confronto de maiores proporções, com a constituição de uma nova economia capitalista no meio rural, pautada na participação direta de bancos, empresas transnacionais, empreiteiras e mineradoras. Assim, esse conflito foi remodelado a partir da criação de uma nova forma de elite, muito mais poderosa do que o antigo latifúndio, uma invisível e anônima burguesia agrária global, ou seja, nas corporações transnacionais que compõem o setor do agronegócio.

No Brasil, a luta pela terra passa por uma situação muito difícil, com a diminuição do número de camponeses, a restrição das políticas públicas às

políticas assistencialistas, o avanço do capital sobre outras fronteiras agrícolas, o recuo político-ambiental do código florestal, a construção de grandes obras desenvolvimentistas para o meio rural e, por fim, com a ascensão de um governo de extrema-direita que teve entre os programas de campanha considerar o MST um movimento terrorista. Para Portugal, o declínio da vida social do meio rural é o maior sintoma de como foram pensadas as políticas na agricultura portuguesa ao longo de 30 anos. Assim, não somente a luta pela terra arrefeceu em tal localidade, mas a própria vida social. Isso pode ser notado no envelhecimento das aldeias, no declínio da economia local, no declínio da agricultura camponesa e da soberania alimentar nacional.

Ao fim, nos dois casos, os interesses do

agronegócio foram se sobrepondo aos direitos democráticos, aos direitos humanos, ao direito do meio ambiente e, conseqüentemente, à própria política de reforma agrária. O meio rural, que dantes era considerado um eixo periférico no capitalismo, torna-se, cada vez mais, um de seus eixos centrais. Os mercados de *commodities*, água, mineração e energia estão hoje no eixo do capitalismo global. Assim, é a reforma agrária não mais um meio para atingir um fim, mas é ela própria uma das finalidades das lutas anticapitalistas. Em termos gerais, sob o contexto brasileiro e português, pode-se colocar que cada vitória da reforma agrária foi uma derrota para o capitalismo e, conseqüentemente, cada derrota da reforma agrária foi uma vitória para o capitalismo.

## 5. REFERÊNCIAS

- Andrade, M. C. 1981. *Nordeste: a reforma agrária ainda é necessária?* Recife: Guararapes.
- Arendt, H. 1999. *Eichmann em Jerusalém. Um Relato sobre a Banalidade do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Asselin, V. 1982. *Grilagem: corrupção e violência em terras de Carajás*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Baptista, F. O. 1978. *Portugal 1975: os campos*. Lisboa: Afrontamentos.
- Baum, M. 1998. Autogestão e cultura política: o impacto da reforma agrária no Alentejo vinte anos depois. *Análise Social* 33(148):709-740.
- Baptista, F. O. 2010. *Alentejo: a questão da terra*. Loulé: 100Luz.



Barros, A. 1986. *Do latifundismo à Reforma Agrária. O caso de uma freguesia do Baixo Alentejo*. Oeiras: Fundação Calouste Gulbenkian.

Burawoy, M. 1998. The extend case method. *Sociological Theory* 16(1):4-33. DOI: <https://doi.org/10.1111/0735-2751.00040>

Coelho, A. B. 2004. Lugar da Reforma Agrária na história das questões fundiárias no Sul de Portugal, in *Uma revolução na revolução. Reforma Agrária no Sul de Portugal*. Organizado por A. Murteira. Montemor-o-Novo: Campo das Letras.

Constituição Portuguesa. 1976. *Princípios Fundamentais. Assembléia Constituinte. Debates Parlamentares. Catálogos Gerais. Direção de Serviços de Documentação e Informação*. Disponível em: [http://debates.parlamento.pt/r3/dac/constituicao/c\\_76-2.aspx](http://debates.parlamento.pt/r3/dac/constituicao/c_76-2.aspx). Acesso em: 4 de abril de 2013.

De Carli, C. 2014. *Sonhos de abril. A luta pela terra e a reforma agrária no Brasil e em Portugal, os casos de Eldorado dos Carajás e Baleizão*. Tese de Doutorado, Universidade de Coimbra, Coimbra.

Delgado, G. 2013. Reestruturação da economia do Agronegócio - Anos 2000, in *A questão agrária no Brasil – volume 7: O debate na década de 2000*. Organizado por J. P. Stédile, pp. 57-88. São Paulo: Expressão Popular.

Emmi, M. F. 1999. *A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais*. Belém: UFPA/NAEA.

Fernandes, M. 2002. A organização dos trabalhadores agrícolas na reforma agrária: o caso de Baleizão. *Etnográfica* 6(2):327-345.

Fernandes, M. 2006. *Terra de Catarina. Do latifúndio à reforma agrária, ocupações de terras e relações sociais em Baleizão*. Oeiras: Celta.

Ferraz, S. 1998. *O movimento camponês no Bico do Papagaio. Sete Barracas em busca de um elo*. Imperatriz: Ética Editora.

Gallo, S. 2002. Reforma agrária em Montemor-o-Novo, o caso da UCP Maria Machado. *Arquivos da Memória* 12-13(7):170-182.

Hespanha, P. 1986. A distribuição de terras a pequenos agricultores. Uma política para “desproletarizar” a reforma agrária. *Revista Crítica de Ciências Sociais* (18-19-20):379-409.

Kautsky, K. 1986. *A questão agrária*. São Paulo: Ed. Nova Cultural.

Marx, K. 2008. *O Capital: crítica da economia política: livro III*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Masseno, M. D. 1996. Apontamentos sobre a Constituição Agrária portuguesa, in *Perspectivas constitucionais. Nos 20 anos da Constituição de 1996*. Volume 1. Editado por J. Miranda. Coimbra: Coimbra Editora.

Medeiros, L. 2003. *Reforma Agrária no Brasil. História e atualidade da luta pela terra*. São Paulo: Editora Perseu Abramo.

Pereira, J. 2013. A luta política em torno da implementação do modelo de reforma agrária de mercado durante o governo Cardoso, in *A questão agrária no Brasil – volume 8: debate sobre a situação e perspectivas da reforma agrária na década de 2000*. Organizado por J. P. Stédile, pp. 19-68. São Paulo: Editora Expressão Popular.

Santos, B. S. 1984. A crise e a reconstituição do estado em Portugal (1974-84). *Revista Crítica de Ciências Sociais* (14):7-29.

Stédile, J. P. (Org.). 2005. *A questão agrária no Brasil – volume 3: programas de reforma agrária: 1946-2003*. São Paulo: Expressão Popular.

Stédile, J. P. 2013. Tendência do capital na agricultura, in *A questão agrária no Brasil – volume 8: debate sobre a situação e perspectivas da reforma agrária na década de 2000*. Organizado por J. P. Stédile, pp. 19-38. São Paulo: Expressão Popular.

Stédile, J. P. 2020. *Experiências Históricas de Reforma Agrária no Mundo – Volume 1*. São Paulo: Editora Expressão Popular.

Vergolino, J. R., e G. M. Gomes. 2004. Metamorfoses da economia amazônica, in *Amazônia, terra e civilização: uma trajetória de 60 anos*. Organizado por A. D. Mendes. Belém: Banco da Amazônia.



# MULHERES RURAIS NORDESTINAS E DESVIANTES: UM ESTUDO SOBRE A QUEBRA DAS EXPECTATIVAS DE GÊNERO NO MEIO RURAL

**Lorena Lima de Moraes**

Universidade Federal Rural de Pernambuco  
Unidade Acadêmica de Serra Talhada | Serra Talhada - PE - Brasil

**Nathália Marques da Silva Nascimento**

Universidade Federal Rural de Pernambuco  
Unidade Acadêmica de Serra Talhada | Serra Talhada - PE - Brasil

submissão: 11/03/2020 | aprovação: 09/12/2020

RESUMO

Pesquisas que retratam mulheres rurais que fogem das expectativas sociais; que questionam a reprodução das relações de gênero no campo e, renegam a vida de submissão que mulheres de gerações anteriores tiveram em função do casamento, ainda são incipientes na literatura das Ciências Sociais. Neste sentido, o presente artigo teve como objetivo investigar histórias de vida de mulheres rurais, analisando-as à luz das categorias sociológicas desvio e estigma, evidenciando diferentes formas de (r)ex(s)istência dessas mulheres aos valores patriarcais. Foram entrevistadas dez mulheres rurais solteiras, com mais de 40 anos, provenientes de quatro estados da região Nordeste. Identificamos o recorrente uso de termos pejorativos para denominar as mulheres solteiras e percebemos que, apesar de o caráter conservador ainda se fazer presente no meio rural, as mulheres entrevistadas ressignificam a sua condição, exaltam a sua liberdade e demonstram satisfação por não terem constituído uma família que atende ao modelo hegemônico.

**Palavras-chave:** mulheres rurais; celibato; desvio; estigma.

**NORTHEASTERN RURAL WOMEN AND  
SOCIAL DEVIANCE: A STUDY ON  
BREAKING GENDER EXPECTATIONS  
WITHIN RURAL COMMUNITIES**

ABSTRACT

The presence of studies that portray rural women who escape social expectations, question the reproduction of gender relations in rural communities and deny the submissive roles that women of previous generations played as a result of marriage is still incipient within the Social Sciences' literature. Thus, the present article aimed to investigate rural women's life histories by analysing them through the sociological categories of deviation and stigma, intending, as a result, to show these women's different forms of existence and resistance to patriarchal values. Ten single rural women, over 40 years old, from four states in the Northeast region were interviewed. We identified the recurrent use of pejorative terms to refer to single women. We also observed that despite the remaining presence of a conservative lifestyle in rural areas, the women interviewed were able to resignify their condition, exalting their freedom and showing satisfaction for not building a family that fits the hegemonic mold.

**Keywords:** rural women; celibacy;  
deviance; stigma.

**LES FEMMES RURALES DU NORD-EST ET  
DÉVIANCE SOCIALE : UNE ÉTUDE SUR LA  
RUPTURE DES ATTENTES EN MATIÈRE DE  
GENRE DANS LES ZONES RURALES**

RESUMEN

Les recherches qui dressent le portrait de femmes rurales qui échappent aux attentes sociales, remettent en question la reproduction des relations de genre dans les communautés rurales et nient la vie de soumission que les femmes des générations précédentes avaient en raison du mariage, sont encore embryonnaires dans la littérature des sciences sociales. Dans ce sens, cet article a pour but d'étudier les histoires de vie des femmes rurales, en les analysant à partir des catégories sociologiques de déviance et stigmatisation, en mettant en évidence les différentes formes d'existence et de résistance de ces femmes aux valeurs patriarcales. Dix femmes rurales célibataires, âgées de plus de 40 ans et originaires de quatre États de la région du Nord-Est ont été interrogées. Nous avons identifié l'utilisation récurrente de termes péjoratifs pour désigner les femmes célibataires et nous avons remarqué que, bien que le caractère conservateur soit toujours présent dans le milieu rural, les femmes interrogées ré-signifient leur condition, exaltent leur liberté et montrent une satisfaction à ne pas avoir constitué une famille correspondant au modèle hégémonique.

**Palabras clave:** femmes rurales; célibat;  
déviance; stigmatisation.

## 1. INTRODUÇÃO

As teorias das sociedades camponesas evidenciam a família como instituição estrutural para a manutenção do modo de vida camponês, sendo essencial para a reprodução da vida social, econômica e produtiva no campo (Tepicht 1973; Chayanov 1981; Woortmann 1990)<sup>1</sup>. A família como unidade de produção (e reprodução) no meio rural é o cerne das relações de solidariedade e coletividade, fortalecidas pelas relações de parentesco e compadrios. Segundo Chayanov (1981), o grupo doméstico e familiar camponês visava à satisfação das necessidades compreendidas como básicas, e não à obtenção de lucro, conforme a lógica de produção capitalista. Assim, a unidade familiar seria, ao mesmo tempo, uma unidade de produção e de consumo, composta por membros que estão relacionados ao processo produtivo, mas também pelos dos laços de parentesco (Heredia 2013).

A organização produtiva no seio familiar camponês estabelece papéis muito bem definidos, distribuídos entre seus integrantes através de marcadores de gênero e de geração. Dessa forma, a unidade familiar camponesa reproduz uma estrutura conservadora, heteronormativa, permeada por valores patriarcais, que estabelecem papéis que ressaltam a importância do homem no cerne da

família e a posição submissa e desvalorizada das atividades femininas (Carneiro 1994; Paulilo 2004; Brumer 2004; Silva & Portella 2010). Nesse sentido, as mulheres não são reconhecidas como sujeitos ativos dos processos produtivos. Elas são invisibilizadas enquanto trabalhadoras nos processos de produção e reprodução da agricultura familiar, reforçando, assim, os mecanismos que alimentam as desigualdade (Silva & Portella 2010). Como as atividades femininas, em sua maior escala na unidade familiar, se destinam à produção para o autoconsumo e à reprodução da família, esse trabalho, além de não ser contabilizado, é desvalorizado, uma vez que não gera recursos financeiros.

Assim, o casamento é um acordo social que possui como principal objetivo dar origem à família – ainda que esta se configure de diferentes formas. No que se refere à sociedade camponesa, a família tem a finalidade de manter a vida no campo através da reprodução social, econômica e produtiva. Em relação à reprodução social, o casamento desempenha a função de trazer uma “estabilidade” perante a sociedade, seja econômica, por meio do aumento dos bens entre as famílias envolvidas, ou social, no caso das mulheres, garantindo-lhes o cumprimento de um “papel social” – esposa e mãe (Falci 2004).

<sup>1</sup> As teorias dos referidos autores se distinguem, porém, partem da unidade familiar como categoria de análise que caracterizam as sociedades camponesas.

Às mulheres são destinadas as atividades reprodutivas, reforçando as atividades ligadas à casa e à família, separando-as dos espaços públicos e políticos e da possibilidade de se perceberem e serem percebidas como indivíduo social e político. Ainda que a cultura do meio rural delimite muito bem os “papéis de gênero” dentro das relações familiares, comunitárias e produtivas, tem-se registros de mulheres que ocuparam cargos de decisão nos sindicatos rurais desde a década de 1950 (Abreu e Lima 2010). Vale lembrar também das várias mulheres que integraram o cangaço (algumas por vontade própria e outras por sequestro), no início do século XX, acompanhando seus companheiros num estilo de vida de batalhas, fugas e insegurança, que exigiam delas características que contrariavam o padrão de feminilidade ditado pelo recato e pela devoção à maternidade. Longe de qualquer noção de empoderamento ou consciência de gênero, as mulheres do cangaço viviam uma vida livre dos ditos da sociedade, sendo, assim, julgadas como “mulheres sem vergonha ou safadas”; por outro lado, viviam uma vida de submissão aos homens do cangaço, eram estupradas, engravidadas por diversas vezes e obrigadas a abandonar os filhos para seguir a vida nômade (Negreiros 2018).

Com o fortalecimento de movimentos culturais e sociais, como o movimento feminista na década

de 1960, no Brasil, opressões vivenciadas pelas mulheres foram questionadas, como a divisão sexual do trabalho e os laços de dependência financeira da mulher em relação ao seu companheiro. Assim, a partir dos ideais feministas difundidos, algumas mulheres foram instigadas a um processo de empoderamento, que as levou a romper com alguns padrões sociais que ditavam sua função enquanto mulher na sociedade e que estabeleciam o matrimônio como destino social.

Cecília Sardenberg (2006) defende que empoderamento é um processo de conquista da autonomia e da autodeterminação, em prol da libertação das mulheres “das amarras da opressão de gênero, da opressão patriarcal”, sendo, assim, um instrumento/meio e um fim em si próprio. A fim de complementar o entendimento desta categoria, ainda em disputa, nas Ciências Sociais, concordamos com Deere & León (2002), que definem empoderamento como um mecanismo pelo qual as pessoas, as organizações ou as comunidades tomam consciência de suas questões, de sua própria realidade, de seu destino e percebem a sua habilidade e competência para produzir, criar e gerir. Neste sentido, empoderamento admite um processo de mudança individual e/ou coletiva, pois, quando ele se constrói de forma coletiva, atinge toda a comunidade, ainda que indiretamente.

Como resultado desses movimentos, lutas



e processos, as mulheres estão cada vez mais vivenciando processos emancipatórios individuais e coletivos, de forma gradual e com diferentes ritmos, a depender de fatores culturais, regionais e também pessoais. Estes processos caminham para uma crescente conquista de direitos sociais, aceitação e reconhecimento da ideia de autonomia sobre si e estabilidade econômica alcançada pelos seus trabalhos. Nesse sentido, muitas mulheres acabam não optando pelo matrimônio, indo contra os “destinos tradicionais”, ainda presentes no meio rural, que, quando contrariados, podem levar a pré-julgamentos conservadores, provocando diversas formas de sofrimento.

O presente artigo é resultado de uma pesquisa que se propôs a investigar: i) histórias de mulheres rurais nordestinas que desviaram das expectativas sociais de gênero, com o intuito de dar visibilidade à diversidade das mulheres do campo, visto que a maioria dos trabalhos acadêmicos sobre mulheres rurais aborda questões voltadas a organização familiar tradicional, participação política, produção agrícola ou políticas públicas; ii) evidenciar as diferentes formas de (r)ex(s)istência aos valores patriarcais que regem o comportamento das pessoas nas comunidades rurais e em cidades interioranas, com destaque para aquelas de pequeno porte, destacando as mulheres rurais que não estabeleceram o casamento ou a construção

de uma família heteronormativa como o centro de seus projetos e histórias de vida; e iii) analisar as histórias dessas mulheres à luz das categorias desvio e estigma, apontando os possíveis aspectos negativos associados às mulheres socialmente consideradas desviantes.

## 2. DOS PASSOS METODOLÓGICOS

A pesquisa partiu de uma abordagem qualitativa, ao se valer de narrativas (no nosso caso) ou descrições detalhadas de situações com a intenção de compreender os indivíduos em seus próprios termos (Goldenberg 2002), e adotou como técnica de coleta de dados entrevistas com roteiro semiestruturado, as quais foram realizadas no período entre agosto de 2017 e abril de 2018. As entrevistas como técnica de coleta de dados nos auxiliam na “análise do sentido que os atores dão às suas práticas e aos acontecimentos com os quais se veem confrontados: os seus sistemas de valores, as suas referências normativas, as suas interpretações de situações conflituosas ou não, as leituras que fazem das próprias experiências etc.” (Quivy & Campenhoudt 2008:193).

Contamos com dez (10) participantes de diferentes estados da região Nordeste (PE, AL, SE, PB), sendo seis brancas e quatro negras, mulheres nascidas e criadas no meio rural, que possuíam idades entre 41 e 86 anos, agricultoras

(na ativa ou aposentadas), com exceção de uma, que é beneficiária do Instituto Nacional do Seguro Social (INSS), devido à sua deficiência. A escolha pelos quatro estados representados pelas nossas participantes se deu de forma aleatória, mediante a identificação das interlocutoras por nossas parceiras. As entrevistas duraram, em média, 60 minutos e foram registradas com gravador e caderno de campo, a fim de anotar situações observadas, emoções e contextualização do trabalho de campo, que compõem as narrativas.

O principal critério para a seleção foi identificar mulheres acima de 40 anos que não priorizaram a reprodução familiar heteronormativa, característica da cultura nordestina e sertaneja, como seu projeto de vida. Apesar de compreendermos a importância de retratar a diversidade das mulheres rurais e visibilizá-las, optamos por não expor seus nomes, tampouco as suas comunidades e municípios, pois os depoimentos trazem questões íntimas, de família e da própria mulher, tendo sido acordado o sigilo de suas identidades ao início de cada entrevista, mediante a utilização do termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE). Para nos referirmos às nossas interlocutoras, adotamos o pseudônimo

“Margarida - X” em homenagem à Margarida Alves<sup>2</sup>, importante militante nordestina que lutou, até a sua morte, em prol dos direitos das/os trabalhadoras/es rurais.

Para a identificação das interlocutoras, utilizamos a técnica bola de neve (*snowball*), que consiste na busca de informantes-chave que podem se estabelecer através de parcerias locais, com a finalidade de auxiliar na identificação dos perfis correspondentes aos interesses da pesquisa (Vinuto 2014). Em seguida, as entrevistadas indicavam outras mulheres que contemplavam o perfil desejado. Através das parcerias com o Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Nordeste (MMTR-NE), com a Secretaria Executiva da Mulher de Serra Talhada, Pernambuco, e com o Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Santa Cruz da Baixa Verde, Pernambuco, foi possível encontrarmos nossas interlocutoras. A mediação realizada pelas referidas parcerias foi fundamental para que localizássemos mulheres com o perfil pré-determinado e com disponibilidade para compartilhar conosco questões íntimas de suas vidas.

2 Margarida Alves iniciou sua vida sindical em 1967 e teve quatro mandatos de presidente do sindicato de trabalhadores rurais de Alagoa Grande, Paraíba, nas gestões de 1973, 1976, 1979 e 1982. A sindicalista foi assassinada por motivações consequentes de sua luta política, em defesa dos trabalhadores e trabalhadoras rurais, pois Margarida havia movimentado 73 ações por direitos trabalhistas no brejo paraibano. Hoje, seu nome é um símbolo político e representativo das mulheres trabalhadoras rurais e intitula uma importante mobilização nacional que reúne milhares de mulheres dessa categoria em Brasília, completando este ano 20 anos de Marcha das Margaridas (Moraes 2016a).

### 3. CASAMENTO, RELAÇÕES DE GÊNERO E DESVIO

O casamento corresponde a um arranjo social que cria para o indivíduo uma espécie de ordem, a qual poderá fazer com que sua vida possua sentido, já que a conjugalidade não está relacionada apenas às relações interpessoais, mas também à realização social que seria consequência da estabilidade do indivíduo (Torres 2001). Essa estabilidade para as famílias pertencentes à elite do sertão nordestino vigente do século XIX se dava por meio da escolha do cônjuge, seja indicando diretamente ou utilizando verdadeiras “estratégias matrimoniais”, visando a manutenção e solidificação dos laços de amizade e da inter-relação de famílias oligárquicas locais. Estas estratégias se davam a partir do controle dos espaços geográficos e sociais dos indivíduos, com o intuito de realizar uma união que expandisse o patrimônio pertencente à família através do casamento (Torres 2001). Nas classes menos abastadas, a influência de familiares quanto à escolha do cônjuge não era uma prática recorrente, porém é notório que em ambas as classes sociais um dos principais objetivos para a realização do casamento seria a constituição

da família, uma vez que os termos “casamento e família” quase sempre estiveram relacionados (Falci 2004).

No meio rural, a família é uma instituição que funciona como base para a subsistência do grupo, engendrando sua reprodução social, cultural e econômica, através do contrato social – o casamento. Logo, na manutenção das relações produtivas da agricultura familiar, são atribuídos papéis bem definidos, a fim de especificar e diferenciar o trabalho na unidade familiar mediante as relações de gênero<sup>3</sup>.

A separação e a hierarquização dos “papéis de gênero” ainda se reproduzem fortemente no meio rural. As ideias da supremacia da figura masculina e da dependência financeira<sup>4</sup> dos integrantes da família “ao chefe da casa” confirmam um tipo de “modelo natural” que rege as relações familiares a partir das divisões das atividades ou de papéis mediante o sexo e a idade. Na distinção de papéis, as mulheres são responsabilizadas pelos trabalhos domésticos e de cuidados com crianças, idosos e pessoas com deficiências, atividades invisíveis, desvalorizadas e que não contribuem na renda

3 Ao utilizar a categoria gênero, nos apoiaremos na perspectiva de Joan Scott (1990), que compreende gênero como construção social, histórica e política que cria representações do masculino e do feminino, se reproduz diante de relações de poder e é passível de modificar-se, a depender dos interesses do Estado. A categoria gênero, além de relacional, se constitui como instrumento de análise ao nos orientar para reflexões e denúncias de diversas formas de opressão e desigualdades que se organizam e ganham coerência nas práticas sociais justificadas pelas diferenças sexuais e biológicas.

4 A utilização do instrumento político-pedagógico Caderneta Agroecológica em projetos sociais e pesquisas acadêmicas têm desmistificado tal dependência financeira, visibilizando e valorizando o trabalho produtivo das mulheres rurais, seja para o autoconsumo, seja para comercialização (Alves et al. 2018; Telles et al. 2019).

familiar diretamente, enquanto os homens possuem a autoridade sobre a produção e, por isso, acabam sendo considerados “mais importantes”, por proverem a subsistência do grupo pelos bens necessários (Heredia 2013). É esta distinção de papéis sociais e a hierarquização dos mesmos que intensificam as relações de poder que caracterizam a divisão sexual do trabalho (Kergoat 2009).

Vale salientar que, nos anos de 1960, a família contemporânea foi influenciada por mudanças que acabaram transformando o modelo de família tradicional. A entrada da mulher no mercado de trabalho; os métodos contraceptivos, que possibilitaram maior controle sobre o número de filhos; a desvinculação entre reprodução e sexualidade; o declínio da instituição do casamento; a aceitação social do divórcio; e o surgimento de novos modelos familiares foram alguns dos aspectos que provocaram tal transformação (Peixoto 2007).

Nas décadas de 1970 e 1980, o Brasil foi marcado por conflitos sociopolíticos e pelo advento de movimentos socioculturais, como o Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais, que contribuiu para dar visibilidade às violências e à inferiorização sofridas pelas mulheres do campo nos sindicatos rurais, que se tratavam de ambientes majoritariamente masculinos, onde as mulheres tinham direito de participar apenas na condição

de dependentes de seus pais ou esposos, sendo negada, assim, a sua participação enquanto mulher, trabalhadora e sujeito político (Abreu e Lima 2010).

Dentre as diversas pautas dos movimentos feministas e de mulheres rurais, levantavam-se questões relacionadas não só à luta de classes, mas também a outras formas de opressões. Neste sentido, estes movimentos vêm contribuindo com o debate acerca dos direitos sexuais e reprodutivos, racismo, violência contra as mulheres, sexualidade, escolha por não casar e a (injusta) divisão sexual do trabalho etc. Nas análises feministas acerca das relações conjugais, retrata-se o casamento como uma instituição em que as mulheres são exploradas a partir da realização de um trabalho gratuito, sem que haja reconhecimento ou retorno financeiro (Singly 2007).

Podemos afirmar que, atualmente, a conjugalidade ainda corresponde à expectativa de muitos adultos e de algumas instituições, como a Igreja, por exemplo, que é uma forte aliada da perpetuação e da manutenção da ideia do matrimônio como um destino social, ou seja, uma expectativa socialmente construída, que imprime nas mulheres, principalmente, a busca de uma realização pessoal (e social) através do casamento e da maternidade. Por outro lado, a entrada e a permanência das mulheres no mercado de trabalho, por meio do trabalho assalariado,

vêm conseguindo reduzir e modificar os laços de dependência em relação aos seus parceiros, visto que a autonomia financeira resulta numa maior segurança feminina em se posicionar e criticar as expectativas de gênero nas relações conjugais, onde estes são mais intensificados (Singly 2007).

No caso das mulheres rurais, a emancipação feminina se constrói a partir das conquistas advindas de lutas pelo reconhecimento das mulheres enquanto trabalhadoras rurais, pelo direito à participação política, à sindicalização, por direitos trabalhistas específicos, como salário-maternidade, aposentadoria, e também por questões de saúde da mulher e por políticas públicas de apoio à organização produtiva, por exemplo. Os movimentos sociais as levam a desenvolver pautas feministas baseadas na igualdade – mas também em suas especificidades –, na autonomia sobre seus corpos e suas escolhas, na luta por seus direitos e por políticas públicas voltadas para o meio rural.

No entanto, se, por um lado, existem mulheres que não possuem o matrimônio como principal objetivo de vida e acabam rompendo com a “norma” associada às expectativas atribuídas ao gênero feminino, por outro, elas sofrem julgamentos morais dentro das próprias famílias e pela sociedade em geral. Sabe-se que, mesmo com a entrada no mercado de trabalho, com o acesso às políticas públicas e aos direitos sociais,

as mulheres ainda se encontram subjugadas a uma estrutura regida por valores patriarcais que orientam as relações no meio rural.

É sabido que em todos os grupos sociais existem normas – presentes na lei ou firmadas pela tradição, a partir de acordos informais –, com a finalidade de distinguir comportamentos como “corretos” ou “errados”. Assim, as pessoas que não se encaixam em tal imposição social são consideradas desviantes. Segundo Gilberto Velho (1985), ser desviante compreende indivíduos que fazem uma “leitura” diferente da prevista. Estes, que podem compreender uma minoria, não estão indo contra a cultura dentro do grupo, ou seja, não existe, de fato, desviantes, mas sim indivíduos/grupos que podem romper com padrões, limites e/ou valores, que são pré-estabelecidos na situação em que se encontram, de forma consciente ou inconsciente. Dessa forma, a utilização do termo desviante é uma forma de caracterizar o “transgressor” que variou do que seria o esperado (Velho 1985).

Porém, partindo da concepção de Becker (2008) e da naturalização do termo desviante, percebe-se que a primeira definição de desvio está ligada à estatística, seria o que se diferencia em relação à média esperada, variando do que é comum. Ainda que seja uma definição simplista, por não levantar questões importantes, como a real violação de

regras, é tida como princípio do estudo científico de *outsiders*. A segunda concepção relaciona o desvio ao patológico, sua existência seria resultado de uma doença mental do indivíduo desviante. A terceira concepção busca fatores que expliquem o motivo para infringir regras, seja pela personalidade ou pela condição de vida, entretanto, deve-se levar em consideração que o desvio é produto de uma sociedade que cria regras e aplica infração a quem não corresponde à expectativa social (Becker 2008). A sociedade utiliza essas regras como uma forma de intervenção e normalização, que tem por finalidade desenvolver o controle ou a ordem social (Miskolci 2005).

Compreende-se que um ato, para ser desviante, dependerá de uma relação entre quem o comete e como as pessoas reagem a ele (Becker 2008). Uma vez desviante, lhes são agregados atributos de cunho depreciativo, na intenção de categorizar as pessoas, dando origem ao termo denominado estigma (Goffman 1978). Esse processo de estigmatização é resultado de uma relação entre estigmatizados e “normais”, fazendo com que o indivíduo estigmatizado se apresente mediante duas identidades: real e virtual. A identidade real corresponde às características presentes no indivíduo que são realmente dele, enquanto a identidade virtual está relacionada aos atributos destinados ao indivíduo por terceiros (Siqueira &

Cardoso 2011).

Nessa perspectiva, as mulheres que não correspondem às expectativas sociais atreladas ao gênero feminino – como optar por uma união estável com um homem ou pela maternidade – são consideradas desviantes (Gonçalves 2009). Isso porque o casamento é tido como um destino inevitável, além de uma instituição sagrada e “natural”. Dessa forma, não se trata apenas de um evento social, mas de uma “dádiva divina”, sendo o celibato visto como uma questão perigosa, pois a qualquer momento, homens ou mulheres podem ceder ao “pecado” (Maia 2007).

#### **4. DESFAZENDO AS EXPECTATIVAS DE GÊNERO NO MEIO RURAL**

Segundo Falci (2004), relatos encontrados nos livros de memórias e em diários dos séculos passados destacam a importância do casamento perante a sociedade das elites do sertão nordestino, principalmente no que diz respeito às mulheres, já que desde jovens são ensinadas e alimentadas por uma expectativa de encontrar um homem de boa família que pudesse ampliar o patrimônio. Essa preocupação envolvendo posses e dotes não era característica somente das classes mais abastadas, contudo, o principal interesse na formação da família era a manutenção das relações sociais produtivas e reprodutivas no meio rural.

Margarida - 1, em seu depoimento<sup>5</sup>, retrata ter sofrido com essa expectativa/necessidade de possuir bens para “conseguir” um casamento e, por outro lado, encontrar alguém que ampliasse o patrimônio familiar, fato que a influenciou a não optar pelo matrimônio como um projeto de vida. O depoimento de Margarida - 1 revela que esta expectativa/preocupação não ficou restrita aos séculos passados, já que ainda hoje se reproduz em muitas localidades, sobretudo, no meio rural e em cidades de pequeno porte.

[...] na minha opinião, sobre o casamento... até porque minha juventude passou toda e eu não me casei, porque como eu já nasci naquele sofrimento, eu fiquei, a gente fica maduro muito cedo, né? Quando a gente sofre muito e então eu ficava pensando na situação do meu pai, e era como a gente morava na terra de terceiros e eu sei que com 29 anos, na minha idade de 29 anos através do trabalho, os meus irmãos já tinham ido pra São Paulo e eu continuei ficando com meu pai e minha mãe e a gente até conseguiu comprar uma pequena propriedade, quase dois hectares e construir a casa e passamos a morar no que era da gente. [...] E outra coisa na comunidade, como eu era pobre, aquele pessoal, os rapazes, só procuravam a moça do pai que tivesse uma propriedade que fosse maior que a deles. Primeiro, era aquela questão, como eu morava, era uma lei também, quem podia me querer era alguém da minha situação e eu já dizia logo “eu não vou me casar com um homem que seja que nem eu mesmo”, que não tenha onde morar porque eu vou sofrer, ver a gente morar na terra alheia, os pais humilhados, eu num queria. Assim, e os outros que eram pobres, mas tinha a propriedade pra morar, só casava com a que tivesse a propriedade maior, ali já era o olho na herança [risos] (Margarida - 1, 67 anos, Pernambuco, comunicação pessoal, 2018).

Como Deere & León (2002) retratam, mesmo que existam fatores não econômicos (como se apaixonar, querer formar uma família ou a pressão social para casar), os possíveis cônjuges são persuadidos com o que cada um pode oferecer como bens para a união. Isso porque, no caso da herança, esta inicialmente era um dos métodos para possibilitar a geração de renda, seja produzindo na terra (a partir da agricultura, por exemplo) ou na possibilidade de sua venda, garantindo certa estabilidade para o casal, com a geração dos primeiros recursos. No caso das mulheres herdeiras, estas perdem o domínio sobre suas terras ao se casarem, pois esse bem passa a ser incluído no patrimônio da família que é “chefiada” pelo marido.

Margarida - 1 ressalta a importância de ter terras para conseguir um bom casamento, uma lógica que servia tanto às mulheres quanto aos homens, deixando perceptível que esta foi uma das justificativas que a levou a permanecer solteira. O receio de se relacionar com alguém tão pobre quanto ela a fazia lembrar das mesmas dificuldades enfrentadas pelos seus pais, como residir e produzir em terras de terceiros. Para Margarida - 1, reviver esta situação estava fora dos seus planos, uma vez que ela e sua família já tinham superado

5 Vale ressaltar que os depoimentos se referem às situações vivenciadas pelas mulheres entrevistadas durante a fase da juventude, que corresponde de duas a seis décadas passadas, a depender das idades de nossas interlocutoras.

tais dificuldades. A preocupação em realizar um “bom” casamento também atingia os rapazes, que buscavam moças com posses, a fim de ampliar a propriedade ou os bens que alguns já possuíam.

Além da pressão relacionada à ampliação do patrimônio, associada à formação da unidade familiar, a reprodução das desigualdades de gênero vivenciadas na casa dos pais também se constitui como argumento para evitar o casamento. A invisibilidade e a desvalorização do trabalho feminino, bem como a posição de submissão à qual a mulher é colocada em relação ao homem, ao ser responsabilizada pelas atividades domésticas e de cuidados, foram algumas das associações feitas pelas mulheres, ao retratarem a sua percepção sobre casamento:

[...] porque nunca quis não, minha filha, porque eu achava muito sério, mas quando a gente começou a organização das mulheres, aí foi pior, porque eu fui desabrochando, fui vendo e eu chorava, Jesus, eu já passei isso! Não acredito não, que eu vivenciei isso no meio da minha família, essa desigualdade, essa exploração de ser mulher e ter que fazer essas coisas todas e meus irmãos e meu pai lá sentados, não tinha televisão, porque não tinha, né? Meu pai ainda pelo menos chamava nós, brincava demais com a gente, era o jeito que tinha de ajudar, levava nós pra roça, pra ajudar a minha mãe, né? Mas num ia fazer as coisas não, lavar, cuidar de animal pequeno, tudo era as mulheres, minha filha... Aí eu fui criada vendo isso, mais desagradável da vida. Aí, quando veio a questão de casamento e que tinha que viver assim, eu via muito minha mãe, dava comida numa mesa, minha mãe servia

o meu pai... Era uma crueldade isso, aí tinha as visitas e o meu pai parece que fazia pra se mostrar, minha mãe botava lá a comida na mesa e ele “vem, Francisca, vamos almoçar”! Quando todo mundo comia, era que minha mãe comia, o primeiro prato que minha mãe servia era o do marido... Meu pai... (Margarida - 3, 68 anos, Pernambuco, comunicação pessoal, 2017).

É, desde muito jovem que eu não me via como, na situação que eu via as minhas colegas, que eu via ser dona de casa, né? Criando filho, dentro daquela cozinha, cozinhando, eu não me via, eu sempre fui uma pessoa que gostei muito de estar em outras práticas, né? Desde criança que eu gostava muito de cuidar de gado, né? Gostava muito de jogar bola, gostava muito de ir para o roçado colher as frutas, mas, desde então, eu não gostava muito desse serviço doméstico, né? De lavar prato, lavar roupa, fazer comida... É, eu aprendi, mas, assim, não gosto, eu não gosto até hoje (Margarida - 7, 41 anos, Paraíba, comunicação pessoal, 2017).

É importante ressaltar que Margarida - 3 chama atenção para a injusta divisão do trabalho doméstico vivida em sua casa, percebida com a ampliação de sua participação junto aos movimentos sociais de mulheres – onde havia discussões acerca das relações de gênero, dos direitos das mulheres e, principalmente, a partir das trocas de experiências, saberes e confidências entre mulheres. Ela passou a perceber com maior clareza as opressões vivenciadas por ela e por sua mãe dentro do núcleo familiar. O temor de vivenciar tal situação de opressão, sendo ela a maior explorada na condição de futura mãe e esposa, fez com que Margarida - 3 não cogitasse



a possibilidade de casar-se. O mesmo acontece com Margarida – 7, que nunca se interessou pelas atividades ditas “femininas”; para ela, não casar a livraria da obrigação de exercer tais funções.

Essas mulheres, que perceberam a dominação masculina e negaram o “sim” para uma vida (provavelmente) semelhante à de suas mães, disseram que não possuem “vocação para casamento”, o que pode ser entendido como a não disposição para exercer a obrigação dos trabalhos domésticos e de cuidados (Rodrigues 1993) e também uma forma de se isentar das “obrigações sexuais” relacionadas ao papel da esposa/mulher. Margarida - 1 relata que já se relacionou com um homem em sua juventude e não gostou, e relaciona a possível falta de interesse e libido à idade avançada, ou seja, reforça a relação entre juventude e vigor sexual, bem como a existência de uma faixa etária ideal para vivenciar a sexualidade. Neste caso, a sexualidade da mulher só é considerada legítima, pela interlocutora, dentro da relação conjugal. Já Margarida - 6, que já foi noiva, não relatou detalhadamente o motivo do término do noivado, mas também alega que não tem vocação para casar:

Pesquisadora: Olhe, mas quando você percebeu que não tinha vocação, por quê? Por que você disse que não tem vocação pra casar?

Margarida - 1: Eu achei que eu não tinha porque depois que eu arrumei

homem eu num gostei não [risos]. Eu acho que não tinha muita vocação pra casar, não, num instante, não sei se é porque também já tava de idade avançada, né? E aí, a gente não tem mais aquela energia, aquele fogo, né? [risos]. Eu num gostei muito não (67 anos, Pernambuco, comunicação pessoal, 2018).

Margarida - 6: Mas eu também não quis saber não. Eu não tinha vocação, não [risos]. Esse rapaz não era nem mau, mas... não quis. E esse outro, ele casou com minha prima, mas ele não era bom, ele não foi bom com ela não. Pesquisadora: Quando foi que a senhora decidiu que não tinha vocação, quando foi que a senhora percebeu isso?

Margarida - 6: Eu percebi nesse tempo mesmo, que noivei com ele. Meus pais, não é que eles pressionassem não. Eles não pressionavam não, mas eles não importavam que... ele não era uma pessoa má, até parece que é primo da gente, longe, mas é, aí ele achava que... ah sei lá! [...] Mas eles queriam [me casar], mas eu não queria mais, aí também não pressionaram não (86 anos, Pernambuco, comunicação pessoal, 2017).

A partir das entrevistas realizadas, constatamos que as mulheres desviantes são estigmatizadas e acabam recebendo títulos como “moça veia” (mulher virgem que já passou da idade de casar e ter filhos), “para tia” (mulher que não foi mãe e sua posição dentro da família é ser tia, título de menor *status* na unidade familiar, se comparado ao de mãe), “solteirona”, “puta veia” (mulher que já se relacionou com vários homens, porém não casou e não teve filhos)... Esses títulos estão associados a significados que as caracterizam como mulheres que desviaram da natureza,

ou que foram punidas pela natureza, sendo “impedidas de amar”, como retrata Cláudia Maia (2005), em sua pesquisa. Às mulheres desviantes dos padrões sociais, comumente são atribuídas características pejorativas, tais como “nervosa”, “histérica”, “inútil”, “doente”, o que reafirma o quão negativa e estigmatizada é a imagem social/virtual de uma mulher solteira, bem como corrobora que ser celibatária é praticamente sinônimo de anormalidade (Maia 2007).

Nos relatos das participantes, não foi evidenciado o estigma relacionado à doença, mas a mulher que não casou tinha a sua sexualidade vigiada e recebia títulos negativos relacionados à sua vida sexual ou à posição social que ocupava na família, como os anteriormente mencionados.

Destacamos que aquilo que muitas vezes as mulheres consideram como “brincadeiras” e “ditos populares”, na verdade, trata-se de rótulos estigmatizantes que as diminuem diante da sociedade, enquadrando-as em categorias com significado depreciativo, vigilante e controlador de seus corpos. Estes rótulos funcionam, ainda, como denúncias sobre mulheres que estariam “erradas” ou mesmo “atrasadas” em relação à idade ideal para casar e ter filhos, no tempo estipulado como normal – até os 25 anos, conforme relatado pelas próprias mulheres:

Moça velha! Me sinto feliz mesmo, aí o povo diz “eita, guardou pra dar pra São Pedro”. Eu digo: “né meu? Eu dou a quem eu quero” [risos]. É porque assim, quando a pessoa fica moça veia, o povo fica dizendo: “eita, tá guardando pra São Pedro, tá guardando pra São Pedro”. Se der, não presta e se não der, diz que tá guardando pra São Pedro. Mas o problema é meu, que o corpo é meu e eu dou a quem eu quiser (Margarida - 4, 75 anos, Pernambuco, comunicação pessoal, 2018).  
Pesquisadora: [...] e sua relação com suas irmãs? Como é? Elas cobram, elas perguntam, elas falam alguma coisa?  
Margarida - 10: Com relação a isso, às vezes, elas me dão umas espetadas... [...] uma diz: “tu não casa, pra não dá esse danado, por isso que tu é assim, estressada... Vive no mundo”! Eu vivo no mundo, mas é andando... (Margarida - 10, 45 anos, Paraíba, comunicação pessoal, 2017).

O relato de Margarida - 10 releva que os preconceitos e julgamentos sofridos por essas mulheres nem sempre partem da sociedade ou das expectativas sociais constituídas no espaço público, mas se reproduzem também no espaço privado, quando as mulheres da própria família, através de discursos machistas, cunhados na cultura patriarcal, cobram das mulheres solteiras a realização do papel de mãe e esposa, associando estes papéis, inclusive, à realização pessoal e à saúde mental.

Em contrapartida, foi observado, no caso de uma das interlocutoras, que o celibato não acarretou necessariamente em um comportamento desviante frente aos demais membros da família, uma vez que estes se

beneficiaram da sua condição. Nestes casos, as mulheres celibatárias podem chegar a ter apoio da família, pois, ainda que não proporcionem a ampliação do patrimônio familiar, cumprem sua função social ou contribuem com a “reprodução” de mão de obra no campo. Elas continuam assumindo uma das principais tarefas sobre as quais são responsabilizadas socialmente – os trabalhos de cuidado junto aos seus pais idosos, doentes, ou se envolvem em atividades religiosas em prol da comunidade rural. Observa-se que as mulheres solteiras, que em sua juventude eram estigmatizadas, posteriormente, tornam-se as cuidadoras de confiança das pessoas idosas, deixando as/os irmãs/os casadas/os despreocupadas/os, ao poderem contar com a “total disponibilidade” da irmã solteira (Rodrigues 1993), apropriando-se de seu tempo.

Não, ninguém me cobrou [para casar], parece que achavam bom, sentiam que eu cuidava, tinha mais responsabilidade de cuidar de pai mais de mãe, até eles morrerem. Era nós dentro de casa, todos os três, depois pai faleceu, aí fiquei mais mãe, ela era parálitica, era sufoco, mas chegou o dia dela e eu fiquei só (Margarida - 2, 70 anos, Pernambuco, comunicação pessoal, 2018).

No que diz respeito às mulheres solteiras, de maneira geral, era esperado que elas se constituíssem enquanto mães e esposas para realização pessoal, para alcançarem a estabilidade

financeira (por meio do marido), a felicidade e, principalmente, para fugir do estigma de serem reconhecidas como “moça veia” ou, ainda “pior”, como “mulher livre” – que em muitos casos é relacionada à expressão “puta veia”, por se tratar de uma mulher que falhou na sua função social (casamento) e biológica (maternidade), bem como se relaciona com outras pessoas sem estabelecer um acordo matrimonial. Desse modo, essa mulher é objetificada, colocada em uma posição de “mulher pública”, visto que a ela sempre irá sobrar ou faltar sexo e, assim, é vista como uma ameaça aos casais, por ser um atrativo aos homens compromissados. A sociedade julga que servir de tentação aos homens e prejudicar casamentos alheios seriam a forma da mulher solteira despejar sua infelicidade, frustração e inveja (Maia 2005).

Foi observado um esforço recorrente e constante das pessoas para que as mulheres solteiras se relacionassem com um homem, por acharem que necessariamente elas sempre quiseram isso e não conseguiram. Margarida - 5 e Margarida - 1 relataram como a pressão social pelo casamento heteronormativo se manifestava em preconceito, estigma, vigilância, violência psicológica, resultando nos seus cerceamentos aos espaços públicos e coletivos, e até na provocação de adoecimento.

E a sociedade me rejeitou também, a sociedade me via como uma mulher... Eu não posso nem dizer uma mulher qualquer, porque nós somos mulheres de qualquer jeito que a gente queira ser, né? Mas, pra sociedade, é uma mulher ruim, que queria tomar o marido das outras mulheres, e... Em alguns certos momentos, eu me recusava dessa questão de sair da associação, foi porque eu recusei, nem pra ficar ouvindo das mulheres porque ouvia, eu ouvia e também pra não dar ousadia, porque eles também dão as cantadas deles, né? Cantadas e coisas ridículas, assédios e muitas outras coisas, e eu saí [da associação de moradores] foi justamente por isso (Margarida - 5, 48 anos, Alagoas, comunicação pessoal, 2017).

Margarida - 1: Ah, preconceito a gente sofre muito, porque é por ser solteira, porque não casou, é preciso a gente ter muita, ter uma posição boa, né? Porque, às vezes, a gente encontra muitas pessoas que por a gente ser comunicativa e tudo e ser moça véia, então tem preconceito. As próprias pessoas ficam achando que a gente tá sofrendo por aquilo, que fica mandando qualquer pessoa, vai caçar fulano, manda bebo vei, manda gente velho, caindo os taco. A coisa que eu mais ficava triste era com isso também, porque de vez em quando chegava uma pessoa na porta querendo casar com eu, uma pessoa que eu não tava dizendo a ninguém, não tava chorando pra querer casar, não tava procurando...

Pesquisadora: Mas já aconteceu de chegar lá na tua porta?

Margarida - 1: É, chegava viúvo vei, que vinha de fora [do município], aí vinha aquele povo vei, que eu num sabia nem quem era e aí ficava alumiano porque tava com dó, porque eu tava sem casar. Ó, pelo amor de Deus, é tanta coisa que a gente... Eu caí em depressão por isso, mais por isso também, era tão puro sofrimento que minhas irmãs sofriam também... Só eu que tive essa questão da depressão, não era hereditário, não tem ninguém na minha família com esse problema, era mais por conta disso, eu ia ficando mais velha, aí ficavam achando que eu precisava casar, mandavam os sem futuro (Margarida - 1, 67 anos, Pernambuco, comunicação pessoal, 2018).

A pressão social no meio rural é tão forte sobre as mulheres, a fim de assegurar o cumprimento do papel social de gênero esperado e a permanência do casamento como principal projeto de vida, que pode acarretar processos de adoecimento, como foi o caso de Margarida - 1, ao receber visitas constantes de pretendentes ao casamento para “sanar” o desvio cometido pela mesma.

Outro aspecto também revelado na pesquisa diz respeito à maternidade. Sobre isso, Elizabeth Badinter (1985) alega que o instinto do amor materno, que foi defendido como uma característica inata das mulheres, se trata de um sentimento como qualquer outro, caracterizado pela autora como “incerto, frágil e imperfeito”, podendo ocorrer falhas na sua construção e, ao mesmo tempo, pode vir a não existir. Badinter compreende que sua existência não é garantida por um processo fisiológico como a gravidez, mas sim é construído ao longo do tempo, com a criança, o que explicaria, por exemplo, a relação das mulheres que são mães e sentem esse amor materno sem ter passado pelo estágio da gestação.

Neste sentido, podemos observar, no depoimento de Margarida - 6, que a maternidade nunca se constituiu como um projeto para ela, mesmo estando inserida em um meio onde este elemento se apresenta como condição “natural” e social para as mulheres rurais, corroborando, assim, a reflexão da autora supracitada:

Mas assim, ser mãe da forma de... de olhar uma criança e adotar nunca foi meu projeto de vida. Assim como morar com uma criatura que seja homem ou mulher, nunca foi meu projeto de vida, estar grudada em alguém (Margarida - 6, 86 anos, Pernambuco, comunicação pessoal, 2017).

Eu ganhei autonomia na minha vida, entendeu? Eu ganhei liberdade na minha vida, eu conquistei isso, então não é fácil hoje pra ninguém, só Jesus que pode me tirar da terra, mas assim, pra uma pessoa chegar assim e dizer “você não vai, você não faz não”, é melhor nem falar isso, porque a amizade pode acabar (Margarida - 5, 48 anos, Alagoas, comunicação pessoal, 2017).

Se ser mulher solteira no meio rural é ser “mulher livre”, nossas interlocutoras, que eram estigmatizadas por isso, passam a ressignificar esse rótulo. Se a sociedade relaciona a liberdade feminina à forma de exercer a sua sexualidade, as mulheres entrevistadas vão além e exaltam a sua autonomia por não estarem condicionadas ao controle masculino, através de um marido.

[...] na realidade quando a gente casa num tem esse homem que por bom que ele seja, assegure, ele é egoísta. Homem é egoísta, tudo é só pra ele, é... carinho é só pra ele, atenção, e aí é onde depois que a gente descobre que não tem homem que diga assim, vale a pena a gente perder a liberdade por ele também não. A liberdade é o mais importante na vida da gente, que pra gente ter liberdade num é necessário ter um homem privando, dizer que a gente vai, não vamos saber usar da nossa liberdade e aí termina é privando a gente de tudo, e viver restrito só pra um homem, não é no sentido de querer ser de muitos homens, mas você fica restrito da sua missão. Nós não viemos pro mundo pra viver só pra gente ou pra um homem ou pra uma familinha ali dentro, nós também temos a sociedade, que Deus deixou pra gente ser, lutar uns pelos outros e quando a gente fica, é privada de todas essas coisas, da gente cumprir uma missão da gente, ficar a vida inteira só trabalhando pra filho e marido e é só passando pro povo de ruim, adoecendo, envelhecendo (Margarida - 1, 67 anos, Pernambuco, comunicação pessoal, 2018).

As mulheres entrevistadas mencionaram a relação do celibato com a liberdade de distintas maneiras. Assim, destacamos o depoimento de Margarida - 1, que considera que a sua missão em vida vai muito além da formação de uma família e a reprodução da mesma. Ela, enquanto uma liderança política no seu município, destina o seu tempo e a sua energia em prol da luta pela garantia de direitos sociais e políticos das pessoas do campo. Margarida - 1 vê na sua militância e na sua atividade profissional a concretização do exercício da sua liberdade, através do cuidado com o outro e da luta por uma sociedade mais justa. A gestão do seu tempo e da sua atenção com as pessoas é o que a faz se sentir viva, feliz e mais saudável. Já Margarida - 5 reforça o depoimento anterior, ressaltando que a liberdade é uma conquista, algo que foi construído por ela diante de um processo de empoderamento e de autoconfiança. Neste sentido, ela não permite que ninguém interfira na sua autonomia e atribui a um ser divino a única possibilidade de limitação sobre suas escolhas. Margarida - 5 se refere a uma autonomia que se expressa no campo econômico e emocional, autonomia esta que retroalimenta a sua

liberdade, algo que, para ela, é inegociável e que só se faz possível através do celibato.

Em pesquisa com mulheres que são lideranças rurais pernambucanas (em sua maioria, casadas), com pelo menos uma década de participação política e comunitária, Lorena Moraes (2016b) destaca as mudanças que essa participação provoca na vida das mulheres, ainda que os desafios em torno da divisão do trabalho doméstico e dos conflitos intrafamiliares em relação à circulação das mulheres no espaço público existam, implicando constantes negociações com filhos/as e maridos. Nesta pesquisa, as mulheres relatam que, com o tempo, passaram a tomar consciência das opressões de gênero que sofriam no ambiente doméstico; se sentiram mais confiantes para voltar a estudar; conheceram novas pessoas em reuniões e viagens proporcionadas pelo movimento social e/ou sindicato; aprimoraram as técnicas de produção agrícola; e tomaram conhecimento dos caminhos para acessar políticas públicas voltadas para organização produtiva. Tais conquistas também são valorizadas pelas mulheres “desviantes”, retratadas no presente artigo, e é a liberdade para circular no espaço público, estabelecer ampla rede de sociabilidade e participar da dinâmica comunitária e política (municipal, estadual, nacional) o que elas ressaltam que não estavam dispostas a abrir mão. Vale salientar que oito entre as dez mulheres solteiras entrevistadas participam de movimentos sociais e/ou sindicato rural há, no mínimo, 25 anos.

Assim, as mulheres celibatárias comumente podem ser vistas como uma ameaça à sociedade, porém isso se deve ao fato de elas provocarem a ordem pré-estabelecida, irem contra a cultura heteronormativa de constituir uma família tradicional, buscarem a sua realização pessoal na militância ou profissional ou, simplesmente, por não quererem viver uma vida voltada às responsabilidades domésticas e de cuidados com as crianças e com o marido. De fato, a sociedade heteronormativa não aceita que as mulheres neguem a necessidade de um homem em suas vidas e questiona: como pode uma mulher viver sem um marido, viver sem experimentar a maternidade? E a explicação desse desvio de conduta se dá através de uma justificativa patológica ou de um comportamento moralmente repugnante, provocando, assim, pavor na sociedade, desequilíbrio das estruturas (família heteronormativa), rompimento com a cultura patriarcal, medo diante da mulher livre, portanto, imprevisível e indomesticável.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de percebermos mudanças culturais em relação aos desejos e aos projetos de vida da juventude rural, provocados pelo maior acesso à informação e à educação, no meio rural nordestino ainda impera uma cultura conservadora, heteronormativa e patriarcal, que percebe o casamento e a família como pilares da reprodução social e, conseqüentemente, dos papéis de

gênero. Diante deste cenário, destacamos as mulheres jovens, adultas e idosas rurais (e homens também) que refletem sobre as relações de gênero ao ponto de desconstruírem o projeto de vida que a família e a comunidade traçaram e esperavam para elas. Ainda que muitas das histórias relatadas fizessem referência há pelo menos 25 anos, o estigma da “solteirona”, “encalhada”, “mal amada” (para ampliarmos os termos que conhecemos), marca um perfil de mulheres que não cumpriram a função social do casamento.

Entre nossas interlocutoras, foi observado que essas mulheres se constituíram enquanto desviantes ao fugirem daquilo que é tido como “normal” para elas e para a lógica social e cultural nas cidades interioranas. Assim, elas acabam sendo estigmatizadas e, conseqüentemente, são atribuídas a essas mulheres rurais características pejorativas, que nem sempre são vistas como ofensas por elas, por se tratarem de títulos já internalizados e naturalizados pela tradição patriarcal. Ao longo da construção desse trabalho, destacamos títulos como “moça veia”, “puta veia” e “ficou para tia”, como forma de deslegitimação das escolhas das mulheres, bem como formas de controle e violência sobre os corpos e vidas das mulheres rurais.

Por outro lado, a liberdade que o celibato proporciona garante a satisfação que possuem em se constituírem como mulheres “desviantes”. Não casar parece ter sido uma escolha por um projeto de

vida diferente daquele que cresceram aprendendo, assistindo e participando, o qual foi ou é a vida de suas mães, irmãs, sobrinhas e demais mulheres da comunidade. Escolher romper com as expectativas de gênero e negar o “destino” do casamento são iniciativas que estão fortemente atreladas às suas referências de relacionamentos afetivo-sexuais heteronormativos e abusivos, que colocam as mulheres em uma posição social inferior, reforçando as expressões das desigualdades de gênero. É válido ressaltar também a influência dos movimentos sociais, sindicatos rurais e grupos de mulheres, espaços que provocam debates sobre as desigualdades de gênero e a condição das mulheres no meio rural, contribuindo com o processo de empoderamento das mulheres ao “combater as mentalidades de submissão” (MMTR-NE 2018), além de proporcionar a elas a circulação no espaço público, ampliando os horizontes do viver e do pensar.

## 6. AGRADECIMENTOS

Somos imensamente gratas ao Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Nordeste (MMTR-NE), à Secretaria Executiva da Mulher de Serra Talhada, Pernambuco, e ao Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Santa Cruz da Baixa Verde, Pernambuco, que intermediaram o nosso encontro com as mulheres entrevistadas. Sem tais parcerias, a nossa pesquisa não seria possível.

## 7. REFERÊNCIAS

Alves, L. M., C. Alvarenga, E. Cardoso, N. Castro, S. Saori, e L. Telles. 2018. *Caderneta agroecológica e os quintais: sistematização da produção das mulheres rurais no Brasil*. Minas Gerais: Centro de Tecnologias Alternativas da Zona da Mata.

Abreu e Lima, M. S. 2010. As mulheres no sindicalismo rural, in *Agricultura familiar e gênero: práticas, movimentos e políticas públicas*. Editado por P. Scott e R. Parry. 2. ed. Recife: UFPE.

Badinter, E. 1985. *Um amor conquistado: o mito do amor materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Becker, H. S. 2008. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Brumer, A. 2004. Gênero e agricultura: a situação da mulher na agricultura do Rio Grande do Sul. *Revista Estudos Feministas* 12(1):205-227. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2004000100011>

Carneiro, M. J. 1994. Mulheres no campo: notas sobre sua participação política e a condição social do gênero. *Estudos, Sociedade e Agricultura* 2(1):11-22.

Chayanov, A. 1981. Sobre a teoria dos sistemas econômicos não capitalistas, in *A questão agrária*. Editado por J. C. Silva e V. Stolcke. São Paulo: Brasiliense.

Deere, C. D., e M. León. 2002. *O empoderamento da mulher: direitos à terra e direitos de propriedade na América Latina*. Porto Alegre: UFRGS.

Falci, M. K. 2004. Mulheres do sertão nordestino, in *História das mulheres no Brasil*. Editado por M. Del Priori, pp. 241-277. 7. ed. São Paulo: Contexto.

Goffman, E. 1978. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores.



Goldenberg, M. 2002. *A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. 6. ed. Rio de Janeiro: Record.

Gonçalves, E. 2009. Nem só nem mal acompanhada: reinterpretação a “solidão” das “solteiras” na contemporaneidade. *Horizontes Antropológicos* 15(32):189-216. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832009000200009>

Heredia, B. M. A. 2013. *A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores no Nordeste do Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.

Kergoat, D. 2009. Verbete: divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo, in *Dicionário crítico do feminismo*. Organizado por H. Hirata, F. Laborie, H. Doaré e D. Senotier, pp. 67-76. São Paulo: Unesp.

Maia, C. J. 2005. Desencantadas criaturas proibidas de amar: a construção discursiva de mulheres celibatárias. *Anais do XXIII Simpósio Nacional de História*.

Maia, C. J. 2007. A invenção da solteirona: conjugalidade moderna e terror moral – Minas Gerais (1890-1948). Tese, Departamento de História, Universidade de Brasília, Distrito Federal.

Miskolci, R. 2005. Do desvio às diferenças. *Teoria e Pesquisa* 1(47):9-4.

Moraes, L. L. 2016a. Entre o público e o privado: a participação política de mulheres rurais do sertão pernambucano. Tese, Departamento de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Moraes, L. L. 2016b. “Eu escuto o lado bom!” Um estudo sobre mulheres rurais do sertão pernambucano que enfrentam julgamentos e ampliam desejos a partir da participação política. *Amazônica Revista de Antropologia* 8(2):264-282. DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v8i2.5039>

Movimento da Mulher Trabalhadora Rural – NE (MMTR-NE). [s/d]. Disponível em: <http://www.mmtrne.org.br/quem-somos.php>. Acesso em: 13 de outubro de 2018.

Negreiros, A. 2018. *Maria Bonita: sexo, violência e mulheres no cangaço*. São Paulo: Editora Objetiva.

Paulilo, M. I. S. 2004. Trabalho familiar: uma categoria esquecida de análise. *Revista Estudos Feministas* 12(1):229-252. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2004000100012>

Peixoto, C. E. 2007. Prefácio, in *Sociologia da família contemporânea*. Editado por F. Singly. Rio de Janeiro: Editora FGV.

Quivy, R., e L. Campenhoudt. 2008. *Manual de investigação em Ciências Sociais: trajectos*. Lisboa: Gradiva.

Rodrigues, L. L. 1993. O avesso do casamento: uma leitura antropológica do celibato camponês feminino. *Anuário Antropológico* 91:139-166.

Sardenberg, C. M. B. 2006. *Conceituando “empoderamento” na perspectiva feminista*. Salvador: UFBA.

Scott, J. W. 1990. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade* 16(2):5-22.

Silva, C., e A. P. Portella. 2010. Divisão sexual do trabalho em áreas rurais do Nordeste Brasileiro, in *Agricultura familiar e gênero: práticas, movimentos e políticas públicas*. Editado por P. Scott e R. Cordeiro, pp. 127-144. Recife: UFPE.

Singly, F. 2007. *Sociologia da família contemporânea*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

Siqueira, R., e H. Cardoso. 2011. O conceito de estigma como processo social: uma aproximação teórica a partir da literatura norte-americana. *Imagonauta* 2(1):92-113.

Telles, L., C. Alvarenga, e A. F. Freitas. 2019. A economia das agricultoras agroecológicas no Brasil e suas estratégias para a construção de autonomia: aprendizados de Barra do Turvo (SP). *Otra Economía* 12(22):166-180.

Tepicht, J. 1973. *Maxisme et agriculture*. Paris: Armand Colin.

Torres, A. 2001. *Sociologia do casamento: A família e a questão feminina*. Oeiras: Celta Editora.

Velho, G. 1985. O estudo do comportamento desviante: a contribuição da Antropologia Social, in *Desvio e divergência: uma crítica da patologia social*, pp. 1-28. 6. ed. Porto Alegre: Jorge Zahar Editor.

Vinuto, J. 2014. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. *Temáticas* 22(44):203-220.

Woortmann, K. 1990. Com parentes não se neguceia: o campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico* (81):1-63.



The image features four stylized sun icons in a light gray color. Each sun has a circular center with a smaller dot in the middle, surrounded by several elongated, teardrop-shaped rays. The largest sun is at the top center, with a smaller one to its left, another to its right, and a fourth, even smaller one at the bottom left. The word "TRADUÇÃO" is centered over the largest sun.

**TRADUÇÃO**



# **RACISMO OBSTÉTRICO: A POLÍTICA RACIAL DA GRAVIDEZ, DO PARTO E DO NASCIMENTO**

Texto de

**Dána-Ain Davis**

Centro de Estudos de Mulheres e Sociedade, Graduate Center,  
Universidade da Cidade de Nova York, Nova York, Estados Unidos

Tradução de

**Giovana Acacia Tempesta**

Universidade de Brasília | Brasília - DF - Brasil

**Morgana Eneile Tavares de Almeida**

Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio/Fiocruz | Rio de Janeiro - RJ - Brasil

Texto originalmente publicado em Davis, Dána-Ain. 2018. Obstetric racism: the racial politics of pregnancy, labor, and birthing. *Medical Anthropology* 38(7):560-573. DOI:

<https://doi.org/10.1080/01459740.2018.1549389>

A presente publicação foi autorizada pela autora e pelos editores da Taylor & Francis Ltd, os quais se mostraram sensíveis ao problema da violência obstétrica no Brasil. Na oportunidade, registramos o nosso agradecimento a todos eles e também a Bruna Pratesi de Oliveira, que gentilmente nos auxiliou na tradução de algumas construções frasais.

submissão: 18/08/2020 | aprovação: 22/12/2020

## RESUMO

No presente artigo, analiso relatos de parto de mulheres negras vivendo nos Estados Unidos. Esses relatos descrevem várias formas de racismo durante encontros médicos que aconteceram enquanto elas estavam grávidas ou durante o trabalho de parto e o parto. Na arena global da saúde da mulher, os problemas levantados são vistos como violência obstétrica. Entretanto, racismo obstétrico – enquanto evento e ferramenta de análise – captura melhor as particularidades do cuidado reprodutivo dispensado às mulheres negras durante os períodos pré e pós-natal. O racismo obstétrico é uma ameaça para desfechos de parto positivos. Eu argumento que profissionais da assistência ao parto, incluindo parteiras e doulas, fazem a mediação entre o racismo obstétrico e desfechos reprodutivos estratificados.

**Palavras-chave:** Estados Unidos; mulheres negras; trabalho de parto; encontros médicos; racismo obstétrico; gravidez.

Em uma noite no início de 2018, Josie, uma doula branca que eu entrevistei, enviou-me uma mensagem porque estava perturbada. Ela havia testemunhado sua cliente, Michelle, uma mulher negra atendida pelo Medicaid<sup>1</sup>, ser muito maltratada durante seu trabalho de parto e parto. Josie explicou que, depois que Michelle foi admitida no hospital, ela começou a ser monitorada pela equipe e recebeu Pitocina, a versão sintética da ocitocina, um hormônio que o corpo produz naturalmente, para induzir as contrações. Uma enfermeira disse a Michelle que seu colo do útero estava com aproximadamente cinco centímetros de dilatação, o que justificou a Pitocina, embora Josie, uma doula experiente e parteira em formação, acreditasse que Michelle estivesse provavelmente com uma dilatação de cerca de oito centímetros. De acordo com Josie, a equipe médica pareceu querer negar a Michelle uma experiência de parto semelhante àquela que uma outra cliente de Josie conseguira ter. Funcionários do hospital disseram à Michelle que somente uma pessoa seria admitida no quarto junto com ela, e que ela deveria escolher entre sua mãe e Josie. “Ela me escolheu”, disse Josie. Mas uma semana antes, Josie me contou, ela havia estado no mesmo hospital acompanhando uma mulher branca que tinha um plano de saúde privado, e havia seis pessoas no quarto com ela (Davis 2018)<sup>2</sup>.

1 Nota das tradutoras [N. T.]: Medicaid é o programa de saúde subsidiado pelo governo norte-americano, voltado para pessoas de baixa renda.

2 N. T.: As interseções de raça, gênero e classe permeiam todas as esferas da vida social, incluindo a assistência ao ciclo gravídico-puerperal, terreno de disputas conceituais que abrangem também a noção de violência obstétrica. A decisão por traduzir este artigo e o empenho que nos mobilizou expressam o reconhecimento da relevância da temática para o enfrentamento ao racismo estrutural, de modo a ampliar a sua visibilização perante os diversos agentes. Pensamos que este artigo se destina não só ao campo da antropologia, mas a todas as pessoas que atuam em prol do parto digno e respeitoso: doulas, parteiras, enfermeiras e médicos obstetras, entre outros profissionais, e àquelas que desejam parir ou acompanhar novos desfechos possíveis em outros cenários, em especial no âmbito do Sistema Único de Saúde, espaço em permanente construção e resistência. Desejamos que o trabalho sirva como um reforço à produção acadêmica brasileira da área. Bons frutos sejam.



Na sala de parto, Josie disse que Michelle sentiu vontade de empurrar, mas as enfermeiras e o médico lhe disseram para parar: eles afirmaram que havia um prolapso de cordão, situação na qual a cabeça do bebê está muito alta no canal vaginal e o cordão umbilical desceu. Mas a bolsa de Michelle ainda não havia rompido, então era improvável que houvesse um prolapso de cordão. Michelle acabou parindo e, embora não tivesse acontecido um sangramento importante, Josie ficou chocada quando o médico anunciou que Michelle estava com coágulos. Então, de acordo com Josie, o médico “interveio” para remover os coágulos. Além de ser violenta, a retirada manual agressiva dos coágulos logo após o parto pode causar infecção. Michelle estava gritando: “Pare! Pare!”. Após o parto, o filho de Michelle acabou sendo internado na unidade de terapia intensiva neonatal (UTIN) devido a um problema congênito no intestino. Josie disse que os médicos fizeram Michelle sentir que o problema havia sido causado por ela, porque ela dera à luz “rápido demais”. Obviamente, um problema congênito não é causado pelo parto. Josie descreveu aquilo que ela testemunhou como estupro obstétrico (Davis 2018).

Porque seu filho ficou internado em uma UTIN,

Michelle foi uma das mulheres negras nos Estados Unidos que sofreu um desfecho de parto negativo. De acordo com Stacey D. Stewart, presidente da March of Dimes – uma organização internacional que busca diminuir a mortalidade infantil e os problemas de saúde que se manifestam no nascimento –, em 2016 a taxa de parto prematuro entre mulheres negras foi 49% mais alta que a taxa relativa a todas as outras mulheres (March of Dimes 2017). Essas disparidades são indicativas da reprodução estratificada na qual as desigualdades de raça, classe, gênero, cultura e status produzem desfechos reprodutivos diferenciados (Colen 1995). Os desfechos diferenciados que atingiram Michelle foram produzidos pelo que chamo de racismo obstétrico.

O racismo obstétrico tem lugar na intersecção entre a violência obstétrica e o racismo médico<sup>3</sup>. Violência obstétrica é uma forma de violência baseada em gênero experimentada por pessoas que dão à luz e que são submetidas a atos de violência que resultam em sua subordinação porque são pacientes obstétricas. O termo sugere que a violência institucional e a violência contra as mulheres se fundem durante a gestação, o parto e o pós-parto (Women’s Global Network for Reproductive Rights 2017). Violência obstétrica

<sup>3</sup> N. T.: Neste artigo, a expressão “racismo médico” (medical racism) não se restringe às atitudes do profissional médico, mas abrange os diversos profissionais e eventos envolvidos na assistência à gestação, ao parto e ao pós-parto.

abrange tratamento desumano, abuso médico e violações (*birth rape*) durante a gravidez. O termo exprime as consequências explicitamente prejudiciais causadas pelos profissionais médicos quando exercem domínio reprodutivo sobre as mulheres em países como México e Argentina (Dixon 2015; Elmir et al. 2010; Vacaflor 2016). Nos Estados Unidos, alguns pesquisadores veem a violência obstétrica como um fenômeno experienciado por determinadas mulheres. Por exemplo, mulheres brancas de classe média estão “mais expostas aos efeitos da medicalização e da tecnologia”, devido ao acesso a planos de saúde privados (Shabot 2015:232). Outros investigam os limites e as possibilidades legais de usar esse enquadramento nos Estados Unidos, em relação aos direitos humanos (Borges 2018; Diaz-Tello 2016).

Ainda que a violência obstétrica seja uma ferramenta analítica potente para compreender como o abuso é experimentado a qualquer tempo durante os processos de assistência à saúde materna, ela não leva em conta de maneira adequada os contornos do racismo que se materializam nos encontros médicos das mulheres negras. Inspirada em Gilmore (2007), eu defino racismo como práticas sancionadas institucionalmente pelo estado, que tornam grupos particulares mais vulneráveis a riscos e à morte prematura. A história do racismo médico nos Estados

Unidos influencia profundamente os encontros médicos das mulheres, e esses encontros têm sido perniciosos. Racismo obstétrico, eu proponho, constitui uma ameaça a desfechos positivos para pacientes obstétricas.

Racismo médico ocorre quando a raça do paciente influencia as percepções do médico, bem como o tratamento e/ou as decisões relativas ao diagnóstico, colocando o paciente em risco. Histórias sobre experimentos médicos com afro-americanos explicitam o profundo desprezo que as profissões médicas ostentam em relação às vidas negras, tratando as pessoas como “material clínico” (Hoberman 2012; Washington 2006). Por exemplo, pacientes negros têm sido submetidos a diagnósticos racialmente estratificados, resultando na negativa de oferta de medicação para dor, com base na crença de que eles suportam melhor a dor do que outros grupos demarcados (Fabien 2017; Hoffman et al. 2016).

Ideias negativas sobre mulheres negras, tais como a sua suposta promiscuidade, revelam a dimensão gendrada [i. e., marcada por especificidades de gênero] do racismo médico (Hoberman 2012). O racismo médico está entremeado à narrativa histórica sobre reprodução e práticas ginecológicas e obstétricas na qual os corpos das mulheres negras foram avaliados como “supercorpos médicos” (Cooper Owens 2017:77).

Um “supercorpo” é valioso para o trabalho e a experimentação – como os experimentos ginecológicos para estudar a fistula vesicovaginal –, mas a mulher em si não é digna de ser tratada com humanidade. Há numerosos exemplos de abuso reprodutivo sofrido por mulheres e garotas negras. Os abusos vão desde a capitalização da reprodução das mulheres negras para sustentar a economia escravocrata e o uso de mulheres escravizadas no desenvolvimento da ginecologia (Berry 2017; Cooper Owens 2017) até o caso das irmãs Relf, com 12 e 14 anos de idade. Neste caso, os médicos esterilizaram, sem permissão, as duas garotas negras e pobres que viviam no Alabama. Outro exemplo de abuso reprodutivo foi o uso não autorizado do contraceptivo Depo Provera, um medicamento cancerígeno, em 4.700 mulheres negras (Washington 2006). Uma modalidade diferente de abuso reprodutivo foi a difamação do papel de parteiras, desempenhado pelas mulheres negras nos séculos XIX e XX, quando a medicina obstétrica se tornou a intervenção legitimada na assistência ao parto (Wilkie 2003).

O termo racismo obstétrico é uma extensão da estratificação racial e está inscrito tanto na estigmatização historicamente construída das mulheres negras como nas lembranças de suas

interações com médicos, enfermeiras e outros profissionais médicos durante e após a gestação. O racismo obstétrico é uma ameaça para a vida das mães e para os desfechos neonatais. O termo inclui, mas não se limita a, lacunas críticas de diagnóstico; negligência, desdém e desrespeito; causar dor; e exercer abuso médico por meio de coerção à realização de procedimentos ou de realização de procedimentos sem consentimento. Um fluxo de racismo, segregação e policiamento historicamente constituído informa as interpretações das mulheres sobre esses encontros. O racismo obstétrico emerge especificamente no cuidado obstétrico e coloca as mulheres negras e seus filhos em risco.

Neste artigo, eu coloco em relevo as interpretações das mulheres negras sobre suas interações com os profissionais médicos quando elas têm acesso ao cuidado pré-natal, durante o trabalho de parto e o nascimento, e, ao fazer isso, eu aponto os danos causados pelo racismo obstétrico. Este artigo se fundamenta em uma pesquisa com algumas mulheres negras e profissionais da assistência ao parto<sup>4</sup>, que mostra que as consultas médicas pré-natais e pós-parto ocorrem em termos racializados, independentemente de o atendimento acontecer em serviços públicos ou privados. Mulheres e profissionais da assistência ao parto

4 N. T.: Estamos traduzindo birth workers por profissionais da assistência ao parto, obstetric care por assistência obstétrica e birth outcomes por desfechos de parto porque estas expressões são de uso corrente nos círculos brasileiros envolvidos com a atenção ao parto. Importa enfatizar que a prematuridade é a principal causa de mortalidade infantil.

relatam as formas como o racismo assombrou as gestações, os trabalhos de parto e os partos de mulheres negras. A partir de suas narrativas, eu argumento que as práticas e os procedimentos que algumas mulheres descreveram exemplificam o racismo obstétrico. Em primeiro lugar, eu situo a discussão no contexto da literatura sobre desfechos de parto negativos, no escopo de uma antropologia da reprodução e do subconjunto de pesquisadoras que se dedicam à antropologia da raça e da reprodução nos Estados Unidos. Em segundo lugar, descrevo a abordagem metodológica do estudo. Em terceiro lugar, apresento três estudos de caso de encontros médicos de mulheres negras durante a gestação, a fim de elucidar o conceito de racismo obstétrico. Finalmente, examino o papel dos profissionais da assistência ao parto que procuram intervir e, sempre que possível, reduzir a medicalização do parto e os encontros obstétricos racistas vividos pelas mulheres.

## REPRODUÇÃO, RAÇA E RACISMO

Raça e classe frequentemente confundem nossa compreensão sobre os desfechos de parto negativos nos Estados Unidos. Em outras palavras, os pesquisadores geralmente enquadram desfechos adversos em termos de ser negra (ou não branca), ter baixa renda, baixo nível de escolaridade e comportamentos de risco, tais como tabagismo e

consumo de álcool (Centers for Disease Control 2017; Florio 2014). Outro enquadramento sugere que a capacidade reprodutiva das mulheres negras decresce ao longo do tempo. Conhecida como a “hipótese do desgaste”, essa perspectiva propõe que uma deterioração global anterior da saúde, partindo da acumulação de várias desvantagens, contribui para a prematuridade e o baixo peso do bebê ao nascer (Geronimus 1996). Outros pesquisadores sugerem que a genética contribui para o risco de as mulheres negras terem piores desfechos (Amini et al. 1994). Entretanto, muitos pesquisadores argumentam que o apego excessivo às explicações genéticas leva a subestimar as causas socioeconômicas, fazendo crer que as disparidades são uma expressão biológica das relações raciais (Krieger 2003; Non e& Gravlee 2016).

Para complicar o argumento da base socioeconômica dos desfechos de parto negativos, há a pesquisa mostrando que mulheres negras com os níveis de escolaridade mais altos têm índices de desfechos de parto piores que os das mulheres brancas com os níveis de escolaridade mais baixos (New York City Department of Health and Mental Hygiene 2016; Schoendorf et al. 1992). Consequentemente, é razoável compreender o racismo como fator de mediação na investigação dos resultados reprodutivos experimentados pelas mulheres negras. Colocando de outra forma, raça

não é um elemento genético ou biológico, mas o racismo pode influenciar problemas de saúde como hipertensão ou níveis de cortisol elevados (Richman & Jonassaint 2008).

Levando em conta o apelo de Ginsburg e Rapp para colocar a reprodução no centro da teoria social (Ginsburg & Rapp 1995), pesquisadoras feministas assumiram o projeto de teorizar a reprodução, focalizando desde considerações sobre como o feto sobrepujou a mãe (Casper 1998) até análises culturais da tecnologia reprodutiva (Franklin 2013). A pesquisa feminista também focalizou o uso crescente da tecnologia reprodutiva, o que resultou em importantes críticas e reflexões sobre reprodução transnacional (Deomampo 2016; Twine 2011). Outros pesquisadores examinaram a reprodução estratificada para iluminar a maneira como as iniquidades se fundamentam em processos sociais de reprodução, bem como o papel que o racismo desempenha nos resultados reprodutivos em termos sociais e biológicos (Colen 1995; Mullings 1995).

Informada por esse conhecimento feminista, neste artigo estou preocupada com a sobreposição de reprodução e racismo. Eu me inspiro na análise de Roberts (1997), que mostra de que formas a história, a política e as práticas racistas emergiram e controlaram a reprodução das mulheres negras desde o período escravocrata. Mais recentemente,

Mullings & Wali (2001) teorizaram a relação entre racismo e reprodução iluminando o impacto do racismo e das restrições estruturais que as mulheres negras enfrentam sobre questões de moradia, renda e cuidados, entre outros elementos que aumentam a probabilidade de morte e adoecimento. Gutiérrez (2008) mostra como as ansiedades raciais informam a retórica nativista que representa as mulheres de origem mexicana como hiperférteis, uma retórica que conduziu à esterilização compulsória nos anos 1970. Bridges (2011) aponta para os procedimentos sancionados institucionalmente que resultam na racialização de mulheres grávidas beneficiárias do Medicaid, o seguro de saúde público destinado a pessoas de baixa renda. Em graus variados, esses estudos atentam para os aspectos culturais dos desfechos de parto em relação a raça e racismo.

Um dos primeiros estudos que examinou as consequências biológicas do racismo nos desfechos de parto foi publicado no ano 2000 (J. Collins et al. 2000) e foi sucedido por outros estudos que demonstraram que o estresse associado ao racismo pode aumentar o risco de parto prematuro (Rich-Edwards et al. 2001). Análises interseccionais de opressões de classe, raça e gênero consistem em um foco importante para a compreensão da reprodução das mulheres afro-americanas (Lane 2008; Mullings & Wali 2001). Mas, ainda que as mulheres negras pobres e de baixa renda estejam frequentemente

mais sujeitas a desfechos de parto negativos, o problema aflige as mulheres negras de todas as classes (ver, por exemplo, Paisley-Cleveland 2013). Porque este artigo focaliza mulheres negras com curso superior e/ou com renda média e alta, eu faço uma advertência em relação ao uso do tropo da pobreza, [um elemento retórico] que geralmente é usado como panaceia para explicar desfechos de parto adversos. Eu sugiro que a experiência e o relato das mulheres sobre os encontros médicos pode ser um *locus* central para compreender as práticas médicas que revelam o racismo obstétrico e para levantar questões fundamentais sobre a assistência obstétrica que as mulheres negras recebem, independentemente de seu status de classe.

## **METODOLOGIA**

Parte de um projeto maior iniciado em 2011, este artigo é baseado em uma pesquisa sobre raça e injustiça reprodutiva (Davis 2019). Mais especificamente, eu examino gestação, prematuridade, trabalho de parto e parto entre mulheres negras que obtiveram alto nível de escolaridade e/ou status profissional. Durante a pesquisa eu entrevistei e levantei histórias orais de aproximadamente 50 pessoas, incluindo mães e pais e profissionais da assistência ao parto – ou seja, parteiras, doulas (que não oferecem assistência médica, mas oferecem suporte) e

defensores da justiça reprodutiva. Profissionais médicos como neonatologistas, enfermeiras neonatais, enfermeiras que acompanham trabalho de parto e parto e administradores que trabalham ou já trabalharam na March of Dimes também foram entrevistados.

Eu coletei relatos de parto, um tipo de história oral, de 17 pais – 14 mães e três pais. Duas mães eram filipinas e uma era branca; os demais pais e mães se identificaram como negros. Esses pais e mães residiam por todo o país, e o estado onde moravam no momento da entrevista não coincidia necessariamente com o local de nascimento de seus filhos. Exceto em cinco casos, os pais iniciaram o contato comigo por meio de pessoas cientes de que eu estava entrevistando pais cujos filhos haviam sido internados em unidades de terapia intensiva neonatais (UTIN). Em três casos, os pais não falaram sobre parto prematuro ou internação na UTIN, mas preferiram, ao invés disso, descrever os incidentes que tiveram com profissionais médicos. Eu falei com os pais tanto pessoalmente como por telefone, em conversas que duraram entre 90 minutos e duas horas. Em vários casos, houve de duas a quatro conversas. Porque seus filhos já haviam nascido e sobrevivido (exceto em um caso), os relatos dos pais foram ricos, pontuados por suspiros de ansiedade e alívio, silêncios, vozes trêmulas e lágrimas.

Não havia uma geografia específica de racismo ou prematuridade, então a pesquisa não seguiu um contorno geograficamente delimitado. No entanto, houve dois espaços de observação etnográfica: UTIN e cursos e oficinas de treinamento voltados para profissionais da assistência ao parto. Eu realizei observação etnográfica em quatro UTIN, cada uma em um estado diferente: Nova York, Connecticut, Minnesota e Louisiana.

O segundo espaço de observação etnográfica aconteceu em programas de treinamento de doulas, oficinas, reuniões e conferências em Nova York e Washington, DC. Eu também fiz o treinamento de doula durante a pesquisa.

Esses engajamentos foram cruciais para compreender as articulações do racismo ao longo do tempo e do espaço. Por exemplo, a localização das entrevistas e das observações variou. As mães e os pais compartilharam histórias de crianças nascidas entre sete meses e 35 anos antes da ocasião da entrevista, o que me mostrou que o fenômeno do racismo obstétrico é persistente. Ainda que as mulheres tenham descrito graus e formas variáveis de racismo ao longo do tempo, a inclusão, no projeto, de profissionais da assistência ao parto que procuram reduzir as disparidades raciais nos desfechos de parto enfrentadas pelas mulheres negras sugere que o problema não é intratável.

## **RACISMO OBSTÉTRICO**

Estou assumindo a abordagem do feminismo negro para examinar a reprodução, por isso coloco em primeiro plano a raça e o gênero na produção de conhecimento sobre o tema. O conhecimento é produzido por meio de narrativas nas quais as e os participantes refletem sobre a experiência (P. Collins 2000). A teoria feminista negra toma as histórias das mulheres como evidência e como fundamento da teoria porque a intersecção de raça, gênero, classe e sexualidade frequentemente se expressa de formas mais complexas nas vidas das mulheres negras. A partir da experiência vivida, podemos examinar o racismo obstétrico, enquanto enquadramento analítico, como uma ameaça para a saúde e o bem-estar das mulheres negras.

### **CASO 1. “EU PROCUREI ATENDIMENTO”**

Em 2008, Yvette Santana, uma mulher negra que trabalhava como administradora, estava com 40 anos. Yvette era casada, mas ela e seu marido Carlos moravam em dois estados diferentes – ela na Carolina do Norte e ele em Washington, DC. Quando eles descobriram que Yvette estava grávida de gêmeos, ficaram contentes com o fato de que, após duas cirurgias para remoção de miomas uterinos, ela havia engravidado por meio de fertilização *in vitro* (FIV).

O ginecologista obstetra de Yvette era um

homem branco, especialista em gestação de alto risco. Embora Yvette tenha me contado que demonstrara sua preocupação com sua gravidez para seu médico, ele lhe disse que ela não era uma gestante de alto risco porque ela não tinha diabetes ou pressão alta. Yvette pensava de forma diferente e quis que o médico a tratasse com mais atenção. O médico não apenas minimizou as complicações que a gestação poderia apresentar, como, quando Yvette implorou a ele que a levasse mais a sério, ele se negou a fazê-lo. Yvette pareceu chocada quando me contou que o médico perguntou se ela estava tentando “se tornar de alto risco”, sugerindo que ela era hipocondríaca. Na interpretação de Yvette, o médico a estava responsabilizando pelo seu próprio bem-estar, apelando para algum misterioso poder da vontade.

Com a gestação mais avançada, Yvette planejou uma viagem para Washington, DC, para ver seu marido e se encontrar com um ginecologista obstetra que concordava que sua gravidez poderia ser problemática. Na semana em que iria viajar, Yvette não se sentiu bem. Mantendo a consulta pré-natal com o médico da Carolina do Norte, Yvette queria se certificar de que era seguro fazer a viagem. De acordo com Yvette, o médico respondeu que não haveria problema. Depois de embarcar, ela ainda não se sentia bem, e, quando o avião aterrissou, Yvette foi direto para o atendimento de

emergência. A equipe de emergência não acreditou que houvesse algum problema, mas algumas horas depois Yvette deu à luz os gêmeos, com apenas 26 semanas de gestação. Cada bebê pesou menos de um quilograma – eram bebês de peso muito baixo. Ambos foram internados na UTIN, onde, Yvette me contou, os funcionários comentavam sobre a força dos bebês negros e lhe garantiram que eles ficariam bem. Mas, depois de quase um mês, um dos bebês faleceu devido a uma infecção hospitalar (Davis 2019).

Durante nossa conversa, Yvette correlacionou sua experiência ao racismo. Primeiro ela lembrou que os profissionais médicos frequentemente responsabilizam as mulheres negras pelos desfechos de parto negativos. “Eles acham que nós não procuramos atendimento pré-natal e que esta é a razão pela qual acabamos tendo partos prematuros com bebês sendo internados na UTIN. Mas eu procurei atendimento”, Yvette sublinhou. Mesmo que alguns pesquisadores indiquem o início tardio do pré-natal como fator que influencia os desfechos de parto, Yvette argumenta que ela e outras mulheres negras desafiam esta percepção. Ela não apenas procurou atendimento pré-natal como também reivindicou a garantia do tipo de cuidado pré-natal que ela acreditava ser importante naquela situação; outras mulheres entrevistadas também



apontaram isso em relação às suas experiências. Yvette expressou descrença ao lembrar que seu médico havia negligenciado sua gravidez de alto risco, fato que ela atribuiu ao racismo. Ela disse que procurou um bom atendimento e que tinha um especialista em gestação de alto risco, mas ele lhe disse que ela não era de alto risco baseado na ausência de indicadores de saúde presumivelmente racializados.

Recentemente, vários artigos chamaram a atenção para o fato de que a equipe médica não ouviu adequadamente as mulheres negras quando elas manifestam preocupação em relação à sua saúde. Foi exatamente isso que aconteceu com a tenista Serena Williams, cujas solicitações iniciais para o atendimento pós-parto não foram atendidas (Gay 2018). O pessoal médico negligenciou as preocupações dela com a sua saúde.

Yvette também percebeu o comentário de uma funcionária da UTIN, que racializou a força e a capacidade de sobrevivência dos bebês negros, como um indicativo de que, se seus bebês fossem brancos, eles teriam sido vistos como frágeis e teriam sido tratados de um modo diferente. Ela sugeriu que a negligência e estereótipos racistas influenciaram o tratamento dos bebês. Ainda que as infecções hospitalares não tenham sido um dos fatores examinados, um recente estudo da universidade de Stanford indicou que bebês negros

na UTIN recebem atendimento qualitativamente inferior em comparação com outros bebês (Profit et al. 2017).

Yvette estava ciente de que a culpa recai sobre as mulheres negras devido à crença de que elas não procuram atendimento pré-natal. Certamente, o atendimento à saúde não é sempre acessível, mas a inacessibilidade pode resultar de experiências passadas negativas, que também são barreiras para receber atendimento. Por exemplo, um achado-chave na pesquisa “Reproductive Injustice: Racial and Gender Discrimination in U.S. Health Care” [Injustiça Reprodutiva: discriminação de raça e gênero no atendimento à saúde nos Estados Unidos] foi que a discriminação constitui um obstáculo ao acesso à assistência (Center for Reproductive Rights 2014).

Então, temos a interpretação de Yvette sobre o tratamento que ela e seus bebês receberam. Num primeiro momento, Yvette destaca a justificativa racista que seu médico usou para invalidar as preocupações com os riscos envolvidos na sua gestação – pois ela não possuía os “marcadores” geralmente associados a pessoas negras, como pressão alta e diabetes. De modo perturbador, este não foi um lapso da parte do médico, mas uma compreensão reducionista de risco referente à saúde de mães e bebês negros. O racismo leva os profissionais médicos a interpretarem a ausência

de um indicador de saúde presumivelmente característico de uma raça específica como justificativa para supor que uma pessoa não corre nenhum risco. Num segundo momento, podemos perguntar de que formas, diretas ou indiretas, o médico poderia ser responsabilizado pelo parto prematuro dos gêmeos e pela morte de um deles. A má vontade do médico em levar a sério as preocupações de Yvette com a própria gestação indica como o racismo estruturalmente incorporado impede os profissionais médicos de ouvirem seus pacientes (Tello 2017). A rejeição do médico em relação às apreensões de Yvette não configura apenas negligência, mas também é um exemplo de racismo obstétrico porque, de acordo com ela, o profissional avaliou seu quadro de saúde relacionando-o à raça, o que gerou uma falácia interpretativa que impediu um cuidado de melhor qualidade, que considerasse o risco potencial envolvido no caso de Yvette.

## **CASO 2. “EU QUERIA UM PARTO TRANQUILO”**

Antes de ser uma mãe e dona-de casa quando seu filho Junior nasceu, em 2016, Crystal Rainey era uma funcionária paga por hora em uma agência de serviços sociais que atendia crianças autistas, onde, segundo ela, estava “fazendo bom uso de seu diploma de psicologia”. Depois de conversar um pouco, eu pedi a Crystal, então com 28 anos,

para me contar sua história de parto. Crystal começou dizendo que sabia que, quando as pessoas a encontravam, pensavam estar diante de uma adolescente. A importância deste comentário ficou mais evidente depois. Crystal descreveu os fatores que influenciaram a forma como ela queria parir: porque as pessoas negras estão mais sujeitas ao policiamento, Crystal tinha medo de perder seu filho ou seu marido para a violência. Além disso, o conhecimento de Crystal sobre as experiências negativas das mulheres negras no sistema médico contribuiu para que ela pesquisasse sobre diferentes modalidades de parto.

Ela se decidiu por um parto alternativo, especificamente um parto em casa. Entretanto, seu marido estava aflito porque ela não teria o bebê no hospital, então eles decidiram ter uma doula e ter o parto num centro de parto normal. Junto com sua doula Adowa, Crystal redigiu um plano de parto que não incluía Pitocina nem cesariana. Crystal desejava ter contato pele a pele com o bebê e amamentar logo após o parto, prática que a maioria dos profissionais sugere que se inicie entre uma e quatro horas após o parto. Crystal estava determinada a “ter um parto tranquilo”, que simbolizaria o tipo de relação que ela manteria com seu filho (Davis 2019).

Quando Crystal entrou em trabalho de parto, com 40 semanas, ela chamou Adowa e foi para

o centro de parto normal. Logo depois de sua chegada, a equipe do centro de parto transferiu Crystal para a sala de emergência de um hospital público local, antes que Adowa chegasse. O líquido amniótico de Crystal continha mecônio e a equipe do centro de parto teve receio de que o feto aspirasse a substância, isto é, que o recém-nascido inalasse as primeiras fezes. Crystal disse que a sala de emergência estava caótica e parecia um apocalipse. Havia pessoas com ferimentos a bala e havia sangue por todo lado. Ela ficou feliz por finalmente ser levada para um quarto. Lá Crystal conheceu a obstetra negra que acompanharia seu parto, a quem Crystal descreveu como “desagradável”. Crystal mencionou que ela tinha um plano de parto e que sua doula estava chegando em breve, mas, em resposta, a obstetra disse: “Isso [o plano de parto] não será respeitado”. Crystal não sabia e ninguém lhe disse que o plano de parto precisava ser abandonado devido ao risco de aspiração do mecônio, que pode causar sofrimento fetal e levar a uma cesárea de emergência. Desconhecendo essas consequências e sem a presença da doula para mediar a interação com a obstetra – que certamente teria sido importante para explicar a situação –, Crystal se manteve firme e continuou insistindo para que eles seguissem o plano de parto, mas a doula chegou tarde demais para ajudar. Tudo aquilo que Crystal não queria que

acontecesse aconteceu. Ela lembra: “Foi a típica coisa que o hospital faz e que eu queria evitar”. Crystal recebeu Pitocina e anestesia e, então, passou por uma cesariana.

Quando Junior (assim chamado por causa de seu pai) nasceu, Crystal o viu rapidamente. A equipe o levou para a UTIN porque, eles disseram, havia mecônio no líquido amniótico. Mais tarde Crystal descobriu que Junior não havia inalado mecônio. Na opinião de Crystal, o hospital manteve Junior na UTIN por cinco dias como punição pelo fato de ela ter reivindicado que seu plano de parto fosse seguido. Crystal sentiu que os médicos a viram como “apenas mais uma garota negra que poderia ser ignorada” e que mantiveram seu filho na UTIN porque ela insistiu que tinha uma opinião durante seu parto. “Talvez eu esteja errada”, Crystal disse. Mas seu marido e sua doula compartilharam da sua suspeita. Com uma voz pouco audível, ela contou:

Era como se ele [Junior] estivesse na prisão. A UTIN ficava longe do lugar onde eu estava, eu tinha acabado de passar por uma cesárea e tinha que caminhar até um outro andar para vê-lo. As portas eram pesadas e era difícil porque eu não podia usar os músculos abdominais. Eu também queria amamentar em livre demanda. Eu ia lá em cima, mas eles me mandavam embora e me diziam para voltar depois. Mas era difícil me movimentar.

Nos dias que se seguiram ao parto, Crystal perguntou por que seu filho estava na UTIN. No

primeiro dia, um residente lhe disse com desdém: “Porque precisamos monitorá-lo”. No segundo dia, ela perguntou a um outro residente e ele disse que não tinha certeza, mas que olharia a ficha de Junior, que continha um exame de pulmão. Depois que o residente contou a Crystal que os pulmões de Junior pareciam típicos de um bebê saudável, ela disse: “Então, se ele parece um recém-nascido típico, por que ainda está aqui?”. Crystal também perguntou à equipe da UTIN por que Junior estava recebendo líquido por via intravenosa. Um membro da equipe disse que Junior não estava recebendo líquido suficiente através da amamentação. “Graças a Deus eu tinha participado de todas as aulas de preparação para o parto porque eu lhe perguntei: ‘Você não pode avaliar se ele está recebendo líquido por meio da fralda? Se ele está urinando, então podemos saber que ele está ingerindo líquido’”. De acordo com Crystal, depois desse comentário a equipe médica respondeu: “Ah, sim, você está correta”.

A experiência de Crystal ilustra novamente o paradigma do racismo obstétrico. Podemos começar com a preocupação de que ela parecia jovem e seria encaixada nas ideias estereotipadas que circulam sobre adolescentes negras solteiras que engravidam. O legado da “família negra patológica” é uma narrativa que muitas mulheres negras podem recitar e seu “mal comportamento” reprodutivo

tem uma história sórdida, que remonta ao relatório datado de 1965 de Daniel Patrick Moynihan sobre a família negra “desestruturada” (Solinger 2007). A aparente falta de informação que atingiu Crystal, sua consciência das representações negativas que circulam sobre jovens negras e as formas como ela se sentiu desrespeitada e tratada com hostilidade convergem para produzir o racismo obstétrico.

Finalmente, Crystal sentiu que Junior ficou na UTIN mais tempo que o necessário como punição pelo fato de ela ter se mostrado decidida em relação ao tipo de parto que desejava, como foi confirmado por seu marido e pela doula. À luz dos comentários iniciais de Crystal sobre o policiamento da vida negra, não surpreende que ela tenha visto a internação de seu filho na UTIN como o equivalente a uma estada na cadeia. Quer o hospital tenha ou não punido Crystal ao manter Junior na UTIN, a experiência de ter sido separada de seu filho é um lembrete da tenacidade dos laços familiares entre pessoas negras. Esses laços foram e continuam a ser abalados pela interferência institucional da assistência social e do sistema médico (Roberts 2002; Silver 2015). Além disso, a antecipação da violência que seu filho enfrentará enquanto pessoa negra se alinha com as formas como as pessoas negras lidam com o risco, a partir de uma compreensão profunda e corporificada da desigualdade estrutural.

### **CASO 3. “EU CONSIGO LER NAS ENTRELINHAS. FOI RACISMO”**

Jessica Carter cresceu no Centro-Oeste dos Estados Unidos, embora seus pais sejam da parte oeste do continente africano. Jessica, que está na casa dos 30 anos, tem um filho de seis anos chamado Adante. Em 2011, Jessica tinha acabado de se formar na faculdade e recebeu uma proposta de emprego em Atlanta, Georgia, como gerente de projetos em uma empresa de serviços públicos. Ela ficou grávida e, ainda que soubesse muito pouco sobre trabalho de parto e parto, ela disse que pesquisou e, com o apoio de familiares e amigos, decidiu que queria intervenções médicas moderadas durante seu trabalho de parto e parto. Impossibilitada de custear os serviços de uma parteira e uma doula negras para ter um parto domiciliar, Jessica por fim escolheu uma equipe que contava com cinco ou seis parteiras, as quais ela “amou”, com exceção de uma, uma parteira branca chamada Linda.

Todas as vezes em que Jessica se encontrou com Linda para os check-ups, Linda expressou surpresa pelo fato de Jessica ter um emprego tão bom. Isso levou Jessica a crer que “Linda era racista”. Quando eu perguntei por que ela pensou isso, Jessica disse: “Olhe. Eu cresci como uma mulher negra na América e eu sei o que esse tipo de comentário significa.

Eu consigo ler nas entrelinhas. Foi racismo”. De acordo com Jessica, as palavras não pronunciadas nas perguntas de Linda eram que Jessica tinha um bom emprego “para uma pessoa negra”. Jessica foi forçada a lidar com a atitude de constante surpresa de Linda em relação ao fato de que Jessica tinha um alto nível de escolaridade e estava bem empregada, e essas interações geraram desconfiança. Jessica desejou que outra parteira a atendesse quando ela entrasse em trabalho de parto.

Como queria minimizar as intervenções médicas, Jessica ficou em casa durante o trabalho de parto pelo maior tempo possível, com o suporte de sua doula e de seu marido. Quando sentiu que estava na hora, Jessica ligou para a equipe para ter uma avaliação. Linda atendeu e, na opinião de Jessica, ela foi desatenta. Quando as contrações ficaram mais regulares, Jessica ligou novamente para Linda. Linda pediu à doula para avaliar a dilatação do colo do útero de Jessica, embora esta não seja uma prática aprovada para doulas: não se espera que elas façam exames clínicos.

Jessica foi para o hospital e continuou em trabalho de parto por dez horas. Linda não estava presente nas fases iniciais, mas apareceu perto do final. Jessica se sentiu abandonada,

deixada nas mãos da equipe médica do hospital, que minou sua autonomia para dar à luz da forma como ela havia imaginado. A equipe médica prendeu Jessica a um monitor fetal, que limitou seus movimentos, e lhe aplicou Pitocina: “Nada disso foi o que eu queria. E quando Linda finalmente apareceu, ela mal fez o trabalho que deveria fazer”, ou seja, ajudar Jessica a conduzir seu trabalho de parto e parto. O golpe final aconteceu após o parto vaginal, no qual Jessica sofreu uma laceração de segundo grau. Linda começou a costurar Jessica sem aplicar uma medicação para alívio da dor: um procedimento que me faz lembrar as práticas abusivas da ginecologia oitocentista, como as realizadas pelo dr. J. Marion Sims, que submeteu mulheres escravizadas a experimentos sem o uso de anestesia, supostamente em prol do avanço da ginecologia (Cooper Owens 2017).

Camadas de racismo obstétrico constituem o relato de parto de Jessica. Jessica estava frustrada com a preocupação de Linda em relação ao status de seu emprego, o que ela encarou como uma expressão de “presunção de incompetência”. Presunção de incompetência é quando a sociedade dominante presume que um grupo minoritário não pode obter sucesso (Gutiérrez y Muhs et al. 2012). Esse

descrédito, articulado como surpresa e espanto diante das conquistas das pessoas de cor, é uma forma passiva de desrespeito agressivo ou microagressão. O quase abandono de Linda em termos de apoio ao trabalho de parto e ao parto de Jessica pode ser atribuído ao fato de Jessica ter sido vista como excessivamente assertiva, resultando em uma determinada classificação da paciente pela equipe médica. Conversas com duas enfermeiras e uma doula, todas brancas, revelaram que os profissionais médicos por vezes ficam irritados com pacientes ou familiares que desafiam a sua autoridade. Adicionalmente, “há uma camada extra de irritação [entre os profissionais médicos] se a pessoa que desafia é negra. Eu vi isso em todos os lugares nos quais trabalhei”, disse Lee, que foi enfermeira e gestora por trinta anos. “Na minha mente”, ela continuou, “eu posso ouvi-los pensando que o paciente é estúpido. Isso é desrespeitoso e é racismo”. Josie, a doula de trinta anos que compartilhou comigo a história de Michelle, disse que, em sua experiência, quando mulheres negras demonstram a vontade de exercer controle sobre seu próprio parto, “algumas enfermeiras e médicos, independentemente de sua própria raça, punem as mães negras. É como se elas não merecessem ter o tipo

de parto que gostariam de ter”. Além de ter sido desrespeitosa, Jessica incluiu na lista de violações cometidas por Linda o fato de ela ter se eximido de responsabilidade ao pedir a uma doula que realizasse um exame clínico, ademais colocando a doula numa posição delicada, que poderia fazer com que ela perdesse a sua certificação; e sua ausência nos estágios iniciais do trabalho de parto, o que deixou Jessica vulnerável ao processo de medicalização que ela tentara evitar. Atada à tecnologia e à medicalização, Jessica sustentou que todos os procedimentos aos quais ela foi submetida foram realizados sem o seu consentimento. Todas essas ocorrências – presunção de incompetência, desrespeito, intervenções sem consentimento e procedimentos dolorosos (sem anestesia) – foram, na visão de Jessica, racialmente motivadas, portanto exemplos de racismo obstétrico.

### **ROMPENDO COM O RACISMO OBSTÉTRICO**

Raramente, se é que alguma vez o foram, as vidas reprodutivas das mulheres negras são respeitadas. Em termos de gestação e desfechos de parto, a assistência médica certamente é influenciada pela raça (Grant 2016). Retomando o papel que as mulheres negras historicamente desempenharam

como parteiras – após terem sido forçadas ao exílio nos séculos XIX e XX, quando a medicina obstétrica se consolidou (Wilkie 2003) –, o cuidado provido pela doulagem e pela parteria está florescendo (Cruz 2015). Entre os entrevistados, especialmente as doulas e as parteiras procuram romper com o caráter medicalizado e tecnológico que predomina no cuidado voltado à gestação, ao trabalho de parto e ao parto (Rothman 2015). O trabalho delas reflete a abordagem da justiça reprodutiva, o que significa que elas apoiam e se empenham em ajudar as mulheres a manter a autonomia sobre o próprio corpo, a escolher se querem ou não ter filhos e a maternar em comunidades seguras e sustentáveis (Ross & Solinger 2017). Isto inclui participar do planejamento do parto de acordo com as necessidades de cada uma.

Neste estudo, os profissionais da assistência ao parto se mostraram completamente conscientes dos resultados racialmente distintos, por exemplo, em termos de taxas de indução e cesariana (Amnesty International 2010; Roth & Henley 2012). E a maioria dos profissionais entrevistados vê essas disparidades como um resultado do racismo e da medicalização do parto, que é diferencialmente coreografada nos corpos das mulheres negras. Resistindo à desempoderadora medicalização do parto, parteiras e doulas disseram que oferecem apoio para ajudar a reduzir os nascimentos

prematturos, bem como a mortalidade e a morbidade infantil e materna.

Rukiya, uma mulher negra de 35 anos da Carolina do Norte, iniciou uma organização de base para dar apoio a mulheres de cor que não podem pagar pelos serviços de uma doula. Formada como doula e assistente de parteira, Rukiya também tem uma forma própria de atuar. Ela disse: “[As mulheres negras] têm feito isso [assistido partos] por gerações. É importante continuar esta tradição”. Embora atenda todas as mulheres, Rukiya prioriza as mulheres negras e constrói relações de confiança para ajudá-las a se sentirem seguras durante a gestação, o trabalho de parto e o parto. Ela concentra toda a sua atenção em suas clientes, porque ela é responsável somente por elas, uma vez que seu cuidado e assistência não são mediados pelos hospitais nem voltados para o lucro. Rukiya destacou que “as mulheres precisam de alguém que lhes dê suporte, alguém que se importe com elas”. Por exemplo, é crucial compreender que, se uma mulher foi estuprada, essa experiência influencia o tratamento que ela deveria receber durante o processo de parto.

Enquanto alguns profissionais da assistência ao parto oferecem suporte emocional baseado no conhecimento das circunstâncias de vida de cada pessoa grávida, as parteiras oferecem um padrão de cuidado e assistem habilmente o trabalho de parto

(O’Uhuru 2013; Rothman 2015). Com as doulas, eles aprendem técnicas para ajudar a amenizar as dores das contrações. O seu conhecimento também inclui as melhores posições para “facilitar a saída do bebê” (Rothman 2015:16) e como reposicionar um bebê que esteja na posição pélvica. As parteiras que eu entrevistei reconhecem os benefícios de esperar para que a mãe dê à luz no tempo de seu corpo e são cautelosas em fazer intervenções de forma rápida, a menos que surja um risco (como, por exemplo, a coloração do mecônio). Eu observei o conflito temporal entre a equipe do hospital e o conhecimento das parteiras em um hospital em Minnesota. Idalia estava em trabalho de parto e um obstetra veio perguntar se a mãe deveria receber Pitocina para acelerar o processo. Jill, a parteira que eu estava acompanhando, disse: “Não, vamos ser pacientes, vamos dar tempo ao corpo dela”. Por mais duas vezes, o obstetra veio para pressionar uma decisão, mas Jill estava firme na sua crença de que Idalia apenas precisava de tempo. Uma hora mais tarde, Idalia deu à luz, sem intervenções, uma linda menina.

A maioria das parteiras acredita que os desfechos reprodutivos positivos envolvem repassar informações às pessoas, para que elas se sintam empoderadas para tomar decisões. Nubia é uma delas; ela é uma mulher negra de 39 anos, doula e parteira certificada. Ela e eu conduzimos



aulas sobre parto em Nova York, numa comunidade atendida por um hospital que muitas mulheres e profissionais da assistência consideram como um lugar hostil para parir. Nosso objetivo é compartilhar conhecimento para que as mulheres e suas famílias entendam o que acontece durante a gestação e o parto.

Face ao problema dos desfechos de parto entre mulheres negras e de como as mulheres negras são tratadas pelos profissionais médicos, Nubia notou que identificar o racismo começa com os clientes sendo munidos de informações para tomar decisões fundamentadas sobre continuar ou interromper uma relação com um profissional. Nubia conta: “Eu sempre lhes digo que eles não precisam continuar com aquela pessoa. Eu abro os seus olhos... Eu sugiro às pessoas que elas busquem informações sobre o hospital, façam perguntas. Por exemplo, o hospital tem uma taxa alta ou baixa de parto vaginal após cesárea (PVPC)? O hospital conta com parteiras? Haverá monitoramento fetal constante?”. As respostas a essas perguntas indicam se um hospital e um ginecologista obstetra reconhecem e respeitam a autonomia das pessoas que dão à luz. Num segundo momento, as respostas a essas questões são escalonadas em relação à raça.

Nubia e outras parteiras que eu entrevistei ensinam as mulheres a ouvirem seus corpos e atuam como defensoras dessas mulheres: “Eu vou

com minhas clientes às consultas de pré-natal para que elas se sintam fortalecidas para fazer perguntas, a fim de assegurar que suas preocupações sejam levadas em conta”, disse Nubia. Esse tipo de cuidado, que focaliza a prevenção ao longo da gestação, resulta em desfechos mais favoráveis (Kozhimannil et al. 2016). Rukiya e Nubia estão entre as profissionais da assistência ao parto que trabalharam com mães de todas as classes e raças, provendo aquilo que elas chamam de atenção holística e cuidado. As habilidades cultivadas para assistir a mulher ao longo da gestação, trabalho de parto e parto são um aspecto fundamental da assistência, que influencia os desfechos de parto. Adicionalmente, ouvir as clientes e compreender as complexidades de sua vida doméstica, seu passado e as experiências que podem influenciar a gravidez são atitudes que podem minimizar o impacto do racismo obstétrico, que tão frequentemente acompanha os partos altamente medicalizados.

## CONCLUSÃO

As descrições de mulheres que moram nos Estados Unidos sobre os encontros médicos durante o pré-natal, o trabalho de parto e o parto ilustram como suas interações constituem racismo obstétrico e nos forçam a considerar a indiferença com que muitas mulheres negras são tratadas. O contexto no qual as mulheres

interpretam essas experiências resulta do fato de que elas são sujeitos bem informados que passaram a vida num país onde os legados do racismo, evidenciado pelo capitalismo racial da escravização, segregação e experimentação médica, influenciam sua compreensão sobre o tratamento que recebem. As histórias das mulheres negras marcam as formas como o racismo paira sobre e perturba seus encontros durante a gestação, o trabalho de parto, o parto e o pós-parto. Negligência, falta de informação, indiferença, desrespeito e intervenções sem explicação permeiam a assistência materna e se amalgamam no racismo obstétrico.

O racismo obstétrico não é algo novo, mas está emaranhado em histórias que encobrem as expressões contemporâneas do racismo médico exercido sobre os corpos das mulheres negras. A forma como as mulheres negras foram demonizadas, estereotipadas, violentadas e policiadas no passado está em consonância com as interações médicas contemporâneas e opera como um lembrete do passado. Mesmo enfermeiras e defensoras das mulheres assinalam que as mães negras experimentam racismo porque são disciplinadas pelos profissionais médicos. A violência do racismo obstétrico é que ele ignora o risco coletivo que o racismo antinegro exerce na vida de mulheres negras e

suas famílias. Em contraste com a instituição médica, que não admite os riscos estruturalmente arraigados que os pacientes negros correm, os profissionais da assistência que iniciam uma relação mais próxima com os clientes que desejam cuidado pré-natal compreendem esses riscos e tentam minimizá-los.

As experiências reprodutivas de mulheres negras como Michelle, Yvette, Crystal e Jessica constituem exemplos-chave de racismo obstétrico – desde o que Josie descreveu como a experiência de abuso de Michelle, na Florida, até a falta de vontade do médico de levar em consideração a preocupação de Yvette com os múltiplos riscos que provavelmente levaram ao parto prematuro na Carolina do Norte. Do sentimento experimentado por Crystal, de ter sido ignorada, desrespeitada e submetida a procedimentos que ela não desejava e que não lhe foram explicados, em Nova York, até o relato de Jessica sobre uma parteira e profissionais médicos na Georgia, que atropelaram seu desejo de ter um parto minimamente medicalizado. Não importa onde essas mulheres viviam ou o ano em que pariram: o racismo obstétrico constituiu seus encontros médicos. Suas histórias ecoam as de muitas outras mulheres negras cujos desfechos de parto estão em níveis críticos. E, enquanto os casos aqui apresentados ilustram o risco potencial que as mulheres negras correm,

profissionais como Rukiya e Nubia procuram fazer cessar práticas de assistência médica que não necessariamente atendem os interesses das mulheres negras.

Embora o racismo obstétrico chame a atenção para as interações das mulheres negras com profissionais que exibem um poder que intensifica sua vulnerabilidade reprodutiva, é útil explicitar as experiências de pessoas com histórias similares de injustiça reprodutiva em outros contextos. Por exemplo, assim como as mulheres negras nascidas nos Estados Unidos, mulheres indígenas na Bolívia há muito tempo têm desfechos de parto e experiências de assistência pré-natal explicitamente racializados. Existem relatos de médicos que apontam a indianidade como fator de risco para a saúde materno-infantil (Morales 2018). O racismo obstétrico é um enquadramento importante para analisar a exploração reprodutiva das mulheres indígenas, porto-riquenhas e mexicanas. Por exemplo, o passado reprodutivo das mulheres indígenas incluiu esterilização involuntária realizada pelo Serviço de Saúde Indígena, instituição mantida pelo governo federal (Volscho 2010). Mulheres porto-riquenhas e mexicanas também foram submetidas a abusos relativos a esterilização (Lopez 1993). Ainda que o racismo obstétrico leve em consideração os sentimentos e as percepções

referentes ao racismo no campo da reprodução, o conceito assinala de modo mais profundo as formas como a assistência pode acabar sendo violenta.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Daisy Deomampo e a Natali Valdez por todo o trabalho nesta edição especial. Agradeço a vocês, Christa Craven, Daisy Deomampo, Natali Valdez, Nesselte Falu e Risa Cromer por todos esses anos criando espaços para trabalharmos e pensarmos juntas. Eu também agradeço aos pareceristas anônimos pelos comentários perspicazes. Acima de tudo, eu agradeço às mulheres que compartilharam suas histórias comigo.

## FINANCIAMENTO

A pesquisa foi parcialmente apoiada pelo Queens College, Universidade da Cidade de Nova York.

## NOTAS SOBRE A AUTORA

Dána-Ain Davis é professora de Estudos Urbanos no Queens College e diretora do Centro de Estudos de Mulheres e Sociedade no Graduate Center (CUNY), onde atua no programa de Antropologia. É autora de “Battered Black Women and Welfare Reform: Between a Rock and a Hard Place” (2006), “Reproductive Injustice: Racism, Pregnancy, and Prematurity Birth” (no prelo) e vários artigos sobre etnografia feminista e reprodução.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Amini, S. B., P. M. Catalano, V. Hirsh, e L. I. Mann. 1994. An analysis of birthweight by gestational age using a computerized perinatal data base, 1975–1992. *Obstetrics and Gynecology* 83(3):342–352.

Amnesty International. 2010. *Deadly Delivery: The Maternal Health Care Crisis in the USA*. London, UK: Amnesty International. Disponível em: <https://www.amnestyusa.org/files/pdfs/deadlydelivery.pdf>

Berry, D. R. 2017. *Their Price for Their Pound of Flesh: The Value of the Enslaved from Womb to Grave in the Building of a Nation*. Boston, MA: Beacon Press.

Borges, M. T. R. 2018. A violent birth: Reframing coerced procedures during childbirth as obstetric violence. *Duke Law Journal* 67:827–862.

Bridges, K. M. 2011. *Reproducing Race: An Ethnography of Pregnancy as a Site of Racialization*. Berkeley, CA: University of California Press.

Casper, M. J. 1998. *The Making of the Unborn Patient: A Social Anatomy of Fetal Surgery*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Center for Reproductive Rights. 2014. *Reproductive Injustice: Racial and Gender Discrimination in U.S. Health Care: A Shadow Report for the UN Committee on the Elimination of Racial Discrimination*. New York: Center for Reproductive Rights.

Centers for Disease Control. 2017. Premature Birth: Centers for Disease Control and Prevention. Disponível em: <https://www.cdc.gov/features/prematurebirth/index.htm>

Colen, S. 1995. Like a mother to them: Stratified reproduction and West Indian childcare workers and employers in New York, in *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*. Editado por F. D. Ginsburg & R. Rapp, pp. 78-102. Berkeley, CA: University of California Press.

Collins, J. W., R. J. David, R. Symons, A. Handler, S. N. Wall, e L. Dwyer. 2000. Low-income African-American mothers' perceptions of exposure to racial discrimination and infant birth weight. *Epidemiology* 11(3):337–339. DOI: <http://doi.org/10.1097/00001648-200005000-00019>

Collins, P. H. 2000. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and Politics of Empowerment*. New York: Routledge.

Cooper Owens, D. 2017. *Medical Bondage: Race, Gender, and the Origins of American Gynecology*. Athens, GA: University of Georgia Press.

Cruz, J. S. 2015. Call the Midwife. *The Atlantic*, June 12.

Davis, D. 2018. The Labor of Racism. *Anthro{Dendum}*. Disponível em; <https://anthrodendum.org/2018/05/07/the-labor-of-racism/>. Acesso em: 7 maio 2017.

Davis, D. 2019. *Reproductive Injustice: Racism, Pregnancy, and Premature Birth*. New York: New York University Press.

Deomampo, D. 2016. *Transnational Reproduction: Race, Kinship and Commercial Surrogacy in India*. New York: New York University Press.

Diaz-Tello, F. 2016. Invisible wounds: Obstetric violence in the United States. *Reproductive Health Matters* 24(7):56–64. DOI: <http://doi.org/10.1016/j.rhm.2016.04.004>

Dixon, L. Z. 2015. Obstetrics in a time of violence: Mexican midwives critique routine hospital practices. *Medical Anthropology Quarterly* 29(4):437–454. DOI: <http://doi.org/10.1111/maq.12174>

Elmir, R., V. Schmied, L. Wilkes, e D. Jackson. 2010. Women's perceptions and experiences of a traumatic birth: A meta-ethnography. *Journal of Advanced Nursing* 66(10):2142–2153. DOI: <http://doi.org/10.1111/j.1365-2648.2010.05391.x>

Fabien, V. 2017. My body, my pain: Listen to me and all Black women. *The Root*, April 16. Disponível em: <https://www.theroot.com/mybody-my-pain-listen-to-me-and-all-black-women-1794332651>

Florio, A. 2014. Why do black infants die so much more often than white infants? 89.3 *KPCC*, March 3. Disponível em: <http://www.scpr.org/news/2014/03/03/42483/why-do-black-infants-die-so-much-more-often-than-w/>

Franklin, S. 2013. *Biological Relatives: IVF, Stem Cells and the Future of Kinship*. Durham, NC: Duke University Press.

Gay, E. D. 2018. Serena Williams could insist that doctors listen to her: Most black women can't. *The Nation*, January 18. Disponível em: <https://www.thenation.com/article/serena-williams-could-insist-that-doctors-listen-to-her-most-blackwomen-cant/>

Geronimus, A. T. 1996. Black/white differences in the relationship of maternal age to birthweight: A population-based test of the weathering hypothesis. *Social Science & Medicine* 42(4):589–597. DOI: [http://doi.org/10.1016/0277-9536\(95\)00159-X](http://doi.org/10.1016/0277-9536(95)00159-X)

Gilmore, R. W. 2007. *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*. Berkeley, CA: University of California Press.

Ginsburg, F. D., e R. Rapp (Eds.). 1995. *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*. Berkeley, CA: University of California Press.

Grant, R. 2016. Pregnant women's medical care too often affected by race. *Newsweek*, July 3. Disponível em: <http://www.newsweek.com/2016/07/15/pregnant-womens-care-affected-race-477087.html>

Gutiérrez, E. R. 2008. *Fertile Matters: The Politics of Mexican-Origin Women's Reproduction*. Austin, TX: University of Texas Press.

Gutiérrez y Muhs, G., Y. F. Niemann, C. G. Gonzáles, e A. P. Harris. 2012. *Presumed Incompetent: The Intersections of Race and Class for Women in Academia*. Boulder, CO: University Press of Colorado.

Hoberman, J. 2012. *Black and Blue: The Origins and Consequences of Medical Racism*. Berkeley, CA: University of California Press.

Hoffman, K. M., S. Trawalter, J. R. Axt, e M. N. Oliver. 2016. Racial bias in pain assessment and treatment recommendations, and false beliefs about biological differences between blacks and whites. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 113(6):4296–4301. DOI: <http://doi.org/10.1073/pnas.1516047113>

Kozhimannil, K. B., R. R. Hardeman, F. Alarid-Escudero, C. A. Vogelsang, C. Blauer Peterson, e E. A. Howell. 2016. Modeling the cost-effectiveness of doula care associated with reductions in preterm birth and cesarean delivery. *Birth Issues in Perinatal Care* 43(1):20–27. DOI: <http://doi.org/10.1111/birt.12218>

Krieger, N. 2003. Does racism harm health? Did child abuse exist before 1962? On explicit questions, critical science, and current controversies: An eco-social perspective. *American Journal of Public Health* 93(2):194–199.

Lane, S. D. 2008. *Why are Our Babies Dying? Pregnancy, Birth and Death in America*. Boulder, CO: Paradigm Publishers.

Lopez, I. 1993. Agency and constraint: Sterilization and reproductive freedom among Puerto Rican women in New York City. *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development* 22(3/4):299–323.

March of Dimes. 2017. U.S. Preterm Birth Rate on the Rise for Second Year in a Row. March of Dimes, November 1. Disponível em: <https://www.marchofdimes.org/news/u-s-preterm-birth-rate-on-the-rise-for-second-year-in-a-row.aspx>

Morales, G. E. 2018. There is no place like home: Imitation and the politics of recognition in Bolivian obstetric care. *Medical Anthropology Quarterly* 32(3):404–424. DOI: <http://doi.org/10.1111/maq.12427>

Mullings, L. 1995. Households headed by women: The politics of race, class, and gender, in *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*. Editado por F. D. Ginsburg & R. Rapp, pp. 122–139. Berkeley and Los Angeles, CA and London: University of California Press.

Mullings, L., e A. Wali. 2001. *Stress and Resilience: The Social Context of Reproduction in Harlem*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.

New York City Department of Health and Mental Hygiene. 2016. *Severe Maternal Morbidity in New York City, 2008–2012*. New York: New York City Department of Health and Mental Hygiene, Bureau of Maternal, Infant and Reproductive Health.

Non, A. L., e C. C. Gravlee. 2016. Biology and culture beyond the genome: Race, racism and health. *American Anthropologist* 117(4):737–738. DOI: <http://doi.org/10.1111/aman.12365>

O’Uhuru, S. 2013. *Journey to Birth: The Story of a Midwife’s Journey and a Reflection of the Heroic Women She Served along the Way*. Bloomington, IN: AuthorHouse.

Paisley-Cleveland, L. 2013. *Black Middle-Class Women and Pregnancy Loss: A Qualitative Inquiry*. Lanham, MD: Lexington Books.

Profit, J., J. B. Gould, M. Bennet, B. A. Gostein, D. Draper, C. S. Phibbs, e H. C. Lee. 2017. Racial/ethnic disparity in NICU quality of care delivery. *Pediatrics* 140(3):e20170918. DOI: <http://doi.org/10.1542/peds.2017-0685>

Rich-Edwards, J., N. Krieger, J. Majzoub, S. Zierler, E. Lieberman, e M. Gillman. 2001. Maternal experiences of racism and violence as predictors of preterm birth: Rationale and study design. *Paediatric and Perinatal Epidemiology* 15(s2):124–135.



Richman, L. S., e C. Jonassaint. 2008. The effects of race-related stress on cortisol reactivity in the laboratory: Implications of the Duke lacrosse scandal. *Annals of Behavioral Medicine* 35(1):105–110. DOI: <http://doi.org/10.1007/s12160-007-9013-8>

Roberts, D. E. 1997. *Killing the Black Body: Race, Reproduction and the Meaning of Liberty*. New York: Vintage Books.

Roberts, D. E. 2002. *Shattered Bonds: The Color of Child Welfare*. New York: Basic Civitas Books.

Ross, L., e R. Solinger. 2017. *Reproductive Justice: An Introduction*. Berkeley, CA: University of California Press.

Roth, L. M., e M. M. Henley. 2012. Unequal motherhood: Racial-ethnic and socioeconomic disparities in cesarean sections in the United States. *Social Problems* 5(2):207–227.

Rothman, B. K. 2015. *A Bun in the Oven*. New York: New York University Press.

Schoendorf, K. C, C. J. R Hogue, J. C. Kleinman, e D. Rowley. 1992. Mortality among infants of black as compared with white college-educated parents. *New England Journal of Medicine* 326:1522–1526. DOI: <http://doi.org/10.1056/NEJM199206043262303>

Shabot, S. 2015. Making loud bodies ‘feminine’: A feminist-phenomenological analysis of obstetric violence. *Human Studies* 39 (2):231–247. DOI: <http://doi.org/10.1007/s10746-015-9369-x>

Silver, L. 2015. *System Kids: Adolescent Mothers and the Politics of Regulation*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

Solinger, R. 2007. *Pregnancy and Power: A Short History of Reproduction*. New York: New York University Press.

Tello, M. 2017. Racism and discrimination in health care: Providers and patients. *Harvard Health Publishing*, January 16. Disponível em: <https://www.health.harvard.edu/blog/racism-discrimination-health-care-providers-patients-2017011611015>

Twine, F. W. 2011. *Outsourcing the Womb: Race, Class and Gestational Surrogacy in a Global Market*. New York: Routledge.

Vacaflor, C. H. 2016. Obstetric violence: A new framework for identifying challenges to maternal healthcare in Argentina. *Reproductive Health Matters* 24(47):65–73. DOI: <http://doi.org/10.1016/j.rhm.2016.05.001>

Volscho, T. W. 2010. Sterilization racism and pan-ethnic disparities of the past decade: The continued encroachment on reproductive rights. *Wicazao Sa Review* 25(1):17–31. DOI: <http://doi.org/10.1353/wic.0.0053>

Washington, H. 2006. *Medical Apartheid: The Dark History of Medical Experimentation on Black Americans from Colonial Times to the Present*. New York: Anchor Books.

Wilkie, L. A. 2003. *The Archaeology of Mothering: An African-American Midwife's Tale*. New York: Routledge.

Women's Global Network for Reproductive Rights. 2017. May 28th, International Day of Action for Women's Health. Disponível em: <http://www.may28.org/obstetric-violence/>

The page features four stylized sun icons in a light gray color. Each sun has a central circle with a smaller dot inside, and several elongated, teardrop-shaped rays radiating from the top and sides. The largest sun is at the top center, with a smaller one to its left, another to its right, and a fourth, even smaller one at the bottom left. The text 'ENSAIO FOTOGRÁFICO' is centered over the largest sun.

**ENSAIO FOTOGRÁFICO**





# LANÇANDO-SE NAS MARÉS DO RIO CAETÉ: UM DIA NA JORNADA DE PESCADORAS E PESCADORES ARTESANAIS

**Maria Eduarda Garcia de Sousa Pereira**

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará | Cametá - PA - Brasil

**Roberta Sá Leitão Barboza**

Universidade Federal do Pará | Bragança - PA - Brasil

**Grazielle Fernanda Gomes**

Universidade Federal do Pará | Bragança - PA - Brasil

submissão: 12/08/2020 | aprovação: 22/12/2020

A pesca na região amazônica é sinônimo de cultura, conhecimento, segurança alimentar, renda e muita resistência, embora não seja dado o devido valor à atividade e às pessoas nela envolvidas, seja em termos de reconhecimento de seus saberes e seus esforços, seja quanto ao retorno econômico. Esses trabalhadores da pesca, homens ou mulheres, são os principais responsáveis em colocar nas mesas das famílias brasileiras o pescado, um recurso de alto valor e qualidade nutricional.

Nesse contexto, devemos considerar a aridez e as incertezas que permeiam a atividade da pesca, condições que devem ser reconhecidas na gestão da atividade pesqueira, na implementação de políticas públicas voltadas a esses profissionais e no ordenamento pesqueiro. O estudioso Diegues (1983, 1995, 1999) aponta elementos fundamentais para que possamos conhecer melhor esses sujeitos, como as práticas e os modos de vida que se constroem em relação a um meio tanto físico quanto socialmente instável e imprevisível. O mar é o espaço de vida mencionado pelo autor, ambiente que é marcado pela instabilidade contínua provocada por fatores meteorológicos e oceanográficos, pela variação e migração das espécies, seus padrões de reprodução, migração, dentre outros. Além dessas, outras marcas são derivadas de temores e medos: acidentes e naufrágios, flutuação dos preços, extrema precariedade do pescado, o qual, uma vez capturado, deve ser vendido rapidamente, o que os obriga a acertos particulares de comercialização que, usualmente, lhes são desfavoráveis (Diegues 1999).

Quando esses sujeitos habitam o litoral, há uma relação peculiar com as marés, as quais, de acordo com Nascimento & Barboza (2020), assumem protagonismos mais significativos do que a própria terra. Nesse cenário, os autores supracitados têm utilizado na academia o termo *maretório*, construído entre as lideranças extrativistas pesqueiras do litoral para definir essa íntima relação de uso e compreensões do espaço litorâneo que abrange dimensões simbólicas e culturais peculiares. Na Amazônia, esse espaço abrange, ainda, estuários, rios e igarapés.

De modo geral, considerando os ambientes ora descritos, as mulheres ficam mais envolvidas nas atividades realizadas em águas rasas, mangue e em terra. Sob certa medida, a valorização dada aos produtos pesqueiros influencia os tipos de recursos capturados e os ambientes acessados por elas. Na Amazônia oriental, no litoral paraense, por exemplo, as mulheres da Vila do Bonifácio pescam dentro do estuário do rio Caeté, capturando determinadas espécies de peixes costeiros, como a sardinha, o bandeirado, a pescada gó e os bagres, além de crustáceos, como siri e camarão. Já a pesca dos homens, em geral, abrange todo tipo de peixes, costeiros e marinhos, além de camarão e lagosta. A pesca realizada por eles ultrapassa os limites do estuário, alcançando o mar e as espécies-alvo capturadas possuem maior valor comercial. Por outro lado, na comunidade Vila do Treme, como o caranguejo é o recurso de maior valor econômico, sua captura é geralmente realizada pelos homens, cabendo às mulheres a catação da carne durante o beneficiamento (Vieira et al. 2014; Santos et al. 2019).

Nessa perspectiva de conhecimento, reconhecimento e valorização dos profissionais da pesca, apresentamos um ensaio fotográfico que flagra as peculiaridades e a rotina de trabalho dessas pessoas, em uma cidade no litoral amazônico cuja pesca representa uma atividade de relevante importância social, cultural e econômica (Figuras 1 a 8). Trazemos à luz da lente fotográfica profissionais da pesca do município de Bragança, no estado do Pará, em face a seus meios de produção (barcos e artes de pesca) e “escritórios”, possibilitando aproximar o leitor da realidade da pesca artesanal. Esses pescadores e essas pescadoras

têm nas relações com a maré, através do extrativismo, sua base de sustentação socioeconômica.

Os registros fotográficos são frutos da tese da primeira autora, intitulada “Bioecologia e pesca do Camurim *Centropomus undecimalis* (Centropomidae – Perciformes) na zona costeira amazônica brasileira: contribuição dos atores da pesca para o manejo pesqueiro”.

Dito isso, convidamos você, caro leitor, a se lançar nas águas do estuário do rio Caeté e adentrar em um dia da jornada de pescadores e pescadoras artesanais do litoral amazônico!

## REFERÊNCIAS

- Diegues, A. C. 1983. *Pescadores, camponeses e trabalhadores do mar*. São Paulo: Ática. (Ensaio; 94).
- Diegues, A. C. 1995. *Povos e mares. Por uma socioantropologia marítima*. São Paulo: NUPAUB, USP.
- Diegues, A. C. 1999. *A pesca construindo sociedades. Leituras em antropologia marítima e pesqueira*. São Paulo: NUPAUB, USP.
- Nascimento, J. R., e R. S. L. Barboza. 2020. Dos seringais aos maretórios: resistências nas Resex-marinhas da Amazônia, in *Gestão da água: desafios sociopolíticos e sociotécnicos na Amazônia e no Nordeste Brasileiro*. Organizado por P. Teisserenc, M. J. S. A. Teisserenc & G. M. Rocha. Belém: NUMA/UFPA.
- Santos, F. J. S., K. C. A. Silva, B. Bentes, M. E. G. S. Pereira, A. G. C. M. Klautau, e I. H. A. Cintra. 2019. A pesca de lagostas na plataforma continental amazônica. *Arquivo de Ciências do Mar* 52(2):61-76. DOI: <https://doi.org/10.32360/acmar.v52i2.41666>
- Vieira, N., D. Siqueira, e D. Paolo. 2014. “O que é de mulher e o que é de homem”: relações de gênero na pesca artesanal, comunidade de Bonifácio, Amazônia Oriental, Brasil. *Raízes* 34(1):8-23.



Figura 1 - Caminhando pelas águas até o portinho da vila do Bonifácio. Que Deus proteja os pescadores e pescadoras em mais uma jornada de trabalho! Foto: Maria Eduarda (2018).





Figura 2 - Hora de organizar a lancha para mais um dia de trabalho. Foto: Maria Eduarda (2018).



Figura 3 – Navegando em direção aos pesqueiros Foto: Maria Eduarda (2018).



Figura 4 - No pesqueiro, agora, é lançar a rede e aguardar o peixe se emalhar. Foto: Maria Eduarda (2018).



Figura 5 - No rancho, entre um lançamento e o recolhimento da rede, hora de parar para uma prosa, comer o avoado com chibé e esperar... Foto: Maria Eduarda (2018).



Figura 6 - Hora de fazer vistoria na rede: veio peixe? Foto: Maria Eduarda (2018).



Figura 7 – Veio peixe? Sim, com as bênçãos de São Pedro, a captura de diferentes marcas de peixes: uricica, camurim, bagre do mangue, tainha chata, pacamã e pescada amarela. Foto: Maria Eduarda (2020).



Figura 8 - Em terra, agora, é descarregar a produção e tentar vender o pescado para retornar ao lar. Será que vão pagar o valor merecido? Amanhã, mais um dia para se lançar nas marés do rio Caeté. Foto: Maria Eduarda (2020).

