



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
NÚCLEO DE ALTOS ESTUDOS AMAZÔNICOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO
SUSTENTÁVEL DO TRÓPICO ÚMIDO

GUILHERME IMBIRIBA GUERREIRO NETO

HISTÓRIAS CONTRACOLONIAIS EM ABAETETUBA E BARCARENA.
GRAFIAS DE VIDA E RESISTÊNCIA DO SER-EM-COMUM NA AMAZÔNIA.

BELÉM
2023

GUILHERME IMBIRIBA GUERREIRO NETO

**HISTÓRIAS CONTRACOLONIAIS EM ABAETETUBA E BARCARENA.
GRAFIAS DE VIDA E RESISTÊNCIA DO SER-EM-COMUM NA AMAZÔNIA.**

Tese apresentada como requisito para obtenção do título de doutor em Ciências - Desenvolvimento Socioambiental no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará.

Área de concentração: Sociedade, Urbanização e Estudos Populacionais

Orientadora: Profa. Dra. Edna Maria Ramos de Castro

BELÉM
2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

G934h Guerreiro Neto, Guilherme Imbiriba.
Histórias contracoloniais em Abaetetuba e Barcarena. : Grafias
de vida e resistência do ser-em-comum na Amazônia. / Guilherme
Imbiriba Guerreiro Neto. — 2023.
228 f. : il. color.

Orientador(a): Profª. Dra. Edna Maria Ramos de Castro
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Núcleo de
Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-Graduação em
Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Belém, 2023.

1. Grafia de vida. 2. Contracolonial. 3. Amazônia. 4.
Abaetetuba. 5. Barcarena. I. Título.

CDD 300

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Edna Maria Ramos de Castro
Orientadora

Profa. Dra. Mônica Prates Conrado
Examinadora externa

Prof. Dr. Marcel Theodoor Hazeu
Examinador externo

Profa. Dra. Marcela Vecchione Gonçalves
Examinadora interna

Profa. Dra. Nírvia Ravena
Examinadora interna

AGRADECIMENTOS

Na primeira parte desta tese, sou escutador das histórias de Anazilda Gonçalves, Daniela e Dilmara Araújo, Euniceia Rodrigues, Lourdes Nery e William Costa, Luciene Pinheiro, Mário do Espírito Santo. Tudo mais que trago depois vem das histórias que elas e eles semeiam. Por isso, agradeço e espalho aos ventos suas vozes.

Muitas vidas não estão diretamente apresentadas aqui, mas habitam as vozes dos contadores-pensadores escutados, ou passaram por meu caminho nos cinco anos de idas e vindas a Abaetetuba e Barcarena, ou apenas estão por lá tratando de existir e fazer mundo. Também agradeço elas que tornam possível ser-com.

Agradeço às tantas gentes que me trouxeram até aqui. Desde meus avós. Com Marluce aprendi sobre o cantar e o emudecer. Enair deixou alegria, mesmo quando tudo era esquecimento. Hygino, leitor inveterado de jornais, despertou em mim o gosto por cantorias de quintal. De Guilherme, ganhei o nome e o amor pelas palavras.

A meus pais devo as oportunidades para o estudo, a leitura e a vida. Se esta pesquisa é fruto de uma trajetória de formação e deformação, Gina e Guilherme percorrem ao meu lado boa parte dela. Meus irmãos, Gustavo e Giovanni - e com eles minhas cunhadas, Maiana e Larissa, e meus sobrinhos, Beatriz e Rafael -, unem-me a um tempo além de mim. A minha família, agradeço.

Agradeço à Natasha, companheira com quem comecei a construir um mundo comum enquanto escrevia esta tese. Com ela, vieram Cauã e Davi, enteados que expandem meu lugar e recriam-me em outras formas.

Sou grato a muitos amigos, amigas e parentes que estiveram comigo nesses anos. Victor, Luciane, Fabricio, Danielle, Paulo Murilo, Lorena, Guilherme, Natália, Edilson, Leandro, Nelson, Caroliny, Brenda, Matheus, Mauro, Karina, Henrique. Um agradecimento também à Mayra, com quem partilhei o início da jornada.

Das turmas no PPGDSTU/NAEA, vieram grandes parcerias: Marinete, Vitória, Jorge, Luiz, Mayara, Brenda, Fernanda, Anderson, Ailton, Leildo, Silvia. Outras tantas encontrei no Gettâm: Eunápio, Nanani, Rosane, Sabrina, Pedro, Maria da Paz, Domingos, Marília, Suely.

Obrigado ao Pé de Texto, formado por Livia, Fábio e Otacílio, mestres da Facom com quem pude trocar escritos e escutas literárias, como forma de destravar a escrita da tese. Obrigado ao Marlon, que encontrei no NAEA e depois no samba, virando parceiro de canções - outra poética por onde enveredo.

Agradeço à professora Edna Castro, que me deu o norte e autonomia para seguir a pesquisa e a escrita. A convivência com minha orientadora e com os colegas do grupo de pesquisa foi fundamental para as referências e as incursões no campo.

Também sou grato aos professores Marcela Vecchione e Marcel Hazeu, pelas parcerias nas idas a Abaetetuba e Barcarena e sugestões nas bancas de qualificação e defesa. Nesses dois momentos, pude ouvir as contribuições da professora Mônica Conrado, a quem igualmente agradeço. Agradeço ainda à professora Simy Corrêa, que esteve na qualificação, e à professora Nírvia Ravena, que participou da banca de defesa.

Cito ainda professores do NAEA e do PPGSA que deixaram sementes em minha formação durante o doutorado: Rosa Acevedo, Francisco de Assis Costa, Rodrigo Peixoto, Cláudia López Garcés, Saint-Clair Trindade, Mirleide Bahia.

Obrigado à Simone, pela convivência entre papos e cópias, à Josilene e ao José, parceiros da secretaria do PPGDSTU, ao Márcio, pela editoração do livro de histórias que corresponde à primeira parte da tese e que vai seguir para além dela.

Um agradecimento à Capes, pela bolsa que garantiu minha dedicação à pesquisa e a possibilidade de ir até meus interlocutores para que suas vozes me encontrassem, e à UFPA, por ser esse território de conhecimento e transformação na beira do rio Guamá.

É nesse jogo de sentidos desdobráveis que se abre espaço, as pequenas frestas, para que surjam outros mundos. Soluções ainda não pensadas, ou que sempre estiveram aí, mundos que, a partir das palavras que recobrem o mistério do presente, apontam para outros passados e futuros possíveis.
(Carola Saavedra, O mundo desdobrável)

Vai resplandecer
Uma chuva de prata do céu vai descer
O esplendor da mata vai renascer
E o ar de novo vai ser natural
Vai florir
Cada grande cidade o mato vai cobrir
Das ruínas um novo povo vai surgir
E vai cantar afinal
*(João Nogueira e Paulo César Pinheiro - compositores
Clara Nunes - intérprete, As forças da natureza)*

RESUMO

Esta tese traz uma proposta de escuta e montagem de histórias contracoloniais contadas por lideranças de territórios tradicionais de Abaetetuba e Barcarena, no Baixo Tocantins, região de antiga ocupação na Amazônia, invadida por empreendimentos industriais e logísticos da mineração e do agronegócio. O trabalho é composto por duas partes: o livro *Vidas em Confluência: cotidiano e luta em comunidades de Abaetetuba e Barcarena*, com histórias, bio-grafias, grafias de vida de oito contadoras-viventes, principalmente mulheres de origem negra e indígena, de seis comunidades tradicionais; a discussão sobre a escrita da história e a guerra de mundos na Amazônia, as necrografias neocoloniais do capital e do Estado, uma re-montagem das grafias de vida que compõem o livro. Parte-se da seguinte questão-problema: como grafias de vida cruzadas de lideranças que habitam comunidades tradicionais ameaçadas/atingidas pelo avanço colonial-capitalista em Abaetetuba e Barcarena tecem as existências, os conflitos e as resistências de modo a confluir, na diversidade e na diferença, formas de ser-em-comum na Amazônia? O problema se desdobra em dois objetivos, cada um atendendo a uma parte da tese: (1) compor um cruzamento narrativo, a partir das falas e grafias de vida de lideranças comunitárias de Abaetetuba e Barcarena, que re-conte e re-monte histórias do ser-em-comum na Amazônia, em suas diferenças e confluências; (2) analisar a fricção entre as grafias de vida do ser-em-comum e as grafias de morte do capital e do Estado em Barcarena e Abaetetuba que saltam das histórias e pensamentos contracoloniais. O percurso metodológico envolve a cosmoaudição, numa travessia de mundos, a transcrição das memórias, numa travessia de linguagens, e a composição/montagem cruzada das histórias, feita de dois modos: com um viés narrativo, para o livro, e com um viés analítico, para a discussão. A hipótese é que a ruptura metodológica proposta pela tese permite: (1) perceber reiterações do evento colonial e confluir novos arquivos contracoloniais na re-montagem das histórias amazônicas; (2) compreender as histórias e os pensamentos que surgem como possibilidades de resistência à violência total e marcas de existência apesar das ruínas colonial-capitalistas.

Palavras-chave: Grafia de vida; contracolonial; Amazônia; Abaetetuba; Barcarena.

ABSTRACT

This thesis proposes listening and assembling counter-colonial stories told by leadership from traditional territories of Abaetetuba and Barcarena, located at Baixo Tocantins, an ancient-occupied region of the Amazon, invaded by industrial and logistical enterprises derived from the mining and agribusiness sectors. The research consists of two parts: the book *Vidas em Confluência: day-to-day and struggle in Abaetetuba and Barcarena* communities, with stories and life tales about the lives of eight living storytellers, mainly women of black and indigenous descent from six traditional communities; the discussion about history writing and worldview wars in the Amazon, neocolonial death tales of capital and State powers while also reassembling the life tales that make up the book. The thesis starts from the following issue: how do crossed life tales from leaderships that live on traditional communities threatened/hit by colonial-capitalist progress in Abaetetuba and Barcarena weave existence, conflicts and resistance in a way to converge, by diversity and contrast, towards shaping collective-beings in the Amazon? This question unfolds into two objectives, each one complying with each part of the thesis: (1) composing a crossed narrative using speeches and writing from the lives of community leaderships of Abaetetuba and Barcarena, that retells and reshapes stories from the collective-being in the Amazon, with its junctions and distinctions; (2) analyze the tension between life tales of the collective-being and death tales of capital and State powers in Barcarena and Abaetetuba that arise from counter-colonial thoughts and stories. The methodological path crosses worlds using cosmo-hearing, crosses languages using memory transcription and delivers a crossed composition/assembly of the stories in two ways: with a narrative quality in the book and with an analytical quality in the deduction. The hypothesis is that the methodological disruption brought up by the thesis allows to: (1) identify reproductions of the colonial event and converge to new counter-colonial entries to reshape stories from the Amazon; (2) understand thoughts and tales that surface as potential resistance to total violence and traces of existence in the midst of colonial-capitalist ruins.

Keywords: Life tales; counter-colonial; Amazon; Abaetetuba; Barcarena.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1 – Segundo Grito das Águas, Guajará de Beja, Abaetetuba.....	13
Imagem 2 – Terceiro Grito das Águas, Praia do Areia, Abaetetuba.....	13
Mapa 1 – Territórios onde vivem as autoras e os autores do livro.....	25
Imagem 3 – Casa abandonada na comunidade Canaã/Curupéré, Barcarena.....	29
Imagem 4 – Lourdes Nery e William Costa, lideranças do quilombo Bom Remédio, Abaetetuba.....	35
Imagem 5 – Euniceia Rodrigues, liderança da comunidade tradicional Canaã/Curupéré, Barcarena.....	43
Imagem 6 – Mário do Espírito Santo, liderança do quilombo Gibrié de São Lourenço, Barcarena.....	52
Imagem 7 – Daniela e Dilmara Araújo, lideranças do assentamento agroextrativista Pirocaba, Abaetetuba.....	61
Imagem 8 – Luciene Pinheiro, liderança do quilombo Sítio Cupuaçu/Boa Vista, Barcarena.....	68
Imagem 9 – Anazilda Gonçalves, liderança do assentamento agroextrativista Caripetuba, Abaetetuba.....	76
Imagem 10 – Espaço de plantas medicinais no terreno da Associação do Pirocaba, Abaetetuba.....	82
Imagem 11 – Árvore em área florestal da comunidade Canaã/Curupéré, Barcarena.....	90
Imagem 12 – Estudo para retrato de Cacique Guaimiaba (Cabelo de Velha).....	108
Imagem 13 – Lago de Tucuruí, de Paula Sampaio.....	117
Imagens 14 a 19 – Fotos-slides do filme Roda Peão, de Patrick Pardini e José Alberto Colares.....	136
Imagem 20 – Placas na entrada da Imerys indicando que incentivos públicos continuam.....	141
Imagem 21 – Outorga de terreno na ilha Xingu para KF de Menezes Consultoria Logística.....	144
Imagem 22 – Estacas demarcando o terreno tomado pela Cargill na ilha Xingu.....	144
Imagem 23 – Indústria da Hydro Alunorte em Barcarena.....	146
Mapa 2 – Rede produtiva da Hydro na Amazônia.....	147
Imagem 24 – Indústria da Imerys em Barcarena.....	148

Mapa 3 – Rede produtiva da Imerys na Amazônia.....	149
Imagem 25 – Acesso à área tomada pela Cargill na Ilha Xingu, Abaetetuba.....	150
Mapa 4 – Rede produtiva da Cargill na Amazônia.....	151
Mapa 5 – Parte dos empreendimentos logísticos agrominerais em Barcarena e Abaetetuba.....	152
Quadro 1 – Histórico de desastres socioambientais em Barcarena.....	157
Mapa 6 – Zoneamento urbano Barcarena.....	161
Mapa 7 – Conflitos e ameaças na Ilha Xingu.....	162
Mapa 8 – Território do Conde.....	162
Mapa 9 – Comunidades escutadas e alguns dos empreendimentos próximos.....	171
Imagem 26 – Escola Municipal Montanha, no Canaã/Curupeté.....	179
Imagem 27 – Escola Municipal Deocleciana de Araújo, no Pirocaba.....	179
Imagem 28 – Invasão e desmatamento em áreas comuns do quilombo Sítio Cupuaçu/Boa Vista.....	184
Imagem 29 – Mutirão agroecológico na área coletiva da Associação do Pirocaba.....	185
Imagens 30 e 31 – Prints de vídeo da expulsão da Cargill da entrada do rio Caripetuba.....	187
Quadro 2 – Fricção entre grafias de vida e grafias de morte a partir das histórias narradas	210
Imagem 32 – Dilmara e o filho Thiago Araújo em ato na Praça do Barco, Abaetetuba.....	213
Imagem 33 – Planta industrial da Hydro Alunorte e a floresta ressurgindo na beira da pista.....	218

SUMÁRIO

Introdução.....	12
------------------------	-----------

Parte I - Grafando outra política de histórias

Capítulo 1 - Vidas em confluência: cotidiano e luta em comunidades tradicionais de Abaetetuba e Barcarena.....	25
1.1 - Apresentação.....	26
1.2 - Expulsas de casa.....	29
1.3 - De volta ao começo.....	35
1.4 - Organização e resistência.....	43
1.5 - Crimes do desenvolvimento x Economia das diversidades.....	52
1.6 - Mulheres e juventude.....	61
1.7 - Territórios em disputa.....	68
1.8 - Comunidades interligadas.....	76
1.9 - Valoroso chão.....	82
1.10 - Epílogo: Imaginar o que vem.....	90
1.11 - Autoras e autores.....	94

Parte II - Historicizando o confronto político de grafias

Capítulo 2 - Histórias de criação e destruição de mundos: grafias, comunidades, territórios.....	96
2.1 - Lugar fora da história, história fora de lugar.....	97
2.2 - Escritas de vida, refazendo existências.....	102
2.3 - Comunidades e vínculos do comum.....	109
2.4 - Comum além do humano e territórios de vida.....	114
2.5 - Conjurando descolonizações na guerra de mundos.....	120

Capítulo 3 - Necrografias coloniais em Abaetetuba e Barcarena: capital globalizado, Estado, captura da vida.....	127
3.1 - Ocupações tradicionais e invasões coloniais.....	128
3.2 - Invasões neocoloniais, da Albras/Alunorte à Cargill.....	133
3.3 - Estado e agentes de poder locais nas escritas de morte.....	138
3.4 - Conexões do capital globalizado e captura das vidas localizadas.....	145
3.5 - Desastres, expropriações, implosões do ser-em-comum.....	153
3.6 - Lugar de histórias, escrevendo resistências.....	160
 Capítulo 4 - Bio-grafias do cotidiano e das lutas: histórias do ser-em-comum	166
4.1 - Caminhos metodológicos.....	166
4.2 - Grafias de vida contracolonias amazônicas.....	174
4.2.1 - <i>Por onde as histórias começam</i>	174
4.2.2 - <i>Conversa entre tempos</i>	176
4.2.3 - <i>Vínculo com as águas</i>	180
4.2.4 - <i>Vínculo com a terra</i>	182
4.2.5 - <i>Vínculo entre humanos</i>	186
4.2.6 - <i>Conceitos sentipensantes</i>	189
4.2.7 - <i>Rastros do desenvolvimento</i>	193
4.2.8 - <i>Vivências no mundo implicado</i>	196
4.2.9 - <i>Instâncias de luta</i>	199
4.2.10 - <i>Resistências e fins de mundo</i>	202
4.2.11 - <i>Semeando valor e saber</i>	205
4.2.12 - <i>Para onde as histórias apontam</i>	208
4.3 - Síntese das grafias em disputa na guerra de mundos.....	210
 Reiteraões coloniais, germinações contracolonais - refazenda.....	212
 Referências.....	219

INTRODUÇÃO

Ecoamos para que parem de nos invisibilizar! Ao longo dos séculos Ribeirinhos e Quilombolas são apagados da história “oficial” e tem seus direitos subtraídos sem qualquer possibilidade de discussão.

(...) Ecoamos nosso grito contra a destruição da Mãe Terra, da natureza, da nossa biodiversidade, da vida de nossos territórios.

Carta Pública Ecos dos Povos das Águas, Abaetetuba 2022

Minha escuta começou a tocar as histórias que abrem os caminhos deste estudo na comunidade São Sebastião de Burajuba, Barcarena, em março de 2018. Era domingo. Lideranças comunitárias se reuniam na casa de Maria do Socorro Costa da Silva, a Socorro do Burajuba. Ali era uma espécie de quartel de resistência da Associação dos Caboclos, Indígenas e Quilombolas da Amazônia, a Cainquiama. Fazia menos de um mês do vazamento de lama vermelha na área de uma das bacias de rejeitos da empresa Hydro Alunorte. Com uma bandeira da Associação amarrada sobre o vestido, Socorro pôs-se a narrar passagens de sua vida, das outras vidas que se entrelaçam a dela, do lugar que é seu chão e seu mundo, além das pressões trazidas pelo capital neocolonial, que se apossou de parte das terras daquelas bandas e fez nascer a fórceps um distrito industrial.

Um ano depois, em março de 2019, a força da luta coletiva fez-se imagem para mim nas ilhas de Abaetetuba. Desci do barco na praia do Guajará de Beja e, lá pela beira, a multidão vinda de diversas comunidades ribeirinhas e quilombolas aglomerava-se - ainda não havia pandemia de Covid-19 - para o Segundo Grito das Águas, organizado pela Cáritas. Estava escrito em uma das faixas: “Água, fonte de vida. É direito, não mercadoria”. “Nós somos o rio”, aparecia grafado noutra, assinada pelo Movimento dos Ribeirinhos das Ilhas e Várzeas de Abaetetuba, o Moriva. A chegada de portos privados e outros empreendimentos estava cada vez mais iminente em Abaeté. O gesto dos povos das ilhas, naquela sexta-feira, dia mundial da água, era em defesa de suas comunidades-territórios contra investidas de destruição da vida análogas às que, há algumas décadas, apossaram-se de Barcarena.

Os contornos da pesquisa foram surgindo a partir de idas a Barcarena e Abaetetuba a trabalho, como jornalista independente, e em ações do Grupo de Pesquisa Estado, Trabalho, Território e Mercados Globalizados (Gettam), do Grupo de Estudo Sociedade, Território e Resistência na Amazônia (Gesterra) e do Grupo de Pesquisa Povos Indígenas e Tradicionais em Tempos de Mudanças Climáticas: Adaptação, Persistência e Resistência em Terras e

Territórios Amazônicos (ReExisTerra). Em 2020, o Gettam entregou às comunidades o *Dossiê Desastres e Crimes da Mineração em Barcarena, Mariana e Brumadinho*. Estive presente no curso Defensores de Direitos Socioambientais, realizado pelo Gesterra, em Barcarena, em 2021; no Terceiro Grito das Águas, que voltou a reunir as comunidades de Abaetetuba, em 2022, após uma pausa forçada de três anos; e em audiências de conciliação para garantia do direito à consulta, pelo ReExisTerra, em 2023.

Imagem 1 - Segundo Grito das Águas, Guajará de Beja, Abaetetuba, 22 de mar. 2019



Fonte: Guilherme Guerreiro Neto

Imagem 2 - Terceiro Grito das Águas, Praia do Areia, Abaetetuba, 22 de mar. 2022



Fonte: Guilherme Guerreiro Neto

Há muitos estudos sobre o complexo industrial de Barcarena, que discutem desde os grandes projetos no âmbito do Programa Grande Carajás (CASTRO; HÉBETTE, 1989) até os processos migratórios, de deslocamento e as territorialidades específicas das comunidades

(HAZEU, 2015; MAIA, 2017). A invasão iniciada no final dos anos 1970 por lá está a repetir ciclos de violação de direitos. E segue em expansão, no rumo da vizinha Abaetetuba. A respeito das pressões e resistências na Abaeté insular, há trabalhos recentes que destacam as trajetórias sociopolíticas dos ribeirinhos (COUTINHO, 2016) e as experiências dos que vivem na Ilha do Capim e enfrentam o avanço dos empreendimentos no Baixo Tocantins (CARTOGRAFIA, 2017). A proposta, aqui, é pensar na teia que enreda as tensões que atravessam Barcarena e Abaetetuba.

O capital estabelece conexões territorialmente contíguas entre os dois municípios e dali para o Baixo Tocantins e para Ponta de Pedras, no Marajó, na outra margem do rio Pará. Essas contiguidades estão atreladas a outras infraestruturas produtivas espalhadas pela Amazônia e também ao mercado internacional. Em frequência dissonante, há uma conectividade de vida que é ameaçada pela imposição de lógicas privadas de apropriação socioambiental. Os modos de viver na Amazônia por vezes circundam tempos distintos, envolvem contatos de outra natureza dos seres humanos entre si, com os viventes não humanos, com o cosmos. As dinâmicas comunitárias têm seus conflitos. Mas as demandas das atividades e logísticas voltadas à produção de *commodities* instauram processos de rompimento de vínculo, de fins de mundos. Para não acabarem sobrepostas pelo capital, as comunidades adensam seus nós com fluxos de resistência.

- Horizontes teórico-políticos

As bases de pensamento que norteiam esta tese ecoam variadas vertentes de uma crítica à dimensão colonial. Desde estudos pós-coloniais e decoloniais, passando por estudos amazônicos, especialmente sobre o Baixo Tocantins, até perspectivas da ecologia política, das literaturas negras e indígenas, dos feminismos. Uma contribuição importante à crítica ao colonial aparece nas artes, que são tomados aqui como sopradoras de ideias radicais para construção dos argumentos. O estudo passeia ainda por autores da antropologia da paisagem, da filosofia política, da fenomenologia, em geral como auxílio para desfazer certos padrões de procedimento das ciências da modernidade e apontar outros caminhos. Há, portanto, um evidente traço político nos aportes teóricos que guiam o trabalho. Não uma política de consensos ou dissensos entre humanos simplesmente, mas uma política de mundos, que envolve o cosmos em sua constituição integrada.

Uma proposta de fundo que acompanha as reflexões é a de pensar a Amazônia num *Mundo Implicado* (SILVA, 2019a). Em vez da interpretação moderna que separa o social em

partes independentes que compõem o todo, o Mundo Implicado substitui o princípio da separabilidade pela implicabilidade profunda entre tudo que existir. Para Denise Ferreira da Silva (2019a, p. 46), a socialidade não é causa nem efeito das relações entre os seres, mas “(...) condição incerta sob a qual tudo que existe é uma expressão singular de cada um e de todos os outros existentes atuais-virtuais do universo”. Também as modalidades de poder colonial/racial/capital estão ligadas uma na outra. Assim, a leitura da Amazônia envolve tanto um intercalar de vidas e tempos em movimento quanto um circuito de dominação e expropriação que alcança muitos lugares.

Essa perspectiva afasta a visão da Amazônia como parte de uma totalidade ordenada, envolvida por uma racionalidade - razão colonial - que a toma como região-objeto a serviço do capitalismo interessado em saquear e consumir a floresta, ou de uma ecologia que objetifica para preservar. Imagear a totalidade implicada permite uma travessia crítica pelos modos de afetação entre os processos globais de poder e os mundos amazônicos. A Amazônia enquanto *Corpus Infinitum*, imagem do Mundo Implicado (SILVA, 2019a), é atravessada pelo jogo internacional que produz riqueza e pobreza, acumulação e desastre, humanidade e subalternidade; é feita e refeita por sua megasociobiodiversidade que, mais do que seres isolados dividindo um mesmo espaço físico, significa um potencial único de construção de vínculos comunitários interespecíficos.

Interessa, neste estudo, tratar das ofensivas do colonialismo e da colonialidade para arrancar o valor das terras e gentes amazônicas. Mas, fundamentalmente, considerar as lutas pela vida e as figurações do *ser-em-comum* em meio à diferença que, de algum modo, ajudam a restaurar o valor total expropriado pela colonização, pelos empreendimentos capitalistas, pelas infraestruturas estatais. O caminho principal por onde busco essa compreensão é o das histórias de vida de pessoas afetadas pela sanha invasora. São histórias que viajam entre a fala e a escuta e, embora partam da oralidade, são chamadas de escritas ou grafias de vida, borrando as fronteiras e ampliando sentidos para inscrições criadoras de mundos. São vidas não individualizantes, que se inscrevem como histórias no cruzo de sujeitos, comunidades e territórios, geradas na quebra e nos deslocamentos para fora de si.

Há belezas e limites nas histórias que brotam da palavra. Como diz Silvia Rivera Cusicanqui (2010), as palavras, em situações coloniais, não designam, mas encobrem práticas de violência - é assim especialmente nas fases republicanas, em que a continuidade da exclusão convive com a pregação de ideologias igualitárias. Mas seria o caso de questionar se o problema está nas palavras ou no uso dado a elas pelos feixes de poder. Ao mudar de posição, numa ‘dobra da palavra’ (RUFINO, 2019), volta a potência vital, que torna a palavra

mais do que simples veiculadora de sentidos. Nesse caso, para Luiz Rufino (2019, p. 14), “(...) a palavra é carne, é materializadora da vida, propiciadora dos acontecimentos”. Importa, portanto, uma redistribuição contracolonial da fala e da escrita, que rompa os ditos e não ditos definidos pela partilha colonial.

As inscrições criadoras de mundos feitas pelas bio-grafias amazônicas saem também dos corpos, das danças entre viventes e ambientes. A vida, afinal, ensina Ailton Krenak (2020), é uma dança cósmica. Na constelação de saber cosmológica, Muniz Sodré (2017) considera que a natureza “(...) não é paisagem a ser contemplada ou ser transformada em função da produção, mas a cena dos fenômenos relativos à matéria de que é feito o mundo”. Uma das lacunas metodológicas que desde já apresento é não alcançar em minha escuta as vozes da natureza com o devido vagar. Tento ouvi-las de segunda mão, nos sussurros que atravessam as falas humanas. Mas essas vozes não humanas, assim como as performances das fricções comunitárias, também são manifestações das escritas de vida.

- Itinerários ético-metodológicos

A expansão do ‘social’ moderno para a perspectiva diversa e integrada do cosmos não se perde. Está, ao menos de forma tentativa, na ética da escuta e na poética das falas das lideranças de comunidades de Barcarena e Abaetetuba. Nos estudos que realizou no México a respeito da língua maia tojolabal, Carlos Lenkersdorf (2008) identificou a escuta como um dos elementos da língua. Por isso, para conhecer a cultura, seria o caso de alcançar não apenas as cosmovisões, mas também de estar aberto às cosmoaudições. Tomo o termo emprestado para sinalizar o tipo de escuta disposta a captar outros mundos, não reduzíveis aos padrões coloniais. Paulo Freire (2013) reflete sobre a prática democrática de escutar e sobre como, a partir da escuta, aprendemos a *falar com*, não *falar ao* outro - ou, o que abre ainda mais distância, *falar sobre* o outro.

Nas conversas-entrevistas feitas com lideranças formadas principalmente por mulheres de origens indígenas e negras, busco encontrar essa cosmoaudição, essa escuta que toca falas de povos não sobre a Amazônia, mas com a Amazônia. Porque tais falas, grafias, escritas, histórias constituem a pluralidade do *ser-com* amazônico e seus mundos. As vozes libertadoras, como explica bell hooks (2019a), confrontam, incomodam, exigem transformações nas maneiras de ouvir e ser. Nem sempre a universidade, a imprensa e outras instituições da modernidade abrem-se a essa escuta. Ao contrário, por vezes fecham-se em uma audição autocentrada e um falar sobre o outro a partir do lugar de autoridade, marcado

por hierarquias. Nesses casos, tudo é traduzido para a linguagem monocultural do colonial-capitalismo branco-patriarcal, que bloqueia a diversidade de existências.

Meu lugar de homem branco acadêmico, ainda que amazônico e disposto à escuta, inscreve diferenças que repercutem na interlocução, na medida em que, nas conversas, as contadoras-viventes estão diante de um outro, não um mesmo. Com isso, o modo como trabalho as memórias e ideias comigo compartilhadas ganha mais relevância. “Quando escrevemos sobre experiências de grupos aos quais não pertencemos, devemos pensar sobre a ética de nossas ações, considerando se nosso trabalho será usado ou não para reforçar e perpetuar a dominação” (HOOKS, 2019a, p.101). Cabe perceber se a pesquisa ganha rumos de uma fala sobre certas comunidades - mantendo posições de sujeito-objeto - ou se de fato fala com as comunidades - tomando a si como parte de um emaranhado de grafias implicadas.

Nesta tese, ensaio a elaboração de um duplo, dois escritos com propósitos distintos que, no fim, são um só. O trabalho segue tanto como produção de pesquisa, com trâmites de uma reflexão crítica interdisciplinar no âmbito das ciências sociais, quanto como produção de extensão, nas formas de um livro que faz circular histórias que se cruzam e conversam com outras vivências amazônicas de resistência e reprodução da vida. Nos passos de hooks (2019a), as palavras que surgem da fala com uma voz libertadora estabelecem conexão com pessoas que vivem silenciadas em algum lugar. Não necessariamente silenciadas por ausência de fala, mas pelo ruído de uma fala que sai abafada, que não encontra escuta. O livro que ocupa a primeira parte da pesquisa não é um retalho de relatos. As histórias vividas e contadas são conhecimentos dos mundos, pensamento social crítico amazônico.

O percurso metodológico envolve a cosmoaudição, numa travessia de mundos, a transcrição das memórias, numa travessia de linguagens, e a composição/montagem cruzada das histórias, feita de dois modos: com um viés narrativo, para o livro, e com um viés analítico, para a discussão. Toni Morrison (2020), certamente pensando na literatura, considera que a forma constrói a interpretação da ideia que a história busca expressar. Ao compor e cruzar diferentes relatos, uma outra história do ser-em-comum na Amazônia ganha corpo. Se esta pesquisa habita um entrelugar de existências e resistências feito por comunidades de Abaetetuba e Barcarena e traça um entrenarrar de histórias e vidas, é na intenção de deixar fluir a mistura de saberes que Antônio Bispo dos Santos, o Nego Bispo, chama de confluência.

A confluência é um jeito de se misturar, às vezes sem se ajuntar. Às vezes a gente não se ajunta fisicamente, mas a gente se mistura mentalmente, se mistura espiritualmente, se mistura através das almas, se mistura cosmologicamente. Então

nós [quilombolas] e os povos indígenas estamos misturados mesmo em territórios físicos diferentes. E nós e os colonialistas, mesmo estando num mesmo território, nós estamos juntos, mas não estamos misturados. (2022)

Compreendo a proposição de Nego Bispo enquanto uma cosmoconexão que se dá entre modos de vida desviantes do receituário colonial. Outra noção, a de encruzilhada, que leva a potência de Exu, põe na mesa a contradição entre o mundo cindido, os seres partidos e o desencanto da experiência de colonização, de um lado, e, de outro, as possibilidades que “(...) nascem dos cruzos e da diversidade como poética/política na emergência de novos seres e na luta pelo reencantamento do mundo” (RUFINO, 2019, p. 10). O que a encruzilhada possibilita, na acepção de Rufino (2019), é a transgressão dos regimes de verdade do colonialismo e o combate ao esquecimento dos saberes do corpo e da vida. Diante da encruzilhada, a crítica à presença colonial vem acompanhada da abertura para memórias e seres e mundos que coexistem nas beiradas-centro do planeta.

- Nortes da pesquisa

Com as lideranças comunitárias, na Parte I, grafando outra política de histórias, e a discussão que segue, na Parte II, historicizando o confronto político de grafias, este trabalho envereda por uma crítica da razão colonial a partir do sentipensar que pulsa dos territórios. Como aponta Edna Castro (2019b), uma proposição dessa ordem deve reconhecer a insuficiência das teorias que manejamos para dar conta da diversidade da experiência social do mundo; adotar uma reflexão crítica considerando categorias que se expressam nas histórias das américas e permanecem cruciais no presente, como colonialidade, racialização e violência; e apontar, finalmente, para uma inversão do olhar, de modo a reconhecer realidades latino-americanas como portadoras de sentidos que escapam à compreensão fora das regras de linguagem, cultura e ação política da experiência social vivida.

Isso significa, portanto, abrir caminhos e possibilidades de ruptura com os esquemas de interpretação dominantes, ou da concepção de uma ciência pretensamente universal, e reconhecer o desafio da pluralidade de sistemas de conhecimento, ou de epístemes que contrariam, na prática, os processos convencionais de validação do conhecimento. Tais rupturas orientam para outras metodologias e também para uma perspectiva interdisciplinar. (CASTRO, 2019b, p. 41)

A **questão-problema** que mobiliza este estudo diz respeito a como grafias de vida cruzadas de lideranças que habitam comunidades tradicionais ameaçadas/atingidas pelo avanço colonial-capitalista em Abaetetuba e Barcarena tecem as existências, os conflitos e as

resistências de modo a confluir, na diversidade e na diferença, formas de ser-em-comum na Amazônia. O ser-com, aqui, não trata da busca por identidades localizadas ou essências de um suposto modo de viver amazônico, mas de um tatear de possibilidades que se espriam no processo de imagear e criar mundos em comum, com a aderência de vínculos. A vinculação socioambiental é a própria antítese do empreendimento moderno-colonial, afeito a separações, solipsismos, desumanizações racializadas e pilhagens da natureza do Sul Global.

O problema de pesquisa desdobra-se em dois **objetivos** que articulam a montagem das duas partes que formam a tese: (O1 - livro) Compôr um cruzamento narrativo, a partir das falas e grafias de vida de lideranças comunitárias de Abaetetuba e Barcarena, que re-conte e re-monte histórias do ser-em-comum na Amazônia, em suas diferenças e confluências; (O2 - discussão) Analisar a fricção entre as grafias de vida do ser-em-comum e as grafias de morte do capital e do Estado em Barcarena e Abaetetuba que saltam das histórias e pensamentos contracolonais. Minha **hipótese** é que a ruptura metodológica proposta pela tese permite, de um lado, (1) perceber reiterações do evento colonial e confluir novos arquivos contracolonais na re-montagem das histórias amazônicas, e de outro, (2) compreender as histórias e os pensamentos que surgem como possibilidades de resistência à violência total e existência apesar das ruínas colonial-capitalistas.

A composição de histórias ajuda a chacoalhar o tempo. As bio-grafias vindas de Barcarena soam como alerta para barrar um futuro que o capital planeja para Abaetetuba e outros cantos dos rios Pará e Tocantins. As grafias de vida que levantam das águas de Abaetetuba invertem a flecha do tempo e ocupam, para os povos de Barcarena, a imagem de um passado ainda não totalmente violentado por um distrito industrial, que só pode ser porvir na radicalidade da imaginação política. Por isso a aposta no cruzeiro de histórias, que além de ideias e conhecimentos que saltam do mundo, projeta imaginários descolonizados. A tradição de atrelar vidas amazônicas e reflexões críticas está presente no NAEA em trabalhos como os da professora Edna Castro e do Gettam, tanto de pesquisa quanto de filmes documentais, e da professora Rosa Acevedo Marin, com publicações da Nova Cartografia Social da Amazônia.

Esta tese parte da realização de entrevistas/conversas semiestruturadas com oito lideranças de territórios pressionados pela invasão e pelas lógicas desvinculantes de grandes empresas e do Estado. Por liderança comunitária compreendo pessoas que assumem em seus territórios um papel político no processo organizativo para garantir a reprodução das existências e a mobilização das resistências. Como a proposta não é tratar de uma única comunidade e sim tatear os modos vários de ser-com, as oito lideranças representam seis comunidades distintas, três de Abaetetuba, três de Barcarena. Desses territórios, três são

quilombolas, dois são assentamentos agroextrativistas e um é comunidade deslocada forçadamente. Das oito lideranças, seis são mulheres. Elas estão à frente de boa parte das lutas reivindicatórias dos territórios tradicionais dessa região da Amazônia. Como se vê, não há como ignorar as dimensões de raça e gênero envolvidas tanto nas opressões coloniais quanto nos levantes contracolonais.

- Justificando o espaço-tempo

E por que tomar como *loci* de pesquisa Barcarena e Abaetetuba? O primeiro motivo arroteia a contiguidade territorial ancestral e a interconexão das histórias e impactos socioambientais. Há registros arqueológicos que indicam antiga ocupação nessa área (SILVEIRA; MARQUES, 2004). Ao longo do tempo, o Baixo Tocantins vivenciou missões, violências e aquilombamentos de povos negros e indígenas, além de uma parte da revolução Cabana. Apesar da divisão municipal, as histórias dos povos de Barcarena e Abaetetuba se tocam e se reconhecem. Também a invasão industrial iniciada em Barcarena nas décadas de 1970 e 1980 envolveu os dois municípios, tanto porque as terras de Barcarena tomadas pelo Estado e depois pelas empresas eram antes de posse da Prelazia de Abaetetuba, quanto porque todo o histórico de poluições e crimes das indústrias alcança os povos de Abaeté.

O segundo motivo diz respeito à expansão da rede logístico-produtiva de *commodities* nas proximidades de áreas já abertas à invasão capitalista, que contam com condições infraestruturais prévias. Interessa ao capital estabelecer uma contiguidade da destruição, como a que se avizinha no sentido Barcarena-Abaetetuba. Mas a rede que possibilita a exploração da Amazônia tem pontos nodais diversos. Assim como a instalação do complexo de alumínio Albras/Alunorte, em Barcarena, era parte de uma cadeia com braços no Trombetas e em Tucuruí, com capital japonês, o atual projeto de instalação de um Terminal de Uso Privativo pela multinacional de grãos da Cargill, em Abaetetuba, sobre território do Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) Santo Afonso, faz contato com a produção de soja do Mato Grosso, Miritituba, Santarém e a lista de portos que domina a costa de Barcarena, tendo como origem do capital os Estados Unidos.

As conexões coloniais se espalham, mas também se concentram. Abaetetuba e Barcarena representam atualmente um nó importante, que atrela a consolidação logística voltada para exportação vinda, de um lado, do sul-sudeste do estado, com a Ferrovia do Pará e a derrocada do Pedral do Lourenço, no rio Tocantins, e de outro, do sudoeste-oeste do Pará, com a BR-163, a Ferrogrão e os portos privados de Miritituba e Santarém. Em relatório sobre

a explosão e o incêndio tóxico na planta da empresa Imerys Rio Capim Caulim, em dezembro de 2021, a Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa do Pará (2021) cita que o porto de Vila do Conde é um ponto de convergência dessas duas frentes, com espraiamento para Abaetetuba e Ponta de Pedras,

(...) conformando um triângulo logístico que absorverá todas as operações de carga e descarga de granéis sólidos, líquidos, com ênfase na exportação de minério bruto: ferro, bauxita, concentrado de cobre e manganês; [e n]a produção agrícola do centro oeste: soja e milho, além de carne. (2021, p. 26)

No meio desse processo de traçar rotas de consolidação desse corredor de beneficiamento/transporte da produção agromineral, Barcarena tornou-se uma zona de sacrifício, de acordo com Edna Castro (2019a), um espaço de destruição onde as vidas lutam para continuarem viáveis. Os crimes e desastres socioambientais são parte do modelo de desenvolvimento planejado para a Amazônia, assim como os desterrados forçados e, gradualmente, a perda dos vínculos com o meio. O desenvolvimento, nos moldes como é apresentado pelo Estado e pelos empreendimentos na região, é inimigo da sociobiodiversidade em suas possibilidades de arranjo comunitário. Enquanto isso, o alumínio, o caulim, a soja e outras *commodities* seguem em navios para engordar os bolsos de empresários e investidores internacionais.

A manutenção do capitalismo depende de sua expansão. É de onde vem a noção de *Landnahme*, discutida por Klaus Dörre (2020), de que o sistema capitalista está orientado sempre a avançar e a ocupar novas terras e povos que operem em outra lógica, ainda não completamente capturada pelo lucro e o consumo desenfreado da natureza. O Capitaloceno é fruto de tal sanha expansionista que abocanha terras, humanos e não humanos, de modo a desconsiderar as implicações entre os seres e a alterar a atividade geológica do planeta. A transformação macro acontece por conta dos padrões de produção e consumo modernos e de cada processo de sufocamento de comunidades e territórios para que lógicas empresariais passem a ditar o curso da vida e da morte de rios, de terras e da sociobiodiversidade.

A essa expansão do capitalismo está relacionada uma crise sistêmica, que para Maristella Svampa é socioecológica e também política, e que demanda “(...) outras linguagens de valorização do território, outros modos de construção do vínculo com a natureza, outras narrativas da Mãe Terra, que recriam uma paradigma relacional baseado na reciprocidade, na complementaridade e no cuidado” (2019, p. 161), levando ainda a outras formas de diálogo de saberes e de organização da vida social. Diante das situações de racismo

vivenciadas e na busca por se encontrar, Grada Kilomba (2019), sentiu a necessidade de aprender uma nova linguagem, iniciada no livro *Memórias da Plantação*. A busca por linguagens e composições pode ser relevante na invenção de outros mundos.

- Organização da tese

Esta tese tem, na Parte I, com o livro *Vidas em Confluência: cotidiano e luta em comunidades de Abaetetuba e Barcarena* (capítulo 1), uma teia de histórias e linguagens que atam bio-grafias ou escritas de vida de pessoas, comunidades e territórios. Essas escritas partem da oralidade e da vivência e são tomadas como pensamento social crítico amazônico, de modo que não se trata de empiria simplesmente colocada sob análise, mas de caminhos interpretativos sobre o modelo de desenvolvimento e os conflitos em voga na região. Os relatos configuram-se ainda como compreensões sobre a vida e a resistência em movimento. O livro foi dividido em capítulos montados com trechos dos depoimentos das oito autoras e autores das seis comunidades, além do texto, escrito por mim, que apresenta a obra.

A Parte II, que traz a discussão teórico-metodológico-analítica, vai dividida em três capítulos. No capítulo 2, a discussão recai sobre a guerra de mundos que há na Amazônia entre as tantas histórias que dão forma à região e as tentativas de posicioná-la fora da história, em diálogo com autores como Achille Mbembe, Davi Kopenawa e Grada Kilomba. O papel das escritas de vida ou bio-grafias na recomposição de existências negadas é comentado à luz de bell hooks, da escrevivência de Conceição Evaristo e da oralitura de Leda Martins. Há ainda debate sobre a formação das comunidades e seus vínculos, do ser-em-comum que é humano, mais que humano e territorial, seguindo os passos de Muniz Sodré, Roberto Esposito, Anna Tsing e Arturo Escobar. Denise Ferreira da Silva e Jota Mombaça ajudam a conjurar descolonizações.

O capítulo 3 trata das escritas de morte ou necrografias do capital globalizado e do Estado que invadem Barcarena e Abaetetuba e tentam capturar a vida em seus modos de estar sendo em comunidade. É feito um apanhado histórico sobre a ocupação tradicional, o processo de colonização jesuíta e do Diretório do Índio, chegando ao período neocolonial com a instalação do Distrito Industrial em Barcarena e a expansão portuária que alcança Abaetetuba. Os procedimentos de desapropriações e deslocamentos compulsórios, as práticas continuadas de contaminação, desastres e outros crimes socioambientais e as alterações nas dinâmicas da vida comum e do meio ambiente aparecem como manifestações dessas

necrografias. Também são analisadas as conexões produtivas da Cargill, da Hydro e da Imerys na Amazônia e no mundo.

No capítulo 4, é apresentado o processo de escuta dos interlocutores e são debatidas as dimensões do cotidiano e das lutas presentes nas falas, que dão forma a essas bio-grafias enquanto escritas intersubjetivas de comunidades e territórios, ainda que brotem de uma voz pessoal. A partir dos depoimentos, foram definidas chaves de leitura na intenção de des-montar e re-montar as histórias. Contracolonizar, para Nego Bispo (2018), significa reeditar a trajetória dos povos a partir de suas próprias matrizes; uma reedição feita por eles próprios. As imagens dos vínculos perdidos e as formas de manutenção das memórias interessam nesse emaranhado de histórias que marcam existências e resistências. As histórias cruzadas por duas montagens (narrativa e analítica) permitem as confluências de memórias e saberes étnico-raciais generificados amazônicos.

Como reflorestar os vínculos de territórios que foram transformados quase em ruínas pelos recorrentes desastres, como é o caso de Barcarena? Ou como projetar a continuidade da pesca e da vida ante a iminente instalação de estrutura que viabiliza o transporte de commodities e inviabiliza o ser-em-comum, como em Abaetetuba? Acredito que pensar no cruzo entre Abaetetuba e Barcarena abre possibilidades para projetar as tensões enfrentadas em cada território. E, como ensina Mbembe, pela lógica de Frantz Fanon, “(...) pensar significava se encaminhar com outros rumo a um mundo que surgiria de um processo interminável e irreversível de criação conjunta, na luta e por meio da luta” (2018, p. 280). Mesmo considerando os limites desta pesquisa, quem sabe as escritas de vida que vêm das lideranças apontem para outros mundos.

PARTE I

GRAFANDO OUTRA POLÍTICA DE HISTÓRIAS

CAPÍTULO 1

Vidas em confluência: cotidiano e luta em comunidades tradicionais de Abaetetuba e Barcarena

Autoras e autores: Anazilda Gonçalves, Daniela Araújo, Dilmara Araújo, Euniceia Rodrigues, Lourdes Nery, Luciene Pinheiro, Mário do Espírito Santo, William Costa

Mapa 1 – Territórios onde vivem as autoras e os autores do livro



Fonte: Google Earth

1.1 Apresentação

As nossas palavras são germinantes, são sementes. Nós da oralidade somos lavradores e lavradoras de palavras, mas na escrita também se lavra palavra. (...) Essas palavras vão ser armazenadas nas mentes e vão alimentar. Elas são alimentos, são frutos que vão alimentar os sentidos, todos os sentidos. E assim as palavras vão nos movendo pela oralidade, pela escrita ou pelas imagens. (Antônio Bispo dos Santos)

Cada história contada neste livro é um encontro com seus contadores-viventes. É como se tu e eu sentássemos com eles ao redor da mesa da cozinha, na sede da comunidade, debaixo duma árvore ou na beira do rio - e qualquer um desses lugares é casa. O que a gente escuta são histórias únicas, mas nunca individuais. As vidas que se abrem aqui trazem junto uma viagem ao comum, à comunidade, à terra, às águas, ao território. Uma viagem com os seres e lugares que tornam essas vidas possíveis.

Cada história é um mundo. Pode ser escutada separadamente. Nas próximas páginas, contudo, os relatos das autoras e dos autores estão entremeados, imbricados. A história que surge desse cruzamento ganha novos sentidos. Tal qual uma floresta multiespécie. Ou um rio com seus furos e afluentes. Foi observando o movimento das águas pelo rio, aliás, que o mestre quilombola Antônio Bispo dos Santos, o Nego Bispo, pensou na ideia de confluência.

Os relatos de Anazilda, Daniela e Dilmara, Euniceia, Luciene, Lourdes e William, e Mário confluem, na medida em que, ao se encontrarem, se misturam, acrescentam uns aos outros energias assemelhadas no cotidiano das existências e nos enfrentamentos das resistências. Como também confluem os caminhos do Caripetuba, do Pirocaba, do Canaã/Curuparé, do Sítio Cupuaçu/Boa Vista, do Bom Remédio, do Gibrié de São Lourenço e os de outros tantos territórios tradicionais, quilombolas, indígenas, ribeirinhos e agroextrativistas de Abaetetuba e Barcarena, no Baixo Tocantins.

Os povos da terra e das águas nessa região da Amazônia tiveram suas histórias seculares pisoteadas por missões jesuítas, por colonos, fazendeiros e senhores de engenho, e mais recentemente por projetos de desenvolvimento do Estado e do capital privado. Desde os anos 1970, a implantação de um distrito necroindustrial sufoca as grafias de vida das comunidades locais de Barcarena, com expulsões da terra, contaminações recorrentes e perda dos modos de vida. As gigantes da mineração Hydro/Alunorte e Imerys estão entre as empresas invasoras que mais acumulam crimes socioambientais.

Além de contaminadas pelos rejeitos do beneficiamento de bauxita e caulim despejados pelas empresas, as águas de Barcarena perderam seus viventes das margens. A cidade ficou arrodeada por portos que recebem e despacham cargas para exportação, como o porto de Vila do Conde e os portos e terminais privados de indústrias agrominerais. Agora, é a beirada das ilhas de Abaetetuba que está na mira de outra gigante, dessa vez do setor de commodities alimentícias: a Cargill.

Esticar o corredor de destruição que ocupa o rio Pará até a baía do Capim significaria recontar em Abaetetuba a mesma história que as comunidades de Barcarena viveram e conhecem de cor. O capital circulante, que tem bases na Noruega (Hydro), na França (Imerys) e nos Estados Unidos (Cargill), passaria outra vez a se sobrepor às dinâmicas dos territórios, ao fluxo dos rios, à vida das gentes ribeirinhas. Sempre com a anuência do Estado, que lá atrás planejou o complexo Albras Alunorte e agora negocia a construção da Ferrovia do Pará, ligando Barcarena a Marabá.

Essa lógica de poder capitalista, masculina e branca passa a escrever a história dos lugares sobre os escombros daquilo e daqueles que ela atropela. Os conflitos se desdobram e a colonialidade fica num canto, escondida, pregando a cartilha do desenvolvimento, como num mantra. Escutar o que dizem as autoras e os autores deste livro é romper com a cantilena contada sempre que um empreendimento chega nestas bandas do Brasil. As vozes que brotam daqui têm muito a dizer. Enquanto dizem, reescrevem a história da Amazônia. Uma história feminina, negra e indígena, que imagina o futuro na direção ancestral.

Quando Nego Bispo fala em contracolonizar, é disso que se trata: reeditar as trajetórias dos povos e territórios a partir das matrizes desses povos e territórios. É o que fazem Anazilda, Daniela e Dilmara, Euniceia, Luciene, Lourdes e William, e Mário. Se fazem em confluência, é porque em suas trajetórias diversas as matrizes que levam se misturam. Diferentemente das conexões feitas pelo capital, que em vez de misturar, rompem os vínculos dos seres e da natureza entre si.

As histórias contadas neste livro não são apenas experiências. A artista e pesquisadora Grada Kilomba, ao tratar de como os acadêmicos brancos posicionam certos discursos nas margens, mostra o corte da hierarquização: quando esse grupo fala, é científico, universal, objetivo, racional, conhecimento; quando são negras e negros que falam, é acientífico, específico, subjetivo, emocional, experiência. Os capítulos a seguir são produções de conhecimento, pensamento social crítico amazônico. Mas não assumem o lado de lá da hierarquia de fala; desestabilizam a separação colonial e racista.

O pensamento social crítico amazônico das autoras e dos autores deste livro é um sentipensar, tal qual era o princípio da vida em comunidades da costa caribenha colombiana percebido pelo sociólogo Orlando Fals Borda. Um sentipensar que, ao falar do próprio chão, fala do mundo; que ao narrar a própria história, narra uma história comum. Como lideranças comunitárias que são, o sentipensar dos contadores-viventes aqui reunidos é político, um sentipensar em ação na lida diária pelo território.

O território é condição de possibilidade do sentipensar que vamos ler nas próximas páginas. Um sentipensar com o território, fruto do cotidiano no assentamento agroextrativista Caripetuba, no assentamento agroextrativista Pirocaba, na comunidade tradicional Canaã/Curuparé, no quilombo Sítio Cupuaçu/Boa Vista, no quilombo Bom Remédio, no quilombo Gibrié de São Lourenço. Por isso as ameaças de perda da terra e do rio deixam em risco, além dos modos de viver, os modos de sentipensar.

Há muitas histórias e pensamentos a nossa espera. Euniceia Rodrigues (Canaã/Curuparé) conta das perdas de vínculo com a natureza e entre familiares a partir do deslocamento forçado de sua comunidade original, e dos crimes socioambientais das empresas e do Estado. Luciene Pinheiro (Sítio Cupuaçu/Boa Vista) mostra como as invasões ao território seguem num processo sem fim de encurralar quem insiste em permanecer. Mário do Espírito Santo (Gibrié de São Lourenço) retoma a ancestralidade negra enquanto processo pedagógico da luta e valor presente no lugar.

O encontro de gerações pelo território e contra as pressões do desenvolvimento aparece nas falas complementares de Lourdes Nery e William Costa (Bom Remédio), avó e neto. As irmãs Daniela Araújo e Dilmara Araújo (Pirocaba) assentam o feminismo e a raiva como instrumentos de luta, junto como uma ação de retomada do vínculo com o trabalho na terra. Anazilda Gonçalves (Caripetuba) traz a importância da economia do açaí e da pesca na comunidade em contraposição às empresas que podem romper o elo entre as tantas comunidades espalhadas pelas ilhas.

Este livro tem 21 capítulos, cada um com parte do relato das autoras e dos autores. Os capítulos aparecem agrupados em oito partes. Há ainda um epílogo, confluência final de imaginação política sobre o porvir dos contadores-viventes, de suas comunidades, de seus territórios. Vamos ler-escutar as palavras germinantes que surgem adiante. Palavras vivas, com trajetória, que falam sobre as grafias de vida dos povos de Abaetetuba e Barcarena, mas podem semear confluências com outras histórias amazônicas espalhadas por aí.

Guilherme Guerreiro Neto

1.2 Expulsas de casa

Imagem 3 - Casa abandonada na comunidade Canaã/Curupeté, em Barcarena



Fonte: Guilherme Guerreiro Neto

- *A terra é nossa, a gente não botou à venda - Euniceia Rodrigues - Canaã/Curuperé - Barcarena*

Eu nasci e me criei na Montanha, vivi lá até os 15 anos. Depois eu saí. Mas toda aquela vivência, aquele aprendizado de infância foi ali. Eu moro aqui, gosto demais, mas as lembranças daquele momento são muito grandes ainda. É uma coisa que marcou minha vida.

Eram poucas casas e eram apenas de famílias, todo mundo parente. A atividade das mulheres era a agricultura. Elas trabalhavam na roça e os homens pescavam.

Como lá é uma área muito alta, todas as casas eram construídas em cima. E fazia uma escada na ribanceira, no barro, pra gente descer pra praia. A praia era toda pra gente. Era onde a gente tomava banho, era da onde a gente pegava água pra cozinhar, pra lavar roupa, pra tudo. A nossa casa era lá em cima, mas a nossa vida era na beira da praia. É por isso que eu gosto de água. Eu amo água, amo rio. Por causa disso, pela infância que nós tivemos ali.

Eu lembro de uma brincadeira que a gente gostava muito, era de polícia e ladrão. A gente subia na árvore e descia pelos cipós muito grossos na praia. O cipó já descia direto na praia. São coisas que ficam gravadas na memória da gente. A vivência com as crianças da mesma idade. Eu até comecei um livro, pra escrever sobre isso, mas não consegui. Fiquei desestimulada. Eu fiquei com vergonha, na verdade. Eram as memórias da vida na Montanha.

Quando a gente ia pro Conde, tinha duas opções: ou ia pela estrada, ou ia pela praia. Os dois eram bonitos, mas claro que a gente preferia ir pela praia. O que dividia a Montanha de Vila do Conde era um riozinho. E a gente atravessava andando quando a maré tava seca. Se tivesse cheia, a gente atravessava de canoa. “Ah, era difícil, era isolado.” Mas a gente gostava de viver naquele isolamento.

Tinha ajuda, solidariedade. Se uma pessoa da comunidade adoecia, eles mandavam avisar todo mundo: “tal pessoa tá doente”. Aí a mamãe já falava: “arruma logo as coisas aí”. Era lençol, era rede, colocava dentro duma saca e a gente já ia pra casa daquela pessoa. Se tava muito mal, a gente já passava a noite, até dois, três dias ali, um cuidando do outro. As pessoas se importavam. Hoje em dia, a gente não tem mais isso, é uma coisa que ficou no passado. Mas lá na Montanha a vida era desse jeito.

No dia que uma família fazia farinha, quando terminava de fazer, dividia a farinha com as pessoas. Quando meu pai chegava da pesca de tarde, se trazia peixe, repartia. Ninguém passava fome. Ou, se passava, era porque ninguém tinha. Porque, na maioria das vezes, todo mundo repartia. A gente não se preocupava muito com as coisas de comprar, que

hoje a gente se preocupa. O alimento era da água ou da terra. Era uma vida bem simples, mas muito boa.

Eu tinha uns 14 pra 15 anos quando saí, fui morar em Belém pra trabalhar e estudar. Meus pais continuaram a vida deles lá. Foi nesse período que eu fiquei sabendo que tinham pessoas estranhas indo na comunidade, tirando foto. Num primeiro momento, eles não falaram quem eram, pra quê tavam tirando foto. Até parece que eles têm todo o direito de chegar na comunidade assim.

Um dia, um dos meus irmãos chamou a minha mãe: “mãe, por que quê tão tirando foto no nosso quintal?”. A mamãe é muito brava e foi lá pedir explicação. Aí falaram: “ah, nós tamos fazendo foto porque nós vamos comprar essa terra”. A mamãe ficou desesperada. “Mas comprar por quê? Nós vamos sair? A terra é nossa, a gente não botou à venda.”

Como naquele tempo não tinha ainda uma organização social forte, a gente achava que o governo podia fazer o que queria. Eles lá, pessoas muito simples, sem muito estudo. Uns ficaram com medo de resistir, outros nem pensaram em resistir.

Depois de passado algum tempo, já chegaram pra indenizar mesmo.

Enquanto nós távamos vivendo uma vida muito sossegada lá, eles aqui no Curupeté já tinham uma outra visão de associação. Nesse período, eles começaram a falar no PT. Por incrível que pareça, o PT mudou a nossa concepção de pensar. Eles iam pras manifestações, pras passeatas, pras marchas - cada marcha tinha um nome.

O meu sogro começou a participar e a entender. E o meu cunhado passou a se meter na vida das pessoas na Montanha. Aqui no Curupeté tinha uma associação e a minha família era associada aqui, lá não tinha. Eles se sentiram responsáveis, então foram pra lá.

Meu cunhado, Jorge Dias, foi uma pessoa muito lutadora, um visionário. Ele tomou a frente e passou a negociar diretamente com a empresa. Não foi o governo que veio, foi a empresa mesmo, a Pará Pigmentos.

Num primeiro momento, eles só queriam dar um dinheiro pras pessoas. “Vai embora, procura teu lugar”. Você imagina assim uma casa muito simples, de madeira. Não ia ser praticamente nada. O Jorge conseguiu na negociação fazer uma lista de prioridades. Que a empresa desse um terreno com uma casa construída e uma indenização. Uma escola, um posto de saúde e infraestrutura pra comunidade.

Quando meu cunhado colocou no papel isso, pra eles assinarem, eles recuaram. Que não precisava, porque eles tinham palavra. Mas o Jorge falou que não, se eles não assinassem o documento, ninguém saia de lá. A gente começou a ter um esclarecimento melhor de que não podia sair de qualquer jeito.

Eu sei que, no final da negociação, foi conseguido esse terreno onde agora é a comunidade Canaã, que não ficou muito distante. Eles começaram a construir as casas, a escola. A escola não prestou pra nada, foi muito mal feita. As casas não tiveram reboco, não tiveram piso decente. E com a indenização que eles pagaram em dinheiro meu pai disse que ele comprou uma bicicleta e alguns panos de rede pra pescar. Só. E acabou o dinheiro. Imagina essa grande indenização.

Quando eu voltei de Belém, a minha família já tava morando aqui. Fiquei muito triste.

- *Nós perdemos tudo - Luciene Pinheiro - Sítio Cupuaçu/Boa Vista - Barcarena*

Eu sou daqui do quilombo sítio Cupuaçu. Aqui é a comunidade Boa Vista que fica no ramal do Cupuaçu. Boa Vista começa lá na beira do igarapé, divisa com o Caripi. É muito extensa. A gente foi nascido e criado aqui, na beira do igarapé. Eu tô com 50 anos. Meu pai tá com 82 anos, ele é o mais velho da família Pinheiro. Os pais dele morreram com cento e poucos anos.

Nossos alimentos eram tudo nativos daqui. Peixe, camarão, a gente pescava e comia. Açaí, tudo tinha de fartura. A gente não comprava nada. A gente fazia a farinha, fazia o carvão. Era tirado tudo da roça, do nosso plantio. Tinha muita castanha. Isso foi se perdendo ao longo dos tempos.

Meu pai colhia frutas, enchia no barco e ia vender em Belém. Quando ele chegava, a gente ficava tudo lá, na beira do rio, só esperando. “Lá vem o papai.” Ele trazia coisas diferentes de Belém pra gente.

Era muito gostosa essa vida nossa. Eu ainda tenho vontade de morar na beira do rio. Lá no rio, a gente lavava roupa, a gente tomava nosso banho, tomava nossa água. Era limpo, não fazia mal. Não tem mais acesso pra lá. Era o rio Murucupi, ele tem vários braços. Vai pra lá, vem pra cá. Tem o igarapé Cupuaçu lá embaixo. Você chegou a ir lá?

Acabou que os rios ficaram dentro de áreas de outras pessoas que já cercaram. E as águas também já não prestaram mais pra tomar banho. Uma água que tá suja, que dá coceira. Não tem mais aquela qualidade que tinha. Até nossos poços, quando chega no inverno, ninguém toma água. Fica parece aquela coisa de bauxita dentro do poço.

Tinha nossas festas, nosso arraial. Minha mãe gostava de dançar. Puxei pra minha mãe. As minhas irmãs viraram tudo evangélicas, sou a única católica ainda, porque eu gosto de dançar. Meu pai também dança, dança, dança.

Começou a mudar quando passaram a fazer esses alojamentos. Essas casas eram pros funcionários, na época, que tavam construindo. Aqui não tinha rua, era um caminho. A gente saía pra estudar por barco, lá pra cidade de Barcarena. Aí a gente não podia mais ir só. Era muito longe, a gente era jovem. Teve caso de estupro, perseguição de homens. Foi aí que começamos a ver que as coisas tavam mudando.

As empresas chegaram. As pessoas que não tinham mais de onde tirar correram atrás de emprego. As pessoas que moravam na beira do rio já tiveram mais acesso pra cá pra vila. Vieram os comércios, os supermercados, foi tendo coisas que a gente não tinha. E veio muita desgraça no meio.

Antes ninguém via gente doente. Não se ouvia falar em droga. Hoje em dia, os jovens aqui tão tudo viciados.

A gente andava de noite. A vovó morava lá pro Itupanema. A gente ia daqui pra lá, fazer farinha com ela. Acabava da farinha, botava a cesta na cabeça e vinha embora. Eu vinha atrás matando mutuca. A gente vinha juntando fruta. Depois, com as empresas chegando, acabou. Os peões não deixavam a gente pegar mais uma fruta. Até pras caças era escrito ‘proibido’ lá.

Chegou uma época que a gente teve que sair das nossas áreas. A Codebar veio, deu uma indenização. Enganou nossos pais. A gente era tudo criança. Deu uma mixaria e remanejou a gente lá pro Laranjal. Prometeu dar uma casa, só que a nossa não chegou. Não deram pra nós a casa. E o dinheirinho que eles deram, não deu pra fazer uma casa. Meu pai perdeu tudo, não tinha mais acesso no nosso açaiçal, onde tirava nossos frutos.

Aí as famílias foram se debandando. Uma foi pro Itupanema, outra foi pro Conde, outra foi pra Belém. Onde tinha parente, pra lá a gente ia se ajeitar. Só que as famílias, antigamente, tinham muitos filhos. Na nossa família eram sete, um atrás do outro. Como não deram casa pra nós, fomos morar com uma família lá em Belém. Eu e minha mãe começamos a andar de casa em casa por Belém, só que a gente não se adaptou.

Os anos foram se passando, a gente foi crescendo mais. A minha irmã arranjou um rapaz que tinha mais conhecimento e disse: “vou dar uma volta em Barcarena, ver como é que tão as áreas lá”. Ele veio. Foi até o nosso território. Ainda tava uma parte, só que já tinham famílias lá. Ele conversou com nossos pais, os mais velhos, e a gente voltou. Só que pra lá já não tinha mais. Nós voltamos aqui pro final. A gente começou do zero, construindo tudo de novo.

Nosso território era grande. Só meu pai tinha 30 hectares de terra. Quando nós chegamos de volta pra esse lado daqui, era só mata, aquele som de animais. A família foi vindo e a gente foi se criando aqui.

A empresa que tava construindo a vila tinha muitos alojamentos. Meu pai foi trabalhar de vigia, meu tio foi trabalhar de vigia, minha mãe foi trabalhar na cozinha. Era muita comida pra peãozada. E a gente ficava lá no meio do mato esperando o resto que eles davam. Enchia na cabeça aquela cesta e vinha embora.

Quando construíram a vila toda - a gente já tava bem grandinho -, a mamãe começou a nos dar pra casas de família. Porque não dava mais, a gente não tinha fartura como era antigamente. Nós perdemos tudo. O salário que tinha não dava.

Depois a gente voltou pro terreno no Laranjal e o papai construiu uma casa. Ele trabalhou numa empresa. Nessa época, já tavam desmanchando os alojamentos. E o papai fez uma casa lá, ele era louco por aquela casa. Era de altos e baixos e as janelas daquelas de vidro de empresa que tinham dado pra ele. Nessa época, a gente já tava juvenzinha, ficava pulando as janelas pra fugir e ir pra praia.

Já foi agora, recente, que a gente voltou pra cá pra esse lado. Minha irmã veio em 2003, foi a primeira que veio. Em 2005, eu vim. Ainda não tavam essas invasões. Ainda tava bem sossegado.

Depois veio a luta com os invasores. Porque vinham empresas e vinha gente se aglomerando atrás de trabalho. Quando chegava aqui, se juntava aquele monte, invadiam e essas invasões foram crescendo dentro do território.

1.3 De volta ao começo

Imagem 4 - Lourdes Nery e William Costa, lideranças do quilombo Bom Remédio, Abaetetuba



Fonte: Guilherme Guerreiro Neto

- *Gosto de começar minha história pela minha ancestralidade - Mário do Espírito Santo - Gibrié de São Lourenço - Barcarena*

Eu sou Mário Assunção do Espírito Santo. Sou filho de Raimundo Coutinho do Espírito Santo e Joana Assunção do Espírito Santo. Joana era filha de Silvia dos Santos. Silvia que era filha de José dos Santos. José que era filho de José Félix dos Santos. E José Félix que era filho de Manoel Joaquim dos Santos, o dono do terreno São Lourenço.

Eu gosto sempre de começar a minha história pela minha ancestralidade. Porque eu não nasci do Big Bang. Eu fui gerado por alguém. E já se vão 313 anos de história da minha família neste chão de Barcarena.

Hoje nós temos o reconhecimento da Fundação Cultural Palmares como território remanescente de quilombo.

Nós somos originários do Marajó, de uma ilha chamada Camará. Por volta de 1600, 1700, meu tetravô com minha tetravó atravessam do Marajó pra cá.

Barcarena nasce com a doação da fazenda Gibrié, de Francisco Pimenta, aos jesuítas. Marquês de Pombal expulsa os jesuítas, toma as terras e transforma numa vila, Vila de São Francisco. Francisco Pimenta, antes de doar, manda fazer um mapa. Do lado do mapa ele coloca seus confinantes. Quem são os confinantes? Terreno São Lourenço, Burajuba, antiga vila de Mojuquara, Cupuaçu/Boa Vista.

Ele faz um mapa que nos identifica, nos localiza. Ao contrário de hoje, que a prefeitura, com seu Plano Diretor, nos invisibiliza, não nos reconhece. Mas como é que tu não me reconheces se eu tenho um mapa de 1709, meu amigo? Não fui eu que fiz.

“Mário, como foi que o teu tetravô comprou essas terras?” Porque ele era negro. Ele não era alforriado. A libertação dos escravos acontece em 1888. “Como é?” Eu digo: “Não sei”. Uma coisa que eu sei: ele tinha um dono que, provavelmente, não podia ter essa terra no nome dele e botou no nome do meu tetravô. O meu tetravô passou pros filhos e pra alguns irmãos. E nós tamos aqui.

Meu tetravô não enjeitava ninguém. O meu bisavô foi assim, o meu avô foi assim, a minha avó foi assim. “Seu Manoel, seu José, dona Silvia, eu não tenho onde morar.” “Olha, tu tás vendo aquele pedaço ali. Mede lá, faz tua casa debaixo. O tamanho vai ser o que tu deres conta de trabalhar.” Cada um tinha o seu quinhão de terra. O terreno era de todos. Quem ia chegando, os meus avós iam perfilhando. Por isso que o laudo da Fundação Palmares diz: “essa é característica de um mocambo, de um quilombo”.

Isso acontece nos cinco quilômetros de Barcarena. A mesma história. Muda só o nome do quilombo. Nós temos cinco: São Lourenço, Cupuaçu/Boa Vista, Conceição, São João e Burajuba. Com as mesmas características. Os pretos de lá casavam com as pretas daqui. Os pretos daqui casavam com as pretas de lá. E assim iam se misturando. Tinha índio pelo meio. Casavam com os índios também.

Minha esposa é daqui do Arienga. Ela é índia nata, é Mortigura, daqui do Conde. Isso quando se morde, a peixeira chega brilha.

Em 1984, o meu tio Máximo chega pro meu primo Roselino, lá em Belém, e diz: “olha, tem uma empresa em Barcarena chamada Codebar que já tomou todas as nossas terras, a gente não tem direito de tirar uma vara sequer”. Aí o meu primo, que era militar da PM nessa época, abandona a farda e vem embora. E começa a ajudar os mais velhos.

Barcana começa a ter visitas desde 1974, 1976, em pleno regime militar. Até um helicóptero caiu na Vila do Conde. O helicóptero vinha pra fazer levantamentos da Albras/Alunorte, pra ver onde o porto seria colocado. A hidrelétrica de Tucuruí é construída pra isso, pra atender os grandes projetos. A PA que é 481 do trevo do Peteca até o porto da balsa e 483 do Peteca pra adiante, pra ser construída, eles passaram por cima de muita roça de mandioca, muita roça de abacaxi, por cima de muita casa de farinha, muito forno de carvão.

Então o povo passou a se defender.

Não aguentando mais, entre 1982 e 1984, a gente concentra todas as nossas forças em Barcarena. Eu tinha 8 anos de idade. Era naquela época em que tu, enquanto filho, não passava no meio da conversa, tu não te metias na conversa dos mais velhos. No entanto, o quê que os mais velhos faziam? Eles te botavam do lado pra escutar.

Minha avó e meu pai passam a me levar, eu e vários primos. Ali a gente ouvia, repetidamente, as mesmas histórias. De como o quilombo começou, quem eram nossos antepassados, como nós chegamos aqui, o que eles fizeram pra ter esse chão. Isso começa a fazer parte da minha vivência.

E eu vou pra reunião com o papai. Precisa ir nos escritórios da Codebar, precisa ir no Incra, precisa ir no Iterpa, precisa ir no Ministério Público. Eu passo a acompanhar o meu pai. Daqueles que começaram a luta, meu pai já se foi, minha avó já se foi, acabamos de perder mais duas tias, meu primo Roselino se foi.

Em 1984, se faz a Associação dos Moradores Rurais de São Lourenço. O primeiro presidente foi o Roselino. Depois, o marido de uma prima, chamado Marajó. Depois vem a minha tia Osmarina. Depois vem a minha tia Rosilda. A tia Rosilda e a tia Osmarina

morreram em novembro de 2022. Eu sou o presidente. A filha da Osmarina foi presidente do conselho fiscal na minha outra gestão. A filha da Rosilda é minha secretária hoje.

Tás entendendo a história? Hoje os meus filhos vão junto comigo pra reunião. Os filhos da minha prima vão junto com ela pra reunião.

Não se pode deixar a bandeira no chão. Acabei de receber mais uma ameaça de morte hoje. Ainda agora eu tava colocando no nosso grupo do quilombo. Dói quando tu és ameaçado pela tua própria carne, pelo teu próprio primo. Porque ele quer vender. Vender não, ele quer dar pros outros aquilo que o nosso tetravô, aquilo que os nossos bisavós, aquilo que os nossos avós lutaram com a vida pra deixar. E isso a gente não vai deixar.

Eu acabei de dizer no grupo: “Se eu for baleado, se algum carro me bater, vocês sabem quem procurar. Agora, uma coisa eu peço pra vocês: não deixem a bandeira no chão e nem fiquem com medo de morrer pelo que é certo, pelo que é justo”. Essa é a nossa luta. Preservar o pouco que a gente tem.

- *Aqui todo mundo é dono - Lourdes Nery e William Costa - Bom Remédio - Abaetetuba*

(Lourdes)

Quando eu me entendi, a gente trabalhava em olaria. Desde nova, desde que minha mãe morreu - eu tinha 9 anos. Meus irmãos, meu pai. Meu pai tinha comércio e era da olaria.

Aqui onde eu moro era tudo olaria. Desde lá até perto da sede. Por muitos anos trabalhei na olaria. Um homem lá não tinha nem o pé direito, eram os dedos tudo enrolados. Ia pisando na roda grande, fazia pote, alguidar, bacia de lavar roupa. Não tinha esses negócios de alumínio nem de plástico. Bilha, moringa, vaso. Uma série de coisas.

Também cortavam seringa. Meu pai comprava. Tinha um depósito grande cavado na terra, com assoalhado de tábuas. Fechava tudinho pelos lados, por cima. Vinham trazer, pesavam e botavam lá dentro. Quando tava cheio, vendiam, as embarcações vinham buscar. Nessa época, o trabalho era esse.

A rotina era trabalhar no mato. Era seringa, que é a borracha. Era ucuuba, juntar ucuuba no rio, na beira da praia. As ucuubeiras servem pra laje, a maior parte das lajes que hoje em dia fazem pras casas é de ucuubeira, chama virola. E tem a frutinha da ucuuba. Era andiroba, que é o azeite.

Tinha gente que tirava madeira, essas madeiras pra serrar.

Tinha um engenho lá no Urubueua, de roçado de cana. Fazia um roçado pra cana, lá no meio se plantava o milho e o arroz. O dono do engenho era meu padrinho de batismo.

Onde é a sede hoje era nossa casa paterna. Eu me criei lá. Antes, muitos padres celebravam missa lá. Agora que já tem padre brasileiro, mas só tinha padre da Itália, essas coisas. Você nem entendia quase o que eles falavam.

Eu tinha um irmão, ele morava lá embaixo. Eu já tinha família nesse tempo. Ele queria fazer uma igreja pra colocar o santo, que era São Jorge. Aí começamos a reunir na casa dele, o padre ia celebrar a missa na casa dele. Com pouco tempo ele morreu.

Depois que meu irmão morreu, nós tínhamos um grupo de pessoas: “vamos botar em frente”. Até que nós nos reunimos e fomos construir um barracão pequeno, uma igreja. Depois de muitos anos, a igreja foi esbandalhando. Agora nós temos construindo outra, graças a Deus.

É muito importante um centro comunitário, tendo lá uma imagem dum santo, duma santa. Quando nós festejamos, é muito lindo. Através da comunidade, que é o povo, o meio da gente se cruzar, todo mundo já tem uma identidade, já tem direito a benefício de auxílio doença, aposentadoria, pensão.

A comunidade é um instrumento muito importante em cada rio. Quando você se dedica a participar, contribuir. Eu sempre falo pros meus netos: quando você participa de uma comunidade seja católica ou evangélica, você se instrui muito. Foi por aí que, hoje em dia, nós temos vários lá na UFPA. Foi por esse conhecimento de dentro da comunidade.

Antes, os jovens eram envolvidos só dentro da Comunidade Eclesial de Base. De uns anos pra cá, eles são envolvidos em toda a comunidade. Muitos jovens. Principalmente depois que ingressaram na universidade.

Na época anterior, meu pai era dono lá da boca do rio até quase na outra. Só a família Rocha Nery. Hoje em dia, a gente já vê diferente. Eu tenho meu aqui, o outro tem aqui, cada um já tem o seu. Um num mexe com o do outro.

Naquele tempo, se a gente queria alguma coisa, tinha que pedir pro Duquita, pro Zeca Rocha, pro Amâncio. Hoje em dia, cada um tem o que é seu.

Aqui não se tem patrão. Aqui todo mundo é dono. Se eu tenho uma embarcação, é minha. Mas se eu chamo o senhor pra trabalhar, o senhor não é meu empregado, vamos trabalhar junto.

Tudo é pelo rio. Nós, sem o rio, não somos nada.

Hoje em dia, nós temos impossibilitados de beber a água do nosso rio, se não tratar. Ainda uns anos atrás, meu irmão que mora em Belém falou assim: “Mana, nós moramos uma vida, a gente bebia essa água. Ia pro igarapé, pegava assim com a mão e bebia a água”. Eu

disse: “mano, é diferente de agora”. Além das empresas, jogam sacola, que não tinha naquele tempo, garrafa. Fica tudo poluído. Nós vamos tomar uma água dessa?

Teve impacto de Barcarena quando aconteceu esse naufrágio do barco lá. Foi o que mais nos impactou, devido a quantidade de boi que morreu nas águas e as coisas que tinham dentro do navio, que ficou no fundo até hoje.

O território e a terra são a nossa vida. Da terra nós tiramos tudo pro nosso sustento. E a terra, hoje em dia, você não pode vender. Você pode até sair, passar um tempo. Quando voltar, tá lá o seu pedaço.

Quando meu marido morreu, o meu Miguelzinho tava com dois meses. Meus irmãos moravam já em Belém. Eu tinha uma irmã e um irmão. Um dia ela veio receber aí em Abaeté, no Banpará. “Mana, o Edval mandou dizer pra ti que, se tu quiseses ir embora, nós vamos dar um jeito de comprar um terreno pra fazer uma casa pra ti.” Eu disse: “Tá, mana. Eu vou te dar a resposta outro dia”. Minha filha morava com ela.

Depois eu dei a resposta. “Olha, vou falar pra ti: o dia que vocês tiverem alguma coisa pra me ajudar, vocês sabem onde eu moro. Mas de lá eu não vou sair.” E até hoje eu tô aqui, graças a Deus. Já criei meus filhos, meus netos.

Pra mim, a terra é a nossa mãe. A terra nos dá tudo. Se você plantar, você colhe.

Eu ainda vi o documento daqui da nossa terra. Nem sei dizer quantas folhas de papel manuscrito. Você não sabia ler aquilo. Era paleógrafo, parece, que tinha esse documento. Agora nós temos esse título coletivo que nos dá segurança na nossa terra e pra lutar pelos nossos direitos. O dia que eu morrer, fica pros meus filhos, meus netos.

- *Comunidade de luta, comunidade de fé - Anazilda Gonçalves - Caripetuba - Abaetetuba*

Desde que eu me entendi, eu aprendi a amar a minha terra, o meu território. Fui crescendo, aprendendo as coisas que minha família foi me ensinando, trabalhando junto na roça, nas atividades que a gente sempre teve como sustento.

Minha mãe foi nascida e criada nesta comunidade. Meu pai nasceu na comunidade do rio Paramajó, aqui próximo. Meu pai trabalhava na olaria. Alternava olaria e roça, roçado de cana. Minha mãe, diretamente na roça. A gente plantava mandioca, plantava milho, plantava arroz. Melancia, maxixe.

Meus pais contam a história do fundamento da comunidade. Ela iniciou por um festejo dentro de um grande barracão pra prestigiar a Virgem de Nazaré. Não era a festa da

comunidade como nós realizamos hoje, mas era uma festa que tinha de ano a ano, em que as famílias se juntavam no mês de outubro. Primeiro faziam aquele momento de ladainha. Após a ladainha, todo mundo começava a dançar e aí era festa a noite toda.

Contam que um rapaz foi um período pro Suriname e lá ficou preso. Na prisão, ele clamava a Deus que, se um dia ele fosse liberto daquela prisão e chegasse de volta à comunidade de origem dele, ele traria uma imagem de Nossa Senhora de Nazaré, pra que a comunidade pudesse festejar, cultuar essa imagem. Com pouco tempo, ele foi libertado da prisão, trouxe a imagem e entregou a essa família. Hoje em dia, poucas pessoas que são parentes dessa família nós temos aqui.

Era uma família muito devota de Nossa Senhora. Eles que eram os proprietários da imagem. Depois de algum tempo, chegaram os primeiros padres xaverianos em Abaetetuba. Começaram a se aproximar dessa família e passaram a celebrar a missa anual nessa casa, que chamavam ‘casa grande’. Só que era daquele modo de costas pro povo que os padres celebravam. O povo não compreendia o que o padre falava. Mesmo assim, todo mundo tava presente lá.

Surgiram as Comunidades Eclesiais de Base. Essa imagem já passou a ter o seu lugar próprio. Foi primeiro uma casinha de madeira que fizeram pra que a imagem pudesse permanecer lá e o povo prestar a sua homenagem. Com o passar o tempo, foi expandindo a igreja Católica aqui no nosso interior. Aí a gente foi participando, atuando nos movimentos da comunidade.

A Comunidade Eclesial de Base nos despertou a compreender que nós somos cristãos não só pra rezar, mas também pra ir em busca dos nossos direitos, pra se envolver nas situações que vêm nos oprimir, que vêm nos aprisionar.

Eu fui, desde criança, pegando amor por essa vida, por essa comunidade de luta, por essa comunidade de fé. Com 38 anos, fui eleita pra coordenar a comunidade e até hoje tô presente na coordenação.

A gente tem a terra como nossa mãe. É dela que nós tiramos nosso sustento. Se a gente parar pra pensar, a terra é tudo que o trabalhador precisa pra sobreviver. Ele pode não ter se não quiser trabalhar. Mas se ele tem vontade de trabalhar, ela se torna a mãe. Porque tudo que você planta, você colhe.

A água é fonte de vida. E dentro dessa água também existe vida, que são os peixes, aquilo que nós consumimos. Os empreendimentos tão tirando a vida. Não tão dando vida, tão trazendo morte pra nós. Pra mim, é um projeto de morte. Impactando nós de todas as formas. Pela água, pelo ar, pela terra. De todo jeito.

O rio é por onde a gente faz nossos trajetos. É nosso meio de deslocamento, nossa fonte de sustento. Infelizmente, hoje em dia, a água tá poluída pra tomar. Quando eu era pequena, ninguém pensava nesse negócio de poço, em água de outro lugar. A nossa fonte era do rio mesmo, sem tratamento nenhum.

Muita coisa boa eu carrego na minha memória daquele tempo. A convivência, o trabalhar junto, pensar junto. Mesmo a vida sendo dura demais. Não era fácil, não. Era no tempo do corte da seringa, de ajuntar as frutas pra vender, do corte da lenha.

Quase que as pessoas não viam o dinheiro em mãos. Era mais na troca. Aquele que tinha uma condição, abria um comércio. A pessoa trabalhava, ao fim da tarde ia até lá negociar a lenha, a borracha, a farinha. A gente trocava no comércio aqui uma mercadoria por outra, a comida salgada. Quando a gente não comia o camarão, o peixe que a gente pescava, o que mais a gente comia era comida salgada também.

Era difícil, mas não tinha tanta violência, as pessoas eram bem caridosas umas com as outras, com aquelas que menos tinham. Existia aquela comunhão das pessoas. Era uma vida feliz. A gente se reunia à noite com os vizinhos pra contar histórias, pra falar do tempo passado, antes da gente. Era muito bonito.

As pessoas, hoje em dia, tão tendo muita oportunidade de estudar, o que nós não tivemos naquele tempo. Aqui tinham duas escolas: uma lá pra parte da entrada do rio e a outra lá pra cabeceira. Pra gente chegar até a escola, a gente tinha que pegar nossas canoas, nossas montarias a remo e ir. Pela chuva, pelo sol, correnteza. Se a gente queria aprender a ler e escrever, a gente tinha que chegar até lá.

A escola era na casa, o professor dava aula na sua própria casa. Não tinha professor formado como hoje. A série mais alta que o professor tinha era a quarta série do Fundamental. A minha professora tinha só a terceira série.

Foi uma luta da comunidade pra ter essa escolinha agora. Ela não supre a necessidade como um todo. Porque a escola é do município. Mas nós temos alunos do estado, que estudaram muitos anos no centro comunitário. No período em que minhas filhas estudavam, era uma calamidade. Essa maré de inverno entra lá no barracão. No horário de aula, geralmente, a maré tava cheia. E elas estudavam com as pernas na água.

É dever do Estado fazer escola pra que nossos filhos possam ter um lugar decente pra estudar. Agora, esses alunos tão remanejados pra algumas salas do município, quando tão desocupadas, e o restante é dentro de um depósito que tem pra colocar coisas velhas lá atrás, eles estudam lá. Passam pro nível médio nessa calamidade.

1.4 Organização e resistência

Imagem 5 - Euniceia Rodrigues, liderança da comunidade tradicional Canaã/Curupeté, Barcarena



Fonte: Guilherme Guerreiro Neto

- *Minha militância começou a partir dessa raiva - Daniela Araújo e Dilmara Araújo - Pirocaba - Abaetetuba*

(Daniela)

Por mais que a gente já tivesse participado do grupo de jovens dentro da comunidade, a minha militância mesmo começou em 2017, com a visita de um representante da Cargill no território. Porque eu me senti muito ameaçada.

Quando a Cargill veio pra fazer a reunião e começou a dizer tudo o que ia acontecer - área de porto, área de retroporto, área de indústria -, era tanta coisa que eu pensei assim: “onde que a gente vai ficar?”.

Aquilo me deixou com uma revolta. O homem fez questão de falar na minha cara, na cara da Dilmara que a gente podia fazer o que fosse, mas o porto ia sair de qualquer jeito. Essa reunião noturna aqui no Pirocaba foi no dia 30 de outubro de 2017, eu não esqueço.

Nesse dia, ele falou assim: “aceitem os empregos que tão aí propostos” - eram empregos fakes, a gente já sabia disso - “porque não tem mais jeito”. Como a gente começou a argumentar, falar algumas coisas que a gente não concordava, ele se incomodou com aquilo e se achou no direito de dizer que a gente não era nada, que a gente era inferior, porque não tinha estudado.

Ele falou: “Em março de 2018 as obras vão começar, em 2020 a obra vai estar na primeira fase e em 2022 a obra vai estar na fase final. Vocês queiram ou não queiram. Ou vocês pegam esse emprego, se contentam com isso, ou...”. “Então bora ver”, eu falei pra ele.

A partir daquele dia, eu briguei um bocado dentro de casa. Meu marido dizia: “agora tu não queres saber mais de casa, não quer saber mais de filho”.

Quase que deixo de marido, larguei meu trabalho, que era uma coisa que eu sempre gostei. Se a gente perder o território, o que é que vai adiantar? O que vai adiantar nós termos um projeto na Associação dos Agroextrativistas, Pescadores e Artesãos do Pirocaba (Asapap) pra incentivar os agricultores a plantar, a fazer viveiros de muda, a fazer galinheiros agroecológicos sem ter a terra? É como se tudo aquilo que a gente tinha sonhado pra dentro do território tivesse ameaçado.

A Cargill já impacta a nossa vida antes mesmo de se instalar. Que tal ela se instalando?

A nossa vida parou em 2018. Porque a gente teve que sair, fazer reunião em outras comunidades. As parcerias com o Caripetuba, com o Capim começaram aí, porque se só a gente tentasse fazer alguma coisa, não ia adiantar.

E tinha reunião dentro do território também. O Pirocaba é um território muito extenso. Tem aqui a saída do ramal, tem o Jutaí, tem o Assentamento. Então a gente começou a fazer reuniões paralelas. Eu não gostava de participar de reunião. A partir daquilo, era reunião três vezes na semana.

Existem duas realidades dentro do Pirocaba: a terra firme, que é esse lado aqui, e a várzea, que é área do Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) Ilha Pirocaba. Eu moro do lado daqui, da terra firme, a Dilmara mora do lado de lá, do Assentamento. Por um rio a gente não é igual uma a outra.

Sempre aprendi aqui no território que a terra onde eu moro é minha. Eu herdei da minha bisa, que passou pro meu pai e meu pai passou pra mim. Dentro do território, cada um sabe as suas divisas: a minha começa aqui, a do meu vizinho começa ali. Então eu imaginava: “a terra é minha, eu vou brigar e ninguém vai me tirar daqui”. Só que a gente começou a procurar informações e a ver que tava muito ferrada. Ninguém tinha título definitivo de terra na comunidade.

A gente foi saber que a nossa área é uma área do estado. A gente trouxe pessoas pra explicar sobre regularização fundiária e elas começaram a dizer: “aqui tá complicado, vocês não têm título definitivo, vocês nem aparecem no mapa”. Porque, no primeiro estudo de impacto ambiental da Cargill, aqui só aparecia o ramal do Pirocaba, o campo de futebol e a igreja. Não existia casa de farinha, não existia igarapé, não existia nascente, não existia nada.

A Fase (Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional) deu mapas pra gente mostrar o que seria o porto da Cargill, onde seria, como ia afetar a nossa vida. Se não fossem as formações constantes, a gente já tinha se ferrado. Um advogado, um juiz que falasse alguma coisa que eu achasse que tava errado, eu falava na cara dele.

Os intercâmbios são muito importantes. “Dani, tu queres ir pra Santarém?” “Eu vou.” Deixei a casa, os filhos e fui-me embora. Vim de lá com mais raiva ainda da Cargill.

Depois que a gente começou a falar, a denunciar, a gente passou a se sentir pressionada, ameaçada. Teve um dia que chegou um rapaz na minha padaria, ali na beira do rio, onde eu moro. Ele se fez de surdo, que não falava. Tava pedindo ajuda pra fazer uma casa. Na minha bancada, eu tinha 4 reais. Aí peguei e falei pra ele: “tome, leve os 4 reais”.

Só que, nessa semana, eu tinha vindo de Santarém e visto tanta coisa. “A gente assinou tal coisa, depois começaram a dizer que eu não tinha mais direito a minha terra; me expulsaram sem nada.” Vários relatos de mulheres.

O homem ficou lá, não saiu de perto do freezer de casa. Ele queria que eu assinasse na prancheta dele. Eu falei assim: “não, meu amigo, eu não vou assinar”. Ele começou a insistir,

querendo meio que falar. “Não vou assinar. E você pode ir embora daqui.” Peguei os 4 reais. “Vá-se embora”, falei assim mesmo pra ele.

Ele tirou um enorme de um telefone do bolso e bateu uma foto da frente da minha casa. Nessa hora eu saí andando atrás dele, virei a prancheta, um crachá que ele tinha, bati foto. Ele tinha deixado a moto dele bem aqui, moto Bros imensa. Saiu chutado nesse ramal.

Aí a mamãe e o meu marido: “Tá vendo, as pessoas tão atrás de ti, tu tens que parar com isso”. A mamãe chorava. Eu falei assim: “Eu não vou parar. Se eles acham que tão me intimidando, não vão me intimidar”. Depois foi o pessoal da Ambientare que veio dentro do território, querendo deixar drone na minha casa.

A gente tá nessa luta desde esse tempo. E chora. E fica com raiva. A minha militância começou a partir dessa minha raiva contra a Cargill, que nunca passou, só aumenta.

- *A gente teve que aprender a duras penas a resistir - Euniceia Rodrigues - Canaã/Curupé - Barcarena*

Ficamos longe da praia. Lá tudo você tirava da praia. Era ostra, era camarão. Aqui já teve um pouquinho de dificuldade, porque tinha que descer o rio pra chegar na praia. Um pouquinho mais longe. Meu cunhado Jorge falou assim: “os homens continuam pescando enquanto as mulheres e os jovens vão fazer horta, fazer plantio”. Plantar milho, macaxeira, um monte de coisa. E também fazer criação de frango.

Depois de uns dois, três anos, o meu pai não conseguiu mais pescar, porque ficava longe. Aí a Codec (Companhia de Desenvolvimento Econômico do Pará) contratou ele como fiscal da terra. Tudo que faziam na comunidade ele contava pra Codec, pro governo.

Caiu no ouvido deles que nós távamos fazendo plantação, hortas, criação de galinha. Eles mandaram um documento falando que, se a gente não parasse, todo mundo ia ser preso, porque a terra era deles. Aí que foi ser descoberto que a terra só tava emprestada. A Codec não deu documento de título de posse pros moradores.

A polícia veio, chegou a conversar com o meu cunhado. Tiveram que tirar todinho o material, se não eles iam ser presos mesmo. Isso causou uma rachadura na família. Eu e meu irmão de um lado, meu pai de outro.

Nesse período, a gente já começou a entender muito sobre associação, sobre direito.

Meu cunhado voltou novamente com a empresa e disse que agora a gente não queria mais ficar nesse lugar. Já que não iam dar título de posse, eles queriam que a empresa comprasse uma outra terra com título de posse. Foi uma negociação muito ferrenha e eles

compraram lá onde minha mãe tá agora, onde minha família tá. Nova Vida, passando o rio Mucuruçá, eles tão assentados lá. Passaram uns oito anos aqui.

Meu cunhado foi embora pro Massarapó com meu sogro e minha sogra. Meu irmão mais velho foi com eles. Abandonou aqui a casa dele e foi embora. Ele, mais um tio meu e outras famílias foram pro Massarapó. Eles ficaram desiludidos porque, imagina, meu pai é primo deles. Fazer isso, colocar a polícia. Foi uma coisa horrível o que aconteceu na família.

A empresa tinha construído, se não me engano, 12, 13 casas aqui no Canaã. Só que, nesse pouco tempo, os filhos casaram, fizeram filhos e construíram suas casinhas de madeira. Quando cheguei aqui, eu me casei. Meu marido, Roberto, era meu professor lá na Montanha. Ele é da minha família, naquele tempo tinha isso de parente casar com parente. As outras pessoas que vieram jovens pra cá casaram também.

Negociaram esse terreno pra lá, construíram de novo outras casas lá pra eles. Mas iam reconstruir as casas apenas pros 12 de novo. Nós, que tínhamos casa de madeira aqui, não íamos ganhar nada. E os nossos pais se conformaram, aceitaram.

Eu lembro que a minha mãe falou: “minha filha, quando a gente chegar lá, a gente vai te ajudar a construir”. Eu disse: “Não é questão de ajudar a construir. E os nossos direitos?”.

Então a gente organizou essas pessoas que tinham casa de madeira. E a gente brigou mesmo, a gente lutou. Eles ameaçaram derrubar a escola. Foi um terrorismo na nossa vida.

Ainda era a Pará Pigmentos. Tinha uma moça lá chamada... era Aparecida, eu acho. Ela vinha, chegava na escola, conversava com meu marido, oferecia casa se a gente abandonasse o grupo. A gente tinha um advogado, Jerônimo, que era do sindicato. Um dia ela falou pro Roberto assim: “Olha, vocês têm um advogado, a empresa tem dez. Quem você acha que vai ganhar? Não adianta vocês lutarem que vocês não vão ganhar”. E a gente reunindo com as pessoas e lutando.

Falando assim, parece que não era muita coisa, mas era todos os dias aquela luta. E as nossas famílias, que moravam em casa de alvenaria, fazendo de tudo pra gente abandonar a luta e ir embora. Nós, mais meus dois tios, mais um senhor falamos: “não, nós não vamos”.

Eles falaram: “nós vamos trazer trator, vamos passar na casa de vocês e derrubar tudo”. Eu disse: “a minha vocês não derrubam, porque não foram vocês que deram”. E nós nos trancamos. Eu fiquei na minha casa, os meus dois tios ficaram na casa da mãe deles e o outro ficou na casa que, hoje, é a única que foi construída pela empresa que segue em pé. As outras, desde aqui de frente de casa pra lá, eles derrubaram tudo.

Foi um momento muito triste da nossa história. É uma coisa que eu não desejo pra ninguém, ver uma comunidade que, acho que em duas horas, se acabou. O mais difícil de tudo foi aquela pressão que a empresa fez em cima da gente.

Passou uns cinco meses, eles colocaram vigilante na área, pra gente não ficar andando dentro da comunidade. Ameaçaram tirar os postes de energia. Eles foram na escola, levaram todo o mobiliário da escola, merenda, tudo.

Meu cunhado veio. Nós trouxemos as crianças. Eram crianças daqui do Curuperé, do Acuí, da Vila do Conde, da Ilha São João que estudavam na escola. A gente pegou todas essas crianças e nós ficamos dentro da escola. As crianças ficaram sentadas no chão. Passamos a primeira noite acordados. A gente não conseguiu dormir, com medo deles virem. E a polícia com eles. A polícia é do Estado, mas nunca tá do lado do cidadão, sempre tá do lado de quem é mais forte.

Uma aluna, a Joice, falou assim pra mim: “tia, como é que nós vamos estudar agora que não tem cadeira, não tem comida, não tem nada?”. Eu disse: “a gente dá um jeito”.

O prefeito assinou o documento dando autorização pra derrubar a escola. O Jorge foi pra Belém, na Assembleia Legislativa, falou com os deputados e eles conseguiram revogar. Assinaram outro documento pra que deixassem a escola de pé, funcionando.

Foram momentos de aprendizado. A gente teve que aprender a duras penas a resistir, a lutar. Eu comecei a perceber lendo um pouquinho que, no Brasil e em muitas partes do mundo também, todas as coisas que a gente conseguiu foram através de luta. Os nossos direitos foram conquistados através de luta.

- *A gente nunca conviveu com uma ameaça tão grande - Lourdes Nery e William Costa - Bom Remédio - Abaetetuba*

(Lourdes)

O registro de quilombola foi desde 2001. Titulada no tempo do governo Almir Gabriel. Ele não veio pessoalmente, mandou um substituto dele lá na comunidade de Genipaúba, que é quilombola também. Foi uma luta muito grande pra conquistar.

Tem um senhor, irmão desse que tem o bar aqui na frente e é sogro do meu filho, ele trabalhava na Comissão Pastoral da Terra (CPT). Ele foi percebendo que aqui era quilombola. Aí veio um estudo pra saber quem conhecia, como era.

O meu pai contava quando os negros chegaram aqui. Um senhor, que faz tempo que morreu, também sabia. Fomos trabalhando em busca disso. Nas outras comunidades

quilombolas aí pra cima, no Arapapuzinho, são negros mesmo. Aqui, agora, você num vê quase. Porque as origens já se foram. Mas ainda existe.

(William)

Assim como em quase todas as comunidades aqui na região das ilhas de Abaetetuba e em outros municípios, aconteceu a miscigenação, a mistura dos povos.

Segundo a linha do tempo do protocolo de consulta e o estudo do Miguel Nery, em que ele fez esse resgate histórico, há relatos de que os primeiros negros chegaram aqui por volta de dois séculos atrás. Ou seja: a nossa comunidade tem mais de dois séculos de existência. As pessoas já residiam aqui.

Segundo esses estudos, as pessoas vieram fugidas da ilha do Marajó e abarcaram aqui, porque fica mais perto pra atravessar a baía. É diferente de outras comunidades, que surgiram dos engenhos de Abaetetuba e outros municípios.

(Lourdes)

Foi uma dificuldade grande pra entrar como comunidade quilombola. Muitos se autodefiniram que eram quilombolas. Mas, quando chegou um tempo, eles queriam desfazer. Já tava titulado. Depois diziam que não queriam mais. Porque pros assentamentos davam casa, davam caixa d'água, davam máquina de bater açaí.

(William)

As pessoas que viviam em assentamento começaram a ganhar esses kits. E os quilombolas, nesse tempo, não tiveram essa oportunidade, não ganharam bens. Aí as pessoas queriam se desligar.

(Lourdes)

O único benefício que tinha era o documento da terra, o título coletivo.

Ficaram aqui umas 15 famílias. A minha família, dos meus dois filhos, da mãe do William, essa aqui do compadre Valdo.

Fizeram umas pessoas tomarem a frente e começaram a pegar assinatura de todo mundo pra desfazer. Não conseguiram. Eu mais a outra moça que fazia parte da coordenação, nós não desistimos. Nós tínhamos reunião e eles entravam. Nós procuramos advogado.

(William)

Já pensou se todas as comunidades tivessem seu título? A gente não taria nessa briga tão grande que tá hoje. Os benefícios que eles tinham na época não vieram mais. E agora a gente tem o PSE (Processo Seletivo Especial), que é voltado pra indígenas e quilombolas. Todo mundo quer ser quilombola por causa do PSE. Dentro da universidade, a gente tem direito a bolsa permanência de 900 reais.

(Lourdes)

Todas essas comunidades aí tão ameaçadas. Não é só a nossa.

Tem sido motivo de muita preocupação. A primeira coisa que fizeram foi colocar umas boias pra não passem. Eu falo porque meu filho trabalha nessa virada aí.

(William)

Colocaram as boias pras balsas ficarem esperando pra desembarcar lá no porto de Vila do Conde. Que nem aquela uma que tava lá, aguardando pra poder desembarcar.

(Lourdes)

Aí tem impacto pros pescadores. O pessoal do Capim fez manifestação. Porque esse é o ramo do povo daqui, a pesca e o açai. Você vai passar por onde?

(William)

O rio é da onde muitas pessoas tiram o alimento diariamente. Que consomem, que vendem, que trocam. E é também onde a gente trafega. Uma comunidade ribeirinha sem o rio não existe. E aqui na nossa comunidade, assim como em todas as outras que ficam em frente à baía, o sustento provem basicamente do rio e do extrativismo e cultivo do açai.

(Lourdes)

No começo, não vieram eles mesmos. Mas vieram representantes deles. Bateram foto. Minha, da Rosirene, agente de saúde. Pra dizer que a gente tava junto com eles. Teve comunidade que eles avançaram direto. Devido a nossa articulação, de todo mundo junto, eles não avançaram aqui. E não vão avançar.

(William)

O pânico foi geral mesmo. Já pensou? Tu resides desde que nasceste num lugar, de repente chega alguém pra ameaçar te jogar de lá. Porque a permanência vai ser quase impossível num local desse que não vai dar pra sair, fazer quase nada.

(Lourdes)

Uma vez teve um pessoal que recebeu umas cestas que a Cargill deu. Nós não aceitamos aqui. “Não, não queremos. Nós não vamos nos vender a troco duma cesta.”

Muitas pessoas ficaram felizes. Diziam que iam trabalhar, iam arrumar emprego, iam ganhar dinheiro. Na realidade, não sabiam o prejuízo que a empresa vinha causar.

Programa da Cargill. Lá eles falam que compraram não sei quantos hectares no Urubueua, lá da boca do rio pra cá, tudinho. Mas que num vai afetar, por enquanto eles não vão mexer com ninguém. Não vão precisar da terra, vão precisar da água, do rio. Mas se o rio é o nosso meio de transporte... Fazem essa propaganda há muito tempo na rádio Conceição.

(William)

A gente nunca conviveu com uma ameaça tão grande dessa. Sempre convive com alguma ameaçazinha, mas é nula se comparada com a ameaça de tu perderes teu território, tua territorialidade, teu modo de viver.

Se cada comunidade tivesse puxando pro seu lado, a gente não taria onde tá hoje, ganhando a briga. Se articular com as outras comunidades ao redor, com as organizações e outras oportunidades da gente fazer aliança é de fundamental importância pra gente conseguir vencer essa luta.

(Lourdes)

Não só a articulação da nossa comunidade, como com as outras comunidades irmãs. Fátima, Cabeceira, Tauá, Caripetuba, Xingu. Uma articulação muito linda. Por isso, eu tenho certeza, que nós tamos vencendo. E vamos vencer, confiando em Deus.

1.5 Crimes do desenvolvimento x Economia das diversidades

Imagem 6 - Mário do Espírito Santo, liderança do quilombo Gibrié de São Lourenço, Barcarena



Fonte: Guilherme Guerreiro Neto

- *Onde tá o desenvolvimento? Pra quem? A custa de quem? - Mário do Espírito Santo - Gibrié de São Lourenço - Barcarena*

Falando assim contigo, eu fecho meus olhos e sinto uma saudade muito grande.

Eu sou de 1975. Até 1984, a gente tomava banho nesse rio aí sem ter coceira no corpo e sentir vontade de arrancar a pele com a própria unha. A gente descia no igarapé, tomava banho, pegava a cuia, colocava uma farinha, pegava a água do igarapé e tomava chibé sem dar diarreia.

A gente sente saudade de fazer o nosso cotidiano o mais saudável possível.

Hoje nós não temos mais controle sobre o nosso território.

Em agosto de 2022, nós íamos fazer um festival de açaí. O meu primo apanhou quatro latas de açaí. Ele pegou, trouxe da várzea e deixou dentro do casco. Botou duas latas na costa e foi deixar no caminho mais em cima. Quando ele voltou pra pegar as outras duas latas, já tinham passado; outra pessoa pegou de dentro do casco, levou e foi embora. Fora que meus primos pegam gente lá dentro não apanhando - se apanhasse pra matar a fome, mas não. Eles vêm pra estragar.

A gente sente saudade de um ambiente livre das drogas, do aliciamento, da prostituição.

De muita coisa a gente sente saudade.

O progresso foi chegando. Foram imprensando, foram imprensando a gente.

Sempre que o progresso vem, ele vem pra nos fazer mal. O que eles chamam de desenvolvimento, pra nós foi expropriação. Eles nos expropriaram das nossas terras, dos nossos territórios. São João, Conceição, Cupuaçu/Boa Vista, Burajuba foram expulsos da terra deles. Em 2009, eles reconquistaram, voltaram pra terra. São Lourenço nunca saiu.

Nós não temos uma saúde quilombola. Nós não temos uma educação quilombola. Não ocupamos cargos de chefia dentro da Albras, da Alunorte, de nenhuma empresa. São dados pra nós os subalternos. Eu, por exemplo, sou pedagogo. Hoje tô de porteiro aqui na escola. Sou quilombola formado em pedagogia pela Universidade do Estado do Pará. O Estado não vê isso. O Estado não me vê, não me enxerga. Nas empresas é a mesma coisa.

Onde tá o desenvolvimento? Pra quem? A custa de quem?

O dejetos da empresa cai onde? Aqui na Vila dos Cabanos, onde a Albras/Alunorte fez o seu complexo urbano. Essa área, na década de 1980, era só alojamento. Pra 25 mil peões. O dejetos cai onde? Aqui, dentro do rio. Meu primo fez até música:

Meu rio que era lindo
De água pura e cristalina
Eu posso me lembrar
Do meu tempo de menino
Hoje nosso rio tá morto
Por esse projeto assassino
Ara, puta que pariu
Cagaram no nosso rio
Ara, puta que pariu
Cagaram no nosso rio

Bem ali na frente, na Padre Casemiro, tem um aterro. Tu sabes onde é jogado o chorume? É feita uma vala e o chorume cai dentro do rio. Então o chorume, que tem vários metais pesados, tá nos matando. Aos poucos. Tem gente com Alzheimer, tem gente com câncer de estômago, tem gente com câncer de pele, tem gente com câncer no útero. São as empresas? É esse chorume? Responsabilizar a quem?

O desenvolvimento, até hoje, pra nós, não valeu de nada. “Ah, porque vocês são o entrave do desenvolvimento.” Ninguém tá aqui pra empatar nada. Nós somos a favor do desenvolvimento, desde que esse desenvolvimento nos respeite.

Existe uma coisa chamada Convenção 169. A Convenção 169 vem dizer que, sobre qualquer ato governamental ou particular, eu devo ser consultado. Ninguém me perguntou se eu quero essa fábrica atrás da minha casa, jogando dejetos no meu rio.

Até hoje, as empresas que chegaram não vieram pra nos desenvolver.

Na planta, diz que, no mínimo, 70% dos empregos são pros filhos do município, pros filhos da região, pros filhos do estado do Pará. Faz uma pesquisa aí dentro. Nada contra os nossos irmãos que são qualificados e vêm de fora. Mas e os paraenses? Ano retrasado eu falei pro CEO da Hydro: “o quê que nós vamos fazer com esse povo que tá aí há 20 e tantos anos e vocês jogaram tudo pra rua à porta de se aposentar?”.

Eu sou ameaçado de morte. A Sandra Amorim foi ameaçada de morte. A Luciene foi ameaçada de morte. A Maria do Socorro, conhecida como Socorro do Burajuba, foi ameaçada de morte. E outros são ameaçados de morte. Por quê? Porque nós não nos calamos.

Não houve desenvolvimento pra nós. Pra nós, não. Na minha comunidade é asfaltado até aqui. Daqui pra cá, essa água que cai do bairro tudinho vai pra dentro do meu ramal. Quando tá muito feio, o carro do lixo não entra, o carro da polícia não entra, a ambulância não entra. Eu tenho que carregar ou arranjar um amigo ou parente que dê pra fazer o rally entre as crateras pra ir buscar o doente e poder levar no médico.

O que o Estado nos garante? Nós somos entraves do município?

Terça-feira eu tive uma conversa com o prefeito. Ele quer fazer duas pontes e expandir o administrativo da subprefeitura. O administrativo da subprefeitura fica dentro do nosso território. Uma área muito grande que eles tomaram de conta. Dá duas quadras. E ele ainda quer mais. Eu disse: “Não, prefeito. A gente não abre mão de um palmo de terra a mais. E também não quer um palmo de terra que não seja nosso.”

Já tomaram muito, meu amigo. São três pedaços de bairro dentro do nosso terreno. Metade do bairro de São Francisco, o porto da balsa todinho. Nós não temos direito mais a um pedaço de chão na beira do rio pra encostar um casco. Porque eles tomaram tudo e transformaram em porto de lancha e balsa.

Nosso terreno é banhado por dois rios. Vai tanto por aqui pelo rio Mucuruçá, que passa na frente de Barcarena, como vai por aqui pelo rio Murucupi, que vai varar lá no Arrozal. Mas não temos um pedaço pra dizer: “eu tenho um pedaço na beira do Mucuruçá pra encostar uma lancha, um barco”. Não, não é nosso. Eu não posso usar.

A construção da ponte, que é um benefício pra todos nós do município, ninguém vai impedir. Mas hoje tem tanta tecnologia que tu botas dois pilares aqui e passa por cima dessa árvore sem atingir ela. Não sei se tu vieste por aqui. Tá lá o elevado em cima das árvores, dá pra ver certo o DRS (Depósito de Resíduos Sólidos da Hydro/Alunorte) do outro lado. Por que não pode fazer aqui um elevado por cima das árvores, sem ofender nada?

- *Nós, que tamos aqui, vemos o quê que gera economia pra nós - Anazilda Gonçalves - Caripetuba - Abaetetuba*

Nós temos uma parcela de famílias que trabalham ainda na roça. Plantam limão, cupuaçu, pupunha. Aquilo que der pra plantar no seu terreno. Tem o cultivo do açaí, que é muito forte aqui na nossa comunidade. E a pesca, que é outra atividade muito forte também.

No período da safra do açaí, o povo se volta pra safra do açaí. É o apanhador, é a esbulhadeira, é o dono do açaizal que vai administrar, é o marreteiro, é o freteiro que leva o açaí pra Abaeté. Tem um movimento extraordinário dentro da nossa comunidade. A partir das 3h da manhã, começa o barulho das embarcações, dos motores, dos rabudos. É aquela agitação no rio. A gente sabe que é a safra do açaí, todo mundo acorda cedo pra ir trabalhar no açaizal.

Quando o açaí tá chegando ao final da safra, aí vem a pesca. No verão, o povo pesca, mas freia um pouco. Quando chega o período que não temos açaí, aí aumenta a pesca.

É por isso que nós lutamos pra defender o território. Nós, que tamos aqui, vemos o quê que gera economia pra nós.

Temos uma parcela de jovens que terminam o estudo, fazem a prova do Enem e vão estudar lá fora pra aprender outras profissões, mas pensam em retornar pra comunidade. Temos também as pessoas que não tiveram oportunidade de estudar e que sobrevivem disso. Da pesca, da roça, das frutas, do açaí, de tudo.

Nós podemos não ter emprego, mas nós temos trabalho. E esse trabalho gera renda. O que nós precisamos, no momento, é ter um governo mais voltado pra essas nossas diversidades. Pra nos ajudar, fornecer projetos que não tivessem tanta burocracia, tanta dificuldade pras pessoas. Se tivesse um governo que financiasse algo pra promover cooperativas, essas coisas do nosso meio, eu tenho certeza que nós ganharíamos muito mais.

Às vezes a gente tem as frutas, mas não tem como beneficiar. Como é que vai beneficiar se você não tem os instrumentos de trabalho? É uma diversidade de fruta: é o tucumã, é o miriti, é o cupuaçu. É tanta fruta que a gente planta. A gente acaba perdendo, por não ter como processar essas frutas pra comercializar. Aí, se você for na cidade, leva e vende lá na feira. Mas o dia que você não vai...

Então é um meio de economia muito forte dentro das nossas comunidades.

Ontem, quando eu vinha da cidade, a maré tava seca. Não dava ainda pra entrar no rio. Nós paramos um pouco lá na frente, pra esperar a água encher e a gente entrar. Égua, você ficava besta de olhar a imensidão de pescadores que tavam vindo da baía. A quantidade de pescador... Com aquele monte de peixe que ele traz, tira pro consumo da família e vende pros outros. Olha só, é uma geração de renda.

Morando aqui, eu vejo que o povo da cidade depende muito de nós. Depende muito dessa nossa economia, desse nosso trabalho. Porque é das ilhas que vai o camarão, vai o açaí, vai o miriti, vai o peixe. Todas as diversidades.

Em vez de investir naquilo que nós temos, não, abrem espaço pra que entrem esses empreendimentos. Eles falam que é o desenvolvimento. Desenvolvimento pra quem? Pra eles, não pra nós. Nós já temos o nosso desenvolvimento. Aquilo que nós temos, aquilo que nós consumimos, aquilo que nós produzimos.

Eu me preocupo, sim. Se isso vier a acontecer, desses empreendimentos chegarem aqui, o que vai ser de nós? Do que nós vamos sobreviver? Além de imaginar a minha família, eu imagino também outras famílias, em que a situação é precária. Pra onde esse povo vai?

Dentro da comunidade esse povo sobrevive, porque nós temos essa diversidade. Com a graça de Deus, nós temos tudo gratuitamente, a bem dizer, em nossas mãos. Como essas

pessoas vão morar pra outro lugar se elas não têm esse meio de sobrevivência lá fora como têm aqui? Isso me preocupa muito. Tem família aqui que tem um monte de criança pequena.

E esses empreendimentos, pelo que eu já sondei, tenho um pouco de conhecimento, eles trazem tanta desgraça pro território. A droga se expande, a prostituição, muitos males vêm acompanhando isso. Recentemente, a gente viu o que tá acontecendo com os indígenas.

Tem pessoas que tão com problema de saúde devido essa questão de pensar da gente perder essa maravilha que nós temos aqui pra essas empresas. Problema de pressão alta, problema de coração, só de imaginarem isso.

Nós temos um ar que já tá poluído. Nós temos a água que já não serve pra beber diretamente do rio sem tratamento. Na nossa comunidade, nós cavamos poço em lugares de terra firme pra trazer água, é um trabalhão pra ir buscar. Isso porque nós sabemos que essa água é imprópria pra consumir. Devido a esse empreendimento aqui em frente, em Barcarena, no Conde. Nós recebemos essa carga de poluição.

Nós já temos um grande índice de pessoas com vários problemas de saúde que, eu não tenho dúvida, é dessa poluição que tá aí na nossa frente. Muito problema de vista, problema no estômago, câncer, reumatismo.

Agora imagine com mais um empreendimento adentrando aqui, junto de nós.

Eu me preocupo também porque na soja e no milho se usa muito agrotóxico. Esse nosso ar já é contaminado, carregado de poluentes. Com mais uma descarga dessa pra nós...

Acredito que a população de Barcarena foi pega de surpresa. Com essas promessas que vinha desenvolvimento, geração de emprego pra todo mundo. Talvez não tivesse o entendimento que a gente já tem hoje.

A gente escuta o depoimento das pessoas que moravam ali sobre o que foi dito naquele período e o que hoje elas tão vivendo. Aquilo veio trazer foi desgraça na vida delas. Elas não têm onde trabalhar, não têm onde plantar, não têm de onde tirar a água pro consumo - água que presta, porque tá tudo contaminado o solo.

E quando acontecem esses desastres? Como em 2018, daquele vazamento da Hydro. Olha, nós ficamos aqui em desespero. Todos nós fomos atingidos. A água mudou de cor, era coceira no corpo, era problema no estômago. Vou lhe falar. Foi tanta coisa que ocorreu naquele período, naquele vazamento. Não teve solução nenhuma pra nós. A gente ainda tentou entrar com documentos de todos nós que fomos atingidos. As comunidades correram atrás e até hoje não tiveram resposta.

- *Cada empresa que chega é uma pressão maior - Euniceia Rodrigues - Canaã/Curupé - Barcarena*

As pessoas que saíram daqui da comunidade começaram a passar necessidade. Porque, imagina, olha a distância pra praia. Elas foram descobrir que a terra lá não prestava pra plantar, é terra de pedra. Teve um conflito com moradores na fronteira do terreno. Até hoje eles brigam, até hoje não tem documento da terra. Não têm fim essas coisas que as empresas fazem com a gente.

Eles voltavam pra vir coletar as frutas, açaí, tudo o que tinha ficado. Aí a minha prima com o marido dela se juntaram com o governo e se apossaram da terra todinha. Pro próprio governo revender. O irmão dela mandou fechar, a gente não podia mais passar. Criou uma rivalidade entre a gente. E já não deixava as pessoas da minha família virem coletar. Por um lado, ele tinha razão, porque eles foram embora. Por outro lado, eles não foram indenizados pelas plantações.

A minha família e a família do Roberto ficaram revoltadas por causa disso. O que eles fizeram? Eles se organizaram, vieram no Conde, conversaram com umas pessoas pra ver se queriam se apossar da terra. Muita gente quis. E eles voltaram. Meus irmãos, meus cunhados. Muita gente veio com eles. Viu a quantidade de pessoas que tem na comunidade?

Passou uns cinco meses e minha família saiu. Foi só pra tirar da mão do governo.

Cada ano era uma história. Ameaçaram meu cunhado de matar ele. Uma vez sequestraram ele e minha cunhada. Com a própria polícia no meio. Às vezes ele vinha se esconder aqui, às vezes ele se escondia noutro lugar.

Nesse período, surgiu a Usipar. Aí já foi pressão tanto da Pará Pigmentos quanto da Usipar. Mais uma querendo derrubar a escola de novo. Destruir tudo, dizendo que a terra era dela. A Pará Pigmentos se afastou mais, eles retiraram os vigilantes. E veio a Usipar pressionar a gente porque queria se apossar de toda a terra. Tinha pistoleiro no meio. A gente não deixou de novo. O povo daqui já tinha mais resistência.

A gente foi mais arisco com a Imerys. Porque a Imerys não chegou também pra negociar. Ela foi logo se apropriando das terras. A gente não teve muito diálogo com ela.

Eu acho que a única negociação que teve com a Imerys foi porque ela queria passar um linhão e negociou com as famílias se queriam energia - a gente não tinha energia aqui - ou uma indenização. O meu sogro, que queria energia, não conseguiu. O povo do outro lado conseguiu um dinheirinho. E acabou por isso. Sempre perdas.

A TGPM (Terminal de Grãos Ponta da Montanha) fica na Montanha, onde a gente morava. Era a Pará Pigmentos, aí, quando a Imerys se instalou, comprou a Pará Pigmentos. Passou a ser Imerys. Passado muito tempo, a TGPM querendo um lugar, um porto pra exportar seus grãos, a Imerys vendeu essa parte dela lá, que era a antiga Pará Pigmentos.

Às vezes a gente vai lá, clandestinamente. Eu fui, uns dois anos atrás, onde meu avô morava, onde ficava a nossa casa. Eu quero que tu vejas a quantidade de café, porque ele tinha um sítio só de café. E ele não recebeu um centavo por causa dos cafés. Era uma grande área só de café. Eles tiraram os cafés grandes, só que ficaram as sementes e brotaram tudinho.

A TGPM é a pior de todas. Porque eles não respeitam a comunidade. A negociação que a gente faz eles quebram o acordo. A gente chama eles, senta e conversa. Eles assinam o documento. Daqui a pouco tá do mesmo jeito.

A Tocantins, de fertilizantes, não. Chama, liga, eles vêm e resolvem. Eles poluem, mas eles vêm na comunidade. E foi uma das empresas que mais deu oportunidade pras pessoas trabalharem. Na TGPM, eu acho que não tem uma pessoa daqui trabalhando lá. Ainda querem passar por dentro da comunidade da gente, a gente que não deixa.

Cada empresa que chega é uma pressão maior. São perdas de território, da nossa liberdade.

Eu cheguei a trabalhar na Pará Pigmentos, de técnica de laboratório. Uma das negociações do meu cunhado era ter pessoas da comunidade trabalhando lá. Acho que foram três pessoas. E eu fui uma delas.

Tinha os dutos que traziam o caulim da mina. Eu lembro que um dia alguém esqueceu de fechar a válvula, transbordou a bacia e desceu pra praia. Aí, de manhã, o nosso supervisor mandou que os funcionários descessem pra praia pra cobrir e a polícia não ver. O caulim que tava descendo, que tava na areia. Eles tinham que cobrir tudinho com areia pra que as pessoas não percebessem. Isso é apenas uma das coisas que aconteceu ali.

Agora, o da Imerys não tinha como. Foi um desastre, um crime, na verdade, porque eles sabiam que podia acontecer, mas continuaram fazendo do mesmo jeito. E as bacias tão aí. A maior, que transbordou da outra vez, eles fecharam. Acho que tem duas bacias já fechadas. Mas eles continuam abrindo. A gente não tem mais nem acesso. Fecharam com muro alto. Eles fazem o que eles querem. Com consentimento do governo.

Dependendo da pessoa que vê esses crimes ambientais tem uma visão diferente. Pro governo é uma maneira de dizer assim: “tá vendo só, vocês tão vulneráveis aí, tem que sair todo mundo, tem que desocupar a terra”. Pra gente, morador, nós temos uma outra visão. A

gente não acredita que a solução é tirar o povo que tá em torno das empresas. A solução seria multar as empresas, uma fiscalização realmente séria.

Eu digo que são crimes porque as empresas sabem muito bem o que tão causando. E elas não tem uma segurança pra que se preserve a nossa saúde. Não só humana, porque o meio ambiente também é muito importante. Sem o meio ambiente nós não temos vida. O desrespeito que as empresas demonstram com o meio ambiente e conosco, seres humanos, é grande demais.

Nesse último crime que aconteceu (explosão/incêndio tóxico em dezembro 2021), se fosse queimado um pouco mais de produto, eu acredito que os moradores de Vila do Conde não tariam vivos agora. Seria um dos crimes mais terríveis causado por uma empresa que sempre diz que zela pela segurança dos moradores, que respeita as comunidades, mas a gente viu aí que não tem respeito.

1.6 Mulheres e juventude

Imagem 7 - Daniela e Dilmara Araújo, lideranças do assentamento agroextrativista Pirocaba, Abaetetuba



Fonte: Guilherme Guerreiro Neto

- *O nosso sangue é o da Deocleciana - Daniela Araújo e Dilmara Araújo - Pirocaba - Abaetetuba*

(Dilmara)

A partir de 2017, a gente começa a mostrar pras pessoas a importância de valorizar o território, valorizar aquilo que é nosso.

(Daniela)

A gente passou a observar o território de uma maneira muito diferente. Teve um dia que o defensor público chegou aqui e falou assim: “você não vão tudo pro mesmo lugar”.

(Dilmara)

“Você que são acostumados a viver em grupos familiares, você não vão ficar em grupos familiares. Vão jogar um aqui, outro ali.” E aqui é todo mundo parente.

Teve uma liderança de Barcarena que falou: “quando a empresa chegou, eu perdi a relação com meus familiares”. Ouvir isso é muito forte.

Onde é que uma empresa dessa vai meter 240 famílias? Em 2018, nós tínhamos 240; agora a gente tem uma faixa de 350 famílias. Pra onde é que vai todo esse povo? E as plantações, e as roças das pessoas, vão ficar onde? Inclusive essas perguntas nós fizemos pro rapaz da empresa. Ele disse: “a empresa vai mandar construir um condomínio tipo ‘Minha casa, minha vida’ pra vocês”. Aquilo foi um choque pra todo mundo.

Acho que nesse dia que desabrochou essa resistência, essa força feminina. Se juntaram umas cinco ou seis lideranças femininas que tavam lá. E que não foram convidadas, porque não tinha emprego pras mulheres, os empregos eram pros homens, então quem deveria ir na reunião eram os homens.

Não é querendo nos exaltar, mas essa luta toda iniciou pelas mulheres. Os homens tão ali na liderança deles, mas alguns eram influenciados por outros homens de fora. E a gente vem desconstruir tudo isso.

(Daniela)

No começo, o meu irmão falava que nós távamos ficando doidas. Pessoas da comunidade e outras de fora ficavam falando. Foi uma perseguição. Teve machismo. Porque a maioria das lideranças antigas eram homens. Pra eles, nós, mulheres, jovens, não sabíamos de nada. A gente precisaria aprender com eles.

Nós, mulheres, temos o instinto do cuidado, do bem viver e de olhar umas pras outras. Poxa, eu tenho duas filhas. Eu como o que tem aqui, as minhas filhas comem o que tem aqui. A gente tem um olhar diferenciado em relação ao território.

A Fase veio: “Olha, as comunidades lá do Tapajós tão construindo os protocolos de consulta. Com o protocolo, vocês têm o direito de ser consultados e decidir o que vão querer pra vida de vocês”. A gente viu que aquilo era a nossa libertação. A gente fez mobilização na comunidade. Teve conflito dentro do território. Mas ou a gente se une, ou a gente se ferra todo mundo junto. Sem terra, não existe agricultor. Sem rio, não existe pescador.

Eu moro na beira do rio. Aqui no final do ramal, mas na beira do rio. Quando eu tô muito estressada, que algo me aborreceu, eu preciso ir lá no rio, mergulhar de cabeça, como diz a minha avó, pra poder melhorar.

Antes não tinha ramal. Então o meio de transporte da comunidade sempre foi pelo rio, como ainda é pras pessoas do Assentamento. A outra coisa é que é uma fonte de alimento. Eu não compro camarão e peixe na feira da cidade, eu compro aqui dentro do território. Espiritualmente também me acalma, me fortalece.

(Dilmara)

Eu fico imaginando... Se fossem os homens que tomassem conta desse processo, talvez a gente não tivesse o mesmo êxito. Como ela disse, o nosso irmão era uma das pessoas totalmente descrentes daquilo que a gente falava. “Não, nunca que a gente vai conseguir barrar. Vocês tão doidas. Vocês não vão conseguir reunir todo mundo da comunidade.” “Pois a gente vai.” E a gente saiu no meio da comunidade, visitando as famílias pra conversar.

(Daniela)

No ano de 2021, a gente construiu o nosso plano de gestão territorial, que é como a gente tá mantendo a natureza, fazendo com que as futuras gerações possam estar ali vivendo. A gente até mudou o nome de plano de uso pra plano de gestão territorial. O nosso território é muito diverso, com muitas atividades diferentes.

Os jovens fizeram curso de GPS, a gente foi de casa em casa, identificamos cada família. De novo, a maioria eram mulheres que aprenderam a botar o ponto do GPS e a gente saía em equipe: vão duas pra cá, vão três pra lá. A gente foi fazendo na raça.

O meu vizinho é testemunha de que eu sempre morei aqui e esse terreno é meu. Do mesmo jeito que o Iterpa dá um título, nós também podemos dar. Então a gente tem esse propósito de ainda construir esse documento, é um sonho nosso. A gente bateu foto da igreja,

das nascentes, das casas de farinha. Foram fotos que a gente arrecadou na andança. E andar em 300 e poucas casas não foi num dia.

Nós moramos num território que é a nossa vida. A gente come aquilo que a gente produz, a gente quer viver nesse espaço. Foi aqui que eu fui criada, não me vejo em outro lugar. Onde eu moro, eu plantei cada coisa, eu cuidei de cada árvore. E eu tenho um ciúme mais do que do meu marido e dos meus filhos. Se cortarem um pé de planta meu... Hum. Eu tenho um amor por esse território. Acho que a gente já trouxe isso com a gente.

A nossa bisa, Deocleciana, era uma indígena nata. Aí a gente começou a ver que a maioria do território é de mulheres. Os homens vieram de fora, de outras comunidades que foram povoando. A Deocleciana, antes de saber o que era feminismo, casou, porque foi obrigada, mas falou que ia entrar por uma porta e o marido sair por outra, que ela não ia viver com ele. Ela fez de oito a dez filhos, mas com homens diferentes. Viveu querendo essa independência. A gente tem muito orgulho dessa história.

(Dilmara)

Quando a gente vai ver a história da Deocleciana... O nosso sangue é o da Deocleciana. A gente é desse jeito, as nossas atitudes são muito próximas das atitudes dela.

(Daniela)

Tenho muito orgulho de dizer que existem muitas mulheres empoderadas, que largaram seus maridos escrotos, outras que começaram a mostrar o que produziam, outras que antes não podiam sair nem pra uma reunião, mas que hoje passam o dia inteiro na Associação plantando, cuidando das coisas. Isso é território. Não é só a terra. É a convivência, é o bem comum, é muita coisa.

- *A gente luta porque alguém já lutou pela gente - Lourdes Nery e William Costa - Bom Remédio - Abaetetuba*

(William)

Eu me reconheci como parte da comunidade a partir de 2018, quando ingressei na UFPA no curso que eu tô, de Agroecologia. Fui entendendo a importância e o significado dessas comunidades tradicionais como a nossa. Antes disso, eu nem sabia que a gente era quilombola. Depois que eu fui ouvindo, fui aprendendo, puxando os relatos. Antes, eu não me reconhecia. Era só uma comunidade ribeirinha.

Baseado em relatos do que a minha avó fala, o papai fala, a minha mãe fala, antigamente a vida era mais difícil, apesar de ser melhor em termos de alimentação. Não tinha tanta abundância, mas era alimentação saudável pra todos. Hoje em dia, a alimentação ficou um pouco mais fácil.

A questão financeira também melhorou muito, antigamente era muito precária - segundo o que eles falam e o que eu lembro.

O acesso à saúde, apesar de ainda ser precário, se comparar com antigamente, quando era quase nulo, hoje em dia tá bem melhor.

O acesso à educação, apesar de ainda ser precário, é muito melhor do que antigamente. Ninguém chegava ao ensino superior, nem existia isso. Chegava, no máximo, à quarta série. A mamãe, por exemplo, tem só o ensino fundamental. A vovó, só o fundamental também. As políticas públicas, o PSE veio fazer com que a gente entrasse na universidade. E, sobretudo, permanecesse, através da bolsa permanência.

A alimentação melhorou muito, muito. Apesar de ainda não estar adequada devido à falta de políticas públicas que fomentem a gente a produzir melhor, com qualidade, a diversificar, a produzir o que a gente consome.

O modo como a gente se ajuda aqui no nosso território é muito diferente. Talvez tu não consigas compreender agora por ter passado poucos dias, mas aqui a gente é muito solidário. Quando alguém tá doente, que a gente vê que tá precisando de ajuda, a gente vai, se mobiliza. Isso é uma coisa da comunidade, que vem passando de geração e que permanece.

Também a forma como trabalha, a troca de dia de trabalho. Eu trabalho um dia num lugar, no outro dia ele vem trabalhar pra mim. Não envolve diretamente o dinheiro.

Quando surgiu o boato dessa empresa adentrar o território, a primeira coisa que a gente fez foi se articular pra construir o protocolo de consulta, que nos dá respaldo. Tanto é que a gente é a primeira comunidade que tem, graças ao Miguel, ao apoio da Fase e outras instituições. A primeira ação enquanto território pra se defender dessa ameaça foi justamente a construção do protocolo de consulta. Em seguida vieram as articulações, conversando com outros parceiros, reforçando as alianças com pessoas que trazem mais informação pra gente.

O documento nos empoderou mesmo. De conhecer os direitos que a gente tem. Que não é qualquer pessoa que vai adentrar aqui. Que não vai ser do jeito que ele quer. Que quem vai presidir somos nós, nós temos pessoas pra isso. Não tenho nem palavras pra descrever a importância do documento, pra gente resgatar nossa história e como segurança que a gente tem do nosso território.

Nos primeiros EIA/RIMA, eles só consideravam a nossa comunidade. Porque era quilombola, o que mais pesa juridicamente. As outras foram descartadas. Nas primeiras manifestações, sempre era enfatizado que existiam pessoas sim. Eles desconsideravam o fato de existirem pessoas.

O número de pessoas que eles relatam no EIA/RIMA é muito pequeno se comparar com o tanto que realmente existe. A gente enfatizava muito que a gente existe. Tem muitas pessoas. E eles não levavam em consideração isso. Pra eles, tu olhavas no mapa, era só um espaço vazio.

A própria prefeitura considerou como área portuária, destinada à construção de empreendimentos. Aí foi um prato cheio. Até a prefeitura desconsiderou o fato de existirem pessoas que já ocupavam o território tradicionalmente há séculos.

Se não fossem as comunidades, o projeto já tava em pleno funcionamento.

O Vanilson sempre gosta de enaltecer nas falas que ele luta porque já lutaram por ele, luta pelos que antecederam ele. Eu levo muito isso comigo também. A gente luta porque alguém já lutou pela gente, pra gente estar onde tá hoje. E a gente vem trazendo isso de berço. Pela vovó, que é um grande exemplo pra nós de luta mesmo. O seu David Ferreira, as pessoas daqui da comunidade que lutaram pra gente estar na universidade.

A gente vai lutando enquanto território, se articulando como dá. Parado a gente não pode ficar. Se ficar, vão passar por cima.

A juventude assume um papel fundamental na luta. É sempre muita burocracia de documentação, às vezes coisas ruins de entender. Como as pessoas que nos antecederam muitas vezes não tiveram o estudo adequado, quando chegam com essa linguagem rebuscada, elas não conseguem compreender. O papel da gente enquanto jovem que tá na universidade é compreender e repassar no nosso linguajar pra todos entenderem e a gente somar na luta.

O que seria de nós sem a terra? Puxando um pouco da brasa pra baixo da minha sardinha, uma autora da agroecologia, Anna Primavesi, fala que não existe ser humano sadio se o solo não for sadio. Na verdade, se não existir solo, praticamente não existe o ser humano. Porque a terra é da onde a gente tira tudo ou quase tudo que a gente precisa. Sem a terra, como a gente vai cultivar?

A territorialidade, nosso território, nossas relações. Não tem como explicar a importância dessas relações. Esse apego à terra a gente só consegue viver aqui. As pessoas que vêm de fora nunca vão conseguir compreender essa ligação da gente com o meio em que a gente tá inserido. Se torna muito fácil pras pessoas que vêm de fora se vender ou vender o que têm. Porque elas não têm esse apego que a gente tem com a terra.

A terra e nós somos um só. Não existe isso de divisão. Eu lembro duma frase do rapaz do Capim, foi no dia lá na Paróquia. Ele falou que o território não é parcelado, ele é compartilhado com todo mundo. Isso se faz muito presente aqui. A gente é o território e o território somos nós.

1.7 Territórios em disputa

Imagem 8 - Luciene Pinheiro, liderança do quilombo Sítio Cupuaçu/Boa Vista, Barcarena



Fonte: Guilherme Guerreiro Neto

- *Foi tudo invadido - Luciene Pinheiro - Sítio Cupuaçu/Boa Vista - Barcarena*

Numa época, falaram pro meu primo que tinha saído uma lei pra gente se legalizar como quilombola. A gente tinha esse direito, por ser nativo. Nossos pais têm descendência de índio. Meu primo começou a correr atrás.

Aí disseram: “Olha, pra vocês tirarem essa certificação, vocês precisam fazer uma associação. Vocês são tradicionais, têm o documento da área, mas precisam se legalizar”. Ele correu atrás e conseguiu tirar a certificação.

Nesse tempo, a Socorro do Burajuba também já tava, nos juntamos com ela. Veio um pessoal da UFPA, veio tudo quanto foi tipo de pesquisador aqui. Depois de muita pesquisa, a gente conseguiu provar, conseguiu essa certificação, que garante a gente ficar aqui.

Antes disso, veio o trator tirar nós. Passou por cima de várias casas. Uma vez, quando veio - a gente ficava tudo nessa beira, ainda não tinha o ramal -, era muita gente, uma tristeza. O vizinho dali, o pastor, com os filhinhos, pegava as telhas dele, botava dentro do carro de mão e saía. “Não, pastor, vamos lutar, não vamos tirar nossas casas, não.”

A mamãe foi lá com o homem da Codebar. Ela conhecia ele, ela tinha trabalhado lá. “Mas é tu, Guilherme, que tá gerenciando esse trator aí pra derrubar nossas casas?!” “É a senhora, dona Leni? Mas vocês são donos daqui.” Aí que foi conversar com ele. Chamaram a gente pra outra reunião. Foi que acalmou. A gente ficava desesperado. Mal tinha construído, já ia perder tudo de novo. Foi esse para pra acertar.

Hoje nós somos certificados. Mesmo assim é muita luta. Nosso barracão é aquele bem dali, onde tem um muro imenso. Aquele que é o barracão da Associação. Cada comunitário veio, deu uma telha, fizemos o barracão e tiramos essa área pra fazer os projetos da comunidade. Mas invadiram tudo.

Em 2017, entraram nessa parte da frente. Antes, aí, tu sentias aquele ar livre de mato, aquela coisa gostosa. Derrubaram tudo. Meu primo foi em tudo quanto foi órgão, não conseguiu tirar eles. Lutou, teve que ir embora daqui. Eles usam o nome de Comando Vermelho pra se apropriar das terras. Quem é que vai pra cima? Meu primo ainda foi. Botaram ele pra correr, foram na casa dele, ameaçaram. Teve que largar tudo aí, foi embora.

A comunidade ficou sem rumo. Uma outra senhora tentou tomar a frente. Mas é uma área muito visada. A gente tá dentro da vila. É muita perseguição aqui. Querem descaracterizar como quilombo pra vender. Por ser área quilombola, fica complicado pra eles.

Depois do meu primo, a outra moça também teve que ir embora. Porque foram lá do lado da casa dela e botaram gasolina. Aterrorizaram a vida da mulher. E ela, com medo de

morrer, foi embora. Eles querem aterrorizar a gente. Se quisessem matar, eles vinham e matavam.

Olha, em 2017, eles entraram aí na frente, invadiram. Em 2018, eles entraram nessa outra parte do lado daqui, onde eram nossos projetos, nossas barracas. Tomaram conta da sede da Associação. Lá é do dono do Comando. “É de fulano, aqui ninguém entra.” Se a gente olha pra lá, ainda perguntam pra gente o quê que a gente tá olhando.

Quando foi em dezembro de 2021, eles entraram nessa parte, aqui dentro mesmo. Derrubaram tudo. Tinha um barracão imenso lá, que era do projeto da Associação, pra gente fazer uns blocos pra ajudar cada um a construir sua casa. Eles destruíram. Roubaram o barracão, tiraram as madeiras, o telhado, arrancaram tudo. Eu tive que comprar aqui. Vendi uma casa lá no Laranjal e comprei, pra poder trabalhar. Atrás do barracão era a roça. Eles tiraram tudo.

Esse pedacinho bem aqui eu tive que comprar do vizinho pra colocar uma caixa d'água pra comunidade. Porque a nossa área dos projetos da comunidade a gente perdeu.

Foi tudo invadido. Essa sede ali a gente já perdeu. É aquela que tá toda murada. Lá que a gente fazia nossos eventos, os bingos solidários. Hoje em dia, a gente tá aqui no meio. Nossa família tá aqui. O resto da área toda eles já tomaram.

A doutora Andreia Barreto (Defensoria Pública) tá me ajudando muito. Ela fez uma visita aqui e viu a situação. Eu disse: “Olha, dona Andreia, eu tenho todos os registros que eles publicam no Facebook do que eles tão vendendo, lá atrás da área do barracão”. Não pode vender. A gente nunca vendeu nada. Agora os outros vêm, pegam, vendem. Só vem gente de carrão, motona. A gente mal tá de bicicleta.

A invasão tomou mais força na pandemia. A gente, por ser uma área federal, a polícia não entra sem autorização federal. Órgão nenhum, na verdade. Então, quando eu vou fazer a denúncia, eles dizem: “Dona Luciene, a gente só pode agir com uma ação federal. Enquanto eles não mandarem, a gente não pode fazer nada”. Eles vêm, olham, mas vão embora. E os órgãos federais não resolvem.

Quando o Incra veio, em 2020, fez o croqui, isso aqui tava tudo verde. Já vinha em seguida fazer o levantamento das famílias pra dar o título de posse. E até hoje não voltou. Nesse meio tempo aí, aconteceu muita coisa.

O Incra tem que dar a nossa titulação, o título definitivo da área. É isso que o Incra não tá liberando. Já veio, fez todo o trabalho dentro da comunidade, tirou o memorial descritivo. Mas, até agora, não assina, não dá nada.

Enquanto isso, o pessoal vai construindo, fazendo casa, vendendo. Vai ficar mais difícil de tirar. Porque essas pessoas já venderam, passaram pra outro que tem dinheiro, constrói rápido. É uma luta, porque ninguém vai querer perder.

Acaba que a gente tá perdendo as nossas características. A gente perdeu as nossas áreas de plantio. Agora, este ano, a gente perdeu tudo. Eu tô no meu pedacinho, nos meus 10 por 30, meu tio nos 10 por 30 dele. Nosso território, com as áreas de preservação, se perdeu.

A gente tá perdendo, tá perdendo, tá perdendo. Hoje em dia, a gente tá só aqui nesse pedacinho. Dali pra cá é minha família. Meu tio, meus sobrinhos que casaram. A parte de trás nossa, tá tudo devastada. Árvores centenárias. No tempo de bacaba, era bacaba que só. Botaram tudo no chão.

- *Nós somos o território - Mário do Espírito Santo - Gibrié de São Lourenço - Barcarena*

Nós tamos numa especulação imobiliária. Se acontecer a construção dessas duas pontes que o prefeito quer fazer dentro das nossas terras, eles dizem que vai ter valorização das nossas terras. Nós dizemos que não. Pra eles significa desenvolvimento. Pra nós significa perturbação. Porque, se hoje nós já somos aliciados a vender o que nós temos, imagine com a construção dessas duas pontes.

Se tu botares o drone pra olhar, as únicas áreas preservadas de verde que tu tens aqui são das famílias quilombolas.

Eu dizia esta semana pro prefeito que São Lourenço é um dos únicos quilombos que têm registro no cartório de imóveis. Meu tetravô ou o dono dele pagou 17 mil contos de réis por esse terreno. Tá lá registrado na Coletoria de Imposto, não era nem Secretaria de Finanças, em 1838. Lá em 1709 tem o registro de Francisco Pimenta, e já tá lá o terreno São Lourenço, com medição e tudo. Mas quando nós fomos fazer a busca dos documentos, constava, por um talão da Coletoria, o nome de Manoel Joaquim dos Santos.

Só que existe uma lacuna nessa questão da legalidade fundiária em 1979. João Figueiredo, o último presidente militar, faz um decreto de desapropriação das terras de Barcarena por um poligonal que é justamente a PA-481 e a PA-483 à margem direita, a contar da capital. O nosso terreno foi cortado no meio com essa desapropriação. Nós não fomos indenizados.

“Ah, porque tem recibo de vocês.” “Me mostra. Cadê a assinatura?” “Ah, mas tem o dedo.” Já tem jurisprudência de que aqui eles chegavam com uma folha em branco e

mandavam o povo botar o dedo. Colocando em dinheiro de hoje o que foi pago, a maior indenização aqui em Barcarena foi menos de 5 mil reais.

Quando vieram pra indenizar o povo daqui, disseram que mangueira, cupuaçuzeiro, jaqueira, coqueiro eles não iam pagar. Iam pagar só a casa. Porque as fruteiras que tinham ali foram os passarinhos que tinham cagado.

Nós não temos ainda o domínio do território. Há de se derrubar esse decreto do Figueiredo. O nosso título era do Iterpa, quando o decreto vem ele federaliza a área. Depois que eu sou certificado pela Fundação Cultural Palmares, já não é mais também o Iterpa. Eu sou federal. Mas ainda não deram a titulação. Tem os trâmites, aí parou tudo por quatro anos, nunca tem dinheiro.

O povo originário aqui tá fazendo a autodemarcação. Eu vejo desde os anos 1990 essa palavra ‘autodemarcação’. Nós, enquanto indígenas, sempre fizemos a autodemarcação. Não te falei que cada um sabe o seu quinhão? “Olha, daqui do pé dessa samaumeira até o pé daquela boloteira é meu.” Isso se chama autodemarcação, que o Supremo Tribunal Federal já deu ganho de causa lá em outra questão. Então não existe marco temporal. O índio já vivia isso há muito tempo.

Pra nós, o que tá faltando é eles legalizarem e reconhecerem a nossa autodemarcação. Porque nós sempre vivemos aqui e sabemos o que é nosso.

Território, pra nós, é vida. Razão de viver. É acordar de manhã com isso que a gente tá ouvindo. O barulho dos passarinhos. É acordar de manhã, ir no teu quintal e apanhar açaí. É acordar de manhã e dizer assim: “eu vou despescar um matapi, vou tirar um espinhel ou esticar uma rede pra pegar uma sarda, uma pescada”.

Nós somos o território. Não é só a terra. Nós que fazemos esse território aqui ser resistente, nunca abandonando ele.

Água, pra nós, também é vida. Nossa água, hoje, segundo a Universidade Federal do Pará e o Instituto Evandro Chagas, ela tá imprópria pro consumo. Porque nós tamos, há cerca de 40 anos, sendo envenenados. Tem vários laudos que dizem isso. Precisaria uma profundidade muito grande pra gente obter uma água pura pra continuar sobrevivendo. Aí tá a questão do câncer. Tem criança nascendo sem cérebro, tem criança nascendo deformada.

O rio, que era a nossa rua, a gente não pode mais usar. As barcaças das hidrovias tão tudo aqui no furo do Arrozal. Onde eu colocava o meu matapi, onde meus primos colocavam os espinheis, pegavam as redes e cruzavam de um lado a outro do rio. Não pode mais. Porque as barcaças vêm e rasgam tudinho as nossas redes. Então deixou de ser nossa rua.

É por isso que tem tios meus, primos meus que choram. Eu choro. De olhar pro rio e a gente não poder nadar mais. Porque, se ingerir aquela água, vai te fazer mal; se tomar banho naquela água, mais tarde tu tá todo empolado, todo te coçando. A nossa vida tá sendo envenenada aos poucos por esse rio, que pra nós é tudo. Mas dá pra salvar? Dá.

Houve aquela matança no rio Murucupi, em 2009, que coalhava peixe em cima do rio, apodreceu tudo. Os 5 mil bois aqui na entrada. As balsas que naufragaram cheias de óleo.

Há vários TACs (Termos de Ajustamento de Conduta). Nenhum contemplou nós. O Ministério Público tem que nos ouvir. A causa não é do Ministério Público, a causa é do povo. Quando eles fazem um TAC, eles não pensam em nós.

Nós tamos lutando, dentro do TAC da Hydro, desde 2018. Pensa que já foi feita uma coisa concreta pro povo? Nunca. O estudo de impacto ambiental por fazer, o estudo epidemiológico por fazer, o estudo de contaminação do solo, da água e do ar por fazer. São trinta e poucas ações do TAC que beneficiam a retomada da produção da empresa feitas. Mas e a investigação sobre a saúde do povo? E o povo morrendo.

São Lourenço fez, agora, pra Celba (Centrais Elétricas de Barcarena), empresa de gás natural, que vai ser colocada aqui, um manifesto. Nesse manifesto, nós dizemos que é pra se fazer um laudo do que nós temos hoje, pra ver qual é a temperatura que a água tá, quais são os elementos que têm, antes dela começar a funcionar. Nós vamos monitorar o movimento da empresa. O controle ambiental é o que vai garantir a nossa sobrevivência e a nossa convivência com esses projetos que tão aí.

- *Essa vontade de permanecer no território - Daniela Araújo e Dilmara Araújo - Pirocaba - Abaetetuba*

(Dilmara)

Quando éramos criança, nós morávamos desse lado do rio. Eu não morava ainda do lado de lá, morava onde a Dani mora hoje. Depois a gente atravessou o rio. Mais tarde a Dani casou e veio embora de novo pra esse lado, porque ela era apaixonada por esse lugar.

A nossa vida era aquela vida mesmo de comunidade mais isolada. A gente não tinha energia, só em 2006 que chegou energia pra parte da terra firme. Pra parte do Assentamento, chegou três anos depois. Aí, com a energia, outras pessoas passaram a vir pra comunidade. A comunidade começou a crescer mais.

Teve um período, entre 2010 e 2014, que a comunidade já tava passando por uma transformação muito rápida, de se adaptar às coisas da cidade. As pessoas querendo ser

urbanas, os modos de vida tavam se transformando. A gente não via mais as pessoas criando suas galinhas, fazendo suas roças. Tava sendo um processo muito rápido de transformação. Melhoraram o ramal e com isso entra carro, entra moto.

A gente escutava as pessoas dizendo assim: “daqui pruns dez anos Pirocaba é um bairro de Abaetetuba”. Não sei se tu achaste longe, mas pra gente que tá acostumada é super perto. Se for pelo rio também, a cidade tá bem aqui.

Com a criação da Associação, em 2014, nós começamos a mudar o pensamento. “Tem que valorizar a terra. Tem que voltar a plantar, porque o que a gente compra no supermercado muitas das vezes é envenenado, prejudica a saúde.” A Associação fez o trabalho de agregar, de dar esse tipo de informação pras pessoas. Aí, em 2018, foi a construção do protocolo que veio ainda fortalecer mais essa vontade de permanecer no território.

Pra permanecer no território, a gente precisa plantar, a gente precisa fazer uma roça, a gente precisa criar uma galinha. A gente precisa ter a vida que a gente era acostumado quando era criança. “Onde é que vocês acham que vocês vão ter o que têm aqui? Porque aqui a gente tem paz, não tem violência, aqui a gente vive todo mundo, os vizinhos se respeitam. Vocês querem perder isso?” Tinha depoimento de pessoas que moravam na cidade dizendo: “Às vezes nem sei quem é meu vizinho, porque não converso com ele. Eu entro na minha casa, o vizinho entra na dele e pronto”.

Com a criação da Associação e depois do protocolo de consulta, a relação entre as pessoas foi se fortalecendo mais. Hoje a comunidade parou com esse processo acelerado de querer se transformar no urbano. A gente valoriza mais a terra, os nossos costumes. Tem um pessoal que pesca e, se tem muito peixe, eles vão lá na casa da Dani: “toma essa basqueta de peixe pra ti, aí tu divide pro fulano, pro fulano, pro fulano”. Onde é que a gente tem isso na cidade? Alguém dá alguma coisa assim?

Na nossa família, tem várias crianças. A gente tem o costume de levar nossas crianças pra Associação. Se tu fores conversar com uma criança que participa, que vai pras atividades, ela é diferente das outras crianças. A gente pensa muito nas futuras gerações. A gente quer que elas tenham aquilo que a gente teve. A liberdade de tomar banho no rio, de comer uma comida saudável. Se a gente não permanecer nessa luta, corre o risco de perder tudo isso e elas não viverem o que a gente viveu.

Na construção do protocolo, a gente foi ver: talvez seja melhor chamar território do que comunidade. Por mais que a gente entenda que comunidade vem de comum, a igreja Católica nos passou que comunidade eram as Comunidades Eclesiais de Base. E, pros territórios, eles sempre deram um nome: comunidade Nossa Senhora de Nazaré. Nunca

dizendo comunidade Pirocaba. Mas e o resto das pessoas que não participam de religião nenhuma ou que têm outra religião? Elas não se sentiam parte da comunidade. Quando a gente fazia reunião aqui, os evangélicos não vinham.

“Olha, pessoal, a gente tem um problema que vai detonar com todo mundo. Evangélico, católico... A gente precisa se unir.” As pessoas entenderam essa mensagem. Hoje nós chamamos Território Extrativista do Pirocaba. E todo mundo se sente parte. Tem coisas que são mais amplas que religião. São comuns e a gente precisa resolver.

No dia da aprovação do protocolo, tava marcada pra duas da tarde a assembleia. Uma e meia caiu uma chuva que tu olhavas pro céu e não tinha mais onde colocar nuvem. Chuva, chuva, chuva. A Daniela começou a chorar, disse que não ia dar ninguém na assembleia. “Te acalma. Te arruma e vumbora embora pra lá”, eu falei pra ela. Quando a gente chegou, que a gente olhou, vinha gente daqui, vinha gente varando por ali, o pessoal do rio todo mundo chegando de sombrinha. Encheram esse salão aqui pra aprovar o protocolo de consulta.

O processo não foi fácil, a gente sofreu muito. Mas a gente se orgulha do resultado.

A intenção era defender o território. Porque a gente não tinha segurança. Se não tem essa mobilização, a qualquer momento o governo podia chegar: “vou querer essa terra pra dar pra uma empresa e vocês vão ter que sair daqui”. Criamos um grupo de Whatsapp com toda a comunidade. E acabou que esse grupo foi pra gente também uma forma de resistência.

E toda a resistência das comunidades vizinhas começa aqui. Explodiu a notícia: “olha o Pirocaba tá se organizando”. Nós éramos tachadas de briganas. Se a gente ia procurar alguma informação e não queriam dar, a gente fazia logo um escândalo. Isso dava visibilidade de alguma forma. “O que é que essas pequenas tão falando?” Aí chamavam a gente pra falar o que era.

O pessoal das ilhas também começou a se mobilizar pra lá. A gente fez várias reuniões na Paróquia das Ilhas. Era tudo muito novo pra todo mundo. “Como é que a gente mora aqui, bem de vida, na paz, e vai chegar uma empresa pra acabar com tudo isso? Como assim?” Ixi, nós andamos por aí em tudo quanto foi canto.

1.8 Comunidades interligadas

Imagem 9 - Anazilda Gonçalves, liderança do assentamento agroextrativista Caripetuba, Abaetetuba



Fonte: Guilherme Guerreiro Neto

- *Nossas comunidades têm um elo de parceria - Anazilda Gonçalves - Caripetuba - Abaetetuba*

Eu assumi a coordenação da comunidade em 2011. Eram outras lutas. A respeito de como o Sindicato dos Trabalhadores Rurais podia atuar pra gente ser assistido pelo governo.

Quando eu tinha uns 13 anos, eu lembro que a luta era que o Sindicato pudesse ajudar o lavrador a ter assistência à saúde, uma consulta, ou pelo menos arcasse com uma parte do recurso pra pagar aquela consulta, uma extração de dente.

Direito à moradia, a gente sempre lutou por isso. Dentro da nossa comunidade, tinha família sem casa pra morar. A gente via a precariedade de famílias com dez, doze, treze pessoas. O lugar de morar era um pedacinho feito de pachuba. Uns que num tinham nem parede de miriti, era só coberto de palha. Aquilo indignava a gente. Todos nós temos direito a ter uma casa pra morar.

Teve um padre que ajudou muito a gente a conhecer, se apropriar daquilo que é o nosso direito. Era o padre José Borghesi. Ele ajudou muito a gente a compreender, a não olhar as coisas e achar que é normal, que tem que ser assim e pronto. Foi criando na nossa mente a concepção de que tem jeito sim de mudar.

Essa situação da precariedade das famílias, a gente tinha o desejo de mudar, buscar meios de mudar. Quando veio o Lula presidente, aí brotou uma grande esperança na gente. De que algo ia mudar, como mudou. Através do governo Lula, a gente teve acesso a essas moradias pros que não tinham. Hoje em dia, se você andar aqui na comunidade, não vê tanta precariedade como naquele tempo a gente via.

As nossas comunidades foram as primeiras que viraram assentamento. A gente fez várias reuniões reivindicando esse direito. Depois que veio o Projeto de Assentamento, melhorou.

Em 2017, eu comecei a ouvir os ruídos sobre a situação dessas empresas. Aí eu fiquei pensando: “Meu Deus, como é que vai ser isso? Será que, de fato, vai melhorar a nossa situação?”. Escutava uns falarem prum lado que era o desenvolvimento que ia vir, que ia melhorar muito. Mas como vai melhorar, se nós não temos estudo, se nós não somos formados pra trabalhar num ambiente desse? E um ambiente desse não tem capacidade de gerar tantos empregos assim pra toda essa população.

Aí eu comecei a despertar. Participei de reunião, fui conhecendo um pouco sobre a proposta do empreendimento. Olhando alguns documentos que a gente conseguiu ter acesso, eu vi que as coisas não eram assim como tavam falando. Aí eu comecei a me indignar.

Pra fortalecer ainda mais, minhas filhas passaram no Pronera (Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária) e de lá elas pegaram formação. Isso foi nos ajudando a compreender ainda melhor. Elas já vinham, reuniam a comunidade e esclareciam a situação.

Nós buscamos também muitas pessoas que nos ajudam, que de tempos em tempos tão aqui, realizando reuniões, dando formação a respeito de outros lugares em que já teve esse ‘desenvolvimento’ que falam, que trouxe foi desgraça pro povo. Esse desenvolvimento é pra poucos. Onde aconteceu, a maioria tá sofrendo, passando fome, em estado de maior precariedade.

Várias lideranças vieram dar depoimento aqui na comunidade. Vieram colocar o que aconteceu nas suas comunidades. Dão testemunho de que o desenvolvimento não foi pra elas.

Nossas comunidades são unidas. Elas têm um elo de parceria. Quando você pensa num desenvolvimento desse, com esses portos, em que vão entrar grandes barcaças, navios imensos, em que eles vão delimitar a área, como é que a gente vai manter essa unidade? O nosso setor é o Setor 11, composto por seis comunidades. Nós nos deslocamos pra ir pra Ilha do Capim, pro Igarapé Vilar, pro São José, pro Xingu, comunidades que fazem parte do mesmo setor. A gente tá interligada. Tem reunião, os movimentos, aquela parceria.

Se isso acontecer, nós vamos ter uma limitação. A gente não vai poder mais adentrar pra lá, a gente não vai poder mais ter esse elo de unidade. E nós precisamos uma das outras.

Sem falar nos pesqueiros. O nosso povo da comunidade, da comunidade vizinha, que é o Paramajó, vara por aqui pelo furo, passa pelo nosso rio e vai pescar lá pra baixo, lá na baía do Capim, lá em frente ao Xingu, em frente ao São José. Onde os pescadores encontram o lugar bom pra pescar, eles pescam. Não tem limitação. O rio é de todos. Vem daqui, vai dali pra lá. Todo mundo tira seu sustento.

Se isso acontecer, como é que vai ficar? É isso que me deixa preocupada, indignada.

Nós vivemos num lugar que não dá pra trocar pela cidade, naquele barulho, naquela agitação. Morar preso, a bem dizer, dentro da casa. Aqui não. Olha a liberdade que nós temos. Desde a madrugada você ouve o cantar e a alegria dos passarinhos porque o dia tá amanhecendo. Tá aqui naquela harmonia com o vizinho. E, se precisa duma ajuda, o vizinho tá ajudando. Aquilo que, muitas das vezes, não se tem dentro da cidade.

Amo meu lugar. O nosso território é a nossa vida. Anteontem eu recebi um grupo de pesquisadores que tavam aqui com a gente pelo período da festa fazendo um trabalho. Eles vieram apresentar esse trabalho. Amostraram tudo como decorreu nossa festividade, o Círio. Eles colocaram pra gente olhar. Poxa, é uma maravilha.

Essa paz, esse sossego, essa tranquilidade é tudo pra nós.

A gente já teve muitos ganhos. Até hoje, graças a Deus, esse empreendimento não adentrou o nosso território. Por causa das nossas lutas. Talvez, se nós tivéssemos quietos, no nosso canto, fazendo nada, há muito tempo já teria acontecido. Vale a pena lutar sim.

Na própria audiência, nós vimos o que a representante da Cargill falava que faz cinco anos deles aguardando pra adentrar no território e fazer esse empreendimento. Até agora não conseguiram. Por quê? Talvez seja essa resistência nossa.

Uma parte das comunidades que são distantes daqui até pensam que não vão ser atingidas. Mas, a partir do momento, que adentrem aqui a nossa área, com certeza que eles também serão afetados. Porque consomem a mesma água, utilizam o mesmo ar. Isso vai ser um desastre daqueles.

- *Nós precisamos de todas as comunidades - Euniceia Rodrigues - Canaã/Curupé - Barcarena*

Apesar de eu ter muitos amigos aqui, a gente não tem mais costume de estar visitando as pessoas, de estar ajudando. A gente não vê mais isso. Claro que tem a questão de fazer cesta básica, ajudar os necessitados, mas nem se compara como era na Montanha. Porque lá era todos os dias.

A gente vive aqui no interior, mas a nossa vida mesmo é muito parecida com a da cidade. Foi quebrado aquele vínculo. Por exemplo, a minha mãe fez aniversário ontem e eu nem falei com ela. Vou lá na segunda-feira, no feriado. Meus parentes todos foram embora praticamente. Se eu quiser visitar, tenho que ir de carro, de van, de algum transporte.

Tem também essa questão da competição que a empresa traz pra gente. Eu vivo uma competição com meus vizinhos. Quem tem a terra maior, quem vai produzir mais. Não existe mais aquilo assim: “ei, vizinho, bora nos juntar pra gente fazer um açai”. Tá entendendo? Hoje em dia é cada um por si. Então a vida mudou totalmente.

Os empregos. Ninguém procura mais trabalhar na agricultura, na pesca. Não, hoje em dia procuram emprego nas empresas. O capital coloca isso na mente das pessoas. Você precisa ter celular, você precisa ter tênis, você precisa ter roupa de marca. A melhor maneira da pessoa ter isso é arranjando um emprego, nem que seja um emprego ganhando muito pouco, mas tem um salário mínimo no final do mês. O ser humano é levado a acreditar que precisa de tudo isso.

A pandemia quebrou muitos paradigmas. Muitas pessoas isoladas. O desespero de passar fome. Não ter galinha no quintal, não ter horta. Foi uma coisa estranha que a gente

viveu. Se as pessoas tivessem sua criação, ninguém ia se preocupar. Mas, nossa, foi uma loucura isso na vida das pessoas.

A gente continua aqui. Apesar de sofrer sempre represália do governo. As empresas deixaram mais a gente em paz. Mas o governo, de vez em quando, tá aqui perturbando.

Nós não temos documento da terra. Porque quando os padres chegaram na Vila do Conde, os jesuítas, eles se apossaram das terras, tiraram o documento no nome deles. A minha sogra pagava tipo um imposto pra eles. E quem era dona dessa terra era a Prelazia de Abaetetuba. A gente tem os documentos de moradia. Eles jogam com a gente porque sabem que a gente não tem o título de posse. E a nossa luta continua até hoje.

A gente criou uma resistência, pelo menos de permanência. Eu falo com muita propriedade sobre toda essa situação. “Ah, porque é o desenvolvimento que vai chegar, porque é isso e aquilo.” Por tudo isso que eu já vivi, duas vezes, eu já sei muito bem qual é o resumo dessa história.

Continuo hoje no Curuperé lutando pra gente permanecer nesse lugar. É um lugar bom da gente morar, ainda é tranquilo. Violência existe em todo lugar. Mas a gente consegue ter um pouquinho de paz aqui.

Nós não podemos simplesmente sair da nossa região porque tá sendo contaminada. A poluição vai continuar e tá no mundo, nós não vamos mudar de planeta. Vamos continuar morando neste planeta. A visão dos capitalistas é de expulsar a gente.

Pra Imerys e pra outras empresas, a poluição vai direto no medo das pessoas. Muitos moradores têm medo do que pode acontecer com a sua família, com a sua saúde e acabam desistindo do território.

Eu me juntei com as meninas lá do outro lado, com a dona Cléa, e a gente luta por esse lugar. Por energia, por água. Eu sei que o governo não olha pra gente também pra não dar armas. Porque, se eles derem tudo isso que a gente tá pedindo, é claro que a gente não vai sair. Então, pra eles, quanto pior, melhor. Que a gente vai abandonando, como os meus parentes fizeram.

A terra, o território, pra nós, é a nossa vida. Eu moro aqui, mas eu dependo do Conde, preciso das pessoas da comunidade do Tauá, onde a gente vai buscar semente. A gente precisa da estrada do Arienga. Então, mesmo nós que moramos bem aqui, nós precisamos de todo esse território. Nós precisamos do território das empresas, que ficou preso. Nós precisamos da praia. Pra gente, isso é a nossa vida.

“Ah, venderam tudo, mas ficou tua área aqui.” A gente não ia ficar feliz, porque a gente precisa disso tudo. Não é só o local da nossa casa. Nós precisamos de tudo isso.

Nós precisamos de todas as comunidades, de todo esse território. A gente anda, a gente tem amigos, parentes espalhados nessas comunidades.

As pessoas que saíram de lá da Alunorte, da Hydro, hoje elas tão morando aqui. Se chegaram com a nossa luta, se identificaram, se viram também como pessoas afetadas. Pessoas do Arienga vieram morar aqui na comunidade. Lá foi a mesma situação da minha família, os pistoleiros que expulsaram eles. E receberam muito pouco de indenização. A gente se junta. São os mesmos sofrimentos, os mesmos sentimentos.

A gente aprendeu que a organização faz diferença. A gente aprendeu que os movimentos sociais têm validade, têm respeito. A gente aprende muito convivendo com as outras pessoas nos encontros. Por exemplo, lá de Abaetetuba, lá da outra ilha. São vários lugares, mas as dificuldades são as mesmas, as lutas são parecidas. E essa vontade de permanecer no lugar também é grande no meio dessas pessoas. É muito importante. Sem movimento, as empresas, o governo fariam ainda mais coisas e piores com a gente.

1.9 Valoroso chão

Imagem 10 - Espaço de plantas medicinais no terreno da Associação do Pirocaba, Abaetetuba



Fonte: Guilherme Guerreiro Neto

- *A nossa vida ficou mais difícil. Mas aqui nós temos a nossa liberdade - Luciene Pinheiro - Sítio Cupuaçu/Boa Vista - Barcarena*

Pra nós, o território, como ele era, era muito importante. Porque era a nossa vida, a vida dos nossos pais, dos nossos avós. A gente vivia aqui muito feliz. Hoje em dia, meus tios dizem: “tenho vontade de ir-me embora, aqui já deu”.

Muita gente vai embora. Muita gente se desfaz do seu terreno. A gente não tem mais área pra plantar. Nem essa liberdade de plantar a gente tem mais. Ninguém quer mais viver aterrorizado. Você entra ali na frente à noite, eles olham quem vai, quem num vai.

Minha mãe não se adaptou mais. Ficou doente e foi embora pro lugar dela, pra Santarém. Já tá fazendo uns seis anos que ela foi daqui. Ela se sentiu melhor lá porque é na beira do rio, na praia. Ela lava roupa, manda foto dela lavando roupa. É lá no interior de Santarém, na Vila Gorete. Ela foi sozinha procurar a família dela e ficou pra lá. Vem final de ano, férias.

Os nossos filhos não têm oportunidade de trabalhar nas fábricas. “Ah, porque tem muito emprego.” Mas pra quem? Eles não dão capacitação. Tudo é pago, a gente não tem condição de pagar. Então os filhos da gente saem pra trabalhar pra fora, lá tem mais oportunidade. Os maridos vão trabalhar pra lá também, arranjam mulher e a gente acaba ficando só. Os únicos que ainda tão por aqui são os aposentados.

Semana passada entraram no terreno lá de casa, ainda tinham uns três lotes lá pra trás. Tavam lá, derrubando tudo. Eu disse assim: “Ei, o que tão fazendo aí?”. “Ah, os caras me deram.” “Os caras?! Vocês já derrubaram uma área de 300 por 800, vocês tão tirando madeira. Daqui a pouco tu tás entrando na minha casa, porque tu já tás aqui no meu quintal.” Nisso ele foi pra lá dizer que eu fui pra cima dele. Depois foram em casa, ameaçaram, disseram que se eu denunciar eles vêm me matar, matar minha família.

Eu tive que sair de casa. “Entre, mamãe. Não discuta.” “Não, eles tão destruindo a natureza. Uma hora dessa, eu que vou responder por crime ambiental. Eles tão botando tudo no chão, eu não vou ficar calada.” Minha família ficou desesperada. Aí eu fui pra Belém, na casa duma amiga. Uns órgãos tão me ajudando, pra ter medida protetiva. Porque eu moro só e eu preciso estar aqui. A gente vive nesse terror.

Meu pai morava comigo. Mas, quando aconteceu isso, ele ficou muito abalado. Aí a minha irmã levou ele. Ele ficou bem adoentado, depressivo.

Teve um dia que eles tavam tirando muita madeira. Os passarinhos choravam. Eles derrubam e metem fogo. Era muita gente tanto lá na entrada quanto nessa passagem aqui. De

olho, por conta de polícia ou qualquer um que entrasse. Eu saí daqui com a minha filha Fernanda, pra ir na casa de uma amiga do lado de lá do Boa Vista, e um carro seguiu a gente. Eu disse: “minha filha, tem um carro atrás de nós”. “Mas mamãe, a senhora tá com mania de perseguição.” “Não, é que eu tô vendo as coisas acontecerem, tenho que ficar ligada.”

Quando eu passei, o carro virou rapidinho. Aí ela, desesperada: “vumbora, bora”. Fomos pra casa da nossa amiga, que ficava pra dentro do mato. Eu achava que ele não ia. Mas ele foi pra lá. Nós entramos numa casa rápido. Eu falei: “não, tô esperando a minha amiga”. A casa dessa minha amiga é de portão automático. Eu pensei que a gente ia entrar logo, só que ela não tava lá. Quando eu olho, eles passaram e voltaram.

A Fernanda, desde esse dia, não quis mais: “mamãe, bora embora daqui, num dá mais pra nós”. Mandeí ela pra Curitiba. Meu outro filho mora pra lá, mandou a passagem e ela foi.

Por eles, eu já tinha ido embora. Eu digo assim: “poxa, mas se eu for embora, aí que vão levar tudo, até nossas casas”. Eu prezo, porque minha família tá aqui, depende daqui. Meu tio tem a área que ele plantou o muricizeiro dele, de manhã a gente sai pra vender. Meu pai conhece a área, mesmo com Alzheimer ele vem aqui toda hora. A gente vai pra outro lugar como?

Eu até tentei. Ano retrasado, eu fui pra Belém. Levei o papai comigo. Quando chegou lá, toda tarde meu pai arrumava a mochilinha dele igual uma criança e queria vir embora. “Já tá na hora, minha filha?” Eu olhava pra ele, chega cortava o coração. “Pai, é só no final de semana que a gente vai.” Quando eu trazia, ele vinha, olhava tudinho. “Pai, segunda-feira a gente tem que ir.” Mas ele não se acostuma, não. Na verdade, nem eu me acostumo.

Quero viver assim, solta, livre. Agora não tá dando muito, mas... Eu saio muito de bicicleta. Vou pra ali, vou pro Laranjal, resolvo pra ali, tudo de bicicleta. Ontem eu fui a pé, aí a minha colega: “dona Lu, pelo amor de Deus, não saia sem ninguém”.

Olha os meus cachorros, tão desde de manhã comigo andando. A nossa vida ficou mais difícil, não tá como antes. Hoje em dia, a gente não vive mais do nosso sustento. Tem que trabalhar em terceirizada dessas fábricas, em casa de família. Mas aqui nós temos a nossa liberdade. Lá em casa, eu fico com a minha porta aberta até tarde. O que eles querem, eu vejo, são as áreas, não querem sair matando todo mundo. Mas, claro, não tão aí pra brincadeira.

Ano passado, eu entrei num edital que a Hydro abriu. Consegui pegar um projeto de placa solar pra comunidade. Foram contempladas 28 famílias. Consegui um projeto de cursos, 30 vagas de cursos técnicos pros jovens, 18 vagas pra inglês. Vários projetos que eu consegui pra cá. Então eu tenho que estar aqui.

Ainda tem muita riqueza dentro da comunidade pra ser trabalhada. Mas a gente não tem recurso financeiro. O meu tio faz tudo que tu imaginas na madeira. Ele faz barquinho, ele faz chaveiro, tudo na madeira. Mas não tem dinheiro pra comprar material. Tem um senhorzinho ali que trabalha com tudo do najá. E ele gosta, mas ele não tem condições. Tem um rapaz ali que faz tudo no coco seco. Ainda tem muita gente com talento aqui dentro.

Eu digo que não quero mais nada, aí quando eu vejo esse povo fazer essas coisas maravilhosas... Lá vou eu.

- *A gente sabe o quanto de valor tem nesse espaço - Daniela Araújo e Dilmara Araújo - Pirocaba - Abaetetuba*

(Daniela)

A gente precisava de um espaço que fosse da Associação. Pra gente idealizar nossos sonhos, construir, fortalecer a coletividade. Ficou um ano na questão de quem ia doar o terreno. A mamãe começou a falar que tinha um terreno pra cá, que ia dividir entre os filhos. Aí a gente ficou pensando: “bora pegar o terreno da mamãe?”. Cada um de nós já tem o seu espaço pra morar, cada filho tem uma área. Só que a mamãe nem sabia o tamanho que era o terreno dela. Quando chegou um dia, ela falou: “ah, minha filha, vão lá, peguem lá o terreno”.

Eu e a Dilmara viemos pra cá, medimos, fizemos a metragem. Seria 60m de frente e 130m de fundo. “Bora deixar esses 30m pra mamãe e vamos ficar com os 100m.” Aí tiramos o CAR do terreno. Passando uns dias, a mamãe veio andando aqui por traz. Ela pensava que nesse espaço tinha terreno de todos os irmãos dela, que não era só o dela. Ela ficou assim: “meu pai do céu”. Aí eu falei pra ela: “não tem mais jeito, agora o terreno é da Associação”.

No tempo da pandemia, eu com a Dilmara começamos a limpar o terreno. Aqui só era mata. A gente começou a falar pras pessoas: “bora organizar mutirões, porque a gente precisa limpar a área que vai ser a Associação”. Nessa de marcar os mutirões, a gente recebe a notícia que tinha sido contemplada pelo Fundo Dema e que a gente teria recurso pra fazer a sede. Aí mobilizou mesmo as pessoas.

A gente pensou em fazer logo na frente da área da associação um SAFs, que é um sistema integrado onde tu plantas várias espécies, aquilo que tu vais colher a curto prazo e a longo prazo também. A gente já plantou macaxeira, já plantou maxixe, já plantou várias coisas que a gente colheu e tá colhendo. E a gente também tá plantando o açaí, a pupunha, o cupuaçu, o cacau, o café. Isso incentivou as pessoas a plantar.

Não vai ser um espaço só da associação, vai ser da comunidade. O espaço começou a ser visto como exemplo pelas pessoas que moram dentro do território.

Teve também os galinheiros agroecológicos, que a gente fez várias instalações. Tem pessoas que querem fazer, mas não vão fazer se não tiver ajuda. Principalmente nós mulheres, que somos sobrecarregadas de várias coisas. É trabalho de casa, é filho, é isso, é aquilo. Então, por mais que eu quisesse ter um galinheiro, por mais que eu quisesse ter uma horta, por mais que eu quisesse ter uma roça, sozinha eu não ia conseguir. E, na maioria das vezes, essas mulheres não têm apoio em casa do companheiro.

A gente começou a falar muito isso pras meninas: “a gente vai organizar o espaço da associação e vai ajudar nos quintais, fazer com que os quintais se tornem produtivos”.

Isso fortalece a defesa do nosso território. Incentivando as pessoas a plantar, a ter sua produção, ninguém vai poder dizer: “aquele povo que tá ali é um desocupado, ele pode sair dali e viver noutro lugar porque não faz nada, não tem nada no quintal dele”. Agora, aqui, não. A gente sabe o quanto de valor tem nesse espaço.

(Dilmara)

Esse espaço das plantas medicinais também é um resgate das culturas que as nossas avós tinham. Na casa da minha avó, a gente sentia uma dor de estômago, ela ia, pegava um boldo, fazia um chá, a gente tomava e pronto. A gente já tava muito dependente de remédio da farmácia. A Bayer, aquela empresa, ela distribui veneno, mas vende remédio pra te curar da doença que ela causou.

A filha da Dani conhece muitas plantas. A avó dela por parte de pai ensina ela. Quando a mãe tá com uma cólica, ela vai lá no quintal e sabe já qual é a plantinha que vai pegar. “Mamãe, tá aqui o seu chá.”

As pessoas olhavam pra esses espaços da Associação e pensavam: “lá tá dando certo, então aqui no meu quintal também pode dar certo”. E começaram a reproduzir.

Antes, as pessoas tiravam outras espécies do meio do açaí porque diziam que o açaí ia dar mais. Chegou na hora, o resultado foi totalmente ao contrário. Se arrependeram de ter tirado o miriti, de ter tirado a andiroba. A gente orienta as pessoas a fazer esse sistema de não plantar somente uma espécie, de plantar várias outras espécies no meio.

Essa área aqui era onde nossos avós faziam roça. Queimavam, deixavam descansar a terra e iam pra uma outra área. Mas era só mandioca, mandioca, mandioca.

(Daniela)

As pessoas falam assim: “ah, o Pirocaba parou de fazer farinha”. Aí eu falei um dia: “mas a gente não come só farinha”. Lembro que eu ia com meu avô pra roça. As etapas da

farinha eu sei fazer, se tiver que fazer farinha. Mas dava trabalho. Era uma coisa boa de se comer, mas que não era uma renda significativa.

Tu fazias uma roça hoje, em um ano, seis meses começava a colher. Naquele intervalo de tempo, tu ficavas fazendo o quê? Hoje em dia, com as formações que a gente forneceu, a gente pode não só plantar maniva junto com as outras plantas, mas ter a abóbora, o maxixe, a banana, o cacau, o açaí, tudo dentro duma área. E tu tens uma produção continuada. As frutas cada uma tem sua época. Mas se tu tiveres uma diversidade de coisas, tu não vais ficar sem produto, também não vais ficar sem dinheiro.

Lá em casa, teve um dia que meu marido apanhou uma rasa e meia de açaí. Eu bati, a gente bebeu. Ainda agora o rapaz me ofereceu 90 reais uma rasa de açaí. Eu fui fazer a conta: dava uns cento e pouco que eu não gastei, porque tinha no meu quintal. Aí eu matei uma galinha, peguei ovo de lá. Faz mais de cinco meses que eu não sei o que é comprar ovo. Não é uma coisa de um dia pro outro. É um processo. Mas tu precisas começar.

- *Não é somente pela árvore. É por quem deixou essa árvore pra mim - Mário do Espírito Santo - Gibrié de São Lourenço - Barcarena*

Hoje nós tamos lutando com um projeto chamado Abelhas e Flores. Pra quê? Pra gente resgatar os costumes. Nós tamos criando abelhas e plantando mudas de plantas pra reflorestar o que a gente perdeu. Muitos derrubaram castanheira, muitos derrubaram andirobeira. O plantio de açaí tá escasso. Então isso que nós fazemos é pra resgatar os costumes e preservar as nossas terras.

O jovem de hoje não pensa em preservar. Pensa em vender. Esse resgate que a gente faz é pra que volte o costume de plantar, volte o costume de preservar, volte o costume de ter amor. Eu digo pros meus filhos. Meus primos repetem as mesmas coisas pros filhos deles.

Os nossos jovens não veem vantagem de trabalhar no campo. Porque quem ganha dinheiro é o atravessador. Os nossos parentes do Moju, de Igarapé-Miri que produzem açaí, ano passado, jogaram açaí fora. Eles preferiram jogar fora do que dar pro atravessador ganhar dinheiro. Ano passado, o atravessador queria dar 12 reais na lata. No entanto, eles vendem uma polpa de 1 quilo, aí pra fora, a 15, 20 reais.

Os parentes não querem mais trabalhar com a mandioca. Porque tu tens que tratar a roça um ano, um ano de capina, plantio, derrubada pra ela ficar madura. Aí, pra fazer o preparo dela, são mais três dias. Tu tiras da roça, bota na água pra amolecer. Depois de três dias, tu pegas de novo, tira da roça, rala, tira a tapioca. Pra, numa lata de farinha, quererem te

dar 40 reais, 30 reais. Aí esse mesmo cara, que pega uma lata, duas latas com 70 quilos, revende por 170 reais. Então o jovem prefere trabalhar na indústria.

Nós tamos trabalhando com abelhas sem ferrão. Dessa abelha nós tamos tirando um subproduto chamado própolis. Já tamos fazendo a análise dele. Um serve só pra verniz e curativo, outro serve pra ingerir, pra questões de saúde - inflamação da garganta e outras coisas mais. Um vidrinho de 25 ml tá saindo a 20, 30 reais. Desse tamaninho. O que eu ganhava numa lata de açaí, eu tô ganhando em 30 ml.

Tem muda de planta que eu ganho 3, 4 reais em cada muda. Se eu vender dez, eu ganho 40 reais. Se eu vender 100, eu ganho 400 reais. Olha o horizonte que eu tô abrindo. Ainda dá pra gente viver do terreno São Lourenço? Dá. Desde que tu tenhas dedicação e que tu ames o que tu fazes.

Eu tenho um primo, José dos Santos Freitas, o famoso Pantera Negra, ele se intitula assim. Ele tem 25 anos de Imerys, mas nunca abandonou a roça dele, nunca abandonou o açcaizal dele, nunca deixou de criar galinha, porco, pato.

Quem vem de fora não tem a mesma percepção que a gente. Por quê? A minha sobrinha casou com o Guilherme. O Guilherme é da cidade. Lá minha sobrinha morre. O Guilherme não tem o mesmo amor pela terra que a minha sobrinha tem. O quê que o Guilherme vai fazer? Ele vai vender e vai-se embora direto pra Belém. Ou então o Guilherme vai vender e vai morar lá na Vila dos Cabanos, onde tem festa, onde tem bar, onde tem quadra de esporte. É isso que tá acontecendo dentro do quilombo São Lourenço.

Na minha casa, a árvore tá assim mesmo, igual ali, ó. Em cima de casa. Mas fala em derrubar a árvore. Tem um pé de taxizeiro lá que misericórdia. A árvore não tá me incomodando.

Sabe o que a minha tia fez? Tem um pé de bacuri mais grosso do que esse lá. Aí ela limpou uma área, tava fazendo uma outra casa. “Tia Mirica, a senhora vai mudar pra ali, vai mudar de casa?” Ela disse: “É, meu filho, vou desmanchar essa aqui”. Embaixo era alvenaria, pra cima era de madeira. “Por quê, tia?” “Olha o meu bacurizeiro, tá caindo, tá arrebetando toda a minha telha.” “Tia, mas não era mais fácil a senhora derrubar o bacurizeiro?” Quase ela me bate. “Tu tá ficando doido? O bacuri que a minha avó deixou pra mim? Eu falei pro Bidó...” - que é o marido dela, tio Bidó - “Eu falei pro Bidó, pra essa criatura não fazer casa no pé do meu bacuri. Agora, pra ele deixar de ser besta, ele vai construir uma outra pra ali, que eu não vou derrubar meu bacuri.”

A resistência não é somente pela árvore. É por quem deixou essa árvore pra mim. Se eu tirar esse pé de sapucaia, é como se eu tivesse desprezando, matando o Guilherme, a

lembrança que o Guilherme deixou pra mim. Então isso aqui tem valor sentimental. O valor que a terra tem pra nós é esse. É vida. Ninguém compreende isso.

Desenvolvimento, pra nós, é o que nós tamos fazendo. Replantando nossos açaiçais. Replantando a mata ciliar dos nossos igarapés, pra não ter assoreamento. Jogando galho, plantando grama, plantando coqueiro onde a água passa, pra ver se a terra segura, fazendo a proteção natural. Criando as nossas abelhas, tirando o própolis. Plantando as nossas mudas.

Desenvolvimento, pra nós, é sair duma família analfabeta pra ter dois doutores, três mestrandos, dois engenheiros elétricos, três biólogos, vários pedagogos, vários letristas, um engenheiro ferroviário, uma médica, dois administradores, vários técnicos de segurança, vários técnicos do meio ambiente. Hoje nós tamos bem capacitados.

Olha, eu não sei de tudo, então eu tenho que buscar gente que me ajude. Nessa busca do cotidiano, a gente vai aprendendo e também vai ensinando. O conhecimento tem que girar.

1.10 Epílogo: Imaginar o que vem

Imagem 11 – Árvore em área florestal da comunidade Canaã/Curuparé, Barcarena



Fonte: Guilherme Guerreiro Neto

(Euniceia)

Ah, eu imagino assim. Que a comunidade pode viver tranquila, sem ser tirada daqui, sem acordar todos os dias com aquela sensação de que nós vamos sair, de que vão expulsar.

Eu vejo a nossa comunidade prosperando, tendo os direitos que são garantidos por lei. O direito de morar é um direito garantido por lei, mas nós não temos esse direito. Eles querem colocar a gente em qualquer lugar, jogar nas periferias. “Ah, porque você tem que viver uma outra vida num lugar melhor.” Eles não sabem o que é melhor pra gente. O melhor pra gente é aqui.

Eu me vejo, daqui alguns anos, morando aqui, continuando aqui. Lutando por essa comunidade. Criando mais laços com as pessoas. Eu amo tanto quando eu saio e ouço “professora”. A gente é reconhecido.

Quando a gente sai de um lugar e vai morar no outro, perde até a identidade, a cultura. Uma hora dessa, na Montanha, todo mundo tava preparando seus matapis já pra colocar na praia. Hoje em dia nem se fala mais nisso. As crianças nem sabem o que é isso.

Eu tenho um sonho de ter na minha casa um local de oficinas pra ensinar novamente pras pessoas aquilo que os nossos pais faziam, aquilo que os nossos avós faziam. Pra não se acabar, não pode se acabar.

(Daniela)

Eu imagino estar aqui. Eu quero estar aqui. Mais fortalecida ainda, porque a gente tá nessa construção de fortalecimento do território. Na questão da produção, com uma produção saudável. Na questão da independência das pessoas, com uma economia solidária. A gente estimula muito isso dentro da Associação. Se uma companheira tem um crochê, se uma companheira tem um artesanato, bora comprar.

Bora fazer essa troca dentro do território, pra que todas possam dizer: “O território, pra mim, não é só eu viver ali. Eu consigo também me manter”. A gente quer que mais pessoas possam ter produção. Porque a gente sabe que, naquilo que a gente produz, não tem veneno. Eu sei de onde veio, fui eu que plantei, foi meu vizinho que plantou.

Meu sonho é que daqui uns cinco, dez anos minha comunidade continue de pé, mais fortalecida, mais verde. A gente tá incentivando as pessoas a plantar mais, a fazer o sistema agroflorestal, que é integrado, tem uma produção melhor e não agride o meio ambiente.

(Mário)

Muito melhor do que tá hoje. A ficha já tá caindo. Tamos trazendo os guilhermes que casaram com as sobrinhas e as marias que casaram com os sobrinhos pra dentro da Associação. Pra ver o nosso dia a dia, pra trabalhar ou com dança de carimbó ou com artesanato, seja de cerâmica, seja de trança. Nós já tamos abraçando. Então, assim como nós cuidamos da questão de capacitar pro conhecimento, agora nós tamos partindo pro resgate.

Eu espero que, no futuro, a comunidade seja mais preservada do que tá hoje. Que a gente consiga passar esse amor pra quem tá chegando agora.

(Anazilda)

Vivendo assim, como nós tamos vivendo. Eu imagino que, a cada tempo, a gente vá tendo mais conhecimento pra fazer melhor as atividades dentro da comunidade, com apoio governamental. Pra que a gente possa expandir aquilo que nós temos, aquilo que nós produzimos. Melhorar ainda mais. Mas não melhorar através de outras coisas, a não ser dessa sobrevivência que nós temos.

Eu penso não em mudar o nosso território, mas potencializar a partir daquilo que nós já temos. Eu penso em investimentos por parte do governo pra melhorar a nossa produção. Nós temos uma economia com um potencial muito grande, falta os nossos governos olharem com mais atenção pra nós.

Não há necessidade de vir empresa de outro país adentrar no nosso território pra só trazer desgraça. Porque trazer melhorias pra nós, não. Melhoria é pra eles que vão exportar. Vai beneficiar eles, não nós. Nós não comemos soja.

(Luciene)

A gente gostaria que fosse muito melhor. Só que a gente vê que não. Porque o território foi tomado pelos invasores, pelo tráfico. As famílias tão indo embora. Os filhos da gente tão indo embora. Quem é pessoa do bem não consegue viver assim. Eu vejo, daqui a alguns anos, as pessoas muito longe, indo embora mesmo.

Meu filho diz assim: “Mamãe, a senhora vive dizendo que essa rua vai ser asfaltada, que vai melhorar a nossa vida. Eu já tô com 18 anos e esse asfalto não veio”. Eu digo: “Mas um dia vai vir, bora esperar”. “Ah, não vou esperar mais, não. Vou-me embora.” Minha filha: “Mamãe, eu vou fazer minha faculdade, não quero ficar mais aqui, não. Se a senhora quiser ficar, a senhora fica”.

Então eu já me vejo só. Eu já me vejo sozinha lutando por aqui, velhinha mesmo. Se não me matarem. Não me vejo com vontade de sair daqui por essas ameaças, sabe? Por mim, eu vou ficar por aqui. A resistência da gente é forte. Alguém tem que resistir aos ataques.

(Lourdes)

Isso aí eu nem sei. A gente só pensa coisa boa, que melhore. Eu penso viver até os fins da minha vida aqui. Eu sei que não tá mil maravilhas, mas não tá tão difícil.

Que a gente faça a nossa parte. Não jogar lixo na água, não tirar as árvores. Isso vai nos prejudicar lá na frente. Não é por mim, é pelos menores, que vão precisar. Porque a terra é pro resto das nossas vidas.

A minha família que tá do meu lado, mesmo longe, eu só quero que eles sejam felizes e não esqueçam daqui. Eu falo sempre pra eles: vamos lutar pelo nosso território. Eu quero que Deus ainda me dê muitos anos pra ver meus netos formados.

Eu tenho um sonho. Antes de morrer, eu quero ver uma escola adequada pro nosso povo trabalhar, estudar.

(William)

Primeiro, eu imagino que a gente vai vencer essa luta e vamos ser indenizados por terem adentrado o nosso território sem autorização, da forma brusca como foi. Primeiro isso.

Depois, eu penso que o nosso território vai evoluir muito em termos de infraestrutura. Passado o último retrocesso de quatro anos, em que a gente não conseguiu evoluir nada, eu penso que os próximos quatro anos vão ser bem melhores.

A gente vai conseguir a nossa escola de ensino fundamental e médio, que a gente não tem. Vai conseguir nosso posto de saúde, empregando pessoas do território, assim como na escola. Vai conseguir uma ambulância, que é uma coisa que a gente quer pra casos mais graves. A gente vai conseguir uma infraestrutura melhor pra acolher as crianças, uma creche, por exemplo. Ingressar mais pessoas dentro da universidade também.

Conseguir mais políticas públicas adequadas pra nossa realidade, de fomento às atividades agrícolas. E que daqui a três, dois, um ano, quem sabe, a gente teja muito melhor do que tá hoje em termos financeiros, ambientais, sociais, políticos.

1.11 Autoras e autores

Anazilda Gonçalves

Coordenadora da comunidade católica Nossa Senhora de Nazaré do Rio Caripetuba (PAE Ilha Caripetuba) - Abaetetuba

Daniela Araújo

Presidente da Associação dos Agroextrativistas, Pescadores e Artesãos do Pirocaba (Asapap) (PAE Pirocaba) - Abaetetuba

Dilmara Araújo

Secretária da Associação dos Agroextrativistas, Pescadores e Artesãos do Pirocaba (Asapap) (PAE Pirocaba) - Abaetetuba

Euniceia Rodrigues

Secretária da Associação de Moradores de Canaã e Maricá e integrante do Movimento Barcarena Livre - Barcarena

Lourdes Nery

Coordenação do protocolo de consulta do quilombo Bom Remédio - Abaetetuba

Luciene Pinheiro

Presidente da Associação da Comunidade Quilombola Indígena Ramal Cupuaçu (Ascomquire) - Barcarena

Mário do Espírito Santo

Presidente da Associação da Comunidade Quilombola Gibrié de São Lourenço (Acoquigsal) - Barcarena

William Costa

Coordenação do protocolo de consulta do quilombo Bom Remédio - Abaetetuba

PARTE II

HISTORICIZANDO O CONFRONTO POLÍTICO DE GRAFIAS

CAPÍTULO 2

Histórias de criação e destruição de mundos: grafias, comunidades, territórios

Não conheço nenhum povo nosso que saiu sozinho pelo mundo. Andamos em constelação.
(Ailton Krenak)

Repara o céu. E a imagem que o mestre Ailton Krenak ponteia em palavras. Andamos em constelação. Rumam daí duas ideias que abrem os caminhos para este capítulo. De um lado, a condição de ser junto, constelação que escanteia o *cogito* autocentrado cartesiano. De outro, a condição de ser em movimento, andarilho que esgarça a fixidez do sujeito forjado pela modernidade. Ser junto em movimento. Como pensar nas histórias de vida de sujeitos em comunidade e nesse mover-se de si? A história biográfica é a história da experiência em comum. A escritura de uma vida é também a escritura de outras tantas vidas e de um ou muitos lugares. Na andança intersubjetiva, o movimento produz vida e memória, faz-se viagem e artesanaria de mundos, ainda que atado a um mesmo território.

Cada agrupamento social arquiteta mundos, compartilha conhecimentos e constrói-se a partir do fluxo de relações intra e extragrupo. Quando se fala da impressionante sociobiodiversidade amazônica, é também esse pluriverso cognitivo e essa cosmo-habitação com o planeta e toda a vida não humana que está na roda. Mas os processos de colonização, impondo hierarquias e padrões supostamente universais, tentam soterrar a diversidade. Estabelecem regimes de violência que inferiorizam diferenças e distribuem senhas para o enquadramento de uma outridade desumanizada - isso quando não dão cabo da morte física. Ocorre que, como diz Luiz Rufino (2019), o jogo é sempre inacabado: apesar de toda a violência imposta, o colonialismo não venceu; mesmo com os contragolpes dos colonizados, permanece por aqui um contínuo colonial.

Frantz Fanon (2005) mostra que o mundo colonial é um mundo compartimentado, cortado em dois. Os seres desse mundo também são cindidos, fraturados. O cerzir de memórias e vivências de povos subalternizados na forma de grafias segue tanto a linha da expansão dos possíveis, quanto a linha da contenção dos fins, da ginga de corpo para escapar do desencanto. A compreensão das dinâmicas de existência e resistência envereda pelo cruzo da reprodução cotidiana do comum e da luta contra a expropriação e a inviabilização da vida. Diante da disputa existencial (ontológica) e narrativa (epistemológica) que banzeia na América Latina e, especificamente, na Amazônia, quais histórias nos dispomos a escutar? Quem nos conta essas histórias? A quem são oferecidos o esquecimento e o silenciamento?

2.1 Lugar fora da história, história fora de lugar

A Amazônia, antes de ser uma região, é uma ideia. Foi sendo inventada, tal qual nos conta Neide Gondim (1994), por viajantes e pensadores europeus e por uma rede de relatos acumulados e atualizados ao longo dos anos. Essa rede espraia-se além do Brasil colônia e império, invade os períodos republicanos, aparece em narrativas de escritores nacionais/continentais, em imaginários alimentados por discursos vindos do Estado, em enquadramentos arquitetados pelo capital transnacional. Boa parte das imagens da Amazônia, desde a invasão colonial, é traçada de uma posição exógena, assinada por alguém alheio ao território, que inventa a região como terra outra, ‘sertão do mundo’ (MELO, 2011), à margem dos centros civilizados, senhores da história.

A invenção da Amazônia, nesses termos, leva a tiracolo o processo de expulsão das vidas indígenas e negras para a ‘zona de não-ser’ (FANON, 2008), para fora da humanidade. Abre-se a porteira para que os humanos da região sejam racializados, catequizados, desterrados, assassinados. Como sub-humanidade, essas gentes podem não contar, significar um vazio. A condição de radical dessemelhança esgarça a possibilidade de ética e lei nesses espaços colonizados, onde a violência opera a serviço da ‘civilização’ (MBEMBE, 2018b). Achille Mbembe (2018b), com Hannah Arendt, lembra que ‘selvagens’ são vistos como parte da natureza - não pela unidade cósmica que há no planeta, mas pela destituição de qualquer direito a ambos. Embora o sistema colonial-capitalista fabrique separações e dicotomias, não aparta a exploração que impõe sobre os corpos subalternizados e o meio ambiente.

A ideia de vazio demográfico, recorrente em narrativas e políticas a respeito da região, tem uma parenta próxima: a de vazio histórico. Pensemos nos textos de Euclides da Cunha sobre a Amazônia, que datam do início do século XX, tempos em que o escritor chefiou expedição no Alto Purus para delimitação da fronteira Brasil-Peru. Depois de *Os sertões*, Euclides tinha pretensão de compor um novo livro vingador. Mas, assim como nos escritos sobre Canudos, sua principal obra amazônica carrega contradições. Desde o título, *À margem da história*, e da primeira seção de capítulos, grafada em diferentes edições como *Terra sem história (Amazônia)* ou *Amazônia: terra sem história*. Os sentidos podem sugerir, por um lado, o alerta de que a região costuma ser esquecida, mas, por outro, que aqui não há ciclos do tempo e existências que importem. A Amazônia seria um lugar fora da história.

O ser humano, para Euclides, era estranho ao ambiente amazônico: “(...) o homem, ali, é ainda um intruso impertinente. Chegou sem ser esperado nem querido - quando a natureza ainda estava arrumando o seu mais vasto e luxuoso salão. E encontrou uma opulenta

desordem...” (2000, p. 116). A incompreensão do nó atado entre cultura e natureza leva o escritor a uma leitura desumanizante do lugar e a um juízo quanto à necessidade de civilizá-lo, de levar ordem para aquele imenso salão de ausências. Ao mesmo tempo em que Euclides introduziu a categoria sertão na matriz do republicanismo que questionava a conformação de um país unitário e homogêneo - tal qual sugere Heloisa Starling (2008) -, seus livros perpetuam a imposição de regime hierárquico sobre esses outros brasis e os povos da terra. Assim como Canudos, também a Amazônia figura como sertão.

No argumento de Euclides da Cunha, sertão é principalmente uma **imagem do deserto** capaz de surgir tanto no cenário seco, retorcido e violento do arraial de Canudos quanto **em meio à solidão e ao abandono produzidos pelas grandes massas hídricas existentes na fronteira amazônica do Alto Purus**: uma **“paisagem sinistra e desolada”** que se consome sempre antes de se formar plenamente; uma **terra sem nome ou história** marcada pela articulação lúgubre entre isolamento geográfico, povoamento rarefeito, homens errantes, memória perdida e linguagem dispersa (Cunha, 1976). (STARLING, 2008, grifo nosso)

As significações de sertão apontam para a formação da perspectiva do interior e para uma configuração política que envolve precariedade de direitos, inexistência de ordem, condição de desterro (STARLING, 2008). Trata-se de lugar interpretado como longínquo, desconhecido, selvagem, fora da lei... Mas, questiona Adriana de Melo (2011, p. 11): “Para quem o sertão é o desconhecido, o estranho, o atrasado, o selvagem?”. A rede de intérpretes sobre a região amazônica foi, por muito tempo, “cheia de esquecimento”, como diria o xamã Yanomami Davi Kopenawa (2015). A ignorância a respeito do território vivo e das grafias ancestrais e contemporâneas, que inscrevem a região no tempo presente e como centro de vários mundos, leva a exclusões feitas por palavras e gestos coloniais. Mesmo assim, os mundos amazônicos continuam falando.

Nossas palavras são muito antigas. Se fôssemos ignorantes, ficaríamos calados. Temos certeza, ao contrário, de que **o pensamento dos brancos**, que não sabem nada dos *xapiri* e da floresta, **está cheio de esquecimento**. De todo modo, **mesmo que não escutem minhas palavras** enquanto ainda estou vivo, **deixo aqui estes desenhos delas, para que seus filhos e os que nascerem depois deles possam um dia vê-las**. Então eles vão descobrir o **pensamento dos xamãs yanomami** e vão saber que **quisemos defender a floresta**. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 498, grifo nosso)

A disputa e a sobreposição de grafias aparece nos discursos sociais e também nas transformações do espaço pelos processos de urbanização, pelas lógicas do desenvolvimento. Para Melo (2011), esse embate funciona tal qual um palimpsesto, pergaminho antigo em que um texto era raspado para dar lugar a outro. Nem sempre a escrita primeira era totalmente

apagada - sobravam resquícios. “Ao se considerar que o visível incorpora o olhar que carregamos em nós (olhar interior), restam sempre na memória dos lugares (nos sujeitos) imagens que já não estão na superfície mais recente” (MELO, 2011, p. 39). A metáfora do palimpsesto é interessante, mas talvez não dê conta de elaborar o confronto de mundos que coexistem no mesmo plano temporal, sem que um assuma o posto de narrativa do passado e outro de narrativa do presente.

No jogo de escrita de mundos, o processo neocolonial-capitalista cravou em Barcarena um Distrito Industrial, com uma penca de empresas transnacionais de mineração, agronegócio, fertilizantes e outros ramos, além de uma fileira de portos, em área de antiga ocupação, onde viviam e vivem uma série de comunidades. Muitos habitantes foram expulsos de suas terras, tiveram de fato suas grafias raspadas. Tantos outros resistem no território, apesar das pressões e contaminações provocadas pelas empresas. Essa tentativa de sobreposição e apagamento de mundos avança agora sobre Abaetetuba, com a instalação de portos para o agronegócio e também de ferrovia. Uma das reescrituras colonizadoras em curso é a privatização de parte do rio para a atividade empresarial, que se choca com os modos de vida integrados às águas, grafia da população ribeirinha das ilhas de Abaeté.

A hegemonia da escrita colonial na história que se conta sobre a Amazônia aproxima a região de como a consciência moderna lê e refere-se à África: “(...) de forma longínqua e anedótica, como um parêntese cinzento, uma cavidade invisível onde as coisas estão fora de alcance, onde tudo parece vazio, deserto e animal, virgem e selvagem, um amontoado de coisas agrupadas numa espantosa desordem” (MBEMBE, 2018a, p. 97). Achille Mbembe (2018a) considera o termo “África” figura viva da dessemelhança, por remeter a um mundo à parte, onde a vida que há ali aparece como vida de um outro. O lugar da dessemelhança é apropriado também para pensar a Amazônia e o motivo dos apagamentos e esquecimentos das grafias dos povos da região, de suas maneiras de estar sendo em seus mundos.

No mundo à parte onde a modernidade e a colonialidade posicionam a África e a Amazônia, há uma abdicação de responsabilidade ligada à política da diferença de que trata Mbembe (2018a). A responsabilização nula tem não só a face da violência e da devastação, mas também a face de um salvacionismo/preservacionismo interesseiro, que em absoluto estabelece uma política do semelhante com os povos amazônicos. Esse outro lado envolve certa culpa por ressentimento ou piedade, nunca por justiça (MBEMBE, 2018a). No caso da Amazônia, desde o final do século XX, há um movimento internacional de responsabilidade ligado às condições de vida na Terra e às mudanças climáticas. Ocorre que, muitas vezes, tal

perspectiva não parte, pensa ou considera as vidas da Amazônia; apega-se a uma função utilitária da região para o resto do planeta - “a Amazônia vai nos redimir”.

A repetição de narrativas históricas e práticas político-econômicas que tratam a megadiversidade do território pelo potencial de exploração e consumo para o “povo da mercadoria” (KOPENAWA; ALBERT, 2015) ou pelo potencial de redenção e santuário para amenizar a culpa colonial interdita vozes e grafias, cosmologias e epistemologias. Nesse quadro, mesmo quando aparecem falas dos povos amazônicos, elas tendem a passar por alguma forma de regulação dos discursos marginalizados (KILOMBA, 2019) ou dar de cara com a ausência de escuta. Mas a condição de estar à margem da modernidade - ou da história - permite aprender a ler e desconstruir o centro enunciador, além de assumir uma fala que, ao colocar-se, altera a disposição das centralidades.

Com bell hooks, Grada Kilomba (2019) lembra que a margem é um “espaço de abertura radical”, onde se criam novos discursos críticos. Há uma inventividade política que não envolve romantização da opressão, mas a necessidade de resistir a ela, de imaginar mundos alternativos. “Nesse sentido, a margem não deve ser vista apenas como um espaço periférico, um espaço de perda e privação, mas sim como um espaço de resistência e possibilidade” (KILOMBA, 2019, p. 68). Altamira, que sentiu a destruição instalar-se junto com a Usina Hidrelétrica de Belo Monte sobre o rio Xingu, abrigou, em 2019, um encontro chamado *Amazônia centro do mundo*. Estava no horizonte desse levante o colapso do clima e do meio ambiente, mas não no sentido de colocar a Amazônia a reboque de salvar o mundo, e sim de pensar como o mundo precisa se reinventar a partir das experiências amazônicas.

“Nesta luta, devemos ser liderados pelos povos da floresta – os indígenas, beiradeiros e quilombolas que mantêm a Amazônia ainda viva e em pé” (BRUM, 2019). Para criar futuro, Eliane Brum (2019), tratando do encontro em Altamira, considerava imperativo deslocar o que é centro e o que é periferia. Pensar a Amazônia como essa margem-centro embaralha a ordem colonial, que é também neoliberal. Convoca falas do lugar (BORGES, 2020a) onde a história era interdita. Um diálogo a respeito da confluência planetária em meio a nossa diversidade depende da desierarquização entre vozes locais, tratadas como ruídos, e vozes universais, que definem os destinos de todos. Qualquer fala que toma para si caráter universal parte de um chão, sai de um lugar. E toda fala que vem do território tem alcance além dali, encontra a potência de ser voz do mundo.

Nós, que nos unimos no centro do mundo, perguntamos:
– O que queremos?
E declaramos:

Queremos amazonizar o mundo e amazonizar a nós mesmos. Liderados pelos povos da floresta, queremos **refundar o que chamamos de humano e voltar a imaginar um futuro onde possamos viver.** (MANIFESTO, 2019, grifo nosso)

Para refundar e reencantar a vida em esgotamento, partindo da Amazônia, carece inverter o fluxo que posiciona a região como lugar fora da história. Essa construção colonial e racista deixa a história fora de lugar. A tarefa, portanto, é dar às histórias da Amazônia seu devido lugar. Pensar o território não mais como exterioridade que precisa ser conquistada, ocupada, explorada, civilizada ou mesmo, veja só, preservada por agentes do capital financeiro, de organismos multilaterais, do Estado nacional. Passar da monocultura histórica, que arranca da terra a diversidade de espécies narrativas, para uma floresta de vozes, que narra desde dentro e forma uma história polifônica. Nadar no cosmo que integra múltiplos modos de conhecimento, de existência, de conexão entre mundos.

Sem um deslocamento da história a partir das comunidades amazônicas, “(...) a ficção que o Outro havia fabricado” continua a incitar “(...) o colonizado a habitá-la” (MBEMBE, 2020, p.17). No limite, ao tomar como real a imagem do espelho distorcido feita por aqueles a quem é dado o poder de definir e classificar, a autodestruição entra no jogo sem ser notada. Diz Mbembe (2020) que, em contextos racistas, representar é desfigurar, vontade de representação é vontade de destruição. Por isso o movimento para desvencilhar-se e sair do cercado da representação colonial que já inventa as gentes da Amazônia como subalternas. Recusar a imagem de sujeição que vem de outras freguesias para retomar as rédeas e a criação das imagens de si e dos mundos enredados em um nós.

A memória, como lembra Mbembe (2018a), é constituída por um entrelaçado de imagens de experiências primordiais situadas. Assim como o esquecimento, a memória deriva de uma operação psíquica, que articula por atos sintomáticos o regime de circulação dessas imagens, e de uma crítica do tempo, que inclui os artefatos que aparecem como substitutos da própria substância do tempo (MBEMBE, 2018a). A disputa política pela memória é uma disputa pelas imagens que seguem vivas, que estão na história. Contra a distribuição colonial do olhar, é o caso de pensar nos movimentos de recusa e reinvenção pontuados por Didi-Huberman (2017), em diálogo com Walter Benjamin, que ocorrem nos levantes, quando a memória se inflama, consumindo o presente e um certo passado, ao mesmo tempo em que descobre a chama de outras memórias, ocultas sob as cinzas.

A Amazônia e seus povos têm outras memórias e histórias para contar. É também por tais histórias que a história da região se faz e refaz. Krenak (2019) fala em adiar o fim do mundo pela possibilidade de sempre poder contar mais uma história. Histórias que não estão

restritas ao ‘clube exclusivo da humanidade’, que nascem daqueles que estão fora do clube, em uma sub-humanidade deixada à beira do caminho. “Há centenas de narrativas de povos que estão vivos, contam histórias, cantam, viajam, conversam e nos ensinam mais do que aprendemos nessa humanidade” (KRENAK, 2019, p. 30). Quando os grupos sem parte, atados à terra, entram na partilha da história, a disputa pelo tempo-espaço ganha outras possibilidades, o fim dos mundos atrasa um pouco mais.

2.2 Escritas de vida, refazendo existências

As vozes da Amazônia nunca se calaram. Quando ecoam ausentes na história e nos espaços de poder, é porque as possibilidades de fala e de escuta são-lhes negadas. Há silenciamento, não necessariamente silêncio. Tantas vezes ainda prevalecem estereótipos, abordagens engessadas, traduções tuteladas. A lógica colonial-policia que opera na distribuição de lugares, define uma ordem dos corpos, do visível e do dizível; faz com que muitos grupos sociais fiquem fora da partilha do comum e que suas palavras sejam tratadas não como discurso, mas como ruído (RANCIÈRE, 1996). A luta das mulheres negras nos Estados Unidos, conta bell hooks (2019a), não tem sido emergir do silêncio à fala, e sim mudar a natureza e a direção da fala, para que passem a ser ouvidas.

De todo modo, a contínua subalternização torna o ato de falar um gesto político. “Para nós, a fala verdadeira não é somente uma expressão de poder criativo; é um ato de resistência, um gesto político que desafia políticas de dominação que nos conservam anônimos e mudos” (HOOKS, 2019a, p. 36). Essa fala contracolonial ameaça a monocultura da modernidade, que deixa fora do campo de visão e escuta mundos entrelaçados que pulsam em rotações dissonantes. Na reflexão de hooks (2019a), erguer a voz, romper o silenciamento, sinaliza transição do lugar de objeto para o lugar de sujeito. O processo de encontrar uma voz libertadora e maneiras de falar e ouvir não limitadas pela posição subalternizada é projeto de autotransformação ativa e rito de passagem.

Na Amazônia, a colonização e as colonialidades são acompanhadas pela despossessão da palavra. Impõe-se a língua portuguesa a uma diversidade de povos de diferentes troncos linguísticos. Impõe-se a escritura cristã, por missões, catequeses e cultos, a povos politeístas e de outras religiosidades. Além de subjugação e expropriação, há renomeação das gentes e dos lugares. A perda da palavra continua nos territórios amazônicos durante o período republicano e a curta experiência democrática, com o ordenamento dos espaços e o deslocamento das pessoas sendo decidido no léxico acordado entre Estado e capital. O

discurso é o do desenvolvimento enquanto modelo de crescimento econômico, que funciona como um sistema de crenças ligado à expansão do capitalismo (RIST, 2001).

Escritas do processo de licenciamento ambiental acabam por atender à crença no progresso: em linguagem técnica, sem diálogo efetivo com as vozes da terra, constroem uma lógica de autorização da destruição adotando medidas compensatórias para amenizar o dano. O mestre quilombola Antônio Bispo dos Santos, o Nego Bispo (2015), compara os Estudos e Relatórios de Impacto Ambiental (EIA/RIMAs) à carta de Pero Vaz de Caminha, pela integração que mantêm com o pensamento colonial. Bispo dos Santos chama os EIA/RIMAs de “projetos de expropriação”. Esses documentos, segundo ele, em vez de analisarem os reais impactos socioambientais de empreendimentos, acabam sendo utilizados como instrumentos de recolonização.

Será preciso de nossa parte um grande esforço de interpretação dessas novas versões da Carta de Pero Vaz de Caminha, os chamados EIA/RIMAs, até porque **esses estudos são descritos em linguagem bem diferentes das nossas, com o propósito deliberado de nos excluir dos processos de discussão e de tomada de decisões, quando não buscam nos iludir com falsas promessas de melhorias de vida.** (SANTOS, 2015, p. 71-72, grifo nosso)

As grafias do neoliberalismo referendam mortes de mundos outros. Mas esses mundos têm suas grafias, suas vozes sopradoras de vida. No avarandado das poéticas negras, algumas ideias permitem pensar nas expressões e narrações de histórias dissidentes. Uma delas é a de *escrevivência*, cunhada por Conceição Evaristo para referir-se a sua própria literatura. Na introdução do romance *Becos da Memória*, a escritora (2019) revela que aquela obra foi seu primeiro experimento de texto ficcional fundindo e confundindo escrita e vivência, invenção e memória. “Escrever *Becos* foi perseguir uma *escrevivência*. Por isso também busco a primeira narração, a que veio antes da escrita. Busco a voz, a fala de quem conta, para se misturar à minha. Assim nasceu a narrativa de *Becos da memória*. Primeiro foi o verbo de minha mãe” (EVARISTO, 2019, p. 11).

A dimensão ancestral e memorial das histórias aponta para o cruzo de tempos e grafias. Embora a reflexão de Evaristo dirija-se ao texto literário, a escrita expande-se além da materialidade de um livro. A escritora considera a *escrevivência* como um sentido gerador (EVARISTO, 2020b). Em outro relato, Conceição Evaristo conta que o primeiro sinal gráfico apresentado a ela como escrita foi, talvez, um gesto antigo de sua mãe. A cena que aparece nas palavras da escritora, e segue transcrita a seguir, é cheia de beleza, ainda que more nas urgências do abismo social. Aponta para uma grafia do corpo, um movimento coletivo, que

convoca a natureza e ganha vida como súplica, como gesto de sobrevivência, de escrevivência, como gesto político.

Ainda me lembro, **o lápis era um graveto**, quase sempre em forma de uma forquilha, e **o papel era a terra lamacenta**, rente as suas pernas abertas. Mãe se abaixava, mas antes cuidadosamente ajuntava e enrolava a saia, para prendê-la entre as coxas e o ventre. E de cócoras, com parte do corpo quase alisando a umidade do chão, ela desenhava um grande sol, cheio de infinitas pernas. Era um gesto solene, que acontecia sempre acompanhado pelo olhar e pela postura cúmplice das filhas, eu e minhas irmãs, todas nós ainda meninas. **Era um ritual de uma escrita composta de múltiplos gestos, em que todo corpo dela se movimentava e não só os dedos. E os nossos corpos também, que se deslocavam no espaço acompanhando os passos de mãe em direção à página-chão em que o sol seria escrito. Aquele gesto de movimento-grafia era uma simpatia para chamar o sol.**

Fazia-se a estrela no chão.

Na composição daqueles traços, na arquitetura daqueles símbolos, alegoricamente ela imprimia todo o seu desespero. Minha mãe não desenhava, não escrevia somente um sol, ela chamava por ele, assim como os artistas das culturas tradicionais africanas sabem que as suas máscaras não representam uma entidade, elas são as entidades esculpidas e nomeadas por eles. E no círculo-chão, minha mãe colocava o sol, para que o astro se engrandecesse no infinito e se materializasse em nossos dias. **Nossos corpos tinham urgências.** O frio se fazia em nossos estômagos. Na nossa pequena casa, roupas molhadas, poucas as nossas e muitas as alheias, isto é, as das patroas, corriam o risco de mofarem acumuladas nas tinas e nas bacias. A chuva contínua retardava o trabalho e pouco dinheiro, advindo dessa tarefa, demorava mais e mais no tempo. **Precisávamos do tempo seco para enxugar a preocupação da mulher que enfeitava a madrugada com lençóis arrumados um a um nos varais, na corda bamba da vida. Foi daí, talvez, que eu descobri a função, a urgência, a dor, a necessidade e a esperança da escrita. É preciso comprometer a vida com a escrita ou é o inverso? Comprometer a escrita com a vida?** (EVARISTO, 2020a, grifo nosso)

O comprometimento da vida e da escrita dá-se pela inseparabilidade que há entre ambas, como anuncia o conceito de escrevivência. As palavras da escritora continuam e narram como, junto com a grafia da mãe, ela vislumbrou na infância as diferenças de mundos. Que vinham da voz-conferente das patroas, verificando a lista de roupas, e das mãos lavadeiras trêmulas, devolvendo as peças limpas. Que vinham da incompreensão de menina ante as toalhas sujas de sangue das mulheres brancas que chegavam para serem lavadas - o sangramento das mulheres de sua família eram mantidos na intimidade, ainda que morassem em um espaço minúsculo. A gênese de sua escrita, conta Conceição Evaristo (2020a), vem das histórias de casa, das vizinhas nas janelas, das conversas de mulheres.

Evaristo considera ainda que, para mulheres negras, escrever é não só ato de auto-inscrição no mundo, mas também de insubordinação. “A nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para ‘ninar os da casa grande’ e sim para incomodá-los em seus sonos injustos” (EVARISTO, 2020a). É esse enfrentamento presente na fala do sujeito negro colonizado que provoca o medo branco citado por Grada Kilomba (2019). Segue daí um

mecanismo de repressão por parte do sujeito branco colonizador, em que a defesa do ego exerce censura a certas verdades desconfortáveis que partem de Outra/o. A clássica questão de Gayatri Spivak sobre a possibilidade de fala da subalterna, para Kilomba (2019), não diz respeito à articulação em si de uma fala da mulher colonizada, mas sobre a dificuldade de colocação dessa fala no regime repressivo do colonialismo e do racismo.

A escrevivência, na leitura de Borges (2020a; 2020b), vai além de um traço singular da obra de Conceição Evaristo. Aparece como operador para pensar a produção de textos das condenadas da terra, como um sistema de escritura tecido por narrativas que partem de um lugar de subalternização para sair desse lugar, restituir dignidade, acessar uma soberania negada. A noção de escrita, nesse caso, não cabe tão somente aos registros literários, encontra diferentes matrizes de linguagem. Já a ideia de vivência desvia da interpretação de Benjamin, que a posiciona em oposição à experiência. Interessa, por um lado, tomar a relação entre o vivido e o narrado como parideira de memórias, e por outro, abarcar a possibilidade de tornar-se vida contável ao dar vida às histórias.

Outra noção, a de oralitura, traçada por Leda Martins (2003), permite pensar a escritura das memórias a partir da voz e do corpo, em performances da oralidade e práticas rituais. Enquanto a escrita, em sentido estrito, coloca o conhecimento na roda a partir de um centramento no campo ótico, os saberes que não se circunscrevem na percepção do olhar, como as grafias da oralidade, são geralmente captados como “ex-óticos”. Martins (2003) ensina que, em uma das línguas bantu, do Congo, o mesmo verbo, *tanga*, designa os atos moventes de escrever e de dançar. O corpo em performance, para ela, além de expressão que remete a um sentido, é local de inscrição de conhecimento marcado nos gestos, na vocalidade. A oralitura diz respeito a tais inscrições.

O significante **oralitura**, da forma como o apresento, não nos remete univocamente ao repertório de formas e procedimentos culturais da tradição verbal, mas especificamente, ao que em sua **performance** indica a presença de um traço residual, estilístico, mnemônico, culturalmente constituinte, **inscrito na grafia do corpo em movimento e na vocalidade**. (MARTINS, 2003, p. 77, grifo nosso)

A linguagem semeada pela oralitura, diz Martins, pode estar na letra performática da palavra ou no molejo do corpo. Assim sendo, não haveria culturas ágrafas, e sim sociedades em que os saberes, em vez de estarem confinados em livros e arquivos, ficam resguardados em outros ambientes de memória, como as práticas de performance. Indígenas, por vezes, referem-se aos anciãos de seus povos como “bibliotecas”, como um atravessamento de possibilidades vindas de um mundo em que o conhecimento é corporificado e de outro em

que é armazenado fora do corpo. O lugar biblioteca, que é parte do segundo mundo, adentra a dimensão do primeiro como metáfora. O corpo, como a biblioteca, não leva páginas de um ser apenas, mas várias estantes geracionais de saberes ancestrais.

Nas paragens de Barcarena e Abaetetuba, as memórias que habitam corpos, vozes e escritas sofrem golpes vindos do facão do capital. São desconsideradas pelos empreendimentos e pelo Estado que avançam sobre as gentes, as terras, os rios. Cada pessoa das comunidades das ilhas de Abaeté e das beiras de Barcarena carrega, na memória de vida, a potencial escrita de outra história. Uma história que se desenrola no cotidiano e difere da história corporativa-estatal colonizadora de territórios e imaginários. Os relatos de vida atam-se como formas de produção de existência e de mundos. São importantes pelo que dizem, mas também por dizer, por performar nas brechas. Irrompem como atos de fala que instauram fugas.

As vivências e as escritas têm uma dimensão singular, já que em qualquer momento da vida estamos diante de uma situação biograficamente determinada, como indica Alfred Schutz (2003). A situação biográfica equivale ao meio físico e sociocultural no interior do qual ocupamos uma posição no espaço e no tempo, de status e papel, moral e ideológica. Dizer que a situação é biograficamente determinada significa dizer que ela “(...) tem sua história; é a sedimentação de todas as experiências prévias do ser humano, organizada no patrimônio corrente do seu acervo de conhecimento a mão (...)” (SCHUTZ, 2003, p. 40, tradução livre). Embora pontue que essa situação biográfica é uma posse exclusiva de cada ser, Schutz (2003) considera que o mundo e o conhecimento que temos dele nunca é privado, é sempre intersubjetivo ou socializado.

A situação biográfica não torna as histórias propriedades individualistas, e sim marcas situadas nos encontros únicos que envolvem o estar no mundo. A lógica colonial tenta estabelecer enquadramentos baseados em identidades que ditam essências inferiorizantes e estabelecem um lugar restrito na cena pública. A libertação desse lugar passa pela escritura do ser em movimento. Uma escritura que não seja pré-fixada, por exemplo, apenas pelas chaves de dor e sofrimento, que possa assumir facetas múltiplas, contraditórias, humanas. Que esteja enredada em um tornar-se: “(...) enquanto escrevo, eu me torno a narradora e a escritora da minha própria realidade, a autora e a autoridade na minha própria história. Nesse sentido, eu me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminou” (KILOMBA, 2019, p. 28).

O sujeito em construção que sente as opressões coloniais, de acordo com a discussão de Maria Lugones sobre colonialidade do gênero (2014), habita um lócus fraturado, onde

estão tensionadas a subjugação e as resistências, a sujeição e as subjetividades. Essa fratura mantém a luta contra a invasão colonial de si mesmo, sinaliza o movimento de relação e confronto com as lógicas do capital e os processos de desumanização. Para Jota Mombaça (2021), a ‘quebra’ é o que a atravessa, desmonta e viabiliza como ser. A artista interdisciplinar lança uma pergunta: “(...) como habitar uma tal vulnerabilidade e como engendrar, nesse espaço tenso das vidas quebradas pela violência normalizadora, uma conexão afetiva de outro tipo, uma conexão que não esteja baseada na integridade do sujeito, mas em sua incontornável quebra?” (MOMBAÇA, 2021, p. 22).

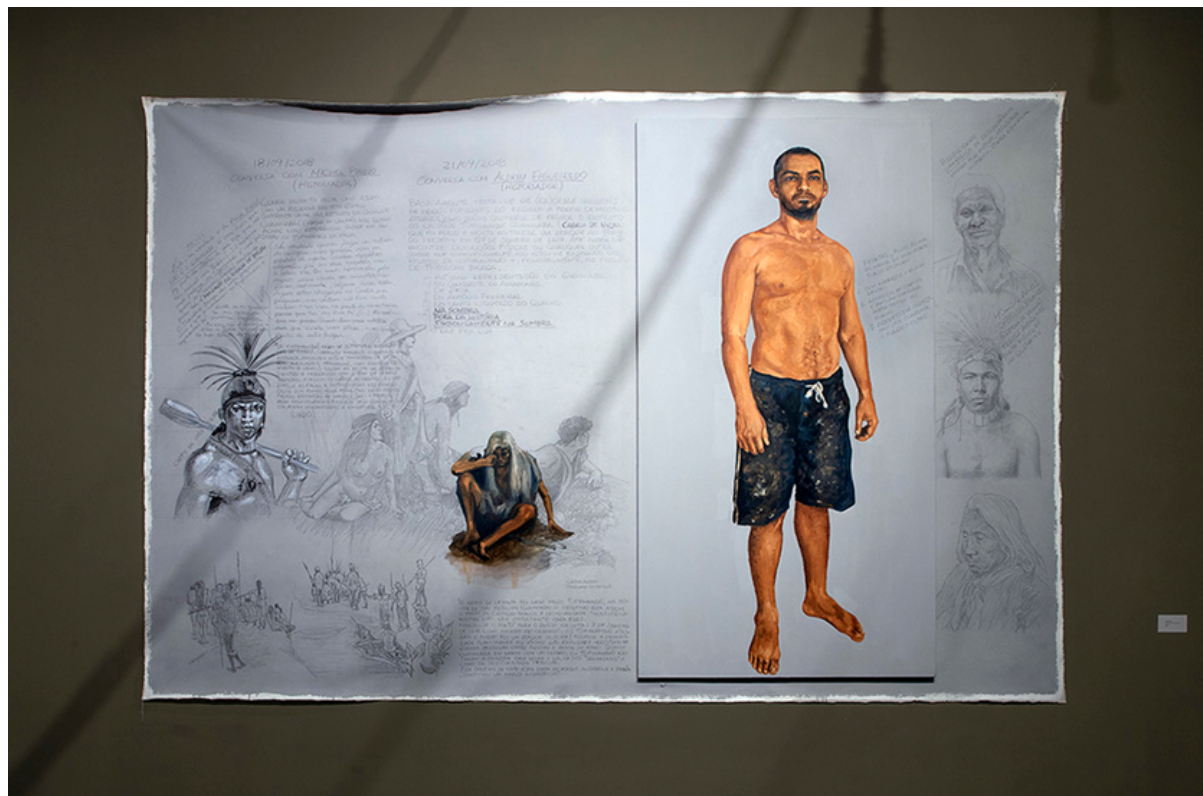
As bio-grafias - ou escritas de vida - nascidas dos relatos dos povos da Amazônia são compreendidas aqui pela interação de duas mãos entre as histórias vividas nesse lócus fraturado, que dão forma à narrativa, e a aparição das histórias narradas, que animam a vida enquanto projeto de existência e resistência. Como diz hooks, “Pessoas oprimidas resistem identificando-se como sujeitos, definindo sua realidade, configurando sua nova identidade, nomeando sua história, contando sua história” (2019a, p. 100). Um contar cerzido pela junção de memórias dispersas, pela reprodução de gestos miúdos, pela leitura e ação diante dos conflitos. Seguindo o traçado de diferentes linguagens, esse contar configura um tipo de conhecimento cheio de força, que altera a ordem do dizível e do visível.

Muitas vidas não grafadas no tempo acabam quase perdidas. É o caso da imagem do cacique Guaimiaba, conhecido como Cabelo de Velha, que liderou o levante Tupinambá contra a invasão colonial portuguesa três anos após Belém ser fundada sobre as terras que os indígenas chamavam Mairi. O artista Éder Oliveira, em grafite e óleo sobre tela, reconstitui a figura esquecida de Guaimiaba e esboça o cacique, que foi assassinado pelos colonizadores naquele 1619, como homem subalternizado do presente. Ao mesmo tempo que traça, a partir de cacos da história, uma escrita de vida sobre o que antes era esquecimento, Oliveira aponta a continuidade dos apagamentos racistas que recaem ainda hoje sobre as gentes da classe popular. A imagem reconstrói um passado ancestral roubado e critica o presente colonial que permanece matando o corpo e a história de vidas amazônicas.

As cidades estão minadas por necrografias sobre autoridades e personagens de destaque no projeto da empresa colonial. Estátuas e monumentos que garantem não só a permanência da memória da conquista, mas também sua celebração. Conforme Achille Mbembe (2018a), as estátuas sinalizam para uma evocação dos mortos. Enquanto a colonização exercia um poder funerário ao reificar a morte de negros e indígenas, negando qualquer valor a essas vidas, a ocupação do espaço público por mortos-monumentos responsáveis pelas guerras do potentado colonial faz com que “(...) o princípio do assassinato

e da crueldade que personificaram continue a assombrar a memória dos ex-colonizados, a saturar o seu imaginário e os seus espaços de vida” (MBEMBE, 2018a, p. 227). Escritas de morte que mantêm o passado, ordenam o presente e inviabilizam um futuro pós-colonial.

Imagem 12 - Estudo para retrato de Cacique Guaimiaba (Cabelo de Velha), 2019



Fonte: Site do artista (<http://www.ederoliveira.net>)

Em outro rumo, escritivências, oralituras e bio-grafias podem atuar como narrativas do presente que embaralham os tempos. Viajam a um passado escondido nas margens e possibilitam um futuro ao manter em circulação histórias que prolongam a vida para além da materialidade dos corpos, virando, no caso, arquivos de subalternidades amazônicas (TAKETA, 2019). Tais arquivos de palavras são como fontes geradoras de imaginação para a caminhada, para a reprodução da vida. Interessa ao porvir das frentes de luta o contato memorial com a resistência pregressa. Além de todo o processo de tornar-se sujeito da própria história ao reordenar e tomar parte da cena política, as vozes carregam a presença de um comum que é comunidade e território.

2.3 Comunidades e vínculos do comum

As escritas de vida e, antes, a própria existência partem de um comum, ou de um ser em comum. Por isso a compreensão das bio-grafias foge do sentido clássico que toma o indivíduo como centro da história. Também a escrevivência, para Conceição Evaristo (2020b), não é uma escrita narcísica ou escrita de si, abarca uma história comum. O ser em comum constitui-se a partir de um nós, do *cum* latino, daquilo que vincula, que junta (NANCY, 2003). Esse ser junto, na perspectiva que aponta Jean-Luc Nancy (2003) a partir da leitura de Roberto Esposito, não é um conjunto de sujeitos ou mesmo um sujeito coletivo, o que significa que não se volta para um si mesmo. O ser é o com. A noção de sujeito, assim, ou desmantela-se ou mostra-se partida, sem substância, derivada do com, do comum.

O comum ganha corpo como um vazio, um nada. Não no sentido negativo de falta, mas como um “nada positivo”, enquanto “possibilidade de preencher espaços ou de criar mundos” (SODRÉ, 2014, p. 207). O mestre Muniz Sodré (2014) lembra que esse vazio é potência de criatividade autônoma. A tradição do pensamento ocidental condiciona no lombo do comum e da comunidade a ideia de propriedade, de algo que é próprio, como um atributo, algo que se refere à natureza dos sujeitos partícipes. Ocorre que a etimologia de *communitas* e de *communis*, seguida por Esposito, aponta para o contrário, para o que não é próprio, o que começa onde o próprio termina: “(...) não é o próprio, mas sim o impróprio - ou, mais drasticamente, o outro - o que caracteriza o comum” (ESPOSITO, 2003, p. 31, tradução livre). Haveria impropriedade radical no comum.

Em termos epistemológicos, é possível diferenciar os conceitos de comum e comunidade (SODRÉ, 2014): comum aparece como disposição ontológica originária inerente ao ser humano; comunidade significa não uma atualização institucional do comum e sim algo em que sempre estamos mediante a distribuição de lugares e as identificações que constituem um laço invisível. Mas Esposito, acompanhando o filósofo Martin Heidegger, conduz a uma indiferenciação entre comum e comunidade, na medida em que seria a comunidade que mostra o que é ser-com. A ideia de comunidade também aparece configurada como espacialização que opera um recorte existencial e uma subjetivação, ainda sob influência heideggeriana: “(...) só se pode *ser-com* num *ái* específico” (SODRÉ, 2014, p. 212).

Seja como for, tal qual sinaliza Sodré (2014), é impossível não viver em comunidade e cada forma de comunidade é resultado de uma subjetivação que instaura um comum. O pensador lembra a concepção de Jacques Rancière de que uma subjetivação faz comum, desfazendo-o; dito de outro modo, uma nova subjetivação, ao alterar os arranjos

comunitários, desfaz uma certa projeção de forças e refaz o comum, dando a ele outras conformações. Tornar-se parte de um comum depende da existência com outros a partir de uma mesmidade, de “(...) algo que chamamos de ‘mesmo’ não por ser idêntico a si próprio, e sim por ser um ponto de convergência ou um mesmo para vários” (SODRÉ, 2014, p. 238). Acontece que o colonialismo instaurou um corte geral sobre a mesmidade.

A raça e o racismo, forjados pela modernidade, funcionaram e funcionam como operadores de dessemelhança, formando ‘círculos de separação’ (MBEMBE, 2020) entre um ser-com-o-outro pela chave da outridade (colonizador-colonizado) e um ser-com-o-outro pela chave da mesmidade (colonizador-colonizador / colonizado-colonizado). Achille Mbembe (2020) considera que o princípio de separação e segregação está na gênese do empreendimento colonial. Os modos de subjetivação coloniais e capitalistas ativam a ficção racial para definir as partes do comum, fissuram comunidades com divisões de classe e promessas de benefícios pessoais em troca do esfacelamento de mundos. Essa lógica de comunidade do potentado colonial, baseada na violência e na exclusão, acaba por configurar-se enquanto anticomunidade.

Ao desejar que o colonizado se lhe assemelhasse ao mesmo tempo que o impedia, **o potentado fazia da colônia a própria figura da “anticomunidade”**, um lugar onde, paradoxalmente, **a divisão e a separação (aquilo que Fanon chama de “princípio da exclusão recíproca”)** constituíam as formas próprias do *estar junto* e onde o principal modo de comunicação entre os súditos coloniais e seus senhores (a saber, a violência e as prebendas) vinha sempre reiterar a relação sacrificial e ratificar a permuta ativa da morte (...). (MBEMBE, 2018a, p. 191-192, grifo nosso)

A formação de comunidades nacionais nas américas manteve nas bordas a maioria dos grupamentos sociais. A democracia escravista dos Estados Unidos, por exemplo, era uma comunidade de separação onde havia duas ordens: uma comunidade dos semelhantes, regida pela lei da igualdade, e uma categoria de dissemelhantes, os sem-parte, sobre os quais vigorava a lei da desigualdade, assentada no preconceito racial (MBEMBE, 2020). Aníbal Quijano (2005) explica que, nos países do Cone Sul latino-americano, a configuração de Estados-nação modernos por um processo homogeneizador de perspectiva eurocêntrica ocorreu não pela descolonização e democratização das relações e dos vínculos, mas pela eliminação de indígenas, negros e mestiços.

“No caso do Brasil, os negros não eram nada além de escravos e a maioria dos índios constituía-se de povos da Amazônia, sendo desta maneira estrangeiros para o novo Estado” (QUIJANO, 2005, p. 134). A ideologia da ‘democracia racial’ tentava esconder uma comunidade nacional de absoluta exclusão, ordenada sob a matriz de dominação chamada por

Quijano (2005) de colonialidade do poder. Na Amazônia, as constantes políticas de pilhagem e integração reiteravam a ideia de uma terra que é ao mesmo tempo exterioridade - “Há alguma coisa extraterrestre naquela natureza anfíbia (...)”, palavras de Euclides da Cunha (2000, p. 146) - e propriedade - “A Amazônia é nossa”, mote militar-nacionalista que reivindica posse, não comunidade.

As frestas da comunidade nacional abrigam outras tantas formas de comuns e de humanidades alijadas da partilha racista, patriarcal e classista da pátria. Mesmo antes da República, no Brasil escravocrata, embora os negros escravizados fossem vistos pelo sistema como bens móveis, eles talhavam a própria humanidade na artesanaria do comum. “Pela via do gesto e da fala, tecem relações e um universo de significações, inventam línguas, religiões, danças e rituais, e criam uma ‘comunidade’. A destituição e a abjeção que lhes são impostas não eliminam inteiramente sua capacidade de simbolização” (MBEMBE, 2018a, p. 95). Como aponta Mbembe (2018a), se, por um lado, o negro é produzido e projetado pelo branco, gerando um vínculo social de sujeição, por outro, aparece como figura múltipla.

Será que a violência colonial constitui de fato um tipo de vínculo com os colonizados? A noção de vínculo é importante para pensar as comunidades. Segundo Sodré (2014), a coesão comunitária, na medida em que diz respeito a uma força compulsiva dos seres, não   deliberação consciente, é projetada mais por vinculação do que por relação. Diferentemente da relação, que sinaliza um ‘fazer contato’ posto entre seres identificados em suas posições sociais, a vinculação aparece como condição originária do ser atravessado por um comum, que o divide e o pressiona para fora de si (SODRÉ, 2014). O vínculo d -se sem substância, a partir de um v zio constitutivo, como abertura na linguagem. Não se trata de processo tão somente interativo entre cada sujeito. A dimensão vinculativa envolve “(...) exigência radical de partilha da existência com o Outro” (SODRÉ, 2017).

Tomando a concepção de Sodré,   possível dizer que as engrenagens coloniais e capitalistas não estabelecem vínculos com grupos subalternizados, mas relações de sujeição, que interdita a abertura e a partilha em prol da acumulação primitiva e da exploração do corpo e da terra. Nada vinculava existencialmente, por exemplo, a elite monarquista, levada pelo liberalismo a reivindicar a abolição da escravatura, aos negros ou a indígenas, sertanejos e ribeirinhos (SODRÉ, 2018). Por isso, para Muniz Sodré (2018), a abolição incidiu tão somente sobre a relação, não sobre o vínculo, dando margem para a persistência da forma social escravista na reinterpretação de uma ‘saudades do escravo’, que encara o outro como objeto de falta utilitária, sem abertura do corpo para parceria plena na condição humana. Por isso os vínculos vão sendo atados aquém e além do ordenamento nacional-colonial.

Aquilombar-se indica um movimento de fazer comum, de alinhar subjetivação e vínculo por caminhos contracoloniais. Na discussão aberta por Beatriz Nascimento (*apud* RATTS, 2006), o quilombo ganha sentido como simbologia do direito à ocupação de um espaço, como um ser parte e um estar no mundo. Rosa Acevedo e Edna Castro (1998), na obra a respeito das comunidades quilombolas do Trombetas, em Oriximiná, contam da memória social dos negros assentados nos rios Trombetas, Erepecuru e Cuminá. Memória banhada por lembranças da fuga e da resistência, por saberes sobre o tempo e a natureza compartilhados com os povos indígenas que habitavam a região. Os conhecimentos das formas de manejo, alternando extrativismo e agricultura, mostravam caminhos para a economia e a preservação da Amazônia (ACEVEDO; CASTRO, 1998).

A disputa pela conjuração de comuns dissidentes da norma ocidental passa pela possibilidade de seguir ‘acervos sociais de conhecimento’ (SCHUTZ, 2003) que estão na vida cotidiana e costumam ser desconsiderados pelo aparato colonial, pelo Estado-nação e pelos homens brancos que, de uma posição autoproclamada universal, apresentam-se como portadores de um pensar abstrato, apartado do viver. Para Alfred Schutz, conforme Maurice Natanson (2003), os problemas concretos da existência cotidiana são percebidos e formulados a partir do acervo de conhecimento que se tem à mão. As comunidades são também espaços de incorporação (pôr no corpo), circulação (pôr no mundo) e recriação de saberes que se dão pelo vínculo e que agem a partir do ser-com na montagem de cosmologias.

O acionamento de um acervo de conhecimento, assim como o estabelecimento de tipos de vínculo e subjetivação, ajuda a compor modos de vida. Ao apagar histórias, gentes e saberes, complexos e flutuantes modos de viver são destruídos. As atuais pressões neoliberais invadem o comum para apropriarem-se e imporem seus próprios acervos de conhecimento, baseados no individualismo, na propriedade, no consumo e em outras formas de adoecimento das comunidades e dos sujeitos. Christian Dunker (2017) considera que o neoliberalismo é uma forma de vida, mais que uma etapa difusa do capitalismo ou uma teoria econômica bem definida. Na Amazônia, essa gestão totalizante do planeta estrutura os rumos do desenvolvimento a partir de um des-envolvimento dos viventes.

A comunidade quilombola Boa Vista, no Trombetas, enfrentava situação crítica, no início dos anos 1990, por conta da extração de bauxita e toda a operação da Mineração Rio do Norte (MRN) por lá. Acevedo e Castro (1998) contam como a paisagem começava a ser alterada, como a presença da mineradora levou a um movimento de cerco às terras, como a invasão capitalista, com seus empreendimentos e valores, gerou nos negros quilombolas um sentimento “(...) de violação de um mundo socializado pela rebeldia do passado” (1998, p.

221). A prática de cadastramento de residentes criou formas de controle e conflitos. O regime de trabalho assalariado negou o valor e desarticulou a dinâmica de trabalhos em grupo com roça, farinha, pesca, caça e coleta.

Nessa correlação de forças, o processo provoca sobre os protagonistas mais fragilizados uma **profunda transformação pela destruição de traços culturais e de ecossistemas** dos quais tradicionalmente extraíram seus meios de sobrevivência. **O tempo social desse grupo passa a ser definido na relação com a empresa**, enquanto os **valores tradicionais deslocam-se para os espaços *fetichizados* pela mercadorização da força de trabalho e da natureza**. (ACEVEDO; CASTRO, 1998, p. 225, grifo nosso)

O processo de resistência, no entanto, reativa vínculos nesse jogo entre a subjugação neocolonial e a ginga de corpo dos modos de vida atados a pluriversos. Na comunidade quilombola Boa Vista, o caminho foi a busca pela titulação das terras, por financiamentos para roças coletivas, pela retomada de práticas de mutirão (ACEVEDO; CASTRO, 1998). As comunidades de Abaetetuba e Barcarena, ameaçadas pelos interesses do capital, pressionadas por empresas instaladas ou em vias de tomar no território, fazem da permanência naquele chão suas insurgências, e das vivências a luta contra a infraestrutura agromineral que atropela o fluxo do ser-com. A cola da resistência busca manter essas comunidades amazônicas existindo em um espaço e um tempo comuns.

Schutz (2003) diferencia comunidades de espaço e comunidades de tempo. Compartilhar uma comunidade de espaço implica ter ao alcance dos copartícipes determinada parte do mundo externo, com materialidades e sentidos que são comuns. Já o compartilhamento de uma comunidade de tempo envolve a intervenção de cada copartícipe no curso da vida do outro, de modo a captar a construção do pensamento desse outro em um presente. Os contemporâneos que compartilham tanto uma comunidade temporal quanto uma comunidade espacial são ‘associados’ (SCHUTZ, 2003). Apenas na relação e no vínculo entre associados é possível apreender a singularidade de um semelhante em sua situação biográfica, na medida em que os associados configuram um nós, estão diretamente implicados na biografia um do outro.

A vinculação estabelecida entre os seres associados das comunidades de Abaetetuba e Barcarena faz pensar que há uma história comum na história de cada um. Há histórias-com que fundam as histórias-pessoais. Assim, cada escrita de vida é uma escrita de vidas, cada bio-grafia tem traços de um nós. Não se trata de apelo a um existir tradicional fechado para o mundo da modernidade. Mas, ao contrário, a outros mundos que estão abertos, que são contamináveis em sua condição de impropriedade. Mundos-outros que coexistem com o

mundo-mesmo do colonialismo e do capitalismo, em dinâmicas de apropriação (antropofagia), negociação, aderência, rejeição; que respiram na diferença e, talvez por isso, encontram formas de ser e estar junto além dos limites da dominação.

2.4 Comum além do humano e territórios de vida

O comum também é formado por não humanos, por outras vidas que fazem a sociobiodiversidade amazônica. Para alguns grupos sociais, o meio ambiente não é espaço de exploração, é comunidade. “Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam se manter agarrados nesta Terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia, na América Latina” (KRENAK, 2020, p. 82). Integrar-se à floresta e, no limite, à Mãe Terra como parte de comunidades interespecíficas significa estabelecer um tipo de vinculação geradora de existência que não interessa às lógicas coloniais e capitalistas, para as quais a natureza e todos que estão vinculados a ela são colocados em uma relação de expropriação.

O neoliberalismo não se vincula à natureza, mas a consome, a engole. Ailton Krenak (2021) explica que o branco, que é um Outro, fez uma escolha radicalmente oposta à dos povos indígenas: “Ele quer comer o mundo. E nós achamos que nós somos o mundo. E a gente acha que o branco quer comer a gente! Quando ele come a floresta e o mato, e sai arrastando ouro e minério, ele está comendo a gente, a carne da terra”. Davi Kopenawa (2015) chama os garimpeiros de ‘comedores de terra’, pela ambição e o revirar do chão em busca de ouro. Comer o mundo e a terra, catalogar o meio ambiente apenas enquanto recurso a ser extraído sinaliza um contato desvinculante, incapaz de compreender que há um fazer-se com os outros seres e com a paisagem - não à toa o planeta responde aos humanos com desregulações climáticas e epidemias globais.

Há uma importante vertente de discussão a respeito dos comuns, bens comuns ou *commons*, considerando tanto riquezas do mundo material, como o ar, a água, os frutos, quanto produções socioculturais necessárias à interação social, como saberes, linguagens, afetos (NEGRI; HARDT *apud* SODRÉ, 2014). A partir da escola de Elinor Ostrom, os comuns são definidos no sentido de bens que pertencem a todos e a cada integrante da comunidade e que conformam um patrimônio de interesse que pode ter abrangência local, regional ou global (CHAVERO, 2020). Elena Lazos Chavero (2020) e Silvia Federici (2019) alertam para a apropriação da ideia de comuns por instituições internacionais, como o Banco

Mundial, para fins de adaptação a interesses de mercado e controle dos recursos de regiões periféricas sob o disfarce de proteger a biodiversidade.

Esses comuns evocam um fazer comunidade a partir de trabalhos coletivos e formas de cooperação que, para Chavero (2020), não se restringem a grupos rurais e permitem certa subjetividade compartilhada, pela consolidação de relações de reciprocidade. Algumas leituras afastam-se de Ostrom considerando que o substrato do comum é composto pelos trabalhos coletivos, não por bens comuns, ou que o eixo dos comuns são as relações que avançam na demanda de movimentos sociais por novas formas de vida (CHAVERO, 2020). Com Pierre Dardot e Christian Laval (*apud* CHAVERO, 2020), o conceito assume um rumo político e reivindicativo, incluindo tudo o que as comunidades avaliam como fundamental para a vida e que, portanto, não deve ser privatizado.

Federici (2019) propõe uma visada feminista sobre os comuns, levando em conta que as mulheres sempre dependeram e defenderam mais o acesso aos comuns do que os homens, além de posicionarem-se como principal força contra a completa comercialização da natureza. Lembrando Maria Mies, Federici (2019) cita a necessidade de desfazer as separações operadas pela divisão social do trabalho no capitalismo e a distância entre produção, reprodução e consumo, que escondem as mortes, os desmatamentos e os desterramentos implicados na comida que comemos ou nos eletrônicos que usamos. “Nenhum comum é possível a menos que nos recusemos a basear nossa vida e nossa reprodução no sofrimento dos outros (...)” (FEDERICI, 2019, p. 317).

Outros desdobramentos pontuam como culturas situadas histórica e geograficamente têm formas próprias de defesa dos comuns e de integração com o meio ambiente. Significa que existem diversos cruzos possíveis entre humanos e não humanos envolvendo, conforme Chavero (2020), uma visão territorial e uma dimensão política. A compreensão dos territórios vivos, com capacidade de ação, contrapõe-se à dualidade moderna entre sociedade e natureza. Na luta em defesa da manutenção do vínculo com a terra, contra a lógica antivida do capitalismo, estão em jogo “(...) tanto o espaço construído pelas gerações dos povos como a memória do território ‘habitado pelo tempo da comunidade’” (CHAVERO, 2020, p. 20, tradução livre). Em oposição ao direito de propriedade, Dardot e Laval (*apud* CHAVERO, 2020) sugerem um direito de inapropriabilidade, um direito de uso coletivo.

Os caminhos seguidos aqui corroboram os valores de compartilhamento e não propriedade que fazem os comuns, mas tracejam outra seara, para pensar além de um caráter utilitário do termo, no sopro de um ser-com que é constituído entre o humano e o ambiente. As proposições de Anna Tsing (2019) a respeito das dinâmicas de paisagens multiespécies

ajudam compreender a nós mesmos enquanto trajetórias interativas contínuas, e “(...) sobre como nós agimos conjuntamente com outras espécies para fazer o mundo” (2019, p. 76). Essas trajetórias estão dentro e além dos indivíduos e da espécie. Segundo Tsing (2019), 90% das células do nosso corpo são bactérias, não têm assinatura genética. Também é assim fora do corpo. Não podemos sobreviver longe de agregados multiespécie.

O ‘nós’ inclui outras formas de vida com as quais compartilhamos um viver em indeterminação, que se reconfigura diante de condições mutáveis (TSING, 2019). Nas florestas, fica evidente esse nós formado de diferentes espécies agindo para criar mundos. Uma diversidade biocultural que, diz Tsing (2019), é estabelecida em sinergias colaborativas. “Em vez de simplesmente catalogar diversidade, precisamos narrar as histórias em que a diversidade emerge - isto é, admitir suas formas animadas e, portanto, contaminadas” (TSING, 2019, p. 24). Contaminação e comunidade mantêm franca aproximação. Esposito (2003) explica que imune, *immunis*, é o contrário de comum, *communis*. *Immunis* indica o que poderia conservar a íntegra da própria substância. O projeto ‘imunitário’ da modernidade busca nos dispensar do contágio das relações que ameaçam a identidade (ESPOSITO, 2003).

As histórias de diversidade aparecem nas experiências de escape da lógica de simplificação das cidades, no cotidiano agroecológico à margem da pulverização das *plantations* do agronegócio. A monocultura é expressão da anticomunidade, inclusive por conta da substituição de nutrientes dos fungos por fertilizantes tóxicos. Tsing (2019) conta histórias das paisagens multiespécie pela descrição crítica dos mundos criados a partir de trajetórias cruzadas entre humanos e não humanos que vivem em comum. Para apresentar as histórias dos esporos ou cogumelos com os quais trabalha, a cientista recorre, por vezes, à narrativa em primeira pessoa, não por compreender os cogumelos como agentes individuais, mas como analogia cultural.

A natureza e as espécies não humanas também têm suas escritas de vida. Anna Tsing (2019) põe a pensar como cientistas sociais, acostumados a conversar com as pessoas para aprender, podem conhecer a vida social de plantas e fungos. As abordagens sugeridas são atenção às assembleias - espécies que estão reunidas, como plantas que crescem em torno umas das outras - e à forma - as vidas sociais têm a ver com a forma como se movem e como conhecem outras. “Nossos estudos não enriqueceriam ao incluir neles socialidades mais que humanas? Poderíamos ver histórias humanas dentro de um campo de histórias multiespécies” (TSING, 2019, p. 128). Essas histórias multiespécies são importantes, por exemplo, para avaliar mudanças ambientais.

A fotógrafa Paula Sampaio ouviu o réquiem de uma floresta afogada e contou em imagens. No projeto *O lago do esquecimento*, aparecem restos de troncos e galhos de árvores que seguem de pé na área onde o rio Tocantins foi represado para servir à Usina Hidrelétrica de Tucuruí. Durante a construção do empreendimento, nas décadas de 1970 e 1980, famílias ribeirinhas foram expulsas de suas terras, o povo indígena Parakanã acabou remanejado, houve desmatamento de parte da vegetação do trecho inundado. Os impactos prolongaram-se na vida das comunidades assentadas nas ilhas formadas ao longo do lago, na alteração da qualidade da água, na morte de peixes e outros animais (SILVEIRA, 2013). Os troncos-fantasmas da fotografia, como testemunhas de um fim, narram essa história. Em Tucuruí, a ação humana sobre a natureza seguiu o curso da morte. Mas nem sempre foi assim.

Imagem 13 - Lago de Tucuruí, de Paula Sampaio, 2011



Fonte: Site da artista (<http://paulasampaio.com.br>)

Pesquisas apontam a indigeneidade das paisagens (BALÉÉ, 2008) e a floresta amazônica em sua formação antropogênica (MAGALHÃES, 2016). Há toda uma dimensão ancestral nas paisagens pela presença das culturas e dos povos, que atravessa o tempo. As evidências arqueológicas indicam que, 11 mil anos atrás, populações adaptadas às terras baixas tropicais já habitavam a Amazônia. Desde então, foi crescente a ação humana sobre o

bioma e “(...) o manejo do ambiente por parte das sociedades amazônicas não resultou em perda, mas em ganho de biodiversidade” (MAGALHÃES, 2016, p. 390). Os seres humanos foram e são parte da histórica paisagem multiespécie da Amazônia. A quebra do vínculo dessa comunidade interespecífica vem com a colonização. A acumulação do capital globaliza-se como elemento desvinculante, a ponto de inaugurar uma nova era geológica.

Seria preciso mais tempo de campo e familiaridade com um leque de conhecimentos das ciências da natureza para que alcançássemos, nesta tese, uma leitura das escritas de vida a partir das paisagens amazônicas em Barcarena e Abaetetuba. Assim, a busca é por encontrar nas bio-grafias dos sujeitos dessas localidades os traços do comum que fazem de tais escritas de vida de cada ser uma história fundamentalmente do ser-com, das comunidades com seus associados e com a paisagem. Como as vozes do comum partem de muitos pontos, inclusive da natureza, outras tantas histórias da sociobiodiversidade vão ficar por ser contadas - “(...) muitas histórias, humanas e outras, reúnem-se em lugares de socialidade mais que humana. Uma história só não é o suficiente” (TSING, 2019, p. 133).

As paisagens, pelo modo como são consideradas por Tsing (2019), não aparecem como panos de fundo da ação humana, mas como protagonistas das nossas histórias, como “(...) assembleias trabalhando em coordenações dentro de uma dinâmica histórica” (2019, p. 94). A antropóloga explica a opção pelo termo assembleia em contraposição a uma ideia por vezes fixa e limitada de comunidade ecológica. Assembleias seriam agrupamentos abertos, que mostram as histórias em formação e as diferentes formas como as espécies influenciam umas às outras em relações de predador e presa, de competição, de mutualismo (TSING, 2019). Esse adendo ajuda a pensar nas variadas dimensões de conflitos internos que envolvem o comum. A partilha do vínculo não tem a ver com pacificação, é exposição.

Além da ideia de paisagem, carece trazer para a gira a noção de território, com a dimensão política de terra reivindicada não somente como lugar de morada ou de produção, mas enquanto parte da vida e condição de possibilidade de sua reprodução. Achille Mbembe (2018a) conta que, na África, a territorialidade pré-colonial era itinerante - também ocorria assim com os povos indígenas nas Américas. “Eram fronteiras frequentemente caracterizadas pela extensibilidade e pela incompletude” (MBEMBE, 2018a, p. 179). Os processos de formação identitária seguiam a mesma lógica itinerante, a partir de redes entrelaçadas, de modo que a identidade não é necessariamente o que fixa a um lugar, mas o que permite negociar a travessia de espaços em circulação (MBEMBE, 2018a).

Se a violência colonial avança por imposição de identidades racializadas e expropriação de terras, a reapropriação identitária pelos subalternizados e a efetivação do que

sobrou de chão como território são tentativas precárias de fuga dos domínios totalizantes, portanto tentativas de existir. As questões identitárias e territoriais assumem sentidos estratégicos na luta, na medida em que as frentes colonial-capitalistas almejam tomar posse das subjetividades e das terras. Demarcações tornam-se necessárias como formas de barramento do fim, como trincheiras de modos de vida plurais ameaçados de morte. Mas, do ponto de vista dos povos moventes e da conexão que cultivam com a Mãe Terra, a *Pacha Mama*, é o caso de considerar que “(...) os limites territoriais impostos à terra são seu cativo e não sua definição” (MOMBAÇA, 2021, p. 16).

A delimitação das fronteiras acaba atuando no limiar entre o sufocamento instaurado pela modernidade/colonialidade e o respiro de existência do sujeito e do lugar onde irrigam-se mundos na diferença. Nesse jogo, a continuidade da desterritorialização funciona como implosão de mundos e comunidades, rompimento dos fluxos e movimentos que ganham corpo mesmo diante da aparente fixidez do território. É o que busca fazer a tese do marco temporal, ao justapor às fronteiras espaciais uma fronteira de tempo, que acentua limitações de direito. O outro extremo, libertário, é o da imaginação política que subverte os limites e leva à expansão de mundos; quando se diz, por exemplo, que “o Brasil é terra indígena”, retomando pela palavra o território roubado.

O que resta da terra-casa dos povos continua a ser atacada. Para Antônio Bispo dos Santos, o Nego Bispo, os colonizadores, agora sob o domínio não do Império Ultramarino, mas do Estado Democrático de Direito, destroem “(...) tudo aquilo que é fundamental para a existência das nossas comunidades, ou seja, os nossos territórios e todos os símbolos e significações dos nossos modos de vida” (2015, p. 76). As comunidades contracolonizadoras constroem processos de resistência e luta em defesa de seus territórios, convivem com a terra como ente gerador de força vital e envolvem a vida cotidiana no sopro da biointeração com a natureza (SANTOS, 2015). Foi assim em Palmares, em Canudos, é assim nas diversas comunidades de Abaetetuba e Barcarena.

Os processos de afirmação do território liderados por comunidades quilombolas, povos indígenas, camponeses, ribeirinhos e outros povos da floresta são interpretados por Arturo Escobar (2015) fundamentalmente enquanto uma luta ontológica. Lutar por territórios comunitários é lutar pelos muitos mundos que habitam o planeta, lutar por ontologias múltiplas, por um pluriverso. O território é mais que uma base material, é espaço-tempo da conexão entre humanos, outros vivos, elementos da natureza e encantarias espirituais. A montagem de como se configuram tais relações e vínculos depende das possibilidades

oferecidas pelo território. Os pluriversos brotados do chão constituem mundos em conexão parcial uns com os outros, que transbordam os limites do moderno (ESCOBAR, 2015).

O ‘**território**’ é o espaço - **biofísico e epistêmico** ao mesmo tempo - onde a vida se encena de acordo com uma **ontologia particular, onde a vida se faz ‘mundo’**. Nas ontologias relacionais, **humanos e não humanos** (o orgânico, o não orgânico, o sobrenatural ou espiritual) são parte integrante desses mundos em suas **múltiplas inter-relações**. (ESCOBAR, 2015, p. 98, tradução livre, grifo nosso)

Os territórios, assim como as comunidades, produzem e vivem conhecimento. Fazem-se com outros mundos e outros saberes. Muitos movimentos étnico-territoriais da América Latina, conforme Escobar (2015), são espaços de produção de conhecimento e estratégias sobre a identidade e a vida. Por isso soa a racismo e ignorância qualquer discussão sobre as crises sociais e ecológicas globais que não escute as vozes e as propostas avançadas das epistemologias vividas nos territórios. As lutas locais têm dimensão planetária, embora as discussões a respeito do futuro da Terra tantas vezes ignorem essas lutas ou tratem-nas pela chave do que bell hooks (2019b) chama de ‘comodificação da diferença’. Vem da terra, que é início de tudo, a chance de um por vir.

Frantz Fanon já dizia que, “Para o povo colonizado, o valor mais essencial, porque mais concreto, é primeiro a terra” (2005, p. 61). A terra que dá o pão, a terra que dá dignidade, a terra que possibilita a existência de mundos e comunidades. Na palavra ‘comunidade’ (*communitas*), conta Muniz Sodré (2014) há uma referência ao lugar, ao solo de origem, enquanto dimensão exterior aos indivíduos que obriga ao vínculo ou ao pagamento de uma dívida simbólica (o *munus*). “O ser-em-comum é um *cum-munus*” (SODRÉ, 2014, p. 206). Escobar (2015) cita organizações afrodescendentes que declaram suas comunidades como territórios de vida, alegria, esperança e liberdade. É um bom caminho para pensar nas comunidades amazônicas.

2.5 Conjurando descolonizações na guerra de mundos

“Nestas margens do Xingu, em plena selva amazônica, o senhor presidente da República dá início à construção da Transamazônica, numa arrancada histórica para conquista e colonização deste gigantesco mundo verde. Altamira, 9 - outubro - 70.” Assim registrava a placa de bronze que, na ocasião, foi pregada no que restou do tronco de uma castanheira. O presidente da época, o ditador e general Emílio Garrastazu Médici, estava presente para lançar o marco inicial da rodovia. Médici assistiu e aplaudiu a derrubada de

uma árvore de 50 metros de altura que ficava no traçado por onde passaria a Transamazônica. Assim como ocorreu em Altamira, com ou sem marcos, o trator colonial passou e continua a passar em vários pontos da região fazendo tombar o que encontra pela frente.

A violência de sobrepôr o mundo de um promessa de progresso sobre todos os outros mundos da floresta aparece ao longo da história colonial da Amazônia e na história neocolonial em curso, com a escalada desenvolvimentista e a financeirização do capital. O processo de objetificação e expropriação dos povos e das terras amazônicas ocorre por políticas de ‘integração nacional’ e de logística para o mercado - impostas pelo Estado -, por uma economia de exclusão voltada para a produção de *commodities* - liderada por grandes corporações transnacionais -, e por pressões para mudar ou burlar legislações, referendando ilegalidades nas práticas socioambientais - que envolvem poderes e elites locais. Contra os seres da terra e das águas, é imputada uma lógica da guerra que avança de todos os lados, usando as linguagens política, empresarial e jurídica como destituidoras de vida.

Se a guerra mostra-se inevitável, é o caso de pensar em barricadas que roubem tempo, como a que Jota Mombaça (2021) propõe montar com seu livro. Talvez memórias e histórias das comunidades amazônicas sirvam também para levantar barricadas, na medida em que mantêm em circulação imagens de mundos que resistem à dominação, ao esfacelamento do comum. Toda a sociobiodiversidade da região faz da Amazônia um lugar único quanto a possibilidades de ser-em-comum, de estar em comunidade, de vínculo entre seres e ambientes. Esses mundos amazônicos são ameaçados de morte pelas guerras contínuas trazidas pela colonização e pelo capitalismo, que atacam justamente a existência do comum ao desgarrar grupos humanos de suas comunidades, de seus territórios.

O mundo de violência total instaurado pela modernidade, a partir dos pilares ontoepistemológicos da separabilidade, da determinabilidade e da sequencialidade, é chamado por Denise Ferreira da Silva (2019a) de Mundo Ordenado. Mas e se “(...) imageássemos cada coisa existente (humano e mais-que-humano) como expressões singulares de cada um dos outros existentes e também do tudo implicado em que/como elas existem, ao invés de como formas separadas que se relacionam através da mediação de forças?” (SILVA, 2019a, p. 43). Esse outro mundo, que golpeia o Mundo Ordenado, Silva (2019a) nomeia como Mundo Implicado. A poética negra feminista traça um dos caminhos ao Mundo Implicado, na medida em que viola regras do pensamento moderno.

No Mundo Implicado, tudo que existe é expressão singular de cada um e de todos os existentes, configurando assim a imagem de um *Corpus Infinitum* (SILVA, 2019a). As personagens dos livros de ficção científica da escritora Octavia E. Butler, na leitura de Silva

(2019a), figuram o *Corpus Infinitum* por estarem profundamente implicadas com o que existiu, existe ou venha a existir, sendo ao mesmo tempo marcadas por determinações do capital, da racialidade e do cis-heteropatriarcado. A implicabilidade aparece na proposta de Silva (2019a) de visualizar a tríade colonial, racial e capital a partir de uma figuração fractal, que descreve uma implicação. Circulo pelas ideias de Denise Ferreira da Silva ainda tateando os nós que ela dá no pensamento moderno, mas certo de que a sobrevivência passa por um certo fim de mundo, que não pode ser adiado.

A ordem colonial/capitalista/racial cria seu mundo de subjugação, exclusão e racismo pelas lógicas tanto da separação quanto da destruição. Todo o resto tem que ser segredo e não contável para que a dominação global acelere, a monocultura neoliberal tem que penetrar nos corpos para que eles sirvam ao sistema ou possam ser descartados. Aos povos das beiradas desse mundo, recai a “guerra sem fim” (MBEMBE, 2018b) e a “violência total” (SILVA, 2019a). Ocorre que, diante de um mundo que produz destroços, a sobrevivência de outros mundos depende não apenas da criação e reprodução da vida. Como continuar a existir sem minar, sem tentar destruir o “mundo como o conhecemos” (SILVA, 2019a), esse mundo que enterra tantas histórias e sobre elas constrói infraestruturas para *commodities* - mantendo, claro, a ‘responsabilidade social’?

Diferentemente da destruição dizimadora promovida pela modernidade, a destruição da ordem colonial garantiria a diversidade do ser-em-comum. Jota Mombaça (2021) vê em toda transição a demanda por um fim de mundo, permitindo assim uma formulação tentativa de abertura ao que não está na fórmula ou nas obras do poder. A criação de formas continuadas de destruição aparece como programa de refundação do sentido que desloca a questão do tornar-se para pensar ‘como desfazer o que me tornam’ (MOMBAÇA, 2021). Mombaça abre perguntas quanto aos processos destrutivos que interrompem os ciclos de opressão, tal qual o atravessar entre a memória e os possíveis: “como fazer implicar, em cada transição que se anuncia, a ancestralidade das gentes cuja terra foi roubada, como pólen e semente das gentes cuja terra ainda há de ser feita?” (2021, p. 62).

A contraviolência que parte dos colonizados, apregoada por Frantz Fanon (2005), tem uma diferença de estatuto com a violência colonial, conta Achille Mbembe (2018a). Em certo sentido, uma é o oposto da outra. Diante da guerra feita pela França na Argélia, “(...) Fanon se convenceu de que o colonialismo era uma força fundamentalmente necropolítica, animada na origem por uma pulsão genocida” (MBEMBE, 2018a, p. 283). Já a violência emancipadora aparece como conceito tanto político quanto clínico. A relação com o tratamento e a cura garante à violência do colonizado uma dimensão ética. A luta em Fanon,

ainda de acordo com Mbembe (2018a), remete a uma tripla dimensão: visa destruir aquilo que destrói e provoca medo e raiva; tenta tratar aqueles e aquelas que o poder feriu; busca sepultar todos os que tombaram.

Nosso mundo não é o mesmo de Fanon, mas tampouco é outro, como diz Mbembe (2018a). Ainda que se faça uma crítica à violência, a destruição dos pilares coloniais permanece essencial para a descolonização. Na medida em que põe-se a mudar a ordem do mundo, a descolonização é “(...) um programa de desordem absoluta” (FANON, 2005, p. 52), desordem que modifica fundamentalmente o ser, tornando humana a ‘coisa’ colonizada. Grada Kilomba (2019) segue nesse rumo ao indicar mecanismos de defesa do ego que atravessam o sujeito negro, sendo o último deles o estado de descolonização, que sinaliza um deixar de subexistir como “Outra/o” e um passar a existir como sujeito. Indo além de Fanon, cabe pensar na modificação do ser como um desfazimento do ser moderno em busca das possibilidades de ser junto ‘na multidão de estilhaços’, ‘na quebra’ (MOMBAÇA, 2021).

A reivindicação ético-política da decolonização, na proposição de Denise Ferreira da Silva (2019a), mira no fim do Mundo Ordenado, em que impera a violência racial, e numa reconstrução após o fim. A reconstrução não diz respeito à ascensão de uma nova ordem, mas à restauração do valor total expropriado dos corpos de negros escravizados e das terras de povos indígenas, que continua a ser retirado da capacidade produtiva de gentes e chãos por aí. Foi a partir desse valor roubado que o colonialismo e o capitalismo avançaram na formação global de abismos raciais e econômicos entre nações e entre grupos sociais dentro de um mesmo espaço nacional. A restauração do valor ocorre com a mudança das arquiteturas do pensamento e da reprodução do mundo como o conhecemos.

É a partir dessa ideia de decolonização, aliada à noção de *Corpus Infinitum* - de que todos os existentes, incluindo os que já existiram e os que ainda vão existir, formam um corpo infinito -, que Silva (2019b) compreende as mudanças climáticas e o aquecimento global. Se o acúmulo de gases de efeito estufa na atmosfera é consequência do aumento de extração de matéria da Terra, como combustíveis fósseis e vegetação, não há como separar esse ciclo dos processos de expropriação de terra e trabalho usados para acessar os combustíveis e o solo (SILVA, 2019b). Para Silva (2019b), a energia interna expropriada das terras e dos corpos subalternizados, por interferência da colonialidade mobilizadora da violência total, é transformada em acúmulo de gases.

Da mesma forma que podemos facilmente pensar o **dióxido de carbono** emitido pelos nossos motores de automóveis e sintetizados pelas plantas como a **forma gasosa do plâncton que constitui o petróleo**, podemos pensar no **óxido nitroso**

emitido nas plantações de açúcar do período colonial e nas plantações de soja do Brasil de hoje como **forma gasosa da energia interna do solo e os corpos dos escravos de ontem e dos trabalhadores de hoje.** (...)

Seja qual for a forma que toma, tomou ou tomará - sólido, líquido, gás -, **o que foi extraído através da força colonial**, a energia interna, por exemplo, de brasileiros nativos e escravos africanos, seja qual for a forma, a lei da conservação de energia nos lembra que o que foi extraído **permanece no capital global e nos meios de produção e matérias-primas** que utiliza para sua autoprodução, ou seja, para sua acumulação. Por essa razão, **o único princípio de justiça relevante para o estado atual no mundo é a decolonização**, ou o retorno do valor total expropriado de terras nativas e corpos escravos. (SILVA, 2019b, grifo nosso)

Por isso não se chega a lugar algum com estratégias como a do mercado de carbono, que conforma “(...) a expansão de atividades destrutivas nos campos da mineração, do extrativismo em escala industrial e queima de combustíveis fósseis (que podem ser compensadas/neutralizadas em outro lugar)” (GRUPO CARTA DE BELÉM *et al.*, 2021). Esse é um trecho de manifesto assinado por organizações da sociedade civil e de comunidades tradicionais, além de movimentos sociais e de pesquisadores, para a 26ª Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas, que ocorreu no Reino Unido, em novembro de 2021. Antes da COP-26, Belém sediou o Fórum Mundial de Bioeconomia e, como contraponto ao fórum, o Encontro Amazônico da Sociobiodiversidade, questionando a agenda de uma bioeconomia para o desenvolvimento, sem escuta aos povos e seus direitos.

A arquitetura colonial cria o tempo todo novos aportes conceituais para manter o Mundo Ordenado de pé. Denise Ferreira da Silva (2019a) encontra na Negritude a força radical de uma virada de pensamento, que interrompe a lógica moderna. Essa interrupção aparece na arte, mas talvez apareça também nos conhecimentos implicados do cotidiano, no ‘sentipensar’ de que fala Orlando Fals Borda, um sentipensar com a terra (ESCOBAR, 2016), um sentipensar com a comunidade, de modo a quebrar a separabilidade tanto entre racional e emocional quanto entre sujeito de conhecimento e objeto de conhecimento, ou mesmo entre sujeito e mundo. Os saberes do estar no mundo, que são vida e história, podem conjurar descolonizações ou decolonizações a partir de uma ética abolicionista que destrói colonialidades e cria/cruza caminhos.

O denso trabalho de articulação política de que dependem a **luta continuada pela liberação negra e pela ruptura com a colonialidade** como princípio de reprodução do mundo como o conhecemos precisa ser pensado enquanto **ética abolicionista - criativa, sim, na forma como excita e conclama outros princípios relacionais e de mútua afetação entre diferentes posicionalidades**, mas também **destrutiva e demolidora das infraestruturas que recondicionam o mundo como cenário para a captividade negra e a perpetuação do lugar de fala branco (isto é, o universal)** como referente dominante de um sistema de valor em relação ao qual nossas vidas negras só importam na medida em que são produtivas. (MOMBAÇA, 2021, p. 46, grifo nosso)

Como questiona Denilson Baniwa (2020), por que conseguimos imaginar o fim dos mundos, a derrocada da *Pacha Mama*, mas não o fim do colonialismo ou do capitalismo, desses sistemas esmagadores de seres-mundo? Para o artista, tem um fim de mundo que já aconteceu, e o que vivemos é o futuro de um passado que não é nosso. “Muitos mundos existiram antes deste. Nossas histórias tradicionais estão firmemente entrelaçadas com o tecido do nascer e morrer de mundos. Através desses cataclismos nós recebemos muitas lições que moldaram quem somos e como somos uns com os outros” (BANIWA, 2020). Por vezes, para contar essas histórias, é preciso ir atrás de novas linguagens, como fez Kilomba (2019), ou escavar velhas formas de comunicar. Baniwa fala da linguagem do cosmos, das profecias, dos sonhos, rompendo a sequencialidade do Mundo Ordenado.

Nós somos os sonhadores sonhados por nossos ancestrais. Nós atravessamos o tempo entre os suspiros dos nossos sonhos. **Nós existimos ao mesmo tempo que nossos ancestrais e as gerações por vir. Nosso futuro** está em nossas mãos. É nossa mutualidade e interdependência. São os nossos parentes. Está nos vincos das nossas memórias, gentilmente abertos pelos nossos ancestrais. **É o nosso Tempo do Sonho, e é Agora, Antes, Amanhã, Ontem.** (BANIWA, 2020, grifo nosso)

O futuro, para Baniwa (2020), existe sem tempo, é um sonho não colonizado. Ailton Krenak (2020) também sai do tempo. Compreende que a base do nosso engano e descolamento da vida é enxergar o tempo como uma flecha, que segue na mesma direção. Se a flecha do tempo for revertida, como faz Dana, personagem do livro *Kindred*, de Octavia E. Butler, conforme a leitura de Denise Ferreira da Silva (2019), é possível que o que veio-a-ser possibilite o que já-passou. Daí a chance de pensar os sonhos, as memórias e todas as escritas de vida no cruzo de tempos. Histórias de comunidades e povos subalternizados que recontem uma história não contada da Amazônia abrem outras chances de desfecho para confrontos passados. Se o atravessamento incluir também diferentes espaços, essa guerra que foi e é pode encontrar com a mesma guerra que é ou ainda virá noutro canto.

Parece esse o caso quando tratamos das lutas contra empreendimentos agrominerais em Abaetetuba e Barcarena. Embora sejam diferentes os estágios de desagregação do ser-em-comum, de desenraizamento territorial e de esfacelamento dos circuitos econômicos e de trabalho locais, há confluência das histórias pelos modos de vida e pelas frentes resistências. Mas como fazer circular histórias e conectar comunidades contracoloniais afetadas por ações do capital e do Estado que exercem grande poder de assentar escritas e funcionar em rede global? De que forma as proximidades de vivência e as diferenças de

estágio de violência atam vínculos entre as diversas vozes e bio-grafias dos territórios? E como historicizar as necrografias coloniais que se repetem e replicam?

CAPÍTULO 3

Necrografias coloniais em Abaetetuba e Barcarena: capital globalizado, Estado e captura da vida

A 'ocupação colonial' em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico - inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais (Achille Mbembe)

As transformações violentas sobre os territórios da Amazônia continuam. Não são meras consequências de um passado colonial. Fazem-se no aqui agora, com o mesmo viés racista e patriarcal de antes, porém com mecanismos específicos, de um tempo em que o capital globalizado e o Estado nacional aliam-se para exercer o controle físico e geográfico de terras ancestrais e corpos indígenas e negros. O resultado historicamente recente desse controle tem como marco a invasão neocolonial do território do Conde, nos anos 1980, para instalação da indústria de alumínio Albras/Alunorte e todo um complexo com porto, alojamento e estação de energia. Na década seguinte, foi a vez da indústria de caulim se apossar de terras em Barcarena. Depois da mineração, vieram os portos do agronegócio.

Agora há um movimento de expansão desse polo logístico para Abaetetuba, por iniciativa da multinacional Cargill, que planeja ter um porto privado na ilha Xingu, em área sobreposta ao Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) Santo Afonso. Essa apropriação de territórios tradicionais no Baixo Tocantins com fins de direcionamento de *commodities* para exportação liga-se a uma rede que tem pontos localizados em outras partes da Amazônia. Enquanto o destino do capital é a Europa ou os Estados Unidos, na Amazônia é deixado um legado de conflitos e crimes socioambientais. “A cada montanha de minério exportada, nasce outra de rejeitos” (CASTRO, 2019b, p. 47). Assim como a modernidade esconde a colonialidade, a história costuma ser contada escondendo os restos.

A diversidade de vidas territorializadas que é ameaçada e sacrificada por conta da sanha colonial-racial também nem sempre é considerada. Mas, a despeito das violências do Estado e do capital globalizado e das ações de captura da vida pelos empreendimentos e pelas grafias de morte, as comunidades tradicionais das ilhas de Abaetetuba e do território do Conde em Barcarena estabelecem formas de resistência e de afirmações do existir. A luta dos povos pela vida não é de agora. Abaetetuba e Barcarena são terras de antiga ocupação, com um acúmulo de histórias tanto de transformações impostas por projetos da metrópole quanto de fugas, aquilombamentos e reivindicação pela garantia de direitos.

3.1 Ocupações tradicionais e invasões coloniais

A região que abriga os municípios de Abaetetuba e Barcarena é densamente povoada desde o período pré-colonial até os dias de hoje, por isso bastante antropizada. Um estudo realizado por pesquisadores do Museu Paraense Emílio Goeldi no início deste século (SILVEIRA; MARQUES, 2004) apontou grande potencial arqueológico na área. Foram registrados mais de 80 pontos com evidências arqueológicas, entre sítios, ocorrências e locais reportados, a maioria nas proximidades de rios e igarapés. Houve identificação, por exemplo, de sítio histórico e pré-histórico na Vila de Beja e na Vila do Conde, com ocorrência de cerâmica cabocla e terra preta, além de ocorrências arqueológicas na boca do rio Arienga e na Vila de Itupanema. O estudo foi realizado a partir de Termo de Ajustamento de Conduta decorrente de um dos vários desastres/crimes socioambientais ocorridos ali.

A formação dos dois municípios, como em geral a história do processo de colonização, é marcada por interrupções dos modos de ocupação, apropriação de terras e redefinição do modelo econômico local. As invasões coloniais tratavam de impor padrões de pensamento e grafias de destruição e morte. Havia indígenas na área da Vila de Beja, atual distrito de Abaetetuba, que viviam da agricultura, da pesca e do extrativismo. Na localidade que hoje é Vila do Conde, em Barcarena, estavam indígenas nômades emigrados dos campos marajoaras (LOBATO, 1993). Os povos Gibirié e Mortigura ocupavam a região de Barcarena (ESTUMANO *apud.* HAZEU; COSTA, 2022). A ocupação na Vila de Beja, no século XVII, aparece na literatura (CPT GUAJARINA *apud.* COUTINHO, 2016) ligada ao povo Mortiguara - possivelmente uma variação de Mortigura.

O Vale do Tocantins foi o mais povoado da Amazônia colonial (ANGELO-MENEZES, 1999). Nas imediações de Abaetetuba e Barcarena, “(...) surgem as primeiras missões ou reduções, fundadas principalmente pela Ordem dos missionários da Companhia de Jesus, sobre as aldeias referenciadas como Mortigura, Gibirié, Jaguarari, Moju, Ibirajuba e Sumaúma, onde habitavam numerosos contingentes de indígenas” (SILVEIRA; MARQUES, 2004, p. 5). Em 1635, um povo originário seguiu o curso da praia e aldeou, com orientação de padres capuchos, de modo a formar um pequeno aglomerado de casas próximo a samaumeiras - daí a denominação Samaúma/Sumaúma -, onde fica a Vila de Beja (LOBATO, 1993). Marcel Hazeu e Solange da Costa (2022) contam que, na terra da aldeia dos Mortigura, atual Barcarena, foi fundada a missão jesuíta São João Batista de Mortigura e a primeira Aldeia da Companhia do Pará, doada em 1653 por ordem do rei.

Os colonizadores brancos europeus levaram transformações e violências ao Vale do Tocantins, começando pelo enfraquecimento da organização social dos povos locais e a desestruturação tecnológica ancestral da atividade produtiva, com consequentes mudanças da paisagem agrária (ANGELO-MENEZES, 2000). De acordo com Maria de Nazaré Angelo-Menezes (1999), os indígenas não aldeados em missões viviam do extrativismo de frutas como cupuaçu, bacuri, abacaxi, banana da terra e açaí, de caça e pesca, e do cultivo de mandioca, com práticas de trabalho coletivo e desbaste do mato fino antes do fogo. Já nos aldeamentos missionários de jesuítas, apesar da absorção de elementos da cultura local, o trabalho dos indígenas era voltado para a produção de excedente e incluía a derrubada de grandes árvores, com utilização de coivara, processo de aceiro feito com parte dos vegetais derrubados, o que postergava o plantio.

As terras amazônicas, que eram públicas, começaram a ser transferidas para particulares, durante o Brasil Colônia, pelo regime de sesmarias. Um estudo de Angelo-Menezes (*apud* ACEVEDO, 2000) registra a doação de 245 sesmarias no Vale do Tocantins entre os anos de 1707 e 1824. Quase 57% desse total, 139 sesmarias, foram concedidas até 1754, durante o domínio missionário. A maior parte das sesmarias era nas vilas do Acará e de Moju. Na região tocantina, “(...) a organização de sistemas de produção com forte vínculo com Belém, favorece a formação do mercado interno e os agentes – fazendeiros e comerciantes pressionaram por essa distribuição e concomitante controle da terra” (ACEVEDO, 2000, p. 12).

Era possível diferenciar dois tipos de unidades produção: as vilas, como Abaetetuba, mais integradas ao mercado, com atividades de cana-de-açúcar e cacau; e os lugares de índios, como Barcarena, Conde e Beja, menos integrados ao mercado, com agricultura de mandioca, arroz, feijão (ANGELO-MENEZES, 2000). O novo modelo agrário, proposto pelo aparato legal do Diretório do Índio (1757-1798), que substituiu as missões, retraiu a produção de alimentos, levando à escassez de produtos para consumo, como farinha (ANGELO-MENEZES, 1999). Militares e colonos passaram a pressionar as estruturas produtivas decadentes do período missionário. O fomento agrícola colonial, relata Angelo-Menezes (1999), implantou uma agricultura exaustiva, descaracterizando os sistemas agrários indígenas das margens férteis dos rios. Com o Diretório, foi intensificado o plano racista de ‘civilizar’ os povos originários.

O Diretório estabeleceu mecanismos de controle sobre os plantios de subsistência dos indígenas, para cooptar os excedentes produzidos (ANGELO-MENEZES, 1999). O controle envolvia avaliação das roças e cobrança de dízimos. Houve alteração dos ritmos de trabalho e

elaboração de listas nominais indicando qualidade e quantidades da produção. Sendo para consumo ou para exportação, as produções eram levadas a Belém para registro na Tesouraria Geral dos Índios. O Estado tentava controlar também a circulação, mantendo canoas de arrecadação, fabricando embarcações e com contratos administrados pela Fazenda Real (ANGELO-MENEZES, 1999). A colonização do espaço amazônico no Vale do Tocantins envolvia estratégias de substituição do sistema agrário, controle da produção e escravização de indígenas e pessoas negras sequestradas da África.

De extrativista que era, o índio passou a ser escravo das capoeiras. A mão-de-obra africana, acrescida à do índio, ajudou na transformação das paisagens, resultando sistemas agrários voltados para o mercado internacional em expansão. Foram desconsideradas as relações de produção e os sistemas agrícolas locais de um espaço onde as relações técnicas tinham sido definidas depois de gerações (ANGELO-MENEZES, 2000, p. 96)

Na segunda metade do século XVIII, a área dos atuais municípios de Abaetetuba e Barcarena passa a ter muitas fazendas e engenhos, com predomínio da produção de açúcar e aguardente (SILVEIRA; MARQUES, 2004). Àquela altura, Abaeté era distrito subordinado à Belém e já estava criada a freguesia de São Francisco Xavier de Barcarena. Após a Coroa portuguesa proibir a utilização de mão-de-obra indígena em canaviais e engenhos, os produtores de açúcar e aguardente do Vale do Tocantins e do Acará foram incentivados a adquirir escravos de origem africana. De acordo com Rosa Acevedo Marin (2000), a Companhia do Grão Pará e Maranhão (1755-1777) montou um mercado de escravos e era responsável pela importação. Durante a atuação da Companhia, foi incorporado um número importante de africanos escravizados na região tocantina (ACEVEDO MARIN, 2000). Apesar da proibição, a procura por trabalhadores indígenas continuou.

O recenseamento de 1779 contabilizou na Capitania do Grão-Pará 24.780 pessoas livres, 19.588 indígenas aldeados e 12.893 pessoas escravizadas (ANGELO-MENEZES, 2000). Além de toda a violência imposta para ‘domesticar’/‘civilizar’ e explorar os povos como força de trabalho, a presença indígena aparece em relatos de fugas das povoações de Beja e do Conde e mesmo em tentativas de inserção na sociedade colonial, com reivindicação de direitos e busca de benesses. Vinícius Melo e Willyan de Oliveira (2022) citam dois casos: o da índia Patronilha, da Vila de Beja, que enviou carta à rainha D. Maria I pelo direito de escolher a quem servir, e o de Romão Vieira, da Vila do Conde, que obteve do governador José de Nápoles Telo de Meneses a carta de ocupante do posto de Principal da localidade.

A índia Patronilha parecia saber muito bem sobre a lei de liberdade de 1755, que proibia a escravização indígena e que, pouco tempo depois, foi incorporada pelo Diretório, porém, por ele limitada, em função dos povos aldeados precisarem viver sob a tutela de um diretor – conforme já discutido no tópico anterior. E a indígena utilizou a lei de liberdade a seu favor, a tal ponto que enviou um requerimento diretamente à rainha D. Maria I, reclamando que o diretor da povoação da qual fazia parte, a Vila de Beja, queria que ela trabalhasse em algo que não estava acostumada ou que servisse a quem ela não teria vontade. Patronilha pediu à monarca que fosse enviada uma provisão lhe dando o direito de permanecer servindo na casa de Antonio José de Carvalho ou de qualquer outro morador que viesse a ser de sua vontade.

A outra situação envolveu o índio Romão Vieira, na Vila do Conde. Ele obteve do governador José de Nápoles Telo de Meneses a carta patente de Principal da referida povoação, com a justificativa de ser neto do antigo Principal do local, o qual já havia falecido. Ele estava apenas aguardando a confirmação régia da sua patente. O ocupante do posto de Principal, além de exercer o papel de liderança em relação aos outros índios dentro das povoações, possuía certas vantagens, como o de poder enviar até seis índios para trabalharem para si nas canoas de extração dos produtos do sertão, além de lhes serem guardadas “todas aquelas honras competentes à graduação de seus postos”. (MELO; OLIVEIRA, 2022, p. 215-216)

Os caminhos entre a integração colonial e a resistência contracolonial foram variados. Por um lado, um contingente de indígenas chefes de família que habitavam as povoações tocantinas, e que já haviam recebido nomes portugueses, passaram a exercer cargos militares - cargos subalternos, não de oficialato (MELO; OLIVEIRA, 2022). Esses processos de etnogênese, junto com a mestiçagem e a dizimação, ajudam a compreender a diminuição no contingente populacional de indígenas ao longo dos anos. No contato assimétrico com o colonizador branco de origem europeia, segundo Melo e Oliveira (2022), ocorre um apagamento que transforma o indígena em ‘Felipe’, o ‘Felipe’ em agricultor, o agricultor em soldado, o filho do soldado em pardo ou até branco. Diluição racista do colonizado ao modo de vida do colonizador, até o apagamento existencial.

Por outro lado, formaram-se muitos mocambos e quilombos na região do Baixo Tocantins, reunindo negros fugidos e também indígenas que compartilhavam ideais de liberdade (ACEVEDO MARIN, 2000). Entre os motivos para a organização dos quilombos, Acevedo Marin (2000) cita o interesse por ampliar trocas mercantis e a rebeldia por conta de castigos e ressentimentos. Terras de antiga ocupação tradicional, onde ainda vivem famílias negras e indígenas, mesmo que não tenham origem na fuga de escravizados, são consideradas quilombolas. Uma das lideranças escutadas nesta pesquisa vem de um quilombo cuja história remete a 1838, quando o ancestral negro Manoel Joaquim dos Santos, já alforriado, depois de vir do Marajó na condição de escravo para trabalhar num engenho, passou a ter um pedaço de terra em Barcarena (ACOQUIGSAL, 2018).

No século XIX, os ventos revolucionários cabanos sopraram em direções opostas em Barcarena e Abaetetuba. Um dos movimentos de maior participação popular da história do Brasil, a Cabanagem (1835-1840) manifestou a insatisfação dos despossuídos contra a exploração imposta pela colonização portuguesa no Grão-Pará; envolveu também médios proprietários de terras e de escravos, que eram lideranças político-partidárias (SOUZA JÚNIOR, 2022). A questão da terra foi decisiva para a adesão de um protocampesinato amazônico formado por indígenas, tapuios, negros forros e homens brancos pobres que trabalhavam em condições precárias nas terras de proprietários abastados, conta José Alves de Souza Júnior (2002). Os negros escravizados que se juntaram à luta almejavam a conquista da liberdade, que não veio com a independência do Brasil.

A população escravizada estava concentrada em torno das cidades e vilas, como Belém e Cametá, e ao longo dos rios, como o Tocantins e o Acará (ACEVEDO MARIN, 2000). Indígenas e mestiços viviam em áreas como a costa oriental do Pará, a Ilha de Marajó e as regiões do estuário, caso de Conde e Beja - um dos pontos onde ocorriam reuniões do movimento. Se Conde, Barcarena e Beja foram focos da resistência cabana, Abaetetuba e Cametá mobilizaram forças anti-revolucionárias (HAZEU; COSTA, 2022). Hazeu e Costa (2022) citam Conde como base de Eduardo Angelim, o terceiro e último presidente cabano. Em Abaeté, o oficial Francisco Antônio da Costa armou os habitantes da freguesia para combater os revolucionários e impedir uma invasão (MACHADO, 2008).

Enquanto os engenhos seguiram em atividade, perdurou nas terras e águas de Abaetetuba o aviamento, sistema de crédito que induzia a monetização progressiva da economia amazônica (MACHADO, 2008). Geralmente uma casa comercial mantinha num caderno os registros das retiradas dos trabalhadores e da produção que seria convertida em salário. O acerto de contas ocorria no final do mês, com as retiradas sendo abatidas do salário. “O estímulo inicial de ter e poder usar o dinheiro era, porém, uma ilusão para o trabalhador” (MACHADO, 2008, p. 18). O isolamento e a quase exclusividade de relação comercial com o dono do engenho, continua Jorge Machado (2008, p. 18), “(...) faziam-no perder a liberdade de usar o que ganhava, se é que sobrava algo além do estritamente necessário à subsistência”.

No final do século XIX o território de Abaeté, integrando Beja, foi desmembrado da capital e transformado de freguesia em vila, e depois de vila em cidade (MACHADO, 2008). Só em 1944 Abaeté passou a se chamar Abaetetuba. Barcarena teve idas e vindas ora como distrito de Belém, ora desmembrada da metrópole. Até que, em 1943, vira município de vez. A região de Barcarena, na década de 1940, conduzia aos portos de Belém grandes

quantidades de seringa e cacau, além de produtos comercializados diretamente pelos agricultores, como farinha, camarão, peixe e lenha (ACEVEDO MARIN, 2013). Em Abaetetuba, a dinamização comercial incluía o trabalho dos regatões, espécies de armazéns a bordo de embarcações que circulavam entre o Baixo Tocantins e o Baixo Amazonas (MACHADO, 2008). Com a criação da zona franca de Manaus, nos anos 1960, os barcos voltavam para Abaetetuba trazendo produtos importados, eletro-eletrônicos e perfumes.

O censo demográfico de 1970 contabilizou quase 58 mil habitantes em Abaetetuba, segundo município mais povoado do Baixo Tocantins, um pouco atrás de Cametá. Barcarena tinha mais de 17 mil. Até então, afirmam Hazeu e Costa (2022), a maior parte das pessoas de Barcarena estava em ambiente rural, tirando o sustento da roça, da caça, da pesca e do extrativismo. A vida se voltava para os rios, que eram transporte, fonte de água e alimento, lugar de lavar o corpo e a roupa, espaço de lazer, trabalho e comércio (HAZEU; COSTA, 2022). Donos, herdeiros e posseiros cobravam taxas para os moradores arrendarem ou ocuparem as terras, mas a grafia de morte da expropriação como política territorial viria nos anos 1970 e 1980, com o processo de implantação das indústrias de alumínio.

3.2 Invasões neocoloniais, da Albras/Alunorte à Cargill

O movimento para implantação de grandes empreendimentos na Amazônia se intensificou na década de 1970, durante a ditadura militar no Brasil. E logo chegou a Barcarena, com o projeto de um complexo industrial de produção de alumina e alumínio primário. A produção internacional de alumínio, que até a Segunda Guerra Mundial funcionava numa estrutura de cartel, enfrentou crise por conta dos choques nos preços do petróleo (TOURINHO, 1991). Para enfrentar a crise, a estratégia foi instalar plantas industriais em países onde houvesse energia elétrica mais barata e menos dependente de petróleo. O governo ditatorial brasileiro passou então a negociar, com grupos japoneses, a instalação da fábrica de alumínio Albras e da refinaria de alumina Alunorte no Pará e, com outros setores multinacionais, a implantação da Alumar no Maranhão.

Os empresários japoneses entraram em contato com o governo do Pará, no início de 1974, com interesse de subsidiar um estudo de viabilidade econômica tanto para a fábrica de alumínio quanto para uma usina hidrelétrica. Naquele mesmo ano, a Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) e a holding japonesa Ligth Metal Smelters Association (LMSA) “(...) assinaram em Brasília, um acordo para a constituição de uma empresa destinada a desenvolver o projeto de um empreendimento produtor de alumina e alumínio primário. Essa

empresa foi denominada de Alumínio Brasileiro (ALBRAS)” (TOURINHO, 1991, p. 18). Após um primeiro estudo indicar a inviabilidade do empreendimento e do governo responder com uma série de concessões, houve um novo estudo e projeção de capacidade de 320 mil t.p.a. e terreno de 140 hectares para a fábrica, com mais 160 hectares para expansão.

A CVRD contratou mais um estudo, dessa vez para avaliar a viabilidade de implantação do Projeto Alumina do Norte do Brasil (Alunorte), com capacidade de 800 mil t.p.a. a 1.600 t.p.a. e área de 100 hectares para instalações industriais mais quase 5 mil para lagos de lama (TOURINHO, 1991). Em 1976, foi firmada participação dos governos do Brasil e do Japão no empreendimento e, no ano seguinte, a assinatura de um acordo geral dos acionistas criou a Alunorte S.A. e a Albras S.A. As obras começaram pela drenagem e terraplanagem da área de implantação em 1979, mesmo ano em que a holding japonesa passou a ser chamada de Nippon Amazon Aluminium Company (NAAC). Além de Barcarena, também Abaetetuba foi incluída como área de influência imediata do projeto.

Como atesta o relatório de pesquisa do Instituto do Desenvolvimento Econômico-social do Pará (IDESP) sobre repercussões socioeconômicas da Albras/Alunorte, “(...) a área definida para a instalação do complexo produtor de alumínio, bem como a destinada à implantação da infra-estrutura física e social do mesmo, era ocupada por muitas famílias que moravam em pequenos sítios, desenvolvendo atividades relacionadas com o meio físico” (TOURINHO, 1991, p. 44). Os moradores das margens do rio Pará viviam de pesca, pequena agricultura e extrativismo florestal. Quem ocupava as áreas centrais realizava extrativismo florestal e cultivo de pequenas lavouras. Nas outras beiras de rios e igarapés, havia um pouco de cada uma das ocupações. Nos três casos, eram encontradas ainda práticas tradicionais de caça e pequenas criações de animais (LEAL *apud* TOURINHO, 1991).

A primeira fase de deslocamentos forçados começa em 1979. Os desterrados, que eliminam da terra grafias de vida comunitárias para que no lugar sejam fincadas necrografias do capital, foram feitos a partir da “(...) compra de uma área registrada como propriedade da prelazia de Abaetetuba e de outras terras formalmente registradas por particulares, enquanto outras áreas simplesmente foram consideradas como terras devolutas e apropriadas” (HAZEU; COSTA, 2022, p. 35). As desapropriações foram coordenadas inicialmente pela Companhia de Desenvolvimento da Indústria (CDI), órgão do governo do estado, e depois pela Companhia de Desenvolvimento de Barcarena (Codebar), ligada ao governo federal (HAZEU; COSTA, 2022).

Os povos nativos, formados por pescadores, extrativistas e agricultores, foram perdendo suas terras, seus rios e igarapés, suas formas de trabalhar e modos de viver. Junto

com as empresas, milhares de pessoas de outros lugares do país migraram para Barcarena em busca de oportunidade. Foi assim desde a fase de construção da Albras até a configuração atual do Distrito Industrial. Marcel Hazeu e Solange da Costa citam que, em 1980, havia 20 mil habitantes no município e que “Em 1984, somou-se à população local (...) um contingente de 12 mil trabalhadores atuando nos canteiros de obras. Muitos desses trabalhadores foram contratados pelas 50 empreiteiras em atividade no município, e quase todos se tornaram residentes temporários” (2022, p. 39).

Em 1983, Patrick Pardini e José Alberto Colares produziram um documentário que é documento sobre o período de obras da Albras/Alunorte do ponto de vista e de fala dos moradores e trabalhadores da região. As mudanças de vida, os impactos sociais e as condições precárias de trabalho aparecem no audiovisual *Roda Peão*. A montagem do filme conta com fotos-slides e depoimentos gravados em fita K7. O roteiro é dividido em quatro partes: a primeira, Região das Ilhas, trata das condições de vida e trabalho do caboclo amazônico; a segunda, Posseiro Urbano, apresenta migrantes à procura de trabalho; a terceira parte, Canteiro de Obras, contempla a transição do caboclo que vira peão; a quarta e última parte, ‘Week-end’ de peão, traz registros dos momentos de folga dos trabalhadores, que envolvem salões de dança, copos de bares e suor de cabaré.

Uma das músicas que toca no filme, chamada *Homenagem a Conde*, composição do filho da terra e mestre da guitarrada Joaquim Vieira, inscreve a dimensão da grandeza do empreendimento e das promessas vindas de um homem que atende pelo tratamento colonial de ‘doutor’: “O doutor falou: ‘tudo vai melhorar’ / Será em Barcarena a maior indústria do Pará / Já me disseram que vai ter muito trabalho / Muita gente vai pra Conde trabalhar com alumínio / Eu também vou, porque sou trabalhador / Levo pra trabalhar também comigo meu amor”. Os depoimentos dos peões que alinhavam a narrativa audiovisual contrapõem a expectativa de melhora de vida aventada pela canção. Um dos trabalhadores ouvidos sabia que o progresso não chegaria para ele:

O peão só teve direito de construir ela. Mas depois acho que peão não vai ter mais direito de ganhar mais nada. Pode trazer progresso pra eles, não pra nós, né? Nós, operários ou peão, nós não temos progresso. Nosso progresso é pegar o nosso troco, pegando canelada, pegando chute na traseira e ir embora pra casa. Com sua roupa debaixo do braço, ir embora sem direito. Só a passagem e cair fora. É isso que a gente espera. (Trabalhador não identificado)

Imagens 14 a 19 - Fotos-slides do filme Roda Peão, de Patrick Pardini e José Alberto Colares



Fonte: YouTube (<https://www.youtube.com/watch?v=uOOHaeQ8PnQ>)

O documentário mostra tanto a vida em Barcarena quanto em Abaetetuba, dando conta da implicabilidade intermunicipal do conflito que afetava pessoas de origem indígena e negra. Abaetetuba teve um expressivo crescimento urbano nos anos 1980, após a abertura da rodovia PA-252, ligando o município a Belém, e o êxodo rural impulsionado pela construção do complexo de alumínio em Barcarena (GONÇALVES *et al.* 2016). Jorge Machado (2008)

conta que, durante as obras, houve certa movimentação do comércio em Abaeté; era lá que os peões iam gastar seus salários. Um período de migração e inchaço das cidades. Mas, ao mesmo tempo, ocorreu uma desestruturação da economia local, para fins de subsistência. Depois daquele boom, o que sobrou foi desemprego e aumento nos níveis de miséria, violência, tráfico de drogas e prostituição (MACHADO, 2008).

Em Barcarena, 1984 marcou o princípio da ocupação do núcleo urbano de Vila dos Cabanos, sendo a Codebar a responsável pelas obras (TOURINHO, 1991). Estava por vir um Distrito Industrial, cujo ordenamento ficou a cargo da CDI. A Albras teve a fase inicial finalizada em 1985 e a segunda em 1991. Junto com a empresa, chegaram uma subestação da Eletronorte e o porto de Vila do Conde. A estrutura portuária, com finalidade de receber a bauxita do Trombetas e escoar a produção mineral de Barcarena, foi construída num ponto em que o rio Pará tinha cerca de 20 metros de profundidade (TOURINHO, 1991). O porto começou a operar no final de 1985. Com a desistência da NAAC, a CVRD incorporou novos parceiros e só em 1995 concluiu as obras da Alunorte. Quinze anos depois, uma troca de ações com a já privatizada Vale garantiu à multinacional norueguesa Norsk Hydro a condição de acionista majoritária do complexo Albras/Alunorte.

O ano de 1995 marcou a chegada de duas novas empresas ao Distrito Industrial: a Pará Pigmentos S.A., da Vale do Rio Doce, e a Imerys Rio Capim Caulim S.A., do grupo francês Imerys (MONTEIRO *et al*, 2008). Com essas indústrias, além de bauxita/alumina/alumínio, Barcarena tornou-se polo de beneficiamento de caulim. O minério passou a ser extraído no vale do rio Capim, em Ipixuna do Pará, e transportado por minerodutos até Barcarena, onde Pará Pigmentos e Imerys construíram terminais portuários próprios para exportação. As companhias de caulim aproveitaram a infraestrutura urbana previamente montada para a Albras e a Alunorte, contando ainda com vantagens geográficas e fiscais, tal qual as indústrias da cadeia de alumínio (HAZEU; COSTA, 2022).

Com o complexo minerador que tomou de assalto Barcarena, “As famílias tradicionais de Conde tiveram dificuldades de conseguir emprego e manter suas atividades agrícolas e de pesca, devido à poluição do solo e aos problemas de acesso à terra fértil e ao rio, pois foram designados para o uso exclusivo das empresas” (MAIA, 2017). A pressão territorial não estancou. Em 2015, a CDI virou Companhia de Desenvolvimento Econômico do Pará (Codec) e continuou fazendo remanejamento de comunidades. O Distrito Industrial recebeu indústrias de fabricação de cimento, ferro-gusa, lingotes de manganês, cabos de alumínio, coque de petróleo, gases industriais e fertilizantes. O agronegócio também invadiu

Barcarena e suas beiras de rio, com investimentos em portos e estruturação logística para exportação principalmente de soja e milho.

A empresa TGPM (Terminal de Grãos Ponta da Montanha) é uma *joint venture* criada pela ADM do Brasil e a Viterro. O porto, que nos anos 1990 transportava caulim, começou em 2012 a carregar toneladas de grãos, contando com silos e armazém. Desde 2016, a Hidrovias do Brasil tem uma estação de transbordo de carga em Miritituba, Itaituba, e um terminal de uso privado em Barcarena, ligando o Baixo Amazonas ao Baixo Tocantins. A corporação recebe caminhões e barcas com soja e milho para armazenamento e transferência até navios de exportação. Também em 2016, outra empresa de logística que aportou no Distrito Industrial foi a Unitapajós, *joint venture* articulada entre a Amaggi e a Bunge para fins de escoamento de grãos. Assim como a Hidrovias Brasil, a Unitapajós mantém estação de transbordo em Miritituba e terminal portuário em Barcarena.

Esse avanço do agronegócio no litoral de Barcarena alcança agora as terras e as águas da vizinha Abaetetuba. Desde 2017, a multinacional Cargill Agrícola tenta implantar nas ilhas de Abaeté um Terminal Portuário de Uso Privado (TUP). A Cargill atua com serviços e produtos para o setor de commodities alimentícias e agrícolas. Em 1999, a empresa conseguiu concessão para construir um terminal fluvial de grãos sólidos em Santarém, que iniciou operação em 2003. Houve expansão do terminal de Santarém a partir de 2014, mesmo ano em que era feita uma estação de transbordo de cargas em Miritituba. A previsão é que o empreendimento planejado para tomar parte da ilha Xingu, em Abaetetuba, movimentaria 9 milhões de toneladas de grãos por ano (CARGILL; AMBIENTARE, 2017) - quase o dobro da capacidade do porto da Cargill em Santarém.

3.3 Estado e agentes de poder locais nas escritas de morte

A história das invasões coloniais e neocoloniais no Baixo Tocantins, especificamente em Abaetetuba e Barcarena, mostra como o Estado é indutor das necrografias que estressam a conformação tradicional da vida e destroem a biointeração - expressão ensinada por Nego Bispo (SANTOS, 2015). A política agrária implantada por Marquês de Pombal em meados do século XVIII, segundo Maria de Nazaré Angelo-Menezes (1999), foi precursora das progressivas formas de exploração da Amazônia. Os novos sistemas agrários assimilaram a história da metrópole pelos ideais mercantilistas e os objetivos do mercado colonial. Havia intenção de, ao ampliar os rendimentos da colônia, recuperar as finanças de Portugal. As

consequências envolveram alterações territoriais-produtivas, mas também alimentares, sociais, culturais e ambientais para as vidas amazônicas.

A orientação para o mercado externo, no período pombalino, comprometeu não apenas o desenvolvimento das culturas alimentares mas firmou conceitos de uma exploração agrícola em que o desequilíbrio ambiental se evidenciou na paisagem e no fornecimento de víveres de primeira necessidade. Políticas públicas forjadas a partir do exterior, com finalidades econômicas, sem os ajustes requeridos pelas estruturas sociais e afinadas com a matriz cultural na qual se aplicam, produzem impactos negativos nestes três níveis. Mais grave ainda quando considerados os espaços sociais em formação, como o Vale do Tocantins da época, limitado ao Baixo Tocantins. (ANGELO-MENEZES, 1999, p. 257)

Mais de 200 anos depois, com o Brasil já independente e republicano, o governo militar do ditador Ernesto Geisel implantou o II Plano Nacional de Desenvolvimento (II PND - 1974-1979), que deu início à transformação de Barcarena em polo industrial (CARMO; CASTRO; PATRÍCIO, 2015). O II PND alterou a rota da industrialização brasileira, migrando do foco na produção de bens de consumo duráveis para investimentos em insumos básicos - exploração de minérios -, infraestrutura e energia - construção de hidrelétricas -, e bens de capital (ALMEIDA, 2006). O financiamento vinha, em grande parte, de fontes estrangeiras, elevando a dívida externa. No centro da industrialização substitutiva, conforme Paulo Roberto de Almeida (2006), estavam as empresas estatais, como Eletrobras, Petrobras, Siderbras e Embratel. No caso de Barcarena, a Companhia Vale do Rio Doce (CVRD).

A política de substituir importações e estimular exportações que gerassem divisas, junto com os choques nos preços do petróleo e a crise cambial decorrente do aumento de juros, gerou incentivos à produção de alumínio (TOURINHO, 1991). Um dos campos de atuação da ocupação produtiva regional previstos no II PND era o Programa de Polos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia (Polamazônia). Outro campo que aparecia no Plano era o Complexo Mineiro-Metalúrgico da Amazônia Oriental, “(...) o esquema integrado Carajás-Itaqui (minério de ferro e siderurgia), o conjunto bauxita-alumina-alumínio (Trombetas-Belém) e inúmeros outros empreendimentos associados ao (...) potencial hidroelétrico da região Araguaia-Tocantins (São Félix e Tucuruí)” (BRASIL, 1974, p. 66).

As diretrizes do II PND definiram também o II Plano de Desenvolvimento do Amazônia (II PDA), que acelerou a implantação dos chamados grandes projetos na região. A partir de 1980, esses projetos ficaram sob a alçada do Programa Grande Carajás (PGC), programa interministerial de desenvolvimento regional que incluía 900 mil km² nos estados do Pará, Maranhão e Goiás - em área que hoje é do estado do Tocantins (SANT’ANA JÚNIOR; ANAYA LÓPEZ; PEDRO, 2019). Foi instituído regime de incentivos fiscais e

financeiros para empreendimentos do PGC, sendo considerados serviços de infraestrutura e instalação de corredores de exportação, além de pesquisa, prospecção, extração, beneficiamento e industrialização de minerais, atividades agrícolas, de pecuária, pesca e agroindústria. As paisagens e as vidas amazônicas sentiram o impacto.

Esse Programa, ao longo dos anos, logrou promover mudanças significativas nas paisagens e modos de vida da Amazônia oriental. Parte (...) do ecossistema amazônico foi afetado por grandes desmatamentos, introdução de indústrias poluentes, contaminação de rios e lagos, expansão urbana desordenada. Povos indígenas, comunidades quilombolas, quebradeiras de coco babaçu, ribeirinhos, pescadores, grupos camponeses foram deslocados compulsoriamente ou perderam acesso à terra, às águas ou porções de ambientes naturais através dos quais garantiam sua sobrevivência e geração de renda. (SANT'ANA JÚNIOR; ANAYA LÓPEZ; PEDRO, 2019, p. 55)

Albras, Alunorte, o Distrito Industrial, o porto de Vila do Conde, a subestação da Eletronorte, a Codebar, tudo fazia parte do PGC, no intuito de integrar a Amazônia a uma economia global. A estatal CVRD representava a instância decisiva do Programa (CASTRO, 1995). Mas, como vimos, antes mesmo do PGC, o Estado brasileiro já era o avalista do plano de neocolonialismo sobre a região. Quando a CVRD e a Ligth Metal Smelters Association concluíram pela inviabilidade econômica do complexo, o governo de exceção agiu (TOURINHO, 1991): isentou a Albras de investir na hidrelétrica de Tucuruí e ofertou à empresa energia com preço reduzido; comprometeu-se a construir parte da indústria e a conseguir empréstimos; definiu que haveria reexame de capacidade e cronograma da produção de alumínio primário e que a produção de alumina seria estudada à parte.

Os poderes locais por vezes influenciam as rotas do desenvolvimento. No II PDN, o conjunto bauxita-alumina-alumínio aparece na conexão Trombetas-Belém. Os primeiros estudos entregues aos governos brasileiro e japonês apontavam duas possibilidades para a unidade produtora de alumínio primário: Ponta Grossa, em Barcarena, ou Ponta do Marahu, em Mosqueiro, distrito de Belém (TOURINHO, 1991). Eram determinantes para a escolha a proximidade com Tucuruí, a possibilidade de atracação e manobra de navios de grande porte, condições físico-naturais favoráveis, proximidade de Belém e das reservas de bauxita. Mas houve um outro fator. “A escolha recaiu sobre Ponta Grossa pelo fato da ilha do Mosqueiro ser, tradicionalmente, uma área de lazer da população belenense” (TOURINHO, 1991, p. 19). O racismo ambiental afasta as necrografias não só da metrópole, também dos espaços temporários de circulação das elites, como seus balneários de veraneio.

As instâncias estaduais e municipais de poder possibilitam a ascensão das grafias de morte logístico-industriais sobre os povos da Amazônia valendo-se de instrumentos como os

planos diretores de desenvolvimento urbano, as políticas de isenção fiscal e outros benefícios, os trâmites de concessão e renovação de licenciamento. O Plano Diretor do Distrito Industrial de Barcarena, do início dos anos 1980, por exemplo, não mencionava preocupação ou estratégia relativa aos moradores da área (HAZEU, 2015). O monopólio de exploração e beneficiamento de caulim da Imerys, de acordo com Hazeu e outros (2019), tem estreita relação com o poder público, via benefícios fiscais e mudanças na legislação. A multinacional financia campanhas políticas, como estratégia para garantir apoio nas casas legislativas e no poder executivo (HAZEU *et al.*, 2019).

Imagem 20 - Placas na entrada da Imerys indicando que incentivos públicos continuam



Fonte: Guilherme Guerreiro Neto

A Imerys teve isenção de 75% do imposto de renda sobre o lucro da exportação por dez anos, entre 2013 e 2022. É isenta também do Imposto sobre Circulação de Mercadorias e Serviços (ICMS) (HAZEU *et al.*, 2019). No final de 2021, em frente à empresa, duas placas indicavam incentivos originados tanto do governo do Pará quanto do governo federal. A respeito do licenciamento ambiental, uma busca do Grupo de Estudo Sociedade, Território e Resistência na Amazônia - Gesterra (2022) identificou que o Estudo e o Relatório de Impacto Ambiental (EIA/RIMA) do complexo industrial da Imerys em Barcarena não estavam

públicos. Eram encontrados apenas os registros de licenças de instalação e de operação isoladas da usina, do porto, do mineroduto e de algumas das bacias de rejeitos; e todas as licenças, em 2022, estavam vencidas.

A atuação do Estado com incentivos robustos, licenciamentos frouxos e fiscalizações raras não são por acaso. No século XXI, o Brasil e outros países da América Latina foram impulsionados pela produção e exportação de *commodities*. O que Maristella Svampa (2019) chama de consenso das *commodities* consolida-se na associação entre a ação estatal e a hegemonia do capital transnacional nas economias periféricas. Seguindo o que tem sido a história da pilhagem colonial da Amazônia, a consolidação desse modelo avança na apropriação e exploração da natureza e dos bens comuns, numa lógica vertical (de cima para baixo) ou exógena (de fora para dentro), que inaugura “(...) um novo ciclo de criminalização e violação dos direitos humanos” (SVAMPA, 2019, p. 43) - e dos direitos mais que humanos. Os desastres e crimes socioambientais em Barcarena ocorrem em série dos anos 2000 para cá.

A reprimarização da economia nacional acirrou a disputa pela aquisição de recursos e também de terras. Para Edna Castro (2017), as políticas governamentais anseiam a ocupação de territórios da Pan-Amazônia pelo mercado, com infraestrutura de transportes e incorporação de novas áreas ao mercado de terras. Se a região passou a ser central no projeto brasileiro de ancoragem econômica na produção e exportação de *commodities* agrícolas e minerais, também os rios amazônicos são “(...) um novo espaço de interesse de mercado, seja de empresas de mineração, do agronegócio, de transporte de cargas ou de uma série de outras atividades empresariais mobilizadas pelas grandes obras de infraestrutura, entre elas, com destaque, os terminais portuários” (CASTRO, 2017, p. 33). O avanço da modernidade e do neocolonialismo transforma lugares de vida em lugares de negócios.

Em meio a esse interesse por terras e rios, a invasão de portos privados voltados para o agronegócio dominou a beira de Barcarena, na margem direita do rio Pará, e ameaça agora as ilhas de Abaetetuba, no furo e na baía do Capim, além de Ponta de Pedras, Marajó, na margem esquerda do rio Pará. No jogo entre empresas, Estado e outros agentes do poder, alguns nomes e práticas se repetem. É o caso do empresário portuário Kleber Menezes, que foi funcionário do porto de Vila do Conde, diretor da Companhia das Docas do Pará e secretário de Transportes do governo do Pará, de 2015 a 2018, no terceiro mandato de Simão Jatene (PSDB). Pela KF de Menezes Consultoria Logística, o empresário compra terras, projeta portos e revende para corporações interessadas na instalação de terminais privados.

Menezes foi entrevistado por Marcel Hazeu (2015). Em Barcarena, a KF de Menezes comprou uma área da Albras onde fez o porto que foi vendido para a Bunge, multinacional

que formou a Unitapajós. O empresário comprou também terras da Codebar e projetou o porto do empreendimento Hidrovias Brasil. Como 196 famílias viviam nessa área, a própria empresa de Menezes realizou a desapropriação a partir de parceria firmada com a presidente do centro comunitário. Um funcionário KF de Menezes fazia fotos dos terrenos, reconhecia em cartório contratos de compra e venda e fotografava em seguida o ex-morador com o contrato em mãos (HAZEU, 2015). Não houve preocupação com o reassentamento das famílias deslocadas. Na entrevista a Hazeu (2015), Menezes conta que adotou um modelo de compra conjunta, que levava a cizânia ao território:

A gente ia de casa em casa negociar. Eu disse: ‘eu quero comprar, essa sua casa vale tanto, mas eu lhe pago o dobro. Você compra um terreno num lugar muito melhor, aqui vai ter uma atividade portuária’ Quando alguém falava: ‘eu quero vender quando é que fecha’, eu disse: ‘olha não posso porque o teu vizinho ali não quer vender’. Aí a própria comunidade ia em cima do cara, ‘olha tu tem que vender porque se tu não vender eu também não posso’. (Entrevista *apud*. HAZEU, 2015, p. 283)

Em Abaetetuba, a KF de Menezes Consultoria Logística, sucedida pela Brick Logística, adquiriu a área que foi, posteriormente, vendida à Cargill, para implantação de terminal portuário privado. Poucos meses antes de Menezes deixar a cadeira de secretário de Estado de Transportes, houve publicação no Diário Oficial da União, pela Superintendência no Pará da Secretaria do Patrimônio da União (SPU), de um extrato de outorga de inscrição de ocupação do terreno para a KF de Menezes, embora estivesse em uma ilha reconhecida pelo Instituto Nacional da Colonização e Reforma Agrária (Incra) como área de reforma agrária. Desde 2005, a terra é parte do Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) Santo Afonso. Um terreno de uso comum, cheio de açais e caças silvestres, que agora foi demarcado por estacas de cimento como propriedade privada.

Todo o aparato de infraestrutura encampado pelo Estado e outros agentes de poder locais e globais na Amazônia tem sido voltado para *commodities*. Em viagem à China este ano, com a comitiva do presidente Luiz Inácio Lula da Silva (PT), o governador Helder Barbalho (MDB) assinou, com a multinacional de engenharia e construção China Communications Construction Company (CCCC) e a Vale, um memorando para a construção da Ferrovia do Pará, voltado para transporte de cargas como soja, milho, fertilizantes, ferro gusa e minérios metálicos. O projeto busca integrar áreas colonizadas por atividades necroagrominerais, indo de Marabá, com passagem pelos municípios conflagrados pela guerra do dendê/óleo de palma, até Abaetetuba e Barcarena, em conexão com Vila do Conde e os demais terminais portuários privados.

Imagem 21 - Outorga de terreno na ilha Xingu para KF de Menezes Consultoria Logística

Finalidade: área pública de preservação permanente, marginal de rio federal.
Fundamento legal: art. 7º da Lei nº 9.636/1998;
Período de Vigência: indeterminado.
Valor: taxa anual de ocupação, conforme art. 1º do Decreto-Lei nº 2.398/1987.
Assinatura do Termo de Outorga de inscrição de ocupação em 21/08/2018, conforme documento SEI-MP 6819064.

SUPERINTENDÊNCIA NO PARÁ

EXTRATO DE OUTORGA DE INSCRIÇÃO DE OCUPAÇÃO

Processo: 04957.008315/2014-61.
RIP: 04010100632-11.
ENDEREÇO DO IMÓVEL: Ilha Xingú, s/nº.
CONCEITUAÇÃO: Terreno de Marinha com Acrescido.
ÁREA TOTAL: 3.588.888,23m².
ÁREA DA UNIÃO: 3.588.888,23m².
OUTORGADO: KF DE MENEZES CONSULTÓRIA LOGÍSTICA.
FINALIDADE: Comercial.
DATA DA LAVRATURA DO TERMO OUTORGA: 20 de março de 2018.
FUNDAMENTAÇÃO LEGAL: Portaria nº259, de 10 de outubro de 2014.

SUPERINTENDÊNCIA NO PARANÁ

EXTRATO DE OUTORGA PARA INSCRIÇÃO DE OCUPAÇÃO

Processo: 04936.007448/2010-34
RIP: 7425 0100001-18
Outorgante: UNIÃO
Outorgado: EDINELIA ROCHA DE SOUZA, CPF: 011.207.385-98
Objeto: Imóvel urbano, nacional interior com 350,00 m² de área da União, localizado na Avenida Brasil nº 10, Jardim Diamantina, Apucarana/PR
Fundamento Legal: Portaria nº 259, de 10 de outubro de 2014.
Finalidade: Inscrição de Ocupação para fins residenciais.
Data de Assinatura: 15/08/2018

SUPERINTENDÊNCIA NO RIO DE JANEIRO

EXTRATO DE CONTRATO

Espécie: Contrato de Constituição de Aforamento Gratuito
Processo: 04967.010726/2017-40
Objeto: Imóvel constituído pelo terreno de marinha situado à Praia de Botafogo, nº 124, apt. 804, Botafogo, Município do Rio de Janeiro/RJ, cadastrado sob o RIP: 6001.0000448-07.
Contratante: União.
Foreiro: Floriano Marques Torres e Célia Maria Maia Torres.
Data de celebração: 03 de agosto de 2018.

Fonte: Diário Oficial da União

Imagem 22 - Estacas demarcando o terreno tomado pela Cargill na ilha Xingu



Fonte: Guilherme Guerreiro Neto

3.4 Conexões do capital globalizado e captura das vidas localizadas

Os casos da Hydro Albras/Alunorte e da Imerys, em Barcarena, e da Cargill, em Abaetetuba, permitem perceber o modo como o capital internacional opera na Amazônia, criando a conexão de empreendimentos que representam grafias de morte para as possibilidades de ser-em-comum. As multinacionais encontram pontos de territorialização de suas unidades de produção na região e desterritorializam os povos e comunidades de suas localidades - interrompem cadeias de vida para dinamizar cadeias produtivas. A partir de matrizes com sede no Norte Global, essas corporações invadem a Amazônia num movimento neocolonialista, que expropria terras, apropria-se da natureza vista como recurso e gera dois tipos de resultantes: para o *corpus infinitum* amazônico, destruição do bioma e emergência climática; para o mercado de capitais, dividendos.

A Norsk Hydro é uma empresa norueguesa fundada em 1905. Tem sede em Oslo e atua em cerca de 40 países. O Estado norueguês é o principal acionista, com 34% das ações. A Hydro atua em toda a cadeia do alumínio: energia, mineração de bauxita, refino de alumina, alumínio primário, extrusões e reciclagem de alumínio. Em 2022, os lucros antes de juros, impostos, depreciação e amortização da multinacional somaram 39,7 bilhões de coroas norueguesas (quase 20 bilhões de reais), uma alta de 42% em relação a 2021¹. Em 2011, a Hydro adquiriu ativos da Vale, ficando com 51% de participação na *joint venture* Albras - a japonesa NAAC permanece no quadro acionário. A corporação norueguesa, que antes já era acionista minoritária da Alunorte, passou a ter 57%. Após recente parceria firmada com a multinacional anglo-suíça Glencore, a Hydro deve ficar com 62% das ações².

Desde o início do complexo Albras/Alunorte, nos tempos da estatal Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), três conexões fundamentais para o funcionamento das indústrias foram com o porto de Vila do Conde, a Usina Hidrelétrica de Tucuruí e a Mineração Rio do Norte (MRN). O porto de Vila do Conde, administrado pela Companhia Docas do Pará (CDP), fica no trecho chamado Ponta Grossa, em Barcarena. As obras do complexo portuário iniciaram em 1982, sendo a primeira fase concluída em 1986, um ano após o início da operação. O porto dispõe de três distintas instalações de acostagem: um terminal de múltiplo uso, um terminal de granéis líquidos e um terminal rodo-fluvial. Vila do Conde, que até a

¹ Ver em: <https://www.hydro.com/pt-BR/imprensa/noticias/2023/2022-record-results-q4-down-on-lower-prices/>.

² Ver em: <https://www.hydro.com/pt-BR/imprensa/noticias/2023/hydro-e-glencore-firmam-parceria-para-avancar-ainda-mais-no-desenvolvimento-da-alunorte/>.

década de 1980 era uma vila de pescadores, agricultores e extrativistas (HAZEU; COSTA, 2022), testemunhou um intenso processo de deslocamento forçado de seus moradores.

Imagem 23 - Indústria da Hydro Alunorte em Barcarena



Fonte: Guilherme Guerreiro Neto

A MRN está em operação desde 1979 no Trombetas, Oriximiná. Ainda nos anos 1960, a mineradora canadense Alcan descobriu jazidas de bauxita por lá (TOURINHO, 1991). A CVRD passou a ter participação acionária na MRN para aumentar a escala do projeto. Em 1970, iniciou a instalação do acampamento, do canteiro de obras e da estrada de ferro que dá suporte ao empreendimento. A presença da Hydro no Brasil começou naquela década, com ações da MRN. Agora, quando as minas, em grande parte, estão exauridas (CASTRO, 2019a), o acordo com a Glencore vai encerrar a participação da Hydro na mineradora. Em *Negros do Trombetas*, Rosa Acevedo e Edna Castro (1995) contam como a MRN contribuiu com a desestruturação social e econômica de comunidades negras como a Boa Vista, além de poluir com rejeitos de bauxita o lago do Batata, local tradicional de pesca.

A hidrelétrica de Tucuruí, administrada pela Eletronorte, começou a ser construída em 1974 e foi inaugurada dez anos depois. Desde 2010, tem capacidade de 8,3 mil megawatts. A extensão da barragem é de 11 km e o reservatório, quando cheio, ocupa 2,8 mil km². A barragem represou o rio Tocantins entre 1984 e 1985, inundando uma área que incluía

florestas, a terra indígena do povo Parakanã e alguns núcleos urbanos (ACSELRAD, 2019). A maior parte do trecho que virou lago acabou submersa sem ser desmatada, gerando decomposição de matéria orgânica vegetal. Antes da inundação, a partir de 1979, cerca de 10 mil famílias foram expulsas de suas terras em loteamentos nas margens do reservatório. Os expropriados passaram a enfrentar a ameaça de pragas, insetos e grileiros.

Mapa 2 - Rede produtiva da Hydro na Amazônia



Fonte: Google Earth

A rede produtiva da Hydro conta ainda com a mina de Paragominas, que foi descoberta na década de 1970. A bauxita que sai de lá é transportada por mineroduto até Barcarena. Em 2008, foi constituída a Companhia de Alumina do Pará (CAP), que tem a corporação como principal acionista. Quatro anos depois, a construção da nova refinaria em Barcarena foi paralisada e a instalação adiada pela expectativa de baixa demanda por alumina e alumínio nos anos seguintes. A outra refinaria da Hydro, a Alunorte segue em funcionamento, sendo a maior do mundo fora da China, com capacidade produtiva anual de

6,3 milhões de toneladas de alumina³. Já a Albras é a maior fábrica de alumínio primário do país, com capacidade produtiva de 460 mil toneladas por ano⁴.

Imagem 24 - Indústria da Imerys em Barcarena



Fonte: Guilherme Guerreiro Neto

A Imerys é uma multinacional francesa fundada em 1880. Com sede localizada em Paris, a empresa mantém operações em mais de 40 países e liderança no fornecimento de minérios especiais para a indústria. A principal acionista é a Belgian Securities B.V., subsidiária do Groupe Bruxelles Lambert, tendo 54,5% das ações e 67,5% dos direitos de voto. Em 2022, os lucros antes de juros, impostos, depreciação e amortização da Imerys somaram 720 milhões de euros (quase 3,9 bilhões de reais), crescimento de 11% comparado a 2021⁵. O Grupo Imerys atua no Brasil extraindo e beneficiando minérios como carbonatos de cálcio, perlita e caulim. Está no Pará desde 1980. Em 1990, foi constituída a Imerys Rio

³ Ver em:

<https://www.hydro.com/pt-BR/sobre-a-hydro/a-hydro-no-mundo/north-america/brasil/barcarena/alunorte/>.

⁴ Ver em:

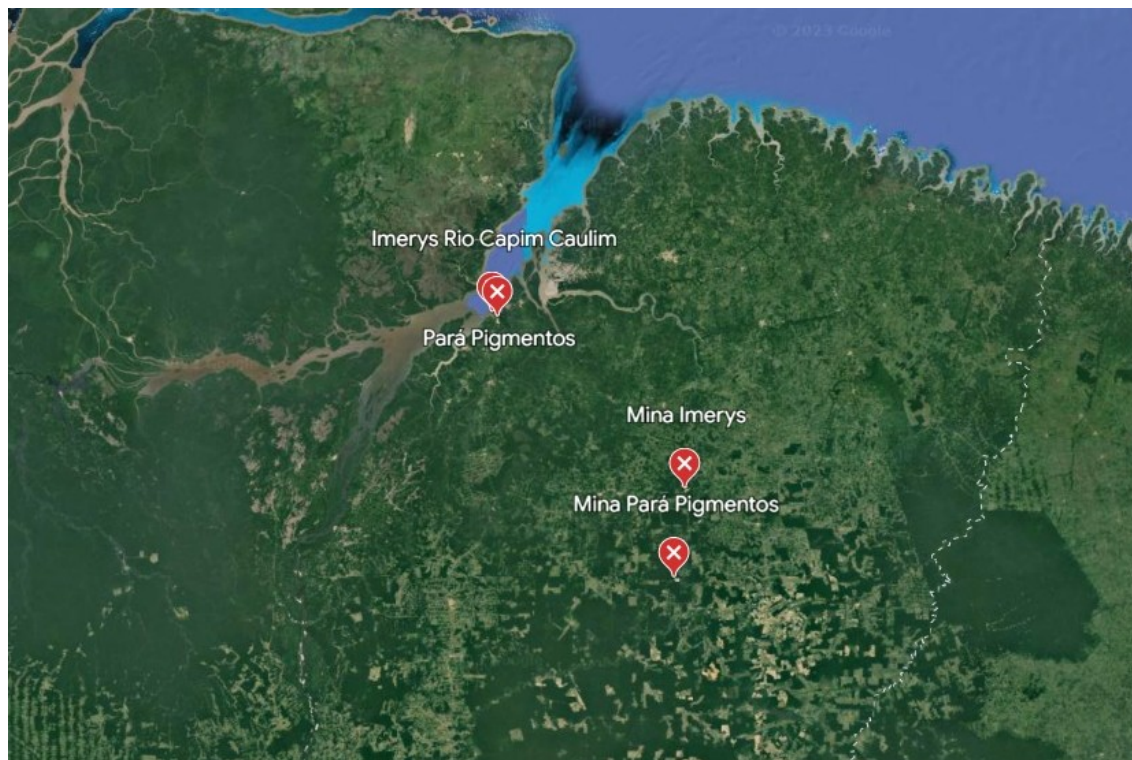
<https://www.hydro.com/pt-BR/sobre-a-hydro/a-hydro-no-mundo/north-america/brasil/barcarena/albras/>.

⁵ Ver em:

<https://www.imerys.com/media-room/press-releases/imerys-posts-solid-performance-and-exceeds-full-year-2022-guidance1>

Capim Caulim, controlada pela Mircal Brésil, subsidiária da multinacional. A indústria instalada em Barcarena é a maior planta de beneficiamento de caulim do mundo.

Mapa 3 - Rede produtiva da Imerys na Amazônia



Fonte: Google Earth

A Imerys Rio Capim Caulim de Barcarena conta, além da planta de beneficiamento, com um porto privado. Outra empresa da Imerys fica na cidade: a Pará Pigmentos, ex-CVRD, que está igualmente sob o controle da Mircal Brésil. As minas de caulim exploradas pela Imerys Rio Capim Caulim e pela Pará Pigmentos estão em Ipixuna do Pará. O caulim é transportado até Barcarena por minerodutos e, após o processamento, segue para exportação. Uma pesquisa a respeito dos estudos e relatórios de impacto ambiental das unidades da Imerys e da Pará Pigmentos em Ipixuna (CARVALHO, 2009) detectou ausência de diagnóstico socioeconômico na definição da área diretamente afetada e da área de influência direta dos empreendimentos. Com isso, não foram consideradas comunidades remanejadas para viabilizar o funcionamento das minas, como Cajueiro e Santa Maria do Bacuri.

A Cargill é uma empresa multinacional fundada em 1865 nos Estados Unidos. Tem sede em Minnesota e atua em 70 países, oferecendo serviços e produtos alimentícios,

agrícolas, financeiros e industriais. Segundo lista da revista Forbes⁶, a Cargill é a maior empresa privada dos Estados Unidos, com receita de 165 bilhões de dólares (cerca de 826 bilhões de reais) em 2021. Aproximadamente 90 membros da família Cargill-MacMillan detêm 88% da empresa, sendo oito bilionários⁷. A multinacional está no Brasil desde 1965 e mantém funcionamento em 17 estados e no Distrito Federal com escritórios, fábricas, armazéns, transbordos, centros de distribuição, centros de inovação e terminais portuários. O Terminal Portuário de Uso Privado (TUP) Abaetetuba seria a terceira instalação hidroviária da empresa no Pará para transporte de soja e milho.

Imagem 25 - Acesso à área tomada pela Cargill na Ilha Xingu, Abaetetuba



Fonte: Guilherme Guerreiro Neto

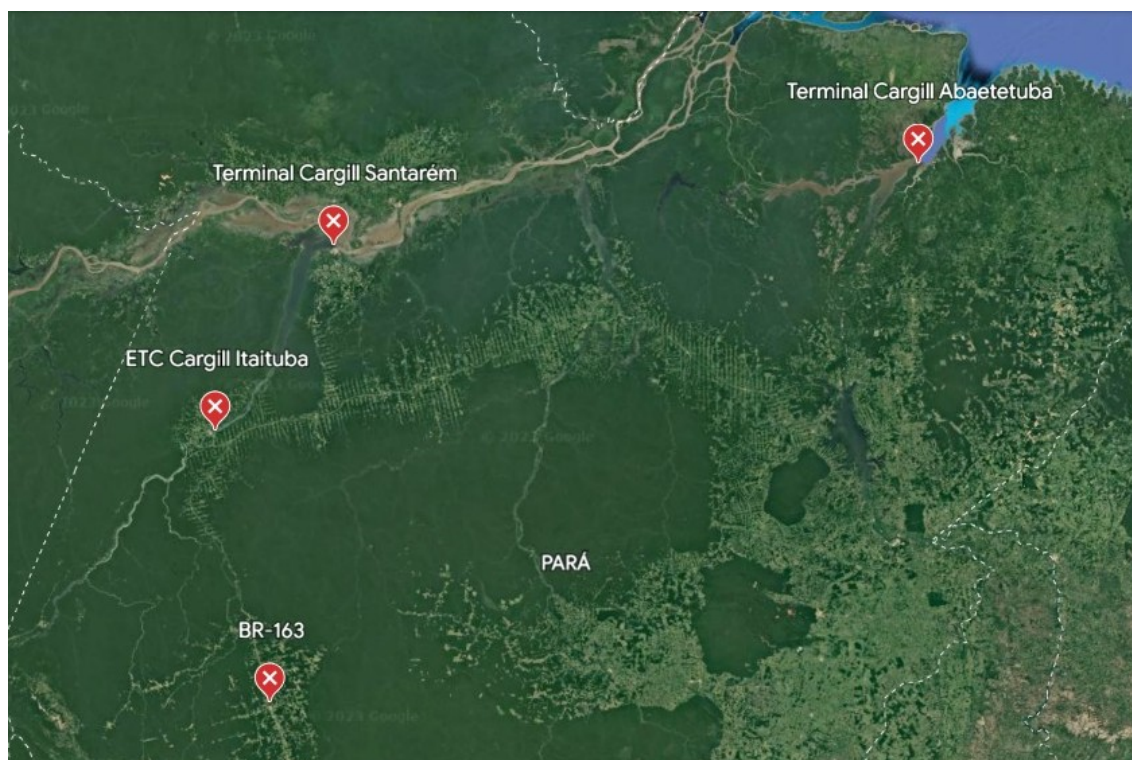
Antes de chegar ao rio Tocantins, a Cargill ocupou o Tapajós. O primeiro terminal da multinacional no Pará foi o de Santarém, em operação desde 2003 e com expansão finalizada em 2015. O porto tem capacidade de embarque de 5 milhões de toneladas de grãos ao ano. O ano de 2017 marcou o funcionamento inicial da estação de transbordo de cargas da Cargill em Miritituba, distrito de Itaituba, onde fica uma série de outros empreendimentos portuários. A capacidade é de 4 milhões de toneladas de grãos por ano. Estudos da organização Terra de

⁶ Ver em: <https://www.forbes.com/lists/largest-private-companies/?sh=1f66a00dbac4>.

⁷ Ver em: <https://www.forbes.com/profile/cargill-macmillan-1/?sh=4b08c01323b6>.

Direitos (2021; 2023) mostram como o terminal de Santarém passou por cima da praia de Vera Paz, de sítios arqueológicos e, assim como a estação de Miritituba, está funcionando com a licença vencida. Em nenhum dos casos houve consulta prévia, livre e informada às comunidades tradicionais, como o povo Munduruku que vive próximo à Miritituba.

Mapa 4 - Rede produtiva da Cargill na Amazônia



Fonte: Google Earth

A maior parte da soja e do milho carregada em Miritituba e Santarém vem do Mato Grosso/Cerrado. O caminho percorrido, pelo menos até Itaituba, é via BR-163. A estrada foi inaugurada em 1976 pelo ditador Ernesto Geisel e a migração impulsionada pelo corte rodoviário na floresta deu origem a municípios como Novo Progresso. Outro governo militar, o de Jair Bolsonaro (PL), em 2020, asfaltou os 51 km que faltavam da BR-163 entre Cuiabá e Miritituba e parou de enviar ao povo Kayapó a compensação devida pelo Componente Indígena do Plano Básico Ambiental⁸. No ano seguinte, o trecho entre Sinop e Itaituba foi leiloadado sem consulta aos indígenas. Há ainda um projeto ferroviário para esse corredor de agronegócio: a EF-170, chamada de Ferrogrão, que iria de Sinop a Miritituba.

⁸ Ver em: <https://www.kabu.org.br/o-que-e-o-pba-ci/>.

Em 2023, a organização ClientEarth (2023) apresentou uma queixa contra a Cargill na Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE). A denúncia apresenta falhas nas políticas e nos procedimentos de diligência ambiental e direitos humanos adotados nas operações de soja da multinacional no Brasil. As acusações envolvem desmatamento e conversão de ecossistemas para produção de soja - mas também mudanças indiretas de uso da terra, ao ocupar antigas pastagens e empurrar a pecuária para novas áreas -, medidas vagas no monitoramento e rastreamento da soja obtida indiretamente, a não realização de diligências a respeito da soja de terceiros para os quais a empresa oferece serviços de carga e descarga nos terminais portuários, além de contribuir para violações de direitos contra indígenas, quilombolas e outras comunidades tradicionais.

Tais violações de direitos podem incluir, entre outras coisas, deslocamentos forçados, violência contra defensores da terra, devastação do ambiente no qual essas comunidades vivem, destruindo assim, suas formas tradicionais de viver e interagir com a terra, além de impactos na saúde em consequência da contaminação por pesticidas. (CLIENTEARTH, 2023, p. 4)

Mapa 5 - Parte dos empreendimentos logísticos agrominerais em Barcarena e Abaetetuba



Fonte: Google Earth

Além dessas conexões longínquas e da necessidade de pensar sobre o rastro de violações socioambientais que as acompanham, há também as conexões contíguas do capital na

Amazônia, como a que se prenuncia de Barcarena para Abaetetuba, e mesmo até Ponta de Pedras formando um corredor de *commodities* agrominerais na foz do Tocantins/rio Pará/baía do Capim. O Estudo de Impacto Ambiental (EIA) do TUP Abaetetuba deixa evidente que a escolha de levar para as ilhas o projeto do porto “(...) buscou situar-se na área de influência e às proximidades de um complexo já destinado à atividade portuária, evitando a geração de impactos em outras áreas não destinadas para o fim específico, mas trazendo agregação de valor a um município vizinho” (CARGILL; AMBIENTARE, 2017, p. 4). Quanto mais empresas chegam, mais se aprofunda o cerco às populações tradicionais dessa região.

3.5 Desastres, expropriações, implosões do ser-em-comum

A noção de *landnahme*, trabalhada por Klaus Dörre (2020), traz a ideia de que, para existir, o capitalismo precisa se expandir. Estaria orientado à ocupação contínua de novas terras. Mas terras, nesse caso, não significam apenas pedaços de chão; são também povos, modos de produção, formas de vida e reservas de conhecimento que “(...) ainda não estão completamente subsumidos à troca de mercadorias motivada pelo lucro” (DÖRRE, 2020, p. 9), que estão nas margens do capitalismo - como experiências que ainda mantêm vinculação com a natureza. Numa situação colonial, como a que se estabelece na Amazônia, a repetição da cena de acumulação primitiva e invasão de mundos ocorre pela chave da desvitalização (para contemplar os mais que humanos que o termo ‘desumanização’ não alcança) e do racismo ambiental.

A captura de terras e a implosão de formas de ser-em-comum acompanham o processo de inscrição das grafias de morte do colonial-capitalismo sobre territórios amazônicos. Um dos conceitos que configuram os espaços onde essas necrografias se concentram é o de zona de sacrifício. Conforme Maristella Svampa e Enrique Viale (2014), a configuração de zonas de sacrifício envolve um processo estendido no tempo de desvalorização de formas de vida e produção distintas da economia dominante. Tanto as terras como os corpos viram territórios marcados pela violência total: com o tempo, “(...) o que resta para as comunidades locais são os impactos ambientais e sociossanitários (Observatorio Petrolero Sur, 2012), territórios transformados em áreas de sacrifício nas quais os corpos e as próprias vidas também se tornam descartáveis e sacrificáveis” (SVAMPA; VIALE, 2014, p. 84, tradução livre).

Pensando na formação de zonas de sacrifício social, étnico e ambiental provocada por estratégia de expansão desenvolvimentista, Edna Castro (2019a) considera que avança na

Amazônia a proliferação de zonas de sacrifício. Nessas áreas, o valor instituído como válido é o da exploração destrutiva, não o do interfluxo vital. Toda a riqueza da sociobiodiversidade, das possibilidades de formações interespecíficas do comum, dos sistemas de conhecimento ancestral em movimento passa a ser interrompida pela extração e beneficiamento de metais pesados, pelo acúmulo de lixo tóxico, por monoculturas e latifúndios do agronegócio, pela pulverização intensiva de agrotóxicos, pela intensificação de práticas de grilagem e desmatamento, pelo estabelecimento de infra-estrutura voltada para *commodities*.

Gera-se quase inviabilidade da vida, “(...) um processo de adoecimento coletivo - humanos e não humanos - demarcado pela tensão da disputa de mercado como a lógica colonial e hegemônica que se reproduz no local” (CASTRO, 2019a, p. 26). Barcarena, que enfrenta sanha neocolonial intensa desde a ditadura militar, sente efeitos prolongados e acumulados desse adoecimento comum. Também Abaetetuba encara as consequências da contaminação e da alteração das dinâmicas locais trazidas pelo Distrito Industrial, e agora tenta barrar a extensão territorial da zona de sacrifício instalada no município vizinho até seu território insular. Entre as necrografias impostas pelo projeto colonial-capitalista e branco-patriarcal estão os deslocamentos forçados, a desestruturação da vida comunitária e do trabalho, a separação da terra e do rio, os desastres, crimes e contaminações, além de uma inquietude que paira nas pessoas.

Talvez falte à noção de zona de sacrifício comportar a centralidade que tem a dimensão racial na definição desses espaços de destruição e adoecimento. Tanto Barcarena quanto Abaetetuba, como vimos, guardam uma longa história de ocupação tradicional de povos indígenas e negros. É sobre as terras desses povos - por vezes com o existência étnico-ancestral indígena apagada, restando ainda a existência cosmo-territorial 'ribeirinho' - que recaem as zonas de sacrifício, as zonas de não-ser, as figurações do racismo ambiental. A violação do racismo ambiental na Amazônia atinge os corpos-territórios negros e indígenas, negando direitos e impondo formas de morte. As existências são negadas pelo sacrifício dos corpos, expostos à destruição, e pelo dismantelo dos territórios, capturados para exploração capitalista.

O deslocamento forçado, segundo Castro (2018, p. 45), “(...) conforma um campo específico de situações em que grupos sociais e étnicos são obrigados a deixar seus territórios, lugares históricos ou de ocupação imemorial, por motivos de constrangimento externo”. As expulsões em Barcarena não começam com chegada da Albras e da Alunorte, ocorreram com a chegada dos colonizadores, de engenhos e plantações de cacau, da Cabanagem, sendo estruturantes da disputa pela terra e pelos modos de viver e produzir

(HAZEU, 2015). Na fase de desposseções para fins industriais, Hazeu (2015) identifica cinco tendências em Barcarena: privatização das desapropriações, negação do direito ao reassentamento, ameaças permanentes de desapropriações, reapropriação e novas negociações, ocupação/desocupação do Distrito Industrial.

As primeiras desapropriações foram realizadas pelo Estado, em seguida pelo Estado juntamente com empresas interessadas, e agora há desapropriações realizadas exclusivamente por pequenas empresas especializadas em preparar áreas para novos empreendimentos de grandes empresas. As últimas desapropriações não são mais discutidas em relação aos reassentamentos, mas abordadas como uma simples compra e venda, com estratégias de extrema desvalorização das áreas que estão sendo desapropriadas. As desapropriações continuam acontecendo desde o início da implantação do complexo-industrial-portuário urbanístico, sem planejamento geral, mas a partir de interesses e planos pontuais e conjunturais. Ao mesmo tempo, a população está retomando as áreas de onde foi deslocada e se firmando como populações tradicionais. A disputa mais contraditória em relação ao território, porém, continua acontecendo no distrito industrial, onde o que foi desenhado como distrito industrial é ao mesmo tempo moradia de muitas pessoas e área de empresas espalhadas pelo território. (HAZEU, 2015, p. 215)

As escritas de vida de Euniceia Rodrigues, da comunidade Canaã/Curuperé, e Luciene Pinheiro, do quilombo Sítio Cupuaçu/Boa Vista, montam essa história de deslocamentos forçados. Pinheiro traz a memória das expulsões dos anos 1980, durante as instalações iniciais do Distrito Industrial. A família da liderança quilombola foi desapropriada, migrou para outra parte da terra, para Belém, depois retomou um trecho do território. Rodrigues conta das desposseções dos anos 1990, para instalação da Pará Pigmentos e da Imerys. Teve a família arrancada da comunidade Montanha, remanejada para o Curuperé, em seguida desmembrada para outros cantos. A história narrada por Luciene Pinheiro apresenta um cerco que não termina. Depois de quatro décadas, as invasões sobre o território tradicional seguem em curso, agora envolvendo o crime organizado.

Olha, em 2017, eles entraram aí na frente, invadiram. Em 2018, eles entraram nessa outra parte do lado daqui, onde eram nossos projetos, nossas barracas. Tomaram conta da sede da Associação. Lá é do dono do Comando [Vermelho]. “É de fulano, aqui ninguém entra.” Se a gente olha pra lá, ainda perguntam pra gente o quê que a gente tá olhando.

Quando foi em dezembro de 2021, eles entraram nessa parte, aqui dentro mesmo. Derrubaram tudo. Tinha um barracão imenso lá, que era do projeto da Associação, pra gente fazer uns blocos pra ajudar cada um a construir sua casa. Eles destruíram. Roubaram o barracão, tiraram as madeiras, o telhado, arrancaram tudo. Eu tive que comprar aqui. Vendi uma casa lá no Laranjal e comprei, pra poder trabalhar. Atrás do barracão era a roça. Eles tiraram tudo.

(...)

Foi tudo invadido. Essa sede ali a gente já perdeu. É aquela que tá toda murada. Lá que a gente fazia nossos eventos, os bingos solidários. Hoje em dia, a gente tá aqui no meio. Nossa família tá aqui. O resto da área toda eles já tomaram. (Luciene Pinheiro, Sítio Cupuaçu/Boa Vista)

O esgarçamento do modo de vida em comum é quase inevitável quando a base material, afetiva e vinculativa do estar no mundo, que é o território, acaba perdida. O relato de Euniceia Rodrigues mostra que a perda de trabalho acompanha essa transformação. O pai dela, que era pescador nos tempos em que a comunidade estava na beira do rio, à medida que vai sendo empurrado para longe, abandona sua atividade pesqueira. A desestruturação comunitária foi também familiar para Rodrigues, na medida em que o pai passou a trabalhar para o Estado e foi cooptado como informante, indo contra a organização política e produtiva dos seus. Com o tempo, poucos sobraram nas terras para onde foram inicialmente remanejados. A maior parte seguiu por outros rumos.

Meu cunhado foi embora pro Massarapó com meu sogro e minha sogra. Meu irmão mais velho foi com eles. Abandonou aqui a casa dele e foi embora. Ele, mais um tio meu e outras famílias foram pro Massarapó. Eles ficaram desiludidos porque, imagina, meu pai é primo deles. Fazer isso, colocar a polícia. Foi uma coisa horrível o que aconteceu na família. (Euniceia Rodrigues, Canaã/Curupeté)

O vínculo perdido é também da ordem do ser-com a natureza, daquele modo em que as gentes e o meio não podem ser apartados, porque são o mesmo. A separação da terra e do rio aparece como regra no ordenamento de sacrifício implantado sobre as populações tradicionais nas áreas de influência de megaempreendimentos amazônicos, afetando a vida, a lida e a cultura alimentar. Em Barcarena, Rodrigues deixou a Montanha e o rio; no Canaã/Curupeté, a comunidade foi impedida de plantar. Pinheiro lembra de quando passou a ser proibido caçar e realizar atividades extrativistas nas terras que passaram a ser de uso industrial; viu recentemente a área de plantio do Sítio Cupuaçu ser tomada pelos invasores. Mesmo no quilombo Gibrié de São Lourenço, que manteve parte do território, Mário do Espírito Santo sentiu a comunidade perdendo a costa ribeirinha.

Nos rios e igarapés ficam os principais rastros dos desastres e crimes que ferem de morte Barcarena e seus povos. Análises sucessivas do Laboratório de Química Analítica e Ambiental da Universidade Federal do Pará (Laquanam/UFGPA) indicaram contaminação das águas no município. Um estudo de 2009 constatou a presença de elementos tóxicos e redução do oxigênio dissolvido no rio Murucupi; outro, em 2015, mostrou que a água utilizada pelos moradores de Barcarena estava imprópria para o consumo, com índices preocupantes de chumbo e outros elementos (PEREIRA, 2019). Como saúde ambiental e saúde humana andam de mãos dadas, a contaminação atinge as pessoas. O Laquanam analisou ainda a

exposição de metais pesados nos cabelos dos moradores, encontrando teores de alumínio quase 27 vezes acima do percebido para a população não exposta (PEREIRA, 2019).

Pelo menos 26 casos de desastres e crimes socioambientais estão registrados desde o ano 2000 em Barcarena. Os casos estão na memória de Espírito Santo: “Houve aquela matança no rio Murucupî, em 2009, que coalhava peixe em cima do rio, apodreceu tudo. Os 5 mil bois aqui na entrada. As balsas que naufragaram cheias de óleo” (Gibriê de São Lourenço). O primeiro desastre citado, de 2009, foi um dos maiores já registrados, com vazamento de lama vermelha, o rejeito tóxico da bauxita, pela Alunorte, que àquela altura ainda era da Vale. O segundo aconteceu em 2015, quando o navio Haidar, com uma carga de 5 mil bois vivos e 700 mil litros de óleo diesel, afundou no porto de Vila do Conde. Oito anos depois, a embarcação naufragada ainda não foi removida do rio.

Quadro 1 - Histórico de desastres socioambientais em Barcarena

Ano	Caso
2000	Naufrágio da balsa Miss Rondônia em frente ao porto de Vila do Conde, com derramamento de aproximadamente 2 milhões de litros de óleo no rio Pará
2002	Derramamento de cerca de 100 quilos de coque no rio Pará por falha no transporte para o complexo industrial Albras/Alunorte
2003	Vazamento de grande proporção de lama vermelha da bacia de rejeitos da Alunorte, com contaminação do rio Murucupî
	Chuva de fuligem em Vila do Conde, que encobriu praias, rios, casas e comércios com material particulado de coloração preta
	Estouro de tanque de soda cáustica da Alunorte, causando contaminação do Rio Pará
2004	Vazamento de grande proporção de material proveniente da bacia de rejeitos da Imerys, com contaminação dos igarapés Curuperé e Dendê
	Contaminação do meio ambiente, incluindo praias e rios, por fuligem da Alunorte
2005	Contaminação do rio Pará por soda cáustica da Alunorte
2006	Fenômeno de “floração de algas” no Igarapé Mucuraçá e na Praia do Caripi, sem causa imediata esclarecida, mas ligado a atividades antrópica/industriais
	Vazamento de material da bacia de rejeitos da Imerys, com contaminação dos cursos d’água
2007	Vazamento envolvendo rejeitos da Imerys, desta vez em maior proporção, atingindo o rio Pará
	Mortandade de peixes no rio Arienga, iniciada próximo à área industrial da Cosipar
2008	Vazamento de caulim no rio das Cobras e nos igarapés Curuperé, Dendê e São João
	Vazamento de óleo das instalações da Petrobras em Vila do Conde

	Naufrágio do rebocador Jeany Glalon XXXII próximo ao furo do arrozal, com vazamento de aproximadamente 30 mil litros de óleo
2009	Vazamento de lama vermelha da bacia de rejeitos da Alunorte, atingindo várias comunidades
2010	Nuvem de fuligem, que encobriu todo o bairro industrial
2011	Rompimento de duto com efluentes ácidos da Imerys, atingindo os igarapés Curuperé e Dendê
2012	Vazamento de material da bacia de rejeitos da Imerys, contaminando o rio Maricá
2014	Vazamento de rejeitos da Imerys, contaminando os igarapés Curuperé e Dendê
	Despejo de soja e fezes de bois no rio Arrozal, na região do porto da Vila do Conde, pela Bunge
2015	Naufrágio do navio Haidar no porto de Vila do Conde, carregado com 5 mil bois vivos
2016	Contaminação de praias, do rio Pará e do igarapé Dendê por metal pesado e resíduos de esgotamento urbano
	Vazamento de caulim da bacia de rejeitos da Imerys, contaminando o rio das Cobras, os igarapés Curuperé, Dendê e São João e a praia de Vila do Conde
	Naufrágio do rebocador Ciclope
2018	Vazamento de rejeitos da Hydro Alunorte, seguido da descoberta de tubulação clandestina, desvio de drenagem e canal antigo que despejava efluentes no rio Pará
2021	Explosão e incêndio na planta de beneficiamento da Imerys, com queima de 10 toneladas de hidrossulfato de sódio, gerando fumaça tóxica
2022	Vazamento de caulim da Imerys que atingiu o rio Murucupi e chegou à praia do Conde

Fontes: Ministério Público Federal/Ministério Público do Estado do Pará, Movimento Barcarena Livre, STEINBRENNER et al. (com atualização do autor)

Um novo derramamento de lama vermelha da Alunorte, já sob o domínio da Hydro, foi registrado em 2018. Por conta desse crime socioambiental, a empresa teve sua atividade produtiva suspensa em 50% e o Depósito de Resíduos Sólidos 2 (DRS2) paralisado por mais de um ano, sendo a capacidade máxima retomada em 2019. Além de causar danos irreversíveis ao meio ambiente e à saúde da população de Barcarena, a Hydro tentou criminalizar pesquisadores que atestaram alterações químicas nas águas ocasionadas por despejo irregular de efluentes. Uma queixa-crime foi apresentada pela multinacional contra o cientista Marcelo de Oliveira Lima, do Instituto Evandro Chagas (IEC). A Assembleia Legislativa do Estado do Pará (Alepa) investigou o desastre na Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) Danos Ambientais na Bacia do Rio Pará.

Para Eunápio do Carmo (2019), a ocorrência de desastres não é acidental, mas inerente ao processo produtivo de mineradoras como a Hydro: “(...) os processos de produção da alumina se configuram em cadeias produtivas de conflitos territoriais e de desastres socioambientais” (CARMO, 2019, p. 117). Sabrina do Nascimento (2019) aponta uma relação direta entre expansões produtivas, licenciamento ambiental e desastres provocados pela Alunorte. Por conta das expansões, a Alunorte instalou um segundo depósito de resíduos sólidos, que ainda estava em fase de testes, sem licença de operação, quando houve vazamento de rejeito tóxico da bauxita em 2018. A empresa buscava renovação de licença, como se o DRS2 fosse continuação do DRS1, não uma nova estrutura com riscos e efeitos próprios (NASCIMENTO, 2019).

A maior parte dos desastres e os mais recentes foram de responsabilidade da Imerys. Um deles, de alta gravidade, foi o incêndio ocorrido em 2021 na planta de beneficiamento de caulim, que liberou fumaça tóxica sobre o território do Conde. Na história narrada por Euniceia Rodrigues, o caso aparece: “Nesse último crime que aconteceu, se fosse queimado um pouco mais de produto, eu acredito que os moradores de Vila do Conde não tariam vivos agora” (Canaã/Curupeté). A Justiça determinou a retirada de 500 toneladas de hidrossulfato de sódio que eram estocadas no galpão da empresa. A licença de operação da Imerys estava vencida, mas não foi acatado o pedido de suspensão de atividades feito pelo Ministério Público do Estado do Pará (MPPA).

Os crimes socioambientais praticados em Barcarena são sentidos em Abaetetuba. Da ilha Caripetuba, Anazilda Gonçalves enfrenta o impacto: “(...) nós sabemos que essa água é imprópria pra consumir. Devido a esse empreendimento aqui em frente, em Barcarena, no Conde. Nós recebemos essa carga de poluição” (Caripetuba). Apesar de, desde o início do Distrito Industrial, Abaetetuba fazer parte da área de influência imediata do complexo industrial vizinho, as comunidades de lá não são consideradas para o recebimento de medidas emergenciais quando acontecem desastres. Tanto Abaetetuba quanto Barcarena guardam marcas sociais, territoriais, corporais e naturais ligadas à recorrência e ao acúmulo de crimes que compõem o quadro de necrografias.

Em Abaetetuba, a iminente operação do porto da Cargill já inscreve sobre os corpos-territórios uma sensação de inquietude, variando entre medo e raiva, angústia e luta. A possibilidade do empreendimento tira a paz. Daniela Araújo, do Pirocaba, percebeu o cotidiano afetado, necessidade de atuação política e cobranças em casa. A reprodução da vida e a possibilidade de futuro estão em jogo. “É como se tudo aquilo que a gente tinha sonhado pra dentro do território tivesse ameaçado. A Cargill já impacta a nossa vida antes mesmo de

se instalar. Que tal ela se instalando?” (Daniela Araújo, Pirocaba). Antes mesmo do terminal, balsas que descarregam grãos em Barcarena já ficam atracadas em boias na baía do Capim e inquietam Lourdes Nery sobre o que virá: “Tem sido motivo de muita preocupação. A primeira coisa que fizeram foi colocar umas boias pra não passarem” (Bom Remédio).

3.6 Lugar de histórias, escrevendo resistências

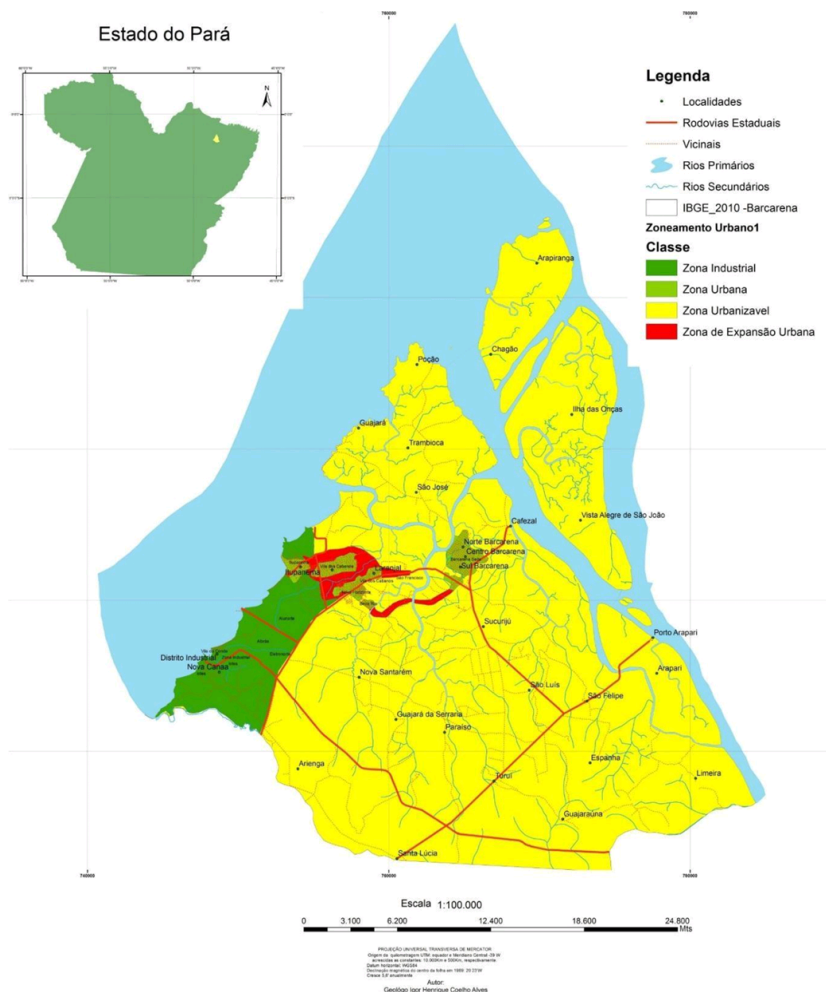
“O doutor falou, tudo vai melhorar / Será em Barcarena a maior indústria do Pará / Nos dias de festa, muita gente vai pra Conde / Tomar um banho de praia, conhecer as coisas de lá / Ah, minha gente, quem viu e vai ver agora / Conde também vai ter o seu nome na história.” Assim continua a canção de mestre Vieira, que está no filme *Roda Peão*, de Patrick Pardini e José Alberto Colares. O último verso é sintoma do modo como a razão colonial opera, definindo invasões territoriais como marcos de existência. Conde e Barcarena, antes, seriam lugares fora da história e, graças ao complexo industrial que naquele momento transformava e violentava a cidade, passariam a entrar nela, a ter o nome na história. Isso porque quem define a história que vale é o colonizador, e ele por vezes nos convence que onde seu projeto de mundo não vigora, nada tem valor.

O apagamento da história, como vimos, vem acompanhado de um apagamento das humanidades e vitalidades mais que humanas. Foi assim no passado, é assim no presente. Marcel Hazeu e Solange da Costa (2022) identificam como a negação das existências está em mapas - ou na ausência deles - dos planos plurianuais (PPA), que dão as diretrizes das políticas públicas municipais. Os PPAs de 2022-2025 e 2018-2021 não trazem mapas ou planejamentos detalhados para o território do Conde. Já o PPA de 2014-2017 apresenta mapas que invisibilizam a presença de habitantes no Conde. No mapa de zoneamento urbano, por exemplo, a maior parte das comunidades do Território do Conde está na área de cor verde, “(...) onde o PPA aponta uma ‘zona industrial’. Contudo, não há sinalização de sua existência no mapa (HAZEU; COSTA, 2022, p. 109).

Os estudos e relatórios apresentados pelas empresas para licenciar empreendimentos também costumam promover invisibilizações. No primeiro Relatório de Impacto Ambiental (Rima) da Cargill sobre o TUP Abaetetuba (2017), a multinacional alega não haver população residente na área diretamente afetada. Ignora, no entanto, que se trata de área de uso comum de um projeto de assentamento agroextrativista. O documento considera que apenas terras indígenas e quilombolas seriam comunidades tradicionais, estando só o Bom Remédio na área de influência direta. Além do quilombo, o Rima aponta outras cinco

comunidades na área de influência direta - atualmente, a Cargill concorda em considerar 13 comunidades, mas o número deveria ser maior. Na descrição sobre a economia regional, é esquecida a economia do açaí, que tem grande relevância nas ilhas de Abaetetuba - com açaiçais que eram de uso comum inclusive no terreno que a multinacional tomou para si.

Mapa 6 - Zoneamento urbano Barcarena



Mapa 7 - Conflitos e ameaças na Ilha Xingu



Fonte: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia

O lugar na história vem principalmente das vozes da resistência e da organização das lutas que partem das próprias comunidades amazônicas. Em Tucuruí, os expropriados travaram vários embates para não serem deslocados de modo compulsório, contra indenizações subdimensionadas e realocações inviáveis, pelo reconhecimento do saber popular, além da realização de acampamentos dos atingidos, em 1982 e 1983⁹. No Trombetas, as lutas pelos direitos de ancianidade da ocupação e pela demarcação de terras foram mobilizadas por movimentos como a Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná (ARQMO), desde 1989 (ACEVEDO; CASTRO, 1998). Em Santarém, a Frente em Defesa da Amazônia (FDA) efetivou denúncias e realizou atos e debates sobre as violações da Cargill (TERRA DE DIREITOS, 2021).

Em Barcarena, uma etapa da resistência ocorreu por ocasião das desapossessões. Até 1970, de acordo com Rosane Maia e Rosa Acevedo Marin (2014), cerca de 80% da população vivia em propriedades rurais familiares nas margens de rios, furos, igarapés e ilhas, em terras por vezes chamadas de sítios, baseadas no uso comum e em regras de usufruto. Entre 1979 e 1984, a CDI realizou 404 ações de expropriação em área de 40 mil hectares e a Codebar foi responsável por 155 desapropriações em área de mais de 60 mil hectares, o que levou à criação Associação dos Desapropriados de Barcarena (Adebar), em 1986 (ACEVEDO MARIN, 2013). Já nos anos 1990, diante da pressão da Rio Capim Química, precursora da Pará Pigmentos, foi importante a atuação da Associação dos Trabalhadores Rurais do Curupeté em defesa das comunidades Montanha, Curupeté e Arienga (MAIA, 2017).

Outra etapa da luta envolveu a retomada de partes das terras perdidas e o reconhecimento como comunidades tradicionais. Um dos grupos que reocupou a margem direita do rio Murucupi foi a comunidade Burajuba, em 2012 (HAZEU, 2015). Em seguida, tornou-se a primeira comunidade quilombola de Barcarena com certificação da Fundação Cultural Palmares. Também os viventes do Sítio Conceição retomaram suas terras; em 2011, o presidente da associação da comunidade reivindicou à Superintendência do Patrimônio da União (SPU) que sua família já existia antes da invasão neocolonial de multinacionais. O reconhecimento da terra da comunidade quilombola indígena Sítio Cupuaçu veio a partir de ação civil pública do Ministério Público Federal indicando que a SPU realizasse a regularização fundiária (MAIA, 2017).

⁹ Ver em: <https://memoriasocialtucuru.org/>.

Rosane Maia (2017) relata que, em 2016, foi realizada a visita técnica pela Fundação Cultural Palmares e evento de entrega de certidão quilombola às comunidades Sítio São João, Sítio Conceição, São Lourenço e Sítio Ramal Cupuaçu/Boa Vista. O documento quilombola não apaga o entendimento das próprias comunidades, que se veem como quilombolas/indígenas. “Esta categoria quilombola indígena corresponde a uma autodefinição na medida em que possuem o direito de afirmar o que são. A categoria foi construída pela percepção de sua etnicidade e cultura, quando afirmam ser ao mesmo tempo quilombola e indígena” (MAIA, 2017, p. 290). Em 2018, os quilombolas do Gibrié de São Lourenço formularam seu protocolo de consulta, no intuito de marcar a existência. Em 2023, a comunidade do Acuí também passou a ter protocolo.

Em Abaetetuba, a formação política da resistência passou pela ação de Comissão Pastoral da Terra (CPT), Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), sindicatos de trabalhadores e trabalhadoras rurais, colônias de pescadores e associações de cada comunidade (GONÇALVES *et al.*, 2016). Pequenas organizações comunitárias faziam mutirões nos anos 1980. De acordo com João Sérgio da Silva (2022), a primeira organização ribeirinha do município foi a Associação dos Moradores das ilhas de Abaetetuba (AMIA), atuando desde 1986. Em 2001, surgiu a Associação dos Remanescentes de Quilombo das Ilhas de Abaetetuba (ARQUIA). São nove comunidades quilombolas habitando a Abaeté das águas. No caso do quilombo Bom Remédio, o título de domínio coletivo foi entregue pelo Instituto de Terras do Pará (Iterpa) em 2002.

O processo de regularização fundiária e a consolidação dos Projetos de Assentamentos Agroextrativistas (PAEs) nas ilhas ganharam força em 2003. Naquele ano, foi criada uma reserva no atual PAE Santo Antônio para impedir que a ilha do Capim virasse depósito de lixo industrial da Hydro/Alunorte (SILVA, 2022). Dos 24 PAEs onde estão assentadas as comunidades ribeirinhas de Abaeté, 20 foram criados entre 2004 e 2006, segundo Marcius Vinicius Coutinho (2016). Num processo coletivo de resgate da cultura e das lutas, surgiu, em 2006, o Movimento dos Ribeirinhos e Ribeirinhas das Ilhas e Várzeas de Abaetetuba (Moriva) (SILVA; TELES; FIGUEIREDO, 2016). Diante da possibilidade do terminal privado da Cargill fixar-se nas ilhas, algumas comunidades construíram coletivamente seus protocolos de consulta, como o Pirocaba, em 2018.

Além da questão ético-racial, determinante na compreensão da resistência de um movimento ribeirinho que é fundamentalmente negro e indígena, a liderança política de mulheres posiciona a questão de gênero também como decisiva. Maristella Svampa (2015) chama de ‘feminização das lutas’ o protagonismo das mulheres nas trincheiras sociais e nos

processos de organização coletiva na América do Sul e em outros países do Sul Global. Para Fernanda de Oliveira e Maria José Teisserenc (2022), as mulheres do território Pirocaba, em Abaetetuba, no enfrentamento ao patriarcado e na defesa de seus corpos e suas terras, fazem-se feministas populares. Em Barcarena, Acevedo Marin e Maia já haviam indicado que “as memórias e vozes de grupos de mulheres contêm o envolvimento em luta por direitos étnicos, territoriais e as estratégias de permanência e de retorno às suas territorialidades específicas” (2018, s/p). Vozes de resistências, mas também de existências.

CAPÍTULO 4

Bio-grafias do cotidiano e das lutas: histórias do ser-em-comum

É preciso entender que a voz libertadora irá necessariamente confrontar, incomodar, exigir que ouvintes até modifiquem as maneiras de ouvir e ser (bell hooks)

As histórias do livro que ocupa a primeira parte desta tese confrontam o estar no mundo colonial, trazem bio-grafias que resistem às necrografias impostas e existem apesar delas. O percurso teórico-histórico dos dois capítulos anteriores permite agora um retorno às vozes libertadoras das contadoras-pensadoras e dos contadores-pensadores. Talvez nossa escuta, nosso olhar, nossa existência já estejam modificados. Por isso a proposta de retomar as palavras ditas, encontrar as marcas do cotidiano e das lutas do ser-em-comum nesses territórios tradicionais amazônicos em Abaetetuba e Barcarena. Talvez a construção soe repetitiva - como é repetitiva a experiência colonial. Mas a composição é outra, na busca por uma reordenação analítica do que aparece narrado sobre a vida em meio à desordem colonial-capitalista. As grafias dos povos deixam marcas das sementes e das ruínas.

4.1 CAMINHOS METODOLÓGICOS

A construção desta pesquisa contou com três tempos de entrada, descritos a seguir. O primeiro, de campo e escuta, ocorreu em momentos diversos, desde 2018 em Barcarena, sem que tenha chegado ao fim, por conta da emergência do conflito em Abaetetuba. A busca foi por manter, nas interlocuções, uma cosmoaudição. O segundo tempo apresenta as vozes das histórias, o modo como me encontraram e as comunidades que habitam e com quem fazem a possibilidade de ser-com. Tem como parâmetro de trabalho a trajetória das lideranças em seus territórios, em seus mundos. O terceiro tempo, de transcrição e montagem, traz um prolongamento da escuta e o alinhavo das histórias em processos de montagem e remontagem, composição e recomposição. Primeiro, narrativa, para a feitura do livro; agora, analítica, para compreender pontos do pensamento social crítico amazônico que emergem no sentipensar da terra e das águas.

- Campo e escuta

Minha presença em campo antecedeu e prolongou-se além do período propriamente de escuta das histórias. Fui a Barcarena em março de 2018, como pesquisador, ainda sem saber bem qual seria a discussão desta tese, acompanhar audiência pública a respeito do vazamento de rejeitos de bauxita da Hydro Alunorte ocorrido em fevereiro daquele ano. Uma semana depois, voltei à cidade, como jornalista, para conversar com a liderança quilombola Socorro do Burajuba. Nessa ocasião, a fala de Socorro sobre um dos neocolonizadores que chegou à Barcarena para implantar o Distrito Industrial e os primeiros empreendimentos demarcou o meu lugar como homem branco, à imagem e semelhança dos invasores: “Ele era branco que nem tu, tinha uma barba que nem tu, um cabelo que nem tu também”.

O projeto colonial-capitalista é branco e masculino, de modo que a minha presença como jornalista ou pesquisador estabelecia um abismo de saída que, por mais que fosse atenuado com o tempo, estaria sempre posto. Socorro do Burajuba colocou isso na mesa desde cedo. Um limite do trabalho realizado assenta-se nos graus de confiança possíveis ante o meu lugar como outro, como projeção do neocolonizador. Um passo para diminuir o abismo talvez seja o exercício de enxergar a si mesmo, que não aparecia nas primeiras versões deste texto, mas a banca de qualificação alertou. A pesquisa de Lourenço Cardoso (2014) sobre o branco pesquisador que estuda o negro questiona: por que o branco pensa o Outro e não a si? Ser branco fruto da colonização, para Cardoso, é ser ‘cego’ sobre si e ter uma imagem distorcida sobre o Outro.

Embora o pesquisador branco guie sua ação para não se observar - no sentido de fugir da crítica -, ele se enxerga - toma a si mesmo como padrão -, complementa Cardoso (2014). O dismantelo desses mecanismos de perpetuação das hierarquias estaria na autorreflexão ou quem sabe, acrescento, em um processo comum de crítica junto às pessoas com quem o conhecimento é semeado. Eis uma pergunta que as interlocutoras e os interlocutores poderiam dirigir a mim: se a branquidade patriarcal é responsável pelas necrografias textuais, produtivas e logísticas que barram as existências dos povos da Amazônia, em que medida um homem branco pesquisador contribuiria destacando bio-grafias de lideranças, comunidades e territórios amazônicos? Tendo a barreira estrutural dada, haveria formas de estabelecer um encontro a partir de uma perspectiva desierarquizante?

Nosso olhar branco e masculino é treinado para ver, ouvir e traduzir tudo pela lógica colonial-capitalista, que opera a favor dos nossos privilégios. A única língua em que somos versados, na proposição de Davi Kopenawa (2015), é a das palavras da mercadoria. “Se os

brancos pudessem, como nós, escutar outras palavras que não as da mercadoria, saberiam ser generosos e seriam menos hostis conosco. Também não teriam tanta gana de comer nossa floresta” (KOPENAWA, 2015, p. 413-414). O xamã Yanomami reforça o quanto só estamos atentos a nossos próprios rastros, o quanto ignoramos os dizeres de outras gentes e lugares. Por sermos “gente outra”, não entendemos o que dizem os povos indígenas, ou talvez não queiramos escutá-los. Voltarei à escuta.

Continuei em campo em atividades do Gettam ou ao lado de pesquisadores e grupos de pesquisa parceiros. Iniciei minha incursão em Abaetetuba. Ao conflito consolidado ocasionado principalmente por indústrias da mineração, passei a tatear também um cenário onde instalava-se um conflito pré-instalação, causado por empresa de commodities alimentícias. Lá acompanhei por dois anos os atos em defesa dos territórios chamados Grito das Águas. Foi preciso essa aproximação para em seguida iniciar as escutas. Compreendi que, sem apagar as diferenças e distâncias existentes na minha relação com cada uma e cada um, era pela escuta enquanto postura metodológica e fundamentalmente ética que eu poderia, em vez de dar uma interpretação daquele mundo, aprender a ler as interpretações de quem faz aquele mundo, que luta para manter-se vinculado ao chão.

Foi nessa busca que encontrei o termo cosmoaudição, que aparece nos estudos de Carlos Lenkenrsdorf (2008) a respeito da cultura e da língua tojolabal, no México. O conceito de escutar, para essa comunidade de sentido, considera a percepção de palavras e sentimentos pela perspectiva do Outro. É, portanto, mais do que fixar o que diz o interlocutor, por uma audição mecânica; é permitir-se ouvir além dos sons das palavras, alcançar seus mundos, as perspectivas de existência que as comunicam. Essa escuta é também uma escuta da terra, que só pode ser feita sendo a terra percebida enquanto mãe, em vez de mercadoria no jogo especulativo do mercado fundiário. Para Lenkenrsdorf, a língua tojolabal mostrava uma capacidade que já não existe nas línguas dominantes de hoje. “O Ocidente sabe pouco ou nada do escutar, por isso está em crise climática, política, econômica e cultural” (LENKENRSDORF, 2008, p. 149, tradução livre).

Não tenho como avaliar se alcancei o intento. O que posso afirmar é que há nesta tese uma disposição para a cosmoaudição, para essa escuta de mundos. Que não se configura tão somente numa postura intersubjetiva no momento das conversas, diante das lideranças ouvidas. Essa disposição está no tipo de tratamento dado às histórias e aos pensamentos das lideranças de Abaetetuba e Barcarena, na consideração dessas pessoas não como fontes ou objetos, senão como autoras e autores primeiros, com os quais as outras autorias aqui acionadas podem dialogar, sendo condição de possibilidade para o que quer que eu venha a

escrever sobre o cotidiano, as violências e as lutas contracoloniais nesses territórios. O livro de bio-grafias traz a possibilidade da escuta se expandir, das palavras narradas viajarem à procura de outras cosmoaudições.

Com Paulo Freire (2013), o escutar significa disponibilidade permanente para a fala, para o gesto, para as diferenças do Outro. Não indica uma redução de quem escuta ao outro que fala. Trata-se de um romper com a desconsideração de que a perspectiva hegemônica da modernidade de onde ouço é apenas um dos mundos possíveis e de que há outros tantos, não interessados em serem traduzidos ao meu. Em vez de tentar anular meu mundo ou os outros mundos, a chance que a cosmoaudição agrega é a de identificação das diferenças. “Aceitar e respeitar a diferença é uma dessas virtudes sem o que a escuta não se pode dar” (FREIRE, 2013, p. 118). A sabedoria do mestre Freire mostrou que não há escuta possível se trato a estrutura do meu pensamento como a única válida.

A opção por abrir a escuta a diferentes comunidades, em vez de focar numa só, permite trazer um mosaico distinto de trajetórias, uma floresta multi-histórias de mundos em confluência. Mesmo após as escutas realizadas, o campo continuou, porque os conflitos não cessam. No caso particular de Abaetetuba, os protestos populares e a contenda judicial estão em andamento, pleiteando realização de consulta prévia, livre e informada aos territórios tradicionais localizados na área de influência do projeto do terminal portuário privado da Cargill. Consulta nos termos definidos pelas comunidades, considerando os protocolos de consulta das que os tiverem. O que os povos das ilhas e beiras de Abaetetuba estão reivindicando ao Estado é o direito de escuta antes que o processo de licenciamento autorize o sufocamento da vida pelas necrografias logísticas de commodities alimentícias.

- Vozes das histórias

As grafias de vida narradas instauram a fala como lugar (BORGES, 2020a), um lugar de onde se inscreve outra história da Amazônia, a história que é abafada pelos arautos do desenvolvimento. Segue-se a proposta indicada por Grada Kilomba (2019) de estabelecer conversas narrativas bio-gráficas, com a limitação de não ser uma pesquisa entre iguais, entre membros do meu próprio grupo social, o que daria condições ideais para a configuração de posições não hierárquicas entre mim e meus interlocutores. Há, contudo, tentativa de não reproduzir a lógica de discursos acadêmicos que tratam as vozes de grupos marginalizados como secundárias, conformando mais uma camada de subalternização ao tomar as falas como meio, não como fim; num caráter utilitário, não de efetivo diálogo entre conhecimentos.

Todas as vozes escutadas são de lideranças comunitárias/territoriais tradicionais amazônicas, tem portanto um papel político entre os seus, além de conhecimento e participação direta nas reivindicações por direitos e no enfrentamento às violências do Estado e do capital transnacional. O papel de protagonismo em prol do comum garante ainda às lideranças uma atuação no envolvimento da comunidade e na valorização de costumes, tradições e modos de vida que são definidores e por isso garantem a existência de um ser-com o mesmo naquela dimensão coletiva. As histórias das lideranças não substituem as perspectivas que cada pessoa do território teria para contar. No entanto, como este trabalho não circunda uma única comunidade, põe-se diante das interconexões, escutar as lideranças pareceu um modo pertinente de compreender o novelo comum daquelas escritas de vida.

Essas lideranças são em maioria mulheres da Amazônia, de origens negras e indígenas. As mulheres estão na linha de frente das resistências contra as necrografias em Barcarena e Abaetetuba. Não são silenciosas, erguem a voz em defesa dos territórios e das grafias de vida comunitárias. Como prega bell hooks, encontrar e usar a própria voz, especialmente em atos de rebelião crítica, “(...) continua a ser uma das formas mais poderosas de mudar vidas por meio do pensamento e da prática feministas” (2019a, p. 21). A um homem branco acadêmico urbano como eu, ainda que amazônico, e mesmo ocupando um lugar de escuta, cabe a consciência das assimetrias presentes no encontro com essas mulheres. Talvez importe saber se as vozes serão usadas com fins de apropriação/autoridade ou se a escuta terá algum efeito de solidariedade no trabalho de libertação.

Oito pessoas, de seis territórios diferentes, são as contadoras-viventes das histórias e pensadoras críticas que compõem o livro, apresentado na primeira parte desta tese. Das oito pessoas, seis são mulheres. Dos seis territórios, ficam três em Barcarena e três em Abaeté. Em dois casos, ambos de Abaetetuba, duas lideranças parentes dos mesmos territórios participaram da entrevista. Todas são comunidades tradicionais, sendo três quilombos, dois projetos de assentamento agroextrativista e uma comunidade deslocada forçadamente. O componente étnico-racial é traço decisivo da existência desses territórios. As autoras da comunidade expropriada, Canaã/Curupeté (expulsa da Montanha), e de um dos assentamentos, o Pirocaba, tem ascendência indígena. Nos quilombos, além da ascendência negra, a presença indígena é pontuada, como no caso do Gibríe de São Lourenço.

Em outro quilombo, o Sítio Cupuaçu/Boa Vista, os viventes se autointitulam como quilombolas indígenas. Mônica Conrado e Thiane Neves (2022) identificaram, a partir de pesquisas especializadas, a complexidade da categoria afro-indígena como autoatribuição identitária de comunidades da região. Entre convergências e divergências, afro-indígena

aparece como identidade formada no encontro entre os diferentes povos tradicionais do Brasil. Conrado e Neves nos convidam a notar que os estudos sobre afro-indígenas surgem “(...) pela necessidade de entender a multiplicidade dos silêncios amazônicos provocados e mantidos até hoje pelo colonialismo interno”, e a conhecer “(...) as bases, fundamentação e história da Amazônia brasileira a partir de seus povos, etnias e comunidades” (2022, p. 243).

As autorias das escritas de vida, das bio-grafias, são dos seguintes interlocutores: Anazilda Gonçalves, coordenadora da comunidade católica Nossa Senhora de Nazaré do Rio Caripetuba (PAE Ilha Caripetuba) - Abaetetuba; as irmãs Daniela Araújo e Dilmara Araújo, presidente e secretária da Associação dos Agroextrativistas, Pescadores e Artesãos do Pirocaba (Asapap) (PAE Ilha Pirocaba) - Abaetetuba; Euniceia Rodrigues, secretária da Associação de Moradores de Canaã e Maricá e integrante do Movimento Barcarena Livre - Barcarena; a avó Maria de Lourdes Nery e o neto William Costa, da coordenação do protocolo de consulta do quilombo Bom Remédio - Abaetetuba; Maria Luciene Pinheiro, presidente da Associação da Comunidade Quilombola Indígena Ramal Cupuaçu (Ascomquire) - Barcarena; Mário do Espírito Santo, presidente da Associação da Comunidade Quilombola Gibrié de São Lourenço (Acoquigsal) - Barcarena.

Mapa 9 - Comunidades escutadas e alguns dos empreendimentos próximos



Fonte: Google Earth

Os quilombos Gibrié de São Lourenço e Sítio Cupuaçu/Boa Vista vivenciaram pressões desde o início da instalação do polo industrial em Barcarena, nos anos 1980. O povo do São Lourenço conseguiu permanecer nas suas terras. Naquela época, a comunidade do Boa Vista foi expulsa da terra pela Codebar, só depois retomou o trecho no Ramal do Cupuaçu. A comunidade Canaã/Curuperé, que integra o território do Conde, foi o destino para onde seguiram os expropriados da comunidade da Montanha, nos anos 1990. O quilombo Bom Remédio, titulado em 2002 pelo Iterpa, fica nas ilhas de Abaetetuba, às margens do rio Açu. Também nas ilhas está o PAE Ilha Caripetuba, assentamento agroecológico de 2005/2006. O PAE Ilha Pirocaba, localizado na beira continental, é mais recente, de 2014. As três comunidades de Abaetetuba enfrentam a ameaça do porto de grãos.

Em Barcarena, primeiro cheguei a Euniceia Rodrigues, que já havia participado de atividades do Gettam. Tempos depois, por intermédio do Gesterra, conversei com Mário do Espírito Santo. Foi ele quem me sugeriu procurar Luciene Pinheiro, por conta do momento de pressão e ameaças pelo qual ela estava passando. Em Abaetetuba, ouvi falar de Dilmara Araújo pelo ResisTerra. Em uma ação do Gesterra em que ela estava, conheci Miguel da Silva, filho de Lourdes Nery e tio de William Costa. Ouvi Anazilda Gonçalves falar no Grito das Águas de 2022 e lá mesmo me apresentei a ela. As entrevistas começaram a ser feitas na virada de 2021 para 2022, mas a maior parte foi realizada em 2023. Quase todas foram realizadas nos próprios territórios dos narradores, exceto a conversa com Espírito Santo, que ocorreu na escola onde ele trabalha.

Para as entrevistas, eu seguia um roteiro-base, mas não me limitava a ele. À medida que as histórias iam sendo contadas, questões adicionais e específicas iam surgindo. O ponto inicial da conversa era perguntar por onde a pessoa gostaria de começar a contar sua história. O ponto final indagava como a pessoa imagina a vida, a comunidade e o território daqui a alguns anos, no futuro. Entre um ponto e outro, falamos a respeito das lembranças do cotidiano na comunidade antigamente, quais situações marcaram mudanças de vida no território, como foi ou tem sido a chegada de empresas para a comunidade, como é a vida e quais as formas de trabalho no território, quais os significados da terra e do território, como se dá a proximidade com as águas e o rio, como é percebido o processo de resistência vivido.

- Transcrição e montagem

O que fazer diante das memórias e ideias generosamente partilhadas comigo no percurso de escuta das bio-grafias? São essas memórias e ideias as raízes da tessitura de uma

história da Amazônia silenciada pela história oficial, que nega os conflitos para defender uma forma colonial de habitar e se apropriar da região. Toni Morrison (2020) considera que a memória tem aspecto fragmentário, não de inteireza. Lembramos de passagens, momentos, de cenas incompletas. “Pode haver jogo e arbitrariedade no modo como a memória emerge, mas não no modo como a composição se organiza” (MORRISON, 2020, p. 423). Se, conforme hooks (2019a), é importante falar e mais importante ainda é sobre o que se fala, agora é a forma que entra no foco, na medida em que se torna “(...) a interpretação exata da ideia que a história pretende expressar.” (MORRISON, 2020, p. 423).

Na pesquisa, trabalho com as falas/grafias de vida no caminho entre a oralidade e a escrita. Como na escrevivência de Conceição Evaristo, há sempre outras vozes que formam e falam junto com as contadoras-viventes. Não alcanço as nuances da oralitura de Leda Maria Martins, atenta às performances do corpo e da vocalidade. Tampouco a leitura das paisagens e identificação de assembleias indicada por Anna Tsing. Tateio pouco além do dito. Junto com as vozes, algumas imagens ajudam a contar as histórias. Mas o fundamental são as falas/grafias. É para seguir a forma de uma contação, não para esconder minha presença, que a transcrição ocorre encadeando o depoimento escutado, sem as perguntas mobilizadoras. Eu, pesquisador-escutador, estou sempre ali, na mediação entre o dito e o escrito.

Junto com a transcrição, vem a composição e a montagem. Aqui, novamente, uma lacuna da pesquisa. Seria ideal que a composição fosse pensada e elaborada junto com as autoras e os autores, em encontros de leitura compartilhada nas comunidades. Essa dinâmica de reuniões entre lideranças de territórios e municípios diferentes, ainda que vizinhos, não foi possível no tempo que restava para a finalização do estudo. O caminho encontrado passou por propor a montagem e apresentar às lideranças, no fim de abril, para apreciação delas. Os ajustes que vierem dos contadores-viventes, assim como os indicados pela banca de acadêmicos, serão considerados. Tendo a composição da íntegra dos seis relatos, dois deles narrados na conversa entre dois parentes, o passo seguinte seria a montagem do livro.

Georges Didi-Huberman (2015) lembra que a montagem como método e como forma de conhecimento foi reivindicada por Walter Benjamin. A operação histórica envolve o trabalho de montagem e re-montagem. A montagem supõe ainda, segundo Didi-Huberman (2015), a desmontagem, a dissociação prévia do que vai ser remontado. O que é desmontado para a montagem das bio-grafias de lideranças de Barcarena e Abaetetuba é a história colonial que os esquece. Nesse jogo, nessa disputa, a história da Amazônia vai sendo refundada, por cosmologias do comum. “Refundar a história sobre um movimento ‘a contrapelo’ significava, portanto, apostar num conhecimento pela montagem, tendo feito do

não saber (...) o objeto e o momento heurístico de sua própria constituição” (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 132).

São pelos menos duas as operações de montagem levadas adiante na tese: (1) a montagem narrativa, feita para o livro, apresentado no primeiro capítulo, que busca uma fluência da leitura e uma confluência das histórias; (2) a montagem analítica, feita a seguir, neste capítulo final, com vistas a interpretar os modos como as grafias de vida, na forma de existências e resistências, e as necrografias, na forma de perdas violações, aparecem nas histórias contracoloniais contadas. Nas duas montagens, as falas/grafias não trazem apenas um caráter informativo/ilustrativo, que tantas vezes é dado pela Academia a entrevistas de campo, nem um caráter dramático/denunciante, como boa parte dos *media* busca nas notícias. Compreendo que os relatos carregam a força de escrita contracolonial da história e pensamento crítico e social amazônico.

4.2 Grafias de vida contracoloniais amazônicas

4.2.1 Por onde as histórias começam

Em todas as conversas com as interlocutoras e os interlocutores, o ponto de partida foi perguntar por onde cada uma delas e cada um deles gostaria de começar contando sua história. O modo como a narrativa inicia é diverso, variando do retorno a um passado ancestral até a retomada de um marco recente, estopim da luta comunitária.

Mário do Espírito Santo, do quilombo Gibrié de São Lourenço, afirma o próprio nome e, a partir dele, recupera sua ascendência de pais, avós, até as origens da terra onde ainda hoje a família vive. A recuperação da história ancestral e a apresentação da antiga ocupação tradicional em Barcarena apontam para um ser-em-comum que atravessa o tempo – os passos vêm de longe. Historicizar a presença dos antepassados negros legitima a permanência das atuais gerações no território, resistindo à invasão industrial.

Eu sou Mário Assunção do Espírito Santo. Sou filho de Raimundo Coutinho do Espírito Santo e Joana Assunção do Espírito Santo. Joana era filha de Silvia dos Santos. Silvia que era filha de José dos Santos. José que era filho de José Félix dos Santos. E José Félix que era filho de Manoel Joaquim dos Santos, o dono do terreno São Lourenço.

Eu gosto sempre de começar a minha história pela minha ancestralidade. Porque eu não nasci do Big Bang. Eu fui gerado por alguém. E já se vão 313 anos de história da minha família neste chão de Barcarena. (Mário do Espírito Santo, Gibrié de São Lourenço)

Se os ancestrais estão presentes na terra, também a terra perdida mantém-se viva nas memórias de quem foi expulso. É pela Montanha, território na beira do rio de onde sua família foi retirada com as ‘negociações’ forçadas feitas pela Companhia de Desenvolvimento Econômico do Estado do Pará (Codec), que Euniceia Rodrigues, da comunidade Canaã/Curuperé, inicia seu relato. As lembranças são uma forma de permanência quando a presença física deixou de ser possível, nesse caso por ação do Estado.

Eu nasci e me criei na Montanha, vivi lá até os 15 anos. Depois eu saí. Mas toda aquela vivência, aquele aprendizado de infância foi ali. Eu moro aqui, gosto demais, mas as lembranças daquele momento são muito grandes ainda. É uma coisa que marcou minha vida. (Euniceia Rodrigues, Canaã/Curuperé)

Identificar o território é o rumo das primeiras palavras de Luciene Pinheiro, do quilombo Sítio Cupuaçu/Boa Vista, Anazilda Gonçalves, do assentamento Caripetuba, e Lourdes Nery, do quilombo Bom Remédio. Luciene localiza sua comunidade, atrelando o lugar à própria vida e a de seus ascendentes. Anazilda aponta o território como espaço de aprendizado, de conhecimento sobre amor, trabalho e reprodução da vida. Lourdes conta do viver no quilombo partindo do trabalho que desempenhava com o pai e os irmãos.

Eu sou daqui do quilombo sítio Cupuaçu. Aqui é a comunidade Boa Vista que fica no ramal do Cupuaçu. Boa Vista começa lá na beira do igarapé, divisa com o Caripi. É muito extensa.

A gente foi nascido e criado aqui, na beira do igarapé. Eu tô com 50 anos. Meu pai tá com 82 anos, ele é o mais velho da família Pinheiro. Os pais dele morreram com cento e poucos anos. (Luciene Pinheiro, Sítio Cupuaçu/Boa Vista)

Desde que eu me entendi, eu aprendi a amar a minha terra, o meu território. Fui crescendo, aprendendo as coisas que minha família foi me ensinando, trabalhando junto na roça, nas atividades que a gente sempre teve como sustento. (Anazilda Gonçalves, Caripetuba)

Quando eu me entendi, a gente trabalhava em olaria. Desde nova, desde que minha mãe morreu - eu tinha 9 anos. Meus irmãos, meu pai. Meu pai tinha comércio e era da olaria. (Lourdes Nery, Bom Remédio)

A ameaça iminente de invasão da Cargill com barcaças, silos e grãos no rio, nas ilhas e nas beiras de Abaetetuba levam a luta para a abertura da história ponteada por Daniela Araújo, do assentamento Pirocaba. As investidas da empresa tornam-se um despertar da liderança para a militância e a defesa do território, reação no afã de impedir que as histórias começadas nas confluências da região não terminem.

Por mais que a gente já tivesse participado do grupo de jovens dentro da comunidade, a minha militância mesmo começou em 2017, com a visita de um

representante da Cargill no território. Porque eu me senti muito ameaçada. (Daniela Araújo, Pirocaba)

4.2.2 *Conversa entre tempos*

- Lembranças da vida em comum

São muitas as lembranças de um tempo que passou na construção narrativa dos viventes-contadores de histórias. De Euniceia Rodrigues, os tempos de juventude na ponta da Montanha voltam para rememorar práticas de partilha nas bordas do capitalismo, que se perderam após os deslocamentos e as fragmentações comunitárias.

No dia que uma família fazia farinha, quando terminava de fazer, dividia a farinha com as pessoas. Quando meu pai chegava da pesca de tarde, se trazia peixe, repartia. Ninguém passava fome. Ou, se passava, era porque ninguém tinha. Porque, na maioria das vezes, todo mundo repartia. A gente não se preocupava muito com as coisas de comprar, que hoje a gente se preocupa. O alimento era da água ou da terra. Era uma vida bem simples, mas muito boa. (Euniceia Rodrigues, Canaã/Curuparé)

Outra memória de perda, identificada no Sítio Cupuaçu/Boa Vista, diz respeito à cultura alimentar, baseada na pesca, na roça e no extrativismo familiar, distante da mediação do dinheiro. “Nossos alimentos eram tudo nativos daqui. Peixe, camarão, a gente pescava e comia. Açaí, tudo tinha de fartura. A gente não comprava nada. A gente fazia a farinha, fazia o carvão. Era tirado tudo da roça, do nosso plantio. Tinha muita castanha. Isso foi se perdendo ao longo dos tempos” (Luciene Pinheiro, Sítio Cupuaçu/Boa Vista).

No quilombo Bom Remédio, em Abaetetuba, Lourdes Nery lembra das formas de trabalho na época em que era jovem. Olaria, extração de seringa, corte de madeira, engenho. Atividades exercidas muitas vezes em condições precárias.

Aqui onde eu moro era tudo olaria. Desde lá até perto da sede. Por muitos anos trabalhei na olaria. Um homem lá não tinha nem o pé direito, eram os dedos tudo enrolados. Ia pisando na roda grande, fazia pote, alguidar, bacia de lavar roupa. Não tinha esses negócios de alumínio nem de plástico. Bilha, moringa, vaso. Uma série de coisas.

Também cortavam seringa. Meu pai comprava. Tinha um depósito grande cavado na terra, com assoalhado de tábuas. Fechava tudinho pelos lados, por cima. Vinham trazer, pesavam e botavam lá dentro. Quando tava cheio, vendiam, as embarcações vinham buscar. Nessa época, o trabalho era esse.

A rotina era trabalhar no mato. Era seringa, que é a borracha. Era ucuuba, juntar ucuuba no rio, na beira da praia. As ucuubeiras servem pra laje, a maior parte das lajes que hoje em dia fazem pras casas é de ucuubeira, chama virola. E tem a frutinha da ucuuba. Era andiroba, que é o azeite.

Tinha gente que tirava madeira, essas madeiras pra serrar.

Tinha um engenho lá no Urubueua, de roçado de cana. Fazia um roçado pra cana, lá no meio se plantava o milho e o arroz. O dono do engenho era meu padrinho de batismo. (Lourdes Nery, Bom Remédio)

Nessas lembranças da vida em comunidade, se uma parte das memórias traz à tona as dificuldades, há também as memórias da saudade. Em Barcarena, no quilombo Gibrié de São Lourenço, Mário do Espírito Santo pensa na vida antes da captura do mundo local pela investida logístico-industrial que contaminou tudo. E o que é a saudade senão uma conversa com o tempo que permanece mesmo quando passa?

Falando assim contigo, eu fecho meus olhos e sinto uma saudade muito grande. Eu sou de 1975. Até 1984, a gente tomava banho nesse rio aí sem ter coceira no corpo e sentir vontade de arrancar a pele com a própria unha. A gente descia no igarapé, tomava banho, pegava a cuia, colocava uma farinha, pegava a água do igarapé e tomava chibé sem dar diarreia. A gente sente saudade de fazer o nosso cotidiano o mais saudável possível. A gente sente saudade de um ambiente livre das drogas, do aliciamento, da prostituição. De muita coisa a gente sente saudade. (Mário do Espírito Santo, Gibrié de São Lourenço)

- Ancestralidade e futuro

A perspectiva ancestral que abre a narrativa de Mário do Espírito Santo aparece ainda em outras histórias, considerando a implicabilidade das resistências de hoje e ontem. Ao rememorar a figura de sua bisavó, Daniela Araújo conecta a luta das mulheres do Pirocaba pelo território e contra a Cargill com essa herança de não submissão. Uma ascendência que é indígena, como boa parte das comunidades tradicionais de Abaetetuba e Barcarena, ainda que tenha perdido a identificação enquanto integrante de um povo originário específico.

A nossa bisa, Deocleciana, era uma indígena nata. Aí a gente começou a ver que a maioria do território é de mulheres. Os homens vieram de fora, de outras comunidades que foram povoando. A Deocleciana, antes de saber o que era feminismo, casou, porque foi obrigada, mas falou que ia entrar por uma porta e o marido sair por outra, que ela não ia viver com ele. Ela fez de oito a dez filhos, mas com homens diferentes. Viveu querendo essa independência. A gente tem muito orgulho dessa história. (Daniela Araújo, Pirocaba)

E por quem se luta? A rememoração das resistências pregressas ajuda a dar sentido às resistências da vez. Reivindicar os direitos territoriais é uma forma de lutar pelo passado, pelos ancestrais que lutaram lá atrás e pelos mais velhos que seguem na ação coletiva. A motivação vem de uma flecha do tempo de duas pontas, que atinge futuro e passado sem sequencialidade. Aos jovens das comunidades, que passam a ingressar na universidade e ter

contato com a linguagem moderno-colonial dos empreendimentos, cabe um papel de tradutor de mundos. Assim conta William Costa, o mais jovem dos interlocutores.

O Vanilson sempre gosta de enaltecer nas falas que ele luta porque já lutaram por ele, luta pelos que antecederam ele. Eu levo muito isso comigo também. A gente luta porque alguém já lutou pela gente, pra gente estar onde tá hoje. E a gente vem trazendo isso de berço. Pela vovó, que é um grande exemplo pra nós de luta mesmo. O seu David Ferreira, as pessoas daqui da comunidade que lutaram pra gente estar na universidade.

(...)

A juventude assume um papel fundamental na luta. É sempre muita burocracia de documentação, às vezes coisas ruins de entender. Como as pessoas que nos antecederam muitas vezes não tiveram o estudo adequado, quando chegam com essa linguagem rebuscada, elas não conseguem compreender. O papel da gente enquanto jovem que tá na universidade é compreender e repassar no nosso linguajar pra todos entenderem e a gente somar na luta. (William Costa, Bom Remédio)

A flecha de duas pontas. É também para o futuro que o olhar se lança. Porque as crianças e os descendentes que virão, assim como os parentes que já foram, constituem o ser-em-comum dos territórios. E, não havendo território, essa integração de tempos e gerações se perde, já que a reprodução dos modos de vida depende de um aqui comum. Dilmara Araújo, cujo filho pequeno participa dos atos contra a Cargill, cita as crianças e o desejo de que elas tenham a liberdade de fazer seus mundos vinculadas ao lugar.

Na nossa família, tem várias crianças. A gente tem o costume de levar nossas crianças pra Associação. Se tu fores conversar com uma criança que participa, que vai pras atividades, ela é diferente das outras crianças. A gente pensa muito nas futuras gerações. A gente quer que elas tenham aquilo que a gente teve. A liberdade de tomar banho no rio, de comer uma comida saudável. Se a gente não permanecer nessa luta, corre o risco de perder tudo isso e elas não viverem o que a gente viveu. (Dilmara Araújo, Pirocaba)

- Totens da memória

Em dois territórios, o projeto de futuro representado pelas escolas remete à memória de uma ancestralidade formadora ou de uma territorialidade perdida. É como se as escolas fossem totens que simbolizam e enraízam a história em comum daquela comunidade, trazem o não esquecimento como instância necessária da resistência às necrografias. As escolas inscrevem grafias de vida na terra.

Imagem 26 - Escola Municipal Montanha, no Canaã/Curuparé



Fonte: Guilherme Guerreiro Neto

Imagem 27 - Escola Municipal Deocleciana de Araújo, no Pirocaba



Fonte: Guilherme Guerreiro Neto

No Canaã/Curuparé, a escola municipal chama-se Montanha, em alusão ao território da ponta da Montanha, de onde a comunidade foi deslocada forçadamente para dar lugar ao aparato logístico voltado para o beneficiamento e a exportação de caulim. No Pirocaba, é a matriarca das lutas, Deocleciana de Araújo, que aparece no muro nomeando a escola municipal, escrevendo a história comunitária tantas vezes invisibilizada.

4.2.3 *Vínculo com as águas*

- O lugar do rio

Nas histórias das lideranças de comunidades tradicionais de Abaetetuba e Barcarena escutadas, as águas são essenciais para as grafias de vida do território. A memória infantil da rotina na beira remete Euniceia Rodrigues para a causa de sua benquerença pela água, pelo rio. Era entre o morro onde ficava a comunidade da Montanha e a praia que o cotidiano transcorria nos tempos de juventude.

Como lá é uma área muito alta, todas as casas eram construídas em cima. E fazia uma escada na ribanceira, no barro, pra gente descer pra praia. A praia era toda pra gente. Era onde a gente tomava banho, era da onde a gente pegava água pra cozinhar, pra lavar roupa, pra tudo. A nossa casa era lá em cima, mas a nossa vida era na beira da praia. É por isso que eu gosto de água. Eu amo água, amo rio. Por causa disso, pela infância que nós tivemos ali. (Euniceia Rodrigues, Canaã/Curuparé)

O rio é lembrado por Daniela Araújo como via de transporte, fonte de alimento e também em sua dimensão de cura, de equilíbrio espiritual. O significado múltiplo, integrado a tantas dimensões da vida, não costuma ser avaliado por planejadores e licenciadores do Estado, nem é levado em conta pelos responsáveis por erguer empreendimentos.

Eu moro na beira do rio. Aqui no final do ramal, mas na beira do rio. Quando eu tô muito estressada, que algo me aborreceu, eu preciso ir lá no rio, mergulhar de cabeça, como diz a minha avó, pra poder melhorar. Antes não tinha ramal. Então o meio de transporte da comunidade sempre foi pelo rio, como ainda é pras pessoas do Assentamento. A outra coisa é que é uma fonte de alimento. Eu não compro camarão e peixe na feira da cidade, eu compro aqui dentro do território. Espiritualmente também me acalma, me fortalece. (Daniela Araújo, Pirocaba)

Com a destruição trazida pela modernidade, o vínculo ancestral fica cada vez menos viável. Mesmo o rio sendo decisivo na vida ribeirinha/quilombola, Lourdes Nery passa a ter com ele uma relação de longe-perto: se por um lado o rio é tudo (“sem o rio, não somos

nada”), passa na porta da casa, por outro o nada concretiza-se, já que a água não pode mais ser bebida, é distanciada do mundo da vida local.

Tudo é pelo rio. Nós, sem o rio, não somos nada.
Hoje em dia, nós tamos impossibilitados de beber a água do nosso rio, se não tratar. Ainda uns anos atrás, meu irmão que mora em Belém falou assim: “Mana, nós moramos uma vida, a gente bebia essa água. Ia pro igarapé pegava assim com a mão e bebia a água”. Eu disse: “mano, é diferente de agora”. Além das empresas, jogam sacola, que não tinha naquele tempo, garrafa. Fica tudo poluído. Nós vamos tomar uma água dessa? (Lourdes Nery, Bom Remédio)

Boa parte da poluição de que trata Nery vai de Barcarena à Abaeté pelas águas. Por conta dos efluentes da mineração que chegam aos igarapés e rios de Barcarena, Mário do Espírito Santo contabiliza 40 anos que ele e seus contrerrâneos estão sendo envenenados, o que gera doenças nos moradores. Espírito Santo fala ainda das hidrovias, os portos da mineração e do agronegócio que se amontoam nas margens do rio Pará. Resta, assim, uma certa melancolia na comparação entre como era, antes, o rio e a vida com ele e como é agora.

Água, pra nós, também é vida. Nossa água, hoje, segundo a Universidade Federal do Pará e o Instituto Evandro Chagas, ela tá imprópria pro consumo. Porque nós tamos, há cerca de 40 anos, sendo envenenados. Tem vários laudos que dizem isso. Precisaria uma profundidade muito grande pra gente obter uma água pura pra continuar sobrevivendo. Aí tá a questão do câncer. Tem criança nascendo sem cérebro, tem criança nascendo deformada.

O rio, que era a nossa rua, a gente não pode mais usar. As barcas das hidrovias tão tudo aqui no furo do Arrozal. Onde eu colocava o meu matapi, onde meus primos colocavam os espinheis, pegavam as redes e cruzavam de um lado a outro do rio. Não pode mais. Porque as barcas vêm e rasgam tudinho as nossas redes. Então deixou de ser nossa rua.

É por isso que tem tios meus, primos meus que choram. Eu choro. De olhar pro rio e a gente não poder nadar mais. Porque, se ingerir aquela água, vai te fazer mal; se tomar banho naquela água, mais tarde tu tás todo empolado, todo te coçando. (Mário do Espírito Santo, Gibrié de São Lourenço)

- Perda das margens

Este tópico é continuidade do anterior, mas pareceu significativo destacar pelo tipo de separação do rio que a tomada do complexo industrial sobre as terras de Barcarena representou. Os três contadores-viventes ouvidos em Barcarena relatam perdas de território de beira de rio. A reordenação violenta, além de desterritorialização, gerou desrebrinhização dos povos locais. As águas ficaram impedidas pela contaminação, mas também foram arrancadas das pessoas e entregues ao capital - ou talvez tenham sido as pessoas que foram arrancadas de suas águas e da possibilidade de ser-em-comum com elas.

Era muito gostosa essa vida nossa. Eu ainda tenho vontade de morar na beira do rio. Lá no rio, a gente lavava roupa, a gente tomava nosso banho, tomava nossa água. Era limpo, não fazia mal. Não tem mais acesso pra lá. Era o rio Murucupi, ele tem vários braços. Vai pra lá, vem pra cá. Tem o igarapé Cupuaçu lá embaixo. Você chegou a ir lá?

Acabou que os rios ficaram dentro de áreas de outras pessoas que já cercaram. E as águas também já não prestaram mais pra tomar banho. Uma água que tá suja, que dá coceira. Não tem mais aquela qualidade que tinha. Até nossos poços, quando chega no inverno, ninguém toma água. Fica parece aquela coisa de bauxita dentro do poço. (Luciene Pinheiro, Sítio Cupuaçu/Boa Vista)

A história narrada por Luciene Pinheiro mostra como o processo de perda é acompanhado de um sentimento de saudade e de uma projeção de desejo de retomar no futuro um laço desfeito com as águas. As terras quilombolas onde vive Mário do Espírito Santo chegavam às margens do Murucupi, como o quilombo de Pinheiro, e também na beira do Mucuruçá. Mas essas partes foram tomadas da comunidade.

Nosso terreno é banhado por dois rios. Vai tanto por aqui pelo rio Mucuruçá, que passa na frente de Barcarena, como vai por aqui pelo rio Murucupi, que vai varar lá no Arrozal. Mas não temos um pedaço pra dizer: “eu tenho um pedaço na beira do Mucuruçá pra encostar uma lancha, um barco”. Não, não é nosso. Eu não posso usar. (Mário do Espírito Santo, Gibrié de São Lourenço)

Euniceia Rodrigues traz a lembrança da expulsão da ponta da Montanha. Um novelo de despossessão das terras e das águas que teve repercussão na cultura alimentar, nas formas de trabalho, no vínculo comunitário e familiar.

Ficamos longe da praia. Lá tudo você tirava da praia. Era ostra, era camarão. Aqui já teve um pouquinho de dificuldade, porque tinha que descer o rio pra chegar na praia. Um pouquinho mais longe. Meu cunhado Jorge falou assim: “os homens continuam pescando enquanto as mulheres e os jovens vão fazer horta, fazer plantio”. Plantar milho, macaxeira, um monte de coisa. E também fazer criação de frango. Depois de uns dois, três anos, o meu pai não conseguiu mais pescar, porque ficava longe. (Euniceia Rodrigues, Canaã/Curupé)

4.2.4 *Vínculo com a terra*

- O chão como direito

Diante de tantas pressões que afetam a vida e a permanência nas terras de antiga ocupação, reforçar o direito ao território enquanto princípio tem força. Daniela Araújo

confronta esse entendimento do direito à terra tradicional como herança dos antigos contra as exigências burocráticas da modernidade.

Sempre aprendi aqui no território que a terra onde eu moro é minha. Eu herdei da minha bisa, que passou pro meu pai e meu pai passou pra mim. Dentro do território, cada um sabe as suas divisas: a minha começa aqui, a do meu vizinho começa ali. Então eu imaginava: “a terra é minha, eu vou brigar e ninguém vai me tirar daqui”. Só que a gente começou a procurar informações e a ver que tava muito ferrada. Ninguém tinha título definitivo de terra na comunidade. (Daniela Araújo, Pirocaba)

Como diz Nego Bispo, “os contratos do nosso povo eram feitos por meio da oralidade, pois a nossa relação com a terra era através do cultivo” (SANTOS, 2018, s/p). Pelo reconhecimento oficial da terra coletiva, resta falar a língua da institucionalidade moderna para fins de garantir o direito a manter o próprio chão. As lutas por titulação de quilombos e assentamentos seguem esse prisma. No Caripetuba, Anazilda Gonçalves relata que a destinação das terras para reforma agrária levou mais dignidade de moradia.

Essa situação da precariedade das famílias, a gente tinha o desejo de mudar, buscar meios de mudar. Quando veio o Lula presidente, aí brotou uma grande esperança na gente. De que algo ia mudar, como mudou. Através do governo Lula, a gente teve acesso a essas moradias pros que não tinham. Hoje em dia, se você andar aqui na comunidade, não vê tanta precariedade como naquele tempo a gente via. As nossas comunidades foram as primeiras que viraram assentamento. A gente fez várias reuniões reivindicando esse direito. Depois que veio o Projeto de Assentamento, melhorou. (Anazilda Gonçalves, Caripetuba)

- Perdas territoriais

A situação do quilombo Sítio Cupuaçu/Boa Vista, em Barcarena, é emblemática de um processo de violência que não cessa, que toma o terreno e encurrala a comunidade. A expropriação de origem, nos anos 1980, período de instalação do complexo industrial, deslocou forçadamente a comunidade para o bairro Laranjal.

Chegou uma época que a gente teve que sair das nossas áreas. A Codebar veio, deu uma indenização. Enganou nossos pais. A gente era tudo criança. Deu uma mixaria e remanejou a gente lá pro Laranjal. Prometeu dar uma casa, só que a nossa não chegou. Não deram pra nós a casa. E o dinheirinho que eles deram, não deu pra fazer uma casa. Meu pai perdeu tudo, não tinha mais acesso no nosso açail, onde tirava nossos frutos. (Luciene Pinheiro, Sítio Cupuaçu/Boa Vista)

Tempos depois da saída da família de Luciene Pinheiro com indenização irrisória, uma parte do terreno foi retomada. Mas a vida nunca mais foi a mesma. As ameaças de despejo prolongaram-se, num estado de tensão e exceção permanente.

Antes disso, veio o trator tirar nós. Passou por cima de várias casas. Uma vez, quando veio - a gente ficava tudo nessa beira, ainda não tinha o ramal -, era muita gente, uma tristeza. O vizinho dali, o pastor, com os filhinhos, pegava as telhas dele, botava dentro do carro de mão e saía. “Não, pastor, vamos lutar, não vamos tirar nossas casas, não.” (Luciene Pinheiro, Sítio Cupuaçu/Boa Vista)

Se, no início, era o Estado que agia para a despossessão, na medida em que o território foi sendo precarizado, enfraquecido, outros tipos de invasão passam a ocorrer, outros grupos, inclusive do crime organizado, apropriam-se das áreas tradicionais. Durante a pandemia de Covid-19, o Comando Vermelho avançou sobre as terras comuns do quilombo. As áreas de plantio foram invadidas e desmatadas.

Imagem 28 - Invasão e desmatamento em áreas comuns do quilombo Sítio Cupuaçu/Boa Vista



Fonte: Guilherme Guerreiro Neto

- Retomada do trabalho na terra

Como a transformação de Barcarena em polo industrial promoveu uma deterioração dos vínculos comunitários com a terra e o meio, as novas gerações nem sempre apropriaram-se dos conhecimentos familiares de trabalho com a terra. As considerações de Mário do Espírito Santo indicam uma tentativa de retomada desse vínculo a partir de alternativas de geração de renda ligadas ao território.

Hoje nós tamos lutando com um projeto chamado Abelhas e Flores. Pra quê? Pra gente resgatar os costumes. Nós tamos criando abelhas e plantando mudas de plantas pra reflorestar o que a gente perdeu. Muitos derrubaram castanheira, muitos derrubaram andirobeira. O plantio de açaí tá escasso. Então isso que nós fazemos é pra resgatar os costumes e preservar as nossas terras. O jovem de hoje não pensa em preservar. Pensa em vender. Esse resgate que a gente faz é pra que volte o costume de plantar, volte o costume de preservar, volte o costume de ter amor. Eu digo pros meus filhos. Meus primos repetem as mesmas coisas pros filhos deles. (Mário do Espírito Santo, Gibrié de São Lourenço)

Assim como no quilombo Gibrié de São Lourenço, no assentamento Pirocaba, em Abaetetuba, há iniciativas, lideradas pelas mulheres, de aproximar novamente os viventes do trabalho com a terra. Uma empreitada que tem sido executada de forma coletiva, em quintais produtivos ou mutirões agroecológicos no terreno da associação comunitária.

Imagem 29 - Mutirão agroecológico na área coletiva da Associação do Pirocaba



Fonte: Guilherme Guerreiro Neto

4.2.5 *Vínculo entre humanos*

- Solidariedade e resistências

A autocompreensão das comunidades sobre suas trocas internas recorre à ideia de solidariedade, de um estar aí com o outro, que é na verdade um mesmo, igualmente pensador-vivente das margens do colonialismo de *commodities*. William Costa, do quilombo Bom Remédio, indica essa característica comunitária, que Euniceia viu em parte se perder no Canaã/Curuparé. A mim, o outro, vindo do mundo individualista da cidade, Costa diz que possivelmente a compreensão não chegue.

O modo como a gente se ajuda aqui no nosso território é muito diferente. Talvez tu não consigas compreender agora por ter passado poucos dias, mas aqui a gente é muito solidário. Quando alguém tá doente, que a gente vê que tá precisando de ajuda, a gente vai, se mobiliza. Isso é uma coisa da comunidade, que vem passando de geração e que permanece.

De neto para avó. Lourdes traz essa presença do ser-em-comum na defesa do território, contra as tentativas da Cargill de avançar com o terminal privado. As tentativas de entrar sem convite na comunidade foram impedidas graças à articulação política.

No começo, não vieram eles mesmos. Mas vieram representantes deles. Bateram foto. Minha, da Rosirene, agente de saúde. Pra dizer que a gente tava junto com eles. Teve comunidade que eles avançaram direto. Devido a nossa articulação, de todo mundo junto, eles não avançaram aqui. E não vão avançar. (Lourdes Nery, Bom Remédio)

Esse mesmo sentimento moveu um grupo de pescadores e agricultores do assentamento Caripetuba, que fizeram um cordão com suas pequenas embarcações, em março de 2023, para barrar a passagem de funcionários de empresas contratadas pela gigante logística do agronegócio para roubar informações e vender os benefícios do projeto portuário nas comunidades das ilhas.

Imagens 30 e 31 - Prints de vídeo da expulsão da Cargill da entrada do rio Caripetuba



Fonte: Comunidade Caripetuba

Em Barcarena, Euniceia Rodrigues lembra de quando adultos e crianças do Canaã/Curupeté e de outras comunidades atendidas pela escola Montanha reuniram-se no prédio da unidade escolar para impedir a derrubada. O governo queria despejá-los pela segunda vez e demolir a escola vazia parte do plano de inviabilizar a continuidade da presença comunitária naquelas terras.

Meu cunhado veio. Nós trouxemos as crianças. Eram crianças daqui do Curupeté, do Acuí, da Vila do Conde, da Ilha São João que estudavam na escola. A gente pegou todas essas crianças e nós ficamos dentro da escola. As crianças ficaram sentadas no chão. Passamos a primeira noite acordados. A gente não conseguiu dormir, com medo deles virem. E a polícia com eles. A polícia é do Estado, mas nunca tá do lado do cidadão, sempre tá do lado de quem é mais forte. (Euniceia Rodrigues, Canaã/Curupeté)

- Perdas comunitárias

A consequência dos anos de destruição para comunidades como aquela que foi compulsoriamente retirada da Montanha e deixada no Canaã/Curupeté acabou sendo um processo longo e doloroso de desvinculação comunitária e familiar. O pai de Euniceia Rodrigues foi cooptado pelo Estado, depois os parentes foram parar em outros cantos, de modo que as aproximações territoriais e afetivas acabaram desgastadas.

Caiu no ouvido deles que nós távamos fazendo plantação, hortas, criação de galinha. Eles mandaram um documento falando que, se a gente não parasse, todo mundo ia ser preso, porque a terra era deles. Aí que foi ser descoberto que a terra só tava emprestada. A Codec não deu documento de título de posse pros moradores. A polícia veio, chegou a conversar com o meu cunhado. Tiveram que tirar todinho o material, se não eles iam ser presos mesmo. Isso causou uma rachadura na família. Eu e meu irmão de um lado, meu pai de outro. Meu cunhado foi embora pro Massarapó com meu sogro e minha sogra. Meu irmão mais velho foi com eles. Abandonou aqui a casa dele e foi embora. Ele, mais um tio meu e outras famílias foram pro Massarapó. Eles ficaram desiludidos porque, imagina, meu pai é primo deles. Fazer isso, colocar a polícia. Foi uma coisa horrível o que aconteceu na família. (Euniceia Rodrigues, Canaã/Curupeté)

Uma das estratégias para gerar perdas no sentido de se-com é a geração de conflitos intracomunitários, brigas e disputas que afrouxem os laços de pertencimento e parceria nos territórios. Quando um parente ameaça o outro de morte, por discordância sobre a dimensão coletiva da terra tradicional, são as artimanhas do projeto invasor que estão agindo, são os valores da modernidade, da mercadoria que estão envenenando a possibilidade de ser-em-comum.

Não se pode deixar a bandeira no chão. Acabei de receber mais uma ameaça de morte hoje. Ainda agora eu tava colocando no nosso grupo do quilombo. Dói quando tu és ameaçado pela tua própria carne, pelo teu próprio primo. Porque ele quer vender. Vender não, ele quer dar pros outros aquilo que o nosso tetravô, aquilo que os nossos bisavós, aquilo que os nossos avós lutaram com a vida pra deixar. E isso a gente não vai deixar. (Mário do Espírito Santo, Gibrié de São Lourenço)

Refletindo a respeito de como é atualmente a vida em Barcarena, em sua própria comunidade tradicional, Rodrigues identifica uma quebra de vínculo. O colonial-capitalismo, imputado aos territórios amazônicos para fins de apropriação de terra e conexão produtiva para exportação, invade as comunidades com a monocultura assimiladora e civilizadora da modernidade, que é desvinculante por natureza.

A gente vive aqui no interior, mas a nossa vida mesmo é muito parecida com a da cidade. Foi quebrado aquele vínculo. Por exemplo, a minha mãe fez aniversário ontem e eu nem falei com ela. Vou lá na segunda-feira, no feriado. Meus parentes todos foram embora praticamente. Se eu quiser visitar, tenho que ir de carro, de van, de algum transporte. (Euniceia Rodrigues, Canaã/Curupeté)

4.2.6 *Conceitos sentipensantes*

- Sentidos do território

Quantos sentidos cabem na ideia de território? As autoras e os autores de Abaetetuba e Barcarena trazem peças que vão compondo as diversas entradas para essa busca. William Costa fala de apego à terra e às relações de territorialidade que só tomam forma naquele lugar e são sentidas apenas por quem vive ali. Essa reflexão leva a uma percepção de indissociabilidade entre comunidade, terra e território. “A gente é o território e o território somos nós”, ideia antimoderna que indica o caráter movente e vital da noção de território.

A territorialidade, nosso território, nossas relações. Não tem como explicar a importância dessas relações. Esse apego à terra a gente só consegue viver aqui. As pessoas que vêm de fora nunca vão conseguir compreender essa ligação da gente com o meio em que a gente tá inserido. Se torna muito fácil pras pessoas que vêm de fora se vender ou vender o que têm. Porque elas não têm esse apego que a gente tem com a terra.

A terra e nós somos um só. Não existe isso de divisão. Eu lembro duma frase do rapaz do Capim, foi no dia lá na Paróquia. Ele falou que o território não é parcelado, ele é compartilhado com todo mundo. Isso se faz muito presente aqui. A gente é o território e o território somos nós. (William Costa, Bom Remédio)

Diante dessa imbricação evidente, o processo de perda da terra significa perda dos modos de vida, da possibilidade da existência do ser-em-comum. Como uma comunidade

com atividade de roça e extrativismo dos frutos da floresta consegue existir sem terras de plantio e com a derrubada de árvores decisivas para a alimentação local, tal qual a da bacaba? O depoimento de Luciene Pinheiro traça essa questão e aponta como as perdas, para os expropriados da terra, são contínuas e vão encurralando a existência.

Acaba que a gente tá perdendo as nossas características. A gente perdeu as nossas áreas de plantio. Agora, este ano, a gente perdeu tudo. Eu tô no meu pedacinho, nos meus 10 por 30, meu tio nos 10 por 30 dele. Nosso território, com as áreas de preservação, se perdeu.

A gente tá perdendo, tá perdendo, tá perdendo. Hoje em dia, a gente tá só aqui nesse pedacinho. Dali pra cá é minha família. Meu tio, meus sobrinhos que casaram. A parte de trás nossa, tá tudo devastada. Árvores centenárias. No tempo de bacaba, era bacaba que só. Botaram tudo no chão. (Luciene Pinheiro, Sítio Cupuaçu/Boa Vista)

Daniela Araújo traz ainda uma dimensão feminista do conceito de território. Ao comentar sobre o trabalho de empoderamento e emancipação das mulheres do Pirocaba, a liderança agroecológica compreende que território tem a ver com o ser-em-comum entre mulheres amazônidas negras e indígenas. Um caminho para a libertação afetiva a partir da capacidade produtiva na terra, com suporte associativo com outras mulheres.

Tenho muito orgulho de dizer que existem muitas mulheres empoderadas, que largaram seus maridos escrotos, outras que começaram a mostrar o que produziam, outras que antes não podiam sair nem pra uma reunião, mas que hoje passam o dia inteiro na Associação plantando, cuidando das coisas. Isso é território. Não é só a terra. É a convivência, é o bem comum, é muita coisa. (Daniela Araújo, Pirocaba)

- Sentidos do desenvolvimento

A crítica ao desenvolvimento e ao progresso, do modo como materializam-se na Amazônia, desfazendo a vida em comum e a territorialidade, aparece com a força de um conhecimento político elaborado num agipensar. A concepção de desenvolvimento de Mário do Espírito Santo é apresentada no contraponto com o significado e o valor que o colonial-capitalismo propaga.

Nós tamos numa especulação imobiliária. Se acontecer a construção dessas duas pontes que o prefeito quer fazer dentro das nossas terras, eles dizem que vai ter valorização das nossas terras. Nós dizemos que não. Pra eles significa desenvolvimento. Pra nós significa perturbação. Porque, se hoje nós já somos aliados a vender o que nós temos, imagine com a construção dessas duas pontes. (Mário do Espírito Santo, Gibrié de São Lourenço)

A diferença de mundos gera diferença de sentidos. Pontes, portos, fábricas não são a mesma coisa para o Estado, para empresários e acionistas, para as comunidades. Nem os relatórios oficiais, nem as peças jurídicas costumam alcançar a cosmoaudição que permite compreender a diferença no jogo de significados.

O desenvolvimento colonial-capitalista dos brancos como perturbação. De acordo com Anna Tsing (2022), a perturbação pode tanto renovar as ecologias como destruí-las. Quando são renovadoras, podem abrir caminho para novas assembleias na paisagem. Quando são degradantes, seguem rumo à destruição das condições de vida. A interpretação de Espírito Santo parece seguir pelo segundo sentido.

A liderança quilombola completa a construção teórica: se o que chamam de desenvolvimento, para ele, é perturbação, Mário do Espírito Santo deixa a palavra prenhe de outras imagens, outros possíveis.

Desenvolvimento, pra nós, é o que nós tamos fazendo. Replantando nossos açaiçais. Replantando a mata ciliar dos nossos igarapés, pra não ter assoreamento. Jogando galho, plantando grama, plantando coqueiro onde a água passa, pra ver se a terra segura, fazendo a proteção natural. Criando as nossas abelhas, tirando o própolis. Plantando as nossas mudas.

Desenvolvimento, pra nós, é sair duma família analfabeta pra ter dois doutores, três mestrandos, dois engenheiros elétricos, três biólogos, vários pedagogos, vários letristas, um engenheiro ferroviário, uma médica, dois administradores, vários técnicos de segurança, vários técnicos do meio ambiente. Hoje nós tamos bem capacitados. (Mário do Espírito Santo, Gibrié de São Lourenço)

Anazilda Gonçalves também aponta para o desenvolvimento como algo que só é benéfico para os territórios se for endógeno, se for, a rigor, uma concepção socioeconômica que considere o envolvimento com o que se produz e se consome nas ilhas de Abaetetuba. Esse tipo de desenvolvimento não precisa de multinacional, porque já existe, espera apenas por investimento do Estado.

Em vez de investir naquilo que nós temos, não, abrem espaço pra que entrem esses empreendimentos. Eles falam que é o desenvolvimento. Desenvolvimento pra quem? Pra eles, não pra nós. Nós já temos o nosso desenvolvimento. Aquilo que nós temos, aquilo que nós consumimos, aquilo que nós produzimos (Anazilda Gonçalves, Caripetuba).

- Economia das diversidades

Mais do que os enfrentamentos à violência total, ecoa também dos relatos conceituações a respeito dos modos de viver e existir nos territórios. É o caso da

compreensão sobre a dinâmica produtiva na comunidade do Caripetuba. Anazilda Gonçalves destaca o movimento e o tanto de trabalhadores integrados à produção do açaí, assim como a importância da pesca. Contra a visão de que apenas o mercado de *commodities* interessa, a liderança das ilhas valoriza essa economia que gera renda no território.

No período da safra do açaí, o povo se volta pra safra do açaí. É o apanhador, é a esbulhadeira, é o dono do açailal que vai administrar, é o marreteiro, é o freteiro que leva o açaí pra Abaeté. Tem um movimento extraordinário dentro da nossa comunidade. A partir das 3h da manhã, começa o barulho das embarcações, dos motores, dos rabudos. É aquela agitação no rio. A gente sabe que é a safra do açaí, todo mundo acorda cedo pra ir trabalhar no açailal.

Quando o açaí tá chegando ao final da safra, aí vem a pesca. No verão, o povo pesca, mas freia um pouco. Quando chega o período que não temos açaí, aí aumenta a pesca.

É por isso que nós lutamos pra defender o território. Nós, que tamos aqui, vemos o quê que gera economia pra nós. (Anazilda Gonçalves, Caripetuba)

A partir dos dizeres de Gonçalves, cabe considerar que a reflexão feita por ela consagra a defesa de uma economia das diversidades, que é diversa porque traz a variedade de alimentos extraídos da floresta e das águas, mas é diversa ainda porque está atrelada a uma rede de trabalho comunitário e a um modo de ser-com o território. A economia das diversidades, por óbvio, contrapõe-se à economia de monoculturas para exportação, da qual a invasora Cargill é representante, assim como à economia de desastres, que tem como responsável a mineração. Adivinha qual dos tipos de economia o Estado apoia?

Nós podemos não ter emprego, mas nós temos trabalho. E esse trabalho gera renda. O que nós precisamos, no momento, é ter um governo mais voltado pra essas nossas diversidades. Pra nos ajudar, fornecer projetos que não tivessem tanta burocracia, tanta dificuldade pras pessoas. Se tivesse um governo que financiasse algo pra promover cooperativas, essas coisas do nosso meio, eu tenho certeza que nós ganharíamos muito mais. (Anazilda Gonçalves, Caripetuba)

Ponteando como ser tradicional em absoluto significa estar parado no tempo, Daniela Araújo sinaliza como deixou de ser interessante, para a produção agroecológica do Pirocaba, focar tão somente na produção de farinha. A economia das diversidades é reiterada pela liderança enquanto prática agroecológica de plantio de espécies vegetais variadas, que garante as necessidades alimentares e permite produções sazonais contínuas.

As pessoas falam assim: “ah, o Pirocaba parou de fazer farinha”. Aí eu falei um dia: “mas a gente não come só farinha”. Lembro que eu ia com meu avô pra roça. As etapas da farinha eu sei fazer, se tiver que fazer farinha. Mas dava trabalho. Era uma coisa boa de se comer, mas que não era uma renda significativa.

Só que tu fazias uma roça hoje, em um ano, seis meses começava a colher. Naquele intervalo de tempo, tu ficavas fazendo o quê? Hoje em dia, com as formações que a gente forneceu, a gente pode não só plantar maniva junto com as outras plantas, mas ter a abóbora, o maxixe, a banana, o cacau, o açaí, tudo dentro duma área. E tu tens uma produção continuada. As frutas cada uma tem sua época. Mas se tu tiveres uma diversidade de coisas, tu não vais ficar sem produto, também não vais ficar sem dinheiro. (Daniela Araújo, Pirocaba)

4.2.7 Rastros do desenvolvimento

- Construção de apagamentos

As populações tradicionais, assim como seus territórios, não são ouvidas nem vistas pelos poderes econômicos e políticos. Uma das arquiteturas desse apagamento se dá nos estudos e relatórios. “Porque, no primeiro estudo de impacto ambiental da Cargill, aqui só aparecia o ramal do Pirocaba, o campo de futebol e a igreja. Não existia casa de farinha, não existia igarapé, não existia nascente, não existia nada” (Daniela Araújo, Pirocaba).

O levantamento da multinacional de *commodities* alimentícias ignorava espaços importantes do território de Daniela Araújo, em Abaetetuba. Já em Barcarena, é a prefeitura que finge não ver que, nas áreas destinadas à atividade industrial, há tempos vivem filhos da terra. O plano diretor não reconheceu a existência do quilombo de Mário do Espírito Santo.

Barcarena nasce com a doação da fazenda Gibrié, de Francisco Pimenta, aos jesuítas. Marquês de Pombal expulsa os jesuítas, toma as terras e transforma numa vila, Vila de São Francisco. Francisco Pimenta, antes de doar, manda fazer um mapa. Do lado do mapa ele coloca seus confinantes. Quem são os confinantes? Terreno São Lourenço, Burajuba, antiga vila de Mojuquara, Cupuaçu/Boa Vista. Ele faz um mapa que nos identifica, nos localiza. Ao contrário de hoje, que a prefeitura, com seu Plano Diretor, nos invisibiliza, não nos reconhece. Mas como é que tu não me reconheces se eu tenho um mapa de 1709, meu amigo? Não fui eu que fiz. (Mário do Espírito Santo, Gibrié de São Lourenço)

Os apagamentos racistas são violências que podem ser percebidas no papel, pelos levantamentos e pelas legislações do poder, mas também no espaço, pelo modo como as grafias de morte se apossam e passam por cima das grafias de vida comunitárias. É essa a causa de infraestruturas do Estado acabarem sobrepostas a florestas ou a plantios e pequenos meios de produção familiares.

Barcana começa a ter visitas desde 1974, 1976, em pleno regime militar. Até um helicóptero caiu na Vila do Conde. O helicóptero vinha pra fazer levantamentos da Albras/Alunorte, pra ver onde o porto seria colocado. A hidrelétrica de Tucuruí é construída pra isso, pra atender os grandes projetos. A PA que é 481 do trevo do Peteca até o porto da balsa e 483 do Peteca pra adiante, pra ser construída, eles

passaram por cima de muita roça de mandioca, muita roça de abacaxi, por cima de muita casa de farinha, muito forno de carvão. (Mário do Espírito Santo, Gibrié de São Lourenço)

- Ameaças às vidas

As transformações no espaço arredam as pessoas do lugar de suas terras para fixar empreendimentos e toda a leva trabalhadores migrantes que chega. A lógica de vida é alterada. Além da terra-território, os corpos-territórios são violentados. Principalmente os corpos de mulheres negras e indígenas, já que o colonial-capitalista é, fundamentalmente, branca e patriarcal. Luciene Pinheiro relata que perseguições e estupros marcaram, para ela, que havia uma transformação/violação em curso em Barcarena.

Começou a mudar quando passaram a fazer esses alojamentos. Essas casas eram pros funcionários, na época, que tavam construindo. Aqui não tinha rua, era um caminho. A gente saía pra estudar por barco, lá pra cidade de Barcarena. Aí a gente não podia mais ir só. Era muito longe, a gente era jovem. Teve caso de estupro, perseguição de homens. Foi aí que começamos a ver que as coisas tavam mudando. (Luciene Pinheiro, Sítio Cupuaçu/Boa Vista)

Como vimos, as feridas coloniais abertas pelo projeto de desenvolvimento imposto na Amazônia são de muitas ordens. Além da expulsão, da contaminação e de todas as instâncias de desvinculação, à medida que os territórios são violados, outros agentes, além do Estado e das empresas, podem imputar agressões. Luciene Pinheiro tem vivido, no Sítio Cupuaçu/Boa Vista, um terror que dá continuidade à despossessão logístico-industrial.

Em 2017, entraram nessa parte da frente. Antes, aí, tu sentias aquele ar livre, de mato, aquela coisa gostosa. Derrubaram tudo. Meu primo foi em tudo quanto foi órgão, não conseguiu tirar eles. Lutou, teve que ir embora daqui. Eles usam o nome de Comando Vermelho pra se apropriar das terras. Quem é que vai pra cima? Meu primo ainda foi. Botaram ele pra correr, foram na casa dele, ameaçaram. Teve que largar tudo aí, foi embora. (Luciene Pinheiro, Sítio Cupuaçu/Boa Vista)

Não são novidades as ameaças contra lideranças comunitárias em Barcarena. Euniceia Rodrigues relata, no Canaã/Curupeté, atentados à vida de seus cunhados. “Cada ano era uma história. Ameaçaram meu cunhado de matar ele. Uma vez sequestraram ele e minha cunhada. Com a própria polícia no meio. Às vezes ele vinha se esconder aqui, às vezes ele se escondia noutro lugar” (Euniceia Rodrigues, Canaã/Curupeté).

A condição de ameaçado de Mário do Espírito Santo o iguala a outras companheiras de comunidades quilombolas. “Eu sou ameaçado de morte. A Sandra Amorim foi ameaçada

de morte. A Luciene foi ameaçada de morte. A Maria do Socorro, conhecida como Socorro do Burajuba, foi ameaçada de morte. E outros são ameaçados de morte. Por quê? Porque nós não nos calamos” (Mário do Espírito Santo, Gibrié de São Lourenço).

As partes mais que humanas da comunidade estão igualmente sob ameaça. O bioma e o ecossistema correm risco com as sucessivas ações de destruição a que a Amazônia, enquanto comunidade interespecífica, vem sendo submetida. Olhando para as águas ao redor, fontes de vida, Anazilda Gonçalves lê os empreendimentos colonial-capitalistas como projetos de morte.

A água é fonte de vida. E dentro dessa água também existe vida, que são os peixes, aquilo que nós consumimos. Os empreendimentos tão tirando a vida. Não tão dando vida, tão trazendo morte pra nós. Pra mim, é um projeto de morte. Impactando nós de todas as formas. Pela água, pelo ar, pela terra. De todo jeito. (Anazilda Gonçalves, Caripetuba)

- Precariedade e desastres

O tanto que as promessas do progresso passam longe de serem cumpridas, ao menos para as vidas amazônicas, é narrado por Mário do Espírito Santo. Saúde, educação e emprego não chegam para os quilombolas de Barcarena. Ainda, nos seus quintais, multinacionais operam transportando milhões em minérios e grãos. O fato de Espírito Santo, mesmo sendo pedagogo formado, só conseguir emprego como porteiro da escola, sinaliza como as subalternizações racistas vão sendo reiteradas.

Nós não temos uma saúde quilombola. Nós não temos uma educação quilombola. Não ocupamos cargos de chefia dentro da Albras, da Alunorte, de nenhuma empresa. São dados pra nós os subalternos. Eu, por exemplo, sou pedagogo. Hoje tô de porteiro aqui na escola. Sou quilombola formado em pedagogia pela Universidade do Estado do Pará. O Estado não vê isso. O Estado não me vê, não me enxerga. Nas empresas é a mesma coisa. Onde tá o desenvolvimento? Pra quem? A custa de quem? (Mário do Espírito Santo, Gibrié de São Lourenço)

Para quem e a custa de quem o desenvolvimento é promovido? A questão provocada pela liderança quilombola faz pensar que a violência impetrada contra os povos não é ocasional. É o custo necessário e previsto do desenvolvimento. Da mesma forma que os desastres não são desvios, todo o resto da cadeia sacrificial imposta às comunidades funciona como dano estratégico. Euniceia Rodrigues chegou a trabalhar numa das empresas de caulim e viu por dentro a ocorrência de desastres.

Eu cheguei a trabalhar na Pará Pigmentos, de técnica de laboratório. Uma das negociações do meu cunhado era ter pessoas da comunidade trabalhando lá. Acho que foram três pessoas. E eu fui uma delas.

Tinha os dutos que traziam o caulim da mina. Eu lembro que um dia alguém esqueceu de fechar a válvula, transbordou a bacia e desceu pra praia. Aí, de manhã, o nosso supervisor mandou que os funcionários descessem pra praia pra cobrir e a polícia não ver. O caulim que tava descendo, que tava na areia. Eles tinham que cobrir todinho com areia pra que as pessoas não percebessem. Isso é apenas uma das coisas que aconteceu ali. (Euniceia Rodrigues, Canaã/Curupeté)

Quanto mais desastres socioambientais em Barcarena não foram escondidos dos atingidos? O fluxo contínuo e cumulativo em que ocorrem não deixa dúvidas de que fazem parte da normalidade operativa das empresas de mineração. Há dolo, por isso a percepção da liderança tradicional de que, mais que desastre, trata-se de crimes, no que é acompanhada pelos cientistas que fizeram, não à toa, o *Dossiê desastres e crimes da mineração em Barcarena, Mariana e Brumadinho*.

Eu digo que são crimes porque as empresas sabem muito bem o que estão causando. E elas não tem uma segurança pra que se preserve a nossa saúde. Não só humana, porque o meio ambiente também é muito importante. Sem o meio ambiente nós não temos vida. O desrespeito que as empresas demonstram com o meio ambiente e conosco, seres humanos, é grande demais. (Euniceia Rodrigues, Canaã/Curupeté)

4.2.8 Vivências no mundo implicado

- Impactos cruzados

Os conflitos e impactos das atividades necroagrominerais não se limitam à destruição de um ponto fixo, espalham-se além. De modo que há imbricação entre as violências impostas a Barcarena e Abaetetuba, como os crimes/desastres. Conforme Anazilda Gonçalves, as ilhas de Abaeté estão entre as áreas atingidas pelo derramamento de efluentes de bauxita pela Hydro Alunorte em 2018, mas não foram consideradas pelo poder público.

E quando acontecem esses desastres? Como em 2018, daquele vazamento da Hydro. Olha, nós ficamos aqui em desespero. Todos nós fomos atingidos. A água mudou de cor, era coceira no corpo, era problema no estômago. Vou lhe falar. Foi tanta coisa que ocorreu naquele período, naquele vazamento. Não teve solução nenhuma pra nós. A gente ainda tentou entrar com documentos de todos nós que fomos atingidos. As comunidades correram atrás e até hoje não tiveram resposta. (Anazilda Gonçalves, Caripetuba)

Lourdes Nery comenta dos desdobramentos do naufrágio do navio Haidar, em 2015. Também nessa situação, em que milhares de bois acabaram submersos, a população tradicional do município vizinho sentiu consequências. “Teve impacto de Barcarena quando aconteceu esse naufrágio do barco lá. Foi o que mais nos impactou, devido a quantidade de boi que morreu nas águas e as coisas que tinham dentro do navio, que ficou no fundo até hoje” (Lourdes Nery, Bom Remédio).

As violências cruzadas do colonialismo, que decide de fora para dentro o destino de pessoas e lugares, varam o foco de origem, atingindo contiguidades e mesmo conexões produtivas geograficamente distantes. No limite, ganham repercussões planetárias. Por isso Euniceia Rodrigues pontua, ao tratar do incêndio tóxico na planta da Imerys em 2021, que não há para onde fugir, a Terra é uma só.

Nós não podemos simplesmente sair da nossa região porque tá sendo contaminada. A poluição vai continuar e tá no mundo, nós não vamos mudar de planeta. Vamos continuar morando neste planeta. A visão dos capitalistas é de expulsar a gente. Pra Imerys e pra outras empresas, a poluição vai direto no medo das pessoas. Muitos moradores têm medo do que pode acontecer com a sua família, com a sua saúde e acabam desistindo do território. (Euniceia Rodrigues, Canaã/Curupeté)

- Conexão das lutas

A implicabilidade entre resistências de Barcarena e Abaetetuba não é apenas enquadramento analítico da pesquisa, mas percepção e pensamento social das autoras e dos autores. Euniceia Rodrigues trata do caráter pedagógico do processo, do aprendizado que nasce do ser-com o outro. A unidade, na leitura feita pela liderança tradicional, ocorre a partir da parença dos problemas e desejos. Como diz o samba da Mangueira, na luta que a gente se encontra. E os movimentos atuam como forças de contenção contra as necrografias.

A gente aprendeu que a organização faz diferença. A gente aprendeu que os movimentos sociais têm validade, têm respeito. A gente aprende muito convivendo com as outras pessoas nos encontros. Por exemplo, lá de Abaetetuba, lá da outra ilha. São vários lugares, mas as dificuldades são as mesmas, as lutas são parecidas. E essa vontade de a gente permanecer no lugar também é grande no meio dessas pessoas. É muito importante. Sem movimento, as empresas, o governo fariam ainda mais coisas e piores com a gente. (Euniceia Rodrigues, Canaã/Curupeté)

A formação de alianças é interpretada como decisiva para os viventes-contadores de histórias em Abaetetuba. No diálogo entre William Costa e Lourdes Nery, a articulação

intercomunitária aparece valorizada. O otimismo de avó e neto brota da conexão na disputa contra o aparato logístico para soja e milho.

(William)

Se cada comunidade tivesse puxando pro seu lado, a gente não taria onde tá hoje, ganhando a briga. Se articular com as outras comunidades ao redor, com as organizações e outras oportunidades da gente fazer aliança é de fundamental importância pra gente conseguir vencer essa luta.

(Lourdes)

Não só a articulação da nossa comunidade, como com as outras comunidades irmãs. Fátima, Cabeceira, Tauá, Caripetuba, Xingu. Uma articulação muito linda. Por isso, eu tenho certeza, que nós tamos vencendo. E vamos vencer, confiando em Deus.

(Lourdes Nery e William Costa, Bom Remédio)

Se por um lado o risco de um empreendimento agrega os atingidos no enfrentamento, por outro a chegada de um terminal privado para uso do agronegócio interrompe as conexões entre comunidades. E aqui a interrupção não é meramente figurativa. É o deslocamento entre territórios ribeirinhos nas ilhas que está em jogo. Por onde vão passar as rabetas quando a baía do Capim estiver ocupada por barcaças de soja?

Nossas comunidades são unidas. Elas têm um elo de parceria. Quando você pensa num desenvolvimento desse, com esses portos, em que vão entrar grandes barcaças, navios imensos, em que eles vão delimitar a área, como é que a gente vai manter essa unidade? O nosso setor é o Setor 11, composto por seis comunidades. Nós nos deslocamos pra ir pra Ilha do Capim, pro Igarapé Vilar, pro São José, pro Xingu, comunidades que fazem parte do mesmo setor. A gente tá interligada. Tem reunião, os movimentos, aquela parceria.

Se isso acontecer, nós vamos ter uma limitação. A gente não vai poder mais adentrar pra lá, a gente não vai poder mais ter esse elo de unidade. E nós precisamos uma das outras. (Anazilda Gonçalves, Caripetuba)

- Histórias enredadas

As redes entre territórios falam sobre as resistências, mas igualmente sobre as existências, o fluxo de trocas cotidianas, os cruzos afetivos. Mário do Espírito Santo comenta sobre como são próximas as histórias que se enredam nos quilombos de Barcarena. Histórias inclusive de entrelaçamento familiar entre mulheres negras e homens negros de diferentes territórios e entre mulheres e homens indígenas.

Isso acontece nos cinco quilômetros de Barcarena. A mesma história. Muda só o nome do quilombo. Nós temos cinco: São Lourenço, Cupuaçu/Boa Vista, Conceição, São João e Burajuba. Com as mesmas características. Os pretos de lá casavam com as pretas daqui. Os pretos daqui casavam com as pretas de lá. E assim iam se misturando. Tinha índio pelo meio. Casavam com os índios também.

Minha esposa é daqui do Arienga. Ela é índia nata, é Mortigura, daqui do Conde. Isso quando se morde, a peixeira chega brilha. (Mário do Espírito Santo, Gibrié de São Lourenço)

Para Euniceia Rodrigues, as histórias que atravessam diferentes territórios mostram tanto a interdependência entre comunidades - e esse pensamento alude ao mundo implicado, a como, no fundo, o planeta é um mesmo e integrado território - quanto a similaridade entre sofrimentos, sentimentos, histórias de vida. Acontece que os meios de reparação dos povos pela derrocada das grafias de vida leem as comunidades compartimentadas.

Eu moro aqui, mas eu dependo do Conde, preciso das pessoas da comunidade do Tauá, onde a gente vai buscar semente. A gente precisa da estrada do Arienga. Então, mesmo nós que moramos bem aqui, nós precisamos de todo esse território. Nós precisamos do território das empresas, que ficou preso. Nós precisamos da praia. Pra gente, isso é a nossa vida.

“Ah, venderam tudo, mas ficou tua área aqui.” A gente não ia ficar feliz, porque a gente precisa disso tudo. Não é só o local da nossa casa. Nós precisamos de tudo isso. Nós precisamos de todas as comunidades, de todo esse território. A gente anda, a gente tem amigos, parentes espalhados nessas comunidades.

As pessoas que saíram de lá da Alunorte, da Hydro, hoje elas tão morando aqui. Se chegaram com a nossa luta, se identificaram, se viram também como pessoas afetadas. Pessoas do Arienga vieram morar aqui na comunidade. Lá foi a mesma situação da minha família, os pistoleiros que expulsaram eles. E receberam muito pouco de indenização. A gente se junta. São os mesmos sofrimentos, os mesmos sentimentos. (Euniceia Rodrigues, Canaã/Curupeté)

4.2.9 *Instâncias de luta*

- **Articulações comunitárias**

A ação política em prol de manter condições para a reprodução da vida, para seguir espalhando grafias coletivas e voltadas para o ser-em-comum, articula-se a partir da organização política dos territórios. No caso do Pirocaba, esse entendimento ganha força com o trabalho da associação não só na luta contra as necrografias dos empreendimentos, também no incentivo à produção agroecológica, que religa terras e gentes.

Com a criação da Associação, em 2014, nós começamos a mudar o pensamento. “Tem que valorizar a terra. Tem que voltar a plantar, porque o que a gente compra no supermercado muitas das vezes é envenenado, prejudica a saúde.” A Associação fez o trabalho de agregar, de dar esse tipo de informação pras pessoas. Ai, em 2018, foi a construção do protocolo que veio ainda fortalecer mais essa vontade de permanecer no território.

Com a criação da Associação e depois do protocolo de consulta, a relação entre as pessoas foi se fortalecendo mais. Hoje a comunidade parou com esse processo acelerado de querer se transformar no urbano. A gente valoriza mais a terra, os nossos costumes. Tem um pessoal que pesca e, se tem muito peixe, eles vão lá na

casa da Dani: “toma essa basqueta de peixe pra ti, aí tu divide pro fulano, pro fulano, pro fulano”. Onde é que a gente tem isso na cidade? Alguém dá alguma coisa assim? (Dilmara Araújo, Pirocaba)

Um dos instrumentos da potência integrada de cada comunidade em resistência é a formulação de protocolos de consulta. Os protocolos dão as diretrizes de como o território quer ser consultado sobre intervenções públicas ou privadas que afete a vida dos seus. Uma reivindicação em busca de consulta prévia, livre e informada, como apregoa a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Não houve consulta às comunidades de Barcarena antes do complexo industrial. Os territórios de Abaetetuba conseguiram na Justiça a garantia de que serão escutados sobre o porto de graneleiro.

A Fase veio: “Olha, as comunidades lá do Tapajós tão construindo os protocolos de consulta. Com o protocolo, vocês têm o direito de ser consultados e decidir o que vão querer pra vida de vocês”. A gente viu que aquilo era a nossa libertação. A gente fez mobilização na comunidade. Teve conflito dentro do território. Mas ou a gente se une, ou a gente se ferra todo mundo junto. Sem terra, não existe agricultor. Sem rio, não existe pescador. (Daniela Araújo, Pirocaba)

A história contada por Daniela Araújo mostra a importância do diálogo com outras experiências comunitárias e organizações de formação, da articulação intraterritorial e da dimensão interdependente entre o ser-em-comum e o meio. No quilombo Bom Remédio, relata William Costa, a construção do protocolo teve papel pedagógico para a tomada de consciência dos direitos e da historicidade da ocupação tradicional no rio Açu.

O documento nos empoderou mesmo. De conhecer os direitos que a gente tem. Que não é qualquer pessoa que vai adentrar aqui. Que não vai ser do jeito que ele quer. Que quem vai presidir somos nós, nós temos pessoas pra isso. Não tenho nem palavras pra descrever a importância do documento, pra gente resgatar nossa história e como segurança que a gente tem do nosso território. (William Costa, Bom Remédio)

- Feminismos em ação

No Pirocaba de modo muito evidente, mas não apenas lá - basta ver o protagonismo das mulheres nas lutas -, a questão de gênero e dos feminismos representam rotas decisivas na frente de resistência ao desenvolvimento. As vozes majoritariamente de mulheres que ressoam nesta pesquisa, porque fazem-se ouvir nas lutas territoriais, firmam uma noção de enfrentamento que, para Dilmara Araújo, existe graças a como as mulheres se impõem a fim de ocupar um lugar que não lhes é reservado.

Acho que nesse dia que desabrochou essa resistência, essa força feminina. Se juntaram umas cinco ou seis lideranças femininas que tavam lá. E que não foram convidadas, porque não tinha emprego pras mulheres, os empregos eram pros homens, então quem deveria ir na reunião eram os homens. Não é querendo nos exaltar, mas essa luta toda iniciou pelas mulheres. Os homens tão ali na liderança deles, mas alguns eram influenciados por outros homens de fora. E a gente vem desconstruir tudo isso. (Dilmara Araújo, Pirocaba)

Não à toa, há uma irmandade entre Dilmara e Daniela no *front*. E não é a dimensão de sangue unicamente que garante o tino para o não abatimento - e aqui é preciso cuidado para não enveredar a uma romantização do chamamento para a luta. Mas ocorre que, de um irmão delas, veio a tentativa de deslegitimação pela assertividade feminista e juvenil, além de ancestral, para lembrar Deocleciana. A luta contra as opressões do patriarcado ocorre também internamente nos movimentos e nas comunidades.

No começo, o meu irmão falava que nós távamos ficando doidas. Pessoas da comunidade e outras de fora ficavam falando. Foi uma perseguição. Teve machismo. Porque a maioria das lideranças antigas eram homens. Pra eles, nós, mulheres, jovens, não sabíamos de nada. A gente precisaria aprender com eles. (Daniela Araújo, Pirocaba)

Outro trecho de Daniela Araújo traz a importância da escuta de mulheres de região já impactada pela Cargill. “Só que, nessa semana, eu tinha vindo de Santarém e visto tanta coisa. ‘A gente assinou tal coisa, depois começaram a dizer que eu não tinha mais direito a minha terra; me expulsaram sem nada.’ Vários relatos de mulheres” (Daniela Araújo, Pirocaba). Como ensina Maria Lugones (2014), a liderança agroextrativista põe-se a residir em outras histórias de resistência para aprender umas com as outras.

- Religiosidade mobilizadora

Um dos direcionadores importantes da resistência em Abaetetuba é a igreja católica. Ou, mais especificamente, algumas alas da igreja: Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), Cáritas, a paróquia das ilhas. Por conta dessa presença, os três territórios escutados têm menção religiosa na denominação mais extensa. Anazilda Gonçalves apresenta, com base no que os pais informaram, como a influência católica assentou-se no Caripetuba.

Meus pais contam a história do fundamento da comunidade. Ela iniciou por um festejo dentro de um grande barracão pra prestigiar a Virgem de Nazaré. Não era a festa da comunidade como nós realizamos hoje, mas era uma festa que tinha de ano a

ano, em que as famílias se juntavam no mês de outubro. Primeiro faziam aquele momento de ladainha. Após a ladainha, todo mundo começava a dançar e aí era festa a noite toda. (Anazilda Gonçalves, Caripetuba)

O próprio caso de Gonçalves envolve um despertar político a partir dos ensinamentos vindos das CEBs. A liderança do Caripetuba indica um componente afetivo, de amor pelo ser-em-comum do qual é parte, e mesmo pelas lutas por direitos e contra as opressões.

A Comunidade Eclesial de Base nos despertou a compreender que nós somos cristãos não só pra rezar, mas também pra ir em busca dos nossos direitos, pra se envolver nas situações que vêm nos oprimir, que vêm nos aprisionar. Eu fui, desde criança, pegando amor por essa vida, por essa comunidade de luta, por essa comunidade de fé. Com 38 anos, fui eleita pra coordenar a comunidade e até hoje tô presente na coordenação. (Anazilda Gonçalves, Caripetuba)

Embora quadros da igreja católica funcionem como elos de mobilização política para os territórios insulares e beiradeiros de Abaeté, essa característica por vezes afasta da trincheira pessoas de não católicas. Dilmara Araújo percebeu, no Pirocaba, que até mesmo o uso da palavra ‘comunidade’, por remeter às CEBs, deixou de integrar viventes evangélicos ou de outras denominações religiosas.

Na construção do protocolo, a gente foi ver: talvez seja melhor chamar território do que comunidade. Por mais que a gente entenda que comunidade vem de comum, a igreja Católica nos passou que comunidade eram as Comunidades Eclesiais de Base. E, pros territórios, eles sempre deram um nome: comunidade Nossa Senhora de Nazaré. Nunca dizendo comunidade Pirocaba. Mas e o resto das pessoas que não participam de religião nenhuma ou que tem outra religião? Elas não se sentiam parte da comunidade. Quando a gente fazia reunião aqui, os evangélicos não vinham. “Olha, pessoal, a gente tem um problema que vai detonar com todo mundo. Evangélico, católico... A gente precisa se unir.” As pessoas entenderam essa mensagem. Hoje nós chamamos Território Extrativista do Pirocaba. E todo mundo se sente parte. Tem coisas que são mais amplas que religião. São comuns e a gente precisa resolver. (Dilmara Araújo, Pirocaba)

De acordo com Marcius Vinicius Coutinho (2016), se por um lado a igreja Católica, junto ao trabalho de evangelização, lançou bases para a organização política dos ribeirinhos de Abaeté, por outro silenciou manifestações religiosas atreladas a componentes étnicos e históricos, de matrizes africana e indígena.

4.2.10 Resistências e fins de mundo

- Mortes do ser-em-comum

O pulso comum parou de bater muitas vezes em Barcarena. Os territórios tradicionais da região tiveram e continuam a ter experiências de fim de mundo, de morte comunitária. O mundo de Euniceia Rodrigues já havia desmoronado com a perda da Montanha, mas não bastou. A liderança comunitária enfrentou mais um fim, do lugar para onde a comunidade havia sido remanejada. Quase todas as casas foram abaixo.

Eles falaram: “nós vamos trazer trator, vamos passar na casa de vocês e derrubar tudo”. Eu disse: “a minha vocês não derrubam, porque não foram vocês que deram”. E nós nos trancamos. Eu fiquei na minha casa, os meus dois tios ficaram na casa da mãe deles e o outro ficou na casa que, hoje, é a única que foi construída pela empresa que segue em pé. As outras, desde aqui de frente de casa pra lá, eles derrubaram tudo. Foi um momento muito triste da nossa história. É uma coisa que eu não desejo pra ninguém, ver uma comunidade que, acho que em duas horas, se acabou. (Euniceia Rodrigues, Canaã/Curuparé)

Muita coisa acaba junto quando um mundo acaba. As formas tradicionais de trabalho, por exemplo, vinculadas ao território, ficam inviabilizadas - no Canaã/Curuparé e no Sítio Cupuaçu/Boa Vista, por ação do Estado ou de invasores do crime organizado, deixou de ser possível viver do que se planta. Os povos foram jogadas nas filas de emprego, na total dependência do dinheiro.

Os empregos. Ninguém procura mais trabalhar na agricultura, na pesca. Não, hoje em dia procuram emprego nas empresas. O capital coloca isso na mente das pessoas. Você precisa ter celular, você precisa ter tênis, você precisa ter roupa de marca. A melhor maneira de a pessoa ter isso é arranjando um emprego, nem que seja um emprego ganhando muito pouco, mas tem um salário mínimo no final do mês. O ser humano é levado a acreditar que precisa de tudo isso. (Euniceia Rodrigues, Canaã/Curuparé)

Luciene Pinheiro também tem visto o fim de perto. Quando uma parte do mundo acabou, a mãe da liderança quilombola se despediu e voltou sozinha para suas origens, em Santarém. Voltou para a praia, para perto da água, de onde havia sido apartada em Barcarena. Os filhos de Pinheiro, sem oportunidade, também tomaram outro rumo, fora do Sítio Cupuaçu/Boa Vista.

Muita gente vai embora. Muita gente se desfaz do seu terreno. A gente não tem mais área pra plantar. Nem essa liberdade de plantar a gente tem mais. Ninguém quer mais viver aterrorizado. Você entra ali na frente à noite, eles olham quem vai, quem num vai.

Minha mãe não se adaptou mais. Ficou doente e foi embora pro lugar dela, pra Santarém. Já tá fazendo uns seis anos que ela foi daqui. Ela se sentiu melhor lá porque é na beira do rio, na praia. Ela lava roupa, manda foto dela lavando roupa. É lá no interior de Santarém, na Vila Gorete. Ela foi sozinha procurar a família dela e ficou pra lá. Vem final de ano, férias.

Os nossos filhos não têm oportunidade de trabalhar nas fábricas. “Ah, porque tem muito emprego.” Mas pra quem? Eles não dão capacitação. Tudo é pago, a gente não tem condição de pagar. Então os filhos da gente saem pra trabalhar pra fora, lá tem mais oportunidade. Os maridos vão trabalhar pra lá também, arranjam mulher e a gente acaba ficando só. Os únicos que ainda tão por aqui são os aposentados. (Luciene Pinheiro, Sítio Cupuaçu/Boa Vista)

Diante das ameaças e do sufocamento em um pedaço cada menor do quilombo, abandonar tudo e ir embora cada vez é uma possibilidade mais concreta. Para os mais jovens, é um desejo; para os mais velhos, que ainda resistem, uma tristeza. O pai de Pinheiro, mesmo com mal de Alzheimer, não consegue ficar longe de casa. “Já tá na hora, minha filha?”

Eu digo assim: “poxa, mas se eu for embora, aí que vão levar tudo, até nossas casas”. Eu prezo, porque minha família tá aqui, depende daqui. Meu tio tem a área que ele plantou o muricizeiro dele, de manhã a gente sai pra vender. Meu pai conhece a área, mesmo com Alzheimer ele vem aqui toda hora. A gente vai pra outro lugar como? Eu até tentei. Ano retrasado, eu fui pra Belém. Levei o papai comigo. Quando chegou lá, toda tarde meu pai arrumava a mochilinha dele igual uma criança e queria vir embora. “Já tá na hora, minha filha?” Eu olhava pra ele, chega cortava o coração. “Pai, é só no final de semana que a gente vai.” Quando eu trazia, ele vinha, olhava tudinho. “Pai, segunda-feira a gente tem que ir.” Mas ele não se acostuma, não. Na verdade, nem eu me acostumo. (Luciene Pinheiro, Sítio Cupuaçu/Boa Vista)

- Lutas em movimento

Contra todas as violências e todos os fins, as lutas seguem. O que move a resistência. No caso de Daniela Araújo, do Pirocaba, é a raiva. “A gente tá nessa luta desde esse tempo. E chora. E fica com raiva. A minha militância começou a partir dessa minha raiva contra a Cargill, que nunca passou, só aumenta” (Daniela Araújo, Pirocaba).

A liderança do assentamento de Abaetetuba dialoga com o feminismo negro de Audre Lorde (2019). Para Lorde, a raiva é uma reação apropriada ao racismo, e toda mulher com um arsenal de raiva abastecido pode fazer dessa raiva fonte de energia contra as opressões que dão origem à raiva. A raiva pode ser construtora de outros mundos. Destrutivas mesmo são as formas de racismo, como o racismo ambiental.

As lutas seguem e geram vitórias. Anazilda Gonçalves enxerga os resultados do enfrentamento comunitário às investidas do capital em Abaeté. “A gente já teve muitos ganhos. Até hoje, graças a Deus, esse empreendimento não adentrou o nosso território. Por causa das nossas lutas. Talvez, se nós tivéssemos quietos, no nosso canto, fazendo nada, há muito tempo já teria acontecido. Vale a pena lutar sim” (Anazilda Gonçalves, Caripetuba).

A gente já teve muitos ganhos. Até hoje, graças a Deus, esse empreendimento não adentrou o nosso território. Por causa das nossas lutas. Talvez, se nós tivéssemos quietos, no nosso canto, fazendo nada, há muito tempo já teria acontecido. Vale a pena lutar sim.

Na própria audiência, nós vimos o que a representante da Cargill falava, que cinco anos faz deles aguardando pra adentrar no território e fazer esse empreendimento. Até agora não conseguiram. Por quê? Talvez seja essa resistência nossa. (Anazilda Gonçalves, Caripetuba)

“Na luta que a gente se encontra.” O samba da Mangueira já apareceu por aqui. Mas agora volta porque esse encontro não é só com o outro; é também com a gente. William Costa, o mais jovem dos autores escutados, relatou que a própria identificação enquanto quilombola foi um processo que ele maturou graças aos estudos e à resistência.

Eu me reconheci como parte da comunidade a partir de 2018, quando ingressei na UFPa no curso que eu tô, de Agroecologia. Fui entendendo a importância e o significado dessas comunidades tradicionais como a nossa. Antes disso, eu nem sabia que a gente era quilombola. Depois que eu fui ouvindo, fui aprendendo, puxando os relatos. Antes, eu não me reconhecia. Era só uma comunidade ribeirinha. (William Costa, Bom Remédio)

4.2.11 *Semeando valor e saber*

- Conhecimento territorializado

A vida em comunidades é marcada pela possibilidade de produção territorializada de conhecimento, em que o meio gerador é a interconexão, a intersubjetividade, num extremo oposto ao solipsismo. Se é sempre político, na medida em que é parte da vida, os saberes muitas vezes são também atos políticos em defesa da comunidade, já que dependem da existência dela. Mas não estão restritos. Conhecimento localizado é conhecimento do mundo.

O povo originário aqui tá fazendo a autodemarcação. Eu vejo desde os anos 1990 essa palavra ‘autodemarcação’. Nós, enquanto indígenas, sempre fizemos a autodemarcação. Não te falei que cada um sabe o seu quinhão? “Olha, daqui do pé dessa samaumeira até o pé daquela boloteira é meu.” Isso se chama autodemarcação, que o Supremo Tribunal Federal já deu ganho de causa lá em outra questão. Então não existe marco temporal. O índio já vivia isso há muito tempo.

Pra nós, o que tá faltando é eles legalizarem e reconhecerem a nossa autodemarcação. Porque nós sempre vivemos aqui e sabemos o que é nosso. (Mário do Espírito Santo, Gibríe de São Lourenço)

Para Arturo Escobar (2016), as lutas territoriais se fundamentam em saberes profundos sobre transições culturais e ecológicas e dinâmicas da terra e da Terra. Em busca de garantir os próprios direitos, os povos se propõem até a produzir conhecimento de controle

da presença dos efeitos das atividades industriais no meio ambiente. É que sugeriu um manifesto do quilombo Gibrié de São Lourenço, em Barcarena.

São Lourenço fez, agora, pra Celba (Centrais Elétricas de Barcarena), empresa de gás natural, que vai ser colocada aqui, um manifesto. Nesse manifesto, nós dizemos que é pra se fazer um laudo do que nós temos hoje, pra ver qual é a temperatura que a água tá, quais são os elementos que têm, antes dela começar a funcionar. Nós vamos monitorar o movimento da empresa. O controle ambiental é o que vai garantir a nossa sobrevivência e a nossa convivência com esses projetos que tão aí. (Mário do Espírito Santo, Gibrié de São Lourenço)

Em Abaetetuba, William Costa lembra também como o sentido de se apropriar de espaços modernos do conhecimento, como a universidade, para fortalecer o território. Tanto Costa quanto o tio Miguel Nery fazem esse caminho para defender o quilombo Bom Remédio, inclusive pela afirmação de sua ocupação histórica.

Segundo a linha do tempo do protocolo de consulta e o estudo do Miguel Nery, em que ele fez esse resgate histórico, há relatos de que os primeiros negros chegaram aqui por volta de dois séculos atrás. Ou seja: a nossa comunidade tem mais de dois séculos de existência. As pessoas já residiam aqui. (William Costa, Bom Remédio)

- Trabalho com a terra

A Amazônia é um espaço humano e mais que humano cheio de história, mas também de valor. Não o valor que o mercado internacional define. O valor que vem da riqueza produtiva do território e criativa do ser-em-comum. A retomada do trabalho com a terra no Pirocaba, utilizando Sistemas Agroflorestais (SAFs) e galinheiros agroecológicos, recuperou a consciência do valor das diversidades que nascem do chão e do suor das gentes, principalmente das mulheres.

A gente pensou em fazer logo na frente da área da associação um SAFs, que é um sistema integrado onde tu plantas várias espécies, aquilo que tu vais colher a curto prazo e a longo prazo também. A gente já plantou macaxeira, já plantou maxixe, já plantou várias coisas que a gente colheu e tá colhendo. E a gente também tá plantando o açaí, a pupunha, o cupuaçu, o cacau, o café. Isso incentivou as pessoas a plantar.

Não vai ser um espaço só da associação, vai ser da comunidade. O espaço começou a ser visto como exemplo pelas pessoas que moram dentro do território.

Teve também os galinheiros agroecológicos, que a gente fez várias instalações. Tem pessoas que querem fazer, mas não vão fazer se não tiver ajuda de outras pessoas. Principalmente nós mulheres, que somos sobrecarregadas de várias coisas. É trabalho de casa, é filho, é isso, é aquilo. Então, por mais que eu quisesse ter uma galinheiro, por mais que eu quisesse ter uma horta, por mais que eu quisesse ter uma roça, sozinha eu não ia conseguir. E, na maioria das vezes, essas mulheres não têm apoio em casa do companheiro. (Daniela Araújo, Pirocaba)

No quilombo Gibrié de São Lourenço, a percepção do ganho no trabalho com a terra também começa a voltar. Além de fortalecer o território como espaço vital para a reprodução de um modo de ser no mundo, a atuação com produção de própolis e venda de mudas de plantas funciona como geradora de renda e busca reencantar a juventude para um conhecimento vinculado ao meio que vinha se perdendo.

Nós tamos trabalhando com abelhas sem ferrão. Dessa abelha nós tamos tirando um subproduto chamado própolis. Já tamos fazendo a análise dele. Um serve só pra verniz e curativo, outro serve pra ingerir, pra questões de saúde - inflamação da garganta e outras coisas mais. Um vidrinho de 25 ml tá saindo a 20, 30 reais. Desse tamaninho. O que eu ganhava numa lata de açaí, eu tô ganhando em 30 ml. Tem muda de planta que eu ganho 3, 4 reais em cada muda. Se eu vender dez, eu ganho 40 reais. Se eu vender 100, eu ganho 400 reais. Olha o horizonte que eu tô abrindo. Ainda dá pra gente viver do terreno São Lourenço? Dá. Desde que tu tenhas dedicação e que tu ames o que tu fazes. (Mário do Espírito Santo, Gibrié de São Lourenço)

- Riquezas do território

Se o trabalho pode ser ponto de partida, o que vem a seguir é a compreensão da riqueza de se estar onde está, de ser parte de um lugar, sem o qual deixaria de ser viável ser-com, pelo menos aos moldes de como se faz num território tradicional. Isso ajuda a refundar em quem olha de fora uma leitura para o valor além de benfeitorias, o valor da floresta, da roça, do comum. O valor do vínculo.

Isso fortalece a defesa do nosso território. Incentivando as pessoas a plantar, a ter sua produção, ninguém vai poder dizer: “aquele povo que tá ali é um desocupado, ele pode sair dali e viver noutro lugar porque não faz nada, não tem nada no quintal dele”. Agora, aqui, não. A gente sabe o quanto de valor tem nesse espaço. (Daniela Araújo, Pirocaba)

No fundo, são essas riquezas que fazem Luciene Pinheiro não desistir do Sítio Cupuaçu/Boa Vista, mesmo com as perspectivas para o quilombo estando ameaçadas. A arte e o artesanato que nasce do contato entre as madeiras e frutos da terra com as mãos comunitárias depende daquela existência comum de humanatureza.

Ainda tem muita riqueza dentro da comunidade pra ser trabalhada. Mas a gente não tem recurso financeiro. O meu tio faz tudo que tu imaginas na madeira. Ele faz barquinho, ele faz chaveiro, tudo na madeira. Mas não tem dinheiro pra comprar material. Tem um senhorzinho ali que trabalha com tudo do najá. E ele gosta, mas ele não tem condições. Tem um rapaz ali que faz tudo no coco seco. Ainda tem muita gente com talento aqui dentro.

Eu digo que não quero mais nada, aí quando eu vejo esse povo fazer essas coisas maravilhosas... Lá vou eu. (Luciene Pinheiro, Sítio Cupuaçu/Boa Vista)

Uma das imagens bonitas plantadas no mundo pelas autoras e pelos autores do livro é a de tia Mirica, contada por Mário do Espírito Santo. Para não empatar o bacurizeiro que se achegou em sua casa, tia Mirica desfez a própria casa. O gesto traz uma dimensão não hierarquizante do vínculo com o meio, percepção de uma riqueza viva que eu me desloco para manter. Traz também a consciência ancestral negra de manejo da floresta. Foi a avó que plantou. O bacurizeiro é história, é grafia de vida, bio-grafia do comum.

Na minha casa, a árvore tá assim mesmo, igual ali, ó. Em cima de casa. Mas fala em derrubar a árvore. Tem um pé de taxizeiro lá que misericórdia. A árvore não tá me incomodando.

Sabe o que a minha tia fez? Tem um pé de bacuri mais grosso do que esse lá. Aí ela limpou uma área, tava fazendo uma outra casa. “Tia Mirica, a senhora vai mudar pra ali, vai mudar de casa?” Ela disse: “É, meu filho, vou desmanchar essa aqui”. Embaixo era alvenaria, pra cima era de madeira. “Por quê, tia?” “Olha o meu bacurizeiro, tá caindo, tá arrebrandando toda a minha telha.” “Tia, mas não era mais fácil a senhora derrubar o bacurizeiro?” Quase ela me bate. “Tu tá ficando doido? O bacuri que a minha avó deixou pra mim. Eu falei pro Bidó...” - que é o marido dela, tio Bidó - “Eu falei pro Bidó, pra essa criatura não fazer casa no pé do meu bacuri. Agora, pra ele deixar de ser besta, ele vai construir uma outra pra ali, que eu não vou derrubar meu bacuri.”

A resistência não é somente pela árvore. É por quem deixou essa árvore pra mim. Se eu tirar esse pé de sapucaia, é como se eu tivesse desprezando, matando o Guilherme, a lembrança que o Guilherme deixou pra mim. Então isso aqui tem valor sentimental. O valor que a terra tem pra nós é esse. É vida. Ninguém compreende isso. (Mário do Espírito Santo, Gibrié de São Lourenço)

4.2.12 Para onde as histórias apontam

O final das conversas com as interlocutoras e os interlocutores levou sempre a uma questão prospectiva, de imaginação política sobre o futuro da própria vida, da comunidade, do território.

A situação do quilombo Sítio Cupuaçu/Boa Vista, em Barcarena, é a que dá menos margem para imaginar existências e permanências. Até o futuro parece ter sido colonizado diante e contínuo e cada vez mais sufocante cerco ao território. Há iminente morte do ser-com tradicional. O olhar de Luciene Pinheiro já não encontra chance de melhora. Embora deseje continuar na terra, o que a liderança quilombola encontra junto a ela é solidão.

A gente gostaria que fosse muito melhor. Só que a gente vê que não. Porque o território foi tomado pelos invasores, pelo tráfico. As famílias tão indo embora. Os filhos da gente tão indo embora. Quem é pessoa do bem não consegue viver assim. Eu vejo, daqui a alguns anos, as pessoas muito longe, indo embora mesmo.

(...)

Então eu já me vejo só. Eu já me vejo sozinha lutando por aqui, velhinha mesmo. Se não me matarem. Não me vejo com vontade de sair daqui por essas ameaças, sabe? Por mim, eu vou ficar por aqui. A resistência da gente é forte. Alguém tem que resistir aos ataques. (Luciene Pinheiro, Sítio Cupuaçu/Boa Vista)

No Canaã/Curupeté, Euniceia Rodrigues consegue imaginar outro mundo, ainda mais solidário e com um reconhecimento que só é possível para quem estabelece laços com seu lugar e sua gente. O futuro de Rodrigues é também um retorno ao passado, inversão da flecha do tempo, com intuito de recuperar tradições artesanais da vida e do trabalho dos tempos da ponta da Montanha que se perderam no desterro.

Eu me vejo, daqui alguns anos, morando aqui, continuando aqui. Lutando por essa comunidade. Criando mais laços com as pessoas. Eu amo tanto quando eu saio e ouço “professora”. A gente é reconhecido.

Quando a gente sai de um lugar e vai morar no outro, perde até a identidade, a cultura. Uma hora dessa, na Montanha, todo mundo tava preparando seus matapis já pra colocar na praia. Hoje em dia nem se fala mais nisso. As crianças nem sabem o que é isso.

Eu tenho um sonho de ter na minha casa um local de oficinas pra ensinar novamente pras pessoas aquilo que os nossos pais faziam, aquilo que os nossos avós faziam. Pra não se acabar, não pode se acabar. (Euniceia Rodrigues, Canaã/Curupeté)

A narrativa de Mário do Espírito Santo vem carregada de esperança de um resgate ambiental e afetiva do território. “Então, assim como nós cuidamos da questão de capacitar pro conhecimento, agora nós tamos partindo pro resgate. Eu espero que, no futuro, a comunidade seja mais preservada do que tá hoje. Que a gente consiga passar esse amor pra quem tá chegando agora” (Mário do Espírito Santo, Gibrié de São Lourenço).

O recado que Daniela Araújo, do Pirocaba, e Anazilda Gonçalves, do Caripetuba, trazem de seus projetos de assentamento é uma ode à economia das diversidades. Araújo imagina mais pessoas participando da produção coletiva, agroecológica, sem veneno, inscrevendo grafias de vida. Gonçalves quer apoio para potencializar o que a comunidade já faz e como se alimenta, não para necrografias do capital: “Nós não comemos soja”.

A gente quer que mais pessoas possam ter produção. Porque a gente sabe que, naquilo que a gente produz, não tem veneno. Eu sei de onde veio, fui eu que plantei, foi meu vizinho que plantou.

Meu sonho é que daqui uns cinco, dez anos minha comunidade continue de pé, mais fortalecida, mais verde. A gente tá incentivando as pessoas a plantar mais, a fazer o sistema agroflorestal, que é integrado, tem uma produção melhor e não agride o meio ambiente. (Daniela Araújo, Pirocaba)

Eu penso não em mudar o nosso território, mas potencializar a partir daquilo que nós já temos. Eu penso em investimentos por parte do governo pra melhorar a nossa

produção. Nós temos uma economia com um potencial muito grande, falta os nossos governos olharem com mais atenção pra nós. Não há necessidade de vir empresa de outro país adentrar no nosso território pra só trazer desgraça. Porque trazer melhorias pra nós, não. Melhoria é pra eles que vão exportar. Vai beneficiar eles, não nós. Nós não comemos soja. (Anazilda Gonçalves, Caripetuba)

As vozes que ecoam do quilombo Bom Remédio conjuram um tempo em que a batalha contra a Cargill é vencida pelas comunidades das ilhas e das beiradas, de melhorias de vida para os povos das águas, com oportunidades de trabalho e estudo para a juventude. Lourdes Nery pede aos seus que não se esqueçam do território. Que fique aqui registrado o pedido contra o esquecimento de um lugar que tem sim história.

Primeiro, eu imagino que a gente vai vencer essa luta e vamos ser indenizados por terem adentrado o nosso território sem autorização, da forma brusca como foi. Primeiro isso. Depois, eu penso que o nosso território vai evoluir muito em termos de infraestrutura. Passado o último retrocesso de quatro anos, em que a gente não conseguiu evoluir nada, eu penso que os próximos quatro anos vão ser bem melhores. (William Costa, Bom Remédio)

A minha família que tá do meu lado, mesmo longe, eu só quero que eles sejam felizes e não esqueçam daqui. Eu falo sempre pra eles: vamos lutar pelo nosso território. Eu quero que Deus ainda me dê muitos anos pra ver meus netos formados. Eu tenho um sonho. Antes de morrer, eu quero ver uma escola adequada pro nosso povo trabalhar, estudar. (Lourdes Nery, Bom Remédio)

4.3 Síntese das grafias em disputa na guerra de mundos

Quadro 2 - Fricção entre grafias de vida e grafias de morte a partir das histórias narradas

Grafias de vida	Grafias de morte
Práticas de partilha e solidariedade	Práticas de desagregação e subalternização
Territórios indígenas e negros com liderança de mulheres	Racismo ambiental e violência patriarcal de multinacionais e do Estado
Cultura alimentar baseada no extrativismo, na agricultura familiar e na pesca	Impossibilidade de manter plantios e atividades de pesca
Trabalho ligado à terra e ao rio	Falta de oportunidade de empregos ou subempregos
Relações de troca sem mediação total do capitalismo	Dominação de relações mediadas pelo capital
Escolas como totens de memória territorial/ancestral	Precariedade e tentativa de destruição de escolas

O rio como parte da vida	Contaminação das águas, privatização das beiras e desrubeirização dos povos
A terra coletiva como direito	Ameaças, invasões, expropriações e deslocamentos forçados
Articulação coletiva das lutas	Geração de conflitos nas comunidades
Concepção de território por dimensões afetivas, produtivas e feministas	Invisibilização dos territórios, com suas gentes e produções, em mapas e planos
Crítica ao desenvolvimento como perturbação de fora, concepção de desenvolvimento como produção e educação comunitária	Desenvolvimento integrado à pressões territoriais e à produção de desastres/crimes socioambientais que afetam a saúde humana e ambiental
Economia das diversidades como movimento gerado pelo trabalho de vários integrantes da comunidade em atividades com diversas espécies do rio e da floresta	Economia baseada em grãos de monoculturas e minérios vindos de outros lugares e enviados para exportação
Produção territorializada de valor, conhecimento e luta	Produção desterritorializante de commodities
Percepção integrada dos impactos e das experiências comunitárias	Percepção localizada dos impactos gerados e cooptações individualizadas
Resistência e retomada dos vínculos	Desvinculação e inviabilização do comum

Fonte: Dados da pesquisa

Nas bio-grafias, histórias contadas por viventes e pensadores das comunidades tradicionais de Abaetetuba e Barcarena, estão inscritas as tantas formas vitais e comunais como grafam seus mundos. Nelas também ficam evidentes os modos de ação contrários, as necrografias, formas exterminadoras de vidas e mundos que avançam sobre seus territórios. Mas as gentes, as outras vidas e o ambiente invadidos reagem, resistem à sanha de destruição do diverso, do comum, das possibilidades amazônicas de estar no mundo, de fazer mundo. Não apenas resistem, também existem, numa dimensão que vai além da guerra, ultrapassa o confronto e faz casa no cotidiano que constrói os vínculos do ser-em-comum. E assim a vida segue, com os seres viventes-contadores-pensadores plantando grafias de vida em pluriculturas. Uma delas é aquela grafia que moveu esta pesquisa até aqui: as histórias.

Reiteraões coloniais, germinações contracoloniais - refazenda

Cena 1. Barcarena, 1984. A comunidade tradicional Gibrié de São Lourenço, formada por mulheres negras e homens negros extrativistas, agricultores, pescadores e caçadores, passa a ser ameaçada pelas expropriações do Estado para a implantação de um complexo industrial de alumínio, das empresas Albras e Alunorte. Mário do Espírito Santo era criança. Viu o território se organizar politicamente e formar uma associação de São Lourenço, para defender a terra ancestral, que ainda não era reconhecida como quilombo, e o modo de vida comum. A pressão nunca parou.

Cena 2. Abaetetuba, 2017. O projeto de assentamento agroextrativista Pirocaba, comunidade tradicional de mulheres e homens de origem indígena e negra, é surpreendido pela chegada de um representante da multinacional Cargill, dos Estados Unidos, no território. O homem ofereceu empregos e informou que um porto privado imenso seria instalado ali perto para receber e despachar toneladas de soja e milho. Daniela Araújo, que não costumava participar de reuniões, entrou na organização do território. O sobrinho dela, filho da irmã Dilmara Araújo, também já acompanha as mobilizações.

Se houvesse um arquivo contracolonial conhecido do século XVIII, nos tempos do Diretório do Índio e da política pombalina, da fuga e do aquilombamento de indígenas e negros escravizados no Baixo Tocantins, certamente outra cena poderia compor ao lado das cenas citadas. Não porque o que acontece hoje em Abaetetuba e Barcarena diga respeito ao colonialismo e ao racismo do passado. Um pensamento temporal (sequencial) poderia remeter a outro tempo o que se passa agora. Mas um pensamento composicional, como sugere Denise Ferreira da Silva (2016), percebe que o que há são reiteraões, repetições de cenas de violação e insurreição. Não por herança de um passado, mas porque, em qualquer tempo, conforme Silva (2016), a violência racial - e colonial, acrescento - é condição de possibilidade para a acumulação do capital.

Destruir mundos, explorar terras e rios, principalmente do Sul Global, subjugar povos, principalmente negros e indígenas, é da natureza expansionista e racista do modelo totalizante de mundo imposto pelo colonial-capitalismo. A constância das arquiteturas que mantêm esse modelo, gerador de crises globais de toda ordem, o modo como “(...) a diferença racial reconfigura o colonial (...)” (SILVA, 2016), leva a necessidade de imaginar o que se passa sem o tempo. Por isso, em vez de causas lineares, a busca por padrões que se repetem, pela composição, decomposição e recomposição do que acontece com o que aconteceu e o que está para acontecer. Os eventos que perpassam a Amazônia, das missões à Cabanagem,

do distrito industrial de Barcarena ao Grito das Águas de Abaetetuba formam uma composição da mesma história sendo contada e recontada.

Imagem 32 - Dilmara e o filho Thiago Araújo em ato na Praça do Barco, Abaetetuba



Fonte: Guilherme Guerreiro Neto

A proposta desta tese foi compreender como grafias de vida cruzadas de lideranças que habitam comunidades tradicionais ameaçadas/atingidas pelo avanço colonial-capitalista em Abaetetuba e Barcarena tecem as existências, os conflitos e as resistências de modo a confluir, na diversidade e na diferença, formas de ser-em-comum na Amazônia. Essa tessitura foi apresentada em duas montagens: o livro *Vidas em confluência: cotidiano e luta em comunidades tradicionais de Abaetetuba e Barcarena* (capítulo 1) e a análise que decompõe as bio-grafias atravessadas e re-monta trechos a partir de aspectos que saltam das histórias do ser-em-comum a respeito tanto de outras grafias de vida, para além daquelas da linguagem, quanto das necrografias (capítulo 4).

Entre as tantas respostas que o livro traz, uma delas é a de que a história que as lideranças de Abaetetuba lutam para não ter que contar é a mesma que as lideranças de Barcarena contam desde os anos 1980. As comunidades de Abaetetuba conhecem essa história, porque também são parte dela. Mas o risco de instalação de um porto privado da Cargill nas ilhas significaria uma nova fase do ciclo de violência total e abriria portas para que outras violações ocorressem. Além da contaminação contínua das águas que vem de Barcarena, pode chegar a Bom Remédio, Caripetuba e Pirocaba a perda territorial do rio. Aconteceu em Barcarena. Gibrié de São Lourenço, Montanha e Sítio Cupuaçu/Boa Vista tiveram as margens das águas roubadas de suas terras. Agora os viventes das ilhas de Abaetetuba seriam encurralados pela privatização das águas ao redor.

A luta coletiva das comunidades de Barcarena não conseguiu impedir a expropriação de terras pelo Estado. E a reiteração dessa despossessão não cansa de ocorrer dentro de um mesmo território, o quilombo de Sítio Cupuaçu/Boa Vista. O que aconteceu na vida de Luciene Pinheiro no período de construção dos alojamentos de trabalhadores para instalação da Albras/Alunorte continua a acontecer, agora com a invasão do tráfico e do crime organizado no território. A conjuntura é outra, mas a cena não sai do *looping*. Em Abaetetuba, mesmo com a ilha Xingu já reconhecida como parte de um projeto de assentamento, terra tradicional destinada à reforma agrária, a invasão internacional veio. Que outras terras das proximidades serão as próximas devoradas pela expansão insaciável do capital sobre a Amazônia?

Mesmo os vínculos humanos do ser-em-comum são atingidos. A desagregação familiar vivenciada por Euniceia Rodrigues expõe o corte. Ao ser desapropriado e arrancado da beira da praia, o pai de Euniceia aos poucos vai perdendo seu trabalho de pescador e seu mundo. Ele assume um emprego na Codec e passa a ser uma espécie de delator do que

ocorria no território para o Estado. Pois o Estado proíbe que a comunidade plante e crie galinhas, ameaça usar mais violência. A família entra em conflito. Havia interesse de destinar também o Canaã/Curupeté para as indústrias. Quase todos os moradores são remanejados para outras terras, incluindo os pais de Euniceia. Ela permanece. Mas, nesse desenrolar, a existência comum familiar e comunitária se desgastou.

O projeto colonial-capitalista é um projeto de quebra de vínculos, de desvinculação. No decorrer desta pesquisa, compreendi que essa é uma chave conceitual importante para dimensionar a extensão da violência e do quanto ainda há espaço para vidas em comum numa região única quanto a possibilidades de formação de comunidades interespecíficas, humana e mais que humana, como a Amazônia. Mas nossa modernidade racista tenta desfazer formas de ser-em-comum, define zonas de não-ser. Boa parte das mobilizações de resistência das comunidades busca conter as violações, reverter as desvinculações, romper as zonas de não-ser. É um percurso cansativo o de retomar as práticas do comum, revincular os seres humanos com a terra, com o rio, com as gentes, com outras vidas. Gibrié de São Lourenço tenta fazer isso com os projetos de produção de mudas e própolis. Pirocaba também, com mutirões, quintais agroecológicos e plantio medicinal.

Outro aspecto conceitual que me parece relevante é o de pensar a Amazônia como *Corpus Infinitum* no Mundo Implicado. O movimento de trazer para Belém a 30ª Conferência das Partes da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima, a COP-30, embora tente sinalizar o interesse na centralidade da Amazônia no debate sobre a emergência climática, não comporta no fundo a implicabilidade entre como se deram, como se dão e como se darão as formas de ser-com na região amazônica e toda a sorte de explorações e expropriações baseadas na forma de vida global colonial-capitalista racista e patriarcal que atua para inviabilizar as demais formas. Só a implosão da forma destrutiva de viver dominante resolveria o problema. Mas há interesse em promover o fim do mundo como conhecemos para manter os tantos outros mundos que estão sendo sufocados?

A mesma questão pode ser feita por outro prisma: contra a reiterada violência total que a arquitetura colonial-capitalista imputa contra os povos da Amazônia, há interesse na restauração do valor total expropriado dos corpos de negros e indígenas e das terras comunais amazônicas? Mais ainda: há interesse em substituir a arquitetura global e sua forma de vida dominante pelas possibilidades múltiplas de ser-com humanos, mais que humanos, natureza, comunidade e território na Amazônia? Desenvolvimento sustentável, créditos de carbono e bioeconomia não parecem implodir o mundo como conhecemos, nem estancar a violência total, tampouco restaurar o valor total dos povos e territórios, menos ainda tomar as formas

de vida tradicionais amazônicas como definidoras de uma nova arquitetura global. Se o evento colonial-racial continuar se repetindo, o que muda de fato?

Na primeira parte da hipótese deste estudo, considero que a ruptura metodológica proposta com o livro que abre a tese permitiria perceber as reiteraões do evento colonial e confluir novos arquivos contracolonais na re-montagem das histórias amazônicas. Como vimos no decorrer dos capítulos, os arquivos que inventam a Amazônia, assim como as grafias que se inscrevem no espaço como definidoras da história, costumam atualizar um imaginário e um olhar colonizado sobre a região. Por isso, é tarefa coletiva inscrever no espaço-tempo novos arquivos ou grafias tradicionais que interrompam as imagens correntes, que instaurem um processo de descolonização do imaginário. No caso das histórias contadas no livro, o imperativo ético passa pela consciência de que esses arquivos contracolonais são, antes de tudo, excertos de vidas que estão atuando na defesa de seus territórios.

As histórias contracoloniais que confluem são contadas basicamente por mulheres de origem negra e indígena. Serem essas as vozes que re-contam a história recente e em curso de Barcarena e Abaetetuba não parece coincidência, se considerarmos que as vozes que sempre impuseram diretrizes coloniais sobre a Amazônia foram majoritariamente de homens brancos. Mas cá estou eu, novamente um homem branco re-montando histórias. Talvez esteja a repetir a violência de apropriação da fala do Outro. Quero crer que há aqui, no entanto, um movimento de não assumir posição de autoridade a respeito da condição de vidas e histórias que não são minhas. Simbolicamente, as vozes e histórias passam na frente, perdem o status hierarquizante de “dados da pesquisa” e assumem o papel de autoras e autores.

Para Jota Mombaça (2021), não basta reposicionar corpos, subjetividades e vidas subalternizadas fora da subalternidade, é preciso também reposicionar corpos, subjetividades e vidas privilegiadas fora da dominância: “(...) as narrativas benevolentes da aliança branca - fórmulas como ‘dar espaço’, ‘dar visibilidade’, ‘dar voz’, todas elas predicadas no desejo normativo de ajustar o mundo social - têm como limite mais evidente a incapacidade (...) em incorporar a dimensão negativa desse trabalho” (MOMBAÇA, 2021, p. 40), que seria “perder espaço”, “perder visibilidade”, “perder voz”, “perder mundo”. Se mantenho minha posição de privilégio, o que muda de fato? Em que medida a montagem que proponho das histórias como livro desfaz o caráter contracolonial que elas carregam? Essas questões-limites parecem importantes para pontuar até onde a tese conseguir ou não consegue ir.

O contracolonial não está tão somente na perspectiva de quem conta as histórias, está ainda no que as histórias projetam. E o que elas projetam para fora de si é pensamento social crítico amazônico. Um conhecimento vivo, que parte do território e para lá volta, mas que é

pensamento do mundo. A noção de economia das diversidades, que brota da voz de Anazilda Gonçalves, na beira do rio Caripetuba, marca a força conceitual dessas histórias. O Estado certamente diria que a balança comercial depende da economia das *commodities* e desastres. No que Anazilda responderia: as cidades dependem, para alimentar sua gente, é da nossa economia das diversidades, que vem das ilhas e territórios ribeirinhos. Por que essa economia das diversidades deve ser sobreposta pela estrutura logística privada voltada ao armazenamento e à circulação de monoculturas para exportação?

Na dimensão do ser-em-comum, esse pensamento é um sentipensar com o território, nasce do vínculo onto-epistêmico com o território e a comunidade. Assim, quando põem na mesa suas histórias e construções de pensamento, as lideranças de Abaetetuba e Barcarena impõem as existências suas, enquanto lideranças, de suas comunidades, enquanto formação do comum, e de seus territórios, enquanto espaços de produção de conhecimento. E impor as próprias existências é um dos caminhos de resistência contracolonial. Como sugiro na segunda parte da hipótese da pesquisa, a experimentação metodológica ajuda a compreender histórias e pensamentos das autoras e autores como possibilidade de resistência à violência total e de existência apesar das ruínas.

A identificação da zona de sacrifício que recolonizou Barcarena está documentada. Se em termos analíticos a conceituação é precisa, em termos políticos cabe pensar num complemento que destaque as vidas que permanecem ali, existindo e resistindo. Sigo pelas ideias de Anna Tsing (2019) sobre o renascer nas ruínas. Tsing diz assim: “Se todas as nossas florestas são atingidas por esses ventos da destruição, quer os capitalistas os desejem ou não, nós nos encontramos diante do desafio de viver nessa ruína, por mais horrível ou impossível que possa parecer” (2022, p. 312). Diante da ruína logístico-industrial que assola Barcarena, podemos grafar/montar uma história da ruína, seguindo fragmentos, mas também uma história das vidas apesar da ruína, no rastro das confluências.

Euniceia Rodrigues conta a vez em que visitou as terras de sua antiga comunidade, na ponta da Montanha: “Às vezes a gente vai lá, clandestinamente. Eu fui, uns dois anos atrás, onde meu avô morava, onde ficava a nossa casa. Eu quero que tu vejas a quantidade de café, porque ele tinha um sítio só de café. E ele não recebeu um centavo por causa dos cafês. Era uma grande área só de café. Eles tiraram os cafês grandes, só que ficaram as sementes e brotaram tudinho.” Os pés de café arrancados brotaram novamente. Refazenda. Na beira da pista, em frente à planta industrial da Hydro Alunorte, a floresta cresce sobre as instalações da refinaria, como se tomasse de volta o espaço de onde foi arrancada. A vida dá um jeito de restaurar uma parte da história.

Imagem 33 - Planta industrial da Hydro Alunorte e a floresta ressurgindo na beira da pista



Fonte: Guilherme Guerreiro Neto

As histórias contracoloniais são escritas com palavras germinantes, com letras-sementes, diferentemente dos conceitos acadêmicos. Antonio Bispo dos Santos, em entrevista a Dandara Dorneles, conta que “(...) tem escrita que germina e se transforma em palavras, e tem escritas que ficam lá, armazenadas nas prateleiras, não servem nem para quem escreveu. Então essa é a diferença entre palavras germinantes e conceitos” (2021, p. 20). O compromisso deste trabalho é que as palavras germinantes plantadas no livro *Vidas em confluência: cotidiano e luta em comunidades tradicionais de Abaetetuba e Barcarena* não acabem nas prateleiras. Que possam ganhar vida, voltar de onde vieram, animar confluência das lutas, restituir uma parte do valor expropriado. E que ajudem a família de Lourdes Nery, do quilombo Bom Remédio, em Abaetetuba, a não esquecer do território.

REFERÊNCIAS

ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. **Negros do Trombetas**: guardiões de matas e rios. 2 ed. Belém: Cejup/UFPA-NAEA, 1998.

ACEVEDO MARIN, Rosa; MAIA, Rosane de Oliveira Martins. Gênero nas ações e resistências ao modelo de desenvolvimento imposto em Barcarena, Pará. **Cadernos Pagu**, Dossiê desenvolvimento, poder, gênero e feminismo, n. 58, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/j68vdKPvrqFyYpCMZv973Db/?lang=pt#>. Acesso em: 5 mai. 2023.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. Camponeses, donos de engenhos e escravos na região do Acará nos séculos XVIII e XIX. *Papers do NAEA*, v. 9, n. 1, paper 153, out. 2000. p. 1-29. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/pnaea/article/view/11672>. Acesso em: 14 mar. 2023.

_____. **Quilombolas de Burajuba**: lutas identitárias e territoriais. Belém: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia; UFPA/NAEA, 2013.

ACOQUIGSAL (Associação da Comunidade Quilombola Gibrié de São Lourenço). **Protocolo de consulta**: quilombolas de Gibrié de São Lourenço. Barcarena, dez. 2017.

ACSELRAD, Henri. O papel da escrita na construção de causas públicas: uma análise do acervo de documentos produzidos por grupos de atingidos pela Usina Hidrelétrica de Tucuruí, Pará. **Revista Brasileira de História**, v. 39, n. 81, p. 93–116, maio 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/wDGmcztqWP8fbgjnbnxvPYG/?lang=pt#>. Acesso em: 10 mai. 2023.

ALMEIDA, Paulo Roberto de. A experiência brasileira em planejamento econômico: uma síntese histórica. In: GIACOMONI, James; PAGNUSSAT, José Luiz (orgs.). **Planejamento e orçamento governamental**: coletânea - volume 1. Brasília: ENAP, 2006. p.193-228.

ANGELO-MENEZES, Maria de Nazaré. O sistema agrário do Vale do Tocantins colonial: agricultura para consumo e para exportação. **Projeto História**: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, São Paulo, v. 18, 1999. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/10997>. Acesso em: 13 março. 2023.

_____. Aspectos conceituais do sistema agrário do Vale do Tocantins colonial. **Cadernos de Ciência & Tecnologia**, Brasília, v. 17, n. 1, p. 91-122, jan./abr. 2000. Disponível em: <https://seer.sct.embrapa.br/index.php/cct/article/view/8864>. Acesso em: 13 mar. 2023.

BALÉE, William. Sobre a indigeneidade das paisagens. **Revista de Arqueologia**, v. 21, n. 2, p. 9-23, dez. 2008. Disponível em: <https://revista.sabnet.com.br/revista/index.php/SAB/article/view/248>. Acesso em: 15 out. 2021.

BANIWA, Denilson. **Repensando o apocalipse**: um manifesto anti-futurista indígena. Indigenous Action, Glac Edições, 9 jul. 2020. Disponível em: <https://www.glacedicoes.com/post/repensando-o-apocalipse-um-manifesto-anti-futurista-indigena-indigenous-action>. Acesso em: 10 dez. 2021.

BORGES, Rosane. **Escrevivência como sistema de escritura em Conceição Evaristo**. Live, Instagram, @_rosaneborges, 4 abr. 2020a.

_____. **Escrevivência em Conceição Evaristo: armazenamento e circulação dos saberes silenciados**. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (orgs.).

Escrevivência: a escrita de nós - reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina, 2020b. p. 183-204.

BRASIL. **II Plano nacional de desenvolvimento (1975-1979)**. IBGE, 1974. Disponível em: <https://bibliotecadigital.economia.gov.br/handle/777/24>. Acesso em: 25 abr. 2023.

BRUM, Eliane. Amazônia centro do mundo. **El País**, opinião, 15 nov. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/15/opinion/1573820553_621324.html. Acesso em: 4 ago. 2021.

CARDOSO, Lourenço. O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil. 290 f. **Tese** (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2014. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/115710>. Acesso em: 25 abr. 2023.

CARGILL; AMBIENTARE. **Estudo de impacto ambiental** - Terminal Portuário de Uso Privado TUP Abaetetuba Cargill Agrícola. Ago. 2017.

_____. **Relatório de impacto ambiental** - Terminal Portuário de Uso Privado TUP Abaetetuba Cargill Agrícola. Out. 2017.

CARMO, Eunápio Dutra do; CASTRO, Edna Maria Ramos de; PATRÍCIO, Júlio Cezar dos Santos. Mineração, neo-extrativismo e conflitos em Barcarena. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 18, n. 3, p. 51-71, set./dez. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/viewFile/2445/3797>. Acesso em: 25 abr. 2023.

CARMO, Eunápio do. Hydro-Alunorte: Empresa Produtora de Desastres no “Campo Minado” de Barcarena. In: CASTRO, Edna; CARMO, Eunápio do (orgs.). **Dossiê desastres e crimes da mineração em Barcarena, Mariana e Brumadinho**. Belém: NAEA UFPA, 2019. p. 105-118. Disponível em: https://livroaberto.ufpa.br/jspui/bitstream/prefix/1190/1/Livro_DossieDesastresCrimes.pdf. Acesso em: 28 abr. 2023.

CARVALHO, Salma Saráty de. A Importância da definição das áreas de influência (ai's) no licenciamento ambiental para a sociedade estudo de caso: as minas de caulim no município de Ipixuna do Pará - Pa. 335 f. **Dissertação** (Mestrado em Ciências Ambientais) Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais, Instituto de Geociências, Universidade Federal do Pará, Museu Paraense Emílio Goeldi e Embrapa, Belém, 2009. Disponível em: <https://www.repositorio.ufpa.br/handle/2011/6861>. Acesso em: 20 mai. 2023.

CASTRO, Edna Ramos de. Amazônia na encruzilhada: saque colonial e lutas de resistência. In: CASTRO, Edna (org.) **Territórios em transformação na Amazônia: saberes, rupturas e resistências**. Belém: NAEA, 2017. p. 19-48. Disponível em:

https://livroaberto.ufpa.br/jspui/bitstream/prefix/584/1/Livro_TerritoriosTransforma%C3%A7%C3%A3oAmazonia.pdf. Acesso em: 28 abr. 2023.

_____. Produção de conhecimento sobre hidrelétricas na área de ciências humanas no Brasil. **Novos Cadernos NAEA**, v. 21, n. 3, dez. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/6123/5359>. Acesso em: 06 mai. 2023. doi: <http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v21i3.6123>.

_____. Estratégias de expansão territorial de empresas minerais na Amazônia, desastres socioambientais e “zonas de sacrifício”. In: CASTRO, Edna; CARMO, Eunápio do. (orgs.). **Dossiê desastres e crimes da mineração em Barcarena, Mariana e Brumadinho**. Belém: NAEA UFPA, 2019a. p.19-34. Disponível em: https://livroaberto.ufpa.br/jspui/bitstream/prefix/1190/1/Livro_DossieDesastresCrimes.pdf. Acesso em: 28 abr. 2023.

_____. Razão decolonial, experiência social e fronteiras epistemológicas. In: _____ (org.). **Pensamento crítico latino-americano**. São Paulo: Annablume, 2019b. p. 35-62.

CHAVERO, Elena Lazos. Introducción. Experiencias que enriquecen las conceptualizaciones y las luchas en la defensa de los comunes en América Latina. In: _____ (org.). **Relatos latinoamericanos en la lucha por los comunes: historias a compartir**. Disponível em: https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_detalle.php?id_libro=2212&pageNumero_libros=0&orden=nro_orden. Acesso em: 10 dez. 2021.

CLIENTEARTH. **Resumo da queixa enviada ao Ponto de Contato Nacional dos Estados Unidos para a OCDE contra a Cargill com relação a falhas nos sistemas de devida diligência ambiental e de direitos humanos da empresa quanto às operações de soja no Brasil**. Mai. 2023. Disponível em: <https://www.clientearth.org/media/mg3eczrx/resumo-da-reclama%C3%A7%C3%A3o-da-clientearth-na-ocde-contra-a-cargill.pdf>. Acesso em: 20 mai. 2023.

CONRADO, Mônica; NEVES, Thiane. A categoria “afro-indígena” na Amazônia paraense: usos, confluências e ambivalências em debate acadêmico. **Horizontes antropológicos**, ano 28, n. 63, p. 227-246, mai./ago. 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/ZTRy3hc7LkVMG69XvgfxnBR/>. Acesso em: 30 abr. 2023.

COUTINHO, Marcius Vinicius. Ilhas e várzeas de histórias, conflitos e identidades: trajetórias sociais e políticas dos Ribeirinhos de Abaetetuba. 172 f. **Dissertação** (mestrado) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Sociais. 2016. Disponível em: <https://tede.ufrrj.br/jspui/bitstream/jspui/3726/2/2016%20-%20Marcius%20Vinicius%20Coutinho.pdf>. Acesso em: 5 mai. 2023.

CUNHA, Euclides da. **Um paraíso perdido**: reunião de ensaios amazônicos. Brasília: Senado Federal, 2000. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/1038/573595.pdf?sequence=4&isAllowed=y>. Acesso em: 10 dez. 2021.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Diante do tempo**: história da arte e anacronismo das imagens. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2015.

_____. **Levantes**. São Paulo: SESC, 2017.

DORNELES, Dandara Rodrigues. Palavras germinantes - entrevista com Nego Bispo. **Identidade!**, São Leopoldo, v. 26, n. 1 e 2, p. 14-26, jan./dez. 2021. Disponível em: Acesso em: 2 jun. 2023.

DÖRRE, Klaus. Capitalismo de risco. Landnahme, crise bifurcada, pandemia: chance para uma revolução sustentável? **Revista Sociedade e Estado**, v. 35, n. 3, set./dez 2020.

Disponível em:

<https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/download/34286/28659/93047>. Acesso em: 21 mar. 2022.

DUNKER, Christian. **Reinvenção da intimidade**: políticas do sofrimento cotidiano. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. **Desenvolvimento e meio ambiente**, Curitiba, v. 35, p. 89-100, 2015. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/43540/27088>. Acesso em: 10 dez. 2021.

_____. *Sentipensar* con la tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur. **AIBR - Revista de Antropología Iberoamericana**, v. 11, n. 1, jan./abr. 2016, p. 11-32. Disponível em:

<https://www.aibr.org/antropologia/netesp/numeros/1101/110102.pdf>. Acesso em: 30 mai. 2023.

ESPOSITO, Roberto. **Communitas**: origen y destino de la comunidad. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

_____. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. **Revista Z Cultural**, ano 15, n. 3, 2o sem. 2020a. Disponível em:

<http://revistazcultural.pacc.ufjf.br/da-grafia-desenho-de-minha-mae-um-dos-lugares-de-nascimento-de-minha-escrita/>. Acesso em: 4 ago. 2021.

_____. A escrevivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (orgs.). **Escrevivência**: a escrita de nós - reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina, 2020b. p. 27-46.

FANON, Frantz. **Condenados da terra**. Juiz de Fora, Editora UFJF, 2005.

_____. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução**: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. São Paulo: Elefante, 2019.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

GESTERRA. **Licenciamento ambiental para Imerys em Barcarena (2)**. Informe 8. UFPA, 2022.

GONÇALVES, Amanda Cristina Oliveira; CORNETTA, Andrei; ALVES, Fábio; BARBOSA, Leonard Jeferson Grala. Belém e Abaetetuba. In: **A função socioambiental do patrimônio da União na Amazônia**. ALVES, Fábio (org.). Brasília: Ipea, 2016. p. 63-106.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. São Paulo: Marco Zero, 1994.

GRUPO CARTA DE BELÉM *et al.* **Manifesto rumo à COP 26**. 18 out. 2021. Disponível em: <https://www.cartadebelem.org.br/manifesto-rumo-a-cop-26/>. Acesso em: 10 dez. 2021.

HAZEU, Marcel Theodoor. O não-lugar do outro: sistemas migratórios e transformações sociais em Barcarena. **Tese** (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Belém, 2015. Disponível em: https://repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/7771/1/Tese_LugarOutroSistemas.pdf. Acesso em: 30 mar. 2023.

HAZEU, Marcel Theodoor; COSTA, Solange Maria Gayoso da. **Amazônia em guerra: (re)existência e disputa territorial em Barcarena**. Belém: Paka-Tatu, 2022.

HAZEU, Marcel; RODRIGUES, Jondison; CRUZ, Jaqueline; SOUZA, Alex; SENA, Thais. Capital internacional na Amazônia: a exploração do caulim pela empresa Imerys em Barcarena. In: CASTRO, Edna; CARMO, Eunápio do (orgs.). **Dossiê desastres e crimes da mineração em Barcarena, Mariana e Brumadinho**. Belém: NAEA UFPA, 2019. p. 151-170. Disponível em: https://livroaberto.ufpa.br/jspui/bitstream/prefix/1190/1/Livro_DossieDesastresCrimes.pdf. Acesso em: 28 abr. 2023.

HOOKS, bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. São Paulo: Elefante, 2019a.

_____. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019b.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação - episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. **“Os brancos querem comer o mundo. Mas nós, nós somos o mundo.”** Oiara Bonilla entrevista Ailton Krenak. n-1 edições, 2021. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/os-brancos-querem-comer-o-mundo-mas-nos-nos-somos-o-mundo>. Acesso em: 7 out. 2021.

LENKERSDORF, Carlos. **Aprender a escuchar**: enseñanzas maya-tojolabales. Cidade do México: Plaza y Valdés, 2008.

LOBATO, Maria de Nazaré Carvalho. **Ecos da terra**. Belém: Gráfica Santo Antônio, 1993.

LORDE, Audre. Os usos da raiva: as mulheres reagem ao racismo. In: _____. **Irmã outsider**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p. 155-167.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>. Acesso em: 5 set. 2021.

MACHADO, Jorge. **História de Abaetetuba**: com referenciais na história social e econômica da Amazônia. Abaetetuba: Edições Alquimia, 2008.

MAGALHÃES, Marcos Pereira (org.). **Amazônia antropogênica**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2016.

MAIA, Rosane de Oliveira Martins. Territorialidades específicas em Barcarena confrontadas com projetos de “desenvolvimento”. 323f. **Tese** (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Belém, 2017. Disponível em: <https://www.repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/9062>. Acesso em: 30 de mar. 2023.

_____; ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. A arte da resistência de comunidades tradicionais em Barcarena (Pará) face à ordem do progresso industrial. In: Encontro Anual da ANPOCS, 38, Caxambu, 2014. **Anais**. Caxambu, 2014. Disponível em: <https://anpocs.com/index.php/papers-38-encontro/gt-1/gt07-1/8883-a-arte-da-resistencia-de-comunidades-tradicionais-em-barcarena-para-face-a-ordem-do-progresso-industrial/file>. Acesso em: 5 mai. 2023.

MANIFESTO da Amazônia centro do mundo. **Movimento dos Atingidos por Barragem**, 20 nov. 2019. Disponível em: <https://mab.org.br/2019/11/20/manifesto-da-amaz-nia-centro-do-mundo/#>. Acesso em: 4 ago. 2021.

MARTINS, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras**, Língua e literatura: limites e fronteiras, Santa Maria, n. 26, p. 63-81, 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881/7308>. Acesso em: 5 set. 2021.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

_____. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

_____. **Políticas da inimizade**. São Paulo: n-1 edições, 2020.

MELO, Adriana Ferreira de. **Sertões do mundo, uma epistemologia**. Volume 1. 2011. 121 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011. Disponível em:

https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/MPBB-8PJKS3/1/volume_1_sertoes_do_mundo.pdf. Acesso em: 14 mai. 2021.

MELO, Vinícius Zúniga; OLIVEIRA, Willyan Lourinho de. Protagonismo histórico e invisibilidade contemporânea: povos indígenas na Região de Integração do Tocantins/PA, ontem (1757-1798) e hoje. **Aedos**, v. 14, n. 31, p. 206-221, ju./dez. 2022. Disponível em: Acesso em: 16 mar. 2023. Disponível em:

<https://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/view/99260/84872>. Acesso em: 16 mar. 2023.

MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MONTEIRO, Maurílio de Abreu; BASTOS, Ana Paula Vidal; LIMA, Março Antônio; CORÔA FILHO, Vicente Uparajara; COELHO, Edineide Santos. Formação de aglomerações empresariais e limitações à difusão tecnológica: o caso do Distrito Industrial de Barcarena, Pará. *Revista Econômica do Nordeste*, Fortaleza, v. 39, no. 2, abr.-jun.2008. Disponível em: <https://www.bnb.gov.br/revista/index.php/ren/article/view/463/367>. Acesso em: 30 mar. 2023.

MORRISON, Toni. **A fonte da autoestima**: ensaios, discursos e reflexões. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

NANCY, Jean-Luc. *Conloquium*. ESPOSITO, Roberto. **Communitas**: origen y destino de la comunidad. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. p. 9-19.

NASCIMENTO, Sabrina. O Licenciamento Ambiental da Hydro Alunorte: o que há entre Desastres, Licenças e Expansões Produtivas? In: CASTRO, Edna; CARMO, Eunápio do (orgs.). **Dossiê desastres e crimes da mineração em Barcarena, Mariana e Brumadinho**. Belém: NAEA UFPA, 2019. p. 91-104. Disponível em: https://livroaberto.ufpa.br/jspui/bitstream/prefix/1190/1/Livro_DossieDesastresCrimes.pdf. Acesso em: 28 abr. 2023.

NATANSON, Maurice. Introducción. In: SCHUTZ, Alfred. **El problema de la realidad social**. 2 ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. p. 15-32.

OLIVEIRA, Eder. **Estudo para retrato de Cacique Guaimiaba (Cabelo de Velha), 2019**. Instagram, @ederoliveira.1, 2 set. 2020. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CEpOBpMB8GB/>. Acesso em: 10 dez. 2021.

OLIVEIRA, Fernanda Lemos de; TEISSERENC, Maria José da Silva Aquino. Ecofeminismo no Pirocaba (Abaetetuba-PA): Resistências e estratégias sócioterritoriais amazônicas na rota de “mais um” grande projeto. **Revista do Núcleo de Meio Ambiente da UFPA**, v. 7, n. 2, 2022. Disponível em: <https://www.periodicos.ufpa.br/index.php/reumam/article/view/13942>. Acesso em: 5 mai. 2023.

PEREIRA, Simone de Fátima Pinheiro. Desastres Sócio-Étnico-Técnico-Ambientais em Barcarena. In: CASTRO, Edna; CARMO, Eunápio do (orgs.). **Dossiê desastres e crimes da mineração em Barcarena, Mariana e Brumadinho**. Belém: NAEA UFPA, 2019. p. 91-104. Disponível em:

https://livroaberto.ufpa.br/jspui/bitstream/prefix/1190/1/Livro_DossieDesastresCrimes.pdf.

Acesso em: 28 abr. 2023.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142. Disponível em:

http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 2

set. 2021.

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento** - política e filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza/Imprensa Oficial, 2006. Disponível em:

<https://www.imprensaoficial.com.br/downloads/pdf/projetossociais/eusouatlantica.pdf>.

Acesso em: 6 set. 2021.

RIST, Gilbert. **Le développement**. Histoire d'une croyance occidentale. Paris: Presses de Sciences Po, 2001.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTANA JÚNIOR, Horácio Antunes; ANAYA LÓPEZ, Julio Itzayán; PEDRO, Viviane Vazzi. Cajueiro: terminal portuário, resistência popular e conflito ambiental. CASTRO, Edna; CARMO, Eunápio do (orgs.). **Dossiê desastres e crimes da mineração em Barcarena, Mariana e Brumadinho**. Belém: NAEA UFPA, 2019. p. 53-68. Disponível em:

https://livroaberto.ufpa.br/jspui/bitstream/prefix/1190/1/Livro_DossieDesastresCrimes.pdf.

Acesso em: 28 abr. 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos**: modos e significações. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

_____. Somos da terra. **Piseagrama**, Belo Horizonte, número 12,

página 44 - 51, 2018. Disponível em: <https://piseagrama.org/somos-da-terra/>. Acesso em: 14 jan. 2022.

SAMPAIO, Paula. **Lago de Tucuruí** | 2011. Fotografia. Projeto O lago do esquecimento, 2012. Disponível: <http://paulasampaio.com.br/projetos/lago-do-esquecimento/>. Acesso em: 10 dez. 2021.

SCHUTZ, Alfred. **El problema de la realidad social**. 2 ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

SILVA, Denise Ferreira da. **A dívida impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política / Living Commons, 2019a. Disponível em: <https://casadopovo.org.br/wp-content/uploads/2020/01/a-divida-impagavel.pdf>. Acesso em: 3 nov. 2021.

_____. **Corpus Infinitum**. Conferência, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 5 dez. 2019b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZfOnJZgxQIE&t=3692s>. Acesso em: 10 dez. 2021.

_____. O evento racial ou aquilo que acontece sem o tempo. In: **Histórias Afro-Atlânticas**. v. 2. Antologia. São Paulo: MASP, 2018. p. 407-411.

SILVA, Divino Rogério Cardoso Silva; TELES, Romilde de Assunção; FIGUEIREDO, Rosa Maria Paes. **Moriva**: memorial teórico fotográfico - organização, lutas, desafios e conquistas. Abaetetuba: UFPA/CPT Região Guajarina, 2016.

SILVA, João Sérgio Neves da. Maré de resistência: a luta do movimento social ribeirinho diante da implantação portuária do agronegócio no Baixo Tocantins. 135 f. **Dissertação** (mestrado) - Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido. 2022. Disponível em: https://repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/14840/1/Dissertacao_MareResistenciaLuta.pdf. Acesso em: 5 mai. 2023.

SILVEIRA, Maura Imazio da Silveira; MARQUES, Fernando Luiz Tavares. **Relatório final do projeto “Levantamento de potencialidades arqueológicas e históricas na área dos municípios de Barcarena e Abaetetuba, PA”**. Área de Arqueologia, Coordenação de Ciências Humanas, Museu Paraense Emílio Goeldi. Maio 2004.

SILVEIRA, Rose. Tantas águas: caminhos e descaminhos. In: SAMPAIO, Paula. **O lago do esquecimento**. Belém: Edição da autora, 2013. Disponível em: <http://paulasampaio.com.br/wp-content/uploads/2013/10/lago-do-esquecimento.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2021.

SODRÉ, Muniz. **A ciência do comum**: notas para o método comunicacional. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **Pensar nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. Uma lógica perversa de lugar. **Eco Pós**, Dossiê racismo, v. 21, n. 3, 2018. p. 9-16. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/22524/12624. Acesso em: 6 set. 2021.

SOUZA JUNIOR, José Alves de. **Cabanagem**: revolução amazônica - 1835-1840. São Paulo: Fundação Lauro Campos, 2022.

STARLING, Heloisa Maria Murgel. A República e o Sertão. Imaginação literária e republicanismo no Brasil. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 82, set. 2008. p. 133-147. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/626>. Acesso em: 4 ago. 2021.

SVAMPA, Maristella; VIALE, Enrique. **Maldesarollo**: la Argentina del extractivismo y el despojo. Buenos Aires: Katz, 2014.

_____. **As fronteiras do neoextrativismo na América Latina**: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências. São Paulo: Elefante, 2019.

TAKETA, Brenda Vicente. O novelo de Dalcídio. Mundo ribeirinho e subalternidades amazônicas no romance Belém do Grão-Pará. 219 f. **Tese** (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019. Disponível em: <https://ppgdstu.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/teses/BRENDA%20VICENTE%20TAKETA.pdf>. Acesso em: 6 set. 2021.

TERRA DE DIREITOS. **Cargill e violação de direitos no Tapajós - Santarém**. Jun. 2021. Disponível em: <https://semlicencaparacargill.org.br/assets/estudo-completo-cargill-santarem.pdf>. Acesso em: 20 mai. 2023.

_____. **Cargill e violação de direitos no Tapajós - Itaituba**. Abr. 2023. Disponível em: <https://semlicencaparacargill.org.br/assets/relatorio-cargill-itaituba.pdf>. Acesso em: 20 mai. 2023.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

_____. **O cogumelo no fim do mundo**: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo. São Paulo: n-1 edições, 2022.