UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA

BRENDA THAINÁ CARDOSO DE CASTRO

MULHERES DESCOLONIZANDO A AMAZÔNIA PELOS CAMINHOS DE VIDA: PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADES ATRAVESSADAS PELO PROJETO DE NAÇÃO DESENVOLVIMENTISTA

Belém - Pará
2020

BRENDA THAINÁ CARDOSO DE CASTRO

MULHERES DESCOLONIZANDO A AMAZÔNIA PELOS CAMINHOS DE VIDA:
PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADES ATRAVESSADAS PELO PROJETO DE NAÇÃO DESENVOLVIMENTISTA

Tese apresentada à Banca de Qualificação do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/UFPA sob a orientação da Profa. Dra. Violeta Refkalefsky Loureiro.

Banca Examinadora:

_____
Orientadora: Profa Dra. Violeta Refkalefsky Loureiro
PPGSA/UFPA

_____
Examinadora interna: Profa. Dra. Mônica Conrado
PPGSA/UFPA

_____
Examinadora interna: Profa Dra. Edila Arnaud Ferreira Moura
PPGSA/UFPA

_____
Examinadora externa: Profa. Dra. Rosa Acevedo Marín
NAEA/UFPA

_____
Examinadora externa: Profa. Dra. Marcela Vecchione Gonçalves
NAEA/UFPA

Apresentado em: 10/07/2020

Belém - Pará

2020

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)

C268m Cardoso de Castro, Brenda Thainá
Mulheres descolonizando a Amazônia pelos caminhos de vida : produção de subjetividades atravessadas pelo projeto de nação desenvolvimentista / Brenda Thainá Cardoso de Castro. — 2020.
384 f. : il. color.

Orientador(a): Profª. Dra. Violeta Refkalefsky Loureiro
Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2020.

1. Modernidade/Colonialidade. 2. Desenvolvimento. 3. Subjetividade. 4. Mulheres. 5. Amazônia. I. Título.

CDD 305.409811

À vó Maria (In memorian),

Às alunas e aos alunos que dividiram esta jornada

comigo nos últimos anos

AGRADECIMENTOS

Parece injusto que só o meu nome conste na página principal deste trabalho, pois posso tê-lo escrito em diversos momentos de solidão, mas com certeza, ele é resultado do esforço e apoio de muitas pessoas. Agradeço às minhas avós, Assunção Maria de Castro, falecida em janeiro de 2019, e minha avó Raimunda Cardoso, por tudo que me ensinaram, tanto na fala quanto no silêncio, na proximidade ou na distância. É uma honra todas as vezes que alguém me compara a elas, mesmo que seja por ser "rebarbada" como a vó Maria ou muito autocrítica e exigente como a vó Raimunda. Eu sei que este trabalho não vai mudar o que vocês passaram, mas eu realmente pretendo me dedicar a tentar pensar formas de entender e mudar a realidade para que outras mulheres não precisem passar pelo que vocês passaram.

Da mesma forma, sou grata à minha mãe, Ana Lúcia, que desde quando eu estava na sua barriga lutou da forma que pôde para garantir uma vida melhor para nós e desde o útero estivemos em uma parceria de dedicação, ela estudando para o concurso enquanto a barriga crescia e eu agora tentando continuar o seu trabalho e fazer jus a todos os seus esforços. A educação foi para ela um caminho que possibilitou um pouco de liberdade numa sociedade ainda muito injusta e patriarcal; criou a mim e ao meu irmão com muita dedicação; crescemos nós três juntos, longe da família, em outra cidade. A senhora fez o seu melhor. Este trabalho foi desenvolvido enquanto eu pensava que nem a senhora, nem as minhas avós, deveriam ter sido submetidas a tantas injustiças e cobranças, além das violências no decorrer da vida.

Uma conversa específica com a vó Raimunda foi uma fagulha crucial para esta pesquisa. Enquanto ela me contava sobre a sua vida antes do casamento e dos filhos e compartilhou comigo quantas vezes pensou como tudo poderia ter sido diferente e se talvez, num outro cenário, ela poderia ter terminado seus estudos, ainda que pelo seu "sacrifício" tenha garantido que seus sete filhos pudessem estudar e isso possibilitou à família sair de uma situação de pobreza. E hoje estou aqui.

Às mulheres da minha família que, sem querer, fizeram-me acreditar durante a minha infância que a sociedade era matriarcal, por tanta onipresença feminina em frente a tudo, de tanta predominância e dedicação em todas as esferas da vida. Lembro de ainda criança eu achar que o ciclo da vida era casar, ter filhos e se separar, cuidando de seus filhos sozinhos, como conta a história das Ycamiaba[1].

[1] Referência às mulheres Ycamiaba, do rio Nhamundá, cujos relatos que as relacionavam com a mitologia grega das mulheres guerreiras amazonas (que viviam em uma sociedade matriarcal) inspirou o nome do rio Amazonas e que agora também se usa para referir a toda uma região, a Amazônia.

Infelizmente, percebi adulta que o que eu via com tanta admiração era fruto de muito sofrimento também, mas nesse caminho nos amamos e continuamos juntas. Isto é o que importa.

Ao meu companheiro de cotidiano, conversas cosmológicas e banais, Dino, por ter sido meu apoio, meu incentivador, quem garantiu que eu continuasse hidratada e alimentada em tantos dias, tentando conciliar o trabalho como professora e a tese, quando eu esquecia até de comer e beber água. Obrigada, eu teria chegado a esse momento mesmo sem ele, mas ter chegado aqui e estar com ele é muito melhor. Obrigada por respeitar meu espaço, meu isolamento e também por me acolher quando eu precisava de afeto e encorajamento, ou apenas ficar falando sem parar sobre coisas que às vezes nem eu entendia.

Às minhas companhias felinas, por ficarem comigo o dia todo, principalmente enquanto escrevia, às vezes sentando no teclado e me atrapalhando, mas na maioria das vezes só me fazendo companhia, com um silêncio cúmplice cheio de amor. Jonfen, meu bebê, eu sempre achei que ainda estaria aqui quando esse dia chegasse. Ele me acompanhou desde 2008, quando eu ainda estudava para o vestibular; durante a graduação, o TCC, a dissertação e por muito pouco não está deitado agora aqui na minha mesa, mas estará sempre comigo. Val e Bowie, minhas anjas que me dão amor e são minhas conexões com a natureza para aliviar a vida em meio a tanto cimento, agradeço pela companhia.

Ao G7, meus amigos de tempos de UNAMA, a gente não sabia para onde a vida nos levaria, mas mesmo que a maioria hoje em dia esteja longe de mim, 10 anos depois ainda estamos rindo das mesmas besteiras, compartilhando indignação sobre os mesmos assuntos. Obrigada por fazerem eu me sentir sempre em casa quando estamos juntos.

Dos novos amigos que fiz nessa trajetória muitos são alunas e alunos que os cinco anos de docência me presentearam, por terem sido essenciais no incentivo para que eu tentasse o doutorado, por torcerem pela minha tese e me ouvirem falando sobre minhas crises existenciais e acadêmicas, por verem em mim coisas que eu mesma nunca vi e continuo tentando ver, a eles, obrigada por tudo. Em especial, alguns merecem menção honrosa pelo companheirismo: Thayse, Angelina, Mayara, Brenda, Nick, Geórgia, Carla, Jerry, Karine, Karol, Luan, Mathaus, Victor, Catarina, Tássia, Matheus, Rachel, Mariane, Ju, Amanda, Douglas, Demethrius, Ana Paula, Andressa, Ariane, Joici, Thainá, Nielle, Breno, Lais, Lucas, Tinica, e tantas e tantos outros (por favor, não fiquem chateados por não ter enunciado todos).

Eu dedico esta tese a vocês por terem sido a força-motriz nesses anos, em que ao mesmo tempo em que receberam até mais da minha atenção e meu tempo do que este estudo, vocês que muitas vezes me entenderam quando ninguém mais entendia, que me encorajaram nos últimos cinco anos. Vocês são o motivo de eu querer dar o meu melhor todos os dias e foram também minha inspiração ao ver vocês superarem tantas coisas, tornarem-se pessoas tão incríveis de quem tenho tanto orgulho. Espero que o mundo seja bom com vocês.

A todas as pessoas incríveis que já passaram pelo GENERI, o grupo de estudos que coordeno desde 2017, que se dispõem a passar algumas horas por semana rindo, indignando-se e pensando formas de mudar o mundo, muito obrigada. Em tempos tão difíceis vocês tem sido minha fonte de esperança e força, obrigada por carregarem comigo esse propósito. Por terem tantas vezes me escutado sobre a tese, inclusive, tendo propiciado o espaço para tantas leituras que figuram aqui neste estudo. Obrigada também por reacenderem em mim a esperança de que é possível ensinar a transgredir e transformar a sociedade, por ser uma luz no fim do túnel de um modelo de educação cada vez mais cooptado pela lógica de mercado neoliberal.

Às professoras e professores do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFPA, muito obrigada. Eu nunca tinha tido tantas aulas com mulheres e cada uma delas fez eu me sentir capaz de ocupar um espaço na academia. Mesmo que constantemente eu me sinta muito aquém dessas, acredito que estou no caminho e isso é graças a vocês. Destaco aqui algumas professoras que marcaram muito essa trajetória e me ensinaram muito sobre pesquisa, mas também sobre a docência.

Profa. Tânia Ribeiro, Profa. Edila Moura, Profa. Kátia Mendonça, Profa. Voyner Cañete, Profa. Maria José Aquino-Teisserenc: obrigada pela paciência ao lidar com alguém que no doutorado foi ler pela primeira vez muitas das referências clássicas da sociologia. Vocês foram magistrais, mesmo quando eu sentia que nunca ia entender, sabia que confiar em vocês era o caminho para chegar lá.

Profa. Edna Castro e Profa. Violeta Loureiro: não consigo nem estimar o valor de vocês para a sociologia na Amazônia e para a minha vida, obrigada por existirem, por tudo que vocês fizeram, pela trajetória inspiradora. Se algum dia meus estudos alcançarem metade da excelência do que vocês têm construído, estarei satisfeita. Vocês são a minha inspiração para estudar a Amazônia. E, à Profa. Violeta, especialmente, obrigada por aceitar ser minha orientadora, foi uma honra para mim, obrigada pelo apoio, pela confiança, por todas as leituras atentas e sugestões, eu não poderia ter tido profissional melhor me acompanhando nessa etapa.

Profa. Mônica Conrado, eu só posso agradecer por todas as *desestabilizações* que me foram presenteadas. Mesmo que para mim fosse confuso inicialmente e eu até mesmo tendo chorado muitas vezes, não por não gostar dos questionamentos que você me trazia, mas por me sentir incapaz de entender o que você queria dizer ou esperava de mim, mas, ainda bem, acho que com o passar do tempo e muitas leituras, eu comecei a entender melhor o que você queria dizer e também a lidar melhor com a frustração de não entender tudo. Obrigada por todas as vezes que você se propôs a compartilhar comigo algum incômodo, alguma leitura, alguma incoerência e me estimular a nunca me dar por satisfeita com nenhuma resposta provisória. Por fim, obrigada pelas suas contribuições na minha qualificação e também pelos apontamentos tão profundos sobre o trabalho final.

Profa. Marcela Vecchione, agradeço por ter visto antes de mim o rumo que a tese tomaria, incentivando que eu adotasse uma estruturação diferente de um formato mais convencional e dialogasse mais com a minha experiência. Foi um longo caminho para que eu chegasse a esse resultado, mas você e a Profa. Mônica Conrado foram, com certeza, parte essencial no encorajamento de algumas rupturas em mim mesma. Agradeço também pela leitura atenta e cuidadosa deste trabalho, dos caminhos possíveis apontados e da identificação de argumentos que me tinham escapado.

Profa. Rosa Acevedo Marín, apesar do contexto da pandemia ter nos limitado a um encontro presencial e até mesmo nos impossibilitado de um rito de defesa convencional foi uma honra que a senhora tenha lido meu trabalho e se identificando com uma proposta tão valiosa para mim como a forma que escolhi fazer isso, além de apontar contribuições.

E, Profa. Edila Moura, realmente jamais terei palavras para agradecer pelo cuidado na revisão e comentários feitos. Costumo dizer aos meus alunos que não se sintam mal quando receberem correções e anotações nos seus trabalhos, pois, para mim, é uma forma de estima muito grande quando alguém reconhece nosso trabalho a ponto de contribuir tão detalhadamente com possíveis ajustes e melhorias. Obrigada mesmo pela atenção, pelo seu tempo, pelas suas palavras e encorajamento.

A vocês, professoras, que possibilitaram a finalização dessa etapa meu profundo e sincero agradecimento: guardarei com carinho as palavras, apontamentos de incoerências e sugestões de caminhos. É com uma sensação agridoce que finalizo essa versão, pois as suas contribuições abriram tantos outros caminhos, mas esse agora precisa acabar, para que eu siga outros.

A todos os professores e professoras que contribuíram para a minha formação acadêmica e humana, muito obrigada. E ao professor Mário Amin, meu mestre na graduação, avaliador na defesa do mestrado e recentemente colega de trabalho, muito obrigada. Obrigada por ser essa inspiração de que uma academia e uma docência que não vê hierarquias de títulos, que todas as ideias e projetos merecem entusiasmo, de que é possível passar décadas em meio a esse ambiente sem se render ao cinismo. Há poucos meses o senhor partiu e não pude compartilhar a finalização dessa caminhada, mas espero que o senhor tenha sabido em vida que eu não estaria aqui sem suas palavras, conversas no corredor sobre o futuro, sobre o tudo isso que "ninguém fala". Por me guiar nesse caminho a pensar a Amazônia no mundo, obrigada. Sinto-me agora um pouco mais só sabendo que tantas questões complexas que estamos vivendo perderam uma grande mente capaz de absorver tudo isso e estar a frente de todos nós.

Um agradecimento especial a todas as pessoas que conheci e compartilharam comigo tanto desta tese. Para mim, este estudo é resultado de todas as leituras, debates e nossas conversas. Cris foi para mim, minha co-orientadora nesse trabalho. Não sei nem como agradecer, por mais que eu viva tentando, com livros e polpas de bacuri, tudo que ela fez, o caminho que me ajudou a traçar, eu jamais traçaria sem ela. Cris, tu és uma amiga querida e uma irmã, é a minha família em Alter; desejo a ti as melhores coisas possíveis. Por sempre me receber, por todos os cafés, as conversas, os tambaquis, os vinhos e os banhos de rio: obrigada, obrigada, obrigada!

Fê, que surreal foi nosso encontro, também intermediado pela Cris, onde nos encontramos em crises tão parecidas e também diferentes. Tu és também uma parte dessa família que eu tenho nesse lugar tão lindo, obrigada por tudo, flor. A cada encontro parece que a gente está ficando mais forte. Eles passarão...

Sttefany, mi hermana del alma, auque esteas lejos, nunca olvidaré todo lo que aprendí contigo. Eres una luz que continua a brillar mismo cuando ya está lejos, como uma estrella. Eres gran parte de este trabajo, que tanto hablamos y piensamos juntas, y cambiamos experiencias. Que seas feliz y que el mundo todo siga siendo tu morada.

Agradeço a Lalah por nossa breve conversa, mas que contribuiu muito para minha percepção sobre o contexto do Tapajós e da luta dos povos indígenas atualmente. Lalah, teu trabalho me inspira e me faz acreditar que continuar na luta e desenvolver estratégias e práticas é indispensável para a Amazônia e para o povo amazônida.

À Nice, minha amiga, eu agradeço por tudo, por todas as conversas, por todas as histórias, pelo acolhimento, pela preocupação, por todas as experiências incríveis que tive na tua companhia. Principalmente, obrigada pela construção desse laço nos últimos anos, és uma mulher incrível, o mundo seria um lugar muito melhor se te ouvisse. E agradeço também a toda à família linda e tão cheia de projetos, idéias e visões de mundo muito além da superfície: Priscila, Aline, Rosivaldo, Jaqueline, Renan, Nério, todos, muito obrigada por fazerem eu me sentir em casa.

A toda a comunidade da Coroca, esse lugar que me trouxe tantas experiências intensas e também tranqüilas, obrigada por sempre me receberem de braços abertos e perguntarem quando eu vou voltar. A vontade de rever vocês, conversar embaixo da mangueira e tomar banho de rio é maior que o meu medo de fazer a travessia do Tapajós para o Arapiuns; então eu vou continuar voltando, sim. Enilde e Gildson, obrigada por sempre me receberem e fazerem eu me sentir tão bem-vinda e em casa, pela alegria constante e pelo amor a todo esse lugar. Dona Silvana, Sula, Gabi, Thainá, obrigada pelas conversas, por me ensinarem tanto sobre respeitar as orientações da mãe velha, pelas brincadeiras, por todos os conselhos no pós-arraia e pela empatia e cuidado. Desculpem por todo o trabalho que eu possa ter dado a vocês.

Luza, obrigada por ter me dado a honra de conhecer um pouco da tua história e da tua luta, és uma referência pra mim em tantos sentidos, enquanto artesã, articuladora, liderança, uma ternura ao falar da vida sempre acompanhada de muita consciência e noção do cenário que nos cerca. Ouvir você falar sobre a vida é sempre uma aula da vida em si.

Seu Colau, Dona Elzinha, Nicole, Diana, Adriele, desculpa pelo episódio de terror noturno em que assustei vocês. Obrigada pelo carinho, que não fez a vergonha desse episódio ser algo pior e podermos logo rir. O importante é que ficou aí uma história para contar, né, Seu Colau? Desejo a vocês tudo aquilo que vocês já têm nesse pedacinho do paraíso e tudo mais que vocês desejem.

Dona Elza, obrigada por compartilhar sua sabedoria comigo e fazer com que minha visão mudasse sobre tantas coisas, por me fazer repensar tanto o que eu achava que sabia. Desejo muita saúde à senhora, que tenha ainda muitos anos para continuar ensinando ao mundo como ele pode ser. Obrigada por toda sua contribuição. Obrigada também Ivana e Eliane, que mesmo não me conhecendo tão bem aceitaram conversar comigo e compartilhar seus sonhos e anseios de forma tão aberta.

A todos os demais que encontrei nessa jornada e me inspiraram de formas tão diferentes, muito obrigada. Fábio, meu agora grande amigo, que compartilha tanto comigo e me inspirou em ver a tese de uma forma diferente e libertou um desejo literário reprimido mostrando-se tua própria construção da tese. Obrigada pelas conversas e principalmente por ser mais uma pessoa que compartilha dessa luta de forma tão sincera.

Leida, mana, obrigada por ser esse pedaço de Belém em Alter e por tantas brincadeiras, mesmo eu sendo de Castanhal, mas me considerando cidadã honorária de Belém. Toda a felicidade do mundo pra ti.

Não menos importante, agradeço às artistas e aos artistas vivos e já eternizados por terem sido o ponto de equilíbrio e alívio durante esta jornada com seus livros, músicas, filmes e séries. Pela companhia e inspiração agradeço principalmente a algumas que marcaram o desenvolvimento da pesquisa e do meu olhar: Octavia Butler, Ursula K. Le Guin, Buchi Emecheta, Conceição Evaristo, Carolina Maria de Jesus, Lhasa de Sela, Linn da Quebrada e tantas outras e outros.

Por fim, agradeço a todas as pessoas que não conheço, mas que vieram antes de mim e tornaram possível o acesso ao ensino superior gratuito, que por lutas garantiram que eu e tantas outras pessoas pudéssemos ter esta oportunidade. A formação acadêmica é só um tipo de formação, não significando que somos melhores que ninguém, mas, para viver na sociedade em que vivemos, esse tipo de educação ainda pauta as relações de poder e para se rever essa educação que tanto machuca, é preciso que incontáveis pessoas também tenham acesso a ela, para poder, por revoluções moleculares, transformá-la.

Queria acordar e não ter que pensar que vivemos numa sociedade machista e racista. Queria não ter que me preocupar com isto. Eu acordo pensando em tomar banho de rio e não quero pensar em nada, mas está atravessada em cada célula do meu corpo a resistência. (Cristiane Freitas)

RESUMO

As subjetividades desafiam constantemente o projeto de nação ao confrontarem políticas desenvolvimentistas que adotam como premissas valores e modos de vida diferentes dos seus. Diante disso, alguns contextos, como o caso da Amazônia, possibilitam que percebamos como a produção de subjetividades se dá em dinâmica com o capitalismo e o Estado, especificamente nos anos de crise política vividos no Brasil desde meados de 2014 e 2015, passando pelo *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff até a ascensão do governo de extrema-direita de Jair Bolsonaro. O presente estudo desenha-se, então, neste cenário, para pensar a partir dos caminhos de vida de mulheres que vivem no Tapajós, de que forma se relacionam com o projeto de nação sob o signo desenvolvimentista que historicamente projeta na Amazônia o futuro da nação por meio de uma lógica de expropriação e exploração. O estudo se deu por meio de uma pesquisa de campo desenvolvida ao longo de recorrentes viagens de 2017 a 2019, conectando-as a desdobramentos macropolíticos no período e a realidade em três localidades diferentes: a Vila de Alter-do-Chão, Santarém; a comunidade de Jamaraquá, na Floresta Nacional do Tapajós; e a comunidade de Coroca, no rio Arapiuns, parte do Projeto de Assentamento Agroextrativista Lago Grande. Além da vivência e de conversas cotidianas durante as visitas, foram realizadas 11 entrevistas com mulheres que vivem nas três localidades em torno de eixos sobre suas perspectivas de vida. A discussão foi apoiada principalmente na abordagem da modernidade/colonialidade e decolonialidade, assim como da esquizoanálise, para se identificar os efeitos da colonialidade nas estruturas e relações contemporâneas, tanto sobre sujeitas e sujeitos, mas também sobre instituições e regiões, como a Amazônia, construída no imaginário social como lugar generificado e racializado, o que historicamente coaduna com uma visão de projeto desenvolvimentista para o Brasil. Para mulheres, tal processo envolverá peculiaridades a partir da colonialidade de gênero, que também atravessa relações de raça, de classe e de lugar origem/pertencimento. Percebeu-se que as subjetividades podem tanto ser compatíveis com os valores que servem aos interesses capitalistas e estatais, como também podem ser incompatíveis, levando a uma ruptura e a singularização destas subjetividades. Igualmente, também foi percebido que existe uma possibilidade de atravessamento, em que se busca uma ruptura, mas pelas próprias limitações estruturais e sistemáticas, o deslocamento é uma ferramenta encontrada para atender às próprias necessidades, coexistir dentro de uma sociedade capitalista e ainda assim produzir desejos próprios mesmo que envolvidos na lógica moderna/colonial.

Palavras-chave: Subjetividade. Amazônia. Modernidade/Colonialidade. Desenvolvimento. Mulheres.

ABSTRACT

Subjectivities constantly challenge the nation project when confronting developmental policies that adopt values and ways of life that are different from their own. In view of this, some contexts, such as the case of the Amazon, allow us to perceive how the production of subjectivities occurs in dynamics with capitalism and the State, specifically in the years of political crisis experienced in Brazil since mid-2014 and 2015, going through impeachment from President Dilma Rousseff until the rise of the far-right government of Jair Bolsonaro. The present study is then designed in this scenario to think from the life paths of women living in Tapajós, how they relate to the nation project under the developmental sign that historically projects the future of the nation in the Amazon through logic of expropriation and exploitation. The study was carried out through field research developed over recurring trips from 2017 to 2019, connecting them to macro-political developments in the period and the reality in three different locations: the village of Alter-do-Chão, Santarém; the Jamaraquá community, in the Tapajós National Forest; and the community of Coroca, on the Arapiuns River, part of the Lago Grande Agroextractive Settlement Project. In addition to the experience and daily conversations during the visits, 11 interviews were conducted with women who live in the three locations, of different ages, to think about the process of producing subjectivities. In this context, we started with references from post-colonial and decolonial studies, as well as schizoanalysis, to identify the effects of coloniality on contemporary structures and relationships, both on subjects and subjects, but also on institutions and regions, such as the Amazon. , built in the social imaginary as a gendered and racialized place, which historically is in line with a vision of a developmental project for Brazil. And that, for women, this process will involve peculiarities based on the coloniality of gender, which also crosses relations of race, class and place of origin / belonging. It was realized that subjectivities can both be compatible with the values that serve capitalist and state interests, but they can also be incompatible, leading to a rupture and the singularization of these subjectivities. Equally, it was also noticed that there is a possibility of crossing, in which a rupture is sought, but due to the structural and systematic limitations, displacement is a tool found to meet one's needs, coexist within a capitalist society and still produce desires even if involved in modern / colonial logic.

Key words: Subjectivity. Amazonia. Modernity/Coloniality. Development. Women.

RESUMEN

Las subjetividades desafían constantemente el proyecto de la nación cuando confrontan políticas de desarrollo que adoptan valores y formas de vida que son diferentes de las suyas. En vista de esto, algunos contextos, como el caso de la Amazonía, nos permiten percibir cómo se produce la producción de subjetividades en dinámica con el capitalismo y el Estado, específicamente en los años de crisis política experimentados en Brasil desde mediados de 2014 y 2015, pasando por un juicio político desde la presidenta Dilma Rousseff hasta el surgimiento del gobierno de extrema derecha de Jair Bolsonaro. Luego, el presente estudio está diseñado en este escenario para pensar desde los caminos de vida de las mujeres que viven en Tapajós, cómo se relacionan con el proyecto de la nación bajo el signo de desarrollo que históricamente proyecta el futuro de la nación en la Amazonía a través de un lógica de expropiación y explotación. El estudio se llevó a cabo a través de una investigación de campo desarrollada durante viajes recurrentes de 2017 a 2019, conectándolos con desarrollos macropolíticos en el período y la realidad en tres lugares diferentes: el pueblo de Alter-do-Chão, Santarém; la comunidad Jamaraquá, en el Bosque Nacional Tapajós; y la comunidad de Coroca, en el río Arapiuns, parte del Proyecto de Asentamiento Agroextractivo de Lago Grande. Además de la experiencia y las conversaciones diarias durante las visitas, se realizaron 11 entrevistas con mujeres que viven en los tres lugares, de diferentes edades, para pensar sobre el proceso de producción de subjetividades. En este contexto, comenzamos con referencias de estudios poscoloniales y descoloniales, así como del esquizoanálisis, para identificar los efectos de la colonialidad en las estructuras y relaciones contemporáneas, tanto en sujetos como sujetos, pero también en instituciones y regiones, como la Amazonía. , construido en el imaginario social como un lugar de género y racializado, que históricamente está en línea con la visión de un proyecto de desarrollo para Brasil. Y eso, para las mujeres, este proceso implicará peculiaridades basadas en la colonialidad del género, que también cruza las relaciones de raza, clase y lugar de origen / pertenencia. Se dio cuenta de que las subjetividades pueden ser compatibles con los valores que sirven a los intereses capitalistas y estatales, pero también pueden ser incompatibles, lo que lleva a una ruptura y la singularización de estas subjetividades. Igualmente, también se notó que existe la posibilidad de cruzar, en el que se busca una ruptura, pero debido a las limitaciones estructurales y sistemáticas, el desplazamiento es una herramienta que se encuentra para satisfacer las necesidades de uno, coexistir dentro de una sociedad capitalista y aún producir deseos aunque si está involucrado en la lógica moderna/colonial.

Palabras-clave: Subjetividad. Amazonía. Modernidad/Colonilidad. Desarrollo. Mujeres.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Banho no rio Tapajós com Cris, no Lago Verde 49

Figura 2 – Sttefany 50

Figura 3 – Trilha de Jamaraquá na Flona Tapajós 52

Figura 4 – Estrada de acesso à Flona Tapajós 69

Figura 5 – Artesanato de látex e sementes naturais 71

Figura 6 – Redário da casa de Nice, em Jamaraquá 71

Figura 7 – Nice 72

Figura 8 – Aline 74

Figura 9 - Rosivaldo durante passeio pelo igapó de Jamaraquá 76

Figura 10 – Voltando para Alter-do-Chão com Nice 78

Figura 11 – Eixos de colonialidade e a relação com o Estado e o projeto de nação 85

Figura 12 – Fernanda e Cris 104

Figura 13 - Vista da casa de Dona Elzanira e Seu Colau para o rio Arapiuns 105

Figura 14 – Casa de Dona Elzanira e Seu Colau na Comunidade da Coroca, Arapiuns 106

Figura 15 – Mapa de ecoturismo Santarém e Belterra com *loci* da pesquisa em destaque:Vila de Alter-do-Chão, Comunidade de Jamaraquá (Flona Tapajós) e Comunidade da Coroca (Rio Arapiuns) 117

Figura 16 – Resultados comparativos do IPS Amazônia 2018 121

Figura 17 – Mapa IPS Amazônia 2018 122

Figura 18 – Localização do empreendimento do AHE São Luiz do Tapajós 130

Figura 19 – Nice (à esquerda) e Ana Lúcia, minha mãe (à direita) 148

Figura 20 – Priscila 150

Figura 21 – Priscila jogando bola com sua sobrinha e seu filho em um fim de tarde em Jamaraquá 154

Figura 22 – Luza abrindo a lojinha da ATA 158

Figura 23 – Comunidade da Coroca 161

Figura 24 – Lalah em atividade de guia na comunidade de Urucureá 165

Figura 25 – Piracaia em Jamaraquá 183

Figura 26 – Festa de Ano Novo dos moradores da Coroca na Ponta Grande 184

Figura 27 – Anotações pessoais no dia 6 de julho de 2019 201

Figura 28 – Rede e janela para o Arapiuns 203

Figura 29 – Conversa com Dona Elza (à direita), Ivana (ao centro), Eliane (à esquerda) e eu (de costas) 216

Figura 30 – Luza 218

Figura 31 – Água turva 221

Figura 32 – Produção de subjetividade capitalística 236

Figura 33 – Dinâmica de produção de subjetividades entre projeto de nação e caminhos de vida 319

Figura 34 – Fernanda em banho no fim da tarde no Lago Verde 328

Figura 35 – Nice em passeio de canoa no igarapé Água Preta 331

Figura 36 – Cris andando pelas ruas de Alter-do-Chão 335

Figura 37 – Árvore no Rio Arapiuns, que passa metade do ano na água do rio e outra na seca 340

LISTA DE SIGLAS

ABIN	Agência Brasileira de Inteligência Nacional
AID	Área de Influência Direta
AII	Área de Influência Indireta
AMORJA	Associação de Moradores e Produtores Rurais e Extrativistas de Jamaraquá
AMTB	Associação de Missões Transculturais Brasileiras
ANM	Agência Nacional de Mineração
AOMT-BAM	Associação da Organização das Mulheres Trabalhadoras do Baixo Amazonas
APA	Área de Proteção Ambiental
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
ATA	Associação Trançados do Arapiuns
CEAPAC	Centro de Apoio Aos Protetores de Ação Comunitária
CF/88	Constituição Federal de 1988
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CITA	Conselho Indígena dos Rios Tapajós e Arapiuns
CNS	Conselho Nacional das Populações Extrativistas
CONAMA	Conselho Nacional do Meio Ambiente
CPT	Comissão Pastoral da Terra
EIA/RIMA	Estudo de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental
FAMCOS	Federação das Associações de Moradores de Santarém
FASE	Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional
FDA	Frente em Defesa da Amazônia
FEAGLE	Federação de Associações do Lago Grande
FLONA	Floresta Nacional
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GCI	Grupo de Consciência Indígena
GDA	Grupo de Defesa da Amazônia
GLO	Garantia de Lei e Ordem
GSI	Gabinete de Segurança Institucional
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
ICMBio	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
IDHM	Índice de Desenvolvimento Humano Municipal
IMAZON	Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INPE	Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais
IPS	Índice de Progresso Social
ISA	Instituto Socioambiental
ISEB	Instituto Superior de Estudos Brasileiros
MAB	Movimento dos Atingidos por Barragens
MEB	Movimento de Educação de Base
MMA	Ministério do Meio Ambiente
MP	Medida Provisória

MPF	Ministério Público Federal
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
MTV	Movimento Tapajós Vivo
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONG	Organização Não Governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
PAC	Programa de Aceleração do Crescimento
PAE	Projeto de Assentamento Agroextrativista
PDA	Plano de Desenvolvimento da Amazônia
PEC	Proposta de Emenda à Constituição
PGC	Programa Grande Carajás
PL	Projeto de Lei
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
POLAMAZÔNIA	Programa de Polos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia
PSA	Projeto Saúde e Alegria
PSL	Partido Social Liberal
PT	Partido dos Trabalhadores
RENCA	Reserva Nacional de Cobre e Associados
RESEX	Reserva Extrativista
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SNUC	Sistema Nacional de Unidades de Conservação
STF	Supremo Tribunal Federal
STTR	Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Santarém
SUDAM	Superintendência Desenvolvimento Amazônia
TI	Terras Indígenas
UC	Unidade de Conservação
UFOPA	Universidade Federal do Oeste do Pará
UHE	Usina Hidrelétrica
USAID	Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional
USP	Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

1 NÃO ADIANTA MENTIR, PORQUE A TERRA MOSTRA TUDO 18

2 UM BANHO DE RIO NUMA SEGUNDA-FEIRA 27

3 POR QUE TU PENSAS TANTO NO FUTURO? 52

4 COLONIALIDADES NA AMAZÔNIA HOJE E ONTEM 79

5 A CABANAGEM COMEÇOU AQUI 103

6 PARA O CAPITAL O RIO É APENAS UM CAMINHO POR ONDE AS BALSAS CARGUEIRAS VÃO PASSAR 125

7 O QUE UMA MULHER VAI FAZER SE APARECER UMA ONÇA? 141

8 O TERRITÓRIO É CHAVE PRA CONTER TUDO ISSO OU GERAR UMA GUERRA DE VEZ 164

9 À DISPOSIÇÃO PARA ASSINAR ACORDOS DE EXPLORAÇÃO RACIAL 185

10 É PRECISO O RIO EM PAZ PARA SE VER O FUNDO 201

11 INTERMEDIAR-SE ENTRE AS LINHAS DE FUGA 223

12 A AMAZÔNIA SEM FUTURO OU UM FUTURO SEM A AMAZÔNIA 253

13 TRAVESSIAS ENTRE O PROJETO DE NAÇÃO E OS PROJETOS DE VIDA 284

14 E EM MEIO A ISSO TUDO… A VIDA: PROJETA-SE OU CAMINHA-SE? 309

15 IMAGINANDO FINS E CAMINHOS 341

REFERÊNCIAS 352

ANEXO A - MAPAS DA FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO BRASILEIRO 371

ANEXO B - MAPAS DA PAN-AMAZÔNIA E AMAZÔNIA BRASILEIRA 372

ANEXO C - DISTRIBUIÇÃO DA POPULAÇÃO INDÍGENA NO TERRITÓRIO BRASILEIRO A PARTIR DO CENSO DE 2010 373

ANEXO D - HISTÓRICO DA COMUNIDADE DE JAMARAQUÁ 374

ANEXO E - MAPA COM NÚMERO DE COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS POR ESTADO 375

ANEXO F - MOVIMENTOS SOCIAIS PROTESTAM CONTRA PROJETO DE HIDRELÉTRICAS NO TAPAJÓS **376**

ANEXO G - MAPAS QUE DEMONSTRAM O DESMATAMENTO NA REGIÃO **377**

ANEXO H - MAPA DA PRODUÇÃO DE SOJA NO PAÍS **378**

ANEXO I - MATRIZ DE NECESSIDADES E FATORES DE SATISFAÇÃO **379**

ANEXO J - DISTRIBUIÇÃO DE VOTOS NAS ELEIÇÕES PRESIDENCIAIS DE 2018 **380**

ANEXO K - RELAÇÃO ENTRE O DESMATAMENTO NA AMAZÔNIA E OS FOCOS DE INCÊNDIO EM 2019 **381**

1 NÃO ADIANTA MENTIR PORQUE A TERRA MOSTRA TUDO

Minhas avós, Assunção Maria e Raimunda, sempre diziam algo que a minha mãe até hoje diz pra mim: “minha filha, a melhor desculpa é sempre a verdade”. E é assim que introduzo este trabalho. Se em uma estrutura metodológica cabe à Introdução apresentar o contexto, os métodos adotados, a forma de organização do trabalho e seus objetivos, penso que isto deva ser feito da forma mais sincera possível.

A minha formação acadêmica completa agora dez anos ininterruptos (da graduação ao doutorado). Posso dizer que, enquanto eu aprendi teorias e metodologias durante essa década, também desaprendi muitas coisas. O processo de crise e bloqueio nos últimos meses da tese, assim como a tese em si e outras experiências me fizeram perceber que havia desaprendido algo que ainda criança eu fazia com muito prazer e liberdade: contar histórias.

A minha relação com a escrita sempre foi de liberdade, uma forma de comunicação, de processar sentimentos e pensamentos, de ser e existir. Apesar de um sonho ainda jovem de ser uma escritora de ficção, foi na academia que mais exercitei e dei vazão ao meu desejo e necessidade de escrever, por ter sido um caminho possível de “sobreviver” escrevendo.

Enquanto me encaixei nos moldes, aprendi regras e estruturas do texto científico consegui expressar ideias e pesquisas como da minha graduação e do mestrado, sem problemas. Entretanto, quando passei a me debruçar sobre uma temática e uma abordagem que propõe um giro decolonial, em determinado ponto percebi que o que eu precisava dizer não cabia nessa estrutura.

Foram meses de uma sensação de tortura de como explicar, apresentar, argumentar, embasar tudo que estava vivendo, pensando, tentando entender e compartilhar. As piores crises vieram quando me deparei com o dilema do rigor científico-acadêmico de uma tese e apresentação dos “dados” e as relações tecidas durante os anos com todas as pessoas com quem troquei ideias, angústias, sonhos, histórias e banhos de rio.

Como retratar algo tão pessoal e profundo por meio de uma estrutura de teoria-descrição-análise? Como eu poderia escrever todo um capítulo teórico para que quem lesse tivesse a impressão de uma condensação de teorias-conceitos-categorias como se eu tivesse pensado neles desta forma, de uma só vez, sem situar os contextos e as contribuições de tantas pessoas?

Eu me sentia com as mãos atadas – e o cérebro também. Sentia medo, ansiedade, tristeza, muita insegurança, incapacidade e até, por vezes, a sensação de que eu era uma grande farsa; alguém inexperiente e incapaz, que havia por algum acaso chegado a um espaço que não era meu, e que tinha em suas mãos um tema muito importante, mas que talvez, devesse ser realizado por outra pessoa.

Até que, a partir de vários momentos e trocas foi como se algo, enfim, tivesse desbloqueado dentro de mim. Mais especificamente a partir de uma fala de Valdelice Veron em um evento em São Paulo em 2019, sobre sua relação com o papel, a academia e a luta do povo Guarani-Kaiowá, assim como após conversas com Julieta Paredes no mesmo evento, durante a viagem de volta a Belém.

Valdelice falou sobre seus pais sempre insistindo para que ela "fizesse o papel falar", a importância da educação formal nos moldes da escolarização ocidental, como também mais um espaço de luta pelo seu povo. E, por mais difícil que tenha sido e seja angustiante aprender e se expressar nessas caixas tão diferentes da sua cultura, ela aceitou que o papel era mais um instrumento de guerra, como um arco e flecha.

Pensar a academia não como um espaço de tortura, de obrigação para alcançar valores e expectativas sociais e pessoais, mas como um possível espaço de luta do que acredito e penso fez com que a culpa de estar neste lugar sem me sentir capaz ou válida se transformasse. A sensação de impotência sobre escrever e pesquisar sobre este tema e que tanto têm dialogado com o momento vivido no Brasil, fez com que eu visse este trabalho como perda de tempo, uma ilusão, algo descartável, por mais que eu acredite em tudo que aqui eu argumento.

Um dia, quando eu quase desistia e aos prantos via mais de 200 laudas como lixo, minha mãe me disse: "Escreve, minha filha. Eles vão passar, esse trabalho pode ficar, é a história de todo mundo que compartilhou algo contigo, é a tua história também, é a tua pesquisa. Tu não sabes ainda o que vai ser dela e tudo bem, pode ser que alguém leia um dia e ajude a mudar alguma coisa, ajudar a entender tudo isso, mas não vale a pena tentar?"

Então, decidi tentar aqui. Não pretendo que esse relato pessoal pareça algum tipo de vitimismo, algo que costuma ser argumentado principalmente sobre críticas feitas por mulheres e pessoas de outras minorias políticas. Ao contrário, acredito que é o momento de pesquisadoras e pesquisadores começarem a compartilhar seus processos. Aqui também considero válido este relato em primeira pessoa e íntimo, justamente pelo fato de que abordagens epistemológicas das quais vou partir, como a

de Frantz Fanon, perpassam âmbitos da colonialidade da mente, da nossa forma de pensar, de nos ver no mundo e em nossas relações com as instituições modernas/coloniais. E a academia é um bom exemplo disso.

Como isso opera, como nos faz operar e como a produção tem sido predominantemente sobre aprender a se desumanizar em prol de uma pesquisa dita neutra, enquanto absolutamente nada é neutro: de intenções, de valores, de idéias; às vezes apenas dissimulam que a ciência ocidental tem emulado uma neutralidade, como forma de validação e reprodução de alguns valores e formas de pensar em detrimento da desvalorização de outras.

Então, é difícil determinar exatamente quando esta pesquisa começa, talvez com meu próprio nascimento, com a colonização, como toda a história antes de mim, mas a sua materialização de forma consciente se dá a partir de 2015, quando defendi minha dissertação e muitas questões tomaram conta de mim.

Depois, tomando forma num projeto de tese para a seleção do doutorado e, logo em seguida, em janeiro de 2016, durante uma viagem de férias em Alter-do-Chão, Santarém, no estado do Pará. Destaco então que os principais acontecimentos, argumentos, fatos e histórias aqui apresentados se concentram praticamente entre 2017 e início de 2020, período em que as idas ao Tapajós tinham como mote a pesquisa em si, mas foram muito mais que isso.

O *locus* da pesquisa é também uma delimitação complicada, ainda que eu tenha me comprometido a pensar o tema a partir de mulheres que vivem na Vila de Alter-do-Chão, na Comunidade de Jamaraquá na Floresta Nacional do Tapajós e na Comunidade de Coroca, no rio Arapiuns, no Projeto de Assentamento Agroextrativista Lago Grande.

Sendo assim, um enfoque a partir da realidade vivida no Tapajós, na Amazônia paraense, o *lugar* em si se deu, também, em processos e contrastes com minha vida em Belém, na capital do Estado. Outras viagens não ligadas diretamente à pesquisa, a acontecimentos e a fatos de caráter internacional e também nacional, como a crise política desencadeada no país desde meados de 2014 e 2015 igualmente contribuíram.

Assim, considero relevante situar que a minha vivência no Tapajós de 2015 a 2019 esteve profundamente conectada com um momento político e social turbulento no Brasil e que suas dinâmicas e efeitos dialogam constantemente comigo, com a pesquisa e com a região em questão, o que se mostrará explícito ao longo do trabalho.

O objetivo da pesquisa e a sua questão básica podem ser explicados na ideia de que durante os últimos quase cinco anos eu tenha buscado entender, primeiro, de que forma o discurso desenvolvimentista tem como premissa uma lógica excludente, que não representa ou dialoga necessariamente com o que as pessoas querem para si ou para suas comunidades.

Em segundo, passei a pensar e a observar como as nossas formas de querer viver e ser se dão; como passamos a desejar viver de uma forma diferente da que nos é imposta socialmente ao mesmo tempo em que também desejamos viver e reproduzir a forma de viver que nos é socializada. Nesses dois questionamentos estavam sempre presentes elementos sobre desenvolvimento, visões de futuro, projetos de vida e projeto de nação.

Propus pensar tais questões a partir das experiências e vivências de mulheres, fosse pela curiosidade de pensar como a produção de subjetividade é atravessada por relações de gênero de forma específica com mulheres, mas também por ter tido conversas iniciais na primeira viagem de campo que muito fortemente destacaram essas diferenças. O fato de eu ser também mulher pode ter possibilitado o compartilhamento de histórias e a aproximação mais de mulheres do que de homens, assim como minha forma de me relacionar talvez mais à vontade com mulheres nas comunidades.

Isto posto, friso aqui que as contribuições deste trabalho não se restringem a experiências de mulheres em contextos similares; são formas de abordar a produção de subjetividades em sociedades que passaram pelo processo de colonização. Tampouco as compreensões tratadas são impossíveis de serem pensadas a partir de perspectivas e experiências de homens. Contudo, obviamente existem dinâmicas que serão específicas da combinação de fatores aqui descritos.

Para abordar estes questionamentos fiz viagens, sempre que possível, para a região do Tapajós, principalmente durante o período de julho por conta das minhas férias, no regime de férias coletivas de professores. Ainda que eu tenha realizado algumas outras incursões em outras oportunidades, visando perceber diferentes períodos a dinâmica social. De 2017 a 2019 foram seis viagens de Belém ao Tapajós: julho de 2017, Páscoa e julho de 2018, Natal, Ano Novo e virada de 2018 para 2019, julho e novembro de 2019.

Em duas destas viagens foram feitas entrevistas formais com uso de gravação e seguindo um roteiro semiestruturado. No total, foram realizadas sete entrevistas

presenciais. Cinco individuais e duas coletivas. Falarei aqui sobre minhas conversas e experiências com Cris, Nice, Aline, Fernanda, Priscila, Luza, Dona Elza, Ivana e Eliane. Também parto das minhas trocas com outras mulheres, meninas, meninos e homens, bem como tomo como referência fontes documentais como as Cartas das Mulheres do Tapajós e das Mulheres Mundurukus do Tapajós, das Mulheres Atingidas por Barragens e produções audiovisuais sobre a realidade e a luta das mulheres na região.

Nas entrevistas formais abordei quatro eixos durante a conversa, que eram adaptadas conforme a necessidade ou o fluxo do diálogo:

1) Como é viver aqui pra ti?

2) O que tu gostarias para tua vida? O que achas importante?

3) O que tu achas de tudo que está acontecendo aqui ultimamente?

4) O que é o futuro para ti? Como tu achas que as coisas vão ser no futuro?

A partir destes quatro eixos, mas, principalmente, adotando uma escuta atenciosa às demandas e posicionamentos que as mulheres manifestaram espontaneamente durante as conversas, busquei pensar **como os projetos de vida são ferramentas para melhor compreender a relação entre a micropolítica e a macropolítica, como tais dinâmicas se dão na realidade,** podendo contribuir para repensar políticas desenvolvimentistas e macroestruturas das sociedades contemporâneas.

No decurso do desenvolvimento da pesquisa, esta foi constantemente reformulada. As referências epistemológicas e teóricas foram agregadas paulatinamente com o passar dos anos e com o amadurecimento da percepção do tema, da vivência e das leituras. Inicialmente, eu pretendia já adotar uma abordagem crítica sobre as noções de desenvolvimento e as visões de sujeitas e sujeitos (localizados inicialmente em grupos sociais), mas, a premissa inicial foi sendo alterada para a discussão do Complexo Hidrelétrico do Tapajós e as visões de grupos sociais; em seguida, decidi abordar a perspectiva de mulheres enquanto sujeitas nestas relações.

Durante este caminho inseri a discussão da esquizoanálise e da produção de subjetividades, reflexões sobre a relação de tempo e espaço, com foco na desestabilização da noção de futuro e sua relação com a lógica do desenvolvimento e do sistema de gênero moderno/colonial. Esses novos rumos foram adensados pela escuta de palestras como as já citadas de Valdelice Veron, Julieta Paredes, mas também de Daniel Munduruku, do Mestre Nego Bispo, das professoras Mônica

Conrado e Violeta Loureiro, conversas com amigas e amigos, familiares, alunas e alunos, e, praticamente, qualquer pessoa que nos últimos anos tenha se disposto a ouvir sobre minha pesquisa e falar o que pensou sobre a mesma.

Já no último mês da execução da pesquisa me ocorreu fazer algumas alterações, tanto no termo "projeto de vida" que passou a "caminho de vida", como também aos eixos das conversas, que reformulei e consegui, mesmo em Belém, que Fernanda, Cris e Nice enviassem respostas. Assim, as ponderações iniciais foram reformuladas para:

1) O que tu tens pensado sobre a vida ultimamente?;

2) Sobre tudo o que tem acontecido, para onde achas que isso vai?;

3) Como tu querias que a vida fosse?;

4) O que tu esperas da vida hoje?;

5) Quais teus planos atualmente? Eles mudaram em comparação a dois anos, por exemplo? (Se quiseres podes comentar quais fatores contribuíram para essas mudanças).

A organização da apresentação de toda essa experiência/pesquisa está disposta então da forma que ela foi vivida, não começando do resultado final dos debates amadurecidos, mas abordando o processo em si de amadurecimento, por compreender que se me proponho a discutir a produção de subjetividades sob a lógica moderna/colonial não posso desconsiderar o meu próprio processo vivido nestes anos, como parte também da pesquisa. Considero relevante apontar a trajetória das primeiras inquietações e as próprias motivações inconscientes delas e suas transformações ao longo da pesquisa.

Logo, escrever esta pesquisa de forma "tradicional", ou pelo menos da forma que fui ensinada durante anos, em certo ponto mostrou-se uma mentira e provocou profundo desconforto. Também inserida numa proposta de giro decolonial, decidi contar e explicar o que vivi e aprendi da forma que sempre soube, contando a história e tudo o que aconteceu, da forma que vivi. A forma de ver a situação e abordá-la, meus posicionamentos e minhas próprias decisões sobre minha vida estão por si só inseridas neste contexto que me propus a discutir e mudaram constantemente.

Além da escrita e dos relatos, outras formas de comunicação e expressão estiveram presentes na minha experiência, como fotos e até mesmo poemas que de forma espontânea escrevi pela primeira vez na vida. Resolvi também aqui compartilhar estas produções.

Infelizmente, não tenho mais como ouvir os conselhos da minha vó Maria sobre a vida e passar madrugadas acordada ouvindo suas histórias e sabedorias infinitas. Mas, felizmente, eu pude ouvir muito nos anos que compartilhamos e, de seus muitos ensinamentos, ela também dizia que não adiantava mentir porque a terra mostrava tudo.

Como em tantas outras situações, resolvi ouvir a voz das minhas avós e minha mãe e tudo se mostrou muito simples: preciso contar a história dessa pesquisa, desta tese, como ela aconteceu, sem falsear a ordem das coisas e sem omitir os momentos mais enriquecedores que não estiveram necessariamente ou apenas na leitura de artigos e livros, mas sim nas conversas e nos laços criados nos últimos anos.

Isto posto, adotei uma estrutura de capítulos-ensaios, de forma que eles são entremeados, na maioria das vezes, por referências teóricas, contextualizações e relatos das visitas ao Tapajós, na ordem cronológica. Os dois primeiros abarcam a primeira viagem, em julho de 2017, e as primeiras conversas que tive com a Cris, com a Nice, com o Rosivaldo e a Aline, apresentando um pouco das primeiras impressões sobre Alter-do-Chão e a Flona Tapajós, assim como, localizando o discurso de desenvolvimento e a relação com a formação do Brasil e a localização de regiões mais desenvolvidas que outras, assim como, o lugar pensado sobre o Norte e a Amazônia no contexto de colonialismo interno regionalizado.

No segundo capítulo especificamente, eu aprofundo a relação entre a lógica moderna/colonial e a relação temporal linear com o futuro e de que forma minha própria subjetividade reproduz e dialoga com estas categorias, o que levou a repensar essa referência. Já no terceiro capítulo, proponho uma organização teórico-conceitual sobre modernidade/colonialidade a partir do contexto histórico numa perspectiva amazônica, destacando o processo de colonização e projetos desenvolvimentistas do século XX para a mesma.

A primeira ida ao Arapiuns é retratada no quinto capítulo entre a história de Fernanda e minha primeira experiência na Coroca, em meados do primeiro semestre de 2018. A partir da viagem, conduzo um aprofundamento sobre a história do Tapajós e no sexto capítulo aprofundo sobre os movimentos sociais, as dinâmicas econômicas que tensionam a região e as resistências articuladas.

A viagem de julho de 2018 é o pano-de-fundo para os capítulos sete e oito, contando além das vivências, as entrevistas formais realizadas com Nice e Priscila, em Jamaraquá, com Luza, na Coroca, e com Lalah, em Alter-do-Chão. Nesses capítulos

proponho uma aproximação das entrevistas por referências que desestabilizam algumas noções desenvolvimentistas como o desenvolvimento à escala humana por Manfred Max-Neef, Antonio Elizalde e Martin Hopenhayn, assim como, a abordagem do *feminismocomunitario* a partir de Julieta Paredes.

O oitavo capítulo é também contextualizado com o cenário político brasileiro das eleições presidenciais de 2018, retomando um pouco do contexto macropolítico desde 2014, com foco no pós-*impeachment* da presidenta Dilma Rousseff em 2016, seguido pelo Governo Temer, onde aponto algumas mudanças políticas e demandas identificadas por movimentos locais, finalizando o capítulo com as impressões do clima político no Tapajós na virada de ano de 2018 para 2019.

À continuação, no nono capítulo faço um balanço do primeiro semestre do governo de Jair Bolsonaro em relação à Amazônia, identificando alguns discursos e políticas para a região e o diálogo com a ideia de lógica moderna/colonial, assim como o colonialismo interno, colonialidade de gênero e as reverberações iniciais em movimentos e articulações, principalmente de mulheres indígenas. Já o décimo capítulo traz apontamentos sobre a viagem de julho de 2019 e mais algumas entrevistas, realizadas com Dona Elza e suas filhas, Ivana e Eliane, na Coroca, situando o clima na comunidade após o primeiro semestre de mudança na presidência e a intensificação da pressão da entrada de capital no Arapiuns e no PAE Lago Grande.

O décimo primeiro capítulo foca na produção de subjetividades, retomando entrevistas e conversas, vivências e contextos históricos abordados anteriormente. A discussão é elucidada a partir das contribuições de Frantz Fanon, Gilles Deleuze e Félix Guattari, em diálogo também com María Lugones e outras referências adotadas ao longo do estudo. Aproveito, também para uma apresentação do quadro-geral do clima em Alter-do-Chão após as eleições de 2018, ensaiando-se o decorrer do ano de 2019, de aumento das tensões e polarizações políticas.

As reverberações internacionais, locais e na mídia por conta dos acontecimentos do segundo semestre de 2019 na Amazônia são pontos de destaque do décimo segundo capítulo, onde questiono o entrelaçamento na ideia de futuro do Brasil e da humanidade à Amazônia, assim como os discursos racializados e generificados sobre a região e como tais análises se relacionam profundamente com a dinâmica da produção de subjetividades.

Já o décimo terceiro capítulo propõe contrastar o projeto de nação às noções de projetos de vida, retomando pontos centrais abordados em seções anteriores, rumando

assim para o capítulo seguinte, onde redefino projeto de vida por caminhos de vida e discorre-se sobre as falas de Fernanda, Nice e Cris no início de janeiro de 2020, onde destaco como a produção de subjetividade tem possíveis dinâmicas que podem ser atravessadas, compatíveis com o capitalismo ou incompatíveis, onde ocorre uma ruptura. O capítulo foca em subjetividades atravessadas, que recorrem a uma intermediação como forma de construir caminhos de vida.

Por fim, a conclusão, ou capítulo décimo quinto, destaca questões centrais apresentadas durante o estudo e lança novas possibilidades para a abordagem construída aqui, finalizando, com as minhas próprias respostas às ponderações de caminhos de vida.

Esta pesquisa é também parte da minha história, da minha mãe e das minhas avós. Vó Raimunda não estudou além do ensino fundamental e seu sonho sempre foi estudar, por isso, incentivou sempre toda a família a levar a educação a sério, o que em muito contribuiu para minhas escolhas profissionais e a relação com os estudos e a academia. Vó Maria não sabia ler nem escrever, só assinar o próprio nome, mas desconfio que não tenha existido uma vez sequer, em que ela tenha falado algo que não tenha sido uma grande aula sobre a vida e o mundo.

Minha mãe me criou a partir dos ensinamentos das duas, da sua mãe e sua então sogra. As três tiveram seus sonhos adiados e, no caso das minhas avós, atropelados, principalmente pelas relações de gênero e o que se espera(va) de mulheres na sociedade como esposas e mães. Elas foram minhas primeiras orientadoras e continuam a me orientar. Espero aqui compartilhar o conhecimento delas e de tantas outras mulheres e homens que contribuíram para a minha formação enquanto pessoa e na minha relação com o mundo.

Se a produção de conhecimento que aqui ofereço será considerada válida dentro dessa estrutura realmente não depende de mim, mas de quem a lerá. E o que for preciso repensar, revisitar, assim será feito. Provavelmente, nos próximos encontros e experiências que terei na vida muito disso pode ser aprofundado ou descartado. Mas, por ora, eu preciso contar esta história e, decidi não mentir, já que não adianta mesmo, pois um dia a terra mostra tudo.

2 UM BANHO DE RIO NUMA SEGUNDA-FEIRA

Na jusante
levo-me.
Elevo-me ao mar
e
no entanto
Mar
sou Rio.
Assim me sei,
ciente do que sou
no que não-sou
consciente...
(...) E sou aquilo que me deixo
em várzeas verdes.
Conhecimento de que meu caminho
não é o meu caminho
e que correr é como sei de mim.
Esta forma de ir, que é meu destino,
conhece-me infeliz,
pois que não sou em mim
e amo as águas destas águas noutras águas...
(Cântico XI, João de Jesus de Paes Loureiro)

Eu estou andando pelas ruas de Alter-do-Chão com Cris em direção ao Lago Verde, acompanhando-a em um de seus banhos diários no rio Tapajós. Ela vai parando constantemente durante a nossa caminhada para coletar frutas e plantas que, em meados de 2016, eram apenas mato para mim, mas ela vai me explicando suas propriedades, possibilidades de uso em infusões, saladas e seus nomes.

Enquanto ela me fala sobre os benefícios para a saúde e seus usos medicinais eu penso comigo como Cris se adaptou tão rapidamente à Amazônia a tal ponto que ninguém desconfiaria à primeira vista de que ela havia chegado lá apenas alguns meses. Ela se mudou da cidade do Rio de Janeiro para a vila que fica próxima a Santarém, no estado do Pará. Duas partes e realidades do Brasil bem diferentes.

Antes da sua mudança para Alter-do-Chão, ela tinha conseguido um emprego estável na prefeitura do Rio de Janeiro, consideravelmente bem remunerado para trabalhar na sua área de formação como psicóloga, numa das cidades brasileiras mais conhecidas no mundo e o sonho de futuro que muitos brasileiros almejam alcançar.

A cidade do Rio de Janeiro é conhecida internacionalmente como um destino turístico, vista como síntese da identidade brasileira para muitos: belezas naturais com desenvolvimento econômico, referência do carnaval e da diversidade. E que também representa a desigualdade econômica, social e racial no país, mesmo enquanto

concentra boa parte da população, do capital e investimentos, mas ainda possui em si elementos de violência no cotidiano da cidade.

A imagem que se tem do Rio de Janeiro como um dos "centros" do Brasil e do desenvolvimento em relação a regiões ditas "periféricas" (seja no sentido urbano-rural ou também em relação a outras macrorregiões do país) foi construída historicamente e internalizada desde a colonização portuguesa do território que veio a ser chamado de Brasil, com ênfase para o início do século XIX com a chegada da coroa e da corte portuguesa na cidade. Ainda hoje as narrativas de novelas e produções cinematográficas nacionais reforçam essas noções.

Assim, para muitos causou e ainda causa estranhamento o fato de Cris ter decidido, em 2015, ir embora do Rio, saindo do emprego estável e bem-remunerado, sem ter perspectiva equivalente no Pará. Como muitos brasileiros e brasileiras, Cris nasceu e cresceu numa pequena cidade, Paty do Alferes, no estado do Rio de Janeiro. Ela viu durante muito tempo a cidade grande como único caminho viável para se desenvolver e a educação formal como sua principal ferramenta. Entretanto, mesmo com dificuldades, muitas delas por conta de racismo e discriminações de gênero, ela logrou seu objetivo e autonomia financeira no Rio, sendo a primeira da família a ter uma formação de ensino superior, em Psicologia.

O trajeto feito por Cris, de Paty ao Rio, apesar de ter sido uma mudança dentro do mesmo estado, representa a migração que é comum no Brasil e em outros lugares do mundo, do rural ao urbano ou de cidades menores a maiores, de regiões mais "periféricas" a outras mais "prósperas", com mais oportunidades de acesso a serviços e emprego. Como exemplo, temos várias migrações internas que rumaram ao Sudeste, principalmente durante o século XX, com ênfase a partir dos anos 1930 em virtude do processo de industrialização concentrando em São Paulo migrações advindas do Nordeste, do Centro-Oeste e também do Sul e, nas décadas seguintes, também do Norte (Martine, 1984 *apud* Vale, Lima e Bonfim, 2004).

Ainda que não seja o objetivo o aprofundamento sobre o fenômeno da migração é preciso pontuar a relação direta que há entre os deslocamentos de sujeitos e sujeitas em sociedades capitalistas, de modo que a desigualdade inerente ao sistema se materializa não apenas na concentração do capital em classe, mas também em regiões, tendo como resultado a centralização política e econômica, de serviços e políticas públicas.

O movimento de êxodo rural observado na Revolução Industrial na Europa foi observado de forma similar no Brasil no século XX, pois como destaca o geógrafo Milton Santos "é entre 1940 e 1980 que se dá a verdadeira inversão quanto ao lugar de residência da população brasileira. Há meio século (1940), a taxa de urbanização era de 26,35%, em 1980 alcança 68,86%. Nesses quarenta anos, triplica a população do Brasil, ao passo que a população urbana se multiplica por sete vezes e meia" (Santos, 1993, p. 29). A mudança não é um efeito espontâneo, mas produzido pelas dinâmicas do capital, outras migrações e deslocamentos também marcam nossa história como a própria colonização e os ciclos econômicos.

É neste sentido que se faz necessário observar a construção da noção da região Sudeste do Brasil como uma referência do desenvolvimento e da riqueza no país, ou como "centro". Tal noção, entretanto, sempre se mostrou incompleta por induzir a invisibilização das desigualdades internas a esses territórios que viriam a ser inclusive aprofundadas pelo processo de urbanização.

A discussão sobre desenvolvimento e as correntes contemporâneas sobre esse tema, cuja abordagem durante o século XX basicamente restringiu-se a aspectos economicistas e, em alguns casos, com visões historicizadas, demonstra a importância de se analisar também a formação do imaginário sobre as regiões e/ou, como será abordado adiante, a produção de subjetividades.

Diante disso, é importante analisar como a história de Cris e sua mudança de vida dialoga com o processo histórico de colonização e formação do Brasil. Os seus desejos e seus caminhos foram avaliados corretos enquanto seguiram o caminho considerado de *desenvolvimento*, rumo ao centro do poder e capital, na cidade do Rio de Janeiro. Todavia, quando ela optou por afastar-se de símbolos identificados como de modernização e melhoria de vida em sentido material causou espanto, por projetar outro modo de vida em outro lugar, outra região, sendo esta historicamente associada ao "atraso".

E, para partir da história de Cris e analisar a relação entre os elementos que serão considerados durante esta pesquisa, faz-se necessário considerar que tais dinâmicas se fundem em noções iniciais de Estado, Nação e desenvolvimento. Noções estas que autoras como Nira Yuval-Davis (1997) e Shirin M. Rai (2008), por exemplo, argumentam que devem considerar as questões de gênero, raça e classe como elementos fundantes de conceitos ora vistos como "neutros".

Elas e outras pensadoras discorrem sobre a importância de pensar a formação das estruturas e instituições sociais e políticas contemporâneas; como estas se dão com as formas de opressão, violência e desigualdades inerentes às relações de poder, assim como perceber valores fundantes e que são reproduzidos por meio de narrativas naturalizadas de Estado, nação e desenvolvimento.

Significa dizer então que a trajetória de Cris e os deslocamentos produzidos internamente no Brasil citados anteriormente não têm apenas um caráter econômico, em sentido restrito, mas que perpassam essas experiências também as concepções enraizadas de gênero, raça e classe localizadas numa estrutura estatal, em torno de um discurso de nação e desenvolvimento. Neste sentido, o que impulsiona os deslocamentos em sentido geral, tem implicações diferenciadas a partir das experiências de sujeitas e sujeitos em torno de suas especificidades e posicionalidades na sociedade.

É preciso analisar que em casos como o do Brasil e outras sociedades que passaram pelo processo da colonização europeia, por séculos de intervenções colonialistas e imperialistas – cada uma com suas particularidades –, tais processos contribuíram para a formação dos Estados a partir da relação inicial de colonização, com a imposição de um modelo de organização social e política exógena e que, mesmo após o fim da dominação colonial formal, suas estruturas mantiveram-se por outros laços, como as relações das oligarquias e elites nacionais e locais já consolidadas e herdeiras da dinâmica anterior.

O panorama das desigualdades sociais mostra como homens brancos ricos heteronormativos e cristãos, em sentido geral, fazen parte do grupo social mais predominante no acesso ao poder político e econômico, o que mostra como as estruturas sociais não são *neutras,* mas são inclusive instrumentalizadas para a manutenção dos valores que reforçam certa "autoridade natural" a esses indivíduos. Será abordado ao longo destas páginas como se chega a esse ponto e como têm sido apontados diferentes caminhos para tal análise.

Podemos começar a partir da implicação de como o amadurecimento do modelo de Estado-Nação moderno se dá justamente entre os séculos XVII-XIX, como uma estrutura enraizada por ideais de civilização, progresso, futuro e desenvolvimento (Bresser-Pereira, 2008), noções essas que são ponto de partida para se pensar a organização social e política com o objetivo master de garantir a sua perenidade, recorrentemente pela violência (Escobar, 1995).

Para Dussel (1992) tal processo incubiu pela autodefinição da própria cultura – eurocêntrica – como superior, localizando a outra cultura como inferior, sendo o sujeito "outro" culpado de sua "imaturidade", "de maneira que a dominação (guerra, violência) que é exercida sobre o Outro é, na realidade, emancipação, 'utilidade', 'bem', do bárbaro que se ciliviza" (Dussel, 1993, p. 75).

A ideia de modernidade em si é desenrolada como indissociável da estrutura estatal, sendo esta considerada como uma fórmula evoluída da organização política que possibilita o aprimoramento das sociedades, afastando-a de um estado de natureza, selvageria ou anarquia (Walker, 1993). No caso do Brasil, o objetivo do Estado em *desenvolver* o país significa em termos reais um processo não apenas econômico e material, mas que dialoga também como idéias racializadas e generificadas.

Pensadores latino-americanos do Grupo Modernidade/Colonialidade (Quijano, 2000; Dussel, 2005; Lander, 2005; Mignolo, 2017) apontam para o fato de que a dita modernidade não se restringia a um fenômeno apenas ligado a noções de progresso e desenvolvimento que possibilitaram o florescimento de sociedades "desenvolvidas" na Europa, pautada em valores tecnocientíficos, racionais, iluministas, liberais e progressistas, mas sim que a modernidade se deu graças e, intrinsecamente conectada, à sua outra face: a colonialidade.

Desta forma, o que há tempos é reproduzido, pela cultura eurocentrada e colonialista como um curso natural ou desejado para todas as sociedades humanas – a civilização e o progresso – que, não por coincidência, têm como referência a experiência europeia, não foi espontaneamente moldada. O curso que tem sido frisado como o melhor caminho é, entretanto, fruto de um processo de construção social desta referência, que não tem como base apenas os valores do século XVIII e XIX, mas sim que é uma nova forma de colonização, uma nova roupagem de dominação, agora com adaptações às novas relações de poder e que tem como antecedentes vários momentos e valores que influenciaram a formação do pensamento europeu, remontando à Grécia Antiga e ao Cristianismo, por exemplo, como aponta Rist (2008).

Enquanto a colonização genocida e etnocida a partir do século XV teve como fundamento a justificativa teológica cristã da missão civilizatória pautada na "salvação de almas" por meio do trabalho na ideia do pecado original e o trabalho como forma de castigo e caminho para tal salvação (Santos, 2015); a modernidade, influenciada pelas revoluções liberais nos Estados Unidos, na França e pela industrialização, reformulou e

"civilizou" também seu discurso, adotando uma justificativa não mais tão teológica de valores judaico-cristãos, mas, dita de uma noção "racional": o progresso.

Em meados do século XIX, a opressão explícita de povos começou a parecer incoerente com a emergência da noção de direitos naturais e as independências, lutas de várias colônias contra as antigas metrópoles mostraram-se irreversíveis. Assim, adaptaram-se os instrumentos de colonização, de modo que seus efeitos enraizassem as sociedades que se formavam nos territórios que conquistavam suas independências formais das colônias.

As elites europeias não lograram a expansão e concretização de seus modos de vida e instituições sociais, políticas e econômicas por serem formas comprovadamente melhores e mais evoluídas de se viver em sociedade. A consolidação dessa modernidade enquanto modelo está diretamente ligada aos processos de colonização iniciados séculos atrás e institucionalizado pelas estruturas coloniais.

A revolução industrial, a expansão do capitalismo, os valores liberais e a acumulação e a produção de conhecimento técnico-científico foram possíveis não por europeus serem mais "civilizados", mas sim pela assimétrica relação de exploração com outros povos, de suas riquezas, terras e saberes. Ao mesmo tempo em que a apropriação se deu, outros modos de vida foram constantemente retratados como indesejáveis, incompatíveis com o progresso e o desenvolvimento.

E é neste âmbito que se pode extrair que "desenvolver-se" passa a ter um sentido de predestinação, não à toa remetendo a um discurso de origem teológica, justificando a pobreza e incentivando uma perspectiva de meritocracia, enquanto se fortalece pelo adensamento das desigualdades e a negação da humanidade de povos e culturas subalternizados, sendo, em suma, a base do sistema moderno/colonial.

A palavra *desenvolvimento* carrega em si a compreensão de qualidades inatas e potenciais, como um processo de etapas a serem superadas, de uma fase inferior a uma superior. A ideia de desenvolvimento se metamorfoseou em diversos momentos da história da humanidade e esta visão passou a ser compreendida como um avanço linear, de etapas que levam a um fim, como um desdobramento de capacidades inerentes, como na Idade Antiga, na Idade Média e, principalmente, durante a Idade Moderna (Rist, 2008).

Gilbert Rist localiza, por exemplo, raízes dessa visão de mundo na própria teologia cristã. E ao analisar o contexto religioso da catequização no Brasil, Ronald Raminelli (1997) aponta que a concepção religiosa buscava justificativa para o

processo de "salvação" dos nativos, inserida na própria lógica temporal que dialogava com o projeto de modernidade/desenvolvimento:

> A concepção de tempo exposta pelos religiosos constitui uma filosofia da história, caracterizada pela Teoria do Declínio e pela Restauração Futura. Os eventos descritos seguem uma lógica fundada na queda progressiva e na ascensão final. A humanidade viveu o seu período glorioso no início dos tempos; desde então a vida dos homens foi marcada pela decadência. O futuro promoveria o acirramento desse estado de coisas até o momento em que um agente externo interferisse no processo. O cristianismo, nessa perspectiva, pretendia reverter o quadro de progressiva degradação da humanidade e implantar o reino dos céus. O futuro seria um retorno à primavera dos tempos, uma volta ao mundo antes do pecado original. (Raminelli, 1997, p. 33)

Assim, o *futuro* é questão central para as decisões no então presente, adotando uma premissa linear e progressiva, logo, percebe-se que discutir *desenvolvimento* vai além de um modelo econômico, mas isso perpassa bases epistemológicas e ontológicas que atravessam a política, a economia e também os corpos e as mentes, nas suas relações com o tempo e o espaço.

A naturalização dessa forma de pensar como um modelo universal desconsidera, por exemplo, outras epistemologias e cosmovisões sobre o tempo, o espaço, assim como a visão binária de separação cultura-natureza. Enquanto muitos povos ameríndios, ou de Abya Yala, e outros possuem percepções circulares do tempo e não lineares, como para os Aymara e os Quechua, por exemplo, pensa-se o passado estando à frente já que é o que se pode ver enquanto o futuro está atrás (Paredes e Guzmán, 2014).

Portanto, estruturas e instituições consolidadas na contemporaneidade não são neutras e espontâneas de um processo dito evolutivo, mas fruto da colonização e imposição etnocêntrica que permeia todas as esferas da vida social (a educação, a economia, a política, relações étnico-raciais e de gênero), moldando comportamentos, expectativas e políticas, enquanto reforça a exclusão e violência de negação de formas outras de viver.

Nesta lógica, atividades econômico-produtivas não voltadas para uma lógica de acúmulo (futuro) e diferentes dinâmicas na relação tempo-trabalho, demonstram a essência da colonialidade, citada anteriormente como a outra face da modernidade. E isso se dá a ponto de ter-se a formação do imaginário atrelando o trabalho e grandes

contribuições para a sociedade aos colonizadores, enquanto aos povos subalternizados aplica-se a noção de preguiçosos, indolentes e improdutivos.

Essas noções, entretanto, serão aplicadas socialmente de forma diferenciada sobre pessoas percebidas como mulheres e homens, negros, indígenas e brancos. Às mulheres e homens negros e indígenas, assim como pobres em geral, por exemplo, haverá uma percepção social de que são não tão "esforçados" e que, por isso, a situação de pobreza na qual grande parte viverá será sua própria culpa e não do sistema de desigualdade racista em que a sociedade brasileira é moldada. Esta ênfase é importante para avaliar como o racismo, o classismo e o sexismo impactam nas subjetividades dentro de uma sociedade moderna/colonial.

Antônio Bispo dos Santos (2015), também conhecido como Mestre Nêgo Bispo, questiona pertinentemente, sobre este pensamento comum à sociedade, sobre quem realmente produziu riquezas no Brasil, considerando a realidade do trabalho e não a hierarquia imposta: quem era realmente improdutivo, já que toda a produção era executada e garantida por esses povos e não pelos colonizadores?

Podemos identificar esse processo na obra de Caio Prado Júnior (1978), *História e Desenvolvimento,* na qual ele analisa a história da formação do Brasil – a partir da colonização, ou seja, da chegada dos portugueses/europeus –, destacando a "função" primária atribuída ao território em questão, diferente de outras formas de colonização, como dos Estados Unidos. O Brasil já tem na sua origem uma inserção como fonte de matéria-prima para atender a uma demanda externa.

Isto significa dizer que a história do país já tem como origem da sua formação social, política e econômica uma dinâmica de atender à demanda do comércio internacional, ao contrário da visão defendida por expoentes da lógica moderna/colonial que seria o processo "natural" de formação dos Estados, que passariam pela formação de uma identidade nacional, ou seja, a consolidação de um contexto cultural, territorial e populacional "espontâneo".

E tal formação levaria a uma forma de organização política em torno desses valores compartilhados e que dariam base para o Estado, seus objetivos e estruturas estando voltadas para a sua sociedade fundante. O Brasil é "descoberto" apenas quando o sentido da sua existência atrela-se ao processo civilizatório europeu.

No Brasil, isto se dará de forma difusa: todas as estruturas (políticas, econômicas, etc.) são criadas e pensadas de e para a necessidade da metrópole:

> Não é a colonização que empreendeu e desenvolveu o aproveitamento da exploração canavieira, e sim o contrário: é essa exploração que deu origem à colonização e ao Brasil. [...] Não é a economia do açúcar que se conforma e adapta às necessidades de uma sociedade preexistente que nela procura a base econômica de sua subsistência. E sim, é esta sociedade que se origina, dispõe e organiza em função da finalidade precípua de produzir açúcar, e assim realizar um negócio. Negócio que tem, não como objetivo (pois o objetivo próprio de todo negócio é tão-somente o lucro mercantil), mas como o objeto o atendimento de necessidades e de um consumo estranhos ao país e à coletividade nele instalada (Prado Júnior, 1978, p. 37).

O exemplo dado sobre a cana-de-açúcar já havia sido também precedido pelo caso da exploração do pau-brasil, e, no âmbito da cana-de-açúcar[2]. E, a mão-de-obra predominante dessa produção não era de europeus/brancos, mas dos povos nativos e também de africanos, logo, as riquezas produzidas por meio da escravidão é resultado da superexploração de alguns sobre outros e que Santos (2015) questiona como até mesmo as riquezas produzidas nesse sistema, não é resultado do "trabalho branco", que seriam os verdadeiros improdutivos, ao passo que recaiu sobre populações negras e indígenas uma naturalização da expectativa de ter sua mão-de-obra explorada.

Apesar de Prado Júnior (1987) não abordar essa questão, ele contribui com a visão de que apesar das mudanças políticas ocorridas durante os séculos XIX e XX (de Colônia ao Império e de Império à República), a lógica da ideia de desenvolvimento no país continua servindo ao interesse do capital externo: nos outros ciclos econômicos que seguem após a cana-de-açúcar e o processo da Revolução Industrial na Europa, assim como os processos de modernização e construção de ferrovias e portos para a exportação da produção brasileira. Assim, o modelo econômico e político reforçam uma estrutura estatal ideologicamente eurocentrada, na qual a cosmovisão europeia é a única aceitável.

Mesmo com a independência formal de Portugal a partir de 1822, percebe-se a continuação da concentração de poder e capital nas elites latifundiárias e escravocratas,

[2] A situação descrita por Prado Júnior é crítica no sentido também de uma transformação na cultura alimentar imposta pelas dinâmicas do mercado externo. Enquanto a mandioca, base da alimentação em toda a extensão territorial, começa a perder espaço, no momento em que todos os recursos de terra e produção são voltados para a cana (além dos impactos ambientais da prática da monocultura). Pode-se remeter a esse contexto a desigualdade pela questão da fome e da insegurança alimentar para a população nativa, assim como a prática da exploração forçada de mão-de-obra, indígena e também africana negra, o que reforça o argumento de padrão de uma estrutura e formação da sociedade brasileira voltada tão somente para o mercado externo e a partir das necessidades e prioridades dos colonizadores, indiferente às demandas locais e sociais - o que aqui se dá de forma explícita em relação à ideia de modernidade/colonialidade, ou seja, a colonização como a outra face da modernização que impulsionava as sociedades europeias.

dando seguimento na condição de desigualdade e dissonância de interesses elitistas da população em geral; população esta desde o início marginalizada e desconsiderada na participação política do Estado.

Isto se explica pelo fato das formas impostas de organização social (como o Estado) serem assumidas por uma elite local diretamente ligada aos valores e interesses da Coroa, seus descendentes, os proprietários de terras e donos dos meios de produção, os escravocratas, as elites políticas e intelectuais, ou seja, a elite branca.

Acerca das elites políticas e econômicas em países subdesenvolvidos, Pablo Gonzáles Casanova (1922-), sociólogo e crítico mexicano, popularizou a partir de sua obra de 1969, *Sociedad de la explotación,* o conceito de **colonialismo interno***,* o qual é crucial para a discussão que aqui se pretende realizar.

Pablo González Casanova (2006) faz uma reflexão da exploração interna, dentro dos Estados. Esta relação de domínio que se daria entre grupos heterogêneos (proprietários e trabalhadores; cidade e campo; etc), assim como discutido também por Frantz Fanon (2008). Dessa forma, as elites políticas reproduzem a opressão internamente e buscam uma maneira de alcançar um modelo "superior", que se supõe ser melhor. Para González Casanova (2006), a democracia se mostra como uma utopia, já que esse processo de representação não é definido pelo povo, mas sim por uma parte da sociedade.

De modo similar, Fanon (1968) também tratou dessa preocupação ao sinalizar o risco da reprodução de práticas coloniais por meio de um **neocolonialismo** analisando os movimentos e lutas de independência na África, quando chamou a atenção para que o fato de que tais processos que não conseguissem "reposicionar os rumos da economia para atender as necessidades internas de seu povo abriria as portas para a instalação do neocolonialismo" (Faustino, 2015b, p. 161).

E ainda sobre as contradições das relações em sociedades derivadas do processo colonial, Fanon aborda como as lutas de classes nesses contextos se deu sob condições diferentes de uma análise apenas de classes. Ao analisar as obras de Fanon, Deivision Mendes Faustino (2015b, p. 162), especialmente o livro *Os Condenados da Terra*, destaca como "fica nítido em vários momentos o quanto o trabalhador europeu assumia nas colônias a função de agente do colonialismo. Mais do que isso, esse trabalhador, embora explorado, vivenciava vantagens diversas de ordem real e simbólica pelo fato de pertencer ao grupo invasor".

Tal apontamento nos direciona para o cuidado de não essencializar e homogeneizar leituras sobre sociedades a partir do sistema moderno/colonial, de países, territórios ou regiões, em uma reprodução nebulosa de apagamentos das diferenças e contradições oriundas dessas dinâmicas, seja recaindo sob ufanismo ou até mesmo de tentar "vitimizar" grandes contingentes populacionais sob a égide de uma noção homogênea de vivência, como "Brasil" ou "Amazônia".

Pode-se analisar, por exemplo, como propõe Júlio Vellozo e Silvio Almeida (2019) a relutância em se abolir a escravidão no país durante o século XIX, por conta de uma espécie de "pacto de todos contra os escravos", que se deu por uma "democratização" da propriedade escravos que conseguiu expandir para grande parte da sociedade a possibilidade de ser parte desse pacto. Ou seja, mesmo pessoas relativamente pobres podiam ter pelo menos um escravo.

Assim também, as pessoas escravizadas não estavam tendo seu trabalho explorado apenas nos grandes latifúndios, mas de certa forma em todas as esferas da vida produtiva econômica da sociedade. Dessa forma, com a maior parte da população se beneficiando da exploração, ainda que em graus diferentes, havia pouco interesse para a abolição, pois "ter um escravo" simbolizava crédito, capacidade de empreender, *status* social, garantia de liberdade (para libertos) e a possibilidade de participar da vida política (Vellozo e Almeida, 2019).

Considero a análise desses autores relevante para contextualizar como o colonialismo interno e também o neocolonialismo, citado por Fanon, pode ser observado de forma difusa, não ficando restrito apenas à alta elite, mas mostrando como é uma idéia que permeia a sociedade nas diferentes classes, contribuindo pelo menos para uma mentalidade de desejar um *status* social que é identificado como o poder de explorar outrem de modo que também perpassa por relações racializadas.

Aqui, apesar de ressalvas e particularidades, pode-se traçar um paralelo com as relações entre as regiões do Brasil (Norte, Nordeste, Centro-Oeste, Sul e Sudeste), mas também se podem pensar as dinâmicas internas nas regiões e, também, em cada território, de forma que elites nacionais, regionais e locais até hoje colhem os frutos dessas explorações anteriores e as reproduzem, em torno de valores pautados numa lógica de projeto de nação.

Observamos então como as diferentes formas do colonialismo interno podem operar no Brasil e não se limitando apenas a uma lógica reducionista de elite contra os outros, mas que mesmo que seja encabeçada por estes, mantém-se graças à reprodução

feita por grande parte, mesmo por quem se beneficie *menos,* mas que ainda vê na possibilidade de se beneficiar como incentivo para aceitar a exploração mais ampla.

Como a presente digressão se localiza a partir de uma região específica, precisamos abordar como esse processo mais amplo se materializou aqui e como as diferentes formas do colonialismo interno estão presentes no âmbito local e também em relação com o Brasil e outras regiões. Frisando mais uma vez que ao se pensar essa região não se pretende afirmar qualquer homogeneidade sobre a vivência das pessoas que nela vivam, mas considerar como as formas de pensar sobre tais lugares se relacionam com expectativas e práticas sobre os diferentes modos de vida.

Nesse sentido, a Amazônia passou por um processo peculiar de colonização em comparação ao restante do território nacional: aqui, a ocupação teve início apenas a partir do século XVII e, ainda assim, deu-se de forma mais gradual em comparação ao litoral, contribuindo assim para um isolamento da região no âmbito nacional e também levando a outras consequências como a baixa densidade demográfica relativa, baixos índices de desenvolvimento humano e de integração à economia nacional.

O afastamento da região do centro político do resto do território tem origem ainda no início da colonização engendrada pela Coroa Portuguesa. A definição inicial do Tratado de Tordesilhas em 1494 não abarcava praticamente nada da região amazônica como domínio português, mas era considerada parte do território espanhol, o que mudaria oficialmente apenas em 1750 com a assinatura do Tratado de Madrid (ver Anexo A).

Por conta da divisão do tratado, os primeiros colonizadores a chegarem ao território que agora se reconhece como Amazônia foram os espanhóis, com a expedição de Francisco de Orellana em 1542. Atualmente, o que se reconhece como bioma amazônico engloba nove países, que formam a Pan-Amazônia ou a Amazônia Internacional, correspondendo a 40% de todo território da América do Sul (ver Anexo B).

A dificuldade da colonização portuguesa de um território tão extenso já era percebida desde o século XVI e por isso foi criada a divisão do Governo do Norte (tendo sede em Salvador) e Governo do Sul (com sede no Rio de Janeiro). Seria apenas em 1616 que seria criada a Capitania do Grão-Pará, com o desmembramento da Capitania do Maranhão, e, como resultado da expansão do domínio colonial para além do litoral e do Tratado de Tordesilhas, indo em direção ao centro do continente. E é

com a fundação do Forte do Presépio, na Baía do Guajará, que se inicia a conquista do território amazônico, com a fundação da cidade de Belém do Pará (Souza, 2009).

Já em 1621, é feita uma nova divisão administrativa entre norte e sul em duas unidades autônomas por Filipe III, então rei de Espanha e Portugal. O Estado do Maranhão, com capital em São Luís, abarcava as capitanias do Grão-Pará, Maranhão e Ceará; enquanto o Estado do Brasil, com sede em Salvador, abrangia as demais capitanias. Em 1654, o Estado do Maranhão se torna Estado do Maranhão e do Grão-Pará e, em 1751, a ordem do nome é invertida, assim como as capitais, passando a ser: Estado do Grão-Pará e do Maranhão com a sede em Belém.

Até 1774 o território que então compreendia a região amazônica era separada do Estado do Brasil e possuía certa autonomia, o que aqui nos serve para compreensão da dinâmica de isolamento político da Amazônia a compreender a relutância na adesão à independência do Brasil em 1822 e, mais à frente, a previamente citada revolta popular da Cabanagem que irá tomar o poder na Amazônia entre 1835 e 1840. Os dois momentos, contudo, foram protagonizados por grupos sociais diferentes e com objetivos também díspares. Enquanto o primeiro foi encabeçado principalmente pela elite local, o segundo emergiu das camadas populares contra a escravidão e a colonização.

Discorrendo brevemente sobre o contexto da administração colonial do território amazônico é possível notar um ponto de origem na relação de afastamento que se dá do resto do país para com a região e seus habitantes. Assim como, da relação de certa autonomia e autogestão de amazônidas que ainda hoje tensiona com os grandes projetos e políticas a serem implantadas no território.

Além do viés político e administrativo com o qual a Amazônia foi tratada pela colonização, o imaginário dos conquistadores, que ainda povoa a visão de muitos brasileiros sobre a mesma, sempre esteve envolto nas construções do modo de ver a região: do *Eldorado* amazônico, do Inferno Verde, das mulheres amazonas guerreiras (as Ycamiaba) e todas as demais histórias relatadas muitas vezes de modo fantástico e desumanizador sobre as populações que aqui viviam e ainda vivem.

Neide Gondim (2019) identifica em relatos de viajantes, de colonizadores, cientistas e cronistas referências dessa construção do imaginário que oscilam entre um edenismo (de riquezas) e o infernismo (de medos e desconhecido). Não à toa, mais uma vez percebemos traços das interpretações a partir da teologia cristã, entre o paraíso e o inferno recaindo sobre a imagem percebida da região.

Destarte, a Amazônia muitas vezes não se localizou em um lugar físico, mas imaginado, como um espaço de projeção dos desejos, ambições e também medos, do desconhecido, da impenetrável floresta amazônica e de seus "selvagens" moradores. A noção contemporânea de Amazônia foi constituída ao longo dos séculos, mas só veio a se consolidar no início do século XIX[3], com referências ao lugar que homogeneizava enquanto natureza.

O fato do processo de ocupação ter se dado de forma mais gradual e a própria dificuldade de acesso dos colonizadores à região amazônica somados a não priorização econômica inicial, acabaram fazendo com que a maior parte desses povos que existem até hoje estejam principalmente concentrados nos estados da região Norte (ver Anexo C). O que, com o passar do tempo, também acabou recaindo sobre a região a falácia de que as populações indígenas existiriam apenas aqui, mimetizando a questão indígena com a Amazônia, enquanto também se apaga a existência de uma grande população negra na região, o que será abordado posteriormente.

A questão é complicada também por produzir uma invisibilização da situação dos povos indígenas nas demais regiões do país, por reforçar a colonialidade tanto da Amazônia quanto das populações indígenas de representarem o "primitivo" ou "atraso" em comparação aos demais. Nota-se um entrelaçamento no imaginário nacional e que reverbera nas políticas de desenvolvimento que têm historicamente como objetivo o apagamento de elementos que são relacionados aos povos nativos do território antes da colonização e seus modos de se relacionar com a natureza.

Faz-se imprescindível frisar o quanto esse próprio contexto é algo que se repete nas regiões amazônicas dos outros países da Pan-Amazônia: a baixa densidade demográfica, os baixos índices de desenvolvimento humano e os intensos conflitos na disputa por terra e também serem vistas como fronteira de expansão do desenvolvimento nacional.

Maria Fernanda Espinosa (1998) ao analisar o cenário em que a Amazônia equatoriana se encontra, defende a ideia de que a região amazônica no Equador se trata

[3] Esse momento foi marcado pela idéia de *hiléia* para o naturalista prussiano Alexander Von Humboldt e a popularização da expressão "País das Amazonas" por Ignacio Accioli Cerqueira e Silva em 1833 e o barão Frederico José de Santa Anna Nery (1848-1901) que já em 1885 retomou a expressão de Silva em uma publicação e marcou a popularização do termo para se referir ao território abrangia os antigos estados do Grão-Pará e o Maranhão na administração colonial (Figueiredo, Chambouleyron e Alonso, 2017). Sendo, assim, inventada a ideia de Amazônia enquanto um bioma homogêneo e basicamente abarcando o território "outro" da colonização.

de uma **colônia interna**. Acredito que, dadas as devidas proporções, o mesmo ocorra no caso da Amazônia brasileira.

Isto, contudo, não implica que a dinâmica de colonialismo seja exercida *apenas* nacionalmente e internamente. Ainda assim, há um complexo contexto de tensões colonizadoras por meio do capital mundial integrado. Logo, ao se afirmar o contexto de colonialismo interno/neocolonialismo, infere-se basicamente que:

a) a região é subjugada politicamente e pelas imagens sobre a mesma no imaginário nacional e nos discursos de projeto de nação; e,

b) o colonialismo interno também é exercido localmente, pelas elites locais, muitas das quais oriundas de outras regiões em aliança com outras locais e também com multinacionais e empresários também de outros países.

Soma-se ainda a idéia de que existem mecanismos de privilégios que se atravessam nessa realidade não apenas se restringindo a tais elites e o "restante", mas que se subdivide em diversas formas de relação com o lugar e outros modos de vida que coexistem, de forma que parte da população se identifica com o projeto de nação e também pode reproduzir práticas de opressão como o racismo. Como isso se produz é um dos pontos centrais que a tese busca trazer e será aprofundada em seções ulteriores.

Será adicionado e aprofundado a essas inferências, posteriormente, como o caráter de um imaginário sobre a região se pauta em símbolos generificados e racializados, como já citado até aqui superficialmente. Por enquanto, chegamos à compreensão geral de um contexto político e econômico da colonização no Brasil que produziu diferentes subjetividades sobre as regiões, atribuindo a algumas a idéia de modernidade, enquanto a outras era imputada uma representação de "atraso".

É a partir deste contexto que decisões como a de Cris causam estranhamento ainda hoje: como alguém "larga tudo para trás" morando no Rio de Janeiro, uma cidade grande e cheia de oportunidades, e vai morar no meio da Amazônia, uma região pobre e atrasada, onde só tem "*índio"*? O que ela relata já ter ouvido várias vezes de familiares e amigos do sudeste, questionando se havia energia, asfalto e outros símbolos atrelados à ideia de modernidade e progresso. Enquanto o fluxo de desejo geral costuma ser o de estar cada vez mais próximo ao desenvolvimento e ao progresso, causa estranhamento e até mesmo deboche ou risadas alguém desejar viver no contrafluxo.

Apesar disso, na vila de Alter-do-Chão são muitas as histórias parecidas com as de Cris. A vila é conhecida internacionalmente pelas águas cristalinas do Rio Tapajós e

é ponto turístico de parada para viajantes de outros estados brasileiros e diferentes nacionalidades. O acesso pode ser feito pelo Aeroporto Maestro Wilson Fonseca, de onde saem táxis para Alter pelo valor de R$ 100 a 120 reais e o trajeto leva entre 45 minutos a 1 hora pela rodovia PA-457 que liga Santarém à Vila.

Outro meio de acesso se dá por, após chegar a Santarém pelo porto (embarcações chegam principalmente de Belém e Manaus) seguir pela rodovia PA-457; ou chegando pela rodovia Transamazônica (PA-230) e depois seguindo pela PA-163 até Santarém. A viagem de barco saindo de Belém em média demora dois dias e meio, enquanto saindo de Manaus leva 30 horas, em virtude do fato de que no primeiro caso a embarcação trafega no sentido contrário à correnteza do rio Amazonas.

Eu e Cris nos conhecemos por conta de uma viagem anterior feita a Alter-do-Chão em janeiro de 2016. E o presente trabalho se inicia com a experiência dela justamente por ter sido em muitas de nossas conversas que abordamos questões que aqui busquei aprofundar. Quando nos conhecemos ela morava há quatro meses na vila e eu havia acabado de ser aprovada no doutorado.

Eu nunca havia visitado o Tapajós, mesmo tendo nascido no mesmo Estado – Pará – e tendo crescido e vivido até hoje no contexto amazônico, e, a partir dessa viagem percebi uma forte ligação e interesse pela região, não apenas por conta de seus atrativos turísticos e naturais – o que normalmente leva milhares de pessoas todos os anos a conhecerem o lugar – mas principalmente pela relação que percebi de uma vida política muito forte e presente, pelas experiências que vivi na região[4].

Não à toa após a viagem havia um novo elemento possível no meu projeto de vida: um dia morar e pesquisar na região do Tapajós. A relação com o rio, com certeza, também foi um fator predominante. Dizem que depois que se bebe a água do rio sempre se volta a ele, e, desde então, tenho voltado.

Ao iniciar o doutorado, pretendia abordar em minha pesquisa diferentes visões de desenvolvimento de grupos sociais na Amazônia, envolvendo diferentes setores da sociedade. Contudo, a necessidade de uma delimitação acabou por levar à escolha de

[4] Essa percepção pode ser explicada por eu ter crescido em Belém, em uma situação em que nunca havia me envolvido ou vivenciado um contexto de movimentos e lutas sociais, como na vila, onde todos os dias questões envolvendo decisões políticas, articulações e debates eram cotidianos, o que também vivenciaria de forma ainda mais presente nas comunidades de Jamaraquá e Coroca. Ali, senti uma vida política que me marcou, assim como o fato de não ter família em Belém, não tive uma socialização pautada no lugar-Belém, uma vivência de pertencimento ao lugar, mas à região amazônica de forma ampla. Logo, em Alter, tanto nas conversas, quanto nas diferentes perspectivas de vida e valores das tantas pessoas que conheci, pude repensar os rumos da minha pesquisa, atuação profissional e vida pessoal.

um lugar específico que despertasse interesse, foi imediato que o Tapajós me veio à mente.

Desde julho de 2017, tenho feito viagens recorrentes, principalmente durante o período de férias escolares, mas também em outros momentos. O mês de julho, apesar de ser o único com mais disponibilidade de deslocamento é também um mês em que o rio ainda está cheio, mas normalmente já iniciou a "descida" da água e algumas poucas praias começam a aparecer. As águas do Tapajós passam por variações de enchente, cheia, vazante e seca que alteram principalmente o fluxo do turismo. Julho, por exemplo, costuma ser um mês de vazante, enquanto os meses seguintes são de seca; apesar de mudanças a cada ano, geralmente, em novembro e dezembro observa-se o início da enchente, chegando ao período de cheia entre fevereiro, março, abril e maio.

Assim, há certo fluxo de turistas e viajantes iniciando a alta temporada no mês de julho, que dura até praticamente janeiro-fevereiro. As praias não são permanentes, pois aparecem ciclicamente de acordo com as chuvas, influenciando nas temporadas de turismo. Quando as faixas de areia começam a ficar cada vez mais escassas pela cheia do rio a partir de feveirero, indo normalmente até maio e depois iniciando novamente a vazente, leva também à saída de muitos moradores temporários (que costumam retornar no início da alta temporada), na baixa atividade econômica e em períodos de austeridade para a população que vive e depende diretamente do turismo.

Em julho, as águas do rio Tapajós ainda não fazem jus ao apelido de "Caribe amazônico", e as pequenas faixas de areia movimentam o fluxo de visitantes sem deixar a região superlotada, como o que se dá principalmente nos meses de setembro (por conta do festival regional do Çairé) e em dezembro e janeiro (por causa do fim de ano). Apesar de não ser a paisagem pela qual a região ficou conhecida internacionalmente – das águas cristalinas esverdeadas-azuladas e extensas faixas de areia branca – o período de cheia e início da vazante é também de grande beleza, em que o rio e seus afluentes possuem tons escuros e profundos esverdeados e azulados; mas a região não é abundante em água apenas em sua superfície, visto que o sistema aquífero de Alter-do-Chão tem sido reconhecido como um dos maiores do mundo e com grande potencialidade para abastecimento da população de toda a região amazônica (ANA, 2019).

Assim, o rio e as vidas das pessoas que moram na região passam por diversas fases durante o ano. As rotinas mudam e a fonte de renda e as atividades produtivas

também, as prioridades e os planos de cada momento acompanham o fluxo do rio e também das atividades econômicas mais intensas.

Como saí de Belém[5] e havia poucos dias para a realização da viagem, optei pela viagem de avião, que dura aproximadamente 1 hora. A ida foi diretamente a Alter, sem passagem por Santarém. Alter-do-Chão faz parte do município de Santarém, ainda que o estilo de vida seja contrastante. Além dos seus moradores e os turistas de fora do Estado e do país, aos fins de semanas é comum as famílias que moram em Santarém e nas proximidades passarem o dia no balneário mais conhecido da região, modificando bruscamente o ritmo do vilarejo, com grande fluxo de carros, som automotivo, jet-skis e lanchas, o que costuma voltar ao normal já na segunda-feira.

É muito comum na vila – principalmente no centro da praça principal – a presença de imigrantes de outras regiões e países e seus empreendimentos, normalmente restaurantes. São visíveis também hoteis e pousadas administradas por paulistas e pessoas de outras regiões do país que decidiram se mudar para a vila. Este movimento inclusive levou a uma valorização imobiliária que impactou os moradores da vila, que acabaram sendo "afastados" para bairros mais distantes do centro e também com menos saneamento e asfalto, como o Bairro Novo. A dinâmica também é um dos efeitos comuns associados à chegada do "progresso".

Algumas dessas pessoas "de fora" são chamadas por santarenos e moradores da vila de "hippies", mas o termo se aplica tanto a viajantes que vendem artesanato nas praças, no sentido mais literal da ideia de *hippie*, como a pessoas que também possuam uma forma de vida mais "alternativa", com tatuagens, em busca de "conexão com a natureza" e questões ambientais, trabalhando em ONGs ou projetos e movimentos sociais, alguns professores da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), sendo um termo indefinido, mas que, ao mesmo tempo, diferencia essas pessoas de outros como as ligadas ao agronegócio – que costumam também ser "de fora" –, por exemplo, e aos moradores nativos.

Assim, para alguns visitantes pode-se ter uma impressão de que residem tantas pessoas "de fora" em Alter, às vezes até mais do que os próprios nativos, o que na verdade é uma falsa percepção por conta do pouco contato com as outras realidades da

[5] Durante 10 dias corridos do mês de julho de 2017 foi realizada uma breve viagem de pesquisa de campo exploratória com destino a Santarém, no Oeste do Pará, adotando como base a vila de Alter-do-Chão onde me hospedei na casa de Cris, que já neste momento morava havia dois anos na vila e a quem eu conhecia desde 2016.

vila para além das praias e do centro. Alter-do-Chão é, inclusive, conhecida como uma região em que habitava o povo Borari, do qual atualmente algumas pessoas têm buscado a valorização da autodeterminação étnica e as heranças culturais por movimentos sociais e culturais, o que tem sido estimulado principalmente pelo aumento da presença do capital e dos interesses sobre o território (Peixoto e Peixoto, 2019), havendo, assim, a necessidade de se defender os direitos contra tais empreendimentos.

Por acaso, Cris foi uma das primeiras pessoas que conheci na vila e sua trajetória e ideias influenciaram a minha própria forma de conhecer e pensar o lugar. Sua mudança se deu em um contexto de crise pessoal de perspectiva de futuro no Rio de Janeiro. A insatisfação com dinâmicas intrínsecas ao contexto em que vivia a fez decidir mudar seu projeto de vida após uma experiência de vivência com os Kayapó no Xingu.

Quando eu e Cris conversamos pelas primeiras vezes, ainda em 2016, toda vez que ela falou sobre a cidade do Rio de Janeiro ou sobre Paty do Alferes é importante ressaltar que não parece que não haja identificação ou sentimento de pertencimento com o local de origem, pois em sua fala sempre há uma nostalgia e exaltação de suas memórias, de infância principalmente. Mas, a sua fala estava sempre acompanhada de uma confirmação de que o lugar que vê em seu futuro é o Tapajós, onde tem suprida sua busca por uma felicidade mais existencial, próxima à natureza, em outro ritmo de tempo e diferentes necessidades daquelas vividas em grandes metrópoles. Suas prioridades são outras daquelas mais geralmente atreladas à noção de desenvolvimento.

Ela citou que entre seus objetivos na mudança para Alter-do-Chão estava não ter mais no trabalho formal uma prioridade da sua vida, que seria apenas o meio de manter o modo de vida que ela considerava de qualidade, resguardando, por exemplo, até hoje a sua segunda-feira para um tradicional banho de rio.

Cris relatou que por ser negra vivenciou diferentes situações de racismo e preconceito na região, onde comenta que muitas pessoas da região eram surpreendidas quando descobrem que ela possui escolaridade de nível superior. Esta recepção, com raras exceções, dificultou o seu estabelecimento na região para que alcançasse uma estabilidade financeira, trabalhando em diversas outras áreas até conseguir espaço e reconhecimento para atuar como psicóloga. Cris estabeleceu muitos vínculos sociais tanto na Vila de Alter-do-Chão quanto em outras comunidades do Rio Tapajós e do Rio Arapiuns.

Outro fator que ela costuma apontar que marcou o início da mudança para a região e que se tornava mais nítido quando ia visitar as comunidades era o fato de estar na faixa dos 30 anos e ser solteira, sendo sempre interpelada: "cadê seu marido?" Quando informava que não é casada as reações variavam entre curiosidade, preocupação ou desaprovação, sendo também seguida por tentativas de arranjar um casamento para ela.

No caso de Cris percebem-se como questões ligadas às expectativas que muitas pessoas da região assumem seja sobre o fato de ser negra, de sua origem, ser mulher e seu estado civil, sua idade ou sua ocupação, características que dificultaram um processo inicial de integração, mas que não interferiu em sua relação com o território, principalmente pela sua conexão com o rio Tapajós.

Ela também comenta que apesar de ter vivido e ainda viver situações de racismo explícito e também velado, ainda que conheça menos pessoas de pele retinta como a dela na região, o que chama atenção de muitos moradores, ela fala que as situações de discriminação racial que já viveu foram mais intensas e recorrentes quando vivia no Rio de Janeiro.

Devido a sua trajetória de vivência e envolvimento, ainda no Rio de Janeiro, com questões sociais como nas favelas e do movimento negro, manifestações e ativismo político, Cris, apesar de cética quanto a movimentos e a outras instituições de agenciamento (ONGs, Igrejas e outras), busca sempre contribuir de alguma maneira como cidadã ativa para a realidade local, com ideias para projetos locais voltados para crianças, comunidades ribeirinhas, extrativistas e indígenas, principalmente relacionado à psicologia comunitária.

Apesar de ser crítica e de se demonstrar preocupada com a situação local, principalmente com os projetos de hidrelétricas, mas também com a propagação da expansão de uma nova Igreja na região, que também adquire terras (muitas vezes de unidades de conservação) e que tem alterado radicalmente o contexto das populações locais, Cris mantém-se ativa e não indiferente ao contexto amazônico. Adotando uma postura de um futuro que pode ser trágico para a região, mas, ao atuar em diferentes frentes pelo que acredita, percebe-se que ela também acredita que é possível que essa realidade futura seja transformada e evitada.

É comum pessoas que vivem em regiões não-centrais no Brasil (como no Norte e no Nordeste, além dos interiores das outras regiões) terem uma visão de que o futuro e, por consequência, o progresso, seja mais provável e alcançável em cidades como Rio

de Janeiro e São Paulo, como citado no início desta seção, atrelando a cada uma das regiões subjetividades nessa lógica, incompreensões e preconceitos (Cavalcanti, 1993).

Como já se apontou, essa concepção tem sido historicamente um argumento catalisador de migrações massivas em direção ao Sudeste brasileiro e grandes capitais, em busca de melhores condições de vida, mais oportunidades de acesso a serviços públicos de saúde, educação, emprego e moradia de qualidade. Alguns dos que migram são bem-sucedidos em seus objetivos, mas não a maioria, pelas dinâmicas inerentes ao capitalismo. Por outro lado, é importante destacar que ainda que essa visão seja atrelada a algumas regiões e metrópoles, em geral, é observada uma mudança no padrão das migrações para cidades de porte médio do Sul, Sudeste e Centro-Oeste (Matos, 2012), o que inclusive pode ser ressaltado como uma demonstração do esgotamento do modelo "desenvolvimentista" nas grandes cidades.

Esse contexto é o caso de como os locais vistos como desenvolvidos estão relacionados à modernização, urbanização, acumulação de capital, indústrias, tecnologia e infraestrutura como o ideal e como sinais da "civilização" não se restringem apenas à situação brasileira. Também em outros lugares pessoas estão migrando para os países vistos como aqueles que preenchem essas condições, muitos incentivados pela expectativa de buscar o acesso à qualidade de vida retratada em filmes, séries e em tantas propagandas e comerciais, o que Stuart Hall indica como uma espécie de migração "não-planejada"; quando o "movimento para fora (de mercadorias, de imagens, de estilos ocidentais e de identidades consumistas) tem uma correspondência num enorme movimento de pessoas das periferias para o centro" (Hall, 2015, p. 48).

Tal deslocamento, contudo, dá-se num aspecto estrutural/material, já que tais locais concentram recursos, mas também num sentido existencial e ontológico, da subjetividade. O *status* de estar em certos lugares associados ao desenvolvimento, por exemplo, já seria em si parte de um processo de "evolução", mesmo que não se desfrute deles ou se tenha acesso aos serviços e bens ali existentes.

A partir de Fanon (2008) podemos sugerir que essa relação de desejo que se materializa em deslocamentos é consequência da formação de uma visão de inferiorização por parte dos colonizados e dos que se vêem nesse legado, enquanto os herdeiros da colonização (brancos), frente aos que representam a *civilidade*, o que se deve desejar ser e parecer. Neste sentido, afirmo que a percepção social do imaginário sobre as macrorregiões no Brasil se construirá também de forma racializada, ou seja,

associa-se a lugares desenvolvidos a presença ou predominância de pessoas brancas, o que acaba por ser introjetado em toda a sociedade e que os desejos de estar e ser viriam a operar dentro dessas referências. Fanon afirma que:

> Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. (Fanon, 2008, p. 34)

Apesar de Fanon analisar na obra originalmente publicada em 1952, *Peles Negras, Máscaras Brancas,* a condição das Antilhas e a relação da população negra com a colonização francesa, a análise do **colonialismo epistemológico**, pode também ser percebida em outras sociedades que passaram por contexto similar de colonização, nas quais ele identifica um duplo processo de complexo de inferioridade: econômico e de interiorização/epidermização da inferioridade.

Sabe-se que nem todos terão acesso a todos os benefícios do desenvolvimento nos países desenvolvidos, porque, mesmo nesses locais, existem desigualdades e discriminações e que "viver o sonho" é reservado apenas para poucos. Ainda assim, é predominante nas sociedades modernas/coloniais um desejo de aproximar-se e ser/estar mais próximo possível dessas referências.

Ainda que à época da primeira viagem de campo eu estivesse apenas iniciando minhas leituras das discussões pós-coloniais e decoloniais, o contexto e as dinâmicas já eram perceptíveis. Tornavam-se pontos centrais de interesse da investigação da pesquisa: como e por que desejávamos ser "desenvolvidos" e por que às vezes o desenvolvimento tinha significados diferentes para as pessoas? Por que estar próximo e usufruindo de alguns aspectos do desenvolvimento pode não ser o suficiente para ser feliz e algo que nem todos desejam?

Isto reforça a relevância de olhar mais de perto o contrafluxo desses deslocamentos incentivados a serem desejados. Pessoas com experiência como a de Cris, que apesar de supostamente estarem "vivendo o sonho" ou apenas vivendo em lugares mais desenvolvidos que outros em determinado contexto, redesenharam projetos de vida em outras direções.

O que ela queria para si mesma não era encontrado naquela cidade e naquelas condições de trabalho e vida, juntamente com a administração do tempo, o medo e a violência, a falta de oportunidades para apreciar as coisas que para ela eram importantes. Decidiu então caminhar contra o fluxo da modernidade e buscar uma vida

melhor em seus próprios termos: mais próxima da natureza, mas também com tempo disponível para apreciá-la e sentir-se conectada a ela.

Em meados de 2017 – na minha segunda ida ao Tapajós e primeira já voltada para a pesquisa – Cris compartilhou comigo que o seu projeto de vida era poder comprar um pequeno terreno, talvez com um igarapé para construir uma casinha e quem sabe, quando chegasse aos 40 anos, adotar crianças, não necessariamente estando em seus planos casar.

Figura 1 - Banho no rio Tapajós com Cris, no Lago Verde

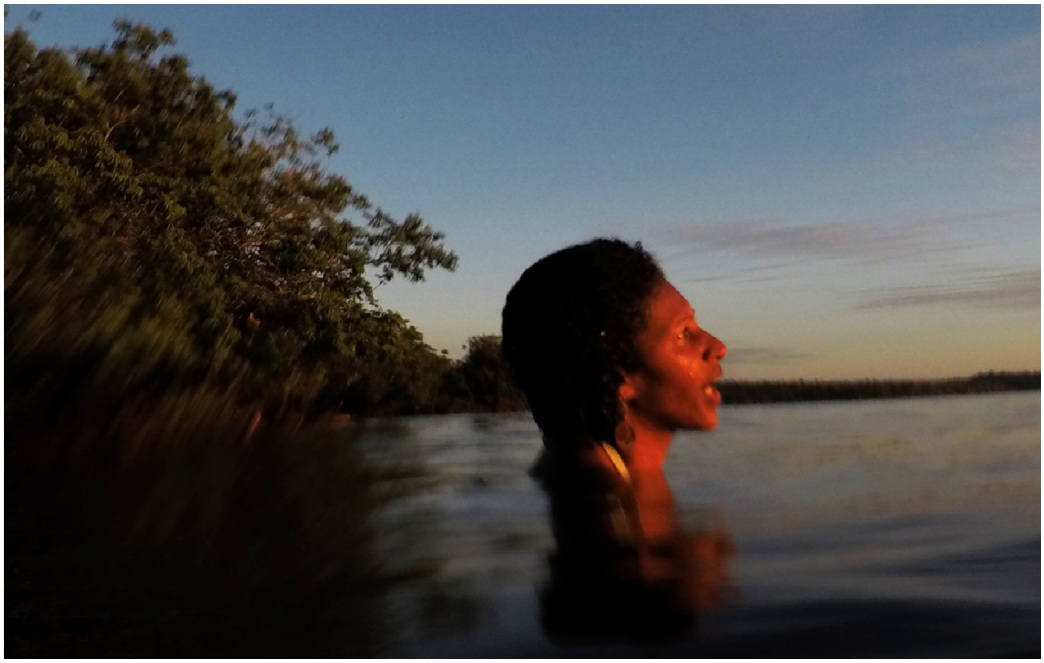


Foto: Brenda Cardoso de Castro (Julho 2017)

Enquanto isso, ela costuma receber viajantes em sua casa alugando quartos ou por aplicativos de hospedagem gratuita, como o *CouchSurf*. Assim, na mesma época em que eu estava em sua casa, conheci pessoas que passavam por Alter, como Sttefany, uma viajante mochileira peruana que - na época - viajava há 1 ano e meio de carona.

Sttefany é um pouco mais nova que eu, uns 3 ou 4 anos, aproximadamente. E os diferentes modos e projetos de vida que ela, Cris e eu tínhamos fizeram da experiência dessa vivência um terreno fértil para futuras leituras sobre estudos pós-coloniais e decoloniais. Estava o modo de vida de Cris entre o meu (trabalho com carteira assinada, estudante de pós-graduação, morando em Belém) e o de Sttefany (viajando de carona, sem destino muito definido, trabalhando com o que aparecia).

Figura 2 - Sttefany



Foto: Brenda Cardoso de Castro (Julho 2017)

Em muitas de nossas conversas Sttefany falava sobre como as pessoas tinham dificuldade de aceitar ou entender seu modo de vida, enquanto muitas outras romantizam e idealizam suas escolhas. Nas suas viagens ela percebeu e relatou que as reações costumam ser de deslegitimar, ao dizer, por exemplo, que ela fugia da realidade, ou de admiração misturada a um pouco de frustração com a rotina da sua própria vida.

Sttefany costuma dizer que sua forma de viver não é pior nem melhor e ela não é mais ou menos "evoluída espiritualmente" por viver nômade e sem uma renda fixa; é apenas como ela consegue se ver vivendo e que, quem sabe, talvez um dia ela não queira mais viver assim, mas por enquanto é o que faz sentido para ela. Dessas muitas conversas, nós três compartilhamos indagações e crises existenciais sobre o que nos fez querer viver como vivemos ou desejar viver de outra forma (Sttefany viajar constantemente, Cris sair do Rio de Janeiro e eu em busca de um título de doutorado e sonhando com um dia me mudar para Alter).

E também que definiam as nossas prioridades e como projetamos esses desejos em lugares, as dificuldades e limitações de realizarmos o que queríamos e como o capitalismo e as dinâmicas políticas, sociais, raciais e de gênero atravessam tudo isso. Um elemento predominante nas três histórias era, apesar das diferenças de cada uma, o

fato de sermos três mulheres, constantemente questionadas quanto à capacidade de alcançarmos o que queríamos.

O quanto soava e soa disruptivo para muitas pessoas Cris ter saído do Rio de Janeiro para Alter-do-Chão, Sttefany não querer uma vida com um trabalho ou rotinas estáveis e eu não desejar, como internacionalista de formação e pós-graduanda, "ganhar o mundo", procurar oportunidades em universidades mais renomadas, mas continuar na Amazônia e ir mais para dentro do que se chama "interior".

Quando cheguei em julho de 2017 a Alter-do-Chão, tinha como propósito conhecer um pouco mais da região e suas dinâmicas para poder delimitar minha pesquisa. Queria, basicamente, saber o que as pessoas pensam sobre o discurso desenvolvimentista e as políticas voltadas para a Amazônia nessa narrativa. Mas deparei-me com desestabilizações sobre como chegamos a formar nossas opiniões e desejos sobre essa relação, sobre como as nossas vidas são moldadas e como geram muitas vezes formas de romper com essas narrativas.

A viagem estava ainda na sua primeira parte. Em seguida, fui para a Floresta Nacional do Tapajós, a Flona, para a Comunidade de Jamaraquá.

3 POR QUE TU PENSAS TANTO NO FUTURO?

> *Às vezes, tenho vislumbres (...) e vivencio passado e futuro ao mesmo tempo; minha consciência se transforma em uma brasa de meio século de duração queimando fora do tempo. Eu percebo, durante esses vislumbres, toda essa época como uma simultaneidade. É um período que abrange o resto de minha vida, e a totalidade da sua.*
> *(A História de Sua Vida, de Ted Chiang)*

Estou ofegante, mostrando minha notável falta de condicionamento físico durante a trilha que faço na companhia de Rosivaldo. A densidade da floresta amazônica e até mesmo a majestosa samaumeira não são experiências totalmente novas para mim, por ter também crescido em contato com a floresta nativa amazônica, mas uma trilha de 5 horas de duração com uma subida íngreme é algo novo para quem cresceu em uma região praticamente plana e sem ter no seu cotidiano atividades que necessitem tanto esforço físico. Assim, ao contrário de outras pessoas que não são da região, não fico igualmente surpresa com a beleza e a magnitude amazônica, mas, diferentemente de muitos turistas que estão acostumados a trilhas, fico ofegante.

Figura 3 - Trilha de Jamaraquá na Flona Tapajós



Foto: Brenda Cardoso de Castro (Julho 2017)

Minhas experiências na mata nativa nunca foram nessas proporções, mas em pequenas áreas que já sofreram tanto impactos e intervenção que muitos animais são impossíveis de serem encontrados lá, como onças; ainda que as alturas das árvores e os insetos não sejam novos para mim, não sei o nome de quase nenhum. É uma paisagem familiar, mas não é menos importante ou cotidiana, é um passeio agradável, sinto-me bem, em casa. Lembro da minha infância na casa da minha avó em Castanhal.

Enquanto Rosivaldo me conta sobre o incêndio florestal acidental que durou um mês e devastou parte da mata nativa nos anos 1990, e me mostra a diferença entre a floresta secundária (que nasceu depois do incêndio) e a floresta primária (onde o fogo não alcançou), sendo notável o tamanho das árvores, o solo arenoso em uma e mais úmido na que existe ainda mata originária, pergunto sobre o que ele acha de como será o futuro ali. Ele hesita e se vira para mim com um tom de interesse genuíno: "*Por que tu pensas tanto no futuro? Por mim, eu tô bem do jeito que as coisas estão não precisa muito mais, não"*.

Nessa hora eu também hesito e tento processar a pergunta dele, algo que eu nunca havia me questionado. De onde eu venho, minha trajetória em pensar o desenvolvimento durante todos os anos da minha formação acadêmica que agora dava lugar à palavra futuro como outra forma de pensar tal dinâmica, despertou-me para o fato de que eu não me dava conta que pensar a categoria de futuro em si já era mais uma forma de reprodução da lógica moderna/colonial.

Naquele momento percebi o quanto a minha própria busca por uma questão de pesquisa e vida se encontrava com a própria lógica da sociedade à qual pertenço e fui socializada. Ali iniciei um processo de redirecionar o que aquele futuro significava para mim. A minha compreensão do futuro passou por essa e outras situações de desestabilização, demorei ainda alguns anos a chegar a camadas mais profundas desses significados.

Notei posteriormente que a minha problemática partia de uma premissa localizada na lógica da modernidade/colonialidade, sendo, eu própria, uma representante desse modelo social. Percebi que pensar o futuro como algo a ser construído, como uma possibilidade de melhora, era, em si, algo que vinha do lugar que social. Algo incutido muito cedo e que me levou até mesmo às escolhas profissionais e de educação formal como símbolo de "sucesso" na sociedade: *estudar e trabalhar para ter um futuro (melhor).*

Assim, é importante tomar o futuro não só como um tempo de sonho ou de melhoria de vida (como eu via até então); em algumas conversas percebi que o futuro não era visto como moldável para todos, mas símbolo de uma realidade predestinada e incontrolável e, às vezes, até mesmo como algo indiferente, no qual não se pensa.

Ter optado pelo debate do futuro deveu-se ao fato do mesmo ser um elemento comum na ideia de Estado, nação e desenvolvimento, assim como em projetos de vida. E, ao considerarmos esse debate no contexto da Amazônia, a preocupação predominante parece ser sempre pensar o futuro da Amazônia e como ela pode servir ao futuro do Brasil ou da humanidade, dificilmente aparece o seu futuro como algo próprio, mas constantemente a serviço de algo.

As narrativas dominantes costumam, desde o processo de colonização da região há mais de quatro séculos, desconsiderar a agência das populações locais e visibilizando a natureza da Amazônia muitas vezes de forma utilitarista – o que aparece em discursos desenvolvimentistas, mas também nos de cunho ambientalista/conservacionista/preservacionista.

Não está apenas nas políticas dos governos, mas também nas falas de ONGs internacionais e de outros organismos que apoiam projetos de cooperação internacional para o desenvolvimento. Enquanto o discurso desenvolvimentista localiza a Amazônia como fonte de recursos naturais e defende a necessidade de sua exploração, a ambientalista a vê como um patrimônio da humanidade a ser preservado: em comum, os dois reproduzem a lógica moderna/colonial de assujeitamento de pessoas e seus modos de vida.

Do aprofundamento dessas questões e de conversas como as de Rosivaldo, Cris e Sttefany, começaram a nascer questionamentos que me pareciam merecedores de atenção: esse desenvolvimento é para quem? Definido por quem? Quando começou? De que modo não apenas as instituições, mas também a sociedade e os sujeitos reproduzem essa lógica? Mesmo quando tal lógica pode ser prejudicial à vida, por que muitas vezes a desejamos e reproduzimos? Quando as políticas desenvolvimentistas são elaboradas, quando esse horizonte de futuro é pintado, qual a referência adotada? Quais sujeitos estão incluídos nesta visão? Como mulheres e homens a partir de diferentes posicionalidades são vistos nessas políticas e quais os lugares guardados para eles nesta visão?

Parto, assim, de uma compreensão de que a lógica implementada pelas elites e pelo Estado brasileiro na Amazônia tem sido desde o início de que: é uma

natureza/lugar incompatível com o projeto de nação desenvolvida que se almeja para o país, ao mesmo tempo em que suas riquezas naturais são alvo de ganância e situadas como garantias de um futuro nacional próspero. Ademais, seus habitantes são ora invisibilizados, ora vistos como obstáculos ao desenvolvimento; reproduzindo uma visão ainda racializada do espaço e que encontra rastro desde a colonização também no sistema moderno/colonial.

Neste sistema, o lugar da Amazônia no Brasil, mesmo após o fim do pacto colonial, é de uma colônia interna, marginalizada em todos os parâmetros estabelecidos pelos códigos e símbolos da modernidade: epistemológicos, culturais, econômicos, espaciais, raciais e de gênero. O que, não implica dizer que outras regiões não estejam localizadas na mesma condição.

E refiro-me aqui como colônia interna não no sentido de passar de uma exploração para outra simplesmente – já que a região continua sofrendo a dinâmica da colonialidade também por atores externos – mas pela noção do deslocamento da narrativa de colonização para o projeto de nação, tendo como pano-de-fundo ainda um sistema de capital internacional que reforça o viés de fonte de recursos naturais e matéria-prima como forma de inserção no comércio internacional, haja vista que a base produtiva do Brasil não se alterou significativamente em todos esses séculos.

As políticas são pensadas na lógica moderna/colonial adotando uma noção de temporalidade linear e evolutiva, o passado sendo visto como o tradicional e o atrasado e o desenvolvimento sendo o processo material de distanciamento desse passado e de formas indesejáveis e se viver. O nosso modo de pensar segundo uma linearidade temporal entre passado, presente e futuro, assim como a compreensão de que o futuro está à nossa *frente* e que ele deveria ser uma melhor versão do presente, também tem raízes numa epistemologia eurocentrada da modernidade, como já apontado anteriormente.

Ao observarmos a estrutura política da maioria dos países na atualidade e ao olharmos para grandes organizações internacionais, como a Organização das Nações Unidas (ONU), nós podemos perceber na agenda internacional e nacional uma constante: a preocupação com o futuro, mas não apenas isso, imbui-se nesta forma de se preocupar uma percepção específica do que é o futuro e como pensá-lo, principalmente ligado ao desenvolvimento e aos Estados.

A cientista política indiana Shirin M. Rai (2008) comenta que o desenvolvimento tem sido historicamente um projeto nacionalista. Ou seja, a sua lógica

se alimenta de uma compreensão de um povo que compartilharia elementos idealizados e imaginados de uma cultura pressupostamente homogênea, vivendo em um determinado território, que compartilham o mesmo futuro e, por isso, esse futuro deveria ser pensado para esse grupo e em uma relação equilibrada entre tradição e modernidade.

Logo, é comum que discursos nacionalistas busquem reforçar ligações a um passado na ideia de uma origem única e um futuro que possui a realização plena de um povo e de valores compartilhados, centrando no Estado como a estrutura capaz de viabilizar tal propósito, que muitas vezes se mescla com valores religiosos e proféticos.

Nira Yuval-Davis (1997) não considera, contudo, que os Estados tenham formas únicas, mas que são diferentes em cada contexto histórico próprio. Ela adota o conceito amplo de que o **Estado** pode ser definido como um corpo de instituições que são organizadas de modo centralizado em torno de uma intenção de controle, contando com um aparelho de execução jurídico e repressivo, com o exercício de governar sobre certa população, normalmente definida territorialmente e nacionalmente (Yuval-Davis e Anthias, 1989).

Por outro lado, a **nação** relaciona-se com a ideia de destino comum, identidade, ligação (id.) e que pode ser construída/percebida enquanto ideologia, movimento, pela etnicidade/coletividade, dependendo da abordagem que se adota. Mas o que ela compreende é que se busca construir uma narrativa de nação de modo que seja colocada como uma espécie de família, de forma naturalizada, não como uma escolha.

Neste contexto, costuma-se adotar o termo Estado-Nação para se referir a essa forma de Estado moderno que ganha força a partir do século XIX, difundindo-se com o nacionalismo. Ocorre, entretanto, que os processos de formação dos Estados - principalmente a partir do colonialismo e do imperialismo - foram processos violentos e impostos; de uma cultura dita homogeneizada, mas que, na prática, violentou e por vezes criminalizou a diferença e a diversidade existente.

Dessa forma, quem fala sobre o futuro e tem mais poder para consolidar visões de como ele deveria ser depende de quem tem acesso aos recursos de poder dentro do aparato estatal. Sobre este ponto, Yuval-Davis (1997) destaca que apesar de homens normalmente terem mais acesso a poder e haver mais possibilidade dos seus interesses serem representados pelo projeto de nação, não se pode ignorar que nem todos os homens têm os mesmos acessos e que a relação entre gênero e nação também impacta a homens e passa por relações raciais e de classe.

O reducionismo da visão de que homens no poder oprimem e exploram mulheres pode induzir a perder a referência de que mulheres também podem ser beneficiadas até certo ponto por esse projeto e reproduzirem as relações de opressão contra mulheres e também homens.

Retomando o artigo de Vellozo e Almeida (2019), podemos destacar que os autores apontam sobre como mesmo mulheres brancas pobres que guiavam lares monoparentais, tinham muitas vezes um escravo ou uma escrava no Brasil Imperial, mesmo não tendo o direito a voto ou participação política. Isto exemplifica como as formas de opressão e violência não são fixas em torno de posições sociais, mas que se entrelaçam e se alternam em muitos contextos. Ou seja, ainda que haja no germe da formação do Brasil uma opressão também contra mulheres, essa opressão de gênero não impediu que muitas destas oprimissem e se beneficiassem de outras opressões como o racismo e também do sexismo, sobre o trabalho de mulheres e homens racializados.

Contudo, apesar da ressalva feita por Yuval-Davis ela não deixa de reconhecer que o Estado é recorrentemente visto como um sujeito masculinizado em suas capacidades e necessidades. Assim como o *poder de gênero* lido e legitimado possui uma face masculinizada. Tais abordagens ainda não eram uma referência para mim à época da viagem que aqui descrevo, mas tais elementos e dinâmicas já eram visíveis, o que, acabou por influenciar na delimitação da pesquisa para pensar as experiências e projetos de vida numa perspectiva generificada dentro da noção de projetos de nação.

Sobre os projetos políticos adotados pelos Estados, Yuval-Davis (id.) aponta que o que varia de um para o outro, e entre as esferas que o compõem, é o nível de tolerância a diferentes projetos políticos em conflito com aqueles predominantes e hegemônicos no âmbito dos governos:

> *These questions of correspondence, in political projects, of the different components and levels of the state, involve also the questions of what are the mechanisms by which these projects are being reproduced and/or changed; of how state control can be delegated from one level to another; and, probably most importantly, of how sections and groupings from the domains of civil society and the family gain access to the state's coercive and controlling powers.* (Yuval-Davis, 1997, p. 26)

O que Yuval-Davis denota, já era para mim um ponto central de questionamento, indicando que merece atenção não apenas definir e conceituar Estado e suas esferas, mas compreender os mecanismos utilizados para a reprodução de

projetos políticos e também de que forma grupos de outras esferas obtêm acesso ao poder de controle e coerção do Estado.

Na modernidade/colonialidade os grupos que terão esse acesso, como já abordado anteriormente, serão os colonizadores, aristocratas, latifundiários, principalmente homens brancos e cristãos, que assim tornaram possível a elaboração de um projeto político alinhado aos interesses e valores desses próprios grupos. E, a partir dessa condição, estruturam instituições que visassem a reprodução, validação e implementação de tais referências.

No âmbito da colonialidade e da desumanização de sujeitos e sujeitas, há uma negação de seus direitos à existência nos seus modos. Há uma coerção para que assimilem os valores e comportamentos (morais e culturais) que são reconhecidos como os "legítimos".

Assim, a "nação" não passa, na verdade, de uma invenção e imposição – especialmente nas dinâmicas coloniais – tendo como objetivo estruturar, reafirmar e reproduzir os aspectos do grupo dominante com acesso a esse poder. E, assim, é preciso também compreender como nessa relação entre nações e Estados e entre as formas de grupos étnicos e o Estado, as mulheres são afetadas e afetam esses processos (Yuval-Davis, 1997). E esta relação, de como Estados são atravessados por noções de gênero, raça e classe, será retomada e aprofundada posteriormente, por enquanto, o enfoque se dá sobre a questão tempo-futuro presente nos discursos e instituições.

Considero que pensar o futuro é um exercício de imaginação que perpassa todas as posicionalidades sociais e as realidades locais de sujeitas e sujeitos. O que significa que minha subjetividade, enquanto uma mulher jovem, branca, de classe média e professora universitária, também se dá dentro de posicionalidades, de onde minha própria subjetividade se relaciona com todas essas questões e que, essa relação em si, é um processo.

Não deixo aqui implícita a ideia de que seria apenas uma questão de classe ou acesso a recursos que influencia pensar o futuro de certa forma, mas também uma relação de participação, compreensão, subjetividade e poder na sociedade. Considero relevante o apontamento dessa questão para a construção do caminho teórico-conceitual e metodológico aqui utilizado e da minha própria relação com o tema.

O conceito de posicionalidade até aqui citado algumas vezes é embasado na proposição de Linda Alcoff (2006), no qual a mesma considera que para pensar gênero, não se pode buscar essencializar em características ou tomar como algo fixo, universal

e binário, mas que serve para, em primeiro lugar, reconhecer, por exemplo, que o conceito de "mulher" é relacional e varia em cada contexto, quando e como uma sujeita se percebe como tal, não havendo uma "essência" que todas as mulheres compartilham e aqui adiciono também homens e outras possíveis identidades de gênero.

Em segundo lugar, que essa percepção de posicionalidade pode ser usada para pensar como um local para a construção de significado, de onde se age politicamente, relacionando-se com outras referências. E, partindo dessa noção de posicionalidade para Alcoff, reconheço que as falas nas quais eu me situo e também as mulheres com quem estabeleci trocas recorrentes, mas também homens, que se vêem e se posicionam, relacionam-se na produção de subjetividades também com outras identidades sociais e de agência, como raça, lugar de origem/pertencimento e classe, sem que haja uma hierarquização prévia entre elas. Logo, a posicionialidade demarca uma experiência relacionada a um contexto que não é universal e se dá de formas variadas, como, no caso, com a relação de tempo-futuro e as noções de Estado, nação e desenvolvimento.

São fatores importantes a serem considerados, também, não apenas as socializações, mas elementos de cada indivíduo como personalidade, comportamento, estímulos e incentivos sociais, assim como desestímulos para algum tipo de pensamento ou comportamento mais otimista ou pessimista sobre o futuro. Ao compartilhar tais inquietações com Cris, em certo momento ela comentou que minha forma de pensar se aproximava das ideias de Félix Guattari e Gilles Deleuze, da esquizoanálise, o que me chamou a atenção. Entretanto, só fui realizar as leituras posteriormente e tomar como mais uma referência para pensar o tema.

Acredito então que seja necessário identificar que a própria discussão que aqui proponho está sendo feita a partir da minha posicionalidade, a qual se deu com diferentes experências que tive e tenho com as identidades sociais que a compõem. A minha própria vivência enquanto amazônida sempre foi a de me sentir em um lugar de afastamento em relação à ideia de nação brasileira, seja por falas proferidas sobre a região ou até mesmo por não ver a Amazônia pensada como parte da nação em seus próprios termos, mas sempre como um lugar a ser explorado e transformado para atender às demandas nacionais.

Uma noção que faz parte do imaginário nacional sobre a região e que legitima essa lógica é a do "vazio demográfico", o que de certa forma fez desenvolver em mim uma postura reativa a políticas e pensamentos neste sentido que fossem direcionados

sobre a Amazônia. Tal ideia é uma abstração que tem como referência as baixas taxas de ocupação humana em relação à proporção territorial, mas tal concepção de *vazio* se dá a partir de parâmetros pensados desde uma visão de critérios de urbanização, influenciada pelos padrões europeus a partir da Revolução Industrial. E mesmo que atualmente sejam perceptíveis mudanças significativas nessa imagem, a introjeção desta ainda se faz presente na construção das relações e políticas para o lugar.

A ideia de que a baixa densidade demográfica amazônica seria algo negativo ou que deve ser mudado passa por uma concepção de civilização, de diminuir a natureza frente à transformação da paisagem pela modernização, ao utilizar e melhorar as técnicas para tal. Assim, o *vazio* é relativo. É relativo se considerarmos somente as pessoas como parte da vida; e mais, se não pensarmos as diferentes dinâmicas e relações com o meio, as compreensões de espaço e utilização do território.

Por exemplo, são recorrentes os discursos que condenam a extensão territorial de uma unidade de conservação ou de uma Terra Indígena (TI), mas, por outro lado, consideram justificável e aceitável, a partir de uma concepção de sociedade mais igualitária em que, contraditoriamente, existam latifúndios da mesma proporção e pertencentes a uma ou a poucas pessoas: a ideia de que a *função* destes últimos seria *melhor*, *superior* ou mais necessária do que a primeira, um raciocínio cujo fundamento é puramente inserido nos eixos de colonialidade e que estariam alinhados à idéia de desenvolvimento econômico nacional e a um interesse que se diz coletivo (ainda que sejam empreendimentos privados).

Logo, a falácia do vazio demográfico se divide em duas esferas principais: da floresta e dos amazônidas. A primeira esfera se prende aos primeiros relatos fantasiosos da região enquanto *Eldorado* e reproduz a ideia que dá base para a Floresta Amazônica como a possuidora das soluções – riquezas – de todos os problemas. A mesma ideia está presente nos ideais conservacionistas da agenda internacional do século XX que, da mesma forma que os próprios colonizadores, apagava a existência dos seus habitantes.

A segunda esfera, a humana, é racializada tanto pela ideia do vazio enquanto negação das existências de sua população, mas também na hierarquização dos modos de vida e na constante reprodução da ideia de selvageria, atraso e barbárie atribuída à região. A visão é comum entre brasileiros de outras regiões em relação à região Norte, e, de uma maneira similar se estende também, à região Nordeste do país e a uma parte do Centro-Oeste; mas também na visão e dinâmica endógenas da região entre as elites

locais e dos centros urbanos. Logo, o vazio só se vê como "preenchido" quando o espaço é *ocupado* por pessoas brancas e/ou reprodutoras da lógica moderna/colonial.

Todavia, o ponto do vazio demográfico é muito mais profundo. Em primeiro lugar, que é um exemplo das condições de vida dos povos originários (já que o próprio modo de subsistência tinha como elemento as distâncias entre os agrupamentos, pela necessidade de deslocamento e da grande área utilizada por cada um), mas também se relaciona com o isolamento político-administrativo implantado pelos colonizadores portugueses e espanhóis.

Violeta Loureiro (2014, p. 17) discute como, até o final dos anos 1950, grandes extensões de terras rurais ainda eram relativamente "livres", no sentido de serem livremente trabalhadas, sem disputas, por pequenos posseiros e naturais da região. A relação dos naturais da região com a terra nessa configuração era de "parte indissociável de suas existências" (id.), onde se praticava o extrativismo animal e o extrativismo vegetal, ambos de baixo impacto[6].

Uma das principais atividades na região era a prática do *roçado* e como apontam D'Incao e Júnior (2001, p. 435) "este sistema, apesar de ser bem adaptado à realidade amazônica, depende de uma baixa densidade populacional". Com o aumento da densidade populacional o roçado começou a ser impactado em algumas regiões, não sendo possível respeitar o pousio (descanso da terra) pelo tempo adequado ou não tendo hectares suficientes para a prática, reduzindo em diversas localidades o cultivo apenas à mandioca e à macaxeira.

Pode-se extrair deste fato um retorno à reflexão do conceito de "vazio demográfico": seria vazio no sentido de qual sistema produtivo? Assim, as políticas que se seguiram na região não buscavam apenas "levar o desenvolvimento", mas transformar a cultura local e adequá-la aos interesses de elites nacionais, locais e aos interesses do capital internacional, como se pode notar no discurso do rio Amazonas do então presidente Getúlio Vargas em 1940:

> O nomadismo do seringueiro e a instabilidade econômica dos povoadores ribeirinhos devem dar lugar a núcleos de cultura agrária,

[6] Loureiro (2014) aponta que 98.14% dos estabelecimentos rurais no Estado do Pará em 1950 eram de terra pública, o que significa dizer que grande parte das terras "não estava titulada sob a condição de propriedade privada" (ibid., p. 19) e nessas terras a alteração da natureza pela intervenção humana era ainda insignificante em consequência das atividades produtivas da época. Finaliza argumentando que "até aquele estágio do desenvolvimento da região, as relações do homem amazônico com a natureza estavam estabelecidas, fundamentalmente, no sentido de garantir a sobrevivência e a perenidade dos grupos sociais" (ibid., p. 19-20).

> onde o colono nacional, recebendo gratuitamente a terra, desbravada, saneada e loteada, se fixe e estabeleça a família com saúde e conforto. (...) Porque sois a terra do futuro, o vale da promissão na vida do Brasil de amanhã. (Vargas, 1942, p. 260)

Na fala é possível perceber de forma nítida a lógica moderna/colonial em que se desvalorizam referências a formas de vida da região, enquanto se reforça a ideia da Amazônia servindo ao propósito de desenvolvimento e o trunfo do futuro nacional. Edna Castro destaca como a ideia de *Eldorado* que impulsionou a própria colonização de forma muito peculiar se projetou na Amazônia e como isso "embala os sonhos de riqueza, de apropriação de novos recursos da floresta e das águas, por conter uma promessa de riqueza monetária ainda não explorada" (Castro, 2010, p. 106) de modo que "a imagem da Amazônia como fonte inesgotável de recursos atualiza o mito do eldorado, mobiliza os interesses de acumulação e de cobiça, e se ancora numa percepção neocolonial" (ibid., p. 115).

Castro (2010) afirma que as elites nacionais também se alinhavam a uma ideia de projeto nacional "associando o conceito de integração ao desenvolvimento, e formularam projetos para a Amazônia" (Castro, 2010, p. 111), reeditando a saga bandeira defendendo uma "pseudointegração de mundos muito diferentes, o moderno, civilizador, e o não moderno" (ibid., p. 110).

É importante destacar que em meados dos anos 1950 houve grandes frentes migratórias especialmente compostas por nordestinos que, apesar de já terem ocorrido no Ciclo da Borracha (1879/1912) com maior intensidade, tomam uma nova configuração nesse período. Por todo o século XX são adotadas políticas – algumas adotando inclusive *slogans* – nos países amazônicos[7] que buscavam "corrigir" esse isolamento. Não por acaso, pode-se afirmar que está nesse século o encontro desses governos – cada um com suas peculiaridades – com o desafio da consolidação de um projeto de Estado-Nação, a ruptura das ataduras coloniais, a inserção no comércio internacional e o fortalecimento político das ainda jovens repúblicas.

No Brasil, por exemplo, o movimento de integração da *distante* Amazônia brasileira começa de modo mais sistemático no final do século XIX (com o ciclo da

[7] No Brasil, durante a ditadura os *slogans* eram "terras sem homens, para homens sem terra", "integrar para não entregar", na Bolívia, na mesma época ocorria *la marcha hacia el oriente;* na Venezuela foi criada a Cooperação de Desenvolvimento do Sul (CODESUR) sob o *slogan "conquista del sur"*; e nos demais países também ocorrem políticas visando a integração e ocupação dos territórios amazônicos praticamente ao mesmo tempo, a partir dos anos 1960.

borracha), mas é nos anos 1930 com o Presidente Getúlio Vargas que o nacional-desenvolvimentismo é formalizado.

O contexto brasileiro não estará também incólume à dinâmica internacional do início da Guerra Fria e da chamada "era do desenvolvimento", inaugurada pelo discurso do então presidente dos EUA, Harry Truman, em 1949, que difundiu os termos "desenvolvidos" e "subdesenvolvidos" na política internacional e apresentou como solução para a pobreza dos países a entrada de mais capital (Escobar, 2007)

Com o fim do governo de Vargas em 1954, inicia-se um período no Brasil em que a predominância do discurso político é mais uma vez pautado no desenvolvimento e na modernização. Contudo, com políticas mais ambiciosas que as anteriores. É também o momento do início da Guerra Fria e da pressão estadunidense por um retorno de alinhamento automático na política externa brasileira, levando a pressionar governos como o de Juscelino Kubitschek, Jânio Quadros e João Goulart.

As tentativas de posicionamentos autônomos e independentes despertam a desconfiança no governo dos EUA e, em 1961, o presidente Kennedy lança a "Aliança para o Progresso", uma iniciativa de cooperação internacional que tinha como objetivo desenvolver a América Latina e afastar a influência comunista da região.

É interessante identificar como a lógica do desenvolvimento e do progresso estão explícitas e localizadas dentro da dinâmica política bipolar, o que acabará influenciando os acontecimentos que levam ao golpe de Estado de 1964, em que os militares e as elites tentam legitimar justamente pela defesa do "desenvolvimento" e do nacionalismo contra a "ameaça comunista". Elementos como a Marcha para Deus e a Família dão o tom do que Yuval-Davis (1997) analisa na constituição das dinâmicas do Estado-nação nos atravessamentos de classe, gênero e raça, por exemplo.

O período mais determinante nesse século é justamente durante a ditadura civil-militar que se dá entre 1964 e 1985. É nesse ínterim que o caráter de ocupação e defesa contra uma possível internacionalização da Amazônia leva a políticas como a de "*integrar para não entregar"* e a de "*terra sem homens para homens sem terra*", as quais tiveram como consequência o período mais intenso de ocupação – e também de destruição do bioma –, assim como a intensificação dos conflitos rurais entre colonos, indígenas, latifundiários e as outras populações que viviam na terra. Tais medidas também foram colocadas como uma solução para a questão fundiária no Sul e no Nordeste (Castro, 2010).

Edna Castro destaca ainda como tal cenário se referencia a um "mito da terra proemetida" (Ianni, 1979 apud Castro, 2010) no imaginário social, no qual a "migração para áreas-limite tem ainda um sentido na realização de sonhos, na superaão de adversidades, no desafio de busca de um lugar mítico" (ibid., p. 111), de modo que a ideia de paraíso e modernidade também é carregada nesses deslocamentos, onde se infere uma justificativa de destruir a floresta e explorar os recursos naturais por esse ideário. Ela aponta que no período da ditadura civil-militar as mesmas bandeiras de sempre são reeditadas, assim "a matriz conceitual – civilização, integração e progresso – recupera a mesma base civilizatória presente nas políticas de governos anteriores" (ibid., p. 112).

São planejados e implantados também megaprojetos para a região por meio de políticas que mudaram a base econômica produtiva, que até hoje é marcada pela pecuária extensiva, a mineração e a extração de madeira em nível industrial (diferente da que se faz com menor impacto). Todos esses processos foram decisivos e responsáveis pelos altos índices de desmatamento na região nas últimas décadas, além das diversas formas de violações de direitos e repressões violentas pautadas na justificativa de desenvolver a Amazônia.

Loureiro (2014) discorre sobre o desenvolvimento tanto da ocupação quanto das bases produtivas na região, identificando, por exemplo, como uma ocupação tradicionalmente ribeirinha começou a ganhar novos contornos com a abertura de estradas e rodovias - a rodovia Belém-Brasília em 1959[8], a chamada rodovia da integração, a Cuiabá-Santarém inaugurada em 1976 e a catastrófica Rodovia Transamazônica de 1972 – até hoje inacabada – que facilitaram tanto a ocupação dos novos colonos quanto a entrada do capital à região.

Para a autora, as políticas adotadas na época eram embasadas numa lógica de projeto de desenvolvimento nacional que o Estado apresenta "como elemento mobilizador e ético de suas ações para o "bem-estar comum", o "progresso", "a modernização" da região. (...) Sob o rótulo de um propalado "interesse nacional" (Loureiro, 2014, p. 85)[9]. Mesmo com o fim da ditadura e a redemocratização no país,

[8] Apesar do ano 1959 ter marcado a finalização das obras, o encontro das duas partes da estrada, ela só começa a ser trafegada em 1960.

[9] Presente, por exemplo na criação da Zona Franca de Manaus (ZFM) pela Lei Nº 3.173 de 1957, a Operação Amazônia de 1966 a 1967, no Programa de Integração Nacional (PIN) de 1970, nos Planos de Desenvolvimento da Amazônia (I PDA de 1972, II PDA de 1975-1979 e o III PDA de 1980-1985).

os signos das políticas para a região vão manter a tendência das políticas citadas, ainda que com algumas mudanças significativas.

Vaz Filho (2010) contextualiza a emergência étnica na região nos anos 1980 junto também com a propagação do movimento Pan-Indigenista na América Latina e outros países, tendo também a Constituição Federal de 1988 (CF/88) contribuído para a ideia de garantia de direitos à educação e à saúde e, principalmente, o direito às terras tradicionais, sua demarcação e proteção pelo Estado. O antropólogo comenta ainda que a CF/88 tem "como impacto positivo sobre os povos indígenas, (...) a remoção da tutela do Estado sobre os indígenas (até então tidos como incapazes e da superação da visão integracionista" (Vaz Filho, 2010, p. 120), contribuindo para a diminuição de uma visão *infatilizadora* dos indígenas e motivando a reorganização étnica.

Nesse contexto há grande mobilização entre os anos 1996 e 1998 pela criação da RESEX Tapajós-Arapiuns e também com a autoidentificação pública de moradores de algumas comunidades como indígenas, a exemplo dos moradores de Takuara, o que se dá com a presença e influência tanto de membros da Igreja Católica quanto do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santarém[10].

A articulação começa a ocorrer também pela crescente tensão com madeireiros, fazendeiros e outras movimentações pelas terras que começam a despertar ainda mais o senso de pertencimento e autodefinição identitária, assim como os movimentos nos anos 1990, que levam à criação de muitas unidades de conservação, processo que era também impulsionado por pressões internacionais.

Já no caso da Flona do Tapajós, a mesma é criada ainda na ditadura civil-militar, em 1974. Entretanto, a categoria de Floresta Nacional, influenciada pelo modelo de conservação dos Estados Unidos, não considerava a existência de comunidades dentro da mesma, o que, na verdade, acabou levando a conflitos, pela luta das comunidades de se manterem no território, direito que acabou sendo conquistado apenas nos anos 1980:

> Em 1980, os moradores, junto com o STR de Santarém, fizeram um pico na mata de 10km de fundo (o "Pico das Comunidades"), a partir das margens do rio para o centro da floresta, estabelecendo os limites do que eles pensavam ser a sua terra dentro da FLONA. Segundo Allogio (2004, p. 582), essa ação "foi o sinal de que a disposição de lutar poderia vir a garantir a permanência das comunidades tradicionais no seu próprio lugar" (Vaz Filho, 2010, p. 123)

[10] Atualmente Sindicato dos Trabalhadores e das Trabalhadoras Rurais de Santarém (STTR).

Assim, em 1988, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) substituiu o IBDF e pôs fim ao conflito, mas continuou o sentimento para os moradores de que "o *governo* os mantinha oprimidos, cerceando a sua antiga liberdade no uso dos recursos da floresta" (id.) e a situação acabou se resolvendo definitivamente em 2000, com a aprovação do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), que permitiu a permanência dos moradores de forma legal enquanto "populações tradicionais". Mas a situação não foi bem aceita por todas as comunidades, e três delas decidiram identificarem-se publicamente como indígenas (Ioris, 2005 apud Vaz Filho, 2010). Sobre as condições em que a situação se resolveu, Vaz Filho destaca ainda a peculiaridade que envolveu as comunidades em questão:

> É interessante registrar que tanto os 10 km na FLONA Tapajós como os 13,4 km à margem esquerda do rio foram defendidos e posteriormente protegidos como uma terra coletiva e não subdividida em lotes individuais. Foi a tradição dos próprios moradores que se impôs. (Vaz, 2010, p. 124).

A regularização da situação teve como consequência para as 23 comunidades e 3 aldeias indígenas da etnia Munduruku, situadas nos mais de 520 mil hectares, mudanças no modo de vida e de subsistência como as limitações da categoria da Flona para a prática do roçado. Nos anos 2000 foram elaborados diversos projetos para capacitar e adaptar as atividades econômicas das comunidades com o caráter da unidade de conservação como o turismo de base comunitária e a extração de madeira sob a fiscalização do ICMBio.

Em conversas com Nice e outros moradores da Flona, após essas mudanças muitas pessoas que tinham deixado suas comunidades em busca de oportunidades em outras cidades como Belterra, Santarém, retornaram e tiveram como retomar suas vidas na Flona de um modo compatível com seus valores e com as limitações da conservação.

Enquanto Nice me contava a história da comunidade, ela me apresentou um documento que elaborou por iniciativa própria, ainda quando estava à frente da presidência da associação de moradores da comunidade, ao conversar com moradores mais antigos para registrar a história de Jamaraquá (ver Anexo D).

O documento remonta ao início de sua formação a 1880, no nascimento de Marcelino Monteiro da Fonseca; na época, a localidade chamava-se São Benedito. Em 1901, Marcelino casa-se com Sebastiana Adelaide dos Santos e os seus filhos foram

casando-se com pessoas de comunidades próximas, enquanto viviam no mesmo lugar, que foi crescendo (Fonseca, 2010).

Contudo, São Benedito ainda era considerado parte da comunidade de Maguari. Com o passar do tempo e o crescimento populacional foram surgindo iniciativas próprias que abriram espaço para um estabelecimento de uma comunidade independente de Maguari, tais como a fundação do Progresso Futebol Clube em 1981. Assim, em 1985, São Benedito já apresentava uma diretoria e que com seis famílias decidiram dar um nome definitivo ao lugar e se desligar de Maguari, passando a se chamar Jamaraquá, "nome de uma planta medicinal muito usada por indígenas para fazer xarope e curar picada de insetos" (Fonseca, 2010, s/p).

Já em 1987 foi fundada a Escola Radiofônica e com o apoio do Sindicato dos Trabalhadores Rurais foi implantada uma granja comunitária, que não alcançou o resultado desejado. Logo os comunitários começaram a buscar parcerias com outras entidades (id.). Nos anos 1990 são construídos dois poços semi-artesianos e a partir de 1995, o transporte que até então era apenas de barcos e canoas, passa a contar com a 1ª linha de ônibus.

Ainda na década, o Projeto Saúde e Alegria (PSA)[11] propõe uma parceria para que a comunidade seja a sede do Encontro Geral e a Copa de Futebol dos Três Rios, que leva à construção de mais infraestrutura, como um barracão comunitário e o campo de futebol (Fonseca, 2010). Em 1999 é fundada a Associação de Moradores e Produtores Rurais e Extrativistas de Jamaraquá (AMORJA), contando inicialmente com 37 sócios.

Em 2001 começaram as atividades de ecoturismo inicialmente com três guias. Tendo um retorno positivo incentivaram cinco mulheres a criarem o grupo de produção de artesanato natural, no mesmo ano em que a comunidade tem a construção da Escola João Paulo II. A água encanada chega à comunidade por uma parceria com Maguari e também é ampliada a estrada que liga as comunidades a Belterra. Todos estes fatos contribuem para o aumento do fluxo de turistas e melhores condições para a atividade do turismo, tendo como um momento definitivo a chegada da luz elétrica na

[11] O PSA é uma iniciativa civil sem fins lucrativos cuja atuação na região data de 1987 "com o objetivo de promover e apoiar processos participativos de desenvolvimento comunitário integrado e sustentável que contribuam de maneira demonstrativa no aprimoramento das políticas públicas, na qualidade de vida e no exercício da cidadania das populações atendidas" (Projeto Saúde & Alegria, 2020, s/n). O projeto aparece em diversos contextos durante o desenrolar do estudo.

comunidade, com o Programa Luz para Todos em 2008, do governo federal, que era muito esperado pelos comunitários.

Para mim, a experiência na Flona foi de resgate da memória da minha própria família[12], com os relatos da infância de minha mãe e minha avó. Vi um cotidiano muito similar (com as devidas ressalvas) na arquitetura das casas, na distância entre uma e outra, na alimentação, no trabalho, no lazer.

Ali estava eu, uma mulher de 25 anos que vinha de Belém, professora universitária e estudante do doutorado, o que sempre causava estranhamento e descrédito – que acredito que se dava por conta da minha idade –, mas também interesse, perguntando sobre o que as pessoas pensavam sobre o futuro e as políticas e sendo interpelada de volta, sobre mim mesma, sobre o objetivo das minhas perguntas e os motivos. Minhas indagações, como eu via e eram vistas, todas essas dinâmicas que atravessam e são atravessadas pelo contexto aqui discorrido.

E, para chegar ali, acordei cedo para pegar o ônibus de Alter-do-Chão para Santarém, uma breve de viagem de 45 minutos em média. Precisava estar lá por precaução até às 10:00 horas da manhã para me situar e esperar o ônibus que saía com destino à Flona, a Floresta Nacional do Tapajós. Aproximadamente, às 11:00 horas subi no ônibus e estimei chegar à comunidade de Jamaraquá passando um pouco das 12:00 horas, já que é uma distância de apenas 65 km.

Saindo de Santarém passamos pelo município de Belterra, onde é possível ver traços da história do lugar pela arquitetura que remete às casas dos Estados Unidos. São algumas as construções da época em que a sede do município (então apenas uma localidade) foi construída pelo milionário Henry Ford a partir do ano de 1934[13].

O ônibus é de linha e a passagem do ônibus custa R$ 12,00 reais, não tem como objetivo atender a turistas ou visitantes, mas sim aos moradores da Flona que precisam

[12] Isto se dá pelo fato da minha família materna ser de Castanhal e arredores, e meus avós terem trabalhado ainda no roçado durante grande parte de suas vidas em condições pauperizadas. Por ter nascido ali, já quando a família desfrutava de uma pequena ascensão de mobilidade social, e depois ter crescido em uma das maiores capitais da região, Belém, um deslocamento justificado para ter acesso a diversos serviços de saúde e educação, melhores condições de vida, que pouco refletem o acesso real da maior parte da população, tive construída uma visão de futuro de modo otimista, como moldável e, pautando-se pela referência dos símbolos da modernidade enquanto melhoria de vida (até então). A própria mobilidade social alcançada pela minha família por meio do estudo, de acesso a empregos estáveis, sempre foram símbolos de reforço dessa ideia e seus símbolos. Minha avó, que estudou apenas até o ensino fundamental, sempre frisou que deveríamos perseguir-los para garantir uma vida melhor.

[13] Por conta da produção da borracha, mas que nos anos seguintes o projeto foi abandonado pelo desenvolvimento de outras tecnologias na produção da borracha sintética e o baixo custo em outros lugares, como na Ásia.

se deslocar entre a Flona, Belterra e Santarém para resolver pendências, comprar suprimentos e acessar alguns serviços públicos como os de saúde.

Apesar da pouca distância, não apenas as paradas influenciam na duração do deslocamento, mas também as condições da estrada, principalmente ao chegarmos na estrada principal que leva à entrada da Flona (vide Figura 4).

Figura 4 - Estrada de acesso à Flona Tapajós.



Foto: Brenda Cardoso de Castro (Julho 2017)

Outra forma de chegar às comunidades da Flona é por via fluvial, mas que não possui embarcações de linha, sendo feito o trajeto apenas por embarcações privadas. De Alter-do-Chão saem barcos de passeio diariamente, que levam às comunidades e voltam ao fim da tarde, onde costumam cobrar até R$ 300,00 por grupo, tendo a duração de até 1 hora e 20 minutos cada trecho.

Já passava da hora do almoço e ainda estava em Belterra por conta das várias paradas feita, nas quais as pessoas sobem com caixas de mantimentos, de bebidas e outros itens. Para além do consumo familiar, muitas das compras são visando a demanda de turistas e viajantes que vão à Flona.

A paisagem vai mudando aos poucos durante o percurso. Ainda na BR-163 a floresta vai ficando mais distante no horizonte enquanto a beira da estrada é tomada por plantações de arroz ou milho que abrem caminho para a soja. E ao dobrarmos na estrada que leva à Flona, um choque: dos dois lados grandes áreas sem floresta, salvo uma única castanheira carbonizada em meio a um grande vazio.

É uma cena de impacto que mesmo me causando incômodo já em 2017 eu ainda não entendia tudo o que aquela imagem dizia. É uma paisagem recorrente na Amazônia, onde unidades de conservação são cercadas e pressionadas pela devastação e o agronegócio, restando muitas vezes como "símbolo" do desmatamento solitárias castanheiras que acabam sendo alvo de raios ou são muitas vezes envenanadas.[14]

Rapidamente a paisagem é retomada pela floresta nativa; chegamos à Flona. Mais 30 minutos adentro, passando pelas primeiras comunidades: São Domingos e Maguari, com o rio Tapajós ao lado direito e a floresta profunda à esquerda. Jamaraquá é a terceira comunidade e o meu destino. Foram quase 4 horas de viagem.

As três comunidades são as que mais têm desenvolvido o turismo comunitário, principalmente Maguari e Jamaraquá. Os atrativos da região são a possibilidade de dormir na floresta, fazer trilha pela floresta amazônica e os passeios pelas praias formadas pelo rio Tapajós, além do igapó (floresta alagada), possível de conhecer na época da cheia apenas.

Por conta da nova dinâmica do turismo de base comunitária, os moradores começaram a abrir suas próprias casas para a hospedagem, fazendo redários[15] e cabanas para receber os visitantes. O turismo de base comunitária é uma atividade que conforme relatado tem sido implantado recentemente pelo ICMBio com as comunidades interessadas, sendo este "um modelo de gestão da visitação protagonizado pela comunidade, gerando benefícios coletivos, promovendo a vivência intercultural, a qualidade de vida, a valorização da história e da cultura dessas populações, bem como a utilização sustentável para fins recreativos e educativos, dos recursos da Unidade de Conservação" (ICMBio, 2018, p. 10).

Assim, a Flona Tapajós tem atraído nos últimos anos um número cada vez maior tanto de pessoas interessadas em conhecer o bioma amazônico e também as que já conhecedoras, visto que é uma experiência instigante, seja pela possibilidade de

[14] O corte e a derrubada de castanheiras (Bertholletia excelsa) são vedados (Decreto 5.975/2006 e Lei 12.651/2012) sob a justificativa da sua importância para a ecologia e a socioeconomia da região, o que se torna ainda mais grave pelo risco de extinção que levou à espécie a ser incluída na Lista Nacional Oficial de Espécies da Flora Ameaçadas de Extinção (Portaria 443/2014 do Ministério do Meio Ambiente). Assim, ouvi relatos recorrentes enquanto estava na região de várias estratégias utilizadas por latifundiários e grileiros para evitar multas quando castanheiras em terras de interesse eram consideradas um obstáculo. Uma delas é o envenenamento por meio de uma perfuração discreta no tronco da árvore, de modo que seja difícil identificar a causa de sua morte e a mais comum é também o desmatamento de toda a flora ao redor, restando apenas ela em pé, sendo alvo de raios, de modo que mais cedo ou mais tarde seja carbonizada.

[15] Alojamentos para atar redes para dormir (vide Figura 6).

conhecer o cotidiano das comunidades, seja pela proximidade com a floresta onipresente (e seus barulhos indecifráveis para os que desconhecem).

Outra atividade econômica fundamental nas comunidades que oferecem os passeios é o artesanato feito de sementes (principalmente de morototó) e também do látex produzido na região, que aqui é transformado em bolsas, cadernos, colares e outros adereços. Na Figura 5 é possível visualizar algumas peças produzidas por Nice e sua família: chaveiros de pássaros feitos com látex, palha e sementes; cordões, pulseiras e brincos com sementes de açaí, morototó e também de látex.

Figura 5 – Artesanato de látex e sementes naturais



Foto: Brenda Cardoso de Castro (Julho 2017)

Figura 6 - Redário da casa de Nice, em Jamaraquá



Foto: Brenda Cardoso de Castro (Julho 2017)

A figura 6 apresenta o redário no quintal da casa de Nice: com as laterais abertas, cobertos de palhas; sendo as acomodações para visitantes que pretendem passar a noite na comunidade. No redário dorme-se apenas em redes.

Por recomendação de Cris, fui recebida na casa de Nice, que nasceu e cresceu na Comunidade de Jamaraquá. Apesar de já ter passado períodos morando fora não tem mais interesse em sair da comunidade, onde ressalta as vantagens de viver, principalmente após o estabelecimento e o crescimento do turismo de base comunitária na Flona nos últimos anos. Na Figura 7 (vide a seguir), Nice anda pelo rio tapajós em um passeio que fazemos com sua família.

Figura 7 – Nice



Foto: Brenda Cardoso de Castro (Julho 2017)

Aos 39 anos, casada e com cinco filhos (duas filhas jovens adultas e com filhos, uma adolescente de 15 anos, um adolescente de 13 anos e um mais novo de 9 anos), Nice tem uma percepção muito positiva do futuro da família, da comunidade e da Flona, principalmente ao fazer comparações com a situação anterior que viviam antes da criação da Flona e do turismo comunitário, quando a principal atividade econômica era a agricultura e a criação de pequenos animais, o que era muito extenuante e pouco compensatório. Ela relata, por exemplo, trabalhar fazendo a *roça* embora grávida de 9 meses.

A visão otimista de Nice, porém, não é compartilhada por todos que moram na Flona. Ela conta que quando o ICMBio começou o processo de capacitação para o turismo comunitário, processo que dependia da iniciativa voluntária das comunidades – apenas 3 pessoas quiseram realizar sistematicamente a atividade. Muitas não apoiavam a mudança e houve tensão entre os que tinham interesse em mudar para uma atividade econômica que tivesse maior retorno econômico e menos desgaste físico e aqueles que temiam que a entrada de turistas na Flona fosse modificar suas formas de vida e que o ganho econômico não compensasse a perda da privacidade e, possivelmente, suas culturas.

Por conta dessa situação Nice promoveu repetidas vezes reuniões e debates para que todos os moradores expusessem seus posicionamentos, buscando formalizar diversas formas de associação para facilitar as discussões, como a Associação da Comunidade de Jamaraquá e a Cooperativa de Mulheres de Jamaraquá, que tratam sobre as produções de artesanato das mulheres da comunidade.

Nice demonstra-se muito atenta às dinâmicas com turistas, funcionários do ICMBio, outros moradores da comunidade e das demais, muito comunicativa e articuladora. Está sempre elaborando novos planos de explorar mais o potencial turístico da Flona e, ao mesmo tempo, manter a autonomia dos moradores em relação ao governo, pois apesar de considerar positiva a mudança da atividade econômica, ela é muito crítica quanto ao posicionamento adotado por funcionários do governo que no, caso da Flona, adotam um regulamento com rígidas proibições e multas para manter o equilíbrio ecológico da floresta. Nice muitas vezes discorda dessas limitações seja pela proporcionalidade adotada ou o próprio tipo de abordagem que adotam "como se fossem donos do lugar".

Por conta das dificuldades da minha adaptação à dormida no redário, dos barulhos da floresta (que posteriormente fui informada que eram macacos andando em cima do redário e porcos-do-mato andando pelas folhas do chão, de modo que aos incautos como eu pareciam muito com pessoas andando) e ao medo de dormir sozinha, uma das filhas de Nice, Aline, de 19 anos, foi me fazer companhia no redário.

Figura 8. Aline



Foto: Brenda Cardoso de Castro (Julho 2017)

Durante o dia eu mesma havia feito algumas brincadeiras sobre o fato de ser um clichê da "moça da cidade", com medo dos bichos, mas quando fomos dormir Aline comentou que não achava besteira o meu medo, já que ela também tinha medo de dormir na cidade, onde havia outros barulhos com os quais ela não estava acostumada – e eu sim, como as sirenes de carros de polícia e ambulância durante a madrugada, os barulhos de carros em alta velocidade, entre outros.

Nessa conversa, Aline – que é casada e tem uma filha de 4 anos – comentou que também não tem interesse em morar fora da Flona. Falou várias vezes que ali é onde se tem liberdade, diferentemente das cidades nas quais ela já morou ou visitou (Santarém e Macapá). Ela chamou atenção à diferença do clima (muito mais quente nas cidades) e que ali na Flona ela tem tudo de que precisa, apesar de ter tido uma experiência traumática no parto de sua filha por conta da dificuldade e do custo de deslocamento para o município de Belterra e Santarém para realizar tanto o pré-natal quanto o próprio parto, quando teve complicações.

Tanto Aline quanto Nice destacam que é preciso melhorar o acesso dos moradores aos seviços de saúde, já que cada deslocamento (de moto) custa pelo menos R$ 50,00 reais. No caso de mulheres são recomendadas consultas frequentes,

especialmente durante a gravidez, o que impõe um custo elevado para uma renda que é variável, posto que depende das temporadas de turistas na região.

Aline comenta que quando engravidou aos 15 anos ficou triste, pois queria terminar os estudos (na comunidade tem-se acesso à educação básica), o que se agravou com a complicação da gravidez e do parto de sua filha. Por conta dessa experiência ela diz não pretender ter mais filhos.

Entretanto, Aline não adota uma visão pessimista da situação. Depois que começou a trabalhar mais com o artesanato e a ajudar a mãe nas atividades de turismo, passou a viver uma mudança interessante em sua vida. Ela contou como a recorrência de mulheres viajantes que passaram a chegar à comunidade por vezes solicitavam guias mulheres. Anteriormente, os homens costumavam exercer o trabalho de guias, enquanto as mulheres faziam o artesanato e preparavam as refeições, com algumas exceções como a de Nice, que sempre foi guia junto às outras atividades[16].

Foi quando por questão de demanda, Aline começou a se capacitar para ser guia em diversos passeios, onde acompanhava e aprendia inicialmente com o seu pai e sua mãe. Ela relata que começou a se identificar muito mais com a atividade de guia do que de artesanato, que considera "chato". Ela comenta que muitos moradores demonstraram reprovação por ela estar em uma posição de ser guia, às vezes, só para homens, implicando principalmente questões morais sobre o seu casamento. Ela responde que, apesar dos comentários, seu marido a apóia.

Ao falar mais sobre o trabalho como guia ela se anima com os outros níveis de passeios mais difíceis para os quais gostaria de ser capacitada, como passar a noite na floresta. Reclama ao ver que apenas homens colocam seus nomes para prestarem o treinamento. Nessas ocasiões ela recua, por não querer provocar insegurança nas esposas dos guias homens que também estariam lá e que passariam noites dormindo na floresta, caso ela também fosse.

Em conversa com Rosivaldo, o pai de Aline e esposo de Nice, sobre perspectivas de futuro para a região, ele se demonstrou tranqüilo e confiante, por

[16] As relações de trabalho na comunidade são abordadas no capítulo 7, a partir das entrevistas com Nice e sua filha mais velha, Priscila, onde são discutidas as relações de gênero nestas questões. Optei por não introduzir aqui a discussão pela escolha de seguir uma linha cronológica mais próxima possível às experiências e leituras. À época mesmo o fato me chamando atenção eu ainda não havia elaborado bem sobre as dinâmicas e tampouco havia conhecido melhor sobre as relações de trabalho nas perspectivas delas, visto que em 2017 foi a minha primeira visita e apenas em 2018 realizei entrevistas com direcionamento específico e abordei também em nossas conversas do cotidiano minhas dúvidas sobre o tema.

acreditar que a Flona e a presença do ICMBio garantem certa segurança de que as terras dali não serão compradas por madeireiros ou atingidas por projetos próximos.

Assim como Nice, ele relembra os tempos mais difíceis quando dependia apenas da produção da roça. Lembra as dificuldades de acesso a serviços básicos como a energia, que só chegou à comunidade em 2004. Fala que também prefere trabalhar com turismo comunitário, pois a renda é maior que a da roça, ainda que por outro lado isso também tenha aumentado a dependência de comprar produtos que, muitas vezes, antes eram produzidos por eles próprios.

Figura 9 – Rosivaldo durante passeio pelo igapó de Jamaraquá



Foto: Brenda Cardoso de Castro (Julho 2017)

Mas ele também enfatiza, como Nice, o fator físico do trabalho que a roça exigia do corpo e que se estendia normalmente desde antes do sol nascer até o anoitecer. Ele sugere que se tivessem autorização para criar um pouco mais de pequenos animais como porcos (além das galinhas) e a ter mais espaço para a roça de mandioca, por exemplo, seria ideal.

Enquanto faz uma trilha pela Floresta de Jamaraquá, Rosivaldo comenta o quanto é feliz e grato por poder fazer um trabalho respeitando a natureza, que não seja o seu trabalho destruir, mas preservar e valorizar a natureza como ela é, em suas palavras: perfeita.

Um dos filhos de Nice e Rosivaldo faz esculturas de animais em madeira e desenha, demonstrando muito interesse pela arte, o que os pais incentivam e elogiam muito, não esperando ou cobrando que ele desempenhe a função de guia, deixando muito perceptível o fato de apoiarem as escolhas dos filhos (assim como Aline).

É possível discorrer sobre o contexto narrado por Nice, Rosivaldo e Aline como inserido na lógica do projeto de nação fundada em um viés desenvolvimentista. Não se pode desconsiderar que as criações das unidades de conservação surgem numa dinâmica internacional de pressão de países do Norte Global, cujos interesses na região se manifestam de forma interventiva por meio de multinacionais, projetos de cooperação e outras formas de pressionar e influenciar nas decisões políticas, principalmente em alinhamento com elites nacionais e locais – esse contexto é situado por Moura (2007).

Igualmente, a configuração do Sistema de Unidades de Conservação (SNUC) em 2000 forma-se entre as contestações e pressões de populações que habitam as terras das áreas em questão. Aqui, pode-se inferir a análise feita por Escobar (2005a) a partir de experiências que, mesmo localizadas dentro de um sistema dominante capitalista, sempre buscaram caminhos próprios a partir da relação com o lugar e com base no conhecimento local.

Também chama atenção como principalmente para Nice e Aline a questão de serem mulheres é ponto recorrente de suas falas, seja pela questão da saúde (e da gravidez) ou questões de julgamento moral por posicionamentos ou atitudes não esperadas a serem adotadas por mulheres, enquanto Rosivaldo adota uma fala que pouco – pelo menos durante a conversa, o que não significa dizer que esteja ausente dessas pressões – toca na sua identidade enquanto homem naquele contexto, ainda que o "papel de provedor" que costuma ser atribuído a homens também seja uma preocupação nas falas de Nice e Aline.

No momento da pesquisa exploratória de campo a intenção era ainda realizar um levantamento macro que envolvesse tanto homens quanto mulheres de diversos grupos, mas após a convivência e diversas conversas, fez aflorar a questão do *ser mulher na Amazônia* no contexto de um projeto nacional de desenvolvimento e como seus projetos de vida eram influenciados. Isto se destacou como elemento muito relevante.

Assim, ainda que à época não estivesse familiarizada com referências dos estudos de gênero e de raça, as conversas que muitas vezes tive se deram pela

posicionalidade de ser mulher, muito provavelmente por ser um elemento em comum que eu compartilhava com quem conversei e que, ao perceber a diferença como na fala de Rosivaldo, tornou-se nítido.

Rai (2008) demarca que o nacionalismo em si sempre foi uma ideologia generificada, ou seja, o lugar da mulher e do homem na ideia da nação é diferenciado. O homem é colocado como a referência de sujeito da sociedade, enquanto a mulher é vista em dois sentidos: reprodutora dos genes desse grupo e/ou parte importante para a produtividade econômica. Não se afirma, entretanto, que exista qualquer tipo de papel ou função biológica e social predefinida em torno de gênero e muito menos que esta categoria seja apenas binária ou cisheteronormativa, mas apontam-se como historicamente os Estados têm se organizado e reproduzido discursos nesse sentido.

Este ponto é importante de ser destacado a partir das contribuições da socióloga israelense Nira Yuval-Davis (1997), que analisa como o sistema de gênero e sexo se relaciona com as ideias de nação. É possível perceber nas falas de Nice e Aline elementos que atravessam essas noções ligadas à reprodução biológica e social e as condições para tanto. Em entrevistas posteriores e em outras visitas que fiz, tais fatores se mostraram ainda mais relevantes, assim como, outros pontos se mostraram divergentes do que esperado, como na relação de trabalho e produção familiar e comunitária.

Minha primeira ida à Flona terminou com um retorno a Alter-do-Chão com Nice e sua família que iam falar com donos de pousadas em busca de parcerias de turismo. Ao contrário da ida demorada por terra, o caminho de volta foi pelo rio em uma rápida viagem de 1 hora e 30 minutos, no fim da tarde, contemplando a imensidão e a calmaria do rio Tapajós e contou com a companhia ilustre de botos ao pôr-do-sol.

Figura 10 – Voltando para Alter-do-Chão com Nice



Foto: Brenda Cardoso de Castro (Julho 2017)

4 COLONIALIDADES NA AMAZÔNIA HOJE E ONTEM

> *É um modo do colonizador, de outra maneira, nos colonizar. Com a ilusão do consumismo, com a ilusão de que vamos ter uma vida melhor. Mas que vida melhor é essa? Pra quem bem observar o nosso bairro, a nossa cidade ela tem se desenvolvido e sem essas empresas e sem esses portos. E nós vamos permitir que essas empresas venham e se instalem e nos expulsem da nossa terra? Da terra que nosso povo, minha mãe, meus antepassados tanto lutaram pela conservação. Não foi uma semente jogada agora, recentemente, já vem de muitos anos, de muita luta.*
> *(Lídia Roberta de Matos, Coletivo de Mulheres na Raça e na Cor, Quilombo Pérola do Maicá – Santarém)*

Após a incursão de julho de 2017 retornei a Belém com mais questionamentos e possibilidades de direcionamento para a pesquisa. A dimensão das relações e elementos com os quais me deparei denotaram a necessidade de buscar novas referências teóricas e conceituais, assim como de aprofundar e retomar leituras que já havia realizado.

Ainda que alguns fatores estivessem explícitos, muito do que eu lia em abordagens decoloniais, por exemplo, ainda não parecia dialogar tão diretamente com o contexto que eu havia experienciado ou não compreendia como eu poderia conectar essa relação. Provavelmente, tratava-se já de um embate que se abria entre a mudança de abordagem necessária da minha formação acadêmica até então de formato mais tradicional e epistemologicamente eurocentrado, assimo como indicava as próprias limitações da abordagem decolonial.

Nas seções anteriores tentei retratar minha percepção na época, contudo, acredito ser necessário um enfoque no processo que eu mesma passei entre essa viagem e as seguintes, de releituras e organização de ideias, assim como de aprofundamento do contexto político e histórico da região. Até então frisei pontos gerais que já moldavam a minha percepção: o contexto geral da colonização e o processo na Amazônia, assim como a construção do imaginário sobre a região, minha relação com ela, com a discussão sobre desenvolvimento, Estado e nação no cerne dessa dinâmica e, por fim, questionamentos sobre como as pessoas individualmente se relacionavam de forma diferente com o cenário com o qual eu também me deparava, a partir de nossas posicionalidades.

Como abordado nas seções anteriores, a colonização levou a cabo a reorganização territorial e social de sociedades que já viviam nos locais agora colonizados ou recolonizados. As instituições que advieram desse processo são produto e reprodutoras da lógica moderna/colonial, o que se dá pelos eixos da colonialidade. Enquanto esta é, em sentido geral, a outra face da modernidade, da qual se faz importante discorrermos sobre como suas práticas adotam diversas estratégias.

Assim como Fanon (2008), Quijano (2000) compreende que o processo de colonização não se deu apenas em uma esfera econômica e política, mas também mental, do imaginário. A colonialidade do poder produziu discriminações sociais a partir do momento da criação da categoria "raça" como a-histórica, universal, "objetiva" e "científica".

Logo, a criação de uma inferiorização a partir da produção do conhecimento, combinada a uma colonização estrutural de repressão cultural e da violência dos extermínios empregados contra as populações indígenas e africanas configura a origem de um sistema de poder global que serviu como base para o sistema no qual vivemos ainda atualmente.

Quijano (1992) argumenta que enquanto o primeiro momento desse colonialismo se deu pela repressão da cultura, dos símbolos, das ideias, dos modos de saber e produzir conhecimento, o segundo se dá pela sedução da cultura europeia como caminho único de acesso ao poder. Desta forma, a colonização gerou inicialmente uma destruição cultural e nos modos de expressão de um povo, para, em seguida, introjetar o seu próprio padrão como referência universal, ou seja, um colonialismo do imaginário.

Neste ponto, podemos traçar um paralelo entre alguns pontos destacados por Fanon, como a linguagem e o comportamento incentivado e idealizado nessas sociedades, que é o europeu. A ideia de *civilizar* é a reprodução de uma lógica de progresso e de modernidade, que localiza os povos e suas culturas em níveis e estágios, hierarquizando e separando-os entre *primitivos, selvagens, bárbaros e civilizados*.

É o que se percebe, desde o início do processo de colonização por meio da imposição de vestimentas, o ordenamento social, a língua, a religião cristã, a estrutura familiar cisheteronormativa com referência europeia burguesa[17] e, como se usou como

[17] Não se infere aqui que este tipo composição familiar seja restrito à cultura européia, mas que a forma como essa concepção de família será difundida e reproduzida nas instituições adota como referência o

ferramentas para tal, políticas de tentativa de dominação – que, atualmente, observa-se não terem sido totalmente bem-sucedidas, visto os processos inerentes de resistência e práticas anticoloniais envolvendo diversas estratégias.

Um momento da história da Amazônia que ilustra tal dinâmica é o da repressão cultural durante a chamada Belle Époque, no I Ciclo da Borracha (1879-1912). É nesse período que a região passa a receber mais atenção no âmbito nacional, por motivos econômicos. Enquanto de um lado tinha-se o processo de produção de látex nos seringais pelo sistema de aviamento, em condições precárias e desumanas a que muitos seringueiros eram expostos, muitos destes, imigrantes nordestinos; do outro lado, a acumulação de riquezas se materializa na Belle Époque um projeto de modernização e europeização cultural das grandes capitais da Borracha, como Manaus e Belém.

Junto com o capital veio a possibilidade da elite local cada vez mais, enfim, "parecer" com os europeus. No caso de Belém, por exemplo, em 1880, o intendente Antônio Lemos aprovou um Código de Posturas que proibia algumas manifestações culturais e comportamentos considerados desviantes, de modo a adequar a população a novos padrões culturais e morais, tais como:

> proferir palavras obscenas, nas ruas e lugares públicos, praticar atos ou gestos reputados ofensivos à moral e à decência; tomar banho nas praças e fontes públicas (...); fazer algazarras, dar gritos sem necessidade, apitar, organizar batuques e sambas; tocar tambor; carimbó; bem com a reunião de escravos; fâmulos ou criados nas lojas; tabernas; açougues; ruas e praças (...); danças de cordões de pastores fora do carnaval (Sarges, 2002, p.145146).

Diversas proibições acima são diretamente relacionadas às culturas indígenas e africanas, o que demonstra o caráter predominante de uma cultura eurocêntrica para o julgamento do que seria moralmente aceito. Maria de Nazaré Sarges (2002) destaca as mudanças do período tanto no comportamento da sociedade belenense quanto na própria arquitetura da cidade, o que teve como consequência a gentrificação do centro e deslocamento da população pobre para bairros periféricos. O período também garantiu a Belém algumas alcunhas como "Veneza paraense" em referência aos canais e igarapés que existiam e também, *"Paris N'America"*.

A Belle Époque continua sendo uma referência da identidade local como símbolo de autoestima e de passado glorioso, o que se relaciona exatamente ao

---

contexto burguês na Europa, o que carrega consigo valores religiosos e noções de gênero, sexualidade, raça, produção e divisão do trabalho muito específicas.

parâmetro de comparação europeu em questão, localizando-se a própria lógica da colonialidade do poder presente.

É preciso destacar que o processo de colonização adotava políticas que, apesar de muitas vezes mascararem-se por trás de uma justificativa de *civilização,* de *humanização* ou da própria *salvação* desses povos, visavam, na verdade, a dominação e exploração de corpos, mentes e territórios.

Tem-se, então, na Amazônia também um duplo processo, como descrito Quijano e Fanon: de âmbito econômico e cultural. De um lado, a invasão colonial por meio da força e a exploração do trabalho indígena e africano, por outro lado, a catequização a partir da ação dos jesuítas como ponto central para a repressão cultural, das religiosidades/espiritualidades indígenas e africanas.

Estes dois processos que marcaram a empreitada portuguesa no território foram os passos iniciais do que depois viria a ser, com a criação do Brasil enquanto Estado, a oficialização da língua portuguesa, da cultura europeia/portuguesa como base de organização social e econômica, assim como a religião cristã católica como base fundante da moral e do comportamento social.

Assim, a partir da repressão cultural, injeta-se a ideia de uma identidade europeia e o que ela abarca passa a ser objeto de sedução e desejo para os sujeitos, como uma forma de ter acesso ao poder. Ou seja, passa primariamente pela negação da sua própria pele e história, tendo como objetivo final um projeto de nação que não é a sua origem, mas um futuro forjado nos moldes europeus.

Partindo da compreensão que a colonialidade do poder refere-se à inter-relação entre formas modernas de exploração e dominação como tratadas por Quijano, enquanto a *colonialidade do saber***,** por Walter Mignolo (2017), trata do papel da epistemologia e das dinâmicas de produção do conhecimento na reprodução de regimes de pensamento coloniais eurocentrados, Nelson Maldonado-Torres (2007) trabalha o conceito de *colonialidade do ser* como a experiência vivida da colonização e seu impacto na linguagem.

María Lugones (2014) baseia-se também no conceito de colonialidade do ser a partir de Maldonado-Torres para marcar como elemento crucial do *sistema moderno/colonial de gênero* a "desumanização constitutiva da colonialidade do ser". E, essa desumanização estaria localizada tanto na ideia de raça, quanto de gênero, classe e outras categorias, criadas a partir de uma relação assimétrica de poder, na produção da negação da subjetividade.

Catherine Walsh (2008) traz como contribuição pensar a partir de um novo eixo além da colonialidade do ser, do poder e do saber: *a colonialidade da "mãe natureza"*. Tal eixo se refere à visão binária natureza/sociedade adotada durante a colonização, a qual ignorou e reprimiu os conhecimentos e as relações mágico-espirituais-sociais, a relação entre mundos biofísicos humanos espirituais, incluindo a dos ancestrais, que dá sustentação aos sistemas integrados de vida e a humanidade como um todo (id.).

Contudo, apesar da negação dessas bases de vida dos povos indígenas e africanos e seus descendentes, ela aponta que atualmente se tentam resgatar *"prácticas y políticas, entre otras, del desarrollo, etnoturismo (con su folklorización y exotización) y «ongización», en que prevalecen el individuo y su bienestar individual-neoliberal"* (Walsh, 2008, p. 139). Tal argumento dialoga, por exemplo, com as atividades de turismo de base comunitária no caso abordado da Flona Tapajós que são, importante frisar, fruto de ações de interferência do Estado nacional por meio do Ministério do Meio Ambiente e o ICMBio.

Ela também reforça que os eixos de colonialidade formaram/formam as bases estruturais, institucionais e ontológicas das compreensões de Estado e Nação. Enquanto as colonialidades do poder, do ser e do saber fundam uma concepção de quem é o sujeito ou "indivíduo racional e civilizado" dessa estrutura, que formas de conhecimento, ciência e epistemologias são válidas, de que maneira o **projeto de nação** vai ser pensado, por quem, inserido em e reproduzindo por qual lógica, que ao mesmo tempo hierarquiza, inferioriza e desumaniza outras existências, corpos e epistemologias, aprofundando a dimensão do que é proposto em linhas gerais por Yuval-Davis (1997).

A construção de projeto de nação se dá, basicamente, pautada numa lógica eurocêntrica na qual o Estado-Nação se constrói enquanto uninacional e monocultural, que propõe um caráter "capitalista, moderno, colonial e cristão para a vida em sociedade nacional" (Walsh, 2008, p. 139), afirmando sua universalidade como justificativa para a legitimação da dominação social, exploração do trabalho e negação das populações que não estão inseridas ou não são reconhecidos dentro desses moldes.

Ainda na lógica dos eixos da colonialidade, tem-se assim, na América do Sul – contexto analisado por Walsh – a adoção de políticas de mestiçagem, que visam argumentar e negar a existência de racismo e de qualquer injustiça racial, entendendo o Estado enquanto neutro historicamente nesse processo e que o *hibridismo produzido* não permitiria a ocorrência de racismo nessas sociedades.

O que é reforçado também pela definição de Silvia Rivera Cusicanqui (1993, *apud* Walsh, 2008) como "matriz ou horizonte colonial de mestiçagem". No caso brasileiro especificamente, o mito da democracia racial no Brasil já foi amplamente discutido por sociólogos como Florestan Fernandes (2008) e Adbias do Nascimento (2016). Percebe-se um alinhamento entre esse apontamento e o debatido por diversos pensadores e pensadores da decolonialidade no sentido de atribuir um caráter que atravessa as relações de raça e classe na constituição do Estado-Nação e na sua ligação ao capitalismo, enquanto produto e efeito do mesmo.

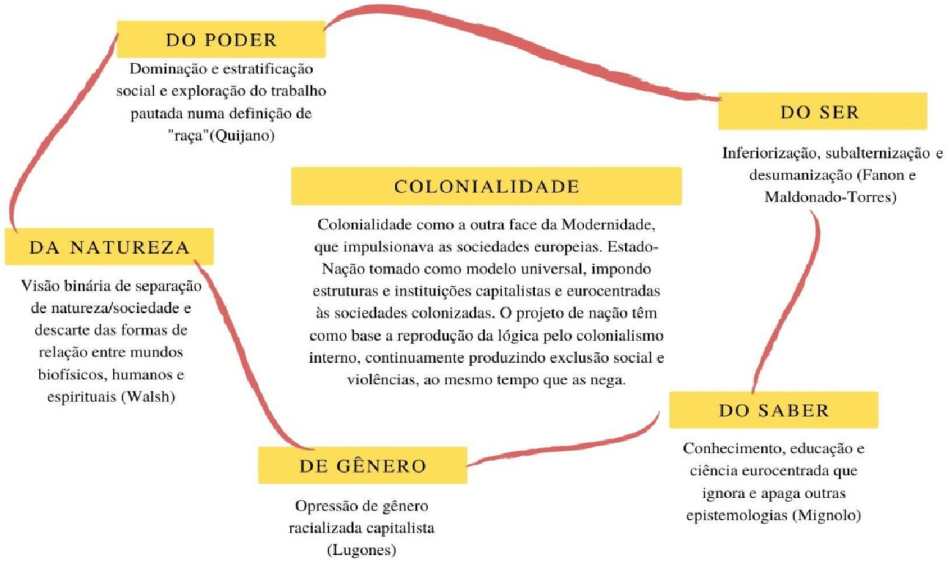
E, não se paut somente em um contexto de exploração material, mas também em um viés de adoção de políticas que têm como objetivo a própria legitimação de uma estrutura desigual, injusta e violenta, ao mesmo tempo em que nega que exista qualquer tipo de caráter discriminatório; e busca naturalizar as desigualdades e arbitrariedades destinadas aos grupos que não correspondem às características do assim entendido "cidadão comum".

Neste ponto, enquanto a abordagem das relações de gênero já era um elemento definido na pesquisa, percebi o que já havia se mostrado explícito desde o início: que não seria possível a discussão do tema sem que as relações raciais no Brasil e na Amazônia fossem aprofundadas.

Mas, na época, como a discussão de gênero me chamava a atenção, busquei ler mais sobre as contribuições da filósofa argentina María Lugones (2014), que considera que a colonialidade a partir dos quatro apresentados ainda não abarca todas as dimensões que se considera que influenciaram o contexto analisado. Ela apresenta o conceito de **colonialidade de gênero,** partindo de algumas premissas adotadas por Quijano, mas revisitando-as e expandindo-as. A sua compreensão básica é de que além de uma colonialidade pautada na ideia de "raça", o "gênero" (também em aspas para indicar o seu caráter de construção social) foi parte basilar da lógica de modernidade/colonialidade.

Compreende-se, dessa forma, que os eixos de colonialidade dispõem sobre formas de dominação por meio de instituições, estratégias, práticas e narrativas de hierarquização das sociedades coloniais, criando modelos legitimados e rejeitando formas de vida não reconhecidas pelos parâmetros predominantes, que têm como referência a cultura europeia das elites.

Figura 11 – Eixos de colonialidade e a relação com o Estado e projeto de nação



Fonte: Elaboração própria.

Buscou-se ilustrar na Figura 11 os cinco eixos abordados de colonialidades até então, sua relação com o processo de modernidade/colonialidade e a construção do Estado-Nação.

Parte-se então da premissa de que os eixos de colonialidade no caso da Amazônia, assim como proposto por Coelho e Pinto (2009), contribuem para que historicamente até os dias atuais a região permaneça sendo vista a partir dos projetos nacionais como uma sub-região ou, retomando as palavras de Espinosa (1998): uma colônia interna.

A ideia de que a "Amazônia é *nossa"* em um contexto nacional carrega muitas vezes uma invisibilização da população amazônida e suas demandas; normalmente invocada quando a região é pensada pelos recursos, pela floresta, pela ameaça de "internacionalização", mas pouco ou quase nunca de forma humanizada. Fatos posteriores do cenário político brasileiro que serão abordados em outras seções possibilitam o evidenciamento dessas perspectivas.

Logo, como já afirmado algumas vezes, apesar de uma visão dominante sobre e para a região, o processo de projeções do futuro da região não é uno, mas se dá, na realidade, de forma múltipla, a partir de diferentes culturas e realidades coexistentes nesse cenário, que resistem e lutam independentes das pressões hegemônicas de determinação de seus futuros.

Os eixos de colonialidade serão recorrentemente resgatados durante os próximos capítulos. É importante explicitar que, apesar de Walsh e Lugones

contribuírem com mais duas colonialidades (de gênero e da "mãe natureza"), que serão consideradas abordagens mais atuais para a questão trazida na presente pesquisa, todas as demais serão também retomadas oportunamente quando necessário.

A fim de ilustrar tais eixos no panorama amazônico destaco como não se costuma estudar nas escolas sobre as origens do mundo a partir das histórias dos povos indígenas e, muito menos a história do Brasil, que não costuma ser contada a partir dos primeiros humanos que ocuparam este território, mas sim a partir do "descobrimento".

O território já era ocupado por sociedades organizadas de diferentes formas há pelo menos 8 mil anos A.C. (Souza, 2015). Provas materiais indicam sociedades que produziam cerâmicas, sobreviviam com a caça e a coleta e, por volta dos 3 mil anos A.C. transitaram para uma sociedade de horticultores:

> Os primeiros amazônidas experimentaram um grande desenvolvimento por volta de 2000 a.C., transformando-se em sociedades hierarquizadas, densamente povoadas, que se estendiam por quilômetros ao longo das margens do rio Amazonas. Essas imensas populações, que contavam com milhares de habitantes, deixaram marcas arqueológicas conhecidas como locais de "terra preta indígena". O mais conhecido deles encontra-se nos arredores da cidade de Santarém, Pará, exatamente um dos centros de uma poderosa sociedade de tuxauas, guerreiros que dominaram o rio Tapajós até o final do século XVII, já no período de dominação europeia. (Souza, 2015, p. 25)

A história pré-colonial da região, contudo, é pouco conhecida e difundida, adotando-se costumeiramente o ponto de partida da história do país como o ano de 1500, o início do que viria a ser o Brasil, a "descoberta" feita pelos conquistadores portugueses. A história vivida até então pelos milhões de nativos do extenso território não apenas foi apagada, mas também inviabilizada pelo etnocídio da língua e da espiritualidade das tantas culturas que aqui existiam e de algumas que ainda existem.

Culturas que tinham como base central da comunicação a oralidade tiveram gerações futuras privadas da sua própria origem e versão dos fatos, como decorrência da colonialidade do saber, que determina a origem da História como a origem da escrita, deslegitimando a oralidade e hierarquizando formas de saber, separando noções de conhecimento como científico (certo e neutro) e os demais como conhecimentos inferiores.

A relação que se iniciou com os colonizadores, ainda hoje é reproduzida na relação com pesquisadores brasileiros e de outros países, assim como com políticos, com a elite local e nacional. Assim, a história da Amazônia parece ter sido

constantemente contada por uma visão exógena, como um observador que vem a descobri-la, a revelá-la, como se sua existência só obtivesse sentido após o seu relato e o seu reconhecimento. Como se essa narrativa e suas primeiras impressões da região fossem definitivas para o sentido do lugar, seus povos e seu futuro.

Com a colonização chegou também um projeto de homogeneização cultural, como parte da lógica moderna/colonial. Nessa sociedade que se buscava homogênea e que viria a ser o Brasil, não caberia esse passado em sua história. Mas, esse apagamento não se deu apenas contra as culturas dos povos autóctones, ocorreu também com os africanos deslocados à força e com os aqui já nascidos, sob essas condições.

Márcio Souza (2015) aponta que no momento da chegada dos europeus, a região era habitada por sociedades hierarquizadas, as quais possuíam: sistema de produção de ferramentas, cerâmicas, agricultura diversificada, assim como práticas culturais de rituais e ideologias que serviam como base para a organização das sociedades de forma estratificada.

Ele critica também a ideia construída de preconceito de que os povos amazônidas, chamados de Cultura de Selva Tropical, seriam primitivos e estariam abaixo do desenvolvimento cultural do Padrão Caribenho ou dos Povos Andinos, o que recai ainda hoje sobre certas visões racializadas sobre a região e seus habitantes.

Lugones (2014) destaca que a **colonialidade** se dá exatamente ao passo que a "modernidade tenta controlar, ao negar a existência, o desafio da existência de outros mundos com diferentes pressuposições ontológicas. A modernidade nega essa existência ao roubar-lhes a validez e a coexistência no tempo. Esta negação é a colonialidade" (ibid., p. 943, tradução própria). Os elementos presentes na lógica da modernidade geram então nos corpos e territórios valores de hierarquização, de violência e opressão pela colonialidade do ser, do poder, do saber, de gênero e da mãe natureza.

Para Lugones, a referência central da modernidade/colonialidade é o homem europeu burguês, o qual seria considerado o ser principal e apto a participar na vida pública e no governo, heterossexual, cristão e racional que tomará ele próprio como sujeito dessa narrativa. É ele quem se tem legitimado nessas estruturas sociais como referência, o que, ainda se faz extremamente presente na atualidade.

E, seguindo essa lógica, a mulher europeia burguesa é colocada como "reprodutora" da raça que representa esse sujeito e também o capital, enquanto as

pessoas que viviam/vivem nos territórios que passaram pelo processo de colonização são defrontadas com um sistema de gênero moderno/colonial em que não têm sua humanidade reconhecida, ou seja, na lógica dicotômica hierárquica da modernidade colonial são tidos como "não-humanos, bestiais e sexuais" (Lugones, 2014, p. 936). O lugar dado à mulher europeia burguesa aqui também retoma o proposto por Shirin M. Rai (2008) e Yuval-Davis (1997) e como as mulheres são vistas na ideia de nação.

Isso se percebe nos processos de genocídio e etnocídio praticados na região amazônica – e no restante do território brasileiro – e nos argumentos adotados não apenas na época da colonização de fato, mas persistem ainda hoje, para justificar tais práticas nas quais as populações indígenas eram/são comparadas a animais e a seres sem almas, levando a políticas tanto de dizimação, como de exploração e também de catequização/evangelização.

Assim, é preciso destacar o papel da religião cristã, especificamente pela Igreja Católica, pela atuação dos jesuítas na região e suas consequências. Tanto o genocídio quanto o etnocídio se deram de forma articulada e embasada nesses valores de modernidade/colonialidade e de personificação do sujeito moderno ideal supracitado. Investidas de catequização foram desenvolvidas para adequar a cultura e suas práticas ao cristianismo, com a violência de gênero recorrentemente infligida às mulheres indígenas pelos conquistadores europeus; mas também contra as mulheres africanas e negras em situação de escravidão.

No âmbito do sistema de gênero moderno/colonial, Lugones (2016) enfatiza as diferenças racializadas de gênero entre mulheres brancas europeias e as "não-brancas", as mulheres "colonizadas". Essas mulheres não recebiam quaisquer privilégios ou direitos nas sociedades, como se não fossem vistas como dignas de respeito e até mesmo como não portadoras de humanidade, enquanto as primeiras ainda que subjugadas a dinâmicas sexistas de cunho patriarcal, possuíam certo poder de exercer opressão sobre as demais.

A leitura que os europeus fizeram dos povos ameríndios se deram no âmbito da transposição das referências da própria sociedade europeia, reproduzindo, inclusive, as relações de sexo e gênero dispostos naquela cultura. Lugones (2016) discorre que a heteronormatividade e a visão binária de gênero modificou compreensões de culturas pré-coloniais, partindo das ideias da socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí e também da antropóloga e ativista nativo-americana Laguna, Paula Gunn Allen.

É a partir das questões levantadas por elas e outras autoras, que Lugones constrói um argumento que visa romper o sistema de gênero moderno/colonial na compreensão de "gênero" no âmbito do dimorfismo biológico, trazendo contribuições sobre as culturas pré-colonização e diferentes percepções das relações entre gênero e sexualidade, como a intersexualidade e a homossexualidade.

Os exemplos trazidos pelas autoras em que Lugones se baseia apontam organizações sociais que tinham fortes características de participação política das mulheres, o que vai ser mudado a partir da colonização, na imposição de padrões binários que buscam se justificar pelo dimorfismo biológico, alterando a organização social e as relações entre homens e em situação de colonização. Enquanto em outros casos, nem sequer existiam termos ou formas de separação social pautadas em "sexo" ou "gênero".

Com base nos estudos de Oyěwùmí, Lugones (2016, p. 22) reforça que a associação colonial entre anatomia e gênero faz parte da oposição binária e hierárquica, central para a dominação das *anafemales* introduzidas pela colônia. As mulheres são definidas em relação aos homens, a norma. As mulheres são aquelas que não têm pênis; elas não têm poder; eles não podem participar da arena pública.

Paula Gunn Allen (*apud*, Lugones, 2016) traz os casos de mudanças em sociedades que adotavam o feminino como fonte criadora que substituirão pela figura de criadores masculinos, como na própria referência da teologia cristã, o que nos remete ao exemplo da origem do mundo para os Dessâna, apresentado anteriormente.[18]

Diante desse contexto, mostra-se oportuno exemplificar o tratamento dado pelos portugueses durante a colonização na região a situações que não se encaixavam nas suas referências de normatividade em relação ao comportamento baseado no gênero, como exposto por Ronald Raminelli (1997, p. 21):

> As perversões sexuais marcaram as representações do índio. Os tupinambás eram afeiçoados ao pecado nefando, e sua prática era considerada uma conduta normal. Os "índios-fêmeas" montavam tendas públicas para servirem como prostitutas. Algumas índias

[18] São citados casos também que indicam um reconhecimento da diversidade sexual e também da interssexualidade nessas sociedades, contrariando inclusive a lógica da ciência ocidental que adotava à época (e predominantemente ainda hoje) a visão de um corpo humano biologicamente heterossexual e baseado em dois sexos opostos a partir da anatomia. Trazendo para o Brasil, a tese de doutorado de Estevão Fernandes (2015) discorreu sobre o tema dos enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena. Ele observou a partir de relatos de viajantes que chegaram ao Brasil nos tempos do início da colonização diversas passagens sobre práticas sexuais consideradas "imorais" e que pelas próprias populações eram culturalmente normatizados. Ele aponta que o próprio fenômeno da LGBTfobia foi um elemento introduzido pela própria colonização em muitas sociedades indígenas.

> cometiam desvios contra a ordem natural e furtavam-se de contatos carnais com os homens, vivendo um estrito voto de castidade. Deixavam, por conseguinte, as funções femininas e passavam a imitar os homens, exercendo os mesmos ofícios dos guerreiros: "Trazem os cabelos cortados da mesma maneira que os machos, e vão à guerra com seus arcos e flechas". Cada fêmea guerreira possuía uma mulher para servi-la, "com que diz que é casada, e assim se comunicam e conversam como marido e mulher".

A passagem reforça a questão das compreensões sobre a sexualidade como elemento importante no contexto de colonização e como as relações sociais e também econômicas se desenrolaram a partir de premissas assumidas como universais sobre o comportamento sexual e a própria definição de sexo e gênero.

Nota-se uma leitura das sociedades pelas lentes epistemológicas da sociedade europeia, o que Lugones (2016) considera mostrar um lado oculto do sistema moderno/colonial de gênero, em que há uma imposição de ordem do dimorfismo biológico, da heterossexualidade e do patriarcado, a qual serviu de ferramenta de imposição e mudanças na forma de organização social desses povos, pautadas na construção dicotômica de gênero numa perspectiva eurocentrada.

A negação do reconhecimento de seus direitos, suas formas de ser e existir e suas "almas" foi a base da construção dos projetos nacionais de países colonizados como o Brasil, e que moldaram desde o início o que se pretendia como "projeto de nação". O que aqui se propõe pensar não é reduzir todas as relações e noções de gênero à colonização, ou desconsiderar que as culturas autóctones poderiam até mesmo ter abordagens similares, o que se trata é que, indiscutivelmente, a colonização modificou e alterou todas as formas de relações sociais.

Mesmo em localidades em que hoje se tem formas de resistência cultural a dinâmicas capitalistas, por exemplo, é notável a influência na regulação das relações sociais pautadas no gênero pela presença do cristianismo tanto católico quanto de cunho protestante. A própria relação com a formação de vilas, municípios, atreladas ao direito a terras e até mesmo de garantia de participação política sempre foram mediadas por influência da Igreja e ainda hoje nota-se essa predominância.

Considero que pensar a partir dos eixos da colonialidade não implica a consideração homogênea dos efeitos – atribuir tudo ou nada aos europeus –, mas que se torna até mesmo difícil, em alguns casos, separar ou perceber o que foi introjetado de forma consolidada nestas relações e o que já poderia ou não existir antes. As práticas citadas remontam à lógica da modernidade/colonialidade, ou seja, a negação

da existência de outras ontologias. O que perpassa também as dinâmicas que circunscrevem as subjetividades, inseridas dentro e a partir do sistema de gênero moderno/colonial. Os efeitos, as continuidades e as rupturas nas marcas das subjetividades de sujeitas e sujeitos influenciam não apenas a forma como a região é vista pelos demais, mas também como os e as amazônidas se vêem.

Um exemplo disso, e já citado, é a falácia que permeia o imaginário nacional de que apenas a região amazônica tem presença e influência da cultura indígena; outro caso que merece destaque é como o contexto de *caboclização* e todas as outras lógicas inseridas no sistema de gênero moderno/colonial visaram apagar as identidades negras na região.

Mônica Conrado, Marilu Campelo e Alan Ribeiro (2015) discorrem sobre este processo, identificando a presença marcante da identidade de "morenidade" na Amazônia, que se insere também na construção da ideia de *caboclo*, como um símbolo do reforço do dito "mito indígena" e também desse apagamento da realidade identitária local, ao passo que aproximadamente 73% da população do estado do Pará é autodeclarada preta ou parda.

Esta visão, presente no imaginário nacional e local sobre a região, ignora também o intenso fluxo de africanas e africanos desde o século XVII (da ocupação portuguesa na Amazônia). Conrado, Campelo e Ribeiro (2015) destacam a forte presença de negros e negros na construção das cidades da região por conta da exploração da mão-de-obra escravizada, o que contribuiu para a possibilidade da formação de uma economia viável na região e a própria expansão do projeto colonial.

A influência é nítida, sendo pulsante na cultura amazônica nos âmbitos religiosos e culturais como na música, nas artes e também na culinária. O próprio contexto da Cabanagem, como já citado, envolvia grande parte da população negra na região e tinha como uma de suas pautas principais o fim da escravidão.

Há também grande concentração de comunidades remanescentes no estado do Pará e Maranhão, no caso da região amazônica (ver Anexo E). Destaca-se esse elemento fundante para a argumentação central sobre o *lugar* que tem sido atribuído à Amazônia no Brasil, assim como as reverberações nas vidas dos sujeitos e sujeitas amazônidas dentro desse projeto nacional que vai se construir durante os séculos.

A questão abordada sobre os povos indígenas e também a população negra na região é importante também para compreender como na Amazônia adotou-se uma política de *mestiçagem* que resultou em uma *desindianização* ou de *caboclização* em

conjunto com as políticas de catequização/evangelização e como as mulheres foram tidas como figuras principais nesse processo. Da mesma forma o contexto da "morenidade" buscou apagar ambas as identidades étnico-raciais, ao passo que uma - a negra - foi/é ignorada na região enquanto a outra - a indígena - foi congelada em um passado distante enquanto mito e símbolo de atraso.

Kércia Peixoto (2017) descreve esse processo em sua tese quando aborda a transformação *de índio a tapuio* e *de tapuio a caboclo*. Ela cita o antropólogo Carlos Moreira Neto (1988, *apud* Peixoto, id.) ao defender que as missões jesuítas foram centrais para o processo de "destribalização e de homogeneização deculturativa" (id.), sendo o tapuio o *índio destribalizado*, o produto final dessas políticas e "impossibilitado de entender sua origem étnica, de resgatar seu caminho de ancestralidade" (Peixoto, 2017, p. 77).

Do processo *de tapuio a caboclo,* Peixoto (id.) destaca a criação do Diretório dos Índios em 1757, cujo objetivo era "civilizar", ao transformar aldeamentos indígenas em vilas e aldeias, assegurando a "liberdade" do índio, mas impondo normas que contribuíram para o processo de *desindianização* ainda mais, como escolas com uso exclusivo da língua portuguesa e proibindo qualquer outro idioma, tendo como punição até a morte, assim como proibição da nudez e habitações coletivas e também a obrigatoriedade de adotar sobrenomes portugueses.

Estudos realizados sobre a região Tapajós-Arapiuns apontam o território como tradicionalmente indígena (Vaz Filho, 2010; Beltrão e Lopes, 2016; Nheengatu Tapajowara, 2016), o que é ainda muito perceptível na região, apesar do apagamento histórico e material das culturas, mas que ainda pulsa em diversos hábitos e que, nas últimas décadas, passou por um processo de resgate e fortalecimento dessas identidades, chamado por alguns estudiosos de etnogênese (Vaz Filho, 2010).

Florêncio Vaz Filho (2010) aborda esse tema na concepção de vários processos que envolvem os grupos étnicos, especificamente no contexto dos "processos de emergência social e política dos grupos tradicionalmente submetidos a relações de dominação", que seriam vistos como "definitivamente aculturados", "miscigenados" ou "extintos" (Bartolomé, 2006, *apud*, Vaz Filho, 2010).

Ele próprio, indígena nascido na comunidade de Pinhél, no rio Arapiuns, conta que demorou a tomar consciência de sua identidade, que se considerava *caboclo*, mas que principalmente a partir de suas vivências em outras regiões do país, onde era muitas vezes "lido" como "índio", pelo seu fenótipo, e de seus estudos nas Ciências

Sociais e na Antropologia, ele começou a se dar conta de que compartilhava tanto da ascendência, como de costumes e outras formas de práticas sociais e culturais.

Esse resgate tem tido como fio condutor a relação com o tempo dos avós, na ideia do "tempo que foi". O processo de apagamento das identidades desses povos se deu por uma política de "caboclização", ou seja, uma política de *mestiçagem* que ao seu fim apagava a origem étnica dos povos, dando novos nomes e rechaçando tanto a cultura quanto a história do povo.

Tais práticas também remontam à própria utilização do termo "índio" como forma de apagar as identidades étnicas dos povos originários durante a colonização, o que Antônio Bispo dos Santos considera parte fundamental da empreitada colonial; o ato de (re)nomear exerce uma função adestradora, "pois sempre que se quer adestrar um animal a primeira coisa que se muda é o seu nome" (Santos, 2015, p. 27), o que ele considera ser uma forma de tentar "quebrar as suas identidades com o intuito de os coisificar/desumanizar" (id.).

O termo "caboclo" tem como referência a construção histórica e social das populações ribeirinhas, mas tanto comporta localmente um uso pejorativo de inferiorização cultural e intelectual, como também remete à mestiçagem de indígenas catequizados com os colonizadores, ao passo que acabou também sendo uma forma de se referir à população negra na região, cabendo também na construção da identidade *morena.* No caso do IBGE, apaga ambas as identidades sob o termo "pardo". Notando-se a operacionalidade da colonialidade "pardo" também tem raiz histórica de associação aos povos indígenas desde a carta de Pero Vaz de Caminha. De modo que a leitura apenas de negritude a pessoas que se declaram pardas no censo pode acabar implicando uma validação de discursos como de que indígenas foram todos dizimados e de que o processo de colonização no Brasil foi homogêneo. Anahata chama atenção para o fato de que pessoas com "fenótipos indígenas"[19] em diferentes contextos podem ter vergonha de se declararem indígenas e que o uso do termo ribeirinho e caboclo é muitas vezes um recurso, inclusive que já foi oficial em censos.

Já na idéia de morenidade, Conrado, Marilu e Ribeiro (2015, p.220-221) inferem que "a ideia de moreno(a) ameniza os confrontos, atenua o sentimento de

[19] A importância de pontuar o debate em torno da idéia de pardo se faz justamente para situar a colonialidade, suas ferramentas e efeitos ainda hoje desses processos na sociedade. Contudo, é preciso frisar que no que diz respeito a identidades indígenas não é um elemento central o "fenótipo", ainda que este seja reproduzido no imaginário e nos meios de comunicação e conhecimento, mas que a relação passa por processos de reconhecimento e pertencimento que cada povo possui seus próprios critérios, não sendo necessariamente os mesmos.

exclusão e faz com que as pessoas se sintam integradas…", assim, concluem que na região, especificamente no estado do Pará, o termo *moreno(a)* vai ser aplicado como uma forma de unir o povo como descendentes de negros e indígenas e também como uma eufemismo para não utilizar a palavra negro.

Assim, os termos "*caboclo"* e "*moreno"* carregam cargas históricas e políticas que criam novas identidades enquanto apagam outras ou condenam à exclusão os que as declaram e abraçam. A renomeação das identidades será fundamental para a concepção de um projeto nacional e de direitos, de divisão socioterritorial e, consequentemente, de projetos de vida. De quê sociedade fazemos parte e qual nosso "papel" nela? Onde estou e quem eu sou dentro deste contexto e que lugar cabe a mim? São alguns questionamentos que podemos levantar e internalizar a partir dessa discussão.

Vaz Filho (2010) propõe não atribuir aos processos de criação e "assimilação"/reprodução dessas identidades uma visão de vitimização dos indígenas (mas que também podemos aplicar à população negra), como passivos a esse processo histórico, mas a compreensão como uma "estratégia de silêncio, superposição cultural e recriação ou invenção, para conservar, durante séculos, parte considerável das suas culturas indígenas e uma leve lembrança de suas origens tribais" (Vaz Filho, 2010, p. 108).

No caso das mulheres indígenas a dinâmica se deu de forma específica, onde Gambini (2000, p. 141) aponta que eram vistas por um duplo aspecto pelos colonizadores: como "ameaça maligna" e "novidade fascinante". Gambini (2000) argumenta que "ao lado do diabo e dos pajés, os jesuítas também reservaram um lugar para as mulheres no reino das trevas" e que os primeiros homens que cruzaram o oceano "encontraram (...) mulheres a seus olhos amorais, sedutoras e acima de tudo disponíveis e nuas, com quem podiam pôr em prática suas fantasias sexuais sem maiores restrições" (ibid., p. 132).

Ronald Raminelli (1997) reforça que a visão dos povos nativos como *seres degenerados* tenha recaído mais sobre as mulheres e, principalmente, as mais velhas. Ele aponta que a própria teologia cristã dá bases para essa compreensão feita na época tanto nos valores misóginos difundidos, como na própria construção da ideia de Eva, a mulher que corrompe, a que seduz e que é uma ameaça.

Nesse sentido, percebe-se a hiperssexualização das mulheres indígenas e um posicionamento de suas existências também abaixo das mulheres europeias, onde elas

eram reconhecidas como “submissas”, “devotas” e “contidas”, mas também uma prática de negação das suas humanidades.

A atuação dos jesuítas era ainda mais forte com as mulheres, principalmente as que se tornassem mães, muitas vezes em decorrência de estupros e casamentos forçados, já que “as mulheres batizadas perderam vínculo tribal e não puderam cumprir sua missão de transmissores da língua, da religião, das narrativas míticas, do modo de ser indígenas” (Costa, 2011). Tal afirmação reforça mais uma vez a percepção generificada de nação que Rai (2008) e Yuval-Davis (1997) analisam.

Gambini (2000) destaca também como o duplo aspecto com que as mulheres indígenas foram vistas ganhou espaço no imaginário dos conquistadores na imagem das mulheres Amazonas (Ycamiaba), as guerreiras que viam como mulheres a serem “dominadas”, mas também como ameaças a eles próprios.

Mais tarde, as mulheres europeias seriam trazidas da Europa para a formação de famílias reconhecidas como *decentes*, mas os estupros e outras violações continuariam contra mulheres indígenas e também as mulheres africanas escravizadas.

Como a escravidão de homens e mulheres africanas foi um processo que se deu em muitos países em situação de colonização, é relevante o que aponta Angela Davis sobre a situação da mulher negra escravizada:

> Como mulheres, as escravas eram inerentemente vulneráveis a todas as formas de coerção sexual. Enquanto as punições mais violentas impostas aos homens consistiam em açoitamentos e mutilações, as mulheres eram açoitadas, mutiladas e também estupradas. O estupro, na verdade, era uma expressão ostensiva do domínio econômico do proprietário e do controle do feitor sobre as mulheres negras na condição de trabalhadoras. Os abusos especialmente infligidos a elas facilitavam a cruel exploração econômica de seu trabalho. As exigências dessa exploração levavam os proprietários da mão de obra escrava a deixar de lado suas atitudes sexistas ortodoxas, exceto quando seu objetivo era a repressão. (Davis, 2016, p.20).

Logo, em relação às mulheres negras, ocorre também uma colonização do imaginário pautado na hiperssexualização, ao mesmo passo em que se dá uma visão animalesca e bestializada, por conta das diferenças da colonização no continente africano. A questão religiosa e cultural, por exemplo, levará a políticas diferenciadas em relação aos povos indígenas na colônia em comparação aos povos africanos.

Os estereótipos e a narrativa racista sobre as mulheres negras envolve além das violências e a perspectiva de superioridade branca a casamentos forçados, ao trabalho forçado não apenas na produção da cana-de-açúcar, algodão e outros, mas também no

trabalho doméstico, na esfera dos cuidados. Lélia Gonzalez (1984) analisa como o imaginário no Brasil será atravessado por essas imagens das mulheres negras enquanto mulata, doméstica e "mãe preta".

Vieira (2018) – mas também outros trabalhos antes deste, com destaque para a obra de Lélia Gonzalez – critica as abordagens e interpretações sexistas e racistas apresentadas por Gilberto Freyre, como no momento que este indica que a relação entre senhores brancos e negras escravizadas teria um "impulso sexual" de forma desejada, de sadismo pelo lado dos homens brancos e de masoquismo pelas mulheres negras. Contudo, a visão de Freyre é relevante no sentido de trazer à tona a própria forma de pensamento da sociedade brasileira.

Em sua dissertação de mestrado sobre mulheres negras no Brasil, Bianca Vieira (2018) apresenta a visão de que o apagamento da subjetividade de mulheres negras escravizadas também se dava até mesmo por "intelectuais" que defendiam a abolição da escravidão ao passo que Joaquim Nabuco, por exemplo, aponta que o "ventre gerador" seria justamente a parte mais produtiva da propriedade escrava.

Outras referências que ela aborda discorrem sobre as dinâmicas coloristas de valorização de algumas mulheres que pertenciam a etnias com traços mais próximos aos brancos ou de tom de pele mais claro como preferenciais para o casamento com colonizadores. Contudo, ela aponta que ainda assim na dinâmica das relações predominava a da exploração da mão de obra destas.

Ela cita que para Freyre (1994, *apud* Vieira, 2018) as mulheres escravizadas que tinham seu trabalho deslocado para a casa grande eram vistas como "promovidas", pois significaria que teriam se destacado das demais e estariam mais aptas a conviver e trabalhar diretamente com os senhores e as senhoras brancas. Por outro lado, ela cita que Sueli Carneiro e Thereza Santos (1985, *apud* Vieira, 2018) não consideram que esse tipo de trabalho diminuísse de qualquer forma a exploração das mulheres negras, ao contrário, apenas ampliava os níveis de exploração em comparação aos homens negros.

Como herança dessas dinâmicas superficialmente aqui citadas, o trabalho doméstico e serviços gerais de limpeza são ainda predominantemente executados por mulheres negras e pobres, e que, ainda por cima, são ocupações com frequentes violações de direitos trabalhistas, baixa remuneração e que, ainda hoje, mantém traços do passado colonial não tão distante nas relações trabalhistas em diversos âmbitos, seja pela segregação, pela exploração ou pela baixa remuneração que é tão comum ao setor.

Para Paredes (2010), o colonialismo interno gerou um imaginário estético racista especialmente sobre os corpos de mulheres indígenas ou de origem indígena - e adiciono aqui também as negras. É nesse imaginário que as mulheres indígenas e negras serão vistas como essenciais para a reestruturação neoliberal, como mão-de-obra barata, onde se destacam trabalhos mal remunerados, precarizados e repletos de relações de violência de gênero e raciais.

No caso da Amazônia, pode-se destacar uma dinâmica ainda presente na cultura local que são as "crias de família", uma prática comum - mas cada vez menos - de meninas e adolescentes que moram em cidades menores, ou do "interior", serem enviadas para casas de famílias em centros urbanos para "terem mais oportunidade" ou acesso à educação. Ao passo que "trocariam" a moradia prestando serviços como babás e realizando tarefas domésticas.

A relação é ainda geralmente entendida como uma "ajuda" a famílias mais pobres, ao passo que, na verdade, envolve não apenas trabalho infantil como também existem recorrentes relatos de violências, abuso sexual e exploração. As meninas costumam ser, em sua grande maioria, negras, mas também são registradas como "morenas", "pardas" e indígenas (CEDECA EMAÚS, 2001). Tal contexto revela muito das relações de gênero, raça e classe presentes na sociedade brasileira e, no caso, amazônica. A exploração ser justificada muitas vezes por um discurso de "favor" por quem se beneficia dela é também uma face da colonialidade.

O que se pode depreender dessas colocações é justamente o quanto a modernidade/colonialidade provocou transformações profundas nas sociedades coloniais, impondo a lógica dicotômica hierárquica que separa os "humanos dos não-humanos", onde as mulheres indígenas e negras escravizadas são duplamente subalternizadas em tal narrativa; deixando marcas dessa lógica nas mentes em relação à percepção dos outros e de si até a atualidade.

Contudo, o processo de colonização não se deu de maneira passiva nem pacífica e os processos de resistência datam desde o seu início. Houve revoluções e lutas de libertação contra o poder bélico discrepante, mas foram decisivas para a diminuição da população as epidemias de doenças trazidas por europeus. Com o passar dos séculos o número de nativos diminuiu e o de estrangeiros, assim como os deslocamentos involuntários, aumentaram progressivamente; nasciam também cada vez mais pessoas de relações (em grande parte dos casos de violência sexual) entre europeus (brancos) e indígenas, europeus e africanos, e outros.

Enquanto o acesso aos recursos de poder é discrepante às elites de origem européia e também aos brancos de outras classes, é possível notar ao longo da história e na atualidade diversas formas de anticolonialismo, de resistência e continuidades em práticas culturais e modos de vida. Neste sentido, pensadoras e pensadores que defendem uma abordagem *decolonial*[20], propõem um giro decolonial como fundando em um *"grito de espanto del colonizado ante la transformación de la guerra y la muerte en elementos ordinarios de su mundo de vida, que viene a transformarse, en parte, en mundo de la muerte"* (Maldonado-Torres, 2007, p. 159)

Para Walsh (2008, p. 135) o giro decolonial é o esforço de repensar, refundar o Estado, a sociedade, os sentidos culturais, sociais, epistêmicos, existenciais, reconhecendo também que esta não é uma abordagem nova, tem sido traçada desde o início dos processos de colonização e escravização pelos povos sujeitados a estas violências. Para ela, a decolonialidade é tanto prática, como um eixo de luta, quanto uma perspectiva teórico-analítica.

Pode-se fazer aqui uma correlação com a Cabanagem na Amazônia, ocorrida entre 1835 e 1840 (período em que o governo cabano funcionou). A revolta popular, uma das mais bem sucedidas no Brasil, teve como estopim o período de certo vazio e caos político durante a Regência. A partir dos grupos mais marginalizados pelo poder na região norte, indígenas, *caboclos*, quilombolas e pobres, os revoltosos se uniram contra a presença imperial e as representações do projeto colonial. Reis (1965) destaca como a língua foi uma importante ferramenta de resistência:

> Era o triunfo da língua geral sobre o português, dos caboclos sobre os brancos, dos brasileiros sobre os reinóis, das massas pobres sobre os proprietários ricos. A língua geral foi usada durante a Cabanagem como o instrumento de comunicação entre os revoltosos, oriundos, em geral, das classes pobres, para que não fossem compreendidos pelas tropas enviadas de outras partes do Brasil pelo governo regencial. (Reis, 1965, p. 2)

[20] A decolonialidade configura-se em uma abordagem que busca combater a colonização epistemológica e ontológica, surge no contexto dos estudos pós-coloniais ao criticar que apenas a identificação das heranças e continuidades das práticas coloniais não é o suficiente para romper com essas dinâmicas. Assim, a decolonialidade assume que sempre houve embate e que a partir de uma descolonização pode-se repensar as estruturas sociais e, de certa forma, transformá-las de dentro para fora, de baixo para cima, a partir das experiências dos povos subalternizados. Já quem parte da premissa que os povos jamais foram colonizados, como argumentam representantes de muitos povos indígenas, como Daiara Tukano, falam sobre contracolonialismo ou anticolonialismo de modo que decolonizar seria para quem foi de fato colonizado e não para quem desde o início enfrenta e resiste à colonização. Optei por manter o debate a partir da decolonialidade por conta do contexto que analisei, da minha própria experiência e das pessoas com quem convivi, considerando que a decolonialidade de certa forma se adequa melhor.

O período marcou também outros símbolos de resistência como uma moeda própria e tinha como elementos centrais a revolta contra as elites locais e as representações do poder imperial. Após anos de uma sangrenta guerra, os cabanos foram derrotados e metade da população amazônica foi dizimada; estima-se que o conflito levou a 40 mil mortos.

A violência repressora do Império teve como resultado também uma interiorização maior, por conta das fugas em busca de sobrevivência, assim como a mudança de muitos nomes e a adoção da língua portuguesa. A revolta de caráter popular e de cunho anticolonial denota as dinâmicas de modernidade/colonialidade também como um fenômeno de via dupla, ou seja, não apenas de dominação, mas também de resistência.

Ainda que a política do Diretório dos Índios e outras tenham contribuído para um processo de *desindianização* ou *caboclização,* além do extermínio de milhões de pessoas, e que as diversas violências culturais sobre a cultura e a língua tenham sido adotadas, é no **lócus fraturado** que a subjetividade ativa das sujeitas e dos sujeitos resiste. A filósofa argentina chama a possibilidade de superar essa colonialidade de gênero de **feminismo decolonial**.

E é assim que Lugones compreende as dinâmicas no contexto da colonialidade, e a partir das demais referências de colonialidade ela constrói a ideia de **colonialidade de gênero** como a "opressão de gênero racializada capitalista" (Lugones, 2014, p. 941) e traz ideias que possibilitam analisar os processos históricos citados anteriormente de outra forma.

Mas ainda que as políticas tivessem como objetivo uma "colonização da memória e, consequentemente, das noções de si das pessoas, da relação intersubjetiva, da sua relação com o mundo espiritual, com a terra, com o próprio tecido de sua concepção de realidade, identidade e organização social, ecológica e cosmológica" (Lugones, 2014, p. 938), é perceptível no caso da região Tapajós-Arapiuns, na Amazônia brasileira, a continuidade de diversas formas de relação de origem nas populações que habitavam o local, "no tempo que já foi".

Vaz Filho (2016) cita, por exemplo, o âmbito do sistema cultural de saúde e espiritualidade ainda muito forte com elementos tradicionais das culturas indígenas nas comunidades da região como os pajés, benzedores, puxadores e parteiras; assim como as relações práticas comunitárias ecológicas, as práticas e saberes de cultivo, entre outras.

Em suma, não é o objetivo aqui desta seção e muito menos desse estudo aprofundar todo o histórico e as políticas já adotadas na história da Amazônia brasileira no sentido da lógica de modernidade/colonialidade. Porém, os casos aqui citados corroboram a relação com os conceitos centrais discutidos e apresentam como o processo de colonização se deu em linhas gerais e como os parâmetros de referência cultural idealizada em torno da identidade europeia se tornaran referências que ainda hoje se manifestam como um sonho das elites locais e buscando realizá-lo empreendem políticas visando um desenvolvimento que destrói a própria região.

Tal processo, contudo, encontra assim como na própria história local, iniciativas de resistência e, apesar dos esforços de colonização dos corpos, das mentes e das subjetividades, depois de cinco séculos ainda são visíveis e pulsantes. Esses casos serão abordados na apresentação do contexto específico da região do Tapajós, onde serão retomados conceitos aqui previamente apresentados.

A colonialidade de gênero na Amazônia foi eixo central no processo de colonização no momento que redefiniu as formas de relação e organização social dos povos autóctones ao passo que também exterminou tanto vidas como também culturas. Podemos pensar, por exemplo, no contexto descrito sobre o trabalho infantil doméstico principalmente de meninas não-brancas, assim como a recorrente prática de seqüestro, conhecida pela expressão de que alguma mulher foi "pega no laço", para se referir principalmente a mulheres indígenas.

Mirna Anaquiri (2018), que é do povo Kambeba Omágua-Yetê, analisa como a expressão refere-se à forma de violência sistemática pela que muitas mulheres passaram e como além do seqüestro em si, a prática envolvia também outras formas de se "dominar", apagar a identidade étnica e práticas culturais. Ela ressalta como "essa fala traz mais um exemplo de violência étnica, violência simbólica, violência de gênero contra a mulher indígena, cujos corpos são objetivados e suas identidades anuladas. É necessário problematizar essa frase do repertório popular, sobretudo porque as violências perduram geração após geração" (Anaquiri, 2018, p. 759).

Podemos então analisar como o "lugar das mulheres" pensado no projeto de construção de uma nação passou pela adequação aos valores eurocentrados e morais da religião católica, como uma forma de dominação dos corpos das mulheres indígenas, tanto pela capacidade de passarem a língua e a religião adiante, mas também como potenciais "embranquecedoras" da população por meio dos estupros e casamentos forçados com brancos europeus; o que relembra a discussão feita por Nira Yuval-Davis

(1997) no tocante aos processos étnicos e nacionais e à relação do sistema de gênero envolvido, onde as mulheres são vistas como *reprodutoras biológicas e culturais*, assim como extensão das *fronteiras dos territórios*.

Em outro sentido, como analisado por Gambini (2000) essas mulheres que eram também vistas como corpos passíveis de violência e "satisfação dos desejos dos homens", já que não eram reconhecidas pelos valores atribuídos às mulheres brancas europeias, por exemplo, assim, legitimando a violência contra estas. Assim, idéias como a de que mulheres devem ser protegidas, que se pautava para mulheres brancas não era aplicado da mesma forma para mulheres negras e indígenas, por exemplo.

Vieira (2018) aponta que mesmo quando as primeiras figuras públicas defenderam o fim da escravidão como pré-requisito para o desenvolvimento nacional, principalmente José Bonifácio e Joaquim Nabuco, havia em seus discursos um tom que direcionava a questão não à escravidão em si e suas consequências, mas como uma forma de "conciliar", "harmonizar" as relações raciais no país, o que também seria futuramente defendido por Gilberto Freyre.

Não à toa, as políticas no século XIX foram marcadamente de branqueamento, como uma estratégia de diluir a tensão racial no Brasil, que durante o período da Regência e ao longo de todo o restante do século eclodiram em diversas revoltas, revoluções e lutas de resistências em quilombos e contra os próprios escravocratas em diversos cantos do país.

O que durante muito tempo se deu como uma política de miscigenação em grande parte violenta sofreu mudanças a partir do século XIX, visando um *branqueamento* da sociedade brasileira não apenas pela miscigenação, mas por:

> Políticas de incentivo a imigração de alemães, italianos e espanhóis foram intensas no decorrer do século XIX e XX. Com o branqueamento da nação pretendia-se atingir uma higienização moral e cultural da sociedade brasileira. Clarear a população para progredir o país passou a ser um projeto de nação defendido no século XIX, mas que avançou pelo século XX. Projeto que envolvia eugenização e a higienização social enquanto políticas públicas. (Petean, 2012, p. 37)

Antônio Carlos Lopes Petean (2012) analisa sobre o período que teorias do chamado racismo científico, como propagado pelo Conde de Gobineau, influenciaram as políticas eugenistas que visavam um branqueamento da população e ele estabelece uma relação direta entre um projeto de nação brasileira, a ideia de desenvolvimento e progresso, atrelado à questão racial e, adiciono também, de gênero, já que muitas das

políticas eugenistas e de embranquecimento têm como fundo além da questão racial também a própria relação de reprodução sexual.

Logo, percebem-se os eixos da colonialidade no Brasil e na Amazônia desde a colonização, o processo de catequização e as políticas de "branqueamento" como elementos predominantes da lógica de colonialidade também na definição de projeto nacional em que a região será inserida e incentivada pela colonialidade do saber e do ser a perseguir o ideal europeu de modernização.

Significa dizer que as políticas de desenvolvimento e como as regiões do país são situadas nesse processo, assim como suas populações, não são dinâmicas estritamente econômicas. Elas também carregam construções sociais dos lugares e comportamentos que encaixam os sujeitos e as sujeitas, de modo a serem lidos socialmente como compatíveis ou não com esse projeto.

E o que se trata aqui é que nesse projeto de nação, historicamente, homens e mulheres foram subalternizados e marginalizados nessa lógica como partes incompatíveis desse projeto seja por questões de gênero, raciais e de classe, ao passo que a sociedade apresentava como caminhos possíveis para a "inclusão" nela a assimilação dos valores ou o extermínio de sua existência, como exemplificado pelas políticas de branqueamento e eugenia do século XIX e XX citadas acima e também as do início da colonização no século XVI em diante.

Acredito que pensar o futuro a partir dos projetos de vida de mulheres na região pode desenhar uma linha de encontro para pensar as macropolíticas e a *infrapolítica* (Lugones, 2014) a política a partir de *dentro* enquanto resistência, para se perceber como a colonialidade opera em nossas vidas e como nossas subjetividades, a partir de nossas posicionalidades, se produzem.

Ao vislumbrar o próprio futuro, o que se compreende como uma boa vida, os valores importantes, o que é desejado e o que não é, e quando; ao se sonhar e pensar no tempo que ainda vem como será possível chegar lá.

5 A CABANAGEM COMEÇOU AQUI

> *O Amazonas e todo o caminho por água desde Cametá até entrar neste Rio precisa ser limpo, e tem que custar algumas vidas. (General Soares d'Andrea, 1835)*

Após o retorno a Belém e alguns meses de reelaboração da questão da pesquisa, agora se voltando para as mulheres e seus projetos de vida no Baixo Tapajós em relação ao contexto desenvolvimentista do Complexo Hidrelétrico do Tapajós, uma segunda visita foi preparada, agora com destino ao rio Arapiuns, afluente do Tapajós. A viagem ocorreu entre os dias 29 de março e 3 de abril de 2018.

O interesse em conhecer a região se deu pela fala de Cris, que já havia ido à Comunidade da Coroca e outras, para atendimento na sua atuação como psicóloga comunitária. Nesse período, também havia acabado de chegar a Alter-do-Chão uma amiga de Cris, também psicóloga e do Rio de Janeiro, Fernanda.

Na passagem por Belém, antes de chegar ao seu destino final, Fernanda ficou hospedada em minha casa, o que levou a diversas conversas sobre as perspectivas de futuro que a mesma tinha sobre a mudança para Alter-do-Chão. A situação que levou à decisão era similar à de Cris: um trabalho importante e bem remunerado, mas que não compensava mais um estilo de vida numa cidade que apesar de gostar, apresenta um quadro de violência e insegurança crescente.

Já havia alguns anos que ela cogitava sair do seu emprego e mudar para um lugar mais calmo e por viajar muito já havia conhecido vários lugares que cogitou como possíveis novas moradas. Alter-do-Chão acabou sendo escolhido por ela pelo fato de conseguir ter os elementos de vida tranquila e em contato com a natureza, mas também pelo fáci, devido à proximidade com Santarém e com o aeroporto, assim como a disponibilidade de Internet e sinal de celular, o que facilitaria o seu contato constante com familiares e amigos.

O processo de adaptação e transição de Fernanda apresentou empecilhos diferentes e se deu de modo mais lento que o de Cris, entre sentir a falta da estrutura das cidades e a própria proximidade da natureza e seus bichos. Após a chegada, que havia sido planejada financeiramente, começaram a aparecer incertezas de conseguir um emprego na sua área de formação, o que não demorou a tardar, já que ambas foram selecionadas para serem as psicólogas de uma pesquisa a ser desenvolvida em diversas

cidades da região. Entretanto, Cris demorou muitos anos para conseguir voltar a atuar na sua área, trabalhando de outras formas para conseguir manter sua sobrevivência.

Foi interessante perceber que tendo as duas a mesma formação, a mesma faixa etária, sendo ambas solteiras e sem filhos e oriundas da mesma cidade, a adaptação foi sentida de modo diferente. Os casos de racismo relatados por Cris e por outras pessoas que a conhecem demonstraram um caráter específico na percepção das pessoas de a reconhecerem pelas suas capacidades e formação profissional.

O processo de mudança de Cris se deu visando realmente começar uma nova vida do zero. O trabalho não era sua prioridade, por isso, não houve também relutância em exercer outros ofícios, enquanto Fernanda tinha a preocupação constante e crítica em relação a sua sobrevivência financeira, buscando contatos na região antes mesmo da mudança. Ainda assim, para ajudar nas despesas ela se aproximou de outras mulheres de Alter que fazem uma feira de venda de produtos naturais onde começou a vender pães orgânicos.

Figura 12. Fernanda e Cris



Foto: Brenda Cardoso de Castro (Abril de 2018)

Nós três fomos então conhecer o rio Arapiuns, a Comunidade da Coroca e a de São Miguel (parte da Resex Tapajós-Arapiuns). O trajeto foi feito a partir do porto de

Santarém, de onde saímos às 12:00 horas e chegamos por volta das 14:00 horas. Nesse dia a viagem foi rápida por conseguirmos ir de lancha e o tempo estar bom.

Por estarmos com Cris, fomos recebidas na casa de Dona Elzanira, que mora com o seu marido, Seu Nicolau (Colau), com seus filhos (três meninas adolescentes e um menino) e sua neta de 9 anos. A chegada ao Arapiuns e à Coroca foi marcada pela onipresença do rio na paisagem, que no período estava ainda na cheia.

Figura 13 – A vista da casa de Dona Elzanira e Seu Colau para o Rio Arapiuns



Foto: Brenda Cardoso de Castro (Março de 2018)

Todas as casas à beira do rio e a sensação de amplitude do Arapiuns e do céu marcam a característica do lugar, com os típicos tons azulados e prateados do Tapajós e seus afluentes em contraste com o verde da floresta e o branco da areia. A casa de Dona Elzanira é uma das últimas da comunidade, um pouco distante do centro do vilarejo. A recepção é calorosa, principalmente pelo retorno de Cris.

A Comunidade da Coroca é bem pequena, tendo aproximadamente 80 moradores. A relação com as outras comunidades próximas - principalmente Vila Brasil, Vila Gorete e São Miguel – é feita por barcos. Apesar de haver uma estrada que possibilite a chegada a outras comunidades, o principal meio de transporte são as bajaras, canoas e rabetas, movidas à diesel, crucial para as crianças irem à escola (normalmente na Vila Brasil ou em São Miguel), para a pesca e o transporte por outras necessidades (inclusive para viagens mais longas como as idas a Santarém, em embarcações que podem levar até 4 horas, dependendo do vento). Até poucos meses

antes da visita, o diesel também era essencial para a geração de energia; a energia elétrica chegou havia pouco tempo.

Figura 14 – Casa de Dona Elzanira e Seu Colau na Comunidade da Coroca, Arapiuns



Foto: Brenda Cardoso de Castro (Março de 2018)

A comunidade possui dois barcos próprios para o transporte escolar e a pesca, construídos e mantidos pela própria associação de comunitários. Recentemente, a comunidade passou a desenvolver o turismo, fluxo atraído pela popularização dos trançados do Arapiuns. Os trançados típicos da região são feitos de palha de tucumã e normalmente são tingidos com corantes naturais (jenipapo, urucum, crajiru e outros). São feitos diversos produtos a partir da técnica, mas principalmente cestaria, mandalas e descanso de panela, mas atualmente também fazem bolsas e outras variações. Muitas comunidades do rio Arapiuns produzem os trançados que são importantes economicamente junto com o turismo.

Os trançados de palha são identificados também como parte das culturas dos povos indígenas do Arapiuns, sendo hoje produzidos por comunidades que se declaram indígenas, mas também pelas que não se consideram indígenas. Os padrões e as cores utilizadas têm características específicas em cada comunidade, assim como dependem da artesã ou do artesão, em que podemos identificar a identidade de cada um.

Geralmente, nas comunidades que visitei, as mulheres são as principais artesãs, mas os homens também sabem fazer e alguns fazem também para a venda, de toda forma, o processo produtivo envolve toda a comunidade. A popularidade dos trançados tem alcançado os mercados nacionais e internacionais também, e combinado aos

atrativos naturais do rio e da região, principalmente na época da seca, tem levado grupos de turistas de São Paulo à região.

As filhas adolescentes de Dona Elzanira estavam mudando para a escola da comunidade de São Miguel que fica na outra margem do rio, na mesma direção da Coroca, pois a escola da Coroca só abarca a formação do primeiro ciclo do ensino fundamental.

Uma das suas filhas mais velhas se mudou para Manaus, mas por conta da dificuldade da adaptação da neta de Dona Elzanira à cidade, a menina voltou a morar com os avós. Na fala dela, a cidade era ruim, quente, não tinha o rio e a sua liberdade de andar pelo mato, vendo os bichos e tomando banho todos os dias, além da falta do restante da família, especialmente da avó. Parece inegociável com ela voltar a morar em Manaus com a mãe.

Quando durante um banho perguntei a ela sobre o seu futuro na Coroca ela apontou que, por ela ficaria ali pra sempre, mas que provavelmente quando sua avó vier a falecer ela teria que ir morar com a mãe e que sentia muito por isso.

A pouca idade dela é inversamente proporcional ao seu conhecimento. Foram aulas e aulas que tive sobre o rio, pesca, mas principalmente sobre o seu tema preferido que são as frutas e os animais. A cada canto de pássaro, prontamente éramos informadas de quem cantava e por cada árvore passada as funcionalidades eram listadas.

Já as adolescentes estavam preparando atividades para a aula de inglês de um professor visitante, que tinha como objetivo capacitar os moradores para o turismo estrangeiro, muito comum na região.

Dona Elzanira tem irmãs que moram em Santarém e também na Vila Brasil, outra comunidade do Arapiuns, o que faz com que constantemente ela esteja passando alguns dias ou semanas nos locais (sempre acompanhada da neta). As visitas a Santarém são principalmente para questões de saúde: consultas, acompanhamentos, tratamentos e exames.

Ao conhecer o restante da comunidade tendo como guia uma jovem recém-casada e grávida que havia se mudado para a comunidade por conta do marido, a mesma cita que as condições de vida ali eram melhores para a família. O turismo ainda em expansão na comunidade tem como atrativo o lago em que se criam tracajás e tartarugas, a apresentação da criação de abelhas que além do mel produz também sabonetes e outros itens para venda.

O ponto alto costuma ser conhecer a loja da Associação Trançados do Arapiuns (ATA), ofício feito majoritariamente por mulheres. A presidência da associação é localizada na Coroca e recebe os trançados de todas as comunidades do Arapiuns, responsável também pela distribuição do artesanato para lojas em Santarém e exportação para outras cidades (como Belém e São Paulo).

O projeto de organização e resgate da cestaria dos trançados de palhas de tucumã foi articulado pelos próprios moradores em parceria com a ONG Projeto Saúde & Alegria e com financiamento internacional. Atualmente, todas as dimensões são coordenadas pela própria associação. Na loja da ATA é possível prontamente perceber a identidade artística de cada artesã: as cores, os padrões de desenho e os formatos. Os trançados normalmente são identificados pelo nome de quem os fez.

Apesar da abordagem inicial da pesquisa ter sido de propor a reflexão a partir da possibilidade real da construção de barragens no rio Tapajós às proximidades de Itaituba, a pesquisa exploratória no rio Arapiuns despertou (num contexto diferente) a reflexão sobre a dificuldade da apreciação da discussão de futuro e projetos de vida buscando inserir o fator das hidrelétricas.

Já no Arapiuns e, na Coroca especificamente, foi possível notar outras tensões não tão perceptíveis ou até mesmo ausentes da dinâmica territorial em Alter-do-Chão e na Flona, em Jamaraquá. Pela sua condição de projeto de assentamento agroextrativista, a presença de madeireiros na proximidade, a compra de terras na própria comunidade por paulistas e a construção de pousadas sem dialogar com a comunidade, contextualizam a Coroca para muito além das hidrelétricas, mas trazem à superfície outros elementos inerentes ao debate desenvolvimentista como as dinâmicas do capitalismo e da modernidade em si.

Assim, mais uma vez, uma nova redefinição do tema se fez a partir da vivência, mostrando-se necessário também um aprofundamento sobre o contexto histórico específico da região do Tapajós além do panorama geral amazônico. A Cabanagem, por exemplo, que costuma ser referenciada como um movimento baseado nas populações urbanas da Amazônia é muito contada por moradores da região, principalmente do rio Arapiuns.

Diversas comunidades na região foram referências de resistência e articulação da revolta popular, com destaque para algumas situadas no Tapajós-Arapiuns: Vila Franca, Cuipiranga, Alter-do-Chão e Pinhel. Na obra Nheengatu Tapajowara (2016, p.

18) coloca-se que "a Cabanagem começou aqui. A luta começou no interior e se espalhou até chegar a Belém. Várias lutas se juntaram":

> As batalhas que aconteceram nesses lugares deixaram muitos mortos e muito sangue foi derramado. Pinhel, Vila Franca e Cuipiranga e outros lugares ainda têm as marcas daquele tempo. Os ossos daqueles mortos se misturaram com os restos de cerâmica na terra preta. A areia de Cuipiranga ficou avermelhada após a Cabanagem. Nossos avós disseram que veio do sangue dos que morreram ali.
> Essas histórias foram passadas de geração por geração por quase 200 anos. Nossos avós precisaram falar escondido, ou ficar calados. Mas, hoje eles falam mais, para guardar a memória dos que lutaram. Por causa deles, nós ainda hoje vivemos na nossa terra. Porque ainda hoje nós, indígenas do rio Tapajós e Arapiuns, lutamos pela demarcação dos nossos territórios. (id.)

A Cabanagem também é referida localmente como a Guerra do Quebra-quebra, e, para Vaz Filho (2010), os cabanos não foram derrotados, já que, apesar de ao fim terem perdido o controle político, lograram defender e manter seus modos de vida, que iam de encontro à imposição portuguesa. No contexto, representada pela presença das elites no Império durante a Regência, que reproduziam, apesar da independência, os mesmos padrões de relações colonialistas.

A Cabanagem tem como consequência a morte de grande parte da população local, estima-se que pelo menos 40 mil foram as mortes durante o período, o que também teve como consequência um processo de difusão da população para o interior e a formação de novas comunidades (Vaz Filho, 2010).

É nesse século que se registra um grande desaparecimento de etnias, "as mais de uma centena de etnias registradas nos séculos XVI, XVII e XVIII, chave da compreensão etnográfica do território, "desaparecem" no século XIX" (Beltrão e Lopes, 2016, p. 25). Tal processo, na verdade, não significa um desaparecimento real, já que uma forma de resistência adotada é o abandono de nomes e práticas culturais associadas à cabanagem, no contexto já analisado de *caboclização*.

Apesar disso, mantêm-se vivas tanto partes das culturas e seus hábitos, como também as narrativas das insurgências e lutas locais e a referência ao "tempo dos avós", ao "tempo que foi", cujas histórias "hoje, orientam o enfrentamento das adversidades resultantes das violências sofridas, e os narradores revelam histórias, atualizam algumas e a ação das lideranças fortalecem as lutas e dão sentido à realidade vivida" (id.).

O primeiro ciclo da Borracha (1879-1912) e, mais tarde, o segundo ciclo (1942-1945), impulsionaram a chegada de muitos imigrantes principalmente vindos do

nordeste. Novas formas de ocupação, de relação com a terra e a floresta se encontram com o modo de vida dos habitantes locais e que, futuramente, formariam um novo grupo social ligado à extração do látex, como os seringueiros.

No século XX, as políticas voltadas para a ideia de "integração nacional" da região incutiram ainda mais profundamente as raízes de um dito projeto nacional, idealizado pelas elites nacionais e reproduzido pelas elites locais, em que a ideia de "melhoria" pautava-se pelos parâmetros de parecer cada vez mais com os parâmetros "civilizados", onde uma sociedade desejada seria cada vez mais embranquecida, catequizada e europeizada pelos seus parâmetros morais, como demarca o período da "Belle Époque" (1870-1913).

Menéndez (1992) aponta que o processo recente de ocupação só se completou entre 1950 e 1970, a qual havia começado no século XVII com os aldeamentos jesuíticos entre 1680 e 1775. Durante esses séculos a presença da igreja continuou, mas ficou menos intensa entre a expulsão dos jesuítas até o início do século XX, quando franciscanos estadunidenses começam a chegar à região, o que será intensificado no ano 1945.

Nesse período, percebe-se o declínio da *pajelança,* um dos elementos que Vaz Filho (2010) destaca como centrais para a reorganização étnica no Tapajós-Arapiuns, a qual se manteve forte durante todos esses séculos na região. Entretanto, em meados do século passado passou por um enfraquecimento devido às ações de religiosos na propagação da visão de que seria tais práticas seriam "*coisa do Diabo"* (id.).

Vaz Filho (2010) comenta que junto à maior presença da Igreja na região houve também a chegada de agentes de saúde, os quais costumam compartilhar do desprezo pelos sistemas culturais de saúde como a pajelança. Contudo, apesar de sua diminuição, várias práticas ainda estão presentes nas comunidades.

E é entre os anos de 1960 e 1980, durante a ditadura civil-militar no país, que os estudos de Vaz Filho (2010) e do padre Edilberto Sena (2014) destacam a atuação da formação de sindicatos e da Igreja Católica, principalmente pela vertente dos adeptos da Teologia da Libertação, na formação de lideranças comunitárias e de educação como o Movimento de Educação de Base (MEB).

Especificamente nos anos 1970, Sena (2014) destaca em sua obra, *"Uma revolução que ainda não aconteceu"*, diversos movimentos sociais que ganharam força durante as últimas décadas do século XX que, por inúmeros fatores acabaram enfraquecidos atualmente, tais como o Grupo de Defesa da Amazônia (GDA), criado

em 1979 a partir dos estudos realizados por grupos ligados à Igreja e à Teologia da Libertação; o Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Santarém (STTR), iniciado em 1974 e que muito contribuiu para impulsionar a mobilização política local e a encabeçar situações críticas durante o período.

Outros movimentos que tiveram influência no contexto das últimas décadas do século XX na região foram o Grupo de Consciência Indígena (GCI), que surgiu em 1997 em Santarém, a partir de um grupo de estudos religiosos e indígenas que reuniam religiosos e leigos católicos que se identificavam como indígenas, assim como o Conselho Indígena dos Rios Tapajós e Arapiuns (CITA).

Sena (2014) destaca como uma característica forte da região a trajetória de resistência em diversos contextos e frentes, mas principalmente entre os anos 1970 e 1990, o que, como já comentado anteriormente, teria sido enfraquecido nos anos 2000 a partir da chegada do PT ao governo do país.

Entre outros casos de movimentos bem-sucedidos, ele destaca a Associação da Organização das Mulheres Trabalhadoras do Baixo Amazonas (AOMT-BAM) em 1990, que surgiu a partir de 12 grupos de mulheres de 12 municípios da região, cuja mobilização também teve origem nas Comunidades Eclesiais de Base da Igreja Católica e no âmbito da Teologia da Libertação formada por "mulheres trabalhadoras rurais, domésticas, professoras, trabalhadoras na saúde de base, comerciárias, empregadas domésticas, e outras; são mulheres empobrecidas e de diversas faixas etárias, inclusive crianças, adolescentes e jovens" (Sena, 2014, p. 129).

O movimento das mulheres causou muito impacto na região, principalmente no combate à violência doméstica, no incentivo à escolarização (que aumentou consideravelmente a participação de mulheres no ensino superior); também houve importância da associação para o respeito às profissionais do sexo e também o trabalho de prevenção de IST/AIDS; ademais, a organização começou a compor diversos conselhos municipais, fóruns e conferências (id.).

Atualmente, pode-se destacar o Movimento Tapajós Vivo, criado em 2009, como uma das iniciativas que têm tentado encabeçar e mobilizar outros movimentos, associações, organizações e a população contra os novos projetos que ameaçam a realidade local, principalmente o Complexo Hidrelétrico do Tapajós.

O movimento surge no contexto de comoção nacional diante da situação de Belo Monte, cenário que também impulsiona a articulação de movimentos de mulheres, principalmente indígenas, de maneira mais formal na região.

E é particularmente no cenário de início da crise política no país que se percebe uma articulação mais pujante, entre 2013 e 2015, o que se dá no panorama tanto pós-Belo Monte e a aproximação com a possibilidade de hidrelétricas no Tapajós, como também se localizam no cenário de agravamento após a reeleição de Dilma Rousseff, que levaria em 2016 ao seu *impeachment* e o início do governo Temer.

A questão também terá como pano-de-fundo a demanda de muitas mulheres em movimentos sociais nacionais por mais representatividade nas lideranças políticas e pautando também questões específicas da situação feminina no debate sobre os impactos de grandes obras. Destaca-se, por exemplo, a questão da violência de gênero e a exploração sexual, dinâmicas presentes em canteiros de obras e decorrentes do grande fluxo migratório (de predominância masculina) para as localidades dos empreendimentos e proximidades.

Ainda em 2013 o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) publica em seu site oficial uma crítica à política energética do Brasil, onde indaga *para quê* e *para quem* seria a energia que o discurso desenvolvimentista tanto defende e impulsiona a implementação (MAB, 2013). O texto discorre também como as mulheres são as que mais têm seus direitos violados e são atingidas de forma mais intensa pelos empreendimentos.

O MAB (2013) argumenta que isto se dá por inúmeros fatores como por conta do não reconhecimento do trabalho das mulheres no mesmo patamar dos homens que leva a indenizações menores e menor remuneração para trabalhos normalmente precarizados; o conceito de atingido utilizado pelas empresas também é criticado já que costuma considerar atingido apenas quem é proprietário de uma terra, ou seja, usa-se um critério territorial-patrimonialista, o que é desvantajoso já que mulheres ainda são absurda minoria dos titulares de propriedades e terras no Brasil.

São discutidas também as contradições do modelo energético que tem como consequência a própria precarização do cotidiano das tarefas diárias pela falta de água e também energia para mulheres, apontando também a ausência das mulheres nos espaços deliberativos por não serem muitas vezes reconhecidas como capazes para representar os interesses dos grupos e sendo preteridas para tal.

O texto do MAB (2013) analisa o caso de Belo Monte e destaca que as mulheres são muito impactadas pelos deslocamentos, já que por serem normalmente as responsabilizadas pelos cuidados de crianças e outros familiares, os remanejamentos rompem laços comunitários e de solidariedade e atinge também grande maioria

populações ribeirinhas e indígenas, normalmente com altos índices de analfabetismo, sendo as mulheres grande parte. Isto também inviabiliza e dificulta tanto a negociação honesta com as empresas como também uma possível realocação no mercado de trabalho ou o desenvolvimento de outros modos de sobrevivência quando a pesca, a plantação e a caça não são mais possíveis.

Em 8 de março de 2016 foi publicada a Carta das Mulheres do Tapajós, onde mulheres de diferentes grupos sociais urgem por políticas que levem em consideração as exigências das mulheres nas áreas: a) de segurança pública (abrigos e profissionais para abrigos e profissionais para atendimentos de mulheres vítimas de violência e aplicação de leis como a do feminicídio, Maria da Penha e o funcionamento da delegacia da mulher); b) saúde **(**Unidades de Pronto Atendimento (UPAs), campanhas voltadas para a saúde da mulher (câncer de mama e colo uterino, zika) e convênios); c) social**:** um Plano Municipal de Políticas Públicas para as Mulheres do Campo e da Cidade, reativação do Conselho Municipal dos Direitos das Mulheres, cumprimento da Convenção 169 da OIT e consulta prévia para a população que será atingida pelo Complexo Hidrelétrico do Tapajós.

Os pontos citados acima demonstram que as mulheres têm se organizado e buscado pautar a demanda por políticas que são percebidas e notadas no cotidiano e que muitos outros movimentos sociais não pareciam mais suficientes para a exposição e atenção das questões. Outros âmbitos também podem ser incluídos como o direito à terra, a exploração sexual no entorno de grandes obras e as condições precárias de trabalho generalizadas, dos impactos causados à natureza e atingindo diretamente o modo de vida e a sobrevivência das comunidades.

Sobre a exploração sexual, o texto do MAB de 2013 relata que "nos espaços de construção das hidrelétricas, as mulheres são mais uma mercadoria de entretenimento para distração dos operários" (MAB, 2013), o que, mais uma vez, a forma da opressão da colonialidade pautado em gênero, raça e classe, numa sociedade capitalista.

Em um documentário produzido entre 2015 e 2016 pelo MAB com a Christian Aid e apoio da União Europeia intitulado "Direitos das Mulheres Atingidas por Barragens"[21] no Tapajós, diversos depoimentos de mulheres e suas visões das políticas para a região seguem essa mesma linha.

[21] MAB. **Direitos das mulheres atingidas por barragens.** Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=C5u0KxMxP74.

A liderança Alessandra Munduruku declara que *"mexer com o rio é o mesmo que mexer com um filho",* enquanto outras mulheres como Lorena apontam a ilusão do discurso do desenvolvimento que, na verdade, *"só traz desgraça"*; transforma os lugares que antes as pessoas chegavam otimistas em busca de uma vida tranquila e um "*bom lugar para criar os filhos"* (MAB, 2016). O rio também é referenciado como a base da vida de todas as comunidades como fonte de sobrevivência, alimento, higiene e também lazer.

Em janeiro de 2018 ocorreu o Encontro de Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós, promovido pelo CITA com o objetivo de fortalecer a luta e o compartilhamento de experiências e demandas das mulheres indígenas. O texto escrito por Camila Behrens, Giuliana Henriques e Luana Kumaruara (2018) para o blog Combate Racismo Ambiental sintetizou elementos percebidos no encontro:

> Dentre os diversos descontentamentos apontados, as constantes tentativas de deslegitimação da influência política feminina, a falta de uma rede de apoio dentro de casa e o medo de que as futuras gerações não consigam sustentar a força da tradição e dos movimentos são os mais frequentes. No entanto, hoje é crescente a presença dessas mulheres dentro da universidade fazendo diferentes cursos e ocupando mais esse espaço, que outrora não tinham acesso. Além de ampliarem sua formação, são ponte de informação entre a cidade e a aldeia, levando notícias, acontecimentos, explicando os direitos das mulheres e dos povos indígenas e os resultados de suas pesquisas. (id.)

Os pontos abordados revelam como a luta das mulheres possui idiossincracias, as quais estão enraizadas em uma cultura patriarcal, mas, apesar disso, o fato demonstra também mudanças e conquistas têm sido feitas em busca de legitimação do espaço de direito a elas. Entretanto, o fortalecimento recente dessas articulações ganha novos contornos, visto que acabam se intensificado a partir das crises políticas durante os governos do Partido dos Trabalhadores (2003-2016) e as próprias críticas feitas sobre as políticas voltadas para a região, que mantiveram a mesma linha desenvolvimentista.

Sena (2014) aponta que o enfraquecimento das históricas iniciativas e movimentos acaba se dando pela cooptação e alinhamento direto com o emergente Partido dos Trabalhadores (PT) que com a vitória de Luiz Inácio Lula da Silva no início dos anos 2000, acaba por contribuir decisivamente para o afastamento das lideranças – ao cooptá-las para cargos no executivo e lançá-las ao legislativo - e

também levando a certo comodismo, depositado na esperança de que o então governo enfim pautaria questões de interesses de suas bases:

> (...) Essas lideranças que faziam bom trabalho nos sindicatos e movimentos sociais, provavelmente por falta de uma consciência madura do trabalho revolucionário da libertação e de sua categoria e a defesa de soberania e dignidade dos povos da Amazônia. **Tanto é que hoje a Amazônia é considerada a coroa de ouro do crescimento econômico do país, à custa da destruição dos povos e do ambiente da região**, sem que nenhum dos antigos lutadores da Corrente Sindical Lavradores Unidos se levante contra tal perversidade promovida pelo governo Dilma Rousseff. Vários deles ocupam cargos federais bem remunerados e ainda defendem as obras do PAC que destroem a Amazônia. (Sena, 2014, p. 53, Grifo nosso)

Ele discorre criticamente que os governos de Lula e Dilma Rousseff darão continuidade às políticas de cunho desenvolvimentista para a região, com destaque para o Programa de Aceleramento do Crescimento (PAC I e II) e, com muita notoriedade, o caso da Hidrelétrica de Belo Monte e também os planejamentos de execução do Complexo Hidrelétrico do Tapajós. Inclusive, tendo antigas lideranças apoiado e defendido as políticas que continuam reproduzindo a lógica desenvolvimentista e de um projeto nacional acima dos povos amazônidas.

Este ponto se faz importante por dois motivos: o primeiro, é que apesar da mudança ideológica/de espectro político possível no governo federal, em linhas gerais, a visão sobre a Amazônia possui certo *continuum,* de ser a matriz do desenvolvimento do resto do país, atendendo às necessidades de outras regiões tidas como referências do paradigma da modernidade; e, o segundo, é a noção de que mesmo inserido na lógica de exploração e marginalização, o agenciamento dos interesses pode levar a sujeitos envolvidos na defesa de seus direitos a serem cooptados e passarem a ser, eles próprios, apoiadores de políticas que vão de encontro muitas vezes contra a própria manutenção do seu modo de vida.

É comum na região a pressão, tanto do governo quanto de multinacionais, por meio da recompensa financeira para conseguir o apoio político para entrada nos territórios. Contudo, alguns grupos permanecem denunciando as práticas, enquanto outros acreditam que a entrada do capital é sinal de melhoria de vida:

> Nem o GDA reage, nem o STR enfrenta mais essas desgraças. E mais, com a entrada do Programa de Aceleração do Crescimento econômico, o PAC, poucos reagem e aqui, justiça se faça, as remanescentes do GDA, que ainda subsiste precariamente, tomam posição de resistência, participando de um novo Movimento Tapajós Vivo. Mas a nova geração do STR não dá sinais de preocupação com

> as hidroelétricas planejadas e em andamento na região. (Sena, 2014, p.93)

As dissensões citadas também remetem à dinâmica citada anteriormente sobre o processo de reorganização étnica no Tapajós-Arapiuns, entre os que vão *resgatar* e se declarar como indígenas e aqueles que não se identificam assim, mas com outras identidades territorializadas como ribeirinhos, extrativistas, quilombolas, entre outros; sendo importante frisar que tal processo não ocorre exclusivamente na região do Tapajós, mas também em outros lugares da Amazônia e do Brasil. Este contexto é crucial para compreender a criação de algumas formas de organização socioterritorial na região como a RESEX Tapajós-Arapiuns.

A emergência étnica nos anos 1980 e o contexto na qual se dá, já anteriormente citada, assim como sua relação com a Constituição Federal de 1988 modifica as dinâmicas em relação aos direitos dos povos da região, que passam a instrumentalizar e articular movimentos para garantir seus acessos.

Enquanto a segunda metade do século XX é marcada pela expansão predatória de atividades econômicas como a mineração, a pecuária e a indústria madeireira, mais as populações articulam-se em movimentos sociais e associações, principalmente com apoio do Sindicato dos Trabalhadores Rurais e de grupos da Igreja e outras ONGs.

Assim, ameaças nítidas as suas formas de vida começam a despertar ainda mais o senso de pertencimento e autodefinição identitária, assim como os movimentos nos anos 1990 que resultam na criação de muitas unidades de conservação – a partir da atuação também de outros agentes, como a comunidade epistêmica da biologia da conservação (Moura, 2007). Sobre a mobilização da criação da RESEX, Vaz Filho comenta inclusive a sua atuação nesse contexto:

> Eu ajudava na recuperação da consciência histórica dos moradores e na revalorização dos seus costumes como algo que eles deveriam ter orgulho. Minha mensagem era que eles eram os herdeiros dos primeiros donos da floresta e, portanto, donos da terra, e poderiam se tornar, novamente, sujeitos da sua história. Relembrava as primeiras lutas da resistência indígena em defesa da terra, dando ênfase à guerra da Cabanagem (1835-1840), que continuava viva na memória dos mais velhos, valorizando o uso do *chibé* e do *tarubá* durante as reuniões como símbolos dos costumes locais. Um dos resultados desse processo de reuniões, estudos e audiência com autoridades foi uma mudança na autoestima dessas pessoas. Elas passaram a se orgulhar mais da sua história e dos seus costumes, além de se sentirem reconhecidas como sujeitos de direitos. (Vaz Filho, 2010, p.115)

A RESEX Tapajós-Arapiuns é criada em 1998, culminando em uma vitória para a população local e a expulsão de empresas madeireiras e mineradoras, consolidando as comunidades e famílias que já viviam na região. A negociação coletiva também se deu no caso do Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) do Lago Grande e da Flona Tapajós (ver Figura 15).

Figura 15 – Mapa de ecoturismo Santarém e Belterra com *loci* da pesquisa em destaque:Vila de Alter-do-Chão, Comunidade de Jamaraquá (Flona Tapajós) e Comunidade da Coroca (Rio Arapiuns)



Fonte: SEMTUR Santarém. Disponível em: https://amigosdoturismo.files.wordpress.com/2010/10/mapadoecoturismoemsantarc3a9mebelterra-verso.jpg

A Coroca faz parte de outro tipo de organização socioterritorial: o PAE do Lago Grande, que abarca 140 comunidades e aproximadamente 35 mil pessoas. Dentro dessa grande extensão territorial, a Coroca é uma pequena comunidade de algumas famílias de entre 80 e 100 pessoas (contando os *filhos* da comunidade, que apesar de não mais residirem, costumam visitar e atuar na associação, participando ativamente de decisões).

A comunidade é o ponto de encontro do artesanato de trançados de palha do Arapiuns. A Associação de Trançados do Arapiuns (ATA), criada em 2006, tem a sua sede na vila e, assim, concentra na mesma as produções de outras comunidades. Logo,

apesar de pequena em comparação com outras comunidades, a vila possui grande relevância para a região.

O fato de a pesquisa ser executada em locais que apresentam diferentes organizações políticas, sociais e culturais de territórios também poderá refletir a influência nos projetos de vida dos habitantes. Em Alter-do-Chão, por exemplo, há um número maior de moradores, além de um intenso fluxo de viajantes e turistas brasileiros e estrangeiros, além da proximidade e maior facilidade de acesso à Santarém, assim como alguns serviços de saúde e educação, ainda que, por outro lado, a presença das tensões com o capital e a urbanização desta vila estejam em um nível intenso nos anos em que a pesquisa se deu.

Alter-do-Chão é uma Área de Proteção Ambiental (APA), sendo uma categoria de uso sustentável, segundo as categorias do SNUC (Brasil, 2011), com "ocupação humana, com atributos bióticos, abióticos, estéticos ou culturais importantes para a qualidade de vida e o bem-estar das populações humanas" (ICMBio, 2019, s/p). Os assentamentos nessas áreas ainda são fortemente regulamentados, a fim de preservar o bem-estar das populações tradicionais e proteger a diversidade natural sendo uma fonte de conflito, especialmente considerando a forma como o turismo e o setor imobiliário têm atuado na região, por exemplo, pela pressão pela verticalização.

As diferentes categorias do SNUC implicam nas formas de uso do território, processos deliberativos e da legislação ambiental. No caso da APA, a circulação/visitação de pessoas não é condicionada, como no caso das Florestas Nacionais, que é permitida de acordo com as normas estabelecidas para o manejo da unidade.

Em Jamaraquá, embora exista certa proximidade dos centros urbanos de Belterra e Santarém (distantes no máximo 2 horas por terra), a comunidade conta com dificuldade de acesso por terra dada a má qualidade da estrada dentro da Flona. Além disso, registra-se a dependência do serviço de ônibus (administrado pelos próprios moradores), que possui horário fixo, com pouca frequência de saídas e retornos. Tal situação dificulta o acesso, principalmente, ao serviço de saúde (ainda não presente na principal comunidade da Flona, Maguari) em casos de emergência.

A comunidade também costuma receber um grande fluxo de pessoas em busca do turismo de base comunitária, que chegam à Flona seja por terra (ônibus ou carro) ou pelo rio, normalmente saindo de Alter-do-Chão. Por outro lado, a categoria de Floresta Nacional da UC passa para seus moradores certa segurança jurídica e territorial,

principalmente em relação a possíveis vendas de terra – posto que as terras são de posse e domínio público nesta categoria –, assim como existe a fiscalização do ICMBio na mesma, regulando inclusive a entrada de não-moradores, que devem fazer registro da visita em um posto do instituto.

Já na Comunidade de Coroca, a configuração territorial do Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE), apesar de garantir juridicamente a não-aquisição de terras sem o aceite da representação dos comunitários. Contudo, não existe um órgão gestor como no caso das UCs (que é o ICMBio), assim, a compra de terras, a violação da extração de recursos naturais sem autorização ocorrem com frequência, conforme relatado em conversas com moradores da comunidade. Além disso, as denúncias muitas vezes tardam a serem apuradas, o que leva à população uma sensação de insegurança territorial.

O PAE é, diferentemente da APA e da FLONA, uma modalidade criada pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), que identifica as características do PAE como formado por beneficiários geralmente de comunidades extrativistas e que desempenham atividades ambientalmente diferenciadas. A obtenção da terra ocorre por meio da criação de um projeto e seleção dos beneficiários, em que a União é responsável por infraestrutura básica, a titulação de concessão de uso (INCRA, 2020).

Em relação aos serviços públicos, das três localidades, a Coroca é a que tem menos acesso à saúde e à educação, principalmente, por contar com acesso logístico mais caro e demorado até Santarém. Pelo rio, o deslocamentoo costuma durar 4 horas até o Porto de Santarém. A passagem de ida e volta custa em torno de 50 reais, o que inviabiliza muitas vezes consultas de rotina ou emergenciais para a população, que defende a volta do barco hospital Abaré II, que fez sua última visita à comunidade no ano de 2016.

No que concerne a serviços e garantias de direitos na região, dados reforçam o argumento de desigualdade e assimetria da região Norte (que abarca quase todos os Estados da Amazônia brasileira, com exceção do Mato Grosso e Maranhão) em comparação ao restante do país. O Atlas do Desenvolvimento Humano no Brasil (2016) aponta que o maior Índice de Desenvolvimento Humano por Município (IDHM) foi o da região Sudeste com 0,766 – considerado alto – seguido das regiões Centro-Oeste (0,757) e Sul (0,754), enquanto as regiões que tiveram pior desempenho foram Norte (0,667) e Nordeste (0,663), que apresentaram índice médio.

No caso especifico de Santarém – que abarca a comunidade de Coroca e a vila de Alter-do-Chão – o IDHM de 2010 é 0,691 (Atlas do Desenvolvimento Humano no Brasil, 2020), considerado médio; o IDHM de Belterra – que compreende Jamaraquá – é de 0,588 (id.), considerado baixo. São três as dimensões consideradas no índice em questão: a longevidade, a educação e a renda. Por estas dimensões, espera-se ter referência para orientações de políticas públicas e comparar as mudanças entre os períodos investigados. A dimensão que tem pior desempenho em Belterra é da educação, com 0,478 (muito baixo), enquanto a de Santarém é a renda com 0,632 (médio). Contudo, o índice da renda em Belterra é também menor que o de Santarém, com 0,548 (baixo). A dimensão da longevidade – esperança de vida ao nascer – em Santarém chega a 0,807 (muito alto) e em Belterra a 0,775 (alto).

Apesar das recorrentes atualizações e adaptações na metodologia do índice, predomina ainda uma referência generalizada de avaliação do "desenvolvimento" a partir de parâmetros de países desenvolvidos – o IDH surge no contexto das Nações Unidas – ou com contextos históricos, sociais e culturais diferentes acaba por ser também mais um elemento de reforço do paradigma da modernidade, fazendo de si a régua para os demais países e sociedades.

Logo, o índice é aqui utilizado não de modo acrítico, mas como uma forma de reforçar como o *desenvolvimento* dentro do paradigma ocidentecêntrico tem realmente tido mais dificuldade de implementação na região e que estando todos inseridos nesse sistema, acaba por reverberar-se em políticas diferenciadas para o local e para as populações; além de apagar outros modos de vida que não necessariamente se adequam aos padrões de mensuração. Podemos questionar, por exemplo, como a avaliação de renda parte de uma premissa capitalcêntrica e, também, é possível repensar como o índice de grandes municípios como o de Santarém apresenta uma média que não é representativa da realidade de comunidades como a de Coroca. E, por fim, tais parâmetros são os utilizados para a elaboração de políticas públicas.

Diferentemente do IDH, o IPS é centrado nas esferas de: a) necessidades humanas básicas (nutrição e cuidados médicos básicos água e saneamento; moradia e segurança pessoal); b) fundamentos para o bem-estar (acesso ao conhecimento básico, acesso à informação e comunicação; saúde e bem-estar; qualidade do meio ambiente); c) oportunidades (direitos individuais; liberdade individual e de escolha; tolerância e inclusão; acesso à educação superior).

O IPS teria assim, aparentemente, uma abordagem mais diversificada do que o IDH, ainda que possua diversos elementos que tendencionam a uma visão dentro da lógica de modernidade/colonialidade, como a referência de modernização, infraestrutura e conhecimento formal como prioridades e símbolo de "progresso". Ainda que outros itens apontem para a possibilidade de considerar a satisfação a partir de parâmetros próprios dos indivíduos. De toda forma, o IPS Amazônia (Santos et al, 2018), assim como o IDHM, as disparidades entre a região e o restante do país (ver figura 16).

Figura 16 – Resultados comparativos do IPS Amazônia 2018

		Amazônia		Brasil	
		2014	2018	2014	2018
IPS Amazônia		**57,31**	**56,52**	**67,73**	**67,21**
Dimensão 1.	**Necessidades Humanas Básicas**	**58,75**	**59,21**	**71,60**	**73,52**
Componentes	Água e saneamento	35,35	35,35	74,87	74,87
	Moradia	72,48	72,48	92,03	92,03
	Nutrição e cuidados médicos básicos	72,46	76,73	80,01	80,98
	Segurança pessoal	54,72	52,28	39,49	46,19
Dimensão 2.	**Fundamentos para o Bem-Estar**	**64,84**	**62,61**	**70,42**	**68,82**
Componentes	Acesso à informação e comunicação	53,36	54,24	63,44	66,67
	Acesso ao conhecimento básico	60,61	61,22	67,13	68,76
	Saúde e bem-estar	70,57	65,66	68,35	62,90
	Qualidade do meio ambiente	74,85	69,29	82,76	76,95
Dimensão 3.	**Oportunidades**	**48,33**	**47,75**	**61,18**	**59,20**
Componentes	Acesso à educação superior	19,10	19,10	33,76	33,76
	Direitos individuais	45,22	43,89	65,39	59,19
	Liberdade individual e de escolha	64,41	64,81	81,99	82,11
	Tolerância e inclusão	64,58	63,19	63,59	61,74

Fonte: Santos et al, 2018, p. 15.

No panorama geral, é possível notar uma ligeira queda no IPS tanto na Amazônia quanto no Brasil entre 2014 e 2018, período de intensa crise política, já comentada anteriormente. A desigualdade, contudo, continua, sendo o IPS da Amazônia (56,52) menor que a média do Brasil (67,21).

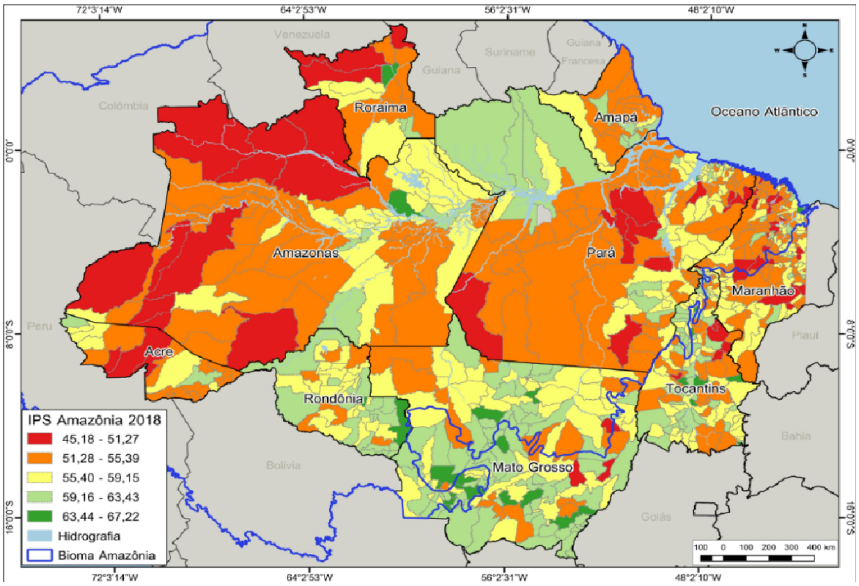
As dimensões em que é possível notar diferença maior são as dimensões de necessidades humanas básicas (Brasil: 73,52; Amazônia: 59,21) e de oportunidades (Brasil: 59,20; Amazônia: 47,75), com destaque para os piores desempenhos em componentes para o acesso à educação superior (Brasil: 33,76; Amazônia: 19,10), e para água e saneamento (Brasil: 74,87; Amazônia: 35,35) (Santos et al, 2018).

É possível notar novamente a concentração de índices baixos nas regiões do bioma amazônico (demarcado pela linha azul, vide Figura 17) e é possível notar também que os menores índices foram indicados em territórios referentes a terras

indígenas, algumas unidades de conservação e espaços de implementação de grandes projetos de mineração e de aproveitamento hidroelétrico.

Entretanto, a região pesquisada do Tapajós/Baixo Amazonas, apresenta índice relativamente alto em comparação às regiões em laranja e vermelho no mapa. O município de Santarém (que abarca a Vila de Alter-do-Chão e a Comunidade de Coroca, no PAE Lago Grande no rio Arapiuns) apresenta um índice superior à média da Amazônia de 60,25, enquanto Belterra (onde está localizada a Flona do Tapajós e a comunidade de Jamaraquá) tem um IPS de 62,12, enquanto a média geral da região é de 56,52.

Figura 17 – Mapa IPS Amazônia 2018



Fonte: Santos et al, 2018.

Isto, contudo, não significa que o quadro geral da região seja melhor ou esteja bom. A metodologia definida para avaliar cada município acaba recaindo no mesmo problema que o IDHM, invisibiliza as assimetrias locais. O município de Santarém, por exemplo, engloba no índice tanto do centro urbano quanto comunidades ao longo rio Arapiuns que não têm acesso a saneamento básico e conta com serviços de saúde a 15 horas de distância de barco.

Em Belterra o índice destaca como pontos fracos e baixos a nutrição e os cuidados básicos com a saúde, a mortalidade por doenças infecciosas e desnutrição, a vulnerabilidade familiar e, o mais baixo, acesso à educação superior com IPS de 16,50, enquanto a média da Amazônia é 19,10 e do Brasil é 33,76 (Santos et al, 2018).

No caso de Santarém os destaques negativos são a alta taxa de mortalidade por doenças crônicas, o acesso à água e saneamento e a violência contra as mulheres e

pessoas indígenas, cujos últimos são componentes da dimensão de oportunidades, respectivos ao item de tolerância e inclusão, cuja média nacional é 61,74, enquanto que a da Amazônia é ligeiramente maior com 63,19, enquanto a de Santarém é de 34,51 (id.). Assim, é preciso entender que, ao mesmo tempo em que os índices citados são fontes relevantes para uma visão do panorama geral nacional e global de comparação principalmente dos parâmetros do paradigma de desenvolvimento, modernidade e progresso, não se pode assimilar que eles revelem as idiossincrasias locais e complexas que envolvem diferentes formas de organizações socioterritoriais e étnico-culturais.

Diante disso, é também relevante chamar atenção para outros relatórios sobre o cenário social da região como os referentes aos conflitos por terra e assassinatos no campo. De acordo com a Comissão Pastoral da Terra (CPT, 2019) o Brasil passou por um aumento vertiginoso nos casos de violência e assassinato no campo, cujo ranking é liderado pelo estado do Pará.

O ano de 2016, que já tinha sido apontado como um dos anos com maior crescimento da violência no campo, foi superado em 15% em 2017, chegando ao maior número de casos desde 2003. Cresceu também o número de massacres e foram, apenas em 2017, 70 assassinatos, dos quais 21 ocorreram no Pará (id.).

O relatório da CPT também aborda a violência contra as mulheres no campo e o silenciamento historicamente predominante sobre o tema. A situação é analisada por Raquel Baster (2019, p. 48):

> O levantamento de dados da CPT, em 2018, demonstrou que 486 mulheres sofreram algum tipo de violência (tortura, agressão, tentativa de assassinato, aborto, intimidação etc.) em conflitos no campo. Desse total, duas mulheres sem-terra morreram em decorrência da situação de conflito nos acampamentos em que moravam, outras seis sofreram tentativas de assassinato, 37 sofreram ameaças de morte e 16 foram presas injustamente. (id.)

Também nesse caso, o estado do Pará se destacou com o maior número de casos de assassinatos, sendo 21 no total. Baster (2019) relaciona o alto índice com a presença de megaempreendimentos e as tensões por terra predominantes no Estado. Ela cita os casos de coerção, prisões e outras violências contra mulheres no campo, assim como os efeitos diretos e indiretos dos empreendimentos no meio ambiente que afetam o cotidiano e as condições de sobrevivência das mulheres, histórica e socialmente situadas na dimensão da produção alimentar, por exemplo. Enquanto, mais uma vez, relatam-se o aumento de riscos e casos de estupros, gravidez indesejada e o aumento de problemas relacionados à saúde mental e emocional.

Os impactos na saúde mental e emocional também são um tipo de violência e acabam sendo fruto da violência contra filhos, familiares, companheiros/as como assassinatos, ameaças, perseguição e outras formas de deteriorar o estado mental e emocional de mulheres que vivem em condições de tensão e violências.

Diante disso assume-se que, mesmo os índices sendo reprodutores de parâmetros de modernidade, eles revelam justamente os empecilhos da região amazônica de se inserir nesse contexto, enquanto os próprios índices possuem limitações não apenas conceituais, mas também técnicas, possuindo dificuldade de representar a complexidade e diversidade da realidade da região.

Contudo, apesar da diversidade social não ser devidamente retratada, o que é de fato identificado diz muito: a desigualdade social e econômica em comparação a outras regiões, taxas de violência e mortalidades no campo e contra mulheres no campo também maiores; falta de acesso a saneamento, água e educação. Por fim, percebe-se uma nítida relação entre os índices e as dinâmicas econômicas referentes aos grandes setores como a mineração, a energia e o agronegócio.

Por fim, a estadia no Arapiuns permitiu que a minha compreensão sobre as dinâmicas sociais, econômicas e políticas se tornasse mais densa, ficando óbvio para mim que abordar apenas o projeto do Complexo Hidrelétrico do Tapajós era insuficiente para dar conta do cenário e da discussão de projetos de vida. Por conta também, da diferente configuração socioterritorial do PAE em comparação às Unidades de Conservação como a Flona e a APA, a viagem permitiu observar, de forma mais explícita, diversas tensões com outros grupos sociais e atividades econômicas, assim como, comunidades politicamente mais articuladas e ativas, principalmente pela presença da Igreja e do Sindicato de Trabalhadores Rurais.

E, a experiência no Arapiuns possibilitou perceber melhor como as identidades étnicas são um ponto fulcral de qualquer análise sobre a Amazônia, como as políticas perpassam noções racializadas e como a organização dos territórios é influenciada também por esse processo, de modo indissociável das dinâmicas capitalistas.

No caminho de volta para Alter-do-Chão, peguei-me divagando sobre o quanto teria que me aproximar mais das dinâmicas de resistência histórica do povo, dos movimentos sociais e políticos no Tapajós e como apresentar de forma coerente as tensões, principalmente de cunho econômico e político, existentes ali.

6 PARA O CAPITAL O RIO É APENAS UM CAMINHO POR ONDE AS BALSAS CARGUEIRAS VÃO PASSAR

> *O rio é muito importante mesmo pra nós né, porque é dele que a gente vive, é dele que a gente tira o alimento, o peixe pra ser o alimento dos moradores daqui, e o rio também é a água que a gente toma banho, é a diversão também da comunidade. Nós sabemos que tem esse projeto pra cá e que se chegar a acontecer a gente vai ter que sair daqui de Pimental, que o rio Tapajós a parte de cima vai alagar, não vai mais existir a comunidade.*
> *(Luvia Heidy em documentário do MAB, 2016)*

O contexto de políticas na metade do século XX que, de maneira intensiva, buscaram a *integração* da Amazônia ao Brasil, teve como elemento forte os grandes empreendimentos que se concentraram na mineração e na produção de energia. Como já abordado, embasaram essas políticas a ideia de que "a exploração dos recursos naturais da Amazônia, nos moldes como acontece hoje, é necessária e conduz ao desenvolvimento" (Loureiro, 2014, p. 314). O relato de Luvia Heidy citado acima, porém, contrapõe à lógica de que tais políticas seriam o melhor, já que com elas muitas comunidades e modos de vida são ameaçados de deixarem de existir.

Assim, atividades como a mineração, a geração de energia hidrelétrica, a extração madeireira e a agropecuária possuem dinâmicas e impactos próprios às peculiaridades, mas partem, todas, de uma dinâmica moderna/colonial. São pensadas e implementadas por representantes das multinacionais, elites nacionais e locais, grupos reprodutores e beneficiários diretos destas que, pouco ou nada sofrem impactos no seu próprio modo de vida por tais políticas – conforme apontado no Manifesto de Lançamento da Rede Brasileira de Justiça Ambiental (2001, s/n), a injustiça ambiental é "o mecanismo pelo qual sociedades desiguais, do ponto de vista econômico e social, destinam a maior carga dos danos ambientais do desenvolvimento às populações de baixa renda, aos grupos raciais discriminados, aos povos étnicos tradicionais, aos bairros operários, às populações marginalizadas e vulneráveis".

A dinâmica do capital na Amazônia também se alinha e mantém o papel atribuído às regiões consideradas subdesenvolvidas à de produção de matéria-prima, de exploração de recursos naturais por detentores do capital enquanto o retorno é pouco ou nenhum para a população local, ocorrendo de forma unilateral, e servindo à demanda internacional e não com o objetivo primordial de "desenvolver" a Amazônia

ou melhorar a qualidade de vida das populações. Como abordado no capítulo 2, a partir da discussão de Padro Júnior (1978), tal dinâmica se desenha desde o processo de colonização e apesar de se intensificar e passar por algumas adaptações, a lógica que o embasa continua sendo a mesma.

Um caso interessante para esta apresentação do contexto é o Programa Grande Carajás (PGC). Desenvolvido no início da década de 1980, durante uma grande crise econômica no Brasil e visto como uma possibilidade de recuperação, por meio da exportação de matéria-prima mineral, foram implementados projetos que impactaram a Amazônia e causaram impactos sociais e também econômicos para a região e o país.

Em menor escala, mas não pequena, outras atividades econômicas que modificaram a região foram a inserção da agropecuária extensiva, as grandes madeireiras e, mais recentemente, a introdução da monocultura de soja. Nesta seção serão apresentadas, brevemente, estas cinco atividades e seu histórico de chegada e implantação na região, a fim de possibilitar a compreensão dos conflitos que se dão na região do Tapajós por conta desses empreendimentos, assim como as articulações de resistência a eles.

A mineração na Amazônia vai ter como raiz o contexto econômico e comercial internacional, quando os países desenvolvidos começam a transferir para os subdesenvolvidos as atividades altamente consumidoras de energia como o ferro, o alumínio, a celulose, entre outras.

No mesmo ímpeto das outras políticas voltadas para a região na metade do século passado, os incentivos à indústria mineral na região chegaram pelo Programa de Polos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia (Polamazônia) em 1974, instaurado na ditadura militar. O programa criava três pólos de implementação: Amapá, Carajás e Trombetas. No Polo Amapá começou a extração de caulim em 1977, enquanto o Pólo Trombetas viabilizou a extração e comercialização de bauxita entre os anos 1962 e 1972 (Monteiro, 2005).

O Polo Carajás ganhou mais notoriedade com o Programa Grande Carajás (PGC) instituído pelo Decreto-Lei Nº 1813 de 1980, que regulamentava empreendimentos integrantes ao programa, ligados a serviços de infraestrutura como: a Estrada de Ferro Carajás; os polos São Luís-MA e Barcarena-PA, usinas de alumínio e alumina da Alcoa e Albrás; a mineração de bauxita em Paragominas-PA pela RTZ/CVRD; a mineração em Carajás desenvolvido pela Companhia Vale do Rio Doce (atualmente VALE) com projetos de exploração de ferro, cobre, níquel e produção de

ligas; em Marabá a metalurgia de ferro-gusa a carvão vegetal; a mineração de cassiterita em São Félix do Xingu.

Na busca de incentivar a efetivação do PGC para que isso viesse a alavancar a economia brasileira (o que não aconteceu) o governo destinou grande volume de recursos e também contraiu dívidas para financiar os empreendimentos, além de conceder incentivos tributários como a isenção de diversos impostos (Loureiro, 2014, p. 336-337).

Para dar suporte aos megaprojetos foram construídas vilas para funcionários, portos, aeroportos, estradas e distritos industriais. As transformações abruptas deixaram heranças até os dias atuais com as cidades próximas aos empreendimentos tendo um crescimento desordenado e a chegada de milhares de pessoas para trabalhar nas obras (Fialho e Trevisan, 2019).

Recentemente, novas frentes de exploração mineral começaram a despertar atenção na região. Em 2006, no município de Juruti, Baixo Amazonas/Oeste do Pará, tiveram início as atividades da Alcoa em uma mina de bauxita e desde então a presença da mineradora tem gerado um aumento considerável na renda do município, de aproximadamente R$ 500 mil por mês (Pinto, 2015), assim como a construção de uma ferrovia e outras obras de infraestrutura. Para a instalação da mina houve o deslocamento de algumas comunidades próximas ao empreendimento e que, atualmente, denunciam a falta de pagamento da mineradora pelas indenizações acordadas.

Nos dias 12 e 13 de julho de 2018, o Ministério Público Federal (MPF) fez uma visita a partir de pedidos da população vizinha ao município de Juruti, no Lago Grande do Curuai (Baixo Tapajós):

> O Lago Grande, em Santarém, no Pará, é um projeto de assentamento agroextrativista com 250 mil hectares onde moram 35 mil pessoas em 128 comunidades. A região é conhecida pela riqueza em recursos pesqueiros e florestais e pela força das tradições comunitárias, mas também é marcada historicamente por conflitos com madeireiros e grileiros que invadem porções da terra para atividades ilegais. Um novo conflito se instalou na região nos últimos anos com a presença da mineradora Alcoa World Alumina Brasil, que explora uma mina de bauxita no município vizinho ao assentamento, Juruti, mas também tem interesses minerários no Lago Grande. (MPF, 2018)

A reunião atraiu também moradores das comunidades do Rio Arapiuns, também próximo ao Lago Grande e que fazem parte do PAE Lago Grande, inclusive a Coroca, onde este estudo também se desenrola. Segundo relatos, mais de mil pessoas

participaram da reunião assim como representantes de órgãos como o ICMBio. Os comunitários relataram diversas ações de aproximação da mineradora:

> (...) o Ministério Público Federal (MPF) recebeu mais de uma dezena de denúncias contra a mineradora, por assediar as comunidades distribuindo propagandas de suas ações sociais no município vizinho e oferecendo, por meio de uma fundação, dinheiro para projetos nas escolas. As ofertas são feitas sem respeito à organização política das comunidades, para moradores que não fazem parte das associações representativas locais. Para o MPF, as visitas e ofertas da empresa na região são irregulares e violam normas ambientais, minerárias e a Convenção 169 da OIT, que protege o direito de comunidades tradicionais. (MPF, 2018)

A Alcoa neste caso estaria violando a convenção 169 da OIT por conta da modalidade de assentamento coletivo do PAE Lago Grande, viso que a entrada da multinacional na região só seria permitida com a anuência da Federação de Associações do Lago Grande (Feagle) – o que não foi feito.

Em 2010, a Alcoa já havia tentado entrar na região sem negociar com a federação, por meio de uma ação judicial que foi extinta em 2018 pela Justiça Federal de Santarém por não apresentar as licenças necessárias e por não comprovar as tentativas de negociação com a organização de moradores.

Os comunitários relataram também um clima de apreensão e tensão por conta das ações atribuídas aos representantes da mineradora e principalmente por terem ciência dos resultados da experiência em Juruti:

> Um dos moradores ouvidos pelo MPF na investigação sobre a atuação da Alcoa explicou: "a gente fica preocupado quando uma empresa internacional está ameaçando nosso território, temos conhecimento do que já aconteceu e o que está acontecendo onde ela já está explorando, nós vemos o povo vivendo uma aflição, uma angústia muito grande em Juruti". "É uma agressão brusca, e nós do Lago Grande estamos preocupados, mesmo eles não estando fazendo lavra, mas já estão impactando socialmente aquelas lideranças com mais influência, que são os polos, as escolas. Isso é para enfraquecer nossas lutas", disse à equipe do MPF. (MPF, 2018)

O Ministério Público lançou uma nota no dia 27 de julho de 2018, recomendando a retirada da mineradora Alcoa do Lago Grande em Santarém, além de pedir um posicionamento da Agência Nacional de Mineração (ANM). O quadro descrito na região é de tensão e as organizações de moradores têm buscado denunciar essas e outras práticas irregulares na região como meio de se proteger e demonstrando que não acreditam no discurso de desenvolvimento, compensação e crescimento que acompanham as grandes multinacionais na região.

No âmbito específico da geração de energia, o potencial hídrico da Bacia Amazônica foi apontado como resposta óbvia à necessidade energética do país em processo de desenvolvimento "graças às quantidades enormes de água que passam pela região e às quedas topográficas significativas nos afluentes do Rio Amazonas" (Fearnside, 2015, p. 12). Os afluentes com maior potencial hídrico concentram também diversas populações de etnias indígenas, ribeirinhos, extrativistas e remanescentes de territórios quilombolas, moradores principalmente dos rios Xingu, Tocantins, Araguaia, Tapajós e outros.

Portanto, é imprescindível compreender o pano-de-fundo da justificativa econômica, política e científica do desenvolvimento no século passado, quando se dá a construção da relação entre hidrelétricas e o desenvolvimento. As primeiras usinas hidrelétricas instaladas na Amazônia tiveram suas obras finalizadas nos anos de 1975 e 1977, no período do governo do Presidente General Ernesto Geisel. Em janeiro de 1976 é lançada oficialmente a UHE Coaracy Nunes, localizada na Vila do Paredão, distrito do município de Ferreira Gomes a 140 km da capital do Amapá, Macapá (Diário do Amapá, 2016)[22].

Em seguida, tem-se o caso da UHE de Tucuruí no estado do Pará cujos estudos começaram em 1957, tendo sua construção iniciada em 1976 e sua inauguração em 1984; e a UHE de Balbina no estado do Amazonas, conhecida pela sua baixa produção de energia, muitas vezes reconhecida como um desastre ambiental e um erro, suas obras tiveram início em 1985 e foi inaugurada em 1989.

Nos anos seguintes as UHEs se proliferaram na Amazônia: Samuel em Rondônia (1988); Lajeado, em Tocantins (1999); Peixe Angical em Tocantins (2006); Santo Antônio, em Rondônia (2011); Rondon II, em Rondônia (2011); Estreito, em Tocantins e Maranhão (2012); Jirau, em Rondônia (2013) (Fearnside, 2015).

A seguir, um quadro com as principais UHEs em construção ou planejadas para o Estado do Pará:

Quadro 1 – UHEs em construção ou planejadas no Estado do Pará

Nome	Rio	Situação	Ano previsto de conclusão
Babaquara (Altamira)	Xingu	Sem informação	Sem previsão
Belo Monte	Xingu	Em construção	2015
Cachoeira do Caí	Jamanxim	Planejado	2020

[22]DIÁRIO DO AMAPÁ (2016). **Hidrelétrica Coaracy Nunes completa 40 anos interligada ao SIN.** Disponível em: http://www.diariodoamapa.com.br/2016/01/12/hidreletrica-coaracy-nunes-completa-40-anos-interligada-ao-sin/.

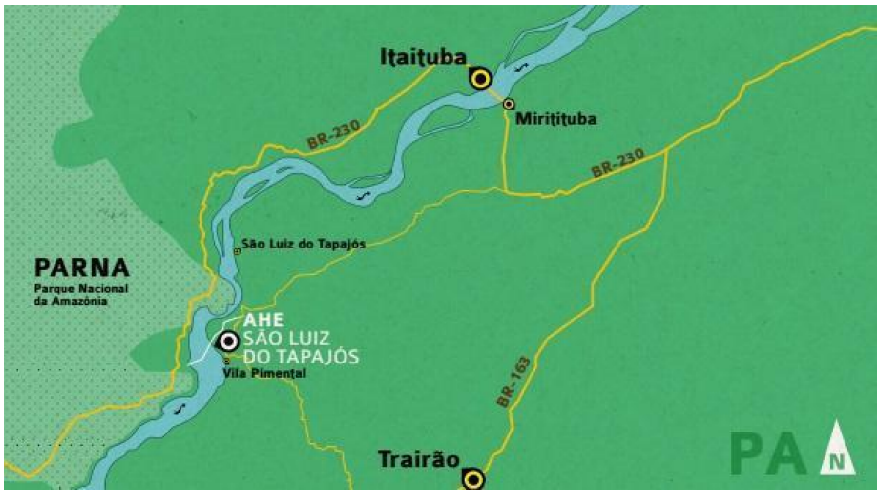
Cachoeira dos Patos	Jamanxim	Planejado	Sem previsão
Chacorão	Tapajós	Sem informação	Sem previsão
Jamanxim	Jamanxim	Planejado	2020
Jardim de Ouro	Jamanxim	Planejado	Sem previsão
Jatobá	Tapajós	Planejado	2019
Marabá	Tocantins	Planejado	2021
Santa Isabel	Araguaia	Planejado	Sem previsão
Santo Antônio do Jari	Jari	Licença preliminar	2014
São Luiz do Tapajós	Tapajós	Planejado	2018

Adaptado de: FEARNSIDE, 2015, p. 15-16.

Dentre as usinas citadas (vide Quadro 1), a UHE São Luiz do Tapajós era a primeira com previsão para o início de suas obras em 2017, porém, em 2016 o processo de licenciamento foi cancelado por decisão do IBAMA, que constatou falhas no Estudo de Impacto Ambiental e no Relatório de Impacto Ambiental (EIA/RIMA) (Greenpeace Brasil, 2016).

O EIA/RIMA da UHE São Luiz do Tapajós (Figura 18) avaliou o impacto nas cidades de Itaituba e Trairão e nos seus distritos: Miritituba, São Luiz do Tapajós e Vila Pimental. O meio socioeconômico identificado, que compreende a região, é composto por 14 mil pessoas, entre população urbana, rural e povos indígenas (foram identificadas seis terras e áreas indígenas a menos de 40 km do empreendimento, predominantemente da etnia Munduruku) (ELETROBRAS, 2014).

Figura 18 - Localização do empreendimento do AHE São Luiz do Tapajós



Fonte: ELETROBRAS, 2014, p. 19

Apesar do relatório também ter definido uma Área de Influência Indireta (AII) e uma Área de Influência Direta (AID), o município de Santarém e demais localidades não foi considerado por conta da distância (368,6 km separam Santarém de Itaituba), mas a prefeitura da cidade solicitou em 2016 por meio de uma ação civil que fosse feito um novo estudo que considerasse os impactos para a localidade e seus arredores (Belterra, Aveiro e Rurópolis) (Weldon, 2016).

Este fato demonstra, por exemplo, que a discussão sobre desenvolvimento e futuro da região permeia os atores sociais em situações que a questão se vê em pauta, até mesmo indiretamente. Já foram realizados, inclusive, articulações e debates públicos sobre o tema em Santarém, demonstrando a ligação direta da visão desses atores frente a essa forma de praticar uma política pública.

Outro fato relevante é que não existe nenhuma parte do estudo que aponte para os impactos generificados, ou seja, que diferenciem as consequências do empreendimento para homens e mulheres, que compreenda que questões como geração de emprego, deslocamentos, renda e violência atingem homens e mulheres de formas diferenciadas. Não são considerados também os impactos na saúde mental e emocional da população local como depressão, angústia, ansiedade, sofrimento, alcoolismo e outras já registradas em contextos similares.

Apesar de o relatório ter sido publicado em 2014, já em 2009 foi criado o Movimento Tapajós Vivo (MTV) com articulação principal nas cidades de Santarém e Itaituba, enquanto o enfoque nacional e ambientalista ainda tratava de Belo Monte. O próprio nome é uma alusão ao Movimento Xingu Vivo que se tornou referência da resistência em Altamira e região.

Ainda que os empreendimentos estejam previstos para serem implantados nas proximidades de Itaituba, ao analisar as reuniões e eventos promovidos percebe-se uma concentração do movimento na cidade de Santarém, o que, mais uma vez, remete à importância de aproximar-se de uma região não abarcada pelos estudos, mas que se articula e se sente atingida desde fases preliminares de planejamento das obras (ver Anexo F para imagens de manifestações recentes no Tapajós).

Os movimentos sociais na região possuem uma tradição histórica, como Porto-Gonçalves (2015) destaca nos casos dos atingidos por barragens, movimento que ganha força a partir dos anos 1970 com a proliferação dos grandes projetos:

> As populações se colocam aqui claramente como *atingidas*, ou seja, exatamente como aqueles que não foram os destinatários da ação do

> Estado, ao contrário, foram atingidos pela ação deste. No entanto, ao se constituírem como movimento dos atingidos por barragens colocam-se como sujeitos que, por sua própria ação, desejam ser protagonistas de suas vidas. (Porto-Gonçalves, 2015, p. 159)

Assim, independente do cancelamento temporário da licença ambiental do empreendimento, a discussão sobre essas obras continua fazendo parte do cotidiano da população, que se vê em situação de se posicionar e vislumbrar, neste momento, um futuro a partir de suas visões. No caso da UHE São Luiz do Tapajós, a Terra Indígena dos Munduruku seria completamente inundada, inclusive lugares sagrados. Este povo têm sido um dos grupos que mais têm lutado contra o complexo hidrelétrico, buscando atualmente chamar a atenção da comunidade internacional para tentar retardar de forma definitiva os empreendimentos (Fearnside, 2016; Zuker, 2017; Molina, 2017).

Outra face econômica que causa tensão na região é a proliferação da indústria madeireira. A socióloga Violeta Loureiro (2014) apresenta o contexto na região amazônica no âmbito das políticas desenvolvimentistas do século XX. Ela aponta que apesar de ser interpretada como uma "vocação", o modelo extrativista que o setor madeireiro tem adotado na região contradiz a lógica da "vocação" e tem provocado um dos maiores problemas ambientais nacionais: o desmatamento.

Ainda que o bioma amazônico possua árvores grandes e de alto valor no mercado madeireiro das madeiras nobres, o solo amazônico não é muito rico em toda sua extensão e varia de área para área. Os principais tipos de vegetação são a floresta de terra firme, a floresta de várzea, os mangues, a vegetação montanhosa na periferia da Amazônia, a campina baixa e a savana de várzea; sendo as florestas de terra firme o de interesse para o setor madeireiro e que cobre 80% da Amazônia Clássica (Pires, 1973 apud Loureiro, 2014).

Loureiro (2014) relaciona a intensificação da exploração madeireira das serrarias com a abertura de estradas e rodovias e obras de asfaltamento já nos anos 1980, o que facilitou a logística das serrarias no transporte das toras, mas também na rápida mobilidade para a exploração em outras áreas.

É possível perceber como as regiões mais atingidas pelo desmatamento (não apenas relacionado à extração de madeira) oferecem, também, maior possibilidade de escoamento próximo (portos e rodovias). Outro ponto relevante é a concentração do desflorestamento na região nordeste do Pará, próximo à Belém, e no sudeste, próximo a Marabá, onde se desenvolveu o Programa Grande Carajás; assim como merecem

atenção, também, pontos de desmatamento próximos ao município portuário de Santarém (ver Anexo G).

A extração da madeira não é uma prática recente na região, inclusive tendo diversas comunidades e famílias naturais da região que fazem a extração da madeira. O que ocorre a partir das políticas desenvolvimentistas é o aumento intensivo da extração e de modo predatório, causando obviamente sérios impactos ambientais, e, também, provocando diversos conflitos de terra com as populações locais.

Como citado previamente, a questão da regularização fundiária é um dos pontos críticos da região, e muitas áreas que vão ter derrubada vão entrar nas disputas fundiárias. Com a questão do desmatamento ganhando cada vez mais repercussão internacional e pressão de movimentos sociais, o governo criou órgãos responsáveis pela fiscalização como o IBAMA em 1989 (Lei Nº 7.735/1989) e o ICMBio em 2007 (Lei Nº 11.516/2007), mas a prática do desmatamento clandestino e irregular continua presente.

Loureiro (2014, p. 324) aponta ainda outras características do desenvolvimento de setor madeireiro na região como o "(...) desperdício, pouco desenvolvimento tecnológico, baixo nível de beneficiamento, baixa geração de emprego", e que ao causar danosos impactos no bioma acaba por destruir "as possibilidades econômicas e sociais futuras da região".

No Oeste do Pará, o desmatamento não aparece tão intenso no mapa como no sudeste e nordeste do Estado, mas isso não significa que a questão, principalmente da extração ilegal de madeira, não provoque tensão na região. Como é possível observar ainda no Anexo J, uma das características que até então tem, de certa forma, freado o avanço do desmatamento são as terras indígenas, unidades de conservação e projetos de assentamento agroextrativistas, ainda que tenham sido registrados frequentes casos de extração ilegal de madeiras também nessas áreas. As áreas próximas às rodovias, contudo, concentram os principais casos.

O fato da região oeste do Pará ainda possuir grande parte da sua cobertura vegetal tem sido recentemente um atrativo para madeireiras. No rio Arapiuns, por exemplo, afluente do rio Tapajós, enquanto à margem direita está a Resex Tapajós/Arapiuns, à margem esquerda estão localizadas diversas comunidades que configuram projeto de assentamento agroextrativista, mas que pelo seu caráter possuem menor fiscalização dos órgãos responsáveis (INCRA).

Nos últimos anos, diversas comunidades da região realizaram denúncias sobre a presença irregular de madeireiros na região e também de compras de grandes áreas inclusive por estrangeiros e muitos alegam desconhecer os objetivos dos novos proprietários. Em 2010 os representantes de 27 comunidades ribeirinhas, assentados e povos indígenas do rio Arapiuns denunciaram a construção de três portos no rio, que estariam ligados ao escoamento de madeira, além da extração, que também estaria irregular e sem licença (Milanez, 2010).

Na reportagem de Felipe Milanez (2010) são relatados também impactos ambientais e as condições da água da região já percebidas pela população: *Se nós não lutarmos, se não unirmos nossas forças para retirarmos os empresários que estão aqui dentro, a natureza vai morrer*, afirmou Pedro, da comunidade São José 1. Segundo ele, o assoreamento do rio é visível em decorrência da atividade de extração madeireira, e a água antes cristalina, está barrenta: *Estamos bebendo e tomando banho em barro*.

Dinael Cardoso (apud, Milanez, 2010), do povo Arapium e uma das lideranças do Movimento em Defesa da Vida e da Cultura do Rio Arapiuns questionou: *Sai tanta madeira daqui, e não fica uma escola, um posto de saúde. Para onde vai essa riqueza?*

Atribui-se também a relação com a chegada da Alcoa em Juruti e a construção de estradas na região próxima ao Arapiuns, como um dos fatores que podem ter contribuído para o aumento das práticas relatadas pela população local.

Mais recentemente, no primeiro semestre de 2018, entidades da Resex Tapajós/Arapiuns denunciaram ao MPF a extração ilegal de madeira na reserva e também pediram a suspensão do projeto Tapajós Sustentável, coordenado pela Conservation International (CI), assim como quaisquer projetos e pesquisas de Plano de Manejo Florestal e Crédito de Carbono (Movimento Tapajós Vivo, 2018).

Foi publicada em junho de 2018 uma carta de repúdio assinada pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares do município de Santarém (STTR), o Conselho Nacional das Populações Extrativistas (CNS) e o Conselho Indígena Tapajós e Arapiuns (CITA) onde, além da denúncia, os representantes argumentam sobre a plena capacidade de autogestão além dos valores importantes para os locais:

> Enfim, somos preocupados e comprometidos com a preservação, valorização e bem-estar de todos e sempre soubemos cuidar do nosso patrimônio cultural, ninguém precisou vir dizer como temos que fazer. Por isso não aceitamos a forma como as coisas estão sendo conduzidas, exigimos respeito para os povos da floresta do Tapajós e

> Arapiuns, para a natureza. Será que ninguém pára pra pensar que querem vender nossa Floresta? Temos uma relação muito forte com a terra, com a floresta, com a água. Em nossa terra também estão nossos ancestrais, nosso mundo espiritual e nossas ervas medicinais. Só queremos uma terra para sobreviver. (STTR, CNS, CITA, 2018).

Os dois exemplos acima e os citados também no âmbito das hidrelétricas e da mineração apontam como existe uma forte articulação local de movimentos, associações e sindicatos, não apenas denunciando práticas ilegais e danosas à natureza, mas também buscando os mecanismos políticos de manifestação do modo de vida da região.

Assim como a madeira, a introdução da agropecuária extensiva na Amazônia causou grandes transformações políticas, sociais e ambientais. Ao contrário da extração vegetal, a inserção de um modelo econômico baseado principalmente na pecuária modifica profundamente a região, no que Loureiro (2014) atribui aos seus planejadores a descoberta de uma "vocação regional autofágica".

É destacado pela autora que, apesar da criação de gado ter sido sempre presente de certo modo na região, como é o caso da Ilha do Marajó, onde a pastagem natural é presente, os planejadores decidiram incentivar a partir de 1976 nos dois Planos de Desenvolvimento da Amazônia (PDAs) a pecuária na hileia amazônica, região de mata densa, atribuindo, assim, como às demais atividades citadas, importante papel para a dita integração da Amazônia.

Justificavam esta opção, segundo ela, "pelo fato de facilitar a penetração em áreas pioneiras, a pecuária vem se tornando uma das atividades de maior expressão econômica da região, promovendo a integração da Amazônia com as regiões mais próximas" (FGV, 1976, p. 124 apud Loureiro, 2014, p.300).

Os estados amazônicos que mais concentram e desenvolveram a pecuária extensiva são Rondônia e o Pará (neste último, principalmente nas regiões nordeste e sudeste), reforçando as concentrações das áreas de maior desmatamento como visto anteriormente.

Como já fora comentado, os índices alarmantes de desmatamento na região não são ligados apenas à indústria madeireira. Estima-se, conforme dados do INPE e SUDAM (*apud* Loureiro, 2014, p. 301), que os desmatamentos para a formação de pastos foram responsáveis entre 60% e 70% da área total desmatada entre as décadas de 1970 e 1990.

Também para esta atividade foram destinados incentivos fiscais e outros autorizados pelo governo, provocando uma grande migração de pessoas (principalmente homens) para a região, o aumento das tensões fundiárias e da proliferação de latifúndios, levando também ao agravamento da desigualdade.

É importante retomar aqui o apontamento que Loureiro (id.) faz sobre a situação fundiária até os anos 1950, onde era comum - por volta de 98% - as ocupações não serem declaradas ou ainda regularizadas.

A introdução e o incentivo de práticas como a pecuária extensiva, a indústria madeireira, a mineração, os grandes projetos hidrelétricos e a construção de rodovias levaram a uma situação catastrófica a grande parte dessa população. Apesar de órgãos como o INCRA trabalharem na regularização das novas situações surgidas, a informalidade e a falta de documentos (ou a grilagem) gerou diversos conflitos na disputa de terra, que contribuíram para que a região hoje tenha altos índices de conflito no campo e de assassinato de lideranças de movimentos sociais e associações.

Estudos comprovam a forte presença da soja na Amazônia Legal principalmente nos estados adicionados por meio desse conceito nas políticas para o desenvolvimento da região: o Mato Grosso, o Maranhão e Tocantins (Ver Anexo H). Dos estados originais da Amazônia clássica Roraima, Rondônia e o Pará têm apresentado um grande avanço da fronteira da soja recentemente. O cultivo da soja, assim como outras monoculturas e o desmatamento para criação de pastos para pecuária modifica de modo profundo o bioma amazônico, levando à perda da biodiversidade diretamente nas plantações e indiretamente impactam áreas próximas.

É possível notar que no Pará, o cultivo de soja se concentra no oeste e sudoeste do Estado. No nordeste têm-se ainda efeitos das políticas do Programa Grande Carajás e da pecuária, enraizada culturalmente hoje em dia, mas, gostaria de analisar o caso da região oeste, facilitando a compreensão do problema no locus que aqui será trabalhado, o Baixo Tapajós. É notável, também, a presença da soja no município de Altamira, onde se localiza o empreendimento hidrelétrico de Belo Monte.

O trajeto da soja na região acompanha a rodovia Cuiabá-Santarém, ligando a região ao estado que mais produz soja, o Mato Grosso. Essas plantações cercam terras indígenas, unidades de conservação e assentamentos agroextrativistas, cuja proximidade tem causado desconfiança e insegurança nas populações dessas áreas.

Já nos anos 2000, no contexto da expansão da fronteira agrícola da soja no Brasil e dos incentivos do mercado internacional, por conta da ligação entre Cuiabá e

Santarém pela BR 163, assim como o fato da Amazônia ser ainda vista como fronteira da expansão de terras e a possibilidade de escoamento pela construção de portos e aproveitamento das vias fluviais da região, uma nova tensão se deu com a chegada da multinacional Cargill já em 1999.

Quatro organizações se aproximaram para denunciar as ações da Cargill que visava a construção de um porto em Santarém, eram elas: o Grupo de Defesa da Amazônia (GDA), Centro de Apoio aos Projetos de Ação Comunitária (CEAPAC), Federação das Associações de Moradores de Santarém (FAMCOS) e a coordenação de pastoral da diocese de Santarém. Assim, surgiu a Frente em Defesa da Amazônia (FDA) em 2003, sendo a junção de sindicatos, ONGs, movimentos populares e a Igreja (Sena, 2014, p. 135).

Apesar das idas e vindas, o porto acabou sendo concluído, mas a experiência da aproximação de forças contra uma ameaça comum ficou como fruto do momento mas, apesar da demonstração de força em diversos momentos da disputa, acabou por perder expressão na sociedade.

Em maio de 2018 foi realizado um seminário com o tema dos 20 anos da introdução da soja na região de Santarém, Belterra e Mojuí dos Campos em 1997 (G1 Santarém, 2018). A reportagem do G1 destaca a fala do professor Dr. Márcio Benassuly Barros, que faz um resumo do balanço dos 20 anos da soja na região:

> Como pontos positivos podemos citar as criações de vagas de trabalho nas propriedades, no entanto, o retorno maior é quanto aos problemas como, a migração das pragas oriundas das plantações de soja; o aumento da temperatura; a diminuição da caça; contaminação de lençol freático, dentre outras situações relatadas pelos moradores dessas localidades. (Idem)

O balanço repete um padrão notado nas políticas na região: mais danos que benefícios, principalmente para modos de vida diferentes dos modelos assumidos como ideais, além do caráter de violência simbólica, posto que não há o processo de envolvimento e participação da população atingida para decidir o momento e se deverão ocorrer tais mudanças – algo presente principalmente nas falas de Luza e Dona Elza que são abordadas respectivamente nos capítulos 7 e 10.

A ActionAid e a Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (FASE) publicaram, em 2017, o relatório de um estudo intitulado "A geopolítica de infraestrutura da China na América do Sul: um estudo a partir do caso do Tapajós na Amazônia brasileira" de autoria da pesquisadora Diana Aguiar (Miliotti, 2017).

A pesquisa argumenta que o megacorredor de comércio adotado na região pelas rodovias e tendo como ponto de escoamento o porto de Santarém atende a interesses ruralistas e de grandes *tradings* envolvidas no comércio global de *commodities* agrícolas, dado que existe cada vez mais uma grande demanda da China pela soja, principalmente para uso em ração animal.

Diana Aguiar (Miliotti, 2017) comentou na mesa de lançamento do estudo, alguns pontos da pesquisa: os conflitos territoriais provocados pela soja, os desdobramentos sociais e ambientais e a especulação de terras. O processo de resistência e denúncia da população local é destacada, o que também reforça os demais quadros aqui apresentados.

Também presente na mesa de lançamento do estudo, Sara Pereira, que é educadora do Programa FASE na Amazônia sintetiza bem as preocupações com o cenário desenhado pelo relatório:

> Para o capital, o rio é apenas um caminho por onde as balsas cargueiras vão passar, mas para esses povos o rio é uma forma de reproduzir, de tirar o sustento, de se relacionar. (...) Não tem como ter vida naquela região sem o Tapajós preservado e livre das garras do capital que vê os povos da região apenas como um amontoado de recursos naturais. A defesa do território não é apenas a defesa de um rio, é a defesa das mais diversas formas de vida. (Miliotti, 2017).

O quadro até então apresentado demonstra como as políticas desenvolvimentistas inauguradas em meados do século passado perduram na região sob a lógica da exploração predatória da natureza, da modernização de espaços e vidas que não chegam a ser considerados como expressões válidas de existência.

Isto corrobora a compreensão de que, para além de políticas de governo (que oscilaram entre as mais diferentes vertentes dos anos 1940 até 2018), ocorre na região a execução um plano de Estado, um projeto nacional que é orquestrado não apenas por uma sistema econômico capitalista, mas tem raízes epistemológicas na compreensão una de desenvolvimento, progresso e modernização a qualquer custo como único caminho válido a ser seguido pelo país.

Márcio Souza (2015, p. 175) sintetiza a visão que aqui se tem da relação do desenvolvimento econômico com a região, quando afirma que “por muitos séculos o colonialismo e o capitalismo trataram de subdesenvolver a Amazônia, despovoando-a na busca de mão de obra, destruindo sua diversidade biológica e fazendo terra arrasada de suas culturas milenares”.

O panorama até aqui delineado buscou apresentar a região em um contexto histórico, político, econômico e social. Assim, localiza-se a Amazônia no imaginário do projeto de nação como quintal, como vazio demográfico, lugar atrasado e primitivo; obstáculo ao desenvolvimento e ao mesmo tempo caminho e solução para ele, a partir da exploração desenfreada de suas riquezas naturais e que necessita de uma transformação radical na cultura local para que saia do "atraso".

Os rios, a floresta, a fauna e os amazônidas não estão no retrato do futuro da nação. Desde a colonização, quando se visava a exploração do território para atender às demandas do comércio internacional, o projeto de nação não pretendia a formação de uma sociedade como base para o desenvolvimento, mas via nos fins de um enriquecimento econômico de alguns, como símbolo de sucesso.

Assim, o Brasil se vê como um país cheio de ambiguidades, conseguindo posições de destaque tanto como economia emergente, quanto como lugar de desigualdade social, desemprego, conflitos por terra e violações de direitos humanos; um país com uma constituição extremamente inclusiva em comparação a outros, mas com uma democracia frágil e com desrespeito aos direitos básicos da população.

O Brasil que sonha em ser o "país do futuro", muitas vezes se põe exatamente como um sonhador, aquele que dorme e tem uma alucinação onde fatos ocorrem de maneira inexplicável. E, esse sonho de desenvolvimento, de triunfo e reconhecimento, tem reproduzido historicamente políticas que buscam aniquilar tudo aquilo que não se insere nessa lógica. Como Escobar (1995), Dussel (2005) e Acosta (2016) situam: o desenvolvimento é um sonho, uma promessa, mas também um fantasma que assombra a América Latina.

É uma ideologia que afirma um padrão de vida como referência e sujeita o reconhecimento e legitimação dos sujeitos à adequação a estes, assumindo que sejam parâmetros alcançáveis por todos, "para que o pobre saia de sua pobreza, o rico estabeleceu que, para ser como ele, o pobre deve agora pagar para imitá-lo: comprar até seu conhecimento, marginalizando suas próprias sabedorias e práticas ancestrais" (Acosta, 2016, p. 52).

Por isso, é visível que mesmo em diferentes governos e momentos históricos, a referência de projeto de nação e a ideia de desenvolvimento continuam como norteadoras das decisões políticas e pessoais. Mesmo quando as mudanças partidárias e de espectro político apontam conquistas em alguns sentidos, a lógica da apropriação da Amazônia e o seu lugar na nação continuam intactos, o que pode se analisar por

diferentes lentes, sendo uma delas o próprio sistema-mundo moderno e a aliança das elites nacionais com o capital internacional (Wallerstein, 2004).

O processo de epidermização, como bem colocado por Fanon (2008) e as diferentes expressões da modernidade/colonialidade (Lugones, 2014; Quijano, 2005; Maldonado-Torres, 2007), apontam para uma reprodução interna desses parâmetros de relações sociais.

Para os que, em menor ou maior escala, são beneficiados por esse projeto de nação, aos que conseguem se inserir na lógica de uma sociedade moderna ocidental pode parecer impossível outro futuro que não o desenvolvimento nesses moldes. Entretanto, a realidade do dia-a-dia tem sido e continua sendo a maior desestabilizadora dessas premissas. É na demanda das necessidades reais e subjetivas, assim como na frustração com um sistema que se baseia na promessa de ascensão e felicidade por meio da materialidade, mas que se mostra limitado quando as fissuras do sistema se tornam mais visíveis.

Desta forma, a "fé global" de desenvolvimento se encontrará desafiada enquanto houver quem não se identifique com esses parâmetros e muito menos tenha um "sonho de modernização/desenvolvimento", assim como para aqueles que até chegam a sonhar, mas que a própria estrutura inviabiliza que o alcancem.

Não obstante, tem-se observado as subjetividades em torno da lógica moderna/colonial serem produzidas de forma difusa, não apenas sendo divididas entre pessoas que reproduzem e se identificam com esses valores e conseguem atendê-los e os que completamente os rejeitam. O que se propõe aqui é pensar a partir dos projetos de vidas de mulheres no Tapajós – como essas teias de pertencimento, de subjetividade, de contraste com um projeto nacional se relacionam e tensionam suas vidas. E, para tanto, considera-se imprescindível compreender o cenário social, histórico e econômico local aqui descrito. Não significa dizer que as entrevistadas estão diretamente inseridas em todos os movimentos ou dinâmicas discutidas, mas que as relações no lugar se desenvolvem neste contexto macro.

Assim, conhecendo-se mais sobre a história do Tapajós, as faces do desenvolvimentismo na região, suas conexões à modernidade/colonialidade pela ideia de projeto de nação assim como o igualmente histórico processo de articulação e resistência a estas forças, prepararam-me para retornar em julho de 2018, para um período de 15 dias de viagem, onde já tinha como intenção realizar algumas entrevistas semiestruturadas com quem havia conhecido nas idas anteriores.

7 O QUE UMA MULHER VAI FAZER SE APARECER UMA ONÇA?

Por mais de uma hora, minha mãe, Nice e eu conversamos no redário[23] de sua casa sobre suas perspectivas para o futuro e sua vida morando em Jamaraquá, no dia 11 de julho de 2018. Além das nossas vozes, um silêncio que não é silêncio vem da floresta que nos rodeia, de diversos animais que desconheço e que Nice ocasionalmente identifica e compartilha conosco. Já é a minha segunda vez dormindo no redário e apesar da minha mãe ter crescido e passado sua infância dormindo em condições similares, ela está mais assustada que eu. Nesse dia, Nice resolve nos fazer companhia e realizamos a primeira entrevista oficialmente, que se junta a tantas outras conversas cotidianas, mas que possibilita um pensar e refletir mais profundo.

No momento do retorno, eu já havia conhecido a maioria das pessoas que entrevistaria e ainda no primeiro contato havia informado sobre a tese e o tema que eu estava estudando, deixando em aberto o convite para quando eu retornasse, caso alguém se interessasse, pudesse compartilhar seu ponto de vista.

Na preparação pré-campo, a partir das revisões bibliográficas e das anteriores experiências em campo, eu defini quatro eixos que guiaram as conversas, seguindo uma lógica entre a realidade presente, os valores em questão, os projetos de vida, os impactos das políticas de desenvolvimento e, por fim, as expectativas entre o que a entrevistada pensa sobre como será o futuro e o que deseja para o mesmo.

O retorno ao Jamaraquá e à casa de Nice foi de reencontro, com direito a abraços apertados e mapará frito me esperando para o almoço. E um ano após nos conhecermos algumas dinâmicas já haviam mudado na família. Nice agora estava trabalhando menos como guia e na recepção dos turistas, atribuição assumida pelas suas filhas Priscila e Aline. Nice começou a trabalhar na escola do Maguari, que em julho estava de férias e por isso pôde nos receber.

A nova dinâmica fizera, inclusive, com que Aline mudasse a sua relação com o artesanato, pois o lucro das vendas é mais individualizado; ela percebeu que o tempo investido no mesmo dava mais retorno que os passeios, por exemplo. Por terem alcançado certa estabilidade financeira e tendo suas filhas e filhos mais participativos na renda da família, Nice começou a fazer novos planos para o seu futuro, como

[23] Acomodação da casa de Nice reservada para os hóspedes que fica no seu quintal, com espaço para que os visitantes armem suas redes para dormirem.

começar a graduação de História e Geografia (que uma faculdade privada oferece aos domingos na comunidade).

Apesar de já ter conversado com Nice informalmente diversas vezes sobre sua visão, sua vida e seus projetos de vida, o momento da entrevista trouxe elementos mais profundos para a compreensão da sua realidade.

Sobre como é viver em Jamaraquá, na Flona: ela aponta que é bom, mas o mais precário ainda é o acesso à saúde.

> *Assim, né. Pra mim viver aqui, eu acho bom, né… Agora assim, que ainda tem a precariedade sobre o posto de saúde, que nós não temos próximo, para chegar nele tem que andar quilômetros, aí vai pra beira do rio, que é Aramamaí, depois do Aramamaí, que eles vão encaminhar para a emergência do hospital. Não pode ir direto pro hospital, se chegar primeiro no hospital, eles mandam de volta pro posto. Então isso é uma situação, assim, que nós enfrenta dificuldades, nós não tem mais acesso a transferência do hospital de Belterra pra Santarém. (...) Antes tinha hoje não tem, se tiver de morrer, vai morrer aí mesmo. Então isso é a dificuldades que nós temos; então uma das coisas que é mais difícil ainda é a estrada, que não oferece um bom acesso, né. Se a gente chegar de moto ou de carro. Então... é difícil. Não dão ambulância pra vir buscar o paciente também, todo o tempo não tem óleo diesel, não tem gasolina, não tem quem venha. Ou outra vez a gente liga, eles dizem que estão vindo, a gente espera, se for o dia é o dia, se for a noite é a noite e essa ambulância não chega, não sei pra onde ela vai…* (Nice, entrevista realizada em Jamaraquá, 11/07/2018)

Apesar das precariedades no acesso à saúde e ao próprio deslocamento pela estrada, ela diz que não cogita sair de lá, até porque ela já morou em Macapá por um período; sobre morar fora e o que a fez voltar, ela comenta: "Não, sair daqui não. Eu já saí, né, passei dois anos fora. Mas num… Assim, sair por passeio eu posso até sair, mas pra morar não". Por já ter sido uma situação que ela compartilhou comigo em outros momentos, peço que ela comente um pouco sobre a parte boa, o que é mais importante para ela e o que foi definitivo para que voltassem à Flona:

> *Assim… Foi a minha casa, que eu tinha aqui, as minhas plantas, até eles pôrem abaixo, né, porque não tinha quem zelasse dela e tinha muito muruci grande aqui, perdi tudo, graviola, pequi… Então pra mim… Árvore de piquiá eu tinha, quando foi se acabou. E aí assim, eu não pretendo né, sair daqui, porque é pra mim se tiver de passar mal, eu passo mal aqui. Se for pra mim sofrer eu vou sofrer aqui.*

Nice destaca sempre como sentia falta de suas plantas e a tristeza que sentiu ao retornar e ver que muitas tinham morrido, também aponta como fator crucial para o retorno a segurança de moradia, já que possuía uma casa que era sua. Além disso, a pressão dos filhos contribuiu para a decisão na época, os mais velhos estavam na idade

da pré-adolescência e os mais novos eram crianças. Conversando outro dia com um dos filhos mais novos durante uma trilha sobre o tempo que a família viveu no Amapá ele reclamou que não podiam sair de casa, que era muito tédio e não tinham nada para fazer e que, o pior de tudo foi, quando um dia eles estavam indo passear eufóricos para tomar banho no rio, coisa de que sentiam muitas saudades, depararam-se com a água "só lama!", em referência a água barrenta típica do rio Amazonas.

Sobre a influência dos filhos para o retorno ela aponta:

> *E aqui já criei os meus filhos, já tão dando um jeito na vida deles e os outros ainda não tão criados, até mesmo ainda tão na [...] deles, mas assim, né, eu acho que eles não pretendem sair daqui, porque eu levei eles e quem fez eu voltar foram eles mesmos, porque ele chorava, essa daqui [Aline] chorava pra vir embora, o outro também. E aí então, porque eu acho que aqui eles têm uma liberdade muito maior pra eles estarem brincando, estarem se divertindo, né. Trabalhando nas coisas deles… E aí uma das coisas é o turismo, que hoje tá desenvolvendo o jovem, as famílias que não tinham uma renda assim hoje todo mundo ganha um pouco.*

Assim, não apenas fatores que eles sentiam falta da vida na Flona, mas também ela destaca as oportunidades que se mostraram mais frutíferas na comunidade, como o turismo, do que na cidade onde estavam à procura de emprego para melhorar a vida da família, mas que além dos pontos negativos já destacados por ela, ainda era mais custoso e instável.

O que Nice traz para a nossa conversa me faz pensar muito sobre os parâmetros de mensuração e avaliação de desenvolvimento, como índices que citei em uma seção anterior, o IDH e o IPS. Assim, pude perceber um interessante diálogo com a obra do economista Manfred Max-Neef, o sociólogo Antonio Elizalde e o filósofo Martín Hopenhayn (2010) a qual busca ir além da crítica ao desenvolvimento, mas retrabalhá-lo, invertendo a visão do Estado para os sujeitos, colocando as pessoas como o centro do debate, a partir das suas necessidades.

O mote da obra é justamente que "*el desarrollo se refiere a las personas y no a los objetos*" (Max-Neef, Elizalde, Hopenhayn, 2010, p. 16), assim, os autores buscam propor parâmetros de reflexão prática para um debate mais humano do desenvolvimento (uma abordagem para além do viés estatocêntrico e economicista), da qualidade de vida e do bem-estar das pessoas não pelo que se idealiza para elas, mas do que elas próprias almejam para si, inseridas em determinado contexto sociocultural.

Eles propõem que as necessidades são de ordem existencial, ser, ter, fazer e estar, e axiológicas como a subsistência, proteção/segurança, afeto, compreensão,

participação, lazer/ócio, criatividade, identidade e liberdade (para melhor descrição ver Anexo I).

Essas necessidades são combinadas de diversas formas e não necessariamente obedecem a uma hierarquia de importância; as prioridades podem ser constantemente reformuladas de acordo com um contexto cultural como, por exemplo, por um elemento cultural uma pessoa pode voluntariamente selecionar ou suspender parte de sua alimentação, seja para atender a um padrão estético - e assim atender à necessidade de afeto - ou por um motivo ideológico, religioso ou político - relacionado à necessidade de participação ou identidade, por exemplo.

Eles defendem ainda que não haja possibilidade científica para afirmar que as nove necessidades tenham caráter permanente, ainda que algumas (como proteção, afeto, compreensão, participação, lazer e criatividade) tenham sido encontradas desde a origem do *Homo habilis* e até a aparição do *Homo Sapiens*; assim como algumas provavelmente apareceram em estágio evolutivo posterior (como a identidade e, mais tarde, a liberdade). Apesar disso, elas acabam por contemplar e se adaptar a grande parte das dinâmicas sociais humanas já investigadas por áreas como a Antropologia. Eles argumentam ainda que o não atendimento a elas possa gerar "patologias" na sociedade, oriundas da frustração, tais como: o desemprego, o medo, a violência e a marginalização, por exemplo.

Com base na matriz de necessidades e seus fatores de satisfação, chamam atenção a algumas conexões possíveis com a fala de Nice até então. Quando ela fala da importância das plantas e suas árvores como um dos primeiros exemplos do motivo do retorno à Jamaraquá, pode-se pensar a necessidade do afeto, com ênfase na ordem existencial do *ter* onde os autores citam além de amizades, companhia, família e animais domésticos, também plantas e jardins, denotando que na ordem existencial do *fazer*, permite-se cultivar e apreciar, por exemplo.

No *ser*, o afeto e a relação de Nice com as plantas e árvores também pode ser analisada como importante para a autoestima, o humor, a paixão e a vontade, enquanto na ordem de *estar* destacam-se a intimidade e o lar. Assim também, a importância das necessidades afetivas dos filhos é ponto crucial para ela e sua decisão.

A segurança de uma casa que já era sua dialoga diretamente com a necessidade de subsistência que na ordem do ter possibilitam a saúde física e mental, o equilíbrio, a solidariedade, o humor e a adaptabilidade, significando para tal *ter* alimentação, abrigo e trabalho. Tais elementos são necessários para que se possam ter condições de se

alimentar, procriar, descansar e trabalhar, formando um ambiente tanto social quanto vital.

Assim, a nova dinâmica econômica em algumas comunidades na Flona que começaram a implementar o turismo de base comunitária e o crescente fluxo de turistas e demanda por artesanato fizeram de Jamaraquá um ambiente mais provável para uma qualidade de vida do que uma cidade no Amapá e não apenas para Nice e seu marido Rosivaldo, mas também para toda sua família.

Pergunto então o que ela considera importante para viver bem ali e ela aponta que: *Eu penso assim… Porque eu vejo o meu lado e vejo o lado dos outros, porque tem famílias aqui que não tem uma canoa pra pescar, não tem uma malhadeira, não tem nada. Então o que seria legal é que cada um tivesse o que é seu*.

Logo, para Nice o importante para viver bem em Jamaraquá não passa apenas por atender às suas necessidades, mas que todos possam ter condições também, não pensa somente nela, mas na comunidade toda e a importância de todos terem alguns itens básicos para poderem viver bem e sobreviver como uma canoa e que todos tivessem as condições mínimas para ter como pescar, oferecer o serviço de guias, etc.

> *As condições que fosse assim… Quase, por mais que não fosse igual, mas que chegasse pelo menos em um nível. Porque tem pessoas aqui que quando ele vê que já tem uma coisinha, ainda quer ter mais ainda, e não tá nem aí pra ninguém, só quer saber dele. E às vezes eu fico pensando assim, legal é se todo mundo tivesse as coisas. O preciso, principalmente assim, uma… uma geladeira pra guardar comida, muitos ainda não tem nem energia na casa aqui. Então, tem pessoa aqui que diz ah, eu tenho também, aí às vezes eu fico pensando nessa situação, né, porque o certo era que todo mundo tivesse. Não sei se é porque a gente se planeja também…*

Ela comenta que a associação dos moradores dispõe de oito canoas, que são compartilhadas para os passeios, mas que pela alta demanda já não é o suficiente, demonstrando a necessidade também de cada família ter as suas próprias ferramentas de trabalho, já que acontecem casos de perderem um passeio por não ter canoa disponível.

Na questão de infraestrutura ela cita que apesar da energia elétrica ter chegado em 2008, o serviço ainda é precário: um preço muito elevado, para um baixo consumo, além da instabilidade do fornecimento, passando até quatro dias sem energia, que seria muito importante para ela que isso melhorasse.

Quando comentamos sobre a dificuldade logística e a dependência de ter que ir a Belterra ou Santarém para resolver problemas burocráticos e outros, ela comenta que

um melhor sinal de Internet poderia ajudar muito, economizando o transporte para ir às cidades, assim como sendo um canal mais direto com possíveis turistas, não dependendo tanto dos grupos de excursão de Alter-do-Chão que, ao levar os visitantes, acabam superfaturando em cima dos serviços que eles próprios exercerão.

Além disso, retomamos na conversa as diferenças entre viver em Jamaraquá e a vida quando estavam fora, no Amapá, além da sensação de segurança, da garantia da moradia e da liberdade, o contato com as plantas, ela complementa com outro fator decisivo:

> *É porque assim... Eu sempre gostei de ter o meu dinheiro mesmo, independente de marido, de outras coisas, eu sempre quis trabalhar e ter… o meu, pra mim não tá pedindo "me dá aqui, que eu quero comprar isso", eu nunca gostei de ele querer saber o que eu queria, nem pra quê que eu queria e nunca gostei que ele comprasse uma roupa pra me dar, eu mesma queria escolher, porque eu queria comprar pra saber que eu ia usar, né. E então eu… Sempre fui assim, de não querer só depender do marido pra isso, isso e pra isso…*

Tal motivo dialogava assim com o fato de que quando moravam no Amapá ela não trabalhava, não possuindo a autonomia financeira anterior à qual já estava habituada; assim, em Jamaraquá ela diz que: *trabalhava fazendo meu artesanato, fazia tudo o que vendia… E tinha meu dinheiro.*

A venda do artesanato começou em 1999. Segundo Nice o turismo ainda demorou um tempo para começar, mas também na época eles faziam o roçado como forma de complementar e garantir a subsistência. O artesanato, ela comenta, que começa nas comunidades após oficinas de capacitação feitas por ONGs que vieram da Europa e em que as mulheres ensinaram para outras mulheres da comunidade como aproveitar as sementes naturais e a fazer artesanato de bijuterias e acessórios.

Assim, o artesanato já começa com um processo de incentivo e lida como uma habilidade/trabalho tipicamente feminina, ainda que, atualmente, homens também façam artesanato e participem de diversas etapas desse processo. Ela não recorda o nome das instituições que fizeram a capacitação, mas na entrada de Jamaraquá existe uma placa que identifica a comunidade e conta a lista de parceiros como o USAID e o US Forest Service. Outras capacitações foram feitas também no SEBRAE em Belém depois de um tempo.

Como começamos a tratar de atividades que são mais exercidas pelas mulheres, levando até mesmo à formação de uma associação das mulheres artesãs, pergunto um

pouco mais sobre as especificidades da vivência de Nice enquanto mulher ali na comunidade.

Ela comenta o fato de ter sempre sido interessada nos assuntos de decisão sobre a comunidade e que suas muitas ideias, inicialmente, não foram bem aceitas por algumas lideranças masculinas. Ela destaca um homem em específico, que costumava se opor mais diretamente sobre a participação dela e de outras mulheres.

O questionamento era de que as mulheres já tinham uma atividade que garantia renda, o artesanato, e não precisavam desempenhar a atividade de guia, que deveria ser uma atividade exclusiva dos homens.

Ela conta que ele teria dito em certa situação que as mulheres não deveriam ser capacitadas para serem guias porque "elas correriam, por exemplo, se vissem uma onça na trilha, não saberiam como agir", ao que ela respondeu: "e tu farias o quê se visse uma onça, por acaso?" Ao passo que ele respondeu que com certeza correria também e desde então não houve mais resistência aberta à participação das mulheres no grupo dos condutores.

Nice comenta que apesar de apenas mulheres participarem da associação de artesanato, os homens contribuem em diversos momentos da produção: catando as sementes, na produção do látex. Que há uma parceria e que todas as famílias se envolvem, não sendo uma atividade só das mulheres, mas sim que conta com a colaboração masculina e familiar no geral.

Outros pontos em que ela identifica como a questão de ser mulher determinou alguns momentos da sua vida, foi quando engravidou ainda adolescente e foi expulsa de casa pelos pais, tendo que começar uma vida com Rosivaldo sem condições básicas e de apoio. Ela volta também à sua infância, quando, por ser mulher e filha mais velha, recebia a atribuição de cuidar dos outros irmãos, de limpar a casa, etc.

Ainda criança ela também foi morar por um período em Santarém, na casa de uma professora; ela recorda como uma época muito ruim, pelo trabalho a que ela era submetida e por não ter sido desde o início sua vontade, mas uma imposição dos pais.

Nice diz que, por ter tido que lidar sem apoio familiar com a dificuldade de engravidar adolescente, ela sempre se preocupou em ter seu próprio dinheiro e manter sua independência, para que não precisasse pedir nada a ninguém (como ela relembra de ter precisado e ter sido negada ajuda em uma fase difícil da vida).

Seus planos são de conseguir fazer um projeto de manejo e uma roça de mandioca e também iniciar o ensino superior numa graduação de História e Geografia,

que ela considera importante para manter a história da comunidade viva e, também, melhorar a sua capacitação para os serviços de guia.

Quando comentamos sobre algumas políticas de crescimento e desenvolvimento voltadas para a região como as estradas, hidrelétricas e outras presentes no PAC, pergunto se ela sente que seu modo de vida é representado por esses projetos e ela diz que não, porque o fluxo de chegada de muitas pessoas impacta profundamente no modo de vida das comunidades, principalmente pela entrada de drogas, o novo hábito de festas e bebidas, causando impacto inclusive ambiental; logo, são políticas que projetam sobre eles mais impactos do que benefícios.

Ela aponta que, apesar da articulação da comunidade sobre suas demandas para os políticos, há pouco retorno, já que seus habitantes só são lembrados em época de eleição. E, por conta disso, os projetos que eles necessitam com mais urgência acabam sendo resolvidos por eles próprios em aproximação às vezes com as outras comunidades da Flona. Sobre o futuro, ela espera que melhore a qualidade de vida para todos os moradores, que o trabalho possa trazer frutos e mais conforto.

Figura 19 – Nice (à esquerda) e Ana Lúcia, minha mãe (à direita).



Foto: Brenda Cardoso de Castro (Julho de 2018)

Nice demonstra uma visão otimista do futuro, apesar de reconhecer as dificuldades e limitações do cotidiano da região, o fato de ter sido sempre ativa nas

decisões políticas e debates dos interesses da comunidade e estar atenta às dinâmicas da região, assim como a relação que ela faz com as mudanças da sua vida no passado para hoje em dia; enquanto sua filha Priscila em uma breve conversa de 16 minutos demonstrou mais preocupação que a mãe com o futuro.

Priscila tem 22 anos, é casada e tem um filho de 1 ano. Ela tem assumido as principais funções da mãe após o trabalho conseguido pela mesma na escola, tanto de receber os turistas como a preparação das refeições, além de ser artesã.

Ela diz que gosta de viver em Jamaraquá, que se sente mais à vontade em relação à vida nas cidades, onde não teria tanto lazer, a segurança de poder deixar a casa aberta, a confiança na relação com os vizinhos, o apoio familiar na criação do seu filho, a possibilidade de trabalhar na sua própria casa e poder aproveitar o tempo com seu filho.

Apesar de agora não pensar em sair da comunidade para morar em outro lugar, ela diz que quando recém-casada tinha essa vontade e foi tentar morar em Belterra, mas não conseguiu se adaptar, principalmente pela sensação de solidão, insegurança e a falta de liberdade, sentimentos que podemos retomar a discussão das necessidades à escala humana (Max-Neef, Elizalde, Hopenhayn, 2010).

Priscila diz que considera importante para viver bem as relações com as outras pessoas, a relação de confiança e o compartilhamento. Ela comenta sobre as diferenças na criação do seu filho em uma cidade e ali na comunidade, como poder se sentir segura, confiar nas outras pessoas e saber que o filho está seguro, que não é preciso trancar as portas, como o cuidado das crianças e todas as outras atividades são compartilhadas, ficando mais fácil a vida.

Apesar disso, ela demonstra preocupação com a segurança futura no trabalho atual e diz que apesar de gostar do que faz, constantemente pensa que talvez no futuro as condições possam mudar e ela não gerar o suficiente para garantir a sobrevivência da família; por isso ela acha importante ter outras opções e estar capacitada para elas. Uma vida perfeita para ela seria ter condições de poder investir nos seus estudos, começar o ensino superior, para poder garantir um futuro melhor para seu filho. Sobre pensar no futuro, ela diz:

> *Eu penso… Até eu tava conversando com as meninas* [irmãs]*: será se um dia vai cair da moda o artesanato? Será que a gente vai ter outro ganho sem ser artesanato? A gente pensa nisso né… Se um dia virar cidade aqui. Será se ainda vai vir gente visitar a floresta se virar*

> *cidade? Claro que não, né? Eles vão ficar na cidade deles mesmo…*
> (Priscila, entrevista realizada em 12 de julho de 2018 em Jamaraquá).

Como até então eu conversava muito mais com Nice, o questionamento de Priscila me faz repensar a visão que eu própria estava formando, mostrando como o fator geracional pode influenciar na formação das perspectivas de futuro e das preocupações. Enquanto Nice apresenta otimismo, provavelmente por ter como referência tudo o que construiu e como considera a sua vida atual melhor, Priscila já se pergunta até quando as condições para a sobrevivência pelo turismo e o artesanato vão se manter.

Ela indica o risco dessas atividades, pois elas dependem de demanda e interesse, já que por enquanto está "na moda" o turismo de base comunitária, enquanto a forma deles viverem e a natureza ali são diferentes do que as pessoas que moram nas cidades, logo, é um atrativo para elas assim como o artesanato, que apesar de ser muito bem vendido e chamar a atenção de turistas, as próprias artesãs e mulheres da comunidade não usam no seu dia-a-dia, mas sim bijuterias sem serem artesanais. Desta forma, ela ressalta que vê com insegurança a estabilidade das atividades econômicas que atualmente são a principal fonte de renda na comunidade.

Figura 20 – Priscila



Foto: Brenda Cardoso de Castro (Julho de 2018)

Ela reforça os seus planos de se formar em pedagogia, para ter a opção (caso o cenário mude) e ela possa ter outra fonte de renda, dando aula em escola na própria

Flona. Quando pergunto se já houve algum sonho que ela não conseguiu realizar e o porquê, ela conta que já quis muito ser engenheira florestal, mas que não há condições no contexto em que ela vive, tanto por falta da disponibilidade de cursos na proximidade, pelo custo e também a concorrência e preparo para fazer uma faculdade: *Eu me sentia assim: será se eu sou capaz? Já que ninguém aqui foi capaz de ir até lá. Aí, será se eu sou capaz? Aí eu fiquei nessa dúvida…*

Priscila fala de quando via os engenheiros que trabalham para o ICMBio fazendo um trabalho que era muito próximo do conhecimento que ela adquiriu com a mãe e com o pai sobre a floresta, como eles eram sempre homens altos e muito brancos, que nem mesmo eram da região, costumavam vir de São Paulo ou outros lugares. Ela disse que vendo o trabalho deles percebeu como era possível viver de conhecer a floresta, mas como era uma realidade distante da sua poder estar naquele lugar um dia.

O relato de Priscila me fez pensar muito sobre como aquilo que desejamos e somos incentivados a desejar na sociedade moderna ocidental carrega consigo condições limitantes e frustrantes, como até mesmo aquilo que desejamos ou decidimos alcançar é antes de se materializar interpelado por diversos fatores que possam indicar ser um sonho possível ou não. O quanto alguns sonhos podem ser sentidos quase como uma vergonha, como uma ousadia utópica a própria possibilidade de imaginá-los.

Pensei muito também sobre a colonialidade do saber nesse contexto, o quanto o serviço feito ali por engenheiros e outros profissionais que passaram por um processo de educação formal e atravessaram etapas burocráticas de seleção, no fim, só é possível de ser realizado quando aliados aos conhecimentos locais, o quanto os próprios moradores das comunidades auxiliam e possibilitam o trabalho do ICMBio ao compartilharem o conhecimento acumulado por gerações na vida vivida ali, ao mesmo tempo que a colonialidade do saber inferioriza tal forma de conhecimento a ponto de poder produzir uma sensação de incapacidade intelectual quando não regularizada e validada pela educação formal.

Não digo aqui que a educação formal é dispensável ou não importante, mas como as estruturas sociais operam nesse processo e os impactos para autoestima, assim como os modos de vida de povos que possuem conhecimentos e saberes legítimos e indispensáveis, mas que gradativamente vão sendo perdidos e desvalorizados. Ainda que em algumas situações descritas por Nice, como pesquisadores, professores e

estudantes que vão para a Flona realizar pesquisas, mas que basicamente apropriam-se dos conhecimentos que os moradores compartilham sem nenhum tipo de retorno ou reconhecimento.

Retomando a fala de Nice, é por isso que ela se interessa em estudar História e Geografia, para que ela própria possa contribuir com o que já sabe, legitimando e ampliando sua compreensão do contexto da região em que vive.

Sobre como vai ser o futuro, Priscila se pergunta se ainda vai ser seguro deixar a casa aberta com tantas pessoas chegando para morar na Flona. Ainda que para pessoas de fora morarem lá apenas com o casamento de alguém que tenha nascido na Flona, mas ainda assim tem-se notado um aumento dos casamentos e pessoas de fora indo para lá em busca de uma renda e oportunidade de sobrevivência, com a chegada do turismo.

Quando comento sobre as políticas de crescimento e desenvolvimento voltadas para a região, Priscila diz que são mais frequentes em promessas políticas que não se cumprem, mas o seu impacto se percebe, por exemplo, logo na entrada da Flona; ela analisa:

> *Os visitantes chegam lá na entrada e veem logo um desmatamento grande. Qual é o olhar que ele vai ter? Poxa, logo aqui... Entrada da Flona e um desmatamento grande. Como não é mais pra dentro se a entrada é assim, imagine lá pra dentro?*

Assim, ao falar de desenvolvimento ela faz uma correlação direta com os impactos de destruição nos arredores da Flona. Sua fala também me faz lembrar uma das primeiras impressões quando eu chegava pela estrada e o cultivo de soja causava um choque na paisagem que eu esperava.

As incoerências das políticas e do projeto de nação em relação às outras dinâmicas aqui se mostram nítidas. Independente da criação de Unidades de Conservação (UCs) para tentar alcançar um desenvolvimento sustentável, é interessante pensar que mesmo criando tais áreas, os impactos ultrapassam esses limites imaginados, ao passo que a Floresta não obedece a demarcações, mas que a vida transita e é dinâmica.

Tal apontamento é similar ao feito por Ailton Krenak (2019, p. 8) ao citar "quando a gente quis criar uma reserva da biosfera em uma região do Brasil, foi preciso justificar para a UNESCO por que era importante que o planeta não fosse devorado pela mineração. Para essa instituição, é como se bastasse manter apenas

alguns lugares como amostra grátis da Terra". O argumento de Krenak reforça como as políticas que até mesmo usam de uma narrativa de "proteção" não respeitam e pouco entendem sobre como a vida na Terra funciona, como se fosse possível isolar os efeitos de uma prática ou atividade a um determinado território ou até mesmo como se a criação de uma pequena área que representasse uma "amostra grátis" compensasse a destruição de outras vidas.

Neste sentido, podemos frisar também a necessidade da participação (Max-Neef, Elizalde, Hopenhayn, 2010) que significa fazer parte das decisões que moldam a própria vida, enquanto a liberdade também envolve controlar o próprio destino, sendo duas necessidades diretamente relacionadas à organização social e política em torno do modelo de Estado-Nação moderno, pensando a partir de tais parâmetros, a democracia e o sistema político aparentam ainda mais distantes de serem ferramentas eficientes atualmente.

Priscila diz que não pensa também em ter mais filhos, porque considera que para ter filho é preciso conseguir garantir um futuro para eles e que já se preocupa com o do seu bebê, o que percebemos atravessar diversas necessidades (subsistência, segurança, participação, liberdade) e a sensação de falta de controle e poder sobre elas.

Sobre como futuro vai ser, ela acha que algumas coisas devem melhorar e outras devem piorar. E algo que ela pensa muito é sobre a água, se haverá ainda água para seus netos e bisnetos. Priscila cita conversas com seu marido sobre o assunto, de como, por diversas formas a água pode não estar mais lá no futuro, seja se tornando imprópria para beber ou tomar banho ou, até mesmo, o rio secando por conta da destruição.

No quesito do que deve melhorar com o tempo, ela imagina que isto pode ocorrer com as oportunidades de trabalho. Mas o principal, ela reforça no final, que para ela é o mais importante é que: *Eu sou feliz aqui, não me imagino em outro lugar. Aqui meu filho tem espaço e lugar pra brincar, se fosse na cidade era só dentro de casa, não ia ter oportunidade de correr, de se sujar*.

A fala de Priscila remonta a preocupações referentes principalmente a dinâmicas do presente, sobre como ela vive atualmente e se será possível continuar esse tipo de vida, que ela considera boa, se será preciso se adaptar ou não, se a natureza continuará a mesma ou se os efeitos das políticas para a região irão acabar com a floresta e o rio.

Figura 21 – Priscila jogando bola com sua sobrinha e seu filho em um fim de tarde em Jamaraquá



Foto: Brenda Cardoso de Castro (Julho de 2018)

Após passar alguns dias na casa de Nice, conhecendo mais sobre a comunidade e a natureza na Flona, como o lago do Caranã, onde não se pode pescar por proibição da Mãe D'Água, conhecer o igapó de canoa à noite com o céu estrelado e muita adrenalina, assim como muitas conversas, cafés e tapiocas, compartilhando histórias, semelhanças e diferenças, seguimos para Santarém ao pegarmos o ônibus da comunidade que passa às 5 horas da manhã.

Chegamos cedo ainda em Santarém, por volta das 8 horas e antes de seguir para o porto, aproveitei para pagar algumas contas que Nice havia me pedido, para evitar que ela tivesse que se deslocar até Belterra para fazer o pagamento.

Antes de embarcar tento contato com Dona Elzanira e Seu Colau, mas não consigo por conta da instabilidade do sinal de celular na comunidade, assim, só sendo possível confirmar um lugar para dormir em uma das pousadas dos donos "paulistas".

É a primeira vez que volto para a Coroca e na companhia de minha mãe sigo as instruções que Cris me deu, que eu me lembrava da primeira viagem. O barco demorou a sair por conta de uma chuva; só conseguimos sair por volta do meio-dia. Quando nos distanciamos de Santarém, Seu Viviano, um senhor de 80 anos que mora na comunidade do Mentai, no Arapiuns, comenta para mim e para minha mãe que vamos pegar maresia e que o comandante não deveria ter saído àquela hora.

Quando chegamos à parte do trajeto que é o encontro do rio Tapajós com o Arapiuns a viagem que já não estava tão tranquila fica ainda mais instável, com muita ventania e a instabilidade da embarcação. Em vários momentos o barco inclinou-se em direção à água fazendo mesas e bagagens se chocarem com força, nesse momento, a preocupação é nítida em todos da embarcação. O que, para mim, era uma maresia comum com a qual todos da comunidade deveriam estar acostumados, logo mostra-se algo realmente de risco.

Além de mim, minha mãe e Seu Viviano estavam também toda uma família da qual imediatamente as pessoas começaram a colocar os coletes enquanto as crianças choravam e as mulheres iniciavam uma oração. Apesar da difícil travessia, conseguimos chegar ao nosso destino após 6 horas de viagem, das quais 2 horas se deram nos empecilhos da maresia.

Foram várias as vezes em que a embarcação quase virou, chegando a termos a certeza de que iríamos naufragar, além do impacto que esse momento trouxe para a pesquisa e para a minha relação com as pessoas da Coroca, conheci uma outra face do rio Tapajós, o qual sempre vi como um rio tranquilo, espelhado e de águas cristalinas. Eu apenas já tinha ouvido falar de como o rio fica quando "virado", ouvia sobre a força, a imprevisibilidade da formação de ondas e do perigo. Percebi que tinha projetado uma idealização idílica e poética do rio, mas que havia agora o conhecido mais a fundo. E o respeitava ainda mais.

A demora além do previsto levou a um desencontro com a família que nos receberia na pousada paulista na Coroca. Dessa vez a sensação de chegar foi diferente, pela distância que a pousada tem da comunidade, não havia ninguém a nos esperar na chegada. Faz-se importante a descrição desse dado, principalmente, pelos fatos que ocorreram nos dias seguintes em decorrência dessa situação, modificando a dinâmica da relação com a própria comunidade.

Após a noite solitária e ainda um pouco desnorteada pelos acontecimentos anteriores, no dia seguinte encontramos as primeiras pessoas (a responsável pela pousada e sua filha, Mel). Aos poucos os vizinhos mais próximos à pousada – a família de Dona Silvana – acabam sabendo do temporal e as dificuldades da viagem por minha mãe, que saiu mais cedo para conhecer a comunidade, e eles se preocupam em nos receber e saber mais detalhes do ocorrido.

Relataram então que a embarcação em questão realmente era de risco, por não possuir estabilidade, sendo a menos recomendada para esse tipo de viagens. Depois de

algumas explicações nos oferecem a volta para o porto de Santarém na embarcação própria da associação de pescadores da Coroca, já que no outro dia algumas pessoas fariam esse trajeto.

O acolhimento no segundo dia também veio com críticas dos moradores ao dono da pousada, pela sua ausência na recepção e assistência; apontaram que esse tipo de comportamento "mancha a imagem da comunidade", além de relatarem que a relação com o proprietário não é muito próxima, dizendo que vários visitantes saem com uma impressão errada da Coroca pela falta de receptividade. Aqui considero importante apontar como essa experiência toda possibilitou a percepção dos efeitos da chegada de novas pessoas nas comunidades, principalmente de outras regiões, em que a relação com o lugar é muitas vezes de lucro e não de relação comunitária e lógica coletiva. Alguns moradores comentaram que, por outro lado, enquanto os turistas costumam ir para lá buscando conhecer a comunidade, muitos preferem o que a pousada oferece, isolamento, sem contato com os moradores.

No dia da minha chegada, 13 de julho de 2018, houve um encontro das comunidades do PAE Lago Grande – em que moradores da Coroca participaram, inclusive o dono da pousada onde me hospedei - moradores de todas as comunidades estavam denunciando ao Ministério Público a presença ilegal da mineradora Alcoa, multinacional com sede nos Estados Unidos, nas proximidades da comunidade, em Juruti.

A reunião era o assunto entre todos: a aproximação da Alcoa, a necessidade de se reorganizar e aprimorar o turismo para que as pousadas dos paulistas e a diferente dinâmica que os mesmos levaram à comunidade afetam, novos terrenos com o risco de serem vendidos, a ilegalidade da venda de terrenos sem a aprovação da associação, as compras em outras comunidades de terras por noruegueses – corre o boato que seria a criação de uma vila inteiramente de estrangeiros –, os casos de extração ilegal de madeira, visíveis todos os dias nas barcas que levam toras de madeira pelo rio Arapiuns.

Em conversas com a família de Dona Silvana, uma das mais antigas moradoras, sou informada que, recentemente, havia sido feita uma nova eleição para a presidência da associação dos moradores, sendo Gildson o novo presidente – que reside em Santarém – e o seu vice morando na Coroca. A estratégia visa facilitar a representação e organização das atividades da comunidade.

Alguns filhos de Dona Silvana moram em Santarém, sua cunhada mais nova, Enilde, é professora e passa as férias na comunidade e um filho seu também mora na cidade; era a primeira vez que a sua filha pequena conhecia sua comunidade de origem.

Após me apresentar e tocar no assunto da pesquisa recomendam-me entrevistar a presidente da Associação de Trançados do Arapiuns: Luzinete (Luza). Com muita disposição da parte de Luza, conversamos sobre os mesmos temas abordados nas entrevistas com Nice e Priscila.

Luza não nasceu na Coroca, mas se mudou ainda jovem ao se casar com um filho da comunidade e a sua relação com o lugar é de profundo pertencimento. Agora, com 45 anos, tem 8 filhos, é casada, artesã e presidente da ATA. Ela cresceu em Santarém, e por essa experiência ela relata não sentir saudades e diz que não pensa em voltar:

> *Gosto muito [de viver na Coroca]. Não nasci aqui, como te falei, né, nasci do outro lado, lá é banhado pelo rio Amazonas, não é dessa cor aqui [do Arapiuns]. Nem gostaria de falar em ir pra cidade. fui criada em Santarém, morei muito tempo lá, mas não tenho saudade pra voltar. O barulho, o calor por causa do asfalto, correria, preocupação, risco de assalto. Em todo lugar a gente corre um risco, na cidade facilita alguma coisa e aqui já não facilita, né. Educação, saúde, é muito melhor lá. Se eu morasse lá, meus filhos teriam muitas oportunidades, né. Mas por outro lado, tem o lado bom que os filhos da gente podem ir pro lado do bem, mas tem também o lado das drogas, o lado das bebidas. Mas eu tenho filho que mora em Santarém, minha filha também foi morar lá e voltou, porque não conseguiu passar numa faculdade e agora meu outro filho tá fazendo o terceiro ano também.* (Luza, entrevista realizada em 14 de julho de 2018 na Coroca, Arapiuns).

É possível destacar na fala de Luza a relação afetiva e a conexão com a Coroca e o seu modo de vida. Mesmo tendo já tido experiências morando em Santarém, ela pesa os pontos positivos e negativos, principalmente no tocante ao acesso a serviços básicos, mas considera que prefere a Coroca por ter melhor condição de viver, pois apesar das dificuldades na comunidade ela aponta como o contexto na cidade pode ser mais difícil de serem contornados:

> *Então, assim, eu prefiro morar aqui na Coroca. E pra morar lá [em Santarém] eu teria que ter tipo assim um estudo, um emprego pra mim trabalhar, porque assim sem um salário fixo pra morar em qualquer cidade a gente não consegue sobreviver por muito tempo ou não tem uma vida adequada. Então, aqui não, dá pra gente viver sem ter esse salário, né, a gente pode plantar, colher, criar, pescar, tem um outro jeito de sobrevivência. Aqui eu vivo sem nenhum centavo, tem dia que eu não tenho nem um real no meu bolso, mas lá na cidade se eu não tiver esse real eu vou passar necessidade. Não*

> *vai ter como pescar, não vai ter como pegar uma fruta, nem como emprestar, porque nas cidades você não tem um..., você tem um vizinho porque você mora perto de alguém, mas você não convive ali né. E dentro da comunidade tem tudo isso, se eu não tenho alguma coisa, mas meu vizinho tem, eu posso emprestar ou ele pode me dar, então tem todas essas diferenças. Por isso gosto muito da Coroca, defendo a Coroca e tô defendendo a Coroca! (risos)*

Figura 22 – Luza abrindo a lojinha da ATA.



Foto: Brenda Cardoso de Castro (Julho de 2018)

Percebe-se o contraste na fala de Luza, justamente sobre o que ela aponta como prioridade para viver bem: ter outros meios de sobrevivência que não necessariamente ligados ao dinheiro, ter relações de comunidade e confiança, segurança e tranquilidade, clima mais agradável.

Assim como nas falas de Nice, Luza traz referências ao que se aborda pelas necessidades à escala humana, o que percebemos também que dialoga com o proposto pelo Bem Viver, ou seja, "essencialmente, um processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a natureza" (Acosta, 2016).

Tem-se, assim, uma ponte entre o que é apontado pela noção de desenvolvimento à escala humana e a discussão do bem viver em torno de seus valores e experiências e práticas demonstram a capacidade para se enfrentar a modernidade colonial (id.), ou seja, como apesar da lógica dominante e que deslegitimou outras epistemologias e formas de relações, estas não desapareceram, mas existem em outros formatos.

Como Luza aponta, mas também nota-se na fala de Priscila, os laços comunitários são um fator muito importante para viver bem, seja pela segurança, a confiança, mas também da afetividade, proximidade e senso de coletividade, o que não encontraram na vida nas cidades. A fala de Luza traz, por exemplo, como pela solidariedade e comunidade é possível uma sobrevivência mesmo sem o dinheiro, numa dinâmica capitalista, um trabalho nos moldes moderno, a sobrevivência e a vida são compartilhadas e não individualizadas, não se está só quanto à criação das crianças, à produção, à organização da sociedade, o que está alinhado com o que Acosta (2016) analisa como um modelo que visa o bem conviver em comunidade e na natureza respeitando direitos humanos e direitos da natureza inspirado na reciprocidade solidariedade, mostrando que é possível dentro do capitalismo modos de vida assim, apesar dele – tal relação é retomada e aprofundada nos capítulos 10, 11 e 14.

Importante destacar que a abordagem de Acosta (2016) tem como referência o contexto cultural do mundo indígena equatoriano, boliviano, andino e amazônico e, apesar das duas comunidades em questão não serem indígenas, o próprio contexto regional que já foi apresentado previamente e as próprias características dos modos de vida demonstram uma similaridade de cosmovisão compartilhada com as do Bem Viver.

No caso de Jamaraquá na Flona, por exemplo, na trilha existe um pequeno sítio arqueológico pelo qual passamos e onde estão diversos itens identificados como evidência da ocupação Munduruku ali, havendo até mesmo aldeias autodeclaradas na Flona. O assunto chega a ser até mesmo um pouco polêmico já que para algumas pessoas a autodeclaração teria sido uma mentira, que ninguém ali seria indígena, enquanto outros apontam que mesmo não se declarando, as comunidades todas da Flona são resultado da ocupação Munduruku, mesmo que com o tempo tenha-se perdido a língua e muito da cultura, mas que são notáveis as heranças culturais de ancestrais na forma de roçado, nos conhecimentos e saberes da floresta, dos remédios e outras práticas do sistema cultural de saúde como puxadores de corpo e benzedeiras.

Assim, o movimento de etnogênese no Tapajós, já citado anteriormente, defronta-se com identidades em conflito, entre a autodeterminação e o rechaço, um passado distante e independente e as heranças atuais e presentes no dia-a-dia, na cultura e na pele. Não é um ponto central, nem o objetivo deste estudo, porém, são dinâmicas nítidas e recorrentes que não podem ser ignoradas, já que dialogam

profundamente com o debate sobre modernidade/colonialidade, influenciando também nas subjetividades e nas referências de modo de vida que se almeja.

Acosta (2016) afirma que pensar o bem viver é questionar o conceito eurocêntrico de bem-estar e enfrentar a colonialidade do poder, enquanto a noção de desenvolvimento carrega em si o problema que é a impossibilidade de todos desfrutarem dos mesmos padrões de vida almejados e indicados como ideais, seja pela estrutura e dinâmicas próprias da desigualdade e exclusão inerentes ao capitalismo, seja pela insuficiência de capacidade da natureza de atender a essas demandas sem que um colapso ambiental seja uma consequência.

Sobre este ponto, quando converso com Luza sobre as políticas de desenvolvimento, ela própria logo completa a frase com o termo e seu sinônimo - progresso - e afirma que é contra. Pois quando traz algum benefício, é muito pouco e *"para as comunidades eles não deixam nada, só a destruição"*.

Ela cita a situação das grandes madeireiras no rio Arapiuns, que continuam causando muitos impactos na região, apesar da luta das comunidades para tentar tirá-los da região junto ao poder público. Ela relata que já são percebidas mudanças no clima que mudou bruscamente, que já notam o aumento da temperatura, no ciclo das chuvas e que as atividades das madeireiras também poluem o rio e o ar.

As ações dos madeireiros também levam a uma desestabilização das relações comunitárias, que Luza destaco como muitas vezes *"compram as pessoas que são fracas e por serem comunidades muito afastadas, as políticas públicas não chegam, então essas comunidades eram muito carentes"*. Luza comenta que a situação precária deixa algumas comunidades mais vulneráveis às propostas de trocar as terras por um motor de luz ou a abertura de ramais para facilitar o acesso a estradas, a construção de escolas, mas que apesar das promessas, hoje em dia, essas populações não têm mais meio de sobrevivência por terem vendido suas terras e a sua principal fonte de renda que era a construção de embarcações está comprometida justamente pela presença das madeireiras.

Para Luza, pensar no futuro é preocupante por conta da presença das multinacionais e das madeireiras. Ela descreve ter uma sensação de medo de que no futuro a situação piore. Relata que quando ela chegou ao Arapiuns nunca imaginou que um dia a região viveria essa disputa de compras de terras e a ação desses grupos entrando, mas apesar do medo ela reforça:

> *Às vezes é até difícil dizer que a gente não espera um futuro muito bom, mas eu espero que a gente vença, que a gente consiga derrubar todas essas, por exemplo, tipo a Alcoa; estamos numa grande luta para que ela não possa entrar dentro do PAE Lago Grande; então, se ela não entrar, vai ser muito bom pra gente, pro futuro porque a gente não vai ter a consequência de ter rio contaminado, né, de ter as famílias sendo deslocadas de suas comunidades, de ter que deixar sua tradição pra viver uma outra vida; então o que a gente quer é que continue e melhore, mas que melhore assim, a gente lutando, que melhore até as florestas, que as famílias possam exercer esse papel de não desmatar, reflorestar cada vez mais, preservar o que ainda tem.*

Ela acrescenta também que a vida agora é melhor do que era antes, principalmente porque quando ela chegou à comunidade havia muito trabalho de roça que deixou muitas sequelas na sua saúde, que apesar de ser um trabalho bom, por ser muito desvalorizado ela não considera que compense. Hoje em dia ela precisa evitar o sol por ter muitas dores de cabeça, sua coluna, as mãos e a vista também foram muito prejudicadas, o que dificulta até mesmo que ela continue fazendo os trançados de palha, que ela gosta muito de fazer.

Ela ponta o turismo comunitário como outro fator de melhoria, contanto que se mantenha ainda sob controle da comunidade, mas que a valorização da natureza local e dos artesanatos contribuem muito para a melhoria da comunidade. Outro elemento que ela destaca que melhorou foi o acesso ao poder público por meio de audiências, que já ocorrem nas próprias comunidades e não só em Santarém.

Figura 23 – Comunidade de Coroca



Foto: Brenda Cardoso de Castro (Julho de 2018)

Um elemento interessante percebido nas três entrevistas até então foi que na primeira questão, sobre como é viver no lugar, tanto Nice quanto Priscila e Luza logo após afirmarem que é bom, traçaram argumentações sempre em oposição à experiência da vida nas cidades. As três também tiveram experiências de saída e retorno, adotando uma postura de não considerar ou desejar sair novamente no futuro.

É comum também nas falas a associação da cidade e o acesso a serviços básicos (principalmente saúde), mas os pontos a favor da vida no local são a própria qualidade de vida e o bem viver, como liberdade, solidariedade, segurança e o pertencimento às comunidades.

No caso da fala de Luza, no contexto da Coroca, percebem-se outras tensões diferentes das vividas em Jamaraquá por Priscila e Nice. Pode-se identificar que a categoria de unidade de conservação da Flona favorece uma maior segurança em relação à questão territorial, ainda que Priscila tenha demonstrado uma preocupação com a chegada de novas pessoas de fora (pelo casamento com moradores das comunidades), ela projeta para um futuro mais distante esse impacto, enquanto Luza apresenta um quadro imediato de tensão já em andamento e que esbarra em dificuldades políticas.

Mesmo havendo a restrição da aquisição de terras no caso do projeto de assentamento agroextrativista e a aproximação da Alcoa sem autorização, os dois fenômenos continuam a ocorrer e tensionar os projetos de vida da população local. Em seções anteriores, citei o desfecho da reunião com o Ministério Público do Estado do Pará, que lançou uma nota condenando as investidas da Alcoa, em 27 de julho de 2018.

Outra observação possível foi sobre a importância dos laços comunitários não apenas nas conversas formais com Nice, Priscila e Luza, mas também como entre as duas comunidades havia um processo diferente de interrelação. Enquanto em Jamaraquá alguns anos após o início das atividades de turismo de base comunitária Nice destaca o surgimento de diferenças nítidas entre as famílias, os que têm mais dinheiro, mais ferramentas de trabalho e os que tinham menos, ainda que o formato da associação garanta que todas as famílias sejam igualmente recompensadas pelos trabalhos de guia, a diferença e a desigualdade são fatores novos.

Nice comenta como a partir dos momentos que alguns passam a ter mais coisas que os demais, o que ela atribui a uma atitude de planejamento e investimento, a desconfiança entre as famílias começou a existir, enfraquecendo os laços comunitários.

Contudo, não existem de forma muito explícita pelo menos ameaças diretas à comunidade, o que poderia ser um fator que contribui para esse fortalecimento.

Enquanto isso, nesse momento, na Coroca, a atividade do turismo por estar ainda com menor fluxo e por estar localizada em um território com menos segurança jurídica em comparação à Flona e com mais e diversas ameaças diretas, percebe-se ainda um alto grau de solidariedade e proximidade comunitária. Estes e outros elementos tiveram desenrolamentos posteriores em outras visitas.

Enfim, no dia 15 de julho retornamos ao porto de Santarém no barco da associação da Coroca, com laços estabelecidos com a comunidade e muitas amizades feitas, retornaria no final do ano tanto à Jamaraquá quanto à Coroca, em poucos meses, acontecimentos do cenário nacional impactaram profundamente as dinâmicas na região.

8 O TERRITÓRIO É CHAVE PARA CONTER TUDO ISSO OU GERAR UMA GUERRA DE VEZ

> *Desde o passado até os dias atuais, o território e a cultura indígenas têm sido as linhas mestras de determinação para a sustentação de um povo. Quando dizemos "território", não estamos simplificando o termo para algo simples e final; estamos expandindo o termo para algo mais digno no que se refere aos direitos dos povos indígenas. Um território não é apenas um pedaço ou uma vastidão de terras. Um território traz marcas de séculos, de culturas, de tradições. É um espaço verdadeiramente ético, não é apenas um espaço físico como muitos políticos querem impor. Território é quase sinônimo de ética e dignidade. Território é vida, é biodiversidade, é um conjunto de elementos que compõem e legitimam a existência indígena. Território é cosmologia que passa inclusive pela ancestralidade.*
> (Eliane Potiguara em Metade Cara, Metade Máscara)

Após o retorno para Alter-do-Chão foi possível marcar uma conversa com Layse (Lalah), de 31 anos, indígena Borari, que também tem ascendência africana, sendo parte de sua família originária de um quilombo. Ela nasceu em Alter e nos últimos anos têm sido referência na articulação de movimentos sociais na região do Tapajós, como o Movimento Tapajós Vivo.

Ela atua muito na defesa das questões indígenas e além de trabalhar como guia, a partir de suas visitas a diversas comunidades indígenas, tem um ponto de vendas de artesanatos e outros produtos. Ela reforça que toda vez que traz os itens feitos pelas comunidades é comum que eles digam para ela que não querem que as pessoas comprem o artesanato apenas por acharem bonito ou estético, mas que a Lalah sempre fale deles, que eles existem, que por meio das suas artes as pessoas conheçam a sua história e sua luta. É um pedaço de suas culturas.

Enquanto andamos pelas ruas de Alter acompanho Lalah que vai ao encontro de um amigo Wai-Wai para repassar um dinheiro de vendas feitas na lojinha; no percurso, ela comenta comigo sobre como considera tardio o seu processo de tomada de consciência de viver na Amazônia além de sua identidade indígena e de origem africana, por terem sido elementos que ela relata que se tenta muito apagar na região.

> *Então, é... [pausa] Pra mim, eu tava até falando com esse grupo que passou por aqui, tava conversando com eles totalmente sobre isso,*

> *sobre como eu via a Amazônia e como eu vejo, né, hoje em dia, porque antigamente, quando eu era mais nova, eu via a Amazônia através do olhar da televisão, da Globo, do globo repórter, sempre tinha a sexta-feira que falava da floresta e noutro dia era um assunto, que não tinha nada a ver. Eu ficava esperando; e eu olhava aquilo fascinada, "onde será que é isso?", não sabia... Porque mesmo na escola, na universidade, a gente não teve esse olhar assim pra floresta como um ambiente... com pessoas, populações inteiras morando aqui... Sempre foi muito comercial essa ideia que eles davam pra gente sobre como utilizar esses recursos da melhor forma e quando eu abro o mapa já trabalhando com turismo, já começo a olhar a minha região, "pô, tô no meio dela, tô praticamente no coração da Amazônia" e não me sentia amazônida, apesar de estar aqui*... (Lalah, entrevista realizada em 17 de julho de 2018 em Alter-do-Chão).

Figura 24 - Lalah em atividade de guia na comunidade de Urucureá



Foto: Facebook, Página Lalah Amazônia (Junho de 2018).

O que é relatado por Lalah é um processo comum vivido por muitas pessoas na Amazônia, pelo qual eu também passei. Mesmo viver na Amazônia enquanto território definido não necessariamente constrói uma relação de pertencimento. O próprio nome remete muitas vezes a um lugar-espaço definido de fora, que abarca muitos povos e culturas, os quais podem ter relações de pertencimento com diferentes ideias de Amazônia, muitas vezes sendo a identidade com uma localidade específica ou um rio.

Porto-Gonçalves (2015) sintetiza que as imagens construídas sobre a Amazônia durante a sua história envolvem: a **invenção** enquanto espaço homogêneo

culturalmente e geograficamente; a ideia de **natureza imaginária** localizada como o outro lado da modernidade, o tradicional; como **região periférica** marginalizada em relação às demais regiões do Brasil; como **questão nacional**, um espaço da materialização a serviço dos interesses nacionais; como o já citado **vazio demográfico**; uma **reserva de recursos** (das florestas, das águas, da biodiversidade e dos solos); uma **fonte de energia e mineração;** uma **terra de conflitos**; **reserva ecológica do planeta;** como **região atrasada** que fixa e cria um estigma sobre a região e não a vê como "resultado das vicissitudes históricas do processo de modernização (ibid., p. 65); e, por fim, relacionada à **questão indígena e integridade do território nacional**, onde as populações indígenas são vistas como "ameaça" à soberania pelo princípio da autodeterminação dos povos.

Tais imagens ou visões sobre a Amazônia já foram difusamente abordadas nas seções anteriores e Lalah traz também em sua fala críticas a muitas dessas imagens. Quando ela refere-se principalmente à demora da tomada de ciência de viver na Amazônia por não se identificar com o que a televisão reproduz e apresenta algo muito distante da sua realidade, como um lugar no qual ela não sabia onde estava e muito menos vivia com ele uma relação de pertencimento.

> *Não tinha aquela coisa do ser amazônida, [pausa], trabalhar com as comunidades, assim, me despertou muito essa questão de olhar a floresta como... Como mulher também. Sempre falo "a Amazônia, ela é mãe, ela cuida de todos nós, e o que a gente tem feito como filhos?, né?", então isso me preocupou nesse ponto, aqui é a hora de fazer alguma coisa pra tentar compreender isso o mais rápido possível, porque eu não posso propor mudar nada sem antes eu conhecer... Então como eu não tive conhecimento nem no ensino fundamental nem no ensino médio, não sabia o que tinha acontecido aqui, quem colonizou aqui, quantos povos passaram por aqui e o que me incomodava assim é que muito dos turistas que vinham, estrangeiros, eles sabiam muito mais sobre a floresta do que eu aqui, então eu comecei a olhar os sites internacionais sobre a Amazônia, eles acabavam sendo os financiadores de vários projetos aqui dentro, levavam todo o conhecimento daqui e comecei a ler muito sobre colonização, navegação, população tradicional...*

Ela aponta como o próprio sistema educacional foi um fator que dificultou esse conhecimento sobre si e o lugar onde vivia, já que o conteúdo não dialogava com a realidade local, mas intensificava outras referências, enquanto ela começou a conversar com pessoas e perceber que pesquisadores de outros países sabiam às vezes até mais do que ela e outras pessoas daqui sobre a região.

A sua atenção começou a ser chamada para entender e conhecer mais sobre a Amazônia, sobre o que se fala e se produz sobre a região e mesmo encontrando muitas referências de pessoas da Europa e outros países, ela buscou também referências dos povos no contexto pré-colonial. Tal dinâmica demonstra mais uma vez como opera a colonialidade em relação ao saber, ao poder e ao ser, de forma que as subjetividades são produzidas.

> *E o que me incomodava era isso de ter nascido aqui e não ter conhecido, não saber muita coisa que as pessoas perguntavam, foi aí que eu comecei a estudar, principalmente a questão da população, porque me incomodava muito a fala das pessoas que vinham pra cá, pra dizer que isso aqui era só mato, me incomodava não que fosse só mato, sim, porque o mato... [pausa] Incomodava dizerem que aqui tava protegido e não tava, tinha uma população, tem várias populações sofrendo muito, e essa invisibilidade me incomoda muito... [pausa] Comecei a olhar um pouco das rotas que os antigos faziam, entre Peru, costa brasileira, entrando aqui na Amazônia e eu vi que vazio demográfico isso aqui nunca foi e eu sempre aprendi que foi, tanto é que a floresta em si ela toda é fruto de manejo desses povos, eu acredito muito nisso e tem pesquisas já provando... Pra mim foi um choque.*

Em sua fala, Lalah destaca o incômodo que ela sentiu quando começou a se aprofundar mais sobre a região em falas que reproduziam falácias como o vazio demográfico e desconsideravam as diversas etnias, tomando-as de forma homogênea, ignorando os próprios conflitos que existiam antes da colonização:

> *Como era muita gente, existia sempre confrontos entre si, até por questões territoriais mesmo, que é a visão que as mulheres tão tendo agora, por exemplo antigamente se confrontavam povos entre si por questões territoriais, defender o que é seu e hoje em dia as mulheres tem essa sacada de que a luta é pelo território, porque não tem mais sentido tu sentar pra falar de educação, saúde, projeto, senão tem um lugar, então tem que se tratar do território primeiro, se o território tá seguro, tá bem marcado... Aí sim dá pra discutir outras coisas com mais clareza, mas hoje em dia, nós mulheres, a gente discute muito território, tendo esse território em pauta, a gente consegue ter uma certeza que a nossa continuidade, né, os filhos, vão ter um lugar pra morar, aí é pra eles...*

A relação com o território é ponto central, destacado por ela para pensar qualquer outro tema na luta dos povos indígenas na contemporaneidade, por ser o básico e ainda inseguro para muitos, constantemente ameaçado; só se faz possível pensar em um futuro e outros temas tendo-se um lugar como referência, como segurança e garantia para a continuidade da existência de um povo.

Por enquanto, ela não pensa em se mudar de Alter-do-Chão - uma possibilidade para ela talvez seja para fazer mestrado em Brasília -, por estar envolvida com o

ativismo da região, morar em Alter-do-Chão possibilita para ela um lugar estratégico para as viagens para as comunidades - que ela faz com frequência.

Quando pergunto o que ela considera importante para viver bem, ela diz que mais do que o que é pra *ela*, como eu coloco em minha fala, mas que para ela é algo que se pensa a partir do coletivo. Logo, ela diz que não consegue pensar algo apenas para si, mas que o que lhe vem à mente é o incômodo de pensar nas mulheres que estão inseguras, logo, para ela é importante:

> *Esperar de uma população que precise de um ambiente seguro, de um ecossistema limpo, a gente não tá brigando só pela aldeia, a gente tá brigando por um sistema global né... [Pausa] Pra mim quando as pessoas começarem a entender que não tem seu ar próprio, que elas tem que dividir com todo mundo o mesmo ar [...]*

Em diversos momentos, antes mesmo que eu mencionasse diretamente a questão das políticas de desenvolvimento, Lalah fez várias críticas a essa ideia, processo que ela própria passou a questionar quando fez faculdade de gestão ambiental e percebia uma fala incoerente com aquilo que ela via na realidade, ao mesmo passo que percebia que o conhecimento produzido ali não era neutro, mas reproduzia valores e interesses, que a própria ideia de desenvolvimento sustentável não é possível e muito menos garante direitos aos povos tradicionais, isto se dando principalmente pelo fato que:

> *Tudo o que é pensado pra cá é pensado fora daqui, né, você vê, desde o ciclo da borracha, se eles tivessem dado atenção que o solo daqui não é fértil, que o sistema de monocultura, que as seringueiras iam ter problemas estando umas juntinhas da outra, eles não... [pausa] acharam como relevante essas questões das pessoas mais antigas de lá, eles atropelaram todo esse conhecimento, arriscaram fazer isso, tiveram muito problemas com doenças, ao mesmo tempo, logo depois, pensaram em vários projetos, também que deram errado por conta de não se fazer um projeto junto, criar algo junto, pra desenvolver de baixo pra cima... Os projetos já caem aqui, de paraquedas e a gente tem que aceitar, porque na França já tem, ali já tem e ali já tem e a gente tem que ter... [pausa] Não gosto muito dessa forma não, nunca dá certo.*

Mas ela também indica algumas complexidades em discutir o tema em relação ao desejo das pessoas e aquilo que elas almejam:

> *Essa fala do desenvolvimento sustentável, ela traz muito essa visão de que a gente tá muito atrasado aqui e que precisa desenvolver, né, porque imagino que, como eu falei, o território é muito grande, e o que é que a gente tem como referência de desenvolvimento? É uma cidade, com muitos prédios, com muito dinheiro, com muita gente trabalhando, dinheiro circulando e não é a nossa realidade, então eu fico imaginando essa galera dos ribeirinhos assistindo novela,*

> *assistindo... vendo aquelas cenas acontecerem e hoje imaginando assim "hoje a gente ainda vive numa casa assim, legal é morar num apartamento, morar um em cima do outro", e... essa visão, por exemplo, uma vez lá no Xingu eu fui elogiar o céu que tava bonito e o cara indígena lá falou "bonito mesmo é shopping center!"... [pausa] Aí eu disse "é bonito, mas os ambientes são diferentes, não há como comparar um com o outro" e aqui há muito essa coisa da comparação, a gente tem como desenvolvimento é tu quebrar tua casa de palha e fazer uma de alvenaria, com cerca elétrica, com tudo o que as casas da capital tem e essa mudança no dia a dia, no comportamento, ela é crucial pra uma coisa que eu tenho muito medo que aconteça aqui, que as pessoas voltem a não se sentir amazônidas, não se sentir conectados com a floresta nesse sentido de... [pausa] Do conhecimento se perder, porque daqui a pouco vai ter uma geração de crianças que não sabem que a palha tal, o cipó tal, dá pra construir uma casa, que não vai precisar de... de aterro, que não precisa ter... E ao mesmo tempo eu penso assim: "Até que ponto essas pessoas tem que ser privadas de ter uma casa assim..?"*

A reflexão que Lalah faz possibilita que pensemos como essa relação complexa do imaginário de desenvolvimento construído e desejado pelas pessoas como forma de realização é pensada de fora, para uma demanda sempre de fora e nunca de dentro, sendo projetos importados de outras realidades, outros países e de cima para baixo, nunca começando pelas necessidades reais ou pelo diálogo com as populações locais. Ao mesmo tempo pode ser complexo impor ou tentar impedir que as pessoas sejam livres para almejar tais visões, mesmo que se discorde disso ou que venha de um processo de reprodução de colonialidades.

Sobre o tema é possível destacar também o que já havia citado brevemente em seções anteriores – o fato de muitas pessoas apoiarem políticas que, na prática, podem atingi-las e limitar seu modo de vida. Lalah comenta, por exemplo, como é preciso cautela para tratar de temas que envolvem um povo, uma comunidade, já que os posicionamentos não são homogêneos, que uma pessoa apenas não representa um povo todo, mas às vezes está em busca apenas dos seus interesses individuais.

> *Lá na comunidade São Luís do Tapajós, que tava previsto a maior [hidrelétrica] que Belo Monte, isso foi no médio Tapajós, nós fomos pra lá, nós, povos de Santarém, várias pessoas reunidas fomos de caravana pra lá e a comunidade toda tava a favor da barragem… Porque tinham primo, tio, irmã que tavam trabalhando pras pesquisas e ganhando uma grana, porque tavam levando os pesquisadores pra dentro da reserva, pra dentro da terra indígena, fazendo o levantamento do EIA-RIMA e essas pesquisas, como ela foi feita na base do cronograma muito acelerado, eles pegaram a comunidade lá pra trabalhar, então eles entendiam que aquilo ali era uma fonte de renda pra eles.*

O que Lalah argumenta é um ponto que ainda inicialmente nos meus estudos, em 2016, despertava-me interesse, entender de que forma as visões podem variar sobre um determinado assunto ou política, ainda que por vezes pudesse ir de encontro com valores mais básicos, mesmo que isso não fosse perceptível a curto prazo.

No caso que ela discute, as diferentes formas de se relacionar com o caso em questão e o atrelamento a uma renda, um trabalho, uma "oportunidade" costumam fazer com que as pessoas se sintam mais próximas dos interesses daqueles que propõem a política do que aqueles que a tentam impedir. Isso também:

> *Porque ao mesmo tempo a relação que um grupo tem com a terra é diferente da outra, os Munduruku viam a terra deles como cemitério dos ancestrais deles, não querem tá longe dali, porque se eles saírem de lá, muita coisa desequilibra do lado espiritual deles e outro povo tá livre pra dizer "ah, quanto tu quer pelo meu terreno? É tanto? É tanto, então eu tenho parente na cidade, vamo morar pra lá...", a relação é outra, tem gente que consegue ser... brasileiro, num terreno de 10x30, mas o indígena não, tá ligado? A terra tá num outro nível, é preciso de um território... a história do povo tá ali...*

Assim, enquanto algumas pessoas em um determinado contexto cultural podem ver a terra como uma propriedade em sentido privado, como fornecedora de recursos, para outros e principalmente para os povos indígenas existe uma relação de pertencimento, de história, como elemento fundamental da identidade e da cultura.

> *Por exemplo, tem muitos que falam assim, muitos povos perderam a língua, não porque acharam o português era mais legal, foi... impuseram isso, deixaram seus adereços de cultura tradicional pra usar roupa, deixaram de seguir seus deuses pra seguir uma religião e eles tão aí até hoje, mas quando mexeu no território deles, aí a revolta foi grande, entendeu? Eles resistiram tudo isso, tiveram que se negar muito tempo, inclusive aqui nessa parte da Amazônia, Tapajós e baixo do Amazonas, mas não fala de território, porque isso aí é querer matar realmente, matar a nossa forma, tirar tudo o que eles têm. O território é chave pra conter tudo isso ou gerar uma guerra de vez.*

É possível notar como a luta e a resistência a políticas desenvolvimentistas têm como ponto fulcral a relação com o território, a ponto da a lógica moderna/colonial possuir uma cosmovisão sobre terra como recurso natural, que se deve explorar, dominar; mas, há também um sentido individualista, capitalista que projeta no território as expectativas por meio de políticas, logo, se diferentes referências e formas de se relacionar com o território existem num Estado ou numa nação, o conflito existirá sobre qual modelo irá prevalecer, como já abordado por Yuval-Davis (1997).

Contudo, o que define de forma mais incisiva é o acesso aos recursos de poder do aparato estatal, o qual, já analisamos, serve desde o início da colonização aos interesses e ideologias eurocêntricas e capitalcentristas não apenas do capital internacional, mas também reproduzido e que beneficia elites nacionais e locais. Formando-se assim um ciclo vicioso, em que o Estado, moldado por estruturas e instituições modernas/coloniais, por meio de grupos sociais dominantes que instrumentalizam estas para a propagação dos seus valores e da consolidação da sua referência de projeto de nação, de forma que a educação, a família, a religião e outras esferas da vida sejam direcionadas a manterem-se reproduzindo tais valores.

Durante nossa conversa Lalah comenta também sobre as especificidades da luta para as mulheres indígenas, como o território é central para pensar e garantir o básico para si, para seu povo e seus filhos. Ela aponta que as políticas de desenvolvimento impactam muito as mulheres em diversas formas e que, apesar de por muito tempo os homens protagonizarem as lutas e as mulheres ficarem nas aldeias para que os deslocamentos fossem possíveis, muitas mulheres que ficavam sofriam diretamente as intervenções e ameaças, violências do governo e também de invasores. Assim, começou a ganhar cada vez mais visibilidade a articulação das mulheres, participando mais das caravanas. Não significa dizer que antes as mulheres não participavam dos processos decisórios, embora em muitos povos a deliberação seja coletiva, envolvendo inclusive as crianças e adolescentes.

Ademais, Lalah destaca como as políticas fomentam um fluxo muito grande de trabalhadores, principalmente homens, e tem registrado em Altamira, por exemplo, um crescimento considerável no número de assassinatos em geral e que as mulheres que sofrem ainda mais com esses impactos e violências são as que se levantam contra, as que resistem e são perseguidas e ameaçadas.

Quando falamos sobre o futuro, Lalah responde que apesar de não ter filhos, tem sobrinhos e é neles que ela pensa e que para que ele possa ser construído e que haja uma melhoria é preciso trabalhar com as crianças. Ela aponta que ao estar junto com as mulheres indígenas percebe um discurso muito diferente do feminismo da universidade, da cidade, da favela, que a própria relação de parentesco talvez influencie, de modo que ela as vê lutando pelos filhos e compra a luta delas também, já que todo mundo é parente, é preciso pensar coletivamente.

Notei pela fala de Lalah uma possibilidade de aproximação de abordagem à proposta que Julieta Paredes, poeta Aymara boliviana, cantora e compositora, escritora,

grafiteira e ativista feminista decolonial e anarquista, traz em seu livro de 2010, "*Hilando Fino: desde el feminismo comunitario"*. Ela propõe focar nas lutas e práticas das mulheres, principalmente indígenas e de áreas rurais, com seus conhecimentos e estratégias, pautando-se muito nas experiências e heranças de suas avós que "*no sólo resistieron, sino también propusieron e hicieron de sus vidas y sus cuerpos autonomías peligrosas para los incas y mallkusl patriarcales*" e que, ainda que elas "*no escribieron libros, pero escribieron en la vida cotidiana que hoy podemos intuir, sobre lo que queda después de tantas invasiones coloniales*" (Paredes, 2010, p. 38).

Enquanto o feminismo liberal/ocidental/hegemônico enfoca em questões de empoderamento e uma realização máxima da mulher, reproduz-se uma lógica da visão do sujeito racionalizado e individualizado, que é a própria base da lógica moderna/colonial, ou seja, não se mudam as estruturas, não se questionam outras opressões. O objetivo desse contexto é basicamente a melhoria da vida de mulheres individualmente, o que se reflete para algumas mulheres, normalmente as mais privilegiadas, brancas, de classe alta e média. Por outro lado, o feminismo comunitário é sobre "*pensarnos mujeres y hombres en relación a la comunidad*" (Paredes, 2010, p. 79).

Assim, tanto a fala de Lalah como as conversas que tive com Nice e Priscila dialogam com uma visão de comunidade e relações generificados em outra perspectiva que não segregatória, de homens versus mulheres, mas de relações coletivas e comunitárias, já que ambos são parte da comunidade (Paredes, 2014). É importante destacar como as noções trazidas pelo *feminismocomunitario* decolonizam os campos de ação e luta como o corpo, o espaço, o tempo, o movimento e a memória. Logo, pensar "futuro", "projeto de vida" e "desenvolvimento", assim como "projeto de nação" pode ser reformulado a partir de bases apresentadas por Julieta Paredes, as quais dialogam com características presentes em todas as conversas aqui compartilhadas.

Como Lalah coloca, é preciso pensar o território para que outras questões sejam abordadas. Assim, Paredes (2014) destaca o espaço como um campo de ação e luta. Sendo o espaço vital onde o corpo se desenvolve, sendo ele tanto a terra e o território, mas também a casa, a rua, os recursos naturais, o espaço político e de produção, a justiça, o conhecimento, as autonomias, as migrações, espaço para o lazer e para os poderes. Pensar o *espaço* nos permite olhar para o território não apenas numa lógica ocidental moderna e capitalista, como propriedade, mas como espaço vital que se

entremeia para além do visível/material, mas para as potencialidades de relação com os corpos.

Paredes sugere que descolonizar é recuperar nossa vida, nosso tempo, e que se o tempo percebido é esse no qual nosso corpo se desenvolve, onde notamos o envelhecimento, recuperar o tempo é também compartilhar o trabalho doméstico, monetizar e valorizar economicamente esse trabalho, ter tempo para a participação política, para estudar, para a saúde, para a maternidade (caso se queira) e para descansar. Ela considera que nas sociedades ocidentais o tempo é pensado num contexto patriarcal: em um tempo que é importante (o dos homens) e um tempo que não é importante ou valorizado (o das mulheres) e que pode ser mais explorado.

Logo, se pretendemos lançar discussões sobre perspectivas de futuro é preciso pensar também sobre como se dá a relação do tempo, como se organiza e para quê. Lalah destaca que para o futuro, ela almeja

> *Eu espero do futuro que... [pausa] a gente... Eu sempre falo assim que o planeta ele sempre passou por essas transformações muito brutais assim né e ele sempre se renova, quem precisa de ajuda urgente somos nós. Eu espero que as pessoas comecem a não esperar do governo, mas comecem a fazer dentro dos seus núcleos também, pra que a gente tenha um futuro melhor a gente tem que investir muito em educação, e eu vou ficar de braços cruzados porque o governo não me dá educação de qualidade? Eu tendo a oportunidade de conversar com tantos sábios e de reconhecer que apesar do fulano não ter doutorado, ele tem conhecimento e com respeito esse conhecimento, a gente constrói um futuro muito bom. Eu espero que no futuro a gente tenha bem claro essa questão da educação como principal plataforma pra qualquer candidatura, pra qualquer coisa dar certo no país...*

E como os campos de ação e luta são interdependentes, o tempo, o corpo, o território, o movimento e a memória se atravessam, enquanto que o movimento é a formação de organizações e propostas políticas, que nos dá a sensação de estar viva e cuidando e protegendo a vida; os campos de ação e luta são, assim, o lugar de reapropriação dos sonhos (Paredes, 2014).

Apesar de ela apresentar uma visão de que o futuro pode ser melhor, as preocupações imediatas dela são sobre as ameaças constantes às populações indígenas, pelo discurso de ódio, a ignorância, a falta da garantia do direito ao território, as perseguições, ameaças e assassinatos, a violência recorrente contra ativistas e lideranças indígenas. A dimensão territorial também é uma preocupação, a ponto de pensar sobre o processo de políticas públicas:

> *...Bate um desespero, principalmente quando esses discursos de ódio chegam assim pra gente diretamente e também pensando assim em questão territorial, a Amazônia é gigante, imagina que políticas públicas não chegam na cidade, imagine numa comunidade do tamanho da Grécia, são comunidades grandes, são territórios grandes...*

Sobre Alter-do-Chão especificamente, ela comenta como a mudança das últimas décadas modificou a vida e a cultura das pessoas, a diminuição das roças e a substituição de uma economia por outra mais dependente do turismo, o que no período da baixa temporada impacta muito a vida das pessoas. Ela também aponta como a entrada do capital levou à marginalização de parte da população, para dar espaço a empreendimentos nas regiões centrais da vila.

> *Pro empresariado que tá chegando ali pra investir, já que chega com muita grana né, então muitas pessoas entendem que o dinheiro... não lidam com dinheiro dessa forma, porque imagina que é muito dinheiro e a partir de um mundo tu sai de um lugar privilegiado, que é na beira de rio, tu tem tua roça ali, tua família toda ali perto e vai pra um outro contexto... Toda a cultura vai se modificando, começa a ficar cada vez mais dependendo do dinheiro, isso aconteceu aqui em Alter.*

Neste contexto, falamos um pouco mais sobre dinâmicas contemporâneas na formação da opinião das pessoas como o acesso à Internet que para ela, por um lado, ajuda no processo de divulgação e registro de denúncias, de articulação da luta, de poder ter mais visibilidade para que os povos possam falar por si, mas, por outro lado, também intensifica a propagação de *fake news* e discursos de ódio que reforçam mentiras ou até mesmo são instrumentalizadas para generalização da forma de se pensar sobre os povos.

> *Porque não basta só eu compartilhar lá e não fazer uma reflexão com as pessoas, mesmo que sejam só 3 curtidas, são 3 pessoas que se interessaram em ler pelo menos... E... Também as pessoas tem uma capacidade muito grande de viralizar notícias muito falsas, então elas pegam um lado da moeda só e acham que aquilo ali é verdade absoluta e isso compromete muito a luta de quem tá ali já de fato querendo fazer a diferença, querendo fazer certinho e tem muita gente oportunista ali no meio, as pessoas tem muito essa mania de querer romantizar as lutas indígenas, sendo que dentro tem também muita gente que tá a favor das barragens, que tá negociando com garimpeiro, mas eu não posso chegar e dizer "ah o povo tal tá fazendo isso", porque ele não representa o povo tal, ele representa o interesse dele, às vezes de um punhado de gente ali, então essa fala de que índio é tudo igual, tão vendendo madeira, tão vendendo isso, tão vendendo aquilo, dentro da internet assim, isso me deixa preocupada, porque as pessoas pegam isso e tipo, "ah, eu sabia que era assim!", sendo que nunca foi numa aldeia, nunca teve um contato, nunca falou nada sobre isso, mas criou dentro dela de que é*

> *isso o que acontece e quando vê uma notícia de que tá na internet é verdade…*

Parte de sua fala demonstra aflição também sobre os empecilhos que ela têm encontrado pelo seu ativismo, o quanto para algumas pessoas é fácil conversar e chamar a atenção para alguns assuntos mas que para a maioria é difícil, até mesmo com familiares, pois nem sempre há abertura para conversar, saber o que outros povos e comunidades já têm passado para tentar antecipar e resistir, ou até mesmo por não acreditar ser algo relevante.

As perspectivas de Lalah destoam consideravelmente das demais, não apenas pela noção de que o lugar não é restrito ao local de vivência, mas a todo o bioma amazônico, assim como além dele, e pelo seu processo de constante aprendizagem com diversas etnias, estende-se à conexão com o viver bem de todas as comunidades, agora ameaçadas e em constante luta.

Entretanto, um atravessamento possível entre as quatro falas é demarcado pela preocupação e relação do futuro com os filhos, as crianças, as próximas gerações e o lugar, a natureza. Os projetos de vida parecem muito desenhados numa relação de responsabilidade e construção não só das suas vidas, mas também das suas comunidades. O que se pode salientar como a forma que as vidas não se dão apenas em sentido de potencialização de suas vidas individuais enquanto mulheres, mas que a todo passo reconhecem a sua existência em diálogo com as comunidades.

Outro ponto que está presente nas falas de Nice, Priscila, Luza e Lalah são as dinâmicas políticas em sentido tanto nacional quanto local, seja em relação às políticas e ao discurso desenvolvimentista ou sobre as políticas públicas como saúde e educação, que atravessam os campos de ação e luta abordados por Paredes (2010), que relacionam o corpo, o espaço, o tempo, o movimento e a memória.

O fim da minha visita à região em julho termina, mas, dessa vez, seja pelos laços mais fortalecidos e também pelo cenário político do segundo semestre de 2018, minha interação se intensifica mesmo quando estou em Belém, trocando mensagens constantes com Cris e Nice, principalmente.

Nice me manda principalmente notícias sobre a família, pergunta quando voltarei e se vou com meu namorado, a quem ela gostaria de conhecer, se minha mãe também iria; fazemos planos para uma piracaia, já que me planejo para passar 10 dias entre o Natal e o início de janeiro, ela também me conta que Aline está grávida e que esperam por mim no final do ano.

Cris e eu trocamos muitas mensagens conversando sobre o contexto político, principalmente relacionado às eleições presidenciais e aos desdobramentos que estou vivendo em Belém e ela em Santarém e Alter-do-Chão. Fala de como em sua atuação como psicóloga tem percebido as pessoas muito impactadas.

Como abordado em passagens anteriores, muitas situações relatadas na região são situadas no início da crise política brasileira de 2014 a 2015, como o fim do barco-hospital Abaré II no rio Arapiuns e a falta de recursos públicos citada por Nice. Ainda que a pesquisa tenha se iniciado em 2017, quando já se havia passado pelo processo de golpe político-parlamentar que levou ao *impeachment* da então presidente Dilma Rousseff, já era crescente a incerteza sobre o desenrolar político dos próximos anos na região. Em diversas conversas me era repassado como os próximos momentos seriam decisivos sobre questões como a mineração, a soja, o projeto das hidrelétricas e outras fontes de tensões.

Ainda durante o governo de Michel Temer, que assume a presidência em agosto de 2016, nota-se um adensamento em questões que dizem respeito ao contexto do Tapajós. Fato grave relativo à questão é o enfraquecimento de políticas ambientais como no caso do decreto nº 9.142 que extingue a Reserva Nacional de Cobre e Associados (Renca), criada em 1984, permitindo a exploração privada de minérios. A mesma se localiza entre os estados do Amapá e do Pará, abarcando também parte da Terra Indígena Waiãpi.

O decreto recebe crítica de especialistas, parte da população e representantes de movimentos sociais, levando à revogação ainda em setembro de 2017 pelo presidente. Enquanto outra decisão catastrófica da qual não houve recuo foi a extinção do Programa Bolsa Verde, que desde 2011 constava de um auxílio de R$ 300,00 reais a cada três meses por família que vivesse em situação de extrema pobreza em assentamentos, reservas extrativistas e área ribeirinha, como forma de compensar e incentivar o compromisso das famílias com a proteção da natureza e garantir um modo de vida nas condições locais.

E é a partir desse período intensificado de crise política que comecei a perceber movimentos sociais e articulações de resistência na região com mais visibilidade e repercussão, principalmente nas redes sociais, com destaque para as mulheres no Tapajós, abaixo um trecho da Carta do I Encontro de Mulheres Munduruku do Alto e Médio Tapajós, de novembro de 2016:

> Hoje, são as mulheres que estão se manifestando. A preocupação também é de todas as mulheres indígenas no Brasil. Sabemos que a ameaça é muito grande e provoca a matança dos nossos filhos. Queremos deixar bem claro para o governo, que nós, mulheres indígenas, somos do mesmo sangue e por isso nossa reivindicação é única: defender o nosso território, nosso rio e nossa floresta, que é nossa mãe. Por causa do Governo, ela está derramando lágrimas. Lágrimas que caem como o leite de nosso peito. O que mata o nosso direito, o nosso modo de viver, a gente sente em nosso estômago. Isso porque seus projetos de lei, emendas constitucionais, decretos e portarias servem somente para alimentar o capitalismo e a colonização com a qual sofremos há mais de 500 anos. Transformam tudo que nos mantém vivos em mercadoria, mandam tudo para fora e quem sofre somos nós, povos indígenas, populações tradicionais e minorias. Falam em tecnologia avançada, mas ela não está servindo para nós e para a floresta. O que chamam de "energia limpa" é para barrar o rio, destruir vidas humanas, peixes, animais, toda a floresta. Então estamos falando também junto com esses que não têm como se defender (id.).

O trecho reforça a própria discussão sobre colonialidade, as divergências entre o projeto de nação e suas políticas e os muitos modos de vida de parte da população. Elas apontam que as políticas não visam à melhoria das condições de vida, mas sim a morte de suas culturas, reforçando também o caráter permanente de mais de 500 anos de um Estado de opressão contra os povos indígenas, independente de governo específico, indicam um agravamento após o rompimento democrático provocado pelo *impeachment*. Sobre o então governo Temer afirmam:

> Sabemos das armadilhas e manobras do governo. Querem acabar com a FUNAI, SESAI, instituições destinadas a garantir e defender, junto com a gente, os direitos dos povos indígenas. Estão diminuindo recursos, nomeando pessoas que não tem envolvimento com a causa indígena. Sabemos que nada que conquistamos foi dado pelo governo, foi sempre uma briga para isso. Muitas lideranças indígenas derramaram e continuam derramando o sangue para ter essa conquista. (...) Queremos dizer para o governo que nós mulheres indígenas somos capazes de ensinar. Se quiser, a gente pode ensinar como se cuida do território. Não vamos abrir mão dos nossos territórios tradicionais e nem da Amazônia. Não queremos mais ouvir o "Odaxijom! Odaxijom! Odaxijom!", o pedido de socorro de nossa Mãe Terra, e nem o choro das nossas crianças.

E, além de denunciarem as manobras do governo, demandam a aceleração da demarcação das Terras Indígenas, TI Daje Kapap (Sawre Muybu), TI Sawre Jaybu, TI Sawre Apompu, TI Katxuyana-Tunayana, TI Maró, Cobra Grande e TI Alter do Chão, as quais estão localizadas ao longo do Tapajós e enfrentam constantes ameaças e invasões de grileiros, madeireiros e outros pela expectativa dos empreendimentos na região.

O documento frisa também o repúdio às tentativas de dificultar e mudar os processos administrativos para Terras Indígenas como a PEC 215, a Portaria 303 da AGU, o projeto de lei de mineração em Terras Indígenas (PL 1610), assim como a crescente tendência à criminalização de lideranças indígenas e de povos e comunidades tradicionais que lutam pela garantia do bem viver e exigem, por fim, a extinção dos "projetos de morte para a nossa Amazônia, como portos, hidrovia, mineração, hidrelétricas, concessão florestal e outros" (Carta do I Encontro das Mulheres Munduruku do Alto e Médio Tapajós, 2016, s/p).

Em maio de 2017, durante o II Encontro das Mulheres Munduruku do Alto Tapajós é formulado um segundo documento no qual avaliam o cenário político:

> Um governo doente caiu, o governo do PT que sempre que veio até a Mundurukania veio armado. Destruiu a aldeia Teles Pires, quis forçar audiências na cidade com a gente e protegeu pesquisadores no território de Daje Kapap Eipi, mas com tudo isso ele caiu e nós estamos aqui.
> Um governo podre assumiu, governo do PMDB, do PSDB, do PSC todos podres todos com as mãos cheias de doenças pra querer tomar a Amazônia, vão cair na mesma sujeira que o outro governo deixou. (...) Sabemos que todos os anos do governo do PT foi preparando grandes obras pra plantar soja, mas quando plantam querem levar pra vender lá fora e por isso construíram um porto em Itaituba e agora querem uma ferrovia e continuam querendo barragem e depois vão querem mineração, mineração pra matar o rio, como aconteceu com o rio Watu dos nossos parentes Krenak. As florestas que são a casa dos animais estão ameaçadas por que um ministro que planta soja e seus amigos, querem derrubar a mata pra plantar mais soja, fazer mais estradas e ficar rico. Estão inventando leis pra poder nos derrotar.

A crítica das mulheres Munduruku é mais uma vez é contundente ao governo de Temer e ao arranjo político que propiciou o *impeachment*, mas sempre lendo este como o outro lado da moeda dos governos do PT que, como já citado, tais governos promoveram alianças com grupos interessados na continuação e aprofundamento da exploração da região, utilizando tanto *slogans* desenvolvimentistas como também do aparato de repressão violenta durante anos.

Durante julho de 2018, mesmo mês em que realizei as entrevistas das quais abordei anteriormente, ocorreu o III Encontro das Mulheres Munduruku na aldeia Patauazal na TI Munduruku para discutir sobre "as ameaças e discriminações que estamos sofrendo e os projetos que o governo pariwat [não-Munduruku] tenta impor para nosso território como as barragens, hidrovia, ferrovia, portos, mineração, concessão florestal (Flona Itaituba I e II e Flona Crepori", assim como a "invasão de

madeireiros e garimpos, que impactam a vida das mulheres, dos homens, dos jovens e das crianças Munduruku" (Carta do III Encontro das Mulheres Munduruku, 2018, s/n). O documento reafirma que apesar de todos os ataques, continuarão resistindo e construindo o plano de vida com autonomia, sobre educação própria e bem viver e que o povo Munduruku não está só na luta, pois conta com outros povos e comunidades ribeirinhas que sabem seguir o seu próprio caminho.

Com o início das campanhas eleitorais de 2018 e as instabilidades políticas e econômicas vai ganhando apoio a candidatura de Jair Bolsonaro (PSL), que até então fora deputado por quase 30 anos no congresso e com histórico de declarações polêmicas, racistas, homofóbicas e atribuídas a ideias de extrema-direita. O capitão da reserva também demonstrou, em diversos momentos, ser apoiador da ditadura militar no país e da prática de tortura, assim como acenou positivamente para a intensificação da exploração da Amazônia.

Ainda em maio de 2018, como pré-candidato, Bolsonaro chegou a declarar que "a "Amazônia não é nossa", e defendeu a abertura da região para exploração. "Aquilo é vital para o mundo", disse. "A Amazônia não é nossa e é com muita tristeza que eu digo isso, mas é uma realidade e temos como explorar em parcerias essa região" (Rossi, 2018). Meses depois, ele adapta o discurso para um tom nacionalista de segurança quando fala de ONGs e povos indígenas, mas da possibilidade de "abrir" a região para a exploração por empresários dos Estados Unidos.

Outras declarações – enquanto pré-candidato – deram o tom para a região e de políticas intrínsecas à mesma ao dizer que "não expropriará terras, nem fará demarcação de terras indígenas; ele quer o Brasil fora do Acordo de Paris e extinguir o Ministério do Meio Ambiente" (Fuhrmann, 2018).

As muitas manifestações e passeatas que tomaram as ruas durante o período reuniam, de um lado, apoiadores do candidato e suas propostas como um caminho para a retomada do crescimento econômico, o combate a debates considerados progressistas e nocivos a instituições tradicionais como a família a religião, sob o *slogan* "Brasil acima de tudo, Deus acima de todos" e, do outro lado, opositores que, por fim, sob gritos de "Ele não!", inicialmente dividiram os votos entre os demais candidatos como Fernando Haddad (PT), Ciro Gomes (PDT), Marina Silva (REDE) e outros.

O pleito trouxe à tona diversos conflitos em escalas macro e micropolíticas, o que apesar de ser um fator comum a períodos como esse, considera-se que o momento foi de polarização e radicalização, marcando a sociedade brasileira profundamente

entre os que o apoiaram e os que na campanha rechaçaram a candidatura do então vencedor das eleições, Jair Bolsonaro. A disputa foi também marcada como historicamente influenciada por aplicativos de mensagens e a propagação de *fake news* que difundiram um clima de terrorismo político e ideológico, reforçando muitas vezes falácias sobre povos e o contexto de luta de movimentos sociais, como Lalah já temia.

Por ter vivido e estar vivendo o período, ainda imersa em seus desdobramentos recentes e distantes do futuro, minha percepção certamente está influenciada pelo meu lugar de vivência e da própria pesquisa que se viu atravessada por tais dinâmicas e mudanças. Entretanto, para o debate acerca da produção de subjetividades, as quais se dão constantemente e não são fixas, faz-se imprescindível a observação do cenário político, que já é considerado como uma ruptura em alguns sentidos de governos anteriores enquanto um processo de intensificação de decisões políticas pautadas na lógica moderna/colonial, tendo como fatores adicionais a influência direta do teologismo cristão e a crescente influência política de Igrejas neopentecostais e a exaltação do patriotismo e o nacionalismo, tal como valores ditos tradicionais.

Cris e eu participamos em manifestações contra o governo em Santarém e Belém, respectivamente, ainda que nós duas tenhamos notado uma grande adesão da população, principalmente da elite à pauta do candidato do PSL. Mesmo em Alter-do-Chão Cris relatou que a vila aparentava estar bastante dividida. Em visitas posteriores percebi que nas comunidades o rechaço a Bolsonaro era mais predominante.

A vitória de Bolsonaro, alcançada no 2º turno no dia 28 de outubro de 2018, mostrou também como a distribuição de votos atravessava perfis socioeconômicos e regionais. A vitória do candidato da extrema-direita encontrou mais tranquilidade em municípios mais ricos e com maior parte da população branca, enquanto o seu oponente do 2º turno, Fernando Haddad, saiu vitorioso em municípios com menor renda e com menor porcentagem de pessoas brancas (Llaneras, 2018).

O recorte de gênero também foi parte de um perfil específico, ao passo que os eleitores de Bolsonaro eram em grande maioria homens, brancos e com ensino superior, enquanto que com Haddad o apoio das mulheres era mais equilibrado (Fagundes, 2018). Ainda assim, o candidato do PSL foi o que mais recebeu votos entre mulheres e pessoas negras.

No âmbito regional faz-se indispensável para nossa análise considerar também os municípios e regiões com o resultado das eleições (ver Anexo J). O estado do Pará foi o único da região Norte no qual Bolsonaro não recebeu a maioria dos votos (apenas

45,19% dos votos válidos), entretanto, olhando-se para os municípios é possível notar uma concentração de votos favoráveis ao agora presidente principalmente no sul e sudeste do estado, onde há grande presença de atividades ligadas à agropecuária, soja, mineração e outras, onde as políticas adotadas desde o século XX modificaram mais profundamente o contexto cultural e econômico, com muitos imigrantes principalmente das regiões sul e centro-oeste, onde Bolsonaro obteve maciço apoio.

Já ao norte do Pará, onde predominaram os votos para o candidato do PT, são regiões em que este processo se deu de forma menos intensa, como já abordado aqui, mas que atualmente tem passado por tensões. Entretanto, a vitória de Haddad nessa parte do estado pode ser também atribuída às populações das cidades menores e em contexto rural, já que nos maiores municípios o candidato do PSL saiu vitorioso: Belém (54,93%), Santarém (56,37%), Itaituba (55,70%), Altamira (63,28%), Marabá (55,91%) (TER-PA, 2018).

Em outras cidades menores e próximas ao contexto do estudo aqui desenvolvido o resultado foi diferente, ficando assim os votos favoráveis ao candidato eleito nacionalmente: Aveiro (32,50%), Belterra (45,90%), Juruti (39,71%), Rurópolis (50,24%), Prainha (36,52%) e Curuá (20,84%), para citar alguns (id.).

Assim, quando retorno ao fim do ano o clima é entre muitas pessoas ligadas aos movimentos sociais de pesar e incerteza sobre o futuro da região no novo governo. Quando chego já sou informada sobre uma das primeiras reverberações atribuídas ao novo cenário, que foi uma alteração feita no texto do Plano Diretor de Santarém em pleno encerramento das atividades legislativas em 14 de dezembro de 2018, o qual tornava o Lago Maicá uma área portuária, proposta que havia sido rejeitada em 2017 durante a Conferência Municipal para a revisão do Plano Diretor, que contou com maciça participação popular. A estratégia utilizada pelos vereadores de Santarém foi criticada por desrespeitar uma decisão popular e a forma como foi feita buscou impossibilitar a manifestação e participação (Borges, 2018).

Apesar das eleições terem findado em outubro, nas ruas de Santarém é constante encontrarmos adesivos, bandeiras e muitos carros decorados em apoio ao candidato do PSL eleito presidente, Bolsonaro. Em Alter-do-Chão, é menos visível o apoio, ainda que em algumas conversas com vendedores e comerciantes se torne explícito o apoio, como um vendedor de peixe que me diz com um sorriso que "*agora sim nada segura o desenvolvimento chegar até aqui*". Assim como, em uma das

principais pousadas da Vila cujos proprietários são do Mato Grosso os funcionários utilizam camisas nas cores da bandeira do Brasil com dizeres patrióticos.

Entretanto, além das pessoas mais próximas, o clima de fim de ano na região abafa a tensão política com o grande fluxo de turistas, principalmente paulistas. A vila fica praticamente irreconhecível com o volume de pessoas, a mudança nos horários de atendimento ao público - que se adequam ao perfil dos turistas paulistas nos horários e também nas opções de sabores dos restaurantes.

Refaço então um trajeto já comum para mim, de Alter para Jamaraquá, de Jamaraquá para a Coroca e da Coroca para Alter. A alta temporada faz com que eu opte por não realizar nenhuma entrevista já que todas as comunidades estão muito envolvidas e com sobrecarga de trabalho para dar conta da demanda, sendo um período muito importante também, uma vez que apesar do alto fluxo, em alguns meses a baixa temporada chega e é preciso garantir uma boa margem de dinheiro para que não se passe por dificuldades.

Ainda assim, sou recebida com muito carinho por Nice, que enquanto deixo meus pertences no redário que sempre fico grita *"Brenda! Vem almoçar, menina!"* e me sinto em casa. Quando termina de servir o almoço a algumas pessoas que tinham acabado de fazer a trilha, atualizamos as notícias enquanto lavamos a louça e tomamos um café. Ela conhece meu companheiro e me pergunta sobre a minha mãe; Aline já está com 6 meses da gestação e combinamos passeios para os dois dias que ficaria ali.

É a primeira vez que visito a Flona em período da seca. Até então só havia ido quando o igapó ainda estava cheio. A paisagem muda, mas continua linda, com um grande igarapé. Fazemos a prometida piracaia[24], uma tradição cultural das famílias da região que passam a noite na praia no período da seca, pescam e assam o peixe, dormindo lá mesmo.

Os dias que passo em Jamaraquá são, como sempre, de muita aventura e sono embalado pelo canto da guariba[25] na madrugada e os demais sons da floresta, o pouco tempo e o ritmo de trabalho de Nice e sua família com a constante chegada de novos

[24] A piracaia é um costume muito forte na região do Tapajós, na qual as famílias costumam ir para as praias passar a noite, pescar e assar peixes, contar histórias e dormir na praia. Normalmente as piracaias são feitas no período da seca e apesar de ser uma tradição que as famílias costumam fazer entre si ou até mesmo várias famílias de uma comunidade, atualmente algumas piracaias são feitas como passeios para turistas e visitantes.

[25] Macaco encontrado na região amazônica, na Mata Atlântica e também no litoral do Nordeste brasileiro. Conhecido pela sua vocalização que ecoa pelas florestas onde habitam em horários específicos, normalmente ao fim da tarde e no meio da madrugada.

turistas não permite que possamos conversar mais profundamente, mas é uma boa estada. Eles estão felizes pelo fato do fluxo que estão tendo de turistas ser grande, de forma que o próximo período de baixa temporada provavelmente não será tão sentido.

Figura 25 – Piracaia em Jamaraquá



Foto: Brenda Cardoso de Castro (Dezembro de 2018)

Assim, nos deslocamos novamente para Alter-do-Chão, para no dia seguinte seguirmos para a Coroca, onde somos esperados para passar três dias, inclusive o Ano Novo. Agora já com os contatos de quase todos da comunidade, conseguimos confirmar um espaço para atarmos nossa rede com Gildson, o presidente da Associação de Moradores de Coroca, e Enilde, sua companheira, filha da comunidade, que se mudou para Santarém e lá trabalhou como professora, mas agora está aposentada.

Diferentemente do clima na Flona, apesar do mesmo ritmo de trabalho da alta temporada, onde a Coroca tem se consolidado como parada para almoço para os turistas entre os passeios pelas pontas de praias do Arapiuns que saem e voltam no mesmo dia de Alter-do-Chão. Durante banhos de rio com Gildson, Enilde, outros comunitários e eu conversamos, sem citar nomes, sobre as incertezas dos novos tempos, as ameaças intensificadas a lideranças, a diminuição de recursos para associações e sindicatos, assim como a extinção de espaços de participação deliberativa, que já são encabeçadas por adetos do governo Bolsonaro durante a transição. Em alguns momentos as pessoas me falam com tom de desaprovação e até mesmo incredulidade sobre o momento político que vivemos.

Para a "virada de ano", Cris, meu companheiro e eu somos convidados a comemorar com a tradicional piracaia de Ano Novo da comunidade na Ponta Grande.

Saímos às 22:00 no barco da associação com membros da comunidade, pois depois de dias inteiros de muito trabalho, enfim, querem aproveitar e se divertir. Os últimos turistas vão embora ao fim da tarde, atrasando os preparativos e quando alguns acham que não vamos mais, Gildson diz: *"Mas se o povo vem até da Bélgica pra passar o ano novo na Ponta Grande, a gente que é daqui não vai? Ora se não!"*

Figura 26 – Festa de Ano Novo dos moradores da Coroca na Ponta Grande



Foto: Brenda Cardoso de Castro (Dezembro de 2018)

A travessia é rápida e também é veloz. A preparação da iluminação do espaço na praia, do gerador para o som, da música e começar a assar o porco. Todos comem a tempo de comemorar o fim do ano de 2018 e o início de 2019. Dormimos no barco, para voltarmos para a comunidade de manhã cedo.

O dia amanhece nublado, com uma leve chuva, já dando sinais da chegada do inverno amazônico talvez, ainda que o tempo ultimamente esteja bem imprevisível. Vamos embora agradecendo a hospitalidade e já me perguntam se retorno em julho e oferecem que eu fique na mesma casa como convidada, o que é uma honra.

Antes de voltar para Belém me despeço de Nice e sua família mais uma vez, por mensagem. Ela também pergunta quando é minha próxima visita e confirmo que em julho estarei lá novamente. Chegando em Belém, deparo-mo já com notícias da posse do novo presidente do Brasil, a qual não acompanhava há muitos dias por conta da falta de sinal no celular nas comunidades.

9 À DISPOSIÇÃO PARA ASSINAR ACORDOS DE EXPLORAÇÃO RACIAL

> O *que fazem os brancos com todo esse ouro?*
> *Por acaso, eles o comem?*
> (Davi Kopenawa, Tribunal permanente dos povos sobre a Amazônia brasileira, Paris, 13 out. 1990)

Pode-se considerar no mínimo intrigante que o período desse estudo tenha acabado por situar-se em um dos momentos mais intensos de crise política e social no Brasil no século XXI. Como comentei anteriormente, estar vivendo nesse período e desenvolvendo uma pesquisa que em muito se relaciona diretamente com o cenário atual pode ser interpretado tanto como uma possibilidade privilegiada de analisar seus efeitos imediatos para o tema em discursão ou, olhando-se por outro lado, quando estamos tão próximos de uma situação a olhamos tão de perto que não conseguimos vê-la mais nitidamente.

Provavelmente envolve um pouco dos dois, adicionando ainda o panorama de comoção social, de radicalização e, ao mesmo tempo, de naturalização de discursos. O ano de 2019 sobre o qual agora escrevo e já terminou, foi de intensa turbulência, de modificações estruturais no aparato do Estado brasileiro e de abruptas transformações sob o argumento da necessidade de desmontar tudo que havia sido construído nos últimos governos, justificando o agora presidente de terem sido trnsformações feitas por socialistas e, portanto, atribuindo um caráter ideológico ainda mais explícito ao cenário político.

A guinada nas políticas públicas do governo Bolsonaro causou impacto na imagem do Brasil na comunidade internacional, mas também as tramas políticas internas foram impactadas por escândalos de corrupção envolvendo ele, sua família e seu partido. A dinâmica internacional também pode ser destacada como fator adverso enfrentado no primeiro ano de governo, principalmente, no que concerne às temáticas sobre a Amazônia, questões climáticas e ambientais, no alinhamento da política externa brasileira ao governo de Donald Trump, nos Estados Unidos, e também o apoio a Benjamin Netanyahu, o primeiro-ministro do Estado de Israel.

Como o presidente Jair Bolsonaro afirmou em diversas situações, desde a campanha eleitoral, sua intenção era a de fazer um governo "sem ideologia", uma das primeiras consequências de seus posicionamentos foi o fim da parceria com o governo cubano no Programa Mais Médicos, ainda em 2018, logo após a sua eleição.

O programa tinha como objetivo principal assegurar o acesso à saúde a populações onde as políticas públicas têm mais dificuldade de alcance, assim como a

falta de interesse de profissionais da área de interiorizarem-se nas pequenas cidades e zonas rurais. No caso do Tapajós, poucas semanas após a retirada dos médicos cubanos, recebo mensagens de Cris que me informa sobre como a situação já foi imediatamente sentida pela população.

Cris costumava receber e hospedar temporariamente em sua casa médicos e estudantes de medicina que faziam estágio ou residência no hospital de Santarém e no Posto de Saúde de Alter-do-Chão por meio de uma parceria com a USP. Após os cortes de recursos anunciados não apenas no setor da saúde, mas também na educação, que vinham desde o governo Temer, o movimento praticamente veio a cessar de forma definitiva. Desta forma, uma das principais demandas apontadas nas entrevistas e em conversas em 2017 e 2018, o difícil acesso à saúde, passa por uma etapa ainda mais profunda de precarização.

Ademais, ainda como candidato, o presidente Bolsonaro deu o tom de quais seriam as principais frentes de combate no seu mandato ao declarar sua intenção de "*fundir os ministérios da Agricultura e do Meio Ambiente. Não pode ter ambientalismo xiita no Brasil. Vamos acabar com a indústria de demarcação de terras indígenas*" (Seto, 2018), fazendo referência a organizações e políticas que priorizam a conservação e a preservação da natureza, assim como as relacionando ao que chama de "indústria", o direito ao processo de demarcação de Terras Indígenas.

Ele continuou, afirmando que "*índio não quer ser latifundiário. Índio quer poder arrendar a terra, quer poder fazer negócio, quer energia elétrica, quer dentista para arrancar toco da boca. O índio é ser humano como a gente. Não quer ser usado para políticas"* (Dantas, 2018). Mais uma vez percebe-se uma forma de agenciamento no seu discurso sobre os povos indígenas, ao falar o que desejam e como querem viver, ao passo que utiliza de um discurso que acusa pessoas ligadas a políticas ambientais de não verem indígenas como seres humanos.

As falas, além de conterem reproduções explícitas de colonialidade, precisam ser destacadas, pois a região do Tapajós, e da Amazônia em sentido macro, são muito interligadas por políticas que envolvem a questão ambiental e também territorial, com a existência de muitas Unidades de Conservação, Terras Indígenas demarcadas e em processo de demarcação, Comunidades Remanescentes de Quilombos e PAEs, como abordado em seções anteriores.

Logo, algumas propostas políticas do governo Bolsonaro ainda em janeiro tornaram possível vislumbrar como o governo atuaria na Amazônia, sendo algumas

delas a de fundir o Ministério do Meio Ambiente ao Ministério da Agricultura – o que, após muitos protestos, não ocorreu; a transferência da FUNAI, antes no Ministério da Justiça (este sob o comando de Sérgio Moro), para o Ministério de Direitos Humanos que passou a ser o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, chefiado pela advogada e pastora evangélica Damares Alves, recebeu críticas e reações imediatas da população, de entidades de defesa dos direitos humanos e movimentos sociais.

Como apresentado, a movimentação de mulheres da região têm sido pulsante e com poucos dias da posse de Bolsonaro, entre os dias 9 e 13 de janeiro de 2019 foi promovido um Encontro de Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós na aldeia Novo Gurupá, no Rio Arapiuns, no município de Santarém, com a presença de mais de 200 mulheres de 14 etnias[26].

No dia 12 foi publicada a Carta das Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós (2019), com denúncias em nível municipal, estadual e federal sobre políticas e ações que ameaçam os povos da região, reafirmando também seus modos de vida e suas culturas:

> Ao longo desses dias, fizemos rituais e produzimos artesanatos, remédios caseiros, produtos de limpeza, fizemos pinturas corporais com jenipapo e urucum e cuidamos da nossa beleza. Fazer juntas, para nós, é um modo de existir e resistir. De exercer nossos princípios de coletividade e de repasse de conhecimentos entre gerações. É desse modo que milenarmente defendemos nossos territórios, nossos costumes e tradições. Que mantemos nossa relação com a floresta e os rios. Nós dependemos da natureza para continuar existindo física e espiritualmente. Os seres encantados que nos protegem e que dão continuidade à vida dependem da floresta e dos rios. Se matam os rios e a floresta eles morrem e nossos povos morrem junto. (Carta das Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós, 2019)

A introdução da carta traz o reforço aos valores e às culturas que as mulheres compartilham ao atrelarem a importância do território para suas práticas, suas existências e espiritualidade, apontando que políticas que destruam o lugar possuem relação direta com a destruição de todas as formas de vida. Elas continuam, assim, denunciando decisões e declarações do presidente:

> Por isso, estamos preocupadas com o acelerado desmonte da política indigenista coordenado pelo recém empossado Presidente da República Jair Messias Bolsonaro. Não queremos desmatamento! Não queremos exploração dos nossos recursos naturais! Não

[26] Dos povos Arapium, Apiaká, Arara Vermelha, Borari, Jaraqui, Kumaruara, Maytapu, Munduruku, Munduruku Cara Preta, Tapajó, Tapuia, Tupayú e Tupinambá.

> queremos plantio de soja e pecuária extensiva nas nossas terras! Não queremos construção de hidrelétricas e portos nos nossos Rios! (Carta das Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós, 2019)

As denúncias feitas sinalizam o avanço de ações alinhadas ao plano de governo do atual presidente, como no questionamento da autodeterminação dos povos sob a alegação de que algumas comunidades seriam de "falsos índios", o que, por exemplo, resultou na aprovação do Plano Diretor Municipal com a autorização da construção de um porto no Lago Maicá, onde vivem indígenas, ribeirinhos e quilombolas.

Foi questionada também a atuação do governo estadual por não garantir a Educação Escolar Indígena, mas as principais críticas recaíram sobre o novo governo federal, que elas entendem como um desmonte da política indigenista, do esvaziamento da FUNAI e a sua subordinação ao Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos sob comando da pastora Damares Alves (já citada aqui anteriormente), a nomeação de Tereza Cristina para o Ministério da Agricultura e outras políticas e declarações que reafirmaram um projeto de governo totalmente conflitante com os seus modos de vida:

> No primeiro dia do mandato foi publicada a Medida Provisória n° 870 que entre outras coisas transfere para o Ministério do Agronegócio, sob gestão da Tereza Cristina, mais conhecida com a Musa do Veneno, a atribuição de identificar, delimitar, demarcar e registrar as terras indígenas e a responsabilidade de fazer licenciamento ambiental de empreendimentos que impactam as terras indígenas. Esse ato coloca em alto risco nossas terras. Por isso, pedimos apoio de toda comunidade internacional para boicotar produtos do agronegócio brasileiro! (id.)

Sobre a nomeação da Ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, também se pronunciam ao dizerem que:

> A FUNAI além de esvaziada – por perder essas atribuições fundamentais para garantia dos nossos direitos – foi transferida para o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos comandado por Damares Alves. Ela é pastora evangélica, defensora da Escola sem Partido e do combate a ideologia de gênero. Um perfil completamente oposto ao que imaginamos de uma profissional para trabalhar com pautas de direitos humanos, minorias étnicas, raciais e de gênero. O discurso de Bolsonaro e sua equipe sobre os povos indígenas é retrógrado e desrespeitoso conosco, com nossa história, ancestralidade e atuação política e cidadã junto ao Estado brasileiro (id.).

Apesar dessas dinâmicas não serem novas na região, as mulheres indígenas do Baixo Tapajós sinalizam preocupação com o agravamento dessas tensões e a intensificação dos conflitos principalmente com o agronegócio e, assim, elas pedem na

carta que a comunidade internacional boicote os produtos do agronegócio brasileiro. E o fim da carta delas merece aqui destaque:

> O Presidente nos comparou a animais no zoológico presos em jaula ao se referir a nossa vida dentro dos nossos territórios tradicionais. Ele faz afirmações absurdas sobre nosso modo de vida e sobre nossos desejos enquanto cidadãs brasileiras. Sim, somos brasileiras! Somos indígenas! Sabemos o que queremos e exigimos o direito de sermos consultadas pelo Estado para elaboração e implementação de políticas públicas! Queremos a promoção da saúde da mulher indígena! Queremos educação pública, específica e diferenciada de qualidade sendo ofertada dentro das nossas aldeias! Queremos ter autonomia para fazer a gestão ambiental e territorial das nossas terras! Queremos respeito a nossa cultura, tradição e espiritualidade! Queremos nossos territórios demarcados! Nossa terra não é mercadoria! Resistiremos! SURARA! SAWÊ! (id.)

Pode-se perceber que as declarações dos movimentos de mulheres na região contestam diretamente as políticas de âmbito nacional (reverberadas também em nível estadual e municipal). Elas questionam o lugar e a lógica que interpela suas vidas, demonstrando que há um descompasso entre os seus direitos e a forma como o Estado tem lidado com outros modos de vida coexistentes no território.

A declaração do presidente eleito Jair Bolsonaro destacada na carta, junta-se a outras do vice-presidente General Hamilton Mourão, em que indígenas e também quilombolas são comparados a animais[27], quando referiu-se aos indígenas em Terras Indígenas como "*animais em zoológicos*", no dia 30 de novembro de 2018, ainda que ele tenha tentado justificar a sua própria lógica ao dizer que "*o índio é um ser humano igualzinho a nós. Quer o que nós queremos, e não podemos usar o índio, que ainda está em situação inferior a nós, para demarcar essa enormidade de terras.*" (G1, 2018).

Na fala do presidente é explícita a presença de lógica da colonialidade, mesmo quando ele diz que *o índio é um ser humano igualzinho a nós / quer o que nós queremos,* ele busca uma legitimação da humanidade dos povos indígenas no Brasil apenas por meio da assimilação da sua própria existência, se o *índio é um ser humano* ele deve querer o mesmo que ele quer, um homem cisgênero branco heterossexual em um cargo político e inserido em um sistema capitalista. Quando diz que não se pode *usar o índio, que ainda está em situação inferior a nós*, novamente reforça uma ideia

[27] Neste caso, a declaração foi feita ao referir-se a quilombolas na medida de peso de gado, "o afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas" e que os quilombolas "não fazem nada, eu acho que nem pra procriador servem mais". A fala, realizada no dia 3 de abril de 2017, antes de ser candidato à presidência. Já o vice-presidente, General Mourão, no dia 6 de agosto de 2018, já participando das eleições declarou que o Brasil teria herdado "a indolência do índio e a malandragem do negro".

de inferiorização dos povos indígenas e de homogeneização, sendo a própria colonialidade do ser tantas vezes aqui abordada.

Krenak (2019) aponta que a relação entre o Estado brasileiro e as sociedades indígenas em relação aos territórios é extremamente problemática. Enquanto o Estado passa a atribuir de forma muito reduzida o termo *terras indígenas*, ao mesmo tempo em que a "máquina estatal atua para desfazer as formas de organização das nossas sociedades, buscando uma integração entre essas populações e o conjunto da sociedade brasileira" (ibid., p. 39), pois, estão ainda presentes "(...) forças coloniais, que sobrevivem na mentalidade cotidiana de muitos brasileiros a ideia de que os índios deveriam estar contribuindo para um processo de exaustão da natureza" (ibid., p. 41). E, tal processo de exaustão da natureza, aqui, identifico como basicamente o projeto de nação que tem guiado as políticas no Brasil.

Mais uma vez o presidente reproduziu a ideia de que a demarcação das Terras Indígenas não seria um direito dos povos originários, mas sim uma forma de se reforçar uma pressuposta inferioridade, desconsiderando os séculos de lutas indígenas assim como as mobilizações atuais, ao passo que busca deslegitimar as declarações de lideranças, atribuindo suas falas a terem sido aliciados por ONGs com interesses privados e que enganariam os povos indígenas. Tais discursos são emblemáticos ao serem constantemente declarados pelo líder máximo do poder executivo, pois apoiadores e simpatizantes passam a reproduzir tais argumentos continuamente.

Como discutido por González Casanova (2006) é num processo de aliança com as elites locais que a dinâmica do colonialismo interno irá se desenvolver, mas inserida em um plano muito mais amplo, no qual ela faz sentido, objetivando a "aceitação" dessas elites na mesa dos grandes desenvolvidos.

A dinâmica descrita está presente também na fala de Jair Bolsonaro, no momento em que este afirmou em uma entrevista em 8 de abril de 2019 que gostaria que a Amazônia fosse explorada pelos Estados Unidos: "*quando estive agora com Trump, conversei com ele que quero abrir para ele explorar a região amazônica em parceria. Como está, nós vamos perder a Amazônia, aquela área é vital para o mundo*" (Deutsche Welle, 2019). Ele acrescentou que o risco de perder a região seria para os povos indígenas que poderiam declarar as Terras Indígenas como países independentes, ao passo que se refere que a área é "vital para o mundo", mas diz que pode ser perdida, enquanto ainda destaca o risco de sua internacionalização, sendo impossível não nos fazer parar para pensar a que mundo o presidente se refere.

Perder a Amazônia para os povos originários significaria perder o acesso à potencialidade de exploração econômica? E, a área é vital para o mundo em sentido econômico ou é possível pensar que seja também vital para os modos de vida dos povos que moram na região de maneira não orientada ao capitalismo?

Ainda no início de 2019 foi realizado em Paris, na França, o Congresso Mundial de Hidrelétricas, onde uma coalizão de ONGs e lideranças sociais protestaram e onde o povo Munduruku lançou uma carta:

> Agora, o novo governo não é diferente. É o mesmo pariwat (branco) inimigo dos povos indígenas. Estamos aqui mandando o recado: não trocamos e nem negociamos a vida do nosso povo! A cada dia, a cada minuto, o governo Bolsonaro quer acabar com o nosso direito, com nosso território, não queremos que as empresas junto com o governo brasileiro destrua o nosso rio como vocês fizeram com a Usina Hidrelétrica Belo Monte, Teles Pires, São Manoel e tantas outras barragens. Nós caciques, mulheres, pajés, guerreiros e crianças ouvimos os pássaros cantar mais baixo, os rios estão doentes e vocês das empresas estão invadindo e acabando com a Amazônia. (Carta Munduruku, 2019)

As críticas feitas apontam que o risco das obras serem retomadas e mais facilmente aprovadas é maior que nos governos anteriores, que também adotaram políticas favoráveis a empreendimentos hidrelétricos na Amazônia. O que diferencia o novo governo seria justamente um desmonte dos órgãos responsáveis pela fiscalização e pelas licenças ambientais como o Ministério do Meio Ambiente, o IBAMA e o ICMBio, que, como consequência da discordância do governo com políticas de fiscalização, extinguiu secretarias ligadas a políticas sobre mudanças climáticas e propôs a extinção do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA), o que foi embargado pelo Supremo Tribunal Federal (STF) meses depois.

Como já citado, a FUNAI seria inicialmente retirada do Ministério da Justiça, e assim a função de demarcação de Terras Indígenas tentou-se atribuir ao Ministério do da Agricultura, mudança que também foi barrada pelo STF, sendo considerada inconstitucional. A política de desmonte também tentou atingir o reconhecimento de Comunidades Quilombolas, retirando a atribuição do INCRA, o que não se concretizou.

Ainda que as duas mudanças tenham sido embargadas, o desmonte ocorreu pelo esvaziamento da atuação, já que durante o ano de 2019 não foi demarcada nenhuma Terra Indígena ou Quilombola, atingindo assim, uma promessa de campanha do candidato do PSL, que em 2017 prometeu "*se eu chegar lá [presidência] não vai ter*

dinheiro pra ONG. Se depender de mim, todo cidadão vai ter uma arma de fogo dentro de casa. Não vai ter um centímetro demarcado para reserva indígena ou para quilombola" (Veja, 2017).

No segundo mês do mandato foi anunciado o pacote de obras que seriam voltadas para a região, onde são retomados os planos de hidrelétricas para o Rio Trombetas, para atender às necessidades da Zona Franca de Manaus e também a extensão da BR-163 até o Suriname, tornando-a a principal via de escoamento de produção da região (Agência Brasil, 2019).

E, ainda no processo de alterações adotadas no funcionamento de órgãos ligados a questões territoriais e socioambientais, iniciou-se um processo de militarização dos mesmos pelas nomeações de novos presidentes e outros cargos que passaram a ser ocupados por militares. Como, por exemplo, foi nomeado para presidente da FUNAI o general do Exército Franklimberg Ribeiro de Freitas, como presidente do INCRA o general do Exército Jesus Corrêa e como Superintendente da Zona Franca de Manaus, o coronel do Exército Alfredo Menezes, para citar alguns.

A partir de março de 2019 com reações negativas aos cortes financeiros e mudanças anunciadas para o setor da educação assim como críticas feitas às instituições de ensino, a Amazônia começou a aparecer ainda mais frequentemente nos discursos do presidente e outros representantes do governo, com declarações que sinalizaram o estudo à liberação da mineração em Terras Indígenas (Congresso em Foco, 2019).

Declarou também entre ameaças e recuos uma possível saída do Brasil do Acordo de Paris, enquanto foi assinada uma carta de intenção entre o Ministério do Meio Ambiente, chefiado por Ricardo Salles, com a Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (USAID), articulando a criação de um fundo de US$ 100 milhões de dólares para o desenvolvimento econômico da região, voltado para fornecer empréstimos para empresas privadas que atuem na região (MMA, 2019). O Ministro Ricardo Salles foi também o responsável por executar uma "limpa", nas palavras do presidente, no ministério, referindo-se à exoneração de cargos comissionados de funcionários públicos identificados como "ideológicos".

No mesmo mês, ganhou força a proposta de municipalização da saúde indígena, a qual foi recebida com muitas críticas por associações e representantes dos povos indígenas (Spezia, 2019). É nesse período também que o presidente em uma série de viagens internacionais utiliza em seu discurso um tom convidativo para a exploração

da Amazônia, ao mesmo passo que, contraditoriamente, chama a atenção para o risco da internacionalização da mesma.

Em uma de suas falas, no Chile, o presidente disse estar preocupado com a situação da Amazônia e que o Brasil estava à disposição para uma *"exploração racial"* desta, cometendo um ato falho e em seguida corrigindo para *"exploração racional"* (Fórum, 2019). O que, pela abordagem da análise da lógica moderna/colonial, não aparenta um ato falho, mas sim dois termos coerentes para as políticas adotadas e pensadas para a Amazônia, já que, como argumenta Julieta Paredes (2010), o "*colonialismo histórico y el interno han servido de base racial para las políticas de ajuste neoliberal"* (ibid., p. 52).

O discurso de abertura da Amazônia para as parcerias econômicas com governos aproximados ideologicamente, como o de Trump, Piñera e Netanyahu, utilizou frequentemente a expressão "à disposição", o que foi interpretado por muitos analistas como uma postura entreguista do governo e não de defesa ou soberania, como o mesmo costuma justificar-se.

Já sem outros atos falhos, a expressão "exploração racional" também passa a ser repetida constantemente, indicando a disponibilidade para aquilo que se pode atrelar à lógica de desenvolvimento, progresso e modernização, numa potencialização da exploração dos recursos, ao mesmo passo que, identificando a mineração, hidrelétricas, agropecuária e soja como formas de exploração racional, automaticamente confinando todas as outras formas de vida na Amazônia à "exploração irracional", como modos de vida que estariam desperdiçando o potencial da região, ou, como já citados em outras situações, estariam sendo cooptados por estrangeiros ou fazendo exploração própria. O que, mais uma vez, nos faz pensar o que de fato é o problema nas acusações, se o não explorar a região ou quem e como se faz.

Os posicionamentos do presidente começam a repercutir na sua imagem internacional, após o prefeito de Nova Iorque declarar que não gostaria que houvesse um evento de homenagem ao presidente brasileiro do Museu Americano de História Natural (Vitorio, 2019), inclusive por conta do posicionamento que o mesmo tem tido sobre a região amazônica, assim como, o líder de Estado foi recebido em Israel com protestos da ONG Greenpeace com dizeres que pediam que Bolsonaro parasse com a destruição da Amazônia (Greenpeace Brasil, 2019).

Já no Brasil, em um evento em Macapá, o presidente retomou uma proposta do governo Temer, o fim da RENCA, justificando que explorar a região teria a ver com

"usar as riquezas que Deus nos deu" (Onofre, 2019). Sobre outras propostas alinhadas ao "desenvolvimento" o presidente passou a atacar mais ONGs que atuam na região do que os povos indígenas, reproduzindo a fala de infantilização dos mesmos, indagando a algumas pessoas de diferentes etnias indígenas que foram levados a participar numa *live* pelo Facebook do presidente pelo ruralista Luiz Nabhan Garcia: "*vão querer continuar pobres? Escravizados por ONGs, escravizados por partido político, (...) que usam de vocês para querer se dar bem. Nós queremos a liberdade de vocês"*. (Fernandes, 2019).

Mais uma vez percebe-se que o discurso do presidente ao mesmo tempo em que conclama ter genuíno interesse em respeitar a vontade dos povos indígenas, ao contrário de ONGs e outras entidades, apenas afirma tal quando o cenário refere-se a políticas de assimilação cultural, afirmando que os povos teriam interesse em se "integrar à sociedade" e estariam sendo instrumentalizados.

O mesmo argumento é utilizado para justificar a proposta do linhão de Tucuruí, que ligaria Roraima ao sistema nacional de energia, mas que para tanto precisaria da autorização do povo Waimiri Atroari por passar por dentro da Terra Indígena. Neste caso, quem estaria atrapalhando a proposta seriam ONGs (id.)

Como no caso da *live* em questão, Bolsonaro passou a apresentar pessoas de diferentes etnias, normalmente sem reconhecimento de representação por associações de suas etnias para exemplificar qual a "verdadeira vontade do índio", enquanto deslegitima representantes de liderança consolidada e reconhecida, quando estes discursos iam de encontro com seus propósitos, como o caso dos ataques ao Cacique Raoni.

Enquanto este iniciou uma série de viagens, assim como outros representantes e lideranças indígenas, pela Europa e outros países denunciando as políticas do governo e também em busca de apoio político para exercer pressão e evitar mais retrocessos e econômico para que os povos possam ter autonomia na fiscalização de suas terras. O Cacique Raoni chegou a se reunir com o presidente da França, Emmanuel Macron, com o Papa Francisco, no Vaticano (Deustche Welle, 2019).

Em outubro de 2019, Bolsonaro chegou a afirmar que Raoni havia sido "*cooptado por estrangeiros*" que "*abusaram da boa fé do cacique*" (Vargas, 2019) e sobre o trabalho iniciado pelo mesmo em busca da construção de solidariedade internacional às pautas indígenas, o presidente disse que a liderança "*vive tomando champagne em outros países por aí*" (Fellet, 2018).

Ademais, ainda em abril, é publicada uma edição da revista *Science* com um manifesto assinado por 602 cientistas que endereçado às instituições europeias e à União Europeia pedem que os acordos comerciais com o Brasil sejam mantidos apenas com a condição do atendimento a compromissos ambientais, o que, parece já ser uma reação da articulação e das redes de ativismo tanto indígenas como também ambientalistas.

E é com a declaração que o Fundo Amazônia seria utilizado agora para pagar indenização a expropriações de terras que a cooperação internacional reage mais fortemente, por parte dos líderes de Estado, que questionam a arbitrariedade da decisão e o desvio da função do fundo, ao passo que o Ministro do Meio Ambiente e também o presidente passam a falar abertamente sobre a intenção de também extinguir o fundo, visando a defesa da soberania nacional. Em decorrência da crise, governos da Alemanha e da Noruega congelaram repasses de milhões ao fundo em agosto (Negrão, 2019).

É enquanto o Fundo Amazônia é ameaçado de desmonte que começam a ganhar notoriedade os índices que indicam um aumento histórico no desmatamento (Costa, 2019):

> Em maio de 2019, o SAD detectou 797 quilômetros quadrados de desmatamento na Amazônia Legal, um aumento de 26% em relação a maio de 2018, quando o desmatamento somou 634 quilômetros quadrados. Em maio de 2019, o desmatamento ocorreu no Pará (40%), Amazonas (20%), Mato Grosso (19%), Rondônia (17%), Acre (3%) e Roraima (1%). As florestas degradadas na Amazônia Legal somaram 76 quilômetros quadrados em maio de 2019, enquanto que em maio de 2018 a degradação florestal detectada totalizou 130 quilômetros quadrados. Em maio de 2019 a degradação foi detectada no Amazonas (48%), Mato Grosso (36%), Rondônia (12%) e Pará (4%). (Costa, 2019)

Os números alarmantes logo geraram reação nacional e internacional, ampliadas pela participação do presidente em encontro do G20 onde o mesmo reage e diz que o governo brasileiro não estava no evento para ser advertido e em uma resposta direta à Primeira-Ministra da Alemanha, Angela Merkel, diz que o país europeu teria muito a aprender com o Brasil (Passarinho, 2019).

O evento realizado no Japão foi aproveitado pelo presidente como mais uma oportunidade de instrumentalizar o potencial de exploração da Amazônia no fortalecimento de laços diplomáticos e econômicos, ao declarar em uma *live* pelo seu perfil do Facebook, antes da viagem, que falaria com o Primeiro-Ministro japonês,

Shinzo Abe, sobre a possibilidade de um acordo para explorar a região e apontou que ao sobrevoar uma área florestal entre São Paulo e o Vale do Ribeira a extensão era tão grande que lembrava a Amazônia, indicando que:

> *Uma imensidão aí a floresta, parece até a Amazônia. Então isso é conversa pra boi dormir essa conversa de que o Brasil está acabando com a Amazônia, é só uma propaganda contra nós. O que eles querem, o pessoal lá de fora, e alguns traidores aqui dentro, eles querem é fazer com que a Amazônia seja internacionalizada. Enquanto eu for presidente pode ter certeza que não será.* (Fernandes, 2019)

Outras reverberações dos primeiros meses do governo Bolsonaro são referentes a um elemento já apontado tanto na história do Brasil e da região, como também uma característica central da campanha do presidente, a catequização/evangelização. Ainda que, nesse cenário, tal fenômeno se dê de forma diferente, ocorre agora um conflito no campo religioso entre a Igreja Católica e igrejas que costuma-se atribuir uma denominação generalizante evangélica, de cunho protestante.

Em fevereiro de 2019, ainda segundo mês do mandato de Bolsonaro, a Igreja Católica despontou como potencial crítica ao governo, por declarações do Papa Francisco que condenaram políticos e discursos nacionalistas e xenofóbicos, mas, principalmente, pela organização do Sínodo na Amazônia que viria a ser realizado em outubro na região.

Relatos apontaram que a Agência Brasileira de Inteligência Nacional (ABIN) estaria monitorando, ainda que o ministro-chefe do Gabinete de Segurança Institucional (GSI), Augusto Heleno tenha negado este fato, o mesmo confirmou que há preocupação no governo sobre o evento que se propunha a "*falar de terra indígena, quer falar de exploração, de plantação, quer falar de distribuição de terra. Isso são assuntos do Brasil. O Brasil não dá palpite no deserto do Saara, na floresta das Ardenas, no Alasca"(...) "Quem cuida da Amazônia brasileira é o Brasil.*" (Folha, 2019).

A declaração de tensão política demonstra um processo de afastamento do governo em relação à Igreja Católica enquanto os posicionamentos da mesma são identificados, nas falas do Papa Francisco, como "socialistas", havendo uma articulação com a teologia protestante emergente desde os anos 1990 no país e que se consolida recentemente em relação ao número de fiéis e poder político no país, como no caso da "Bancada da Bíblia" no Congresso Nacional, que mais que dobrou desde 2006 (Exame, 2018).

Desta forma, a disputa pelo campo religioso no Brasil e na Amazônia tem-se mostrado muito ativo e tem ocorrido de forma a registrar um avanço crescente de igrejas evangélicas na região. No caso da Amazônia, apresentou-se em seções antiores como a atuação da Igreja Católica está historicamente envolvida na região, desde a catequização havendo também relação no processo de formação de movimentos sociais e lutas pela terra no período da difusão da Teologia da Libertação na época da ditadura.

A pesquisadora Véronique Boyer (2008) investigou o fenômeno da expansão evangélica na Amazônia brasileira e destacou que o sucesso tem se dado devido a uma utilização das estratégias e experiências católicas, mas que facilitam sua expansão por meio de uma diferenciada e mais flexível hierarquia de poder do que na Igreja Católica, entre outros fatores. Tem-se notado que o fenômeno de expansão de denominações evangélicas em nível nacional também tem se dado na Amazônia, onde adquire também um caráter indissociável da lógica moderna/colonial, associando-se muitas vezes também a interesses capitalistas.

Fellet (2018) aponta em uma reportagem sobre o contexto atual religioso em relação às comunidades indígenas que:

> Segundo a Associação de Missões Transculturais Brasileiras (AMTB), entidade que reúne 78 organizações missionárias, há no mundo "dois mil povos sem o Evangelho, entre os quais 89 estão no Brasil". A associação tem um Departamento de Assuntos Indígenas, cuja missão é "atender demandas sociopolíticas oriundas das agências filiadas junto aos órgãos governamentais", como obter autorizações para atuar em terras indígenas e influenciar congressistas em debates sobre o trabalho missionário em aldeias.

As abordagens adotadas costumam também envolver a entrada por meio do oferecimento de serviços básicos de saúde e depois se inicia o processo de evangelização. Fellet (id.) também cita o financiamento e a intensa capacitação para as ações, tais como cursos de piloto de avião, de antropologia, linguística e peças de teatro.

As perspectivas para a situação são de agravamento para os representantes dos povos indígenas e especialistas. O jornalista cita a declaração de Dinaman Tuxá, coordenador-executivo da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) que considera que "com a indicação da ministra Damares, o novo governo sinaliza que está claramente articulado com missionários evangélicos numa estratégia declarada de integrar o indígena à sociedade - a mesma estratégia da ditadura militar." (Tuxá, *apud,* Fellet, 2018).

Enquanto a questão da transferência da FUNAI continuava indefinida, a Ministra Damares Alves em diversos momentos utilizou expressões que reproduzem visões racistas sobre povos indígenas ao adotar tom paternalista e infantilizador, ao comentar que a FUNAI deveria ficar com a "*mamãe Damares e não com o papai Moro*" (Uribe, 2019) e, quando da decisão definitiva pelo STF, reagiu dizendo que *"a Funai voltou para o papai Moro, mas a gente fez um acordo de guarda compartilhada*" (Desideri, 2019).

Além do enfoque dado aqui, onde busquei sintetizar o cenário político nacional e internacional no que se refere à Amazônia e seu lugar nos primeiros meses do governo Bolsonaro, não aprofundei temas complementares como os cortes de recursos na educação e as diversas manifestações feitas contra as medidas por ele tomadas, assim como outras. Logo, a presente seção não se coloca como um balanço geral do governo de Jair Bolsonaro, mas atende ao básico para que possa perceber nas falas, discursos, propostas e políticas adotadas pelo governo sua relação com a ideia de projeto de nação e com a modernidade/colonialidade.

Percebe-se assim, uma intensificação da instabilidade política e da vida dos povos na Amazônia e, também, no Tapajós, que reagem constantemente contra não apenas o histórico Estado brasileiro e todos os governos que reproduziram políticas de colonialidade, mas, enfaticamente, contra o atual governo e as mudanças, decisões e alterações na estrutura política do país, pautado principalmente em valores que explicitamente e de forma radicalizada dialogam com uma ideia de projeto de nação embasado numa sociedade ocidentecentrada reprodutora de valores da lógica moderna/colonial no que toca às colonialidades do poder, do ser, do saber, de gênero e da mãe natureza.

Durante o decorrer dos primeiros meses do governo, o desmonte das políticas defendidas pelos movimentos para a região, o apoio ao agronegócio e a exploração predatória entre outras declarações tornariam ainda mais explícita a ideia de como a Amazônia é vista no atual projeto de nação, assim como a intensificação de manifestações e resistências.

Destaco aqui, também, algumas situações que contextualizaram o mês em que eu estava no Tapajós, julho de 2019, como: a declaração sobre a proposta de legalização de garimpos no Pará (Castro, 2019); críticas à FUNAI em suas redes

sociais afirmando que a instituição cuidaria de tudo, "*menos do índio"* (https://twitter.com/jairbolsonaro/status/1148217392973123584?).

Assim como a reação do presidente ao ser questionado sobre a pressão de líderes internacionais sobre o desmatamento da Amazônia ao dizer que o Brasil, referindo-se à Amazônia "*é como uma virgem que todo tarado de fora quer*" (G1, 2019).

Tais afirmações explicitamente possibilitam pensar sobre as colonialidades operantes nas relações sociais no Brasil. Um detalhe na linguagem empregada, por exemplo, normalmente ao se referir aos povos indígenas além de usar o termo "índio", o presidente o usa no singular, em sentido de homogeneidade. Enquanto, na declaração sobre como a Amazônia representa para o Brasil uma riqueza digna de comparação à castidade e valor objetificado e fetichista como a virgindade.

Por fim, houve aceno, também, para a possibilidade de rever todas as Unidades de Conservação, pois não teriam sido elaboradas com base em critérios técnicos, ao passo que o presidente declarou em uma *live* de Facebook na qual reclamou por não conseguir extinguir parques por decreto, de vez que "*o Brasil todo com essas reservas enormes, terras indígenas, quilombolas, área de proteção ambiental, parques nacionais, parques estaduais. É um absurdo isso aí*" (Bragança, 2019).

As dinâmicas até aqui descritas e vividas foram ampliadas e aprofundadas até o meu retorno em julho de 2019, reforçando como a fala de Lalah é pertinente e o quanto *o território pode ser a chave para conter tudo isso ou gerar a guerra de vez*, enquanto nos é imposto do outro lado um caminho de *exploração racial/racional*.

Nas palavras das mulheres Munduruku sobre a I Assembleia das Mulheres Munduruku, junto a mais políticas e posicionamentos críticos na região "pensamos em projetos para construirmos cada vez mais autonomia para nossa luta. Trabalhamos juntos na construção do nosso plano de vida, com grupos de trocas para garantir o futuro das nossas gerações, fortalecendo o nosso artesanato, a agroecologia (...)".

O objetivo é a autonomia reforçando a autonomia e a luta pelo modo de vida e pelo poder de criar suas próprias comunidades. Comentam sobre políticas para a região do Tapajós recentes que, mais uma vez, ameaçam a destruição de seu território e de lugares sagrados, como já ocorrera pela construção da UHE Teles Pires, que dinamitou os locais sagrados de Karobixexe e Dekoka'a, estando agora também ameaçado Daje kapap Eipi, motivo de continuar a luta pela demarcação das terras:

> Os nossos direitos que estão na Constituição são resultado de muita luta dos que vieram antes de nós. Vamos continuar lutando por eles, pelos nossos filhos e netos. Estamos construindo caminhos de vida, e não vamos parar, mesmo com esse governo que nos odeia e quer a nossa morte. Nós vamos continuar lutando pelo nosso território, pelas nossas florestas, pelo nosso rio que é como o sangue que corre no nosso corpo, que dá força para o nosso povo resistir. (Carta da I Assembleia das Mulheres Munduruku, 2019)

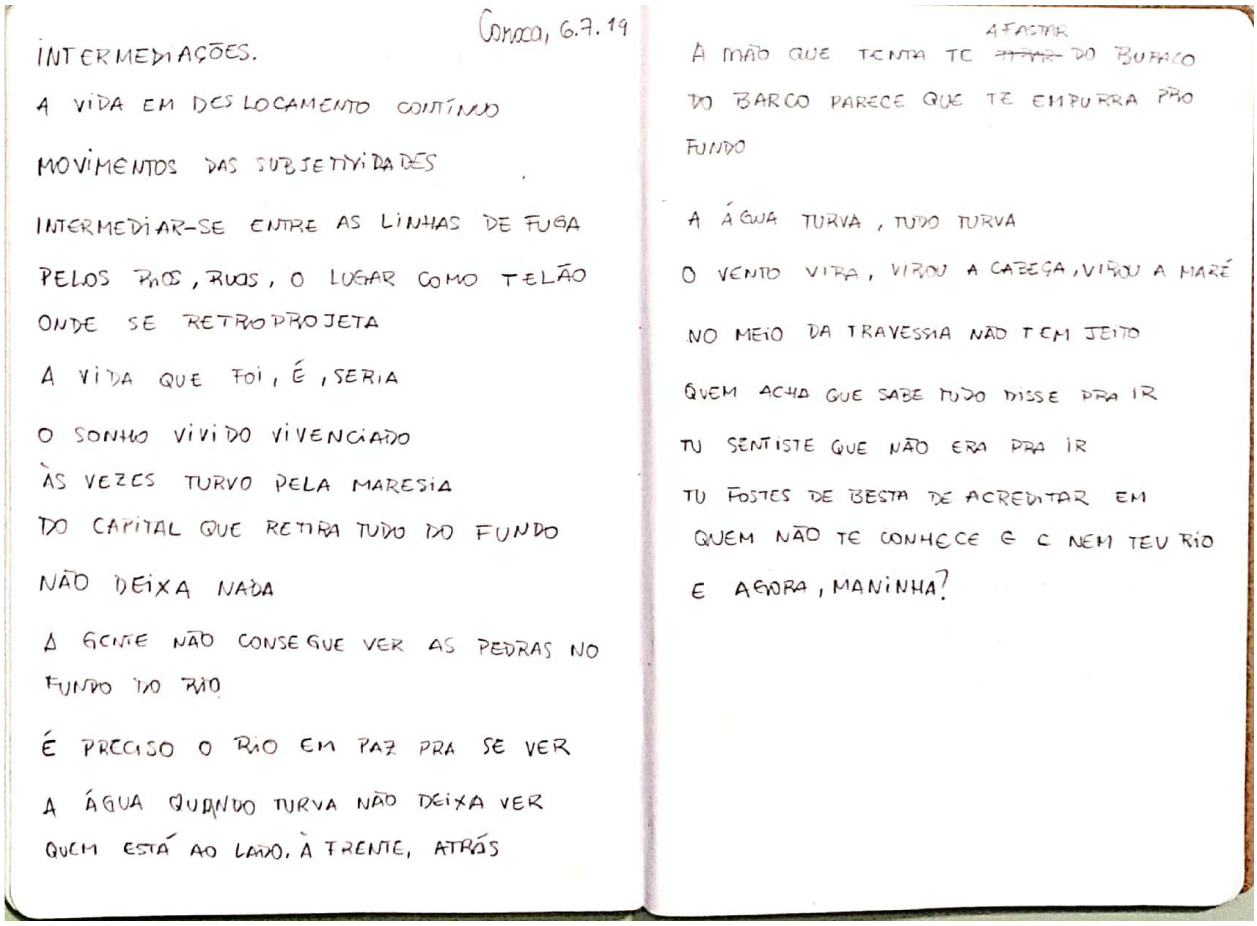
A relação com o território, como base para existir e poder pensar um futuro, como destacado por Lalah, em cartas das mulheres Munduruku e por outras mulheres indígenas, pode parecer uma questão restrita apenas aos povos originários, mas não acredito ser assim. Ainda que culturalmente tenhamos diferentes formas de nos relacionar e pensar o território, a luta dos povos indígenas se dá em um cenário histórico de guerra e luta pelo direito a existir, enquanto o território tem sido propriedade do Estado brasileiro, o qual tem nas estruturas a fundamentação do seu significado e do seu uso.

Todos lutam por território, mas alguns grupos sociais são reconhecidos como detentores *mais legítimos*, por explorarem e gerarem "riquezas" – privadas –, enquanto os riscos são compartilhados e maximizados por muitos que nem mesmo se beneficiam e participam de tal processo. Entre povos e modos de vida subalternizados e elites a diferentes níveis (internacional, nacional e local), temos a maior parte da população que vive em diferentes condições socioeconômicas em contexto rural e urbano, atravessados por ou na fronteira da modernidade/colonialidade.

A ascensão do bolsonarismo e seus valores no ano de 2018 e o seu primeiro ano de mandato em 2019 apontaram para uma guinada de intensificação de processos de disputa e violência no cenário político. Ailton Krenak (2019) comenta que quando lhe perguntaram ainda em 2018 sobre tal situação e como os povos indígenas iriam fazer diante disso tudo, ele respondeu: "Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como que vão fazer pra escapar dessa" (Krenak, 2019, p. 31).

10 É PRECISO O RIO EM PAZ PARA SE VER O FUNDO

Figura 27 – Anotações pessoais no dia 6 de julho de 2019



Fonte: Elaboração própria, arquivo pessoal.

Ainda era o mês de maio quando comecei a receber mensagens de Cris, Nice e Gildson sobre minha próxima visita. O movimento que venho fazendo nos últimos já virou uma rotina e, quanto mais se aproxima de julho já começo a me deslocar imaterialmente para o Tapajós não apenas pelas amizades – com as quais as trocas de mensagens vão ficando mais recorrentes –, mas também em sonhos, que sempre persistem mesmo depois de mais de um mês que retorno a Belém.

Julho de 2018 é diferente por muitos motivos, era o que eu imaginava ser a "última viagem", pelo menos por conta da tese, porque envolveria o período mais longo da minha estada até então – o mês inteiro. Estava animada com a possibilidade de poder passar pelo menos uma semana em cada comunidade e o restante dos dias em Alter-do-Chão para me dedicar à escrita. Muita expectativa e também curiosidade para saber como estavam todos, se os últimos meses haviam impactado as pessoas como a mim, se estava tudo bem, como estava o rio.

Preparei as habituais encomendas: polpa de bacuri para Cris e Fernanda, muitos livros para Cris, sementes de açaí para Nice que pede por ser mais fácil e barato achar a semente já pronta para o artesanato em Belém e um presente para a recém-nascida bebê de Aline, assim como para sua filhinha mais velha, agora com 6 anos, minha parceira de excursões fotográficas e banhos de rio e igarapé. A mochila, que sempre volta mais leve do que foi, já está arrumada.

Dessa vez, planejo fazer um trajeto diferente, já que a estada será mais longa. Ao invés de ir direto para Alter-do-Chão e ficar na casa de Cris, fico em Santarém, hospedada pelo meu irmão mais novo que se mudou de Marabá para a cidade, assim, a logística fica mais fácil de ir para a Coroca e para a Flona. Passando alguns dias em Santarém percebi que não é mais tão fácil encontrar carros e bandeiras do período das eleições com apoio ao agora presidente Jair Bolsonaro, as conversas paralelas também não estão mais tão afloradas sobre o assunto.

Decido ir primeiramente para o rio Arapiuns, passar uma semana na Coroca, rever os amigos e as amigas, entrevistar mais pessoas, já que até então apenas havia conversado oficialmente e seguindo os eixos da entrevista com Luza. Agora eu já conhecia melhor a Coroca e os laços estavam já mais fortalecidos. Por sorte, Gildson e Enilde me avisam que no dia 5 de julho o barco da associação estaria saindo do porto de Santarém e já sabendo da minha experiência anterior perguntaram se eu não preferia ir junto, já que a embarcação era bem mais segura, o que aceito na hora.

A viagem é muito tranquila, o tempo está bom, muitos moradores e filhos da comunidade estão voltando para a Coroca com mantimentos e outros que moram em outras cidades estão a caminho de passar as férias na comunidade, também muito material de construção para quem pretende aproveitar o período para fazer ajustes na casa.

Como já comentei em outras seções, o período de julho apesar de ser de cheia do rio, é o início da alta temporada por conta das férias escolares, o que acaba proporcionando um bom movimento de frequentadores, mas não tanto quanto o fim do ano, já que as praias ainda não estão com suas areias aparecendo, dado à cheia do rio. Dessa vez encontro um rio ainda muito cheio, o mais cheio de todos os julhos que fui, a ponto de lugares onde eu tomava banho e existiam faixas de areia não estarem aparentes. O rio não desceu tão rápido nesse ano.

Fico hospedada na casa que era da mãe de Enilde, que fica desocupada durante a maior parte do ano, mas que é onde ela e Gildson ficam, assim como seus irmãos e

ocasionalmente outras pessoas que estão viajando. A casa tem um lugar privilegiado para armar a rede, com a janela para o rio.

Figura 28 - Rede e janela para o Arapiuns



Foto: Brenda Cardoso de Castro (Julho de 2019)

No segundo dia já estou dormindo às 21:00 e acordando às 06:00, algo improvável em minha rotina em Belém, mas da qual espantosamente me adapto rápido.

Enilde e eu conversamos muito durante os dias sobre a sua infância na comunidade, como a Coroca era, ainda apenas com sua família morando ali, a necessidade de mudar com o movimento do rio para o outro lado (Amazonas) quando lá não tinha peixe ou o que comer, como ela sentia falta das águas do rio Arapiuns, assim como era recorrente a escassez de comida, mas que sendo criança tem mais lembranças divertidas da época do que tristes.

Ela comenta que quando tinha 15 anos, em meados dos anos 1980, a Coroca foi oficialmente considerada uma comunidade, já que vários filhos de seus pais e outros parentes agora já haviam se casado com pessoas de outras comunidades, assim como a chegada do padre alemão José Gross que modificou a região ao levar muitas mudas de árvores frutíferas, que não havia ali, melhorando a segurança alimentar. Foi o padre também que incentivou a criação do lago de tartarugas e tracajás, que inicialmente

tinha como objetivo servir de alimento local, mas como se reproduziram rapidamente o lago acabou virando uma das atrações turísticas da comunidade.

Enilde comenta como a partir disso a comunidade começou a prosperar, já que os moradores tinham mais atividades ligadas ao roçado, poucos eram pescadores, dessa forma, diversificando a produção das famílias. E, eram nas festas de santo em outras comunidades que os filhos e filhas da Coroca conheciam pretendentes, namoravam e formavam família. Com as mudanças, a Coroca começou a ser um destino escolhido pelas novas famílias, chegando atualmente a aproximadamente 80 moradores fixos, entre adultos e crianças, e totalizam mais de 100 filhos e filhas da comunidade, o restante sendo pessoas que moram em outro lugar e visitam a comunidade ocasionalmente.

O fato de todos serem da mesma família e com uma história de ocupação recente faz com que a comunidade seja muito unida. Enilde comenta comigo sobre como a comunidade tem mudado rapidamente nos últimos anos, com a chegada da energia, do sinal de Internet, que funciona em alguns pontos estratégicos e caso a pessoa tenha o *smartphone* específico com o chip da operadora o sinal é disponível.

À noite, principalmente, as pessoas conversam menos, assistem mais à TV, ficam mais em casa e no celular também. Já as crianças, por outro lado, passam o dia andando pela comunidade inventando brincadeiras, tomando banho de rio, oferecendo ajuda aos adultos nos afazeres que querem aprender, como o dia em que vão todos ajudar a fazer farinha.

O fluxo do turismo também mudou o cotidiano da Coroca. Além de visitantes ocasionais – como Cris e eu, e os turistas que ficam nas pousadas dos donos "paulistas" – não há muitas pessoas de fora se hospedando na comunidade. O redário, que disponibilizam para visitantes, é também o restaurante onde preparam as refeições, sendo assim, uma acomodação que apesar de ter uma bela vista para o rio, não possui muita privacidade. O restaurante tem grande demanda como já citei, por conta dos passeios de turistas que saem todos os dias de Alter-do-Chão e almoçam na comunidade, sendo o espaço mais utilizado como para esse fim que para hospedagem.

Gildson, que é presidente da associação, comenta sobre os planos de abrirem uma trilha que leva até um mirante para o lago e também sobre a construção de alguns quartos que possam oferecer mais privacidade para turistas que queiram passar alguns dias na comunidade. O artesanato dos trançados de palha de tucumã continua sendo o ponto alto dos atrativos da comunidade. Os objetos são feitos principalmente por

mulheres e meninas, mas, cada vez mais, por meninos também, sendo parte importante da renda das famílias, além da produção de mel e seus produtos, que em janeiro são celebrados no festival do mel.

Com o restaurante da comunidade a renda de muitas famílias, principalmente mulheres, recebeu um aumento. Ainda que o ideal da associação seja que pelo menos uma pessoa de cada família trabalhe no restaurante, para que todos possam ter o mesmo retorno financeiro, nem todas as mulheres e jovens decidiram participar.

Enquanto fico na comunidade, assim como das outras vezes, as pessoas vão a pelo menos duas festas em outras comunidades. Quando comentei da frequência me dizem que se a pessoa quiser, todo dia tem festa para ir, mas que algumas visitas são mais estratégicas, pois quando alguém de uma comunidade vai até a sua para fazer o convite, caso você vá, a cortesia será retribuída futuramente quando houver uma festa na sua comunidade.

As festas, entre festas de santos e festividades como a do mel e outros produtos, têm um papel muito importante para a economia comunitária, como atividades de bingo, venda de comidas e bebidas e outros, de produtos que a comunidade produz (farinha, etc), além do lazer. Mas é nas festas também que os jovens de diferentes comunidades se encontram e, como em muitas comunidades muitos são parentes, é indo para as festas que muitos relacionamentos começam, tendo também a função de expandir as comunidades.

No domingo é dia de missa e Luza, que eu havia entrevistado, faz a liturgia, conduzindo uma missa em poucos minutos. Após a participação de algumas jovens que fazem parte da Pastoral da Juventude a cerimônia termina. Os temas de interesse dos moradores, da associação e outros assuntos também são discutidos ao final, por ser um ponto de encontro da maioria da comunidade. Comento sobre a intenção de conversar com as jovens e demais mulheres que tenham interesse sobre suas perspectivas de futuro e algumas combinam de falarem comigo ao fim do dia, antes do jogo da seleção brasileira de futebol.

Contudo, à tarde sou convidada para ver como fica a Ponta Grande quando o rio está na cheia, antes da roda de conversa que faria na comunidade. Vou com Enilde e Gildson e encontramos um casal que vêm da comunidade São Pedro, conhecida por ser do povo Apiacá. Eles estão em uma bajara[28] com bijuterias de sementes naturais e

[28] Pequena embarcação típica na região.

trançados de palha de tucumã para venda, para barcos e lanchas de turistas que passam pela região.

Passamos a tarde conversando à beira do rio e quando me oferecem um *snorkel*[29] para mergulhar e ver os peixes, em um breve momento, quando sem querer engulo água, apoio o pé no chão e sinto uma fisgada. Uma fisgada que muda o rumo da viagem destinada à pesquisa; pelos rostos e reações quando comento a sensação, é de que o céu caiu, a ponto de eu tentar manter a calma das pessoas, pois "estou bem, não foi nada demais". Mas foi uma arraia.

Quando começo a andar para a beira para ver o meu pé, todos gritam para que eu não saia da água. O senhor da comunidade de São Pedro se aproxima e me orienta e explica o que acontece após uma ferrada de arraia. Eu já havia escutado relatos de que a ferroada de arraia provoca uma dor insuportável, mas eu não estava realmente sentindo nada demais, até então. Primeiro, me explicam para me preparar para uma dor absurda e que não há muito a fazer, mas que tirar o pé da água pioraria a situação. Começo a sentir o pé latejando e ficando pesado, a sensação de uma leve dor subindo o pé. O senhor que se apresenta como Índio, como costumam chamá-lo, cava um buraco na areia dentro d'água e pede que eu coloque o pé, enquanto ele cobre com areia. De repente encontram um balde vazio e lembro de um lago próximo que estava com uma água bem quente, que é o ideal para o procedimento e para amenizar a dor.

Agora se tratava de esperar a bajara que viria nos buscar para, ao invés de retornarmos à Coroca, irmos para a comunidade de São Miguel, do outro lado, na Resex Tapajós-Arapiuns, onde fica o posto de saúde mais próximo, para que seja feito o procedimento de limpeza do veneno. Aguardamos por meia hora aproximadamente e agora a dor já é consideravelmente intensa, mas a preocupação de todos é tanta e me sinto tão mal por estar naquela situação, que evito demonstrar.

O que vai ser da pesquisa? O que vai ser do meu pé? Porque agora a dor já está chegando a níveis insuportáveis, ainda que a profecia de chorar e gritar que tenham me avisado não tenha se concretizado. A bajara chega e fazemos um procedimento de passar o pé da água do rio para a água de balde com água morna até chegar ao posto, após enrolar o pé num pano para evitar o choque térmico. Mesmo com todos os cuidados, ainda assim sinto a intensificação da dor.

[29] Dispositivo utilizado para mergulho que facilita a respiração, com viseira, normalmente para mergulhos feitos próximos à superfície.

Mais trinta minutos na bajara e quando mais uma vez a culpa toma conta de mim e a preocupação com a roda de conversa para a tese, a dor vem lancinante e aí eu choro, mas ainda assim parece ser mais emocional que apenas o veneno. O olhar de todo mundo parece uma sentença de morte e tento tranqulizá-los perguntando se é só a dor ou se o veneno teria outros efeitos colaterais, respondem que é só a dor; eu rio e digo "então vai passar", mas eles se entreolham com muito mais experiência e dizem "mas é *muita* dor". Bom, não tem jeito, vamos lá.

O posto de saúde na comunidade de São Miguel é bem pequeno e apesar de não ter médicos ou enfermeiros, a agente de saúde é uma das moradoras, que é chamada em sua casa para fazer o procedimento da limpeza. A agente de saúde aplica uma anestesia que ela própria avisa que não mudaria em nada a dor, para realizar o procedimento de limpeza, que tem como objetivo evitar que o tecido necrose posteriormente. Agora descubro que em nada mudará a duração da dor já que a toxina já foi absorvida pelo corpo.

De qualquer forma, após a limpeza e algumas muitas orientações iniciamos o retorno para a comunidade – mais meia hora. Não colocar o pé para cima (rede), não colocar o pé para baixo, ficar em posição horizontal, não pisar no frio, não pisar na areia quente, evitar a todo custo chegar perto de fezes de galinha, entre outras tantas. Tudo bem. Agora a dor que já parecia impossível de ficar pior chega a outro nível, já passou pouco mais de 1 hora da ferrada e quando pergunto se o efeito tardará a passar sou informada que a duração costuma ser de até 4 horas.

Por algum motivo eu imaginava que o procedimento no posto de saúde seria o fim da dor, talvez pelo costume de ir a hospitais e ver naqueles lugares como o fim do sofrimento, mas não nesse caso, ainda que o procedimento tenha sido crucial para evitar que as próximas semanas fossem ainda piores. Voltamos para a comunidade e quando saio da bajara apoiada em Gildson e Enilde muitos já vêm correndo e vendo o pé inchado, já deduzem: *Ih, foi arraia? – Foi*.

A empatia coletiva de quem já passou pelo mesmo sofrimento é de tentar me preparar e ao mesmo tempo consolar. Dona Silvana, por exemplo, me disse preferir passar por mais dez partos normais do que ter outra ferrada; ela orienta que me deixem sozinha, pois a pessoa ferrada não quer conversar com ninguém, que preciso privacidade.

As crianças ficam assustadas e perguntam como estou. Até então, estou sob controle apesar da dor. Mas quando deito na cama que me emprestam, parece que a

adrenalina, que talvez tivesse até então amenizado a dor, desaparece e me dou conta das horas que ainda faltam para a dor passar e que nada, nem morfina, nas palavras da agente de saúde, poderia amenizar, eu me entrego e passo mais três horas de agonia, ainda que não chegue a gritar, mas é impossível não chorar e ficar me contorcendo.

Como Dona Silvana me avisara, pouco antes de completarem as 4 horas de dor um sono toma conta de mim e adormeço, acordando já sem nenhuma dor, apenas com o pé inchado. É quase como se nada tivesse acontecido; pequenos furinhos, além do inchaço que durante os dias seguintes, enquanto ando pela comunidade frequentemente alguém me cumprimenta falando "*ô pé fofinho"*. Mas, apesar de me sentir mal pelo trabalho, pela preocupação que estou dando aos outros, sinto que estou bem. Dona Silvana e os demais estão conversando embaixo da mangueira e me sento com eles, aí, vou ser informada que o pior ainda não passou. Ou pelo menos não passou tudo.

Considero relevante o relato extenso do incidente, por incrível que pareça, porque acabou redefinindo minha relação com todos na comunidade, além do impacto óbvio no andamento da pesquisa, o que, acabou mudando todo o planejamento, mas também me propiciando outras experiências.

No dia seguinte acordo já me sentindo melhor, em perfeito estado, mas mantenho-me atenta às recomendações. Nada me impede de me banhar no rio, mas Enilde recomenda que eu não fique muito tempo, por conta do frio, o que poderia fazer retomar à noite a mesma dor sentida no momento da ferrada. Mas, me sinto tão bem que acabo esquecendo o que faz Enilde parecer preocupada me chamando em seguida para sair do rio.

Todo dia eu acho que vou acordar e estar melhor no outro, mas, aprendi, que no caso de uma ferrada que inflama, o processo é o contrário de qualquer ferimento que eu tivesse tido até então: vai piorar muito antes de melhorar. A cura se dá de dentro para fora, por onde o veneno passou e o tecido ficou morto, começando a ficar roxo, dolorido, os buracos começam a abrir e eu começo a ficar com medo. Apesar de tudo, os mais experientes e quem já passou pela ferrada, me dizem que a ferida até está muito "bonita", e que normalmente costuma ficar muito pior.

Até então eu havia achado que o procedimento que fizeram comigo de ir até o posto para que a agente de saúde fizesse a limpeza era algo cotidiano, mas me falam que não, que só me levaram até lá por eu ser de fora, que quando alguém da comunidade é ferrado por arraia, normalmente fica lá mesmo e espera. São usados vários métodos para tentar amenizar e retirar o veneno, mas em todos os casos houve

necrose posteriormente, sendo necessário ir a Santarém para fazer a debridação. Fiquei pensando sobre isso, sobre como eu havia sido cuidada e sobre como faziam quando um fato como esse acontecia com as pessoas da própria comunidade.

Nos dias seguintes começo a perceber que é preciso mesmo ter repouso e cautela, só mesmo as crianças continuam muito próximas e fazem um pacto de não tomarem banho do rio até eu poder voltar com elas "*se a senhora não vai a gente não vai, vamos ficar aqui*", mudando a nossa rotina até então que era de tomar banho e brincar todas as manhãs no rio. Aí, fazemos outras aventuras, exercitamos a escrita e a leitura. Enquanto escrevo algumas informações sobre mim e eles sobre eles, escrevo e eles copiam, depois lemos juntos.

Como eles gostavam muito de brincar com minhas câmeras, principalmente a câmera *GoPro*, acabamos produzindo um pequeno vídeo, todo roteirizado por eles, com a história do ingá encantado, que não queria ser comido. Alguns dias se passam e a aflição começa a tomar conta de mim por não conseguir realizar a roda de conversa, o que, na época, fez eu me sentir mal. Era, na verdade, preocupação e cuidado, já que o ideal para a minha situação era realmente repouso e evitar situações que pudessem agravar a inflamação.

Ainda assim, decidi visitar uma senhora que conheci no barco na ida para a comunidade, Dona Elza, que mora muito longe para eu ir andando na areia quente e naquelas condições. Ela é irmã de seu Colau, marido de Dona Elzanira, Elzinha, onde fiquei hospedada pela primeira vez na comunidade. Os meninos se oferecem para me levarem de rabeta e apesar de algumas aventuras por problemas no motor da rabeta durante o trajeto, chegamos até lá.

Consigo conversar com as filhas adolescentes de dona Elzinha e seu Colau, que haviam pedido que eu passasse por lá, seguindo então para a casa de Dona Elza. Lá, ela e suas duas filhas, Ivana e Eliane, contam suas próprias histórias de arraia - é o novo assunto preferido tanto meu quanto de todos para começar qualquer conversa - e então começamos a roda de conversa com a gravação consentida.

Elas pedem que eu explique melhor o que estou fazendo e começo comentando um pouco sobre o objetivo da minha pesquisa e as minhas motivações, desde as primeiras viagens ao Tapajós, as pessoas que conheci e como fui me interessando em abordar a forma como os contextos em que vivemos influenciam nossas decisões e prioridades para vida, assim como, de que forma às vezes desejamos coisas diferentes das que vivenciamos.

Quando começamos a falar sobre a vida na Coroca, em geral, todas as mulheres mais jovens com quem eu falei, que não tinham mais de 23 anos, afirmaram gostar muito da comunidade, da beleza do lugar, mas que sentiam a necessidade de fazer faculdade, terminar os estudos, para conseguirem um emprego e trabalharem.

Enquanto umas eram mais hesitantes sobre a vontade de ir para Santarém estudar, o que apontavam mais como a única opção do que como preferência, outras apontavam que só viam realmente um futuro dentro do que queriam para si saindo da comunidade, mas nunca por não gostar da Coroca e sim pelo fato de não terem oportunidades de trabalho ou emprego ali.

Apesar de citarem o artesanato, o turismo e o restaurante, que têm sido a base da fonte de renda das famílias, nenhuma das jovens com quem falei se identificava completamente com qualquer um dos ofícios, citando outras áreas nas quais gostariam de atuar como finanças, fisioterapia, pedagogia, agronomia, biologia e outras. Entretanto, não viam uma forma de trabalhar nessas áreas na comunidade.

Todas elas já foram a Santarém ou Manaus passar um período e uma delas, Ivana, mencionou e o comentário de amigos de Santarém que quando ela voltava para a comunidade indagavam o que ela tanto fazia ali, afirmando que na comunidade "*não tem futuro*". Quando os amigos eram de outras comunidades próximas e estavam morando na cidade, justificavam a saída de lá por não terem futuro onde viviam e que apenas em Santarém seria possível algum futuro. Mas Ivana não pensa da mesma forma.

> *Tô naquele grupo de turismo da Coroca que não é um trabalho, aí eu tava falando pra ela que esse ano eu quero fazer uma faculdade à distância. Eu acho assim, pra sair daqui pra estudar em Santarém vou ter que arrumar um trabalho, porque ninguém dá nada pra ninguém, aqui é diferente, não compro nada, o que eu ganho lá [no restaurante da comunidade] é só pra mim, a gente cria galinha, não precisa pagar aluguel, a gente paga água e luz mas não é tão caro quanto Santarém, e tem o peixe, ele não vai se jogar na rede, mas tem a opção de pescar, tem criações de galinha caipira, a gente compra carne… Assim aí eu tava falando se Deus quiser vou fazer faculdade à distância porque também não quero ficar (...), depois sim aí que tá… Penso em agronomia, mas não é certeza, como diz minha mãe é só conversa. Todo mundo faz pedagogia, mas assim não sei, vamos ver…* (Ivana, entrevista realizada em 9 de julho de 2019, Coroca).

Ivana destaca o mesmo que Luza abordou – apesar da cidade concentrar algumas oportunidades, é preciso também um salário fixo, um trabalho para garantir as necessidades de moradia, alimentação e outras, e por sua vez, a vida na comunidade

permite outras formas de se sobreviver como a criação, a pesca, o turismo, a troca entre comunitários e outras. Chamou a minha atenção também como as atividades desenvolvidas no artesanato, como guia turístico ou preparando e servindo as refeições no restaurante, apesar de garantirem uma renda, não estão na fala das jovens com quem conversei, atreladas à ideia de trabalho ou emprego. Assim, tanto aquelas que desempenham alguma dessas funções como as que não se identificam, ao falarem de oportunidades de trabalho e emprego não parecem considerar estas como opções.

Esse posicionamento, contudo, talvez seja influenciado pelo fato de que com quem eu acabei conseguindo realizar a conversa, há um envolvimento não muito forte com as atividades da comunidade. Infelizmente, não consegui conversar com as mais engajadas, como algumas filhas de Luza, justamente pela disponibilidade delas por conta da demanda do trabalho. Assim, pontuo que, por conversas informais, o posicionamento não é consensual, embor tenha sido predominante com as pessoas com quem conversei, principalmente entre as mulheres mais jovens.

Já Eliane, de 21 anos, ao contrário da irmã, demonstra estar mais interessada em encontrar uma forma de permanecer na Coroca e conciliar a vida na comunidade com a continuidade dos estudos. Ela aponta que:

> *Ela [refere-se à irmã] é turismo porque ela se encaixou ali, aí eu já saí fora, não conheço muito bem essas coisas, aí eu já sou Fisioterapia, que é o quero fazer, mas aí ela já é mais avançada, tem que ter mais conhecimento, mais recurso… Aqui em Santarém o estudo é muito escasso, oportunidades de bolsa pra estudar, igual tu falou sobre ProUni… Eu tava vendo um vídeo no youtube aí apareceu a fisioterapia e achei interessante, aí quando eu tava vindo pra cá um rapaz perguntou o que eu fazia, eu disse que eu não fazia nada, só tava viajando com a minha mãe, aí ele me disse que eu tinha cara de fisioterapeuta, não falei nada, fiquei só sorrindo né foi tipo daí, desse vídeo aí fui pesquisar mais e achei interessante*. (Eliane, entrevista realizada em 9 de julho de 2019, Coroca)

Eliane comenta ter mais vontade de sair da comunidade e talvez voltar para lá quando se aposentar; entretanto, como quer ser fisioterapeuta, não vê outra possibilidade ficando ali, ao contrário da irmã. O seu curso tem uma parte prática, que precisa ser presencial. Apesar dos diferentes projetos de vida das duas irmãs, elas comentam que nos últimos anos a Coroca mudou muito, para melhor. Que antes do turismo as famílias dependiam muito mais do roçado e também do artesanato, no entanto, com o turismo diminuiu o roçado, outras atividades menos pesadas surgiram e que elas proporcionam retorno mais rápido. Elas esperam que no futuro continue melhorando.

Durante a nossa conversa proponho que a gente imagine que a Coroca tem tudo aquilo que apareceu nas suas falas - universidade, emprego, saúde - se elas ainda assim gostariam de sair de lá e elas rapidamente responderam que, com certeza, iriam ficar lá nesse cenário.

> *A gente sempre comenta aqui em casa que se aqui na Coroca tivesse trabalho pra todo mundo, ia ser tão bom, se tivesse estudo pra todo mundo, trabalho, acho que ninguém precisava sair daqui, porque todo mundo que morou aqui e saiu quer morar aqui de novo, "eu queria tá aqui, mas aqui não tem emprego", eles sempre falam. Tem a roça né... Mas eu acho que hoje em dia as pessoas não querem mais trabalhar na roça, no pesado, aí procura uma forma melhor de viver*. (Ivana)

Eu comento com elas sobre as atividades ligadas ao turismo, ao artesanato e à apicultura, o que elas pensam sobre. Respondem que há poucas opções com as quais muitos não se identificam, daí a necessidade de sair em algum momento em busca de outro caminho, dado que que ali não vêem possibilidade de realização pessoal.

Proponho outro cenário, em que elas são presidentes, e elas riem bastante, mas dizem que se fossem, com certeza a Coroca ia mudar totalmente. Pergunto o que mudaria e quais seriam as prioridades e Ivana responde que "*ia pensar nas próximas gerações né, a minha já ia tá garantida, porque pra eu ter virado presidente*…" e rimos de novo. Assim, elas demonstram preocupação com as crianças e meninas mais novas, para evitar gravidez precoce, além da necessidade de escola, saúde e emprego.

E, se tudo isso se realizasse, a Coroca continuaria a mesma? Em relação aos pontos positivos que elas haviam destacado anteriormente como a tranquilidade e a natureza, elas dizem que com certeza não, já que muitas pessoas iriam se mudar para lá em busca de oportunidades, mudando totalmente as características do lugar.

Dona Elza, a mãe delas e a quem conheci na viagem de ida no barco, pede para participar da roda e começa a comentar seu ponto de vista:

> *Como na minha infância não teve nenhum desenvolvimento, essa comunidade era muito atrasada, não tinha estudo, não tinha nada, a prioridade pra mim é que aqui tivesse trabalho, assim uma pessoa que desenvolvesse um bom trabalho mais criativo, por exemplo, muitas jovens aqui não sabem fazer nada a não ser estudar e cozinhar um pouco, precisam saber o tipo de artesanato que ganha dinheiro, não só da palha, mas de pano, de papelão. Até outro dia eu tava falando assim, eu queria assim que a Coroca fosse mais desenvolvida, se tivesse mais condição empregava mais jovem aqui, a gente tem a casa do mel, tem o laboratório pra criar alevinos, mas tudo parou, tem tudo pra dar certo, tem que ter uma pessoa que venha com recurso incentivar isso, porque o jovem gosta de*

> *trabalhar e aí tem que sair daqui.* (Dona Elza, entrevista realizada em 9 de julho de 2019, Coroca).

A visão de Dona Elza traça uma abordagem diferente ao pensar no futuro da comunidade de forma mais coletiva e também na possibilidade de conciliar a demanda dos mais jovens por trabalho e nas potencialidades locais, para evitar a constante saída. A palavra desenvolvimento é citada inicialmente por ela, mas, em um sentido diferente daquele ligado ao desenvolvimentismo; ela continua:

> *O desenvolvimento não necessariamente pra ficar igual uma cidade, mas potencializar o que a Coroca tem pra oferecer. É melhorar a vida. Se eu tivesse um estudo ou mais um conhecimento, o que me atrapalha é essa doença, a minha idade não me prende, tenho 62 anos... Eu vejo assim que a nossa comunidade tem tudo pra dar certo, formar de novo apicultura, pra produzir o mel, pra dar renda pro produto, peixe... Tartaruga não parece que dá muito certo pra nós aqui, o mel tanto dá dinheiro, a cera... Quando começou esse projeto de apicultura, o Jorge era técnico ele ensinou como fazer a cera, tudo ele sabe, mas acabou a verba acabou tudo, todo mundo parou, quem levou mais a sério foi a Neida, ela levou uma fonte de renda melhor, mas aí a comunidade parou. O peixe dá muito certo pra gente, vamos criar o peixe, vamos tirar e dar a renda pra comunidade. Aqui na Coroca eu quero que tenha um desenvolvimento dentro da comunidade, mantendo a Coroca.* (Dona Elza)

Ela se preocupa principalmente com o que a comunidade tem feito para estimular os jovens a se manterem lá e continuarem o trabalho realizado, dando o exemplo da possibilidade das faculdades à distância. Quando comentamos sobre os obstáculos de acesso à Internet, por exemplo, ela responde que "*tem aquelas faculdades à distância, porque não estudam aqui e vão lá só pra fazer a prova? Mas, Brenda, se as pessoas se unissem com uma força de vontade, puxava pra cá [Internet]*".

Sua vontade é também de poder compartilhar com os mais jovens suas habilidades com o artesanato, dado que atualmente a mesma não pode mais desenvolver por conta de uma incapacitação física. Ela destaca que além do artesanato de palha é possível expandir a técnica para outros materiais e sobre como fazer produtos diferentes pode aumentar a renda, para quando os turistas chegaram na comunidade terem mais opções para comprar.

Sobre o artesanato típico da região, ela comenta que *"pra nós aqui é feio, mas pra quem nunca viu é bonito"*, sobre essa impressão, as filhas comentam que acham mesmo que alguns feios, ainda que outros sejam bonitos; ficam rindo sobre as reações dos turistas que chegam e elogiam o artesanato. Dona Elza continua contando um

comentário feito por um comunitário sobre os trançados vendidos aos turistas: *"Turista é muito besta, onde que eu venho lá dos Estados Unidos, da França, pra comprar uma buzeira dessa? Mas quando… eu digo, meu filho…"*.

Esse tipo de percepção sobre a beleza estética e o valor do artesanato local tanto na Coroca quanto em Jamaraquá, sempre me chamaram a atenção, justamente pelos conceitos diferentes de quem faz o artesanato e quem compra por apreciar o valor estético. Eu uso, por exemplo, uma pulseira de sementes de morototó; é uma estética dita de *gringo, hippie, turista* – um comentário que recebi uma vez numa brincadeira com uma das crianças que ela pediu para experimentar a pulseira e depois rindo pediu para tirar "*isso é coisa de gringo, eu não!*"

Antes do trançado de palha do Arapiuns passar por uma dinâmica de produção para o mercado, Luza comentou comigo que bem antigamente as pessoas realmente faziam o trançado para utensílios diários. Agora, entretanto, o único objetivo é vender para os turistas, que ficam impressionados com as técnicas e os padrões de cores dos produtos. Não entrei em todas as casas, mas nenhuma vez vi os trançados utilizados pelos moradores locais, exceto quando adornavam o altar da igreja.

As filhas de Dona Elza e eu brincamos novamente sobre como aquilo que nós queremos e valorizamos é mais o que o outro tem, como quem é *de fora* valoriza o artesanato e como quem vive do artesanato quer produtos industrializados, como no exemplo de bijuterias que não são feitas de produtos naturais. Rimos bastante dessa "inversão" de visões dos acessórios que usamos e dos valores que temos: eu usando um colar e duas pulseiras de morototó, que a família de Nice fez, e elas usando bijuterias que lembram ouro, prata e com pedras.

Dona Elza diz que nunca pensou em sair da Coroca, e que se não fosse pela doença e o tratamento que exige há anos um acompanhamento em Manaus, não sairia de lá por nada. Por conta das viagens frequentes até mesmo o pastor da sua igreja já brinca dizendo que ela não seria mais arapiunzense, ao que ela responde "*Eu sou sim daqui, mas por causa da saúde eu vou pra lá, mas eu vou voltar sim, aqui é a minha raiz, aqui eu me sinto bem, aqui é meu paraíso. Se tivesse aqui [acesso ao tratamento] eu ficava aqui mesmo*".

Ela retoma então para a importância de pensar um futuro para a comunidade e para as outras gerações, pois para ela "*se a pessoa ganha bem aqui na Coroca, ela tem um futuro bom, de ganhar, de ser uma artesã, com uma cultura daqui, ela não precisa ir pra Santarém se empregar, porque aqui ela ganha, vai só com o bolso cheio de*

dinheiro gastar". Ela continua, ao avaliar as mudanças recentes na comunidade, mas observa que as melhorias têm que se estender a todos e de como a comunidade deve continuar pensando novos projetos para o futuro:

> *Tem melhorado muito, mas tem que melhorar pra todo mundo, todas as famílias.(...) Tem que ter um cabeça ali pra centralizar, reunindo os jovens, fazendo isso, nós vamos escrever um projeto pra vir tal tal e tal coisa pra cá, vou trabalhar com os jovens aqui pra gente começar a especializar esses jovens aqui, pra não ficar pra cá pra lá, só aqui no celular ou na televisão, tem que dar o que fazer, senão…*

Nas falas de Dona Elza, suas filhas e outras jovens com quem conversei, o problema não parecia ser o dinheiro em si no sentido de acumular, de ter uma ascensão de classe social necessariamente, e sim da possibilidade de equilibrar uma vida com acesso a serviços, recursos, manutenção e valorização da cultura e do lugar. Assim, Dona Elza continua comentando suas impressões sobre as dinâmicas econômicas na região, destacando principalmente a extração ilegal de madeira que ocorre à vista de todos: "*Olha, mana, não sei como tá pra cá, mas o pessoal que é produtor rural que trabalha na reserva e no PAE Lago Grande, não sei foi o governo que vendeu que nunca mais que param de tirar madeira*".

Além da madeira, ela comenta sobre o risco da mineração com seus possíveis impactos caso se implante em comunidades próximas à Coroca: "*Agora tem a Alcoa aí. Olha Juruti, a gente vai pra Manaus e vê, não é muito perto daqui não... Mas se deixar, mana... Eles estão nesse centro de mata de Lago Grande, se vara pra cá pro Lago Grande eles tão acabando com nós aqui… A gente tá cercado aqui, mana…".*

Quando pergunto se para ela há relação entre o desenvolvimento e essas atividades, ela comenta que:

> *Isso que eles chamam de desenvolvimento também, o que aconteceu nas outras comunidades: essas políticas assim… É, Brenda, é assim, aqui no interior tem muita gente que sabe o que tu tá falando, mas tem muitas que não se desenvolvem porque não sabem nem do que tá falando, tem muita gente que não sabe nem o que tu tá falando.*
> *Quando eu participava de muitas reuniões e encontros, essas políticas que eles fazem e falam, é só pra atrapalhar, eles vêm pra cá [políticos] e fazem uma coisa muito bonita, quando chega lá [Santarém] parece que o projeto é igual quando tu colocas o currículo e abafa lá dentro da caixa. E as pessoas ficam esperando chamar pra trabalhar e esquece. O tempo passa e parece que esquece.*

A fala de Dona Elza lembra bastante o que Nice comentou sobre a relação de políticos na época de eleição e as dinâmicas para angariar votos na região. Interessante

também perceber como a dinâmica em busca de legitimação do processo eleitoral e da democracia, nessas duas conversas, aparece por um movimento de apresentação de um projeto que costuma ser atrelado à ideia de desenvolvimento e progresso - tanto que costumam ser citados quando pergunto sobre tais políticas – os quais são seguidos de um processo de esquecimento da população após o apoio conseguido.

Ela comenta também sobre como nos últimos anos a própria população e organizações não souberam se articular para impedir de forma eficiente a entrada da mineração e da soja, referindo-se ao porto da Cargill, em Santarém:

> *Foi isso que vocês quiseram fazer? "Não, mas vamos fazer uma grande reunião pra enxotar"... Brenda, não consegue mais enxotar, porque tá lá em Santarém, bem em Santarém, a Cargill. Depois da Cargill ter pintado em Santarém, agora, vambora fazer uma manifestação pra tirar, e porque deixaram entrar, né? não tem mais jeito.*

Pergunto então o que ela pensa sobre os retornos para a população local e ela diz que *"Não fica nada, mana, de início ainda empregava umas pessoas de Santarém, agora é só pessoal de fora, e os de Santarém? Vão se ferrar pra lá, vão fazer casa, vai fazer alguma coisa praí..."*.

Figura 29 – Conversa com Dona Elza (à direita), Ivana (ao centro), Eliane (à esquerda) e eu (de costas).



Foto: Uma das crianças da comunidade que durante a entrevista tirava fotos com minha câmera, julho de 2019.

Após uma hora de conversa, pergunto novamente para Dona Elza o que ela espera do futuro, mas ela fala, já em com um tom cansado: "*Vou te dizer, mana, que parei aí... parei no hoje, tá difícil pensar nisso*". O sentimento é bem diferente daquele

cheio de planos e possibilidades de alguns minutos antes, ao destacar dinâmicas e tensões na região. Tanto ela e suas filhas quanto eu, já sentimos certo cansaço.

Ivana e Eliane, contudo, após um silêncio coletivo e olhares de cumplicidade, comentam: "*A gente espera que seja melhor, mas na verdade a gente não sabe, porque a cada dia a gente vive uma coisa diferente...*" fala Ivana, e Eliane complementa: "*e eu também espero que seja melhor, porque pra pior né, não dá, já basta (risos)*".

Ainda que as visões que temos para nossos futuros sejam interligadas às dinâmicas políticas e econômicas dos lugares com os quais nos relacionamos, as conversas demonstram que a contextualização e o enfoque podem influenciar na percepção de poder que temos sobre o futuro. Quando pensamos em nossas escolhas e desejos, parece mais possível pensar e almejar um futuro de acordo com o que acreditamos, sem tomar como referência as dinâmicas macropolíticas que atravessam nossas vidas, sob os auspícios do signo do progresso e do desenvolvimento.

Não sinalizo que quando falamos de futuro em sentido mais pessoal e localizado na comunidade o contexto político esteja ausente, já que o mesmo perpassa todas as falas de faltas e necessidades (saúde, educação…). Ao exercitar o imaginário a partir de si, parece mais fácil identificar problemas e caminhos possíveis caminhos quando não estão tão nítidos outros atores sociais que possuem mais acesso a recursos econômicos e de poder, podendo nos fazer sentir impotentes. Pensar a partir de nós e do *lugar* potencializa mais nossas ações e desejos. Pensar a partir das dinâmicas que predominam parece provocar um sentimento de limitação e restrição.

Nesta estada na Coroca em que fui sem outras companhias, passei mais tempo e conversei mais com as pessoas. Isto me permitiu pensar sobre a forte relação de movimentos e deslocamentos, que possibilitam uma intermediação dos modos de vida entre o que se deseja, o que é necessário, os meios, como nas anotações que fiz em meu caderno que estão no início desta seção. Viver na Coroca, por exemplo, não significa apenas estar lá, mas viver na comunidade envolve movimentos constantes de deslocamentos que possibilitam essa vida, sejam as relações sociais, comunitárias e econômicas, como as festas, as idas a Santarém e outras comunidades, para o acesso à educação, saúde e também trabalho/emprego.

Os filhos e filhas da comunidade que se mudaram para outras comunidades ou cidades (Santarém, Manaus e Belém) possuem também um movimento que auxilia a manutenção da comunidade e cuja vida nas cidades também é mantida pelos trabalhos realizados lá. Quase todas as famílias têm algum parente que mora em cidades e

praticamente todos os adultos com quem conversei em algum momento moraram em outras localidades, fossem comunidades ou cidades.

Os movimentos entre os lugares, próximos ou os mais distantes, semanais, mensais ou anuais, mostraram-se parte do cotidiano e da cultura local. Enilde dá como exemplo as mudanças da família na sua infância, ao passar meses morando para o lado do rio Amazonas, por conta do melhor acesso à comida. O deslocamento é uma dinâmica de intermediação da vida em si. A relação com o lugar, contudo, não desaparece. Continuam voltando para passear, rever a família, projetando um retorno na aposentadoria ou em outras ocasiões.

No caminho de volta, após as rodas de conversa, encontro Luza, que está na lojinha da ATA. Por ser presidente da ATA e também participante ativa na associação de moradores da Coroca, ela compartilha comigo um panorama mais profundo das dinâmicas políticas nos últimos meses, dizendo que mesmo com as políticas de desmonte do atual governo, o Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Santarém (STTR), com muita pressão havia conseguido conquistar uma mudança na proposta da reforma da previdência, que a estava preocupando e a muitas pessoas da região, já que os afetaria diretamente.

Figura 30 – Luza



Foto: Brenda Cardoso de Castro (Julho de 2019)

A proposta inicial do governo, na PEC 6/2019 era a de aumentar a idade para as mulheres se aposentarem, igualar para ambos os sexos, além de um requisito mínimo de 20 anos de contribuição, pontos que, já na primeira votação da Comissão Especial

foram retirados. Luza comenta que nos últimos meses todos os problemas que cercam as comunidades se intensificaram, com forte pressão pela compra de terras. Comenta como o atual presidente se alinha a esses interesses e o quanto é despreparado para o cargo que ocupa. Ao mesmo tempo em que ela demonstra insatisfação, aponta também que continuarão fazendo o mesmo de sempre, pressionando e se articulando pelos seus direitos, agora talvez mais do que antes.

Além do tom de preocupação de Luza, percebo também outras situações que parecem ser recentes e que também ganharam força nos últimos meses, como o projeto de tornar o PAE Lago Grande em município. Os relatos que chegam a compartilhar comigo são de que pessoas de algumas comunidades e também de Santarém, próximas a políticos e representantes de empresas interessadas na aquisição de terras na região, estariam disseminando e incentivando os moradores a considerarem o fim da categoria "projeto de assentamento" para se tornarem independentes de Santarém, como município.

O argumento dos políticos apóia-se em que seria um caminho melhor para o desenvolvimento da região, que é grande e conta com descaso político. Na condição de município argumentam que haveria mais geração de emprego e estabilidade, na própria prefeitura, mais recursos para educação e saúde, um ponto central destacado por todos com quem converso.

Contudo, alguns moradores que conversaram comigo destacaram como a proposta que parece muito boa é, na verdade, um "presente de grego". Já que, na prática, sabe-se como são outros municípios menores na região, como os cargos são atrelados às elites locais, além da corrupção, nada garantindo que melhore a qualidade de vida da população. Vêem um interesse subterrâneo dos que defendem a ideia de município: seria enfraquecer o dispositivo de segurança territorial e jurídica que se tem enquanto PAE, isto porque, tornando-se município a entrada do capital de multinacionais como a Alcoa, da exploração dos recursos naturais e de outras práticas seriam facilitadas pelo município, reduzindo a resistência dos comunitários ao centralizar as decisões na prefeitura as decisões.

Os relatos e também o clima que pude perceber, é de que há certa desconfiança e desalinhamento entre os interesses dos comunitários: há os que apoiam e os que vêem na proposta o mesmo que aceitar o fim e a destruição da comunidade e da região. Enilde comenta comigo que tem sentido certo afastamento entre os comunitários e que em alguns dias ela ia propor um puxirum, mutirão de limpeza, que era algo muito

comum tempos atrás e que nunca mais se havia feito. Assim, mais uma vez, como observado nas falas de Nice e Priscila sobre a Flona, e também de Lalah, a presença dos interesses econômicos do capital na região têm com resistência maior os laços comunitários de solidariedade, confiança e coletivismo.

E, como pude observar, o enfraquecimento dos laços ocorre de duas formas principais: pelo aliciamento direto de um ou mais moradores para que vendam seus terrenos, que gera uma ruptura nas relações, o que costuma ter efeito mais rápido, ou, por meio de um processo mais gradual, porém nitidamente perceptível que se dá pela entrada de mais dinheiro no cotidiano por atividades econômicas como o turismo e a venda do artesanato, que se tornam a principal fonte de renda, não sendo mais o roçado, que estimulava a economia comunitária.

Quem vende mais ou investe mais seu dinheiro começa a ter uma casa e outros bens diferentes, sendo assim uma constante preocupação para Nice e Dona Elza, por exemplo, que o futuro não seja apenas que uma pessoa esteja bem, mas que todos da comunidade tenham um pouco, o básico e o necessário, para que até mesmo sentimentos de competitividade, desconfiança, não tenham muito terreno para proliferar.

Uma mudança recente que também compartilham comigo é a questão religiosa, pois como apresentado na seção anterior, tem ocorrido uma notável a expansão de igrejas evangélicas numa região que historicamente era predominantemente católica, ainda que com práticas coexistentes como as de benzedeiras, mães do corpo, puxadores, etc. Comentam comigo sobre uma senhora que é uma grande benzedeira na região e que após entrar para igreja evangélica teve que adaptar-se nas rezas, já que a prática é condenada pela sua igreja.

Outro fator que decorre desse contexto seria o enfraquecimento das festas de santos e outras festividades; muitas comunidades têm passado por uma segregação entre católicos e evangélicos, uns não participando da festividade da vertente cristã do outro. O que, de acordo com o apresentado anteriormente, impacta além dos laços comunitários e das práticas culturais, as relações sociais e econômicas.

Rascunhei em meu caderno ainda no dia 6 de julho – as anotações que iniciaram esta seção – sobre tais dinâmicas as quais eu ainda não tinha vivenciado. Elas tornaram mais cristalinas ainda nos dias seguintes. Enquanto tomava um banho de rio com as crianças, elas queriam tirar fotos embaixo d'água com a GoPro, o que sempre

fazemos quando vou lá, mas dessa vez, estava muito ruim a visibilidade, a água estava muito turva.

Figura 31. Água turva

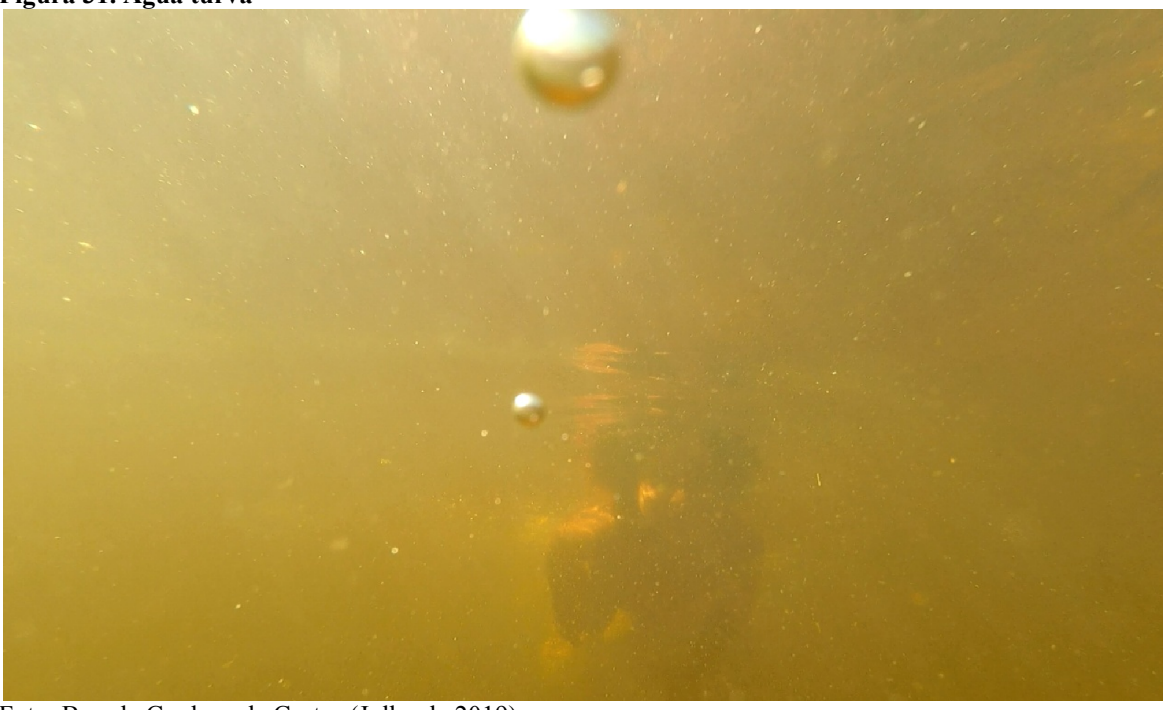


Foto: Brenda Cardoso de Castro (Julho de 2019)

Fiquei pensando como o capital parece essa água turva, seja pelo vento ou pelas embarcações que passam, ou a gente mesmo que remexe a água, dificultando ver as pedras no fundo ou quem está ao nosso lado, à frente, atrás, em como nem adianta abrir os olhos embaixo d'água para ver para onde estamos indo. Como tudo parece ficar confuso, de repente.

Da mesma fora parece ser o que a entrada do grande capital, de um jeito de outro, age nas comunidades em questão, deixando as relações cada vez mais turvas, dificultando a continuidade de laços de solidariedade, de comunidade e coletividade. Individualizando problemas e questões, rompendo alianças e enfraquecendo formas de articulação e resistência à lógica moderna/colonial.

Assim, o primeiro terço da minha "última viagem" é intenso em vários sentidos. A tranquilidade das águas e a beleza infinita que a comunidade da Coroca tem, o sono tranquilo de portas e janelas abertas, a sensação de segurança, a liberdade de andar, brincar, tomar banho no rio e tudo mais que ali existe contrasta com ventos que reviram o rio tranquilo de uma hora para a outra, ou com os ventos do capital que pressionam as vidas na comunidade.

Toda a experiência vivida na Coroca em julho de 2019, assim como todas as demais vivências nas passagens anteriores por lá, por Alter-do-Chão e por Jamaraquá,

fizeram com que o meu questionamento fosse adensado, inundado por diversas novas camadas e caminhos. Antes da viagem de julho, havia finalizado minha leitura e a escrita do tópico que apresentava a discussão da esquizoanálise, assim como as bases da mesma nas obras de Frantz Fanon, buscando construir uma ponte entre o debate decolonial e o difundido pelos filósofos franceses, Gilles Deleuze e Félix Guattari, e a brasileira Suely Rolnik.

As leituras prévias com certeza influenciaram minha percepção de muitos temas; parecia que havia chegado, enfim, o momento de mergulhar na discussão sobre a produção de subjetividades. E graças à ferrada da arraia eu teria um bom tempo de repouso para analisar o tema.

11 INTERMEDIAR-SE ENTRE AS LINHAS DE FUGA

> *E esse aspecto do mundo pelo qual ele é responsável, que ele me mandou sonhar, é disso que me sinto alienado, é contra isso que me sinto impotente...*
> *(A Curva do Sonho, Ursula K. Le Guin)*

Até agora um termo muito utilizado e ainda não discutido foi a "subjetividade". De que forma este termo tem ligação com a discussão aqui proposta e o quê significa a escolha da discussão que se iniciará nesta seção?

Iniciar a indagação sobre os projetos de vida no contexto de políticas de desenvolvimento parecia uma tarefa simples: tratava-se apenas de pensar e perguntar sobre a percepção do futuro das entrevistadas e as decisões tomadas pelas mulheres com quem eu fosse conversar. Contudo, o estudo começou a se aprofundar com questões que se originaram desse tema central: como são construídas ou definidas as subjetividades? O que significa subjetividade? É algo fixo, inato ou mutável? É possível compreender a influência do individual e do coletivo sobre as subjetividades?

Como descrevi inicialmente, tais questionamentos vieram à tona a partir de questões pessoais como o meu próprio questionamento sobre escolhas na vida e possíveis futuros. As pessoas que conheci e seus planos de vida eram considerados dissidentes da norma. De modo que, passei a ponderar como, em sentido mais coletivo, modos de vida de populações inteiras, tanto na Amazônia como em outros contextos que passaram por colonização, costumam ser taxados como incompatíveis para se alcançar o objetivo do projeto de nação.

Da consciência de modos de vida, e da diferença entre estes e os valores que fundam o projeto de nação no Brasil, ocorre a adoção de políticas nas esferas econômicas e sociais para que haja um adequamento por meio da reprodução de práticas que retroalimentem o projeto nacional (embebido pelo capitalismo), que faça com que os indivíduos almejem parecer-se com a cultura representante desses valores, enquanto, ao mesmo tempo, há uma tentativa de dizimar modos de vida que ameacem ou destoem daquilo tido como desejável.

Buscou-se, então, um diálogo com abordagens trabalhadas também pela Psicologia e a Filosofia, no sentido de assumir que há uma relação intrínseca nos sujeitos e sujeitas em questão com as dinâmicas políticas, numa espécie de micropolítica. O objetivo central desta tese reside numa discussão destas questões. Portanto, será feita inicialmente uma apresentação das contribuições de Frantz Fanon

para, em seguida, apresentar alguns conceitos construídos por Deleuze, Guattari e também Rolnik que serão considerados para a compreensão da produção de subjetividades e a sua relação com o Estado e, principalmente, com o capitalismo.

Como já apresentado em seções anteriores, Frantz Fanon foi um psiquiatra e militante martinicano com obras que marcaram o debate sobre colonialismo e racismo. Uma das suas obras mais célebres é o livro *Peles negras, máscaras brancas*, de 1952, onde se identificam as principais bases da compreensão do que hoje se entende por esquizoanálise[30].

Esta é, pode-se dizer, uma das formas de leitura dos escritos de Fanon. Faustino (2015a) analisa em sua tese de doutorado as formas que o pensamento fanoniano repercurtiu em diferentes debates e abordagens no Brasil, que ele chama de disputas em torno de Fanon. Faustino identifica por temas e vertentes: do pós-colonial/diáspora; da negritude e o ativismo negro; pelo pensamento decolonial e o lócus latinoamericano; pelas análises marxistas e do existencialismo; do Ethos Nacional; sobre a Branquitude; pelo Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB); e pela Psicologia.

Isto demonstra como o pensamento fanoniano é profundo em contribuições e debates e que, como traz Faustino (2015a), diferentes movimentos intelectuais e sociais se aproximaram de suas ideias de formas variadas, por vezes exaltando alguns aspectos e minimizando ou ignorando outros de acordo com suas próprias convicções e enfoques.

Correndo aqui o risco de ser injusta com toda a complexidade e as múltiplas camadas que Fanon nos trouxe com seus escritos, esta tese se localiza entre o debate decolonial por autores latinoamericanos – com o qual tive o primeiro contato com a obra de Fanon – e também pela ênfase na sua abordagem da "luta política como estratégia para superar as alienações psíquicas provocadas pelo colonialismo" (Faustino, 2015b, p. 159).

Guillaume Sibertin-Blanc (2016) é uma das referências que identificam em Fanon uma gênese do que viria a ser conhecido ulteriormente como esquizoanálise.

---

[30] O termo cunhado como "esquizoanálise" faz referências aos escritos de Felix Guattari e Gilles Deleuze em que propuseram uma prática micropolítica enquanto clínica e também como prática militante e política de indivíduos. A abordagem parte da subversão de algumas premissas da Psicanálise, como o Complexo de Édipo e inverte a noção de falta para o desejo. Tais elementos, quando necessários ao debate aqui proposto, serão abordados posteriormente.
Apesar de o termo ter sido difundido a partir de Deleuze e Guattari, encontram-se referências fundantes do pensamento nas obras e pensamentos de Fanon.

Para o autor desde a primeira obra em 1952, *Peles negras...*, até a última, *Os Condenados da Terra*, de 1961, podem-se extrair ricas contribuições do pensamento fanoniano sobre a relação entre os aspectos psicológicos e políticos dos contextos de colonialismo sobre os indivíduos. Ele destaca especificamente como é nesta última obra que se percebe "a hora de uma urgência prática, na qual a conjuntura política confronta a clínica com o real do sintoma como tal" (Sibertin-Blanc, 2016), ou seja, como a guerra na Argélia e a sua atuação no hospital de Blida-Joinville e a Escola de Alger se deflagraram como algo que necessitava muito mais que uma mera interpretação, mas sim de "querer desalienar indivíduos em um país onde o autóctone é um 'alienado permanente em seu país [e] vive em um estado de despersonalização', de querer tornar o indivíduo menos estrangeiro a seu mundo em um mundo que organiza uma desumanização sistemática" (Sibertin-Blanc, 2016, s/p).

A questão da relação entre colonialismo e alienação dos indivíduos já havia sido inicialmente tratada em *Peles negras, máscaras brancas*. A visão do **colonialismo epistemológico**, ou seja, desde a esfera do conhecimento e, de certo modo, da produção das subjetividades dos sujeitos a partir de contextos políticos e sociais. Por exemplo, ao defender que os negros são construídos como negros, dentro de uma sociedade racista e colonialista, leva à noção de que o sujeito ideal daquele tipo de sociedade é o homem branco, o que passa a ser almejado como referência de *ser*, *falar, vestir-se, pensar,* etc.

Fanon (2008) também discorre, ao criticar a obra de O. Mannoni, na qual este afirma que só foi colonizado quem já desejava isso ou sentia a necessidade, reforçando a ideia de um *destino bíblico* dos colonizadores, como entes superiores; ao ponto que ele contesta que "a inferiorização é o correlato nativo da superiorização européia. Precisamos ter a coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado" (Fanon, 2008, p. 90), de modo que isto se dá de diversas formas, seja pela infantilização, pela humilhação, pela diminuição e desumanização.

Um exemplo trazido por Fanon (2008) é a comum reação quando uma pessoa negra lê e fala sobre Marx em que os brancos se sentem "traídos": "Nós vos educamos e agora vocês se voltam contra seus benfeitores. Ingratos! Decididamente, não se pode esperar nada de vocês". E depois há ainda este argumento-porrete do empresário agrícola europeu na África: "Nosso inimigo é o professor" (ibid., p. 48).

Apesar do contexto discutido por ele se referir à relação de colonialismo francês em Martinica é possível identificar paralelos na dinâmica nacional da política

brasileira sobre a Amazônia e amazônidas, em que se busca fazer uma deslegitimação das pautas dos movimentos, acusando-os de serem "manipulados" por ONGs de fora e outros grupos, ora adotando inclusive o mesmo tom de ingratidão por parte dos indivíduos que manifestam suas vontades; como se não fossem capazes de compreender suas próprias intenções e vontades.

Tal comportamento já foi ilustrado em seções anteriores em falas do atual presidente, Jair Bolsonaro. Elas não são únicas, é possível identificar diversos discursos análogos durante a história brasileira em que o tom paternalista em relação a sujeitas e sujeitos que são subalternizados no contexto nacional – por posicionalidades de raça, de gênero e de classe – em que quem fala adota uma postura de "cuidado", mas nega a humanidade de indivíduos, tratando-os como incapazes e intelectualmente inferiores até mesmo para tomar decisões sobre suas vidas ou saber o que querem, sendo, de tal forma, vitimizados sob um discurso de manipulação, de massa vulnerável.

Faustino (2015a, p. 59) comenta como para Fanon "é essa a raiz da figuração do colonizado como um ser enclausurado em seu corpo, tido quase sempre como bruto, rústico e emocionalmente instável, em contraposição ao europeu, apresentado sempre como expressão universal das qualidades úteis ao controle do mundo", retomando que a premissa de Fanon faz referência a dois aspectos da dominação colonial, como já citado anteriormente aqui: o econômico e o epistemológico.

Faustino identifica tais aspectos como processos de racialização: sendo o primeiro a "epidermização dos lugares e posições sociais" (ibid., p. 58) por meio da infraestrutura econômica; e o segundo aspecto dessa racialização estaria na "interiorização subjetiva por parte do colonizador e por parte do colonizado dessa epidermização" (id.).

A característica é importante para entender a produção de subjetividades no contexto brasileiro e também frisar que esta relação não se restringe a ser reproduzida apenas por um grupo social de determinada orientação político-ideológica. Como apontado anteriormente e que será posteriormente retomado, tanto representantes do espectro político de direita e esquerda, em uma relação de poder, costumam fazer uso dos mesmos tons de alienação e desumanização, ao tentar deslegitimar falas, discursos e vontades.

Pode-se, por exemplo, adotar como referência as duas últimas eleições para o executivo no Brasil, em 2018 e 2014. Quando, em 2014, a presidenta Dilma Roussef do PT alcançou a reeleição, discursos enraizados em neocolonialismo racista e classista

"culpavam" a "ignorância de pobres e nordestinos" que teriam sido manipulados ou que teriam votado por interesses pessoais e de menor valor, como a garantia da continuadade de programas de assistência e redistribuição como o programa Bolsa Família.

Já em 2018, apoiadores da campanha de partidos de esquerda ou apenas opositores à chapa de Bolsonaro-Mourão, reutilizaram o mesmo discurso ao condenar a ignorância de pessoas que seriam mais "vulneráveis" a *fake news*, que estariam sendo manipuladas a votarem em Bolsonaro, como pessoas mais pobres, sem escolaridade, havendo diversas críticas ironizadas e debochadas sobre "pobres de direita", assim como, o ataque a pessoas negras, indígenas, LGBTQIs ou de outras minorias políticas que se manifestaram a favor do candidato de extrema-direita.

Cabe aqui um importante ponto de inflexão. Não significa dizer que o alinhamento político-ideológico não possua uma relação com a colonialidade e muito menos que busquemos um processo de legitimação de nossas existências dentro da sociedade ao buscarmos nos aproximar material e imaterialmente de símbolos legitimantes da subjetividade, mas sim que, a prática "condescendente" de desumanizar, inferiorizar com base nas posicionalidades sociais não se restringe a um único alinhamento político.

O que se pretende aqui, contudo, é uma aproximação da proposta da esquizoanálise que, em linhas gerais, tem como preocupação os sujeitos e as suas relações com o mundo, objetivando tanto a crítica a qualquer forma de opressão e hierarquização, como também visando a produção de dispositivos, novas maneiras de viver e pensar, rompendo as subjetividades produzidas previamente nesse contexto opressor (Deleuze e Guattari, 1995a).

Algo que Fanon já defendia, de modo que constatava que o problema do colonialismo não se restringia à discriminação ou ao preconceito, mas que tal racialização implica "a impossibilidade, para os povos racializados, de viver plenamente os conflitos existenciais que nos fazem humanos" (Faustino, 2015a, p. 60).

Faz-se relevante apontar a definição para identificar de que maneira Fanon propõe uma abordagem do seu objetivo ao lidar com um paciente nesta situação:

> 1. Meu paciente sofre de um complexo de inferioridade. Sua estrutura psíquica corre o risco de se desmantelar. É preciso protege-lo e, pouco a pouco, libertá-lo desse desejo inconsciente.
> 2. Se ele se encontra a tal ponto submerso pelo desejo de ser branco, é que vive em uma sociedade que torna possível seu complexo de inferioridade, em uma sociedade cuja consistência depende da

> manutenção desse complexo, em uma sociedade que afirma a superioridade de uma raça; é na medida exata em que esta sociedade lhe causa dificuldades que ele é colocado em uma situação neurótica. (Fanon, 2008, p. 95)

Ele destaca que o seu dever é ajudar a conscientizar o inconsciente, a afastar a ideia da necessidade de um embranquecimento, para assim agir na mudança das estruturas sociais, ou seja, deve ser construída uma nova forma de existir, para além da única forma imposta como viável e desejável previamente.

Portanto, friso novamente que abordo tal discussão com cautela, pois mesmo com esta premissa, ainda assim vivemos em uma sociedade pautada na lógica da modernidade/colonialidade, que reproduz violências e opressões pautadas em noções construídas de gênero, de raça e de classe, e muitos de nós, uns mais que outros, possuímos mais acessos a recursos de poder e nos beneficiamos em parte desse modelo, podendo recair nas armadilhas de privilégios de raça, de classe e de gênero em um processo até mesmo de "desconstrução".

Tais questionamentos começaram a fazer parte de uma preocupação minha a partir de leituras, conversas, palestras e experiências que me fizeram pensar a minha própria posicionalidade social em um espaço acadêmico e também na minha relação de branquitude. Se todos os sujeitos e sujeitas passarão por um processo de produção de subjetividades, que aprofundaremos mais à frente, numa sociedade permeada das formas de opressão já contextualizadas, ninguém está imune, muito menos acadêmicos, intelectuais e pesquisadores, de reproduzirem tais práticas e estratégicas de colonialidade. O que não é uma constatação nova, obviamente, mas precisa ser frisada.

Logo, é destacado por Fanon (2008) também que, neste sentido, para um negro que trabalha e é explorado, por exemplo, em uma plantação de cana, a única solução para ele é a luta, mas uma luta que não se dará por conta de uma "análise marxista ou idealista", ou seja, intelectual, mas simplesmente porque sua existência só poderá se dar em um combate contra a exploração, a miséria e a fome.

Ele critica, assim, o pensamento comum em ambientes acadêmicos de que mudanças sociais devem surgir a partir da intelectualização. Fanon chama tal fenômeno de alienação intelectual da sociedade burguesa, a qual é "uma sociedade fechada, onde não é bom viver, onde o ar é pútrido, as idéias e as pessoas em putrefação. E creio que um homem que toma posição contra esta morte, é, em certo sentido, um revolucionário" (Fanon, 2008, p. 186).

Em discursos reproduzidos, embora de forma não generalizada, é recorrente a noção de uma esquerda que reproduz em muitos de seus adeptos e representantes, historicamente com mais protagonismo de homens e brancos, a ideia do herói salvador, nos mesmos parâmetros de uma lógica do fardo do homem branco colonizador.

Aqui, mais uma vez, percebemos uma conexão com o que décadas depois será desenvolvido por Deleuze e Guattari sobre as potencialidades de invenção e produção de novas subjetividades. As obras escritas a quatro mãos[31] por eles trazem uma proposta que se afasta da psicanálise e busca uma teoria/prática que possibilite o desejo ser libertado da subjetividade neurótica do capitalismo. Para eles, todos somos máquinas desejantes; e o desejo não é a falta de algo (como na perspectiva da psicanálise), mas fluxo, intensidade (Deleuze e Guattari, 1995a).

Em diversas partes da obra, mais especificamente no Volume 5 (ibid., 1997) eles fazem a crítica ao capitalismo e sua relação com o Estado. Eles propõem que o Estado moderno, baseado no que se entende por Estado-Nação, é onde ocorrem os processos de subjetividade, internos a ele, e que por ele são mediados para servir ao capitalismo.

Eles chegam a essa compreensão analisando as sociedades sem Estados e as sociedades com Estados. A partir do momento que entram em contato, o Estado imperial arcaico impõe aos considerados "primitivos" o modelo de trabalho espaço-tempo, onde antes não existia o que se entende hoje por trabalho, mas sim uma *ação livre*. Essa imposição leva a uma sobrecodificação dos indivíduos, ou seja, uma imposição às suas subjetividades. Assim, o Estado se apropria da força do "primitivo" para produzir estoques e excedentes e muda a relação de tempo e espaço que o mesmo tinha; o que antes era uma relação de espaço-liso e tempo-liso (campo de intensidade e potencialidades), agora se dá num tempo controlado; os corpos são fixados nesse modelo de trabalho imposto; ocorre então a sobrecodificação do sujeito pelo Estado (Deleuze e Guattari, 1997, p. 109) e a transformação do tempo e do espaço-lisos em estriados.

> O espaço liso e o espaço estriado – o espaço nômade e o espaço sedentário – o espaço onde se desenvolve a máquina de guerra e o espaço instituído pelo aparelho de Estado – não são da mesma

[31] Deleuze e Guattari escrevem juntos *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia* em 1972, influenciados pelos movimentos de maio de 1968 na França e, em 1980, escrevem *Mil-Platôs*, que no Brasil foi publicado em cinco volumes. Além destes, publicam também *Kafka, por uma literatura menor* (1975) e *O que a é filosofia?* (1991). Contudo, os dois primeiros citados serão a base para a discussão aqui desenvolvida.

> natureza. Por vezes podemos marcar uma oposição simples entre os dois tipos de espaço. Outras vezes devemos indicar uma diferença muito mais complexa, que faz com que os termos sucessivos das oposições consideradas não coincidam inteiramente. Outras vezes ainda devemos lembrar que os dois espaços só existem de fato graças às misturas entre si: o espaço liso não para de ser traduzido, transvertido num espaço estriado; o espaço estriado é constantemente revertido, devolvido a um espaço liso. (ibid., p. 147-148).

Tais apontamentos eu tinha em mente durante o mês de julho. Assim, pareceu-me que a entrada do capital de forma mais presente e intensa no PAE Lago Grande como um todo envolveu um processo de produção de "*subjetividade capitalística*", o qual se dá pelas estratégias de axiomatização, na possibilidade de cooptação de demandas e desejos por propostas como a municipalização, mas também por outras práticas que têm como cerne enfraquecer as subjetividades singularizadas, atuando principalmente na transformação de espaço-liso e tempo-liso em espaço-estriado e tempo-estriado, ou seja, de campo intensidade e potencialidade, a tempos e espaços absorvidos pelo aparato estatal.

Assim como, a percepção sobre trabalho e emprego em algumas falas, sobre a ausência de trabalho na comunidade, um ponto que parecia ser legítimo ou reconhecido apenas quando um trabalho se dava nos moldes da referência capitalista moderna, na relação assalariada, que, para adequar-se a essa, seria necessário o deslocamento para outro espaço em que fosse mais possível alcançá-lo.

Contudo, mesmo nessa relação de opressão – e aqui é algo que nos interessa –, eles apontam que escapam fluxos decodificados, ou seja, fluxos que escapam do código do poder. Por exemplo, a criação das moedas, os bancos, o trabalho autônomo, o comércio; o que vai possibilitar xo surgimento do capitalismo (que se fundirá ao Estado). Logo, ainda que os autores indiquem a dinâmica no processo de formação do Estado e do capitalismo, a partir principalmente de uma experiência eurocentrada, destaco que a dinâmica continua se refazendo e se reproduzindo, ainda sendo perceptível em locais em que o capitalismo e o Estado vêem ainda como fronteiras de espaço e tempo liso a serem *estriados.*

Não implico aqui que signifique que nessas relações de tempo-espaço liso o Estado e o capitalismo estejam *ausentes*, como é uma recorrente expressão usada sobre a região amazônica e outras localidades, mas sim que as subjetividades, por todos os fatores históricos apresentados previamente, dão-se em um contexto de resistência mais explícita à subjetividade capitalística, em que, apesar das limitações e pressões

constantes, ainda existem e durante séculos têm existido modos de vida que escapam à lógica capitalística e até mesmo se opõem a ela.

E sobre isto os autores apontam que, mesmo no capitalismo, os fluxos continuam escapando, sendo qualquer tipo de maneira de trabalho que não se localize na lógica imposta, como formas de se vestir, comer, pensar, falar, produzir e assim por diante. Eles destacam que tudo que é descodificado ameaça o capitalismo (e, automaticamente, o Estado), logo, precisa ser transformado a serviço da produção do mercado capitalista, o que eles denominam: ***axiomatização dos fluxos decodificados.***

Este processo de axiomatização é a principal utilidade do Estado para o capitalismo. É por meio dele que o capitalismo vai axiomatizar todos os fluxos de desejo, sendo sua atuação basicamente voltada para garantir a sobrevivência do capitalismo. Logo, quando uma manifestação ocorre demandando direitos ou denunciando uma situação - que ameace o capitalismo - o Estado atua *axiomatizando*, ou seja, incorporando essas demandas (nos seus termos) a fim de desfazer esses fluxos, cooptando-os. Desta forma, podemos situar o giro decolonial como dinâmica sempre presente, desde a colonização, fluxos que podemos ver nas diversas formas de vida aqui relatadas e também citadas por documentos e articulações que contestam e defendem sua autonomia.

A resposta de axiomatizar, ou seja, neutralizar as ameaças ao Estado e ao capitalismo por meio da absorção de demandas, contudo, não é a única possibilidade de resposta do Estado. Ele pode negar ou retirar axiomas e atuar com repressão. Deleuze e Guattari (1997) apontam que essa atuação difere de acordo com as formas de Estado, mas eles defendem que *todos* estão a serviço do capitalismo, mesmo os ditos socialistas ou totalitários, por ser o sistema econômico dominante de nossa sociedade.

De todo modo, a diferença será basicamente como se lida com os fluxos decodificados, sendo considerado que o Estado totalitário tende a retirar axiomas e fazer mais uso da violência enquanto o Estado social-democrático tende a multiplicar os axiomas. Essas ações dependem, na visão deles do tipo de mercado que é privilegiado: no caso do totalitário, os axiomas são negados para atender ao mercado externo, enquanto em uma social-democracia visam fortalecer o mercado interno.

Aqui, novamente, encontram-se as discussões já desenvolvidas anteriormente, a compreensão de que existe um capitalismo mundial integrado e que os países "desenvolvidos", do Norte global, têm como base para sua riqueza e desenvolvimento a exploração de países "subdesenvolvidos" do Sul global. Logo, a tendência é que, no

centro do capital, tenham-se mais axiomas, enquanto na periferia do capital a tendência é a retirada de axiomas. As duas tendências, contudo, visando o mesmo objetivo: a sobrevivência do capitalismo.

Outro ponto da teoria/prática de Deleuze e Guattari ainda no Volume 5 de *Mil Platôs* na análise da relação entre o Estado, o capitalismo e a produção de subjetividades trata de que é da dinâmica do capitalismo que se retirem axiomas, ou seja, sempre que ele está ameaçado, os axiomas serão retirados para garantir a retomada do lucro.

Isto pode ser exemplificado no caso brasileiro pelo cenário político que se arrasta desde 2015 com sucessivas propostas de reformas trabalhistas, da previdência e a agora administrativa, acompanhadas de um crescimento contínuo do desemprego, perda de poder de compra, precarização do trabalho e, consequentemente, grandes empresas alcançando no mesmo compasso recorde de lucros, tais como os bancos.

Enquanto a crise econômica no país tem se agravado, a empresa Economática, especializada no fornecimento de dados financeiros, apontou, em 2019, um lucro recorde dos quatro principais bancos do país - Banco do Brasil, Santander, Itaú Unibanco e Santander - que apresentaram um lucro conjunto de R$ 69 bilhões, o maior da história (Takar, 2019).

Os axiomas poderiam ser entendidos, então, como as demandas que os sujeitos, sujeitas e movimentos sociais fazem em denúncia à opressão, que são *sobrecodificados* pelo Estado, ou seja, atendidos de certa forma. A demarcação de terras indígenas, a promulgação de leis contra a violência contra mulheres, direitos trabalhistas, políticas contra o racismo e outras formas de opressão.

A análise de Deleuze e Guattari encontra aqui um ponto interessante de interface com o atual cenário brasileiro. Pois, eles apontam que, no momento em que o capitalismo se vê ameaçado, os axiomas são retirados para garantir a sobrevivência dele, o que, normalmente provoca reação dos sujeitos. Entretanto, num Estado totalitário eles costumam ser reprimidos de diversas formas, sempre visando priorizar nestes casos o mercado externo.

Desde 2017, de forma mais sistemática, tem-se notado a adoção da retirada de axiomas principalmente em relação às minorias políticas como mulheres, a população LGBQTI+, a população negra, indígenas, trabalhadoras e trabalhadores rurais e todos aqueles que, em geral, produzem fluxos decodificados a partir de subjetividades

singularizadas; assim como direitos ligados ao meio ambiente e à educação, áreas vistas como possíveis produtoras de novas subjetividades.

É importante destacar que Deleuze e Guattari consideram que as subjetividades estão sempre em processo de produção, sendo produzidas por linhas e que a subjetividade não é apenas sobre indivíduos/sujeitos, mas também se referem a acontecimentos, configurações sociais e até mesmo ao próprio Estado.

E, para garantir a sobrevivência e a continuidade do capitalismo, Guattari e Rolnik (1996) defendem que **a principal produção do capitalismo é a produção de subjetividade capitalística**. Justamente por ser a engrenagem principal para garantir que ele continue funcionando existem menos fluxos decodificados a serem axiomatizados. Apontam que o capitalista também é produzido. Retomo então, mais uma vez, as falas e conversas que tive com mulheres vivendo no Tapajós e como desejos e planos são atravessados por tais dinâmicas.

Em diversos momentos, e me incluo aqui – as subjetividades enquanto formas de existência apresentam elementos de prioridade em relação ao bem viver, ainda que o próprio planejamento para se alcançar tais formas, que podem ser até mesmo dissidentes ou com fluxos decodificados, continuamente sobrecodifiquem as vidas para uma subjetividade capitalística, mostrando a dinâmica e o dilema com o qual nos deparamos.

Deleuze e Guattari (1997) indicam que os movimentos sociais podem lutar contra a retirada de axiomas (em Estados totalitários) ou pela conquista de axiomas (em Estados social-democratas), mas existe um risco neste último caso que é o da burocratização dos movimentos, transformando-os em reacionários ou também os esvaziando.

Outro ponto a retomar aqui se referindo ao contexto em questão pode ser o exposto por Sena (2014) quando analisa que a partir da eleição de Lula à presidência, acaba ocorrendo a cooptação das lideranças e movimentos e esvaziamento da mobilização, o que enfraqueceu as próprias articulações e também não garantiu o avanço de muitas pautas, já que o próprio Partido dos Trabalhadores (PT) também passou por esse processo de reacionarismo ao se inserir no governo.

Mesmo que possamos citar diversas mudanças e políticas voltadas para demandas de movimentos sociais e das camadas mais pauperizadas da população, muitas dessas – mas apenas para tanto seria necessário outro estudo específico – terão como estratégia medidas paliativas e não mudanças estruturais. Além da continuidade

da atitude e da utilização de poder repressivo contra manifestações, da violência policial e também do encarceramento em massa, principalmente da população masculina, jovem, negra e periférica, e atingindo crescentemente também mulheres, na grande maioria, negras (Zackseski, Machado, Azevedo, 2017).

Aqui serve uma discussão trazida por esses autores de que não existiram de fato "governos de esquerda", apenas governos mais sensíveis aos axiomas, havendo sim partidos de esquerda e políticas assim alinhadas que passam, ao se tornarem parte do governo, pela limitação de não haver margem de manobra frente à influência do capitalismo, assim como, a própria estrutura estatal já reproduzia comportamentos repressivos de forma enraizada em sua própria razão de ser.

Isto ocorreria necessariamente pelo fato de que *todas as formas de Estado estão a serviço do capitalismo*, ponto este que tem sido também um elemento identificado a partir da perspectiva decolonial, no momento em que se compreende que a constituição do Estado brasileiro, em seu início, tem como bases fundantes a lógica de modernidade/colonialidade que se localizam no espectro do capitalismo mundial e nele se justificam, assim como, a própria colonização pelos portugueses sempre voltada ao mercado externo, o que continua como padrão até os dias atuais (independentemente de partido).

Contudo, o caso do Brasil nos últimos anos realmente se relaciona ao entendido por Deleuze e Guattari: o que foi notado é uma maior sensibilização em relação a alguns axiomas, ao mesmo tempo em que houve políticas de priorização do mercado externo, destruição do meio ambiente e manutenção do paradigma desenvolvimentista.

Deleuze e Guattari indagam então, como seria possível resistir a essa axiomatização geral dos fluxos pelo Estado a serviço do capital e como resistir à produção de subjetividade que ocorre no interior dos Estados, que é necessária para que o capitalismo exista.

A resposta estaria no **nomadismo:** a produção de outros modos de expressão, de sentir, de pensar pela movimentação constante, em oposição ao sedentarismo, aquele que se acomoda à subjetividade capitalística, que é homogênea e mundial (estudar, trabalhar, comprar, morrer). Pode-se traçar um paralelo com a proposta do giro decolonial, mas também pelas práticas e existências alinhadas ao contracolonial.

Eles destacam que os desejos produzidos pela subjetividade capitalística nos fazem querer e desejar aquilo que interessa ao capitalismo, aquilo que mantém a sua vida, o que ocorre por meio do agenciamento (família, mídia, escola, entre outros),

como também apontado por Yuval-Davis (1997). Logo, o desejo só existe maquinado, agenciado, ele é aquilo que o agenciamento determina que ele seja.

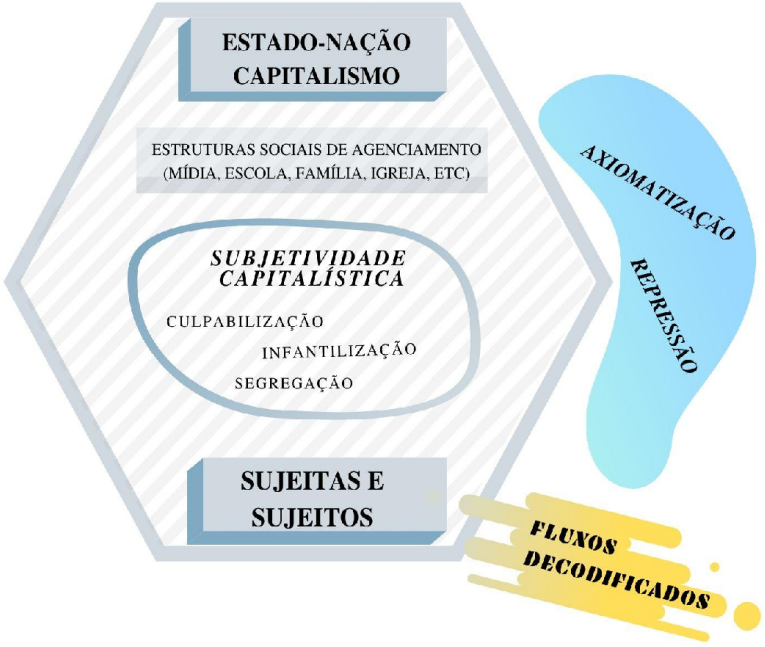
Assim, conclui-se que **o Estado-Nação é um modelo da realização da axiomática-capitalística**, onde ocorre a produção das subjetividades nacionais e uma sujeição social entre capitalistas e trabalhadores. Pode-se considerar aqui que um desejo dessa subjetividade é justamente o *desejo de ser desenvolvido nos moldes eurocentrados*. Tanto aquilo sobre o que discorre Fanon (2008) como Guattari e Rolnik (1996) chama a atenção para a *produção do desejo pela própria repressão*, ou seja, o desejo de que a vida do indivíduo seja organizada de fora. Neste sentido, eles destacam que existem três funções da subjetividade capitalística, sendo:

- A **Culpabilização**: que é a necessidade da autorização para enunciar um pensamento dentro dessa lógica, que pode se dar pela busca de títulos, educação escolar formal; sem essa autorização o indivíduo se sente culpado e desautorizado a se manifestar, o que faz a gente se indagar "afinal das contas quem sou eu? Será que sou uma merda?" (Guattari e Rolnik, 1996, p. 41);
- A **Segregação**: que é o resultado da separação entre quem está autorizado a enunciar e faz, automaticamente, parte de uma elite e os outros que são marginalizados; aquilo que é padrão das elites é valorizado e aquilo que os demais devem se situar;
- A **Infantilização**: que é a tutela do Estado, “pensam por nós, organizam por nós a produção e a vida social” (id.), e que coisas normais como (envelhecer, adoecer, falar, sentir), “não deve perturbar nossa harmonia no local de trabalho e nos postos de controle social” (id.); as ditas minorias, ou os que possuem comportamento dissidente, em geral costumam ser ainda mais infantilizadas e que tudo que se faz, se pensa ou se venha a produzir deve passar pelo Estado.

Estas funções que a subjetividade capitalística tenta alcançar também se alinham ao que Fanon (2008) analisa no tratamento dado aos negros pelos colonizadores tanto no deslocamento e desvalorização dos conhecimentos quanto na criação do sentimento de culpa por não estar/ser apto a se pronunciar dentro da lógica estabelecida. Analisa como a segregação e a infantilização se instituíram como formas de desumanização, de colonialidade do ser (Maldonado-Torres, 2007), o que também identificamos anteriormente no Brasil na relação com os povos indígenas na atualidade.

Na figura a seguir (ver Figura 32) busquei apresentar uma possível visualização para as dinâmicas da produção de subjetividade a partir das referências abordadas:

Figura 32 – Produção de subjetividade capitalística



Fonte: Elaboração própria.

Considero que a perspectiva se dá sobremaneira em países que passaram pela colonização e com sujeitas e sujeitos subalternizados nesses contextos. Na Amazônia, como já se abordou anteriormente, a produção de subjetividades que visam produzir os desejos de *não ser primitivo, atrasado, indígena*, tudo aquilo que é concebido sobre a região é o que acelera o processo de difusão do capitalismo. E, como aqui exposto, as subjetividades não são produzidas apenas sobre sujeitos, mas também sobre fenômenos, estruturas e, aqui, abordo a produção da subjetividade da Amazônia neste âmbito.

Sigo também Guattari e Rolnik (1997) no sentido de considerar que a produção de subjetividades capitalísticas é a principal produção do capitalismo, pois torna todas as demais possíveis. O que se observa no processo de ocupação da região amazônica e na reprodução do imaginário sobre a mesma e seus habitantes, ocupação que deslocou, negou e violou identidades e outras subjetividades, ou seja, fluxos decodificados que ainda escapavam. Isto levou à adoção e defesa de políticas que são contrárias à própria sobrevivência do espaço e de muitas formas de viver na região.

Entretanto, considero e reforço – por isso a adoção da abordagem da esquizoanálise – posto que, ao olhar os projetos de vida de mulheres no Tapajós, no contexto amazônico, é possível perceber a produção de subjetividades outras; o que se

dá, obviamente, não apenas com elas, mas está muito presente no contexto em questão e que, ao contrariar a ordem capitalística na lógica da modernidade/colonialidade rotula indivíduos como *irracionais, loucos*, *esquizofrênicos*, ou seja, fora da realidade e marginalizados, infantilizados, deslegitimados.

É o caso do exemplo citado em capítulos anteriores. Em que políticos posicionam-se sobre como os povos indígenas devem se organizar, viver, postulando a idéia de que contrariar a lógica de se *modernizar, desenvolver* seria considerado irracional. E o grito na Carta das Mulheres Indígenas do Tapajós, assim como muitas conversas relatadas e projetos de vida que foram compartilhados, alinham-se ao que Maldonado-Torres (2007) define como giro decolonial. Tais abordagens possibilitam adensar o campo de análise do cenário político nacional já descrito, mas que, ainda no restante do mês de julho e nos meses seguintes, o cenário em questão recebeu novos contornos e desdobramentos que merecem aqui destaque e contextualização.

Assim, saí da Coroca com destino à Santarém, com meu *pé fofinho*, sem saber muito bem ainda como seria o restante do mês, mas otimista por manter meu planejamento. Pensei em passar alguns dias em Santarém, ir ao hospital para ver se a recuperação seguia um curso normal com a ferrada da arraia, já que apesar do estranhamento, todos que eram experientes no assunto diziam que a aparência estava até boa em comparação com casos que já tinham visto.

Agora em Santarém e com acesso à Internet pude informar à Cris e à Nice o que havia acontecido. Nice já esperava que eu chegasse à Flona nos dias seguintes. Hesitei em ir para a Flona, pois estava insegura com o estado do pé e achei mais prudente inverter meu itinerário. No dia em que cheguei a Santarém depois da Coroca, decidi ir para Alter-do-Chão, onde passaria alguns dias até o ferimento melhorar e, só então iria para a Flona.

Cris me recebe, como sempre, de braços abertos e com um canto especial para armar minha rede. O plano era passar mais uma semana lá, aproveitar para ir ao posto de saúde e ver se era preciso alguma outra medicação. A ferrada estava bem roxa, dolorida e a cada dia a aparência piorava. Nice pede fotos e passa por Whatsapp algumas recomendações: evitar passar óleo de andiroba[32], já que por ter um efeito de

[32] Óleo natural muito utilizado na Amazônia com diversas propriedades, tais como: repelente natural, antiinflamatório, como hidratante para pele e cabelo, entre outras. A medicina popular sobre o óleo indica o uso do mesmo em variadas situações.

aumentar a temperatura da região isso reativaria a toxina; usar óleo de piquiá[33] com folha grossa quente em cima do ferimento para que se retirasse alguma toxina ainda existente e impedir a inflamação. O remédio é indígena, segundo Nice; ela recomenda, também, um chá da casca da árvore do caju-branco para lavar o pé e amenizar a inflamação. Sigo rigorosamente as orientações e o alívio é imediato nos dois casos.

Contudo, pela foto, Nice avisa que acha que irá inflamar de qualquer jeito, restava agora evitar que piorasse ou viesse a necrosar o tecido. Enquanto estou em Alter-do-Chão, Gildson e Enilde pedem atualizações constantes sobre o estado de saúde; eles pedem que eu mande fotos do pé, o que acabou virando uma rotina durante o restante do mês; quase todos os dias eu envio fotos do pé para eles e também para Nice. Em suma, o desenrolar do ferimento acabou por me incapacitar o restante do mês de julho em relação à Flona. A partir de 10 dias, a ferida começou a abrir, dentro do processo normal, mas que aumenta muito o risco de uma infecção e sou recomendada a esperar que ela feche para ir para Jamaraquá. No total, foram dois meses até o ferimento fechar, o que só veio a acontecer quando eu já estava de volta à Belém.

Tal condição, embora na época eu não tenha recebido muito bem, acabou por me propiciar passar muito tempo em Alter-do-Chão. Sem o meu habitual fluxo e ritmo de passagem entre as comunidades, como costumava fazer, algo que Cris também observou e pontuou como minhas viagens eram sempre corridas entre as três localidades. Assim, mesmo que pudesse andar, a sensação de não estar aproveitando o período para continuar a pesquisa, é algo que me desestabilizava consideravelmente.

Aproveitava os dias para organizar as leituras, rever o que já tinha escrito e também conversar bastante, *estar* em Alter, andar, ver o pôr-do-sol. Logo nos primeiros dias sinto a vila muito diferente. As pessoas não respondem aos cumprimentos pelas ruas de *bom dia, boa tarde, boa noite.* A paisagem da vila está diferente também: muito mais carros que das outras vezes em que estive lá em julho.

E o público que percebemos estar passando férias também mudou – mais famílias com homens mais velhos e mulheres mais jovens, predominantemente brancos; percebo serem as pessoas que cumprimento e que não me respondem. Nas praias: mais música alta, muitos drones, mais *jetskis* que o normal. Talvez não tivesse

---

[33] Óleo extraído do fruto do piquiazeiro, diferente do pequi da região do cerrado. O óleo costuma ser utilizando na culinária, mas também tem propriedades antiinflamatórias e de profunda hidratação, sendo recomendado também para a pele e os cabelos. Acredito que o óleo deva possuir outras muitas propriedades, mas estas são as quais conheço. Apesar de algumas buscas por outras referências em mecanismos de buscas há pouca informação sobre o óleo disponível na Internet.

mais carros, fosse apenas uma impressão já que agora a maioria dos carros era do tipo picape, assim, por serem grandes, provavelmente davam essa sensação de ruas mais apertadas e de lotação.

Após dois dias dessa observação converso com Cris; ela diz que também notou essa mudança e que tem acontecido na vila um aumento no fluxo de pessoas que vêm do estado do Mato Grosso, principalmente de Cuiabá, área de grande ligação com o agronegócio. E, realmente: torno a prestar atenção às placas de carros e vejo serem de lá, mas também de outras cidades do mesmo Estado. Ela comenta que, nos últimos meses, muitos mato-grossenses têm comprado propriedades, como casas, terrenos e, principalmente empreendimentos como pousadas e restaurantes.

Em conversa com moradores da vila, como Leida, que é de Belém e mora com a Cris, sou informada que muitas pessoas de Cuiabá têm visto Alter-do-Chão como um destino já consolidado de férias e balneário para a família, que teria se popularizado ultimamente, principalmente, por conta do fluxo de sojeiros que têm se mudado para a região.

Considero que essa movimentação nova não tem sido motivada por férias ou passeio, mas para a compra de terras e propriedades, que tem sido influenciada também pela entrada da "China" no estado do Mato Grosso, por meio da compra de terras, o que tem contribuído para *empurrar* sojeiros para regiões ainda com perspectiva de crescimento do cultivo. Além disso, como abordado em seções anteriores, o contexto político na região já dava muitos sinais de que o baixo Tapajós seria a fronteira agrícola da vez.

Quando estava chegando ao porto de Santarém, saindo da Coroca, um amigo da comunidade que viajava no mesmo barco que eu, apontou para mim as embarcações que levam soja, mostrando uma com os containers vazios e uma já cheia. A diferença do nível que ficava para fora indicava as toneladas do carregamento. Só em 2018, saíram do porto da Cargill 4,6 milhões de toneladas (Antaq, 2018).

Como ainda não viajei para a Flona, não pude perceber o aumento das plantações de soja, mas Cris e outros conhecidos me relatam que a devastação da floresta para a o cultivo de soja tem se alastrado rapidamente. Apesar disso, já pude notar uma diferença na estrada que vai de Santarém à Alter-do-Chão, a mudança de muitas casas em construção e mais anúncios de terrenos à venda.

O fluxo que, para mim já era mais familiar, de viajantes e mochileiros, parece ter diminuído ou estar menos perceptível. Começo a perceber a vila e as suas mudanças

que têm se dado agudamente, já que eu tinha estado lá ainda no início do ano. A especulação imobiliária também está mais intensa, e ainda continua o debate entre a proteção da área e a pressão para verticalização visando "desenvolver" mais a região.

Converso com Cris sobre os efeitos da época das eleições e suas polarizações. Ela indica que houve um processo de mudança nas relações das pessoas, um afastamento mais explícito por conta de divergências políticas. Não posso aqui generalizar os posicionamentos políticos da população sem ter feito um levantamento direcionado para tal, mas posso compartilhar minhas impressões a partir de alguns fatos posteriores.

Um dos principais exemplos ocorreu na última semana em que eu estava em Alter-do-Chão, no dia 22 de julho de 2019. O Ministro da Educação do governo brasileiro, Abraham Weintraub, passava férias com a família na vila e, durante a noite de segunda, enquanto jantava na praça da vila, foi surpreendido com um protesto de estudantes da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA) que se manifestavam contra os cortes de recursos para a educação. O ministro se manifestou sobre o ocorrido em sua rede social no Twitter[34], que estava com sua família quando "*advinhem (sic)... os mesmos que se dizem defender os direitos humanos nos cercaram... as crianças ainda estão chorando!*".

Em determinado momento começa a ocorrer uma discussão, que é registrada em vídeo (Youtube, 2019)[35]. Entre palmas, ovações em apoio, vaias e gritos de "fascista" e "palhaço" das pessoas que assistem à situação, a discussão se desenrola quando um dos estudantes, que é indígena, fala "*eu estou aqui na minha terra, essa terra é nossa, essa terra foi defendida com muito sangue*", ao passo que o ministro responde "*essa terra é minha!*", o que gera reação na aglomeração que se formou na praça; o estudante replica que o ministro deve respeitar a terra e o povo, após o estudante denunciar não ter sido recebido pelo ministro em Brasília, Weintraub responde: *"Não é porque você está com um cocar que você pensa que é mais brasileiro que eu, seu safado"*. O ministro continua ao dizer que todos são brasileiros, pretos, brancos e índios, que são todos iguais. A situação, além da repercussão local, na mesma noite alcança noticiários e reportagens (Lellis, 2019).

[34] https://twitter.com/abrahamweint/status/1153477099887431680?lang=pt

[35] Ministro da Educação Abraham Weintraub discute com a população do Pará. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=bd4eQCDL-Zg. Acesso em: 10/01/2020.

No dia seguinte, o reitor da UFOPA, Hugo Diniz, criticou o ocorrido em seu perfil do Facebook, ao dizer que "*Não vale tudo para obter os fins nobres que almejamos. Como Professor, e neste momento como Reitor, considero inaceitável a hostilização sofrida, na noite de ontem, pelo Ministro da Educação Abraham Weintraub, fora do exercício do seu cargo, na presença de sua esposa e filhos*". (Carneiro, 2019)

Também o prefeito de Santarém, Nélio Aguiar, do partido DEM, manifestou-se em nota da prefeitura, na qual condenou os atos de violência, intolerância política ou de censura; dizendo solidarizar-se com o ministro que estava em Alter-do-Chão como turista e foi hostilizado durante seu momento de descanso. Finalizando, afirmou que a cidade de Santarém é hospitaleira e que atos isolados não representam a conduta do seu povo acolhedor (Carneiro, 2019).

A noite do dia 22 de julho foi, coincidentemente, a única em que eu resolvi não ir à praça, mas, mesmo sem ter estado presente, instantaneamente ao ocorrido recebemos mensagens de outros conhecidos. No dia seguinte, um grupo de umas doze pessoas, com um carro-som, fez uma passeata pela praça em apoio ao ministro e ao governo.

Nos dias seguintes não havia outro assunto nas conversas paralelas pela vila. Todos comentavam a situação e sua repercussão. Postagens foram feitas por moradores de Santarém expondo nomes de professoras e professores que estariam "doutrinando alunos" e incentivando-os a se manifestarem contra o governo, assim como, houve relatos da Política Militar ter visitado a casa de alguns desses professores e também de pessoas identificadas na postagem como "comunistas" e ligadas a interesses na região, como membros de ONGs, a exemplo do Projeto Saúde e Alegria (PSA).

O clima era pesado e de insegurança na vila face às possíveis retaliações, principalmente pelos conteúdos acusatórios que circulavam nos grupos de *whatsapp* sobre diversas pessoas que moravam em Alter-do-Chão ou Santarém, identificadas como opositoras ao governo. Para os meus conhecidos e pessoas mais próximas, o clima é de tensão e medo. Converso com uma amiga que é professora na UFOPA e a mesma comenta sobre a situação de incerteza do que vem pela frente, assim como, da expectativa de que a repressão esteja aumentando.

Posteriormente, compartilharam comigo sobre o caso de uma professora da UFOPA que, após a polícia ter ido à sua casa algumas vezes sem mandado, sentiu-se

intimidada e decidiu ir embora; o mesmo ocorreu com outras pessoas também. Era o início de um movimento que se intensificaria nos meses seguintes.

Retomando a discussão sobre a produção de subjetividade, percebe-se como os atravessamentos macropolíticos contribuem para decisões ligadas a projetos pessoais e sociais de vida. Podemos pensar sobre os deslocamentos de idas e vindas justamente nesse sentido, como desejos produzidos e projetados em alguns lugares – como Alter-do-Chão – também são atravessados pela produção de subjetividade. O ir, chegar, ficar e sair perpassa diversos fatores macropolíticos, como observamos no exemplo anterior.

Logo, Guattari e Rolnik (1996) definem que a produção de subjetividade não deve ser encarada como uma coisa em si, imutável, mas sim "existe esta ou aquela subjetividade, dependendo de um agenciamento de enunciação produzi-la ou não. Atrás da aparência da subjetividade individuada, convém procurar situar o que são os reais processos de subjetivação" (ibid., p. 322). Eles citam, como exemplo, o capitalismo moderno que produz em grande escala um novo tipo de subjetividade através da mídia e dos equipamentos coletivos.

Savazzoni (2012, p.68) destaca que essa produção precisa ser compreendida pela relação de atravessamentos de diferentes dispositivos e agenciamentos que nos influenciam, de modo que a subjetividade não é apenas algo que se "internaliza", mas é algo dinâmico e que está constantemente sendo atravessada.

A produção de subjetividade se dá a partir de algumas linhas: **as linhas duras/molares**, que são as determinações mais formais dessa subjetividade e com uma identidade pautada em binarismos (sexo, gênero, estado civil, entre outros) e são aquelas que classificam, interpretam, codificam a parte do "sujeito"; é onde ele se reconhece e organiza a vida cotidiana, são utilitárias; e essas linhas duras são influenciadas pela hegemonia, pelo que é dominante.

As linhas duras/molares são normalmente ligadas ao Estado e geram processos de subjetivação e estratificação, retomando a noção previamente abordada de sobrecodificação das singularidades das linhas e fluxos que escapam, de modo que "o aparelho de Estado cria, necessariamente, suas linhas duras e por elas faz passar suas normas, entretanto, ele necessita também de linhas "flexíveis" e circulares para poder atingir "todos" os segmentos do *socius*, do nível "molar" ao "molecular"" (Savazzoni, 2012, p. 72).

Já as **linhas flexíveis/moleculares** são as que possibilitam o afetamento da subjetividade, são zonas de intermediação, a face sensível, enquanto as linhas molares

são a face formal, é o *entre*, é aquilo que pode ser modificado, afetado. As **linhas de fuga** são para onde convergem os processos que vão levar ao novo, onde temos nossas sensibilidades, possibilidades de invenção e potencialidades, que são os microprocessos revolucionários.

As linhas de fuga, contudo, podem ter duas direções: construtivas/inventivas, quando liberam a produção de desejos, ou abolicionistas, que podem levar à desintegração absoluta e ao próprio aniquilamento (id.). Neste sentido eles comentam sobre os perigos das linhas:

> Portanto, somos feitos de três linhas, mas cada espécie de linha tem seus perigos. Não só as linhas de segmentos que nos cortam, e nos impõem as estrias de um espaço homogêneo; também as linhas moleculares, que já carreiam seus micro-buracos negros; por último, as próprias linhas de fuga, que sempre ameaçam abandonar suas potencialidades criadoras para transformar-se em linha de morte, em linha de destruição pura e simples (fascismo). (Deleuze e Guattari, 1997, p. 195)

Assim, é nas potencialidades da micropolítica e na produção das subjetividades que reside a resistência, de modo que se identifica a relação que se dá entre os projetos de vida enquanto produto da produção de subjetividades sempre constantes e dos atravessamentos das linhas de segmentaridades.

Os processos de singularização são o modo de resistência à subjetividade capitalística e a relação do capitalismo está na tentativa de fixar e suprimir tal singularização no âmbito da micropolítica. É importante destacar que essa produção dentro do capitalismo não se dá de maneira homogênea, dependerá do nível e grau de inserção e integração dos indivíduos com os agenciamentos do mesmo (linguagem, mídia, escola, economia).

As subjetividades produzidas são então formas de produzir percepções e relações com o mundo, com os outros e consigo, por meio da produção de desejos, mas que na subjetividade capitalística adotam uma escala industrial e direcionada a atender à lógica do capital e a ser naturalizada como única forma possível de se viver.

Outro elemento relevante da análise feita, por Deleuze e Guattari e também Rolnik, é a visão de que os sujeitos e as subjetividades não são processos isolados ou únicos, mas sempre em relação com a sociedade, com a coletividade. Além de que não apenas os sujeitos/indivíduos possuem subjetividades, mas os sujeitos sociais também (Estado e os demais), e, aqui, é um momento oportuno para pensarmos sobre a produção da subjetividade da Amazônia.

Ao falar a palavra "Amazônia" é possível que o cérebro de quem a ouça imediatamente dispare diversas imagens, sentimentos e percepções prévias. Fascínio, contemplação, medo, desconhecimento. A palavra, atualmente difundida e utilizada para se referir a um bioma e a uma região, foi estabelecida por colonizadores a partir de uma mistura de relato real e mito fundacional sobre mulheres que viveriam em uma sociedade matriarcal, eram guerreiras e teriam apenas um seio – características que apontam para diversas possibilidades da origem etimológica da palavra no grego e também na língua jônica.

O relato do século XVI feito pelo espanhol frei Gaspar de Carvajal (Carvajal, Rojas e Acuña, 1941), as definia como mulheres altas e de pele alva, que viviam no rio Nhamundá e, em referência à mitologia grega das Amazonas, nomeou-se o maior rio do mundo em extensão e volume "*río de las Amazonas"*, nome que viria a ser cunhado posteriormente para se referir ao rio e também à definição do bioma predominante ao longo da bacia amazônica.

As mulheres guerreiras também são referidas como Ycamiaba apesar de alguns relatos que datam até os anos 1960, nenhum contato direto foi registrado, mas as histórias delas são retratadas em livros e em muitas cerimônias de diversas etnias. Chama atenção, contudo, o fato de relatos dos europeus descreverem essas mulheres como brancas, altas e com apenas um seio – uma coincidência, para dizer o mínimo, com o fenótipo europeu e a referência à mitologia grega das Amazonas – assim como, em um relato datado de 1641 por Padre Cristóbal de Acuña, diz-se que elas seriam parentas dos homens barbados (europeus) (Carvajal, Rojas e Acuña, 1941).

Independentemente, é comum a recorrência a uma visão simbólica sobre a região e às mulheres amazônidas com a história das Ycamiaba/Amazonas. Assim também, percebe-se uma visão generificada sobre a região, a partir do momento em que as representações de mulheres guerreiras, temidas e ao mesmo tempo desejadas e hipersexualizadas, perpassam muitas falas sobre as políticas passadas e contemporâneas sobre a Amazônia.

Em julho de 2019 o presidente Jair Bolsonaro, ao ser questionado sobre a demarcação de terras indígenas e o desmatamento na Amazônia, respondeu: "*O Brasil é uma virgem que todo tarado de fora quer. Qual país do mundo tem o que nós temos?*"

A fala está inserida no contexto de denúncias sobre políticas que estariam atingindo o bioma e as populações da região, enquanto ele alega que as críticas

estariam sob a égide de uma intenção de tomar a Amazônia do Brasil, violando a soberania sobre a mesma. A linguagem repleta de conotações sexuais no âmbito político, dizem muito sobre a forma como as relações de gênero e poder se dão na sociedade e reverberam em forma de políticas, conforme explorado por Carol Cohn (1987).

Neste ponto, eu identifico que além da colonialidade sobre sujeitas e sujeitos, a colonialidade de gênero se deu também sobre a Amazônia enquanto região construída socialmente de forma generificada e racializada. Os próprios relatos de colonizadores sobre as mulheres "Amazonas", tomando como referências para suas descrições e hábitos a mitologia europeia, inundam a linguagem sobre a mesma, reproduzindo noções de feminilização da natureza.

A natureza representada na ideia de feminilidade reproduz padrões de gênero como fertilidade, cuidado, passividade, a qual deve ser explorada, domesticada, dominada (Runyan, 1992). Tal discurso se metamorfoseou diversas vezes de acordo com os interesses de seus porta-vozes, mas, por séculos contribuiu para a expansão de sistemas políticos e econômicos inteiros pautados na exploração e opressão racializadas, generificadas e de classe.

Como podemos destacar na fala citada anteriormente pelo presidente da República, mas também em um discurso de Getúlio Vargas (1942) onde o mesmo diz que é preciso *"conquistar a terra, dominar a água, sujeitar a floresta"*, uma declaração que carrega em si uma lógica institucionalizada desde o contexto da colonização ibérica no continente, de dominação e exploração como horizonte e objetivo final do Estado, da política e do Homem.

Já na declaração do Padre Cristóbal de Acuña (1641), percebe-se uma correlação com as duas últimas falas, quando este aponta que "*o tempo descobrirá a verdade, e se estas são as famosas Amazonas dos historiadores, que guardam em sua comarca tesouros que dão para enriquecer o mundo todo"* (Carvajal, Rojas e Acuña, 1941, p. 268). Ainda permeiam o imaginário social sobre a região ideias de uma leitura da natureza que deve ser *subjugada* e dominada, selvagem, mas, que guarda riquezas que poderiam enriquecer o mundo todo – consonante com a análise feita por Edna Castro (2010) e que pontua como:

> Riqueza e poder, no afã de dominação – nacional, global – determinam em última análise uma nova fase para a Amazônia. O processo civilizatório continua seu curso rumo às últimas fronteiras do planeta a explorar. A floresta permanece um desafio, um lugar para ser domesticado, vencido pela

> civilização. Está aí a base da ideia de um "vazio demográfico" a preencher, necessariamente, imperativamente. (Castro, 2010, p. 108)

Não considero como um acaso o fato de que os discursos sobre a soberania brasileira, também aqueles feitos por líderes como o presidente francês Emmanuel Macron e outros, utilizem-se da ideia de que "*A Amazônia é nossa*", é "*bem comum*" ou "*deve ser protegida"* com uma subjetividade produzida sobre a região pautada nas origens históricas do seu nome e das ideias que a envolvem. É possível traçar elementos implícitos, como os anteriores, e explícitos, como na fala do presidente Bolsonaro, sobre a Amazônia ser uma mulher virgem, passando também pela de seu filho, Eduardo Bolsonaro, que disse*: "A Amazônia, essa mulher tão bonita, o outro cara vai lá, pisca para ela, quer pagar um drinque para ela, não posso achar que esse drinque está sendo pago de graça, ok?"* (Lemos, 2019).

Ele ainda continuou, ao acrescentar na sua analogia, que "*a gente vai aceitar fundo da Amazônia e continuar se prostituindo? Aqui é Brasil, aqui quem manda somos nós. Se quiserem continuar depositando, continuem. Senão, abraço*" (id.). Objetificação, sexualização, virgindade, relação de posse, dominação, moralidade, prostituição: são todas noções presentes nas formas de se explicar a situação amazônica, o que não significa dizer, por exemplo, que outros povos e culturas não produzam também subjetividades sobre a Amazônia e a natureza com referência ao feminino.

Podemos observar, por exemplo, a própria diferença nas cartas citadas de mulheres Mundurukus do Tapajós como ao citarem a Amazônia de forma a associá-la a uma noção de feminilidade, maternidade, o fazem a partir de uma concepção completamente diferente. Assim, o que aqui nos interessa é *o que significa ser mulher* a partir da colonialidade de gênero no Brasil e, como o termo se apresenta nas falas e políticas. Não pretendo apontar de forma superficial como se "generifica" a Amazônia, mas como essa linguaguem e os significados que ela carrega em um contexto específico influencia a percepção sobre a região.

Os discursos reproduzem uma ideia de hierarquização e, ao mesmo tempo em que antropomorfizam a região, conseguem fazê-lo de forma desumanizada, ridicularizada e objetificada: despossuída de autonomia ou vontade própria, a qual não possui agência sobre si e deve ser dominada, sujeitada, explorada ou protegida.

Por outro lado, a Amazônia costuma estar presente em muitos discursos políticos quase indissociavelmente ligada às questões indígenas, como apontado

anteriormente. Considero, desta forma que, além de uma generificação da subjetividade da região, ocorre uma racialização da mesma. Neste caso, atrelando elementos atribuídos aos povos originários no âmbito da colonialidade do poder como *"atraso, primitivo"* à região, o que, já comentei anteriormente tem um duplo efeito problemático.

O efeito é o de se criar uma imagem da Amazônia como região homogeneamente étnica e indígena, ignorando a diversidade cultural da região e do próprio Brasil. Tal racialização da subjetividade da Amazônia também envolve a tentativa de invisibilização da situação de povos indígenas em outras regiões do país. Atrelando-se uma naturalização da associação de indígenas à Amazônia e não às outras regiões do Brasil, que não são "pensadas" desta forma, influeciam-se políticas e discursos sobre as mesmas, sobre suas demandas e necessidades.

Podemos pensar no contexto vivido pelos povos indígenas no Sul, no Sudeste, no Nordeste e no Centro-Oeste, como costumam não ser associados a tais regiões, de modo que se apagam suas existências, acabando por dificultar ainda mais lutas sobre o direito ao território e outras demandas. A não-associação de povos indígenas a outras subjetividades regionais também reforça uma falaciosa noção de que o Brasil em si não seria indígena, apenas a Amazônia, como se restante do território brasileiro tivesse sido em um passado distante, mas que não mais existissem etnias em regiões "desenvolvidas".

Quando se chama a atenção para as queimadas, o desmatamento na Amazônia e grandes projetos como hidrelétricas é comum que se atente para a situação dos povos indígenas da região, mas, quando práticas semelhantes se dão em outras regiões, como as conseqüências da tragédia do rompimento das barragens em Mariana-Minas Gerais, em 2015, para o povo Krenak, não é um tipo de associação que costuma ocorrer naturalmente no imaginário nacional, já que a existência de povos indígenas é construída como algo relativo à "distante" e "exótica" Amazônia.

A linguagem, a forma de se falar e o que se fala é importante. Além de comunicar, pode excluir pessoas do diálogo, reproduzir violências e valores implícitos à sociedade como forma de justificar ações políticas, como outra fala citada do presidente Bolsonaro, que recorre a Deus para argumentar a necessidade de explorar a Amazônia. E a linguagem também produz subjetividades de sujeitas e sujeitos individuais, como é o foco do presente estudo. Assim, reforçam-se valores atribuídos a

comportamentos esperados de mulheres e homens, pessoas brancas, negras e indígenas, influenciando também na percepção das próprias subjetividades.

Destarte, a subjetividade é sempre produzida por agenciamento de enunciação, nunca de forma isolada, e, por isso, Guattari e Rolnik (1996) destacam a relevância dos movimentos sociais no processo de **singularização das subjetividades**, ou seja, de rompimento com a subjetividade capitalística:

> O modo pelo qual os indivíduos vivem essa subjetividade oscila entre dois extremos: uma relação de alienação e opressão, na qual o indivíduo se submete a subjetividade tal como a recebe, ou uma relação de expressão de criação, na qual o indivíduo se reapropria dos componentes da subjetividade, produzida no processo que eu chamaria de singularização. (Guattari e Rolnik, 1996, p. 33)

A singularização, neste sentido, seria uma oposição ao processo de individualização, elemento presente na subjetividade capitalística, que busca isolar os indivíduos e compreender os desejos e necessidades de modo desconectado do social/coletivo.

Rolnik (ibid., p. 38) observa que Guattari "considera que uma das principais características dessa produção nas sociedades 'capitalísticas' seria, precisamente, a tendência a bloquear processos de singularização e instaurar processos de insensibilização", ou seja, nos auxilia a discutir a relação entre a produção de subjetividades no contexto do capitalismo e suas dissidências.

O cenário em que se dá a análise do tema aqui em questão (desenvolvimento, posicionalidades sociais e Amazônia) é fruto de um processo – já descrito – de contradições e de violentas imposições de um sistema capitalista sobre a região e sua população. Observo que sempre houve resistências e discordâncias, principalmente pelo fato dos projetos e interesses para a Amazônia, em forma de políticas, normalmente estarem voltadas para atender às demandas do capital e não da sociedade local; sendo assim desde basicamente os primórdios da colonização portuguesa.

Percebe-se, então, um alinhamento ao exposto até aqui, no sentido em que se buscam produzir subjetividades na região de forma a facilitar a entrada do capital: de que forma? Principalmente, pelo incentivo à migração de pessoas já integradas e mais inseridas no processo e que, ao chegarem à região trouxeram novas formas de ver a natureza, o espaço, novas economias e novos modos de vida, mas também, pela estratégia de deslocamento involuntário das pessoas que já habitam a região, na produção do desejo de sair, até mesmo como única opção.

Por outro lado, as políticas de etnocídio, genocídio e de eugenia contra as populações indígenas e negras, a *caboclização* e a *morenidade* como ferramenta de apagamento cultural, aproximam-se do processo de insensibilização apontado por Guattari (id). Assim, é possível identificar na discussão feita por Valter do Carmo Cruz (2007) o movimento nos anos 1980 e 1990 de insurgência de lutas sociais na região associadas às identidades culturais, étnicas e territoriais como um processo de singularização.

Como já citado, todas as referências abordadas consideram o caráter coletivo desses processos de resistência, ainda que possam se materializar individualmente nos sujeitos, mas envolvem um processo de identificação e solidarização que é social, coletiva.

A subjetividade capitalística aponta como único viável e desejável caminho o trabalho assalariado, o consumismo como realização pessoal e – automaticamente – os sacrifícios sociais e ambientais que envolvem o próprio sistema como algo inerente e inevitável. Segundo Guattari e Rolnik (1996) ela naturaliza as opressões e produz medos e inseguranças a partir das suas funções (culpabilização, infantilização e segregação), de modo que o sujeito não se sinta capaz ou seguro de romper ou existir fora dessa própria lógica; por isso, eles consideram impossível esse rompimento sozinho. Neste sentido, podemos conectar com a fala de Priscila sobre o seu sonho de cursar engenharia florestal e as suas dúvidas sobre sua própria capacidade.

Este processo de ruptura é denominado por Guattari como **revolução molecular** ou **microrrevoluções**; o autor compreende que para que seja possível qualquer revolução em nível macropolítico é preciso atentar também para o âmbito micropolítico, para as produções de subjetividades – já que são elas as principais responsáveis pela sustentação do capitalismo e de qualquer outro sistema e estrutura.

Deleuze e Guattari não apenas consideram que os movimentos sociais tenham um mero papel de demandar novos axiomas do Estado, porém, mais do que críticas e denúncias, os movimentos contemporâneos também mobilizam a construção e produção de novas subjetividades, reclamam outras maneiras de percepção e sensibilidade, como podemos perceber no caso da I Marcha das Mulheres Indígenas, realizada em agosto de 2019, “Território: nosso corpo, nosso espírito”, que contou com a participação de mais de 2 mil mulheres de 113 povos, em Brasília, no dia 13 de agosto. A marcha começou com um processo de articulação desde 2015, ano aqui já

destacado como chave para o processo de intensificação de diversos movimentos de resistência.

As pautas da marcha tratavam da demarcação das Terras Indígenas e contra o machismo, identificado como mais uma epidemia trazida pelos europeus, mas também contra diversas medidas do atual governo:

> Assim, tudo o que tem sido defendido e realizado pelo atual governo contraria frontalmente essa forma de proteção e cuidado com a Mãe Terra, aniquilando os direitos que, com muita luta, nós conquistamos. A não demarcação de terras indígenas, o incentivo à liberação da mineração e do arrendamento, a tentativa de flexibilização do licenciamento ambiental, o financiamento do armamento no campo, os desmontes das políticas indigenista e ambiental, demonstram isso. (Documento final da Marcha das Mulheres Indígenas: "Território: Nosso Corpo, Nosso Espírito", 2019)

Neste sentido, elas identificam como pontos centrais: a urgência da demarcação das Terras Indígenas; o direito à posse plena dos territórios e, por conseguinte, a proibição da exploração de minérios, o arrendamento e invasões do agronegócio; a manutenção e a qualificação do Subsistema e da Secretaria Especial Saúde Indígena (SESAI); que o STF reafirme a tese do direito originário à terra, contra a tese do Marco Temporal, como critério de demarcação; que sejam respeitados os tratados internacionais como a Convenção 169 da OIT; a promoção da representatividade de mulheres indígenas e o combate à discriminação contra mulheres indígenas e a abertura para espaços de decisão; denunciam serem vítimas de racismo e também de machismo; querem defender o direito de todos a uma alimentação saudável, sem agrotóxicos e nutridas pelo espírito da Mãe Terra, assim como assegurar o direito à educação diferenciada entre outros.

É neste sentido que a micropolítica é possível, na *autonomização/processo de singularização,* ou seja, na construção de seus próprios tipos de referências práticas e teóricas, saindo da "posição constante de dependência em relação ao poder global, em nível econômico, em nível do saber, em nível técnico, em nível das segregações, dois tipos de prestígio que são difundidos" (Guattari e Rolnik, 1996, p. 46). É imprescindível destacar que essa revolução molecular cria mutações da subjetividade consciente e inconsciente dos indivíduos e grupos sociais; e, produz "as condições não só de uma vida coletiva, mas também da encarnação da vida para si próprio tanto no campo material quanto no campo subjetivo" (id.).

Guattari e Rolnik (1996) identificam que as revoluções moleculares espraiam-se em todos os níveis: infrapessoais (no sonho, na criação); pessoais (relações de

autodominação ou Superego); e interpessoais (invenção de novas formas de sociabilidade em todas as áreas da vida [doméstica, amoroso-afetiva, de vizinhança, escolar, no trabalho, etc]). Ou seja, provocam transformações nas formas de se perceber a vida, a si próprio, seus objetivos, sonhos, formas de se organizar econômica, social e politicamente.

A abordagem aqui descrita a partir das influências de Fanon, Deleuze, Guattari e Rolnik com enfoque na ideia de colonialismo mental e seus efeitos psicológicos nos sujeitos, assim como a compreensão da micropolítica, da produção de subjetividade e a relação com o Estado e o capitalismo nos dá ferramentas para nos aproximarmos das subjetividades e pensar como são produzidas, como se relacionam com o contexto social, político, econômico, individual, cultural e também espaço-temporal.

É possível abstrair da discussão sobre a produção de subjetividade a relação entre a forma de percepção do mundo e de si sendo influenciada constantemente pelo Estado, pelo sistema econômico capitalista e de que forma o que desejamos e queremos é, dependendo do nível de integração ao sistema, uma reprodução da lógica capitalista. Assim, pela indústria cultural, pela educação, pela mídia, pela família, pela religião, existe um agenciamento desses desejos que são direcionados para a manutenção do capitalismo, fazendo dos desejos dos sujeitos compatíveis com o que se precisa deles: desejar um trabalho em certas condições, desejar uma aquisição de bens materiais como símbolo de sucesso pessoal e profissional.

A compreensão da relação tempo-espaço também é produzida nessa lógica, a relação que se tem com o lugar, a importância dele é cada vez mais incentivada a ser distanciada, em contraposição a uma ideia de global superior ao local, como discutido por Escobar (1995). E o tempo é pensado e organizado a partir das demandas e metas pensadas numa lógica de vida na modernidade: estudar, trabalhar, consumir, reproduzir, morrer.

Contudo, nem todas as mulheres e homens estão alinhados com a subjetividade capitalística e também nem sempre totalmente. Existem linhas de fuga, rupturas, fluxos decodificados que escapam ao que se espera que as pessoas se encaixem. São outras formas de viver, existir e produzir desejos, que contrastam com a subjetividade predominante.

É preciso compreender que, inserido em todo esse debate, existe um ponto de referência que está presente no projeto de modernidade/colonialidade: o Estado-Nação. Enquanto uma estrutura que se interpreta geralmente como neutra ao mesmo tempo em

que coerente com as demandas populares, o que, obviamente, já recebeu diversas críticas e apontamentos de problemas e rachaduras nesta estrutura.

Para além da discussão feita por Benedict Anderson (2008) das "comunidades imaginadas" ou as críticas à crise do Estado-Nação, propõe-se aqui rever o assunto a partir da abordagem interseccional de Nira Yuval-Davis (1997) e também pela reflexão de Shirin M. Rai (2008) sobre o atravessamento entre gênero e desenvolvimento. As duas autoras já foram citadas no início do trabalho, mas se mostra oportuna uma retomada e aprofundamento das suas abordagens a fim de construir uma referência de projeto de vida e projeto de nação mais robusta.

As duas têm em comum o reconhecimento de que pensar Estado, Nação e Desenvolvimento não pode ser feito sem considerar os aspectos de gênero dentro dessa estrutura e de sua lógica. Não se tratam de instituições neutras em nenhum sentido e muito menos espontâneas, mas sim construídas e moldadas por interesses e pautadas em contextos de violência e de opressão.

12 A AMAZÔNIA SEM FUTURO OU UM FUTURO SEM A AMAZÔNIA

> *Todo problema humano exige ser considerado a partir do tempo.*
> *Sendo ideal que o presente sempre sirva para construir o futuro.*
> *E esse futuro não é cósmico, é o do meu século, do meu país, da minha existência.*
> *De modo algum pretendo preparar o mundo que me sucederá.*
> *Pertenço irredutivelmente a minha época.*
> *E é para ela que devo viver. O futuro deve ser uma construção sustentável do homem existente.*
> *Esta edificação se liga ao presente, na medida em que coloco-o como algo a ser superado.*
> (Frantz Fanon)

Retornei a Belém e, já em agosto, a Amazônia tomou as manchetes nacionais e internacionais. Grandes incêndios florestais relatados em Rondônia e no Acre, no início do período de seca, chamaram a atenção de especialistas pela proporção e incidência maior que em outros anos. A disputa narrativa se deu entre o governo Bolsonaro e ativistas e especialistas, chegando ao momento em que o presidente do INPE, responsável pelo monitoramento, foi exonerado, quando o governo questionou a veracidade dos dados (EXAME, 2019).

Mais uma vez, redes sociais e aplicativos de mensagem foram espaços dessa disputa de narrativas, com imagens, dados e outras informações corretas ou não sobre a situação. Contudo, a duração das queimadas chamou a atenção de líderes de Estados, que passaram a condenar as políticas de desmonte ambiental do governo e a ineficácia na proteção da Amazônia.

Houve desestabilização especial entre o governo da França e do Brasil, enquanto a reunião do G7 em Biarritz e o discurso do presidente francês, Emmanuel Macron, deram destaque para a importância da região amazônica pela sua biodiversidade e na manutenção do clima, assim como o fato da Guiana Francesa também estar localizada na Amazônia. Macron apontou na sua fala que a "*Amazônia é nosso bem comum*", o que foi interpretado como um desrespeito à soberania brasileira pelo governo de Bolsonaro junto a uma proposta francesa feita durante a reunião sobre a possibilidade de atribuir um estatuto internacional à região caso "*um Estado soberano adotasse medidas concretas claramente contrárias ao interesse de todo o planeta*" (AFP, 2019).

E, mesmo com a liberação de 20 milhões de dólares pelos países do G7 para a situação emergencial na Amazônia, o governo brasileiro declarou que a ajuda só seria aceita com a condição de que aquele presidente pedisse desculpas por ofender o brasileiro (AFP, 2019). A crise diplomática entre os presidentes ainda teve como episódio declarações sexistas de Jair Bolsonaro sobre a esposa de Emmanuel Macron, ao compará-la a sua própria esposa, Michelle Bolsonaro.

Ainda no mês de agosto, a intensidade das queimadas foi associada ao que ficou conhecido como "Dia do Fogo", registrado com o dia 10 de agosto 2019, no qual produtores rurais teriam orquestrado a ação para chamar a atenção das autoridades em busca de apoio e, no Pará, os municípios de Altamira, Novo Progresso e São Félix do Xingu foram os que mais se destacaram nos focos de incêndio, localizados ao longo da BR-163 que liga Cuiabá a Santarém (Machado, 2019).

Esses municípios também são notoriamente conhecidos pela produção pecuária e de soja (ver Anexo K). E enquanto as investigações da Polícia Federal e do Ministério Público apontavam para muitos incêndios terem sido criminosamente provocados por pessoas ligadas a tais atividades, o presidente Jair Bolsonaro, ao ser indagado sobre a situação, acusou ONGs de estarem provocando os incêndios intencionalmente (Mazui, 2019), para enfraquecer seu governo.

Também houve espaço na marcha para a preocupação com a situação da Amazônia e as políticas e decisões que impactam diretamente os povos da região e a própria natureza. Como abordado em seções anteriores, mudanças nas diretrizes do governo principalmente sobre as políticas ambientais, como o corte de orçamento, fechamento de secretarias e esvaziamento de pastas que eram dedicadas à fiscalização e ao combate a emergências como essas, teriam contribuído para a magnitude das queimadas, que não tiveram fundos para respostas imediatas, alastrando-se por semanas até setembro de forma assustadora e destruidora. Contudo, especialistas apontaram para o protagonismo do desmatamento na contribuição direta e indireta para o quadro de incêndios (AFP, 2019), contrariando narrativas de que o fenômeno seria algo natural e típico do bioma.

E, ao fim do conturbado mês de agosto, servidores do ICMBio enviaram uma carta com mais de 500 assinaturas ao presidente do órgão, o Coronel Homero de Giorge Cerqueira, pedindo o fim da política de assédio e intimidação do governo, principalmente por parte do alto escalão Ademais, os servidores demonstram preocupação com os rumos da política ambiental na atual gestão, pedindo que as

nomeações e as decisões obedeçam a critérios técnicos e científicos, assim como, que seja feito fortalecimento dos órgãos de controle, a não-interferência nas ações de fiscalização, o melhoramento do aparato tecnológico de monitoramento e melhorias nas condições de trabalho (Leitão, 2019).

Em novembro, quando pude retornar ao Tapajós e visitar Nice e sua família na Flona, ao conversarmos sobre a relação com o órgão, que ela havia criticado ainda em 2017, ela relatou que naquela época não entendia muito bem o trabalho deles, mas que a relação havia melhorado, que os servidores estavam trabalhando de forma correta e prestativa, talvez com medo de um fechamento do órgão por conta do esvaziamento que o governo tem feito com as políticas ambientais.

No mesmo período, marcado pela crise ambiental e na Amazônia, com a marcha das mulheres indígenas, pressões internacionais e internas como dos servidores do ICMBio, o presidente Jair Bolsonaro declarou que iria iniciar uma revisão das Terras Indígenas já demarcadas, pois considerava que havia, a seu ver, "muita terra para pouco índio" e que haveria algum interesse por trás dessa situação (Fórum, 2019).

A fala do presidente mais uma vez denota a noção de "vazio demográfico" associado a uma relação eurocêntrica de parâmetro de ocupação humana pautada, por um lado, na urbanização e, por outro, na lógica de mercado e do uso do território, enquanto, na realidade, 22% das terras no Brasil são de latifúndio, enquanto 13% são Terras Indígenas (Sparovek et al, 2019).

Apesar de agosto ter marcado o mês da crise sobre as queimadas na Amazônia, em setembro, um novo episódio chamou também a atenção. No dia 14 de setembro, um grande incêndio na APA Alter-do-Chão ganhou as manchetes. O fogo, que se deu em uma área atrás do Lago Verde, de difícil acesso, modificou a paisagem típica da orla da vila, sendo facilmente visível e, à noite, acendendo um grande clarão vermelho na floresta banhada pelo rio Tapajós.

Ainda quando as primeiras imagens começaram a ser compartilhadas em redes sociais, conhecidos e amigos meus que moram na vila me informaram do ocorrido e do estado de preocupação e tristeza de muitos moradores. Além do batalhão dos bombeiros da região, a Brigada de Alter teve forte atuação no combate ao fogo, chegando a controlar os focos três dias depois de muito trabalho.

A região, conhecida como Capadócia, é localmente identificada como área de especulação imobiliária e logo foram levantados indícios de possível participação de milícias no incêndio criminoso, que teria como objetivo auxiliar no processo de venda

das terras posteriormente. As investigações realizadas pela polícia, contudo, deflagraram em novembro de 2019, a prisão de brigadistas, apontando que eles teriam provocado intencionalmente a queimada.

Em reportagem de Fábio Zuker, Kátia Brasil e Jackeline Lima (2019) para o jornal Amazônia Real, o juiz Alexandre Rizzi decidiu manter a prisão dos brigadistas mesmo que não houvesse juridicamente justificativa para tal, ao passo que o magistrado declarou "*não aceito pressão; se forem inocentes, eu inocento, se forem condenados, eu os condeno*". O relatório da polícia embasava-se em vídeos e mensagens de aplicativos que indicariam a premeditação do crime, mas logo o Ministério Público do Pará declarou que nenhuma das linhas de investigação levava aos brigadistas, mas sim ao envolvimento de policiais.

A situação rapidamente ganhou repercussão, com teses levantadas no mês anterior pelo presidente Bolsonaro sendo reforçada pela prisão dos brigadistas, apontando também ligações com a ONG Projeto Saúde e Alegria, que há décadas desenvolve ações de acesso à saúde e a outros direitos básicos na região.

O ocorrido se deu alguns dias seguintes ao meu retorno à Belém, após 10 dias que passei na região no mês de novembro. Como imaginei e confirmei depois conversando com amigos, principalmente Cris, o clima na vila era de tensão, de desconfiança com pessoas "de fora"; algumas semanas antes já havia ocorrido um "*bota fora hippie*" em que pessoas da vila reclamaram da presença de hippies na praça e que, com apoio da polícia, muitos saíram de Alter-do-Chão.

O novo episódio envolvendo os brigadistas contribuiu para o clima de paranóia em torno de pessoas que chegam de outras regiões e atuam em projetos sociais, ONGs e institutos ligados a questões ambientais. Por outro lado, mais de 200 entidades manifestaram apoio ao Projeto Saúde e Alegria (2019) enquanto muitos outros também defenderam a inocência dos brigadistas e pediram um processo justo e transparente em relação às prisões.

Depois de alguns dias os brigadistas foram liberados para responder em liberdade. Recebi relatos sobre o clima de medo e insegurança de muitas pessoas na vila, o que contribuiu para muitas se mudarem, por medo de abordagens policiais que vinham ocorrendo arbitrariamente, com intuito de intimidação. Em dezembro, os brigadistas foram indiciados, mesmo depois da revelação de um áudio de setembro em que o prefeito de Santarém apontava para o governador do Pará, Helder Barbalho, que o que se tinha sobre a situação era do envolvimento de um policial na área do incêndio.

Apesar do ocorrido e de detalhes do inquérito e do trâmite, que não cabem aqui ao nosso objetivo, a situação intensificou um clima de hostilidade na vila, aumentando e surgindo rumores de desconfiança sobre a presença de pesquisadores e pessoas que atuam em projetos como o Saúde e Alegria e outros.

Entre o incêndio e a prisão dos brigadistas, em outubro, ocorreu outro evento que impactou as dinâmicas da região: o Sínodo da Amazônia. O evento da Igreja Católica que desde o início do ano causava apreensão no governo brasileiro, foi realizado em outubro de 2019, no Vaticano. O encontro de bispos teve como objetivo pensar a Amazônia e o papel da Igreja. O evento já vinha sendo organizado desde 2017, com o tema central a situação ambiental e social na região.

Como abordado em diversas seções do estudo, a presença da Igreja Católica tem sido historicamente central para a região, desde o processo da colonização, passando pelo contexto de formação de movimentos sociais e lutas, como no âmbito da Teologia da Libertação. O atual papa, Papa Francisco, já fez outras declarações preocupado com a situação ecológica do planeta e o futuro da humanidade, e, sobre a Amazônia. Sua fala perpassou essa preocupação, ao apontar a situação dos povos amazônidas. O Sínodo ocorreu no contexto de avanço de igrejas evangélicas na Amazônia.

O documento final que foi aprovado propõe uma conversão com diferentes significados: integral, pastoral, cultural, ecológica e sinodal. Assim como, a Igreja com rosto indígena, migrante, jovem, um chamado à conversão integral, um diálogo ecumênico, a importância dos valores culturais dos povos amazônicos, a dimensão socioambiental da evangelização, uma Igreja ministerial e novos ministérios, além da presença e vez da mulher e outras.

> O Documento dedica amplo espaço à presença e à hora das mulheres. Como sugere a sabedoria dos povos ancestrais, a mãe terra tem um rosto feminino e no mundo indígena as mulheres são “uma presença viva e responsável na promoção humana”. O Sínodo pede que a voz das mulheres seja ouvida, que sejam consultadas, participem de modo mais incisivo na tomada de decisões, contribuam para a sinodalidade eclesial, assumam com maior força sua liderança dentro da Igreja, nos conselhos pastorais ou “também nas instâncias de governo” (Gonzaga, 2019)

As diretrizes sobre a situação das mulheres se localizam no cenário tanto de fortalecimento de movimentos sociais de mulheres na região, como a própria expansão de igrejas evangélicas que já reconhecem de maneira mais formal a participação de mulheres na hierarquia. Além disso, como citado no caso da missa/liturgia de que

participei na Coroca, é muito comum que nas comunidades as mulheres, como Luza, desempenhem papel central, o que foi reconhecido pela necessidade de se pensar o diaconato permanente para as mulheres.

Outros pontos presentes no documento e que se formaram a partir de demandas locais foram adaptações da liturgia às culturas amazônicas e visões de mundo, a criação de um fundo para financiar o "custo da Amazônia" para missionários, assim como uma Universidade Católica Amazônica para incentivar pesquisas sobre enculturação e diálogo intercultural com a Sagrada Escritura (Gonzaga, 2019).

Foi também elencada a necessidade da renovação da juventude nos movimentos. No mês seguinte já foi possível notar seu efeito na região, pela organização da I Romaria do Bem Viver no PAE Lago Grande, realizada nos dias 16 e 17 de novembro de 2019, com o tema "Defender a Mãe Terra e Com Nosso Modo de Vida Resistir".

Apesar de estar na região na época, por intempéries relacionadas à travessia do rio, não consegui me deslocar para participar da romaria. Mas, fui convidada por Gildson, que estava envolvido na organização, iniciativa da Pastoral da Juventude Diocesana da região 8 (Arapixuna, Arapiuns e Lago Grande) em parceria com a FASE, a Federação das Associações de Moradores e Comunidades do Assentamento Agroextrativista Gleba do Lago Grande (FEAGLE), o Sindicato dos Trabalhadores Rurais e Agricultores Familiares de Santarém (STTR) Grupo Mãe Terra.

Um dos pontos centrais da romaria é a discussão dos problemas que tangem o território como a mineração e incentivar o protagonismo juvenil e a agroecologia, assim como a organização da luta em defesa do território. Para tanto, o primeiro dia da programação visou promover palestras e o debate da situação da mineração na região, enquanto durante a noite foi feita a romaria saindo da Comunidade de Cuipiranga, referência da resistência cabana[36], passando pelas comunidades até chegar à Comunidade de Murui, no outro dia, onde foi realizada uma feira de produção da FEAGLE. A caminhada feita foi de 30 km.

Uma das filhas de Luza, Sandrielem, é uma das jovens à frente da iniciativa e deu uma entrevista sobre a importância da romaria:

> [Sandrielem] Espera que surjam muitos frutos desta construção, especialmente a integração dos jovens à militância. Ela deseja ainda

[36] Como citado anteriormente, a história da Cabanagem tem uma forte marca nas comunidades do rio Arapiuns, onde Cuipiranga inclusive tem seu nome como alusão à areia vermelha que teria assim ficado após o massacre ocorrido pelas tropas da Regência e do exército britânico como repressão aos cabanos.

> que as pessoas entendam a importância da resistência contra os males da mineração, por exemplo. Segundo a jovem, "*a população da região que está lutando e resistindo às mineradoras, às madeireiras e aos compradores de terras do agronegócio que ameaçam o nosso bem viver, a nossa cultura e desrespeitam as nossas diversidades enquanto população tradicional*". (Garcia, 2019)

Ainda em Alter-do-Chão e impedida de ir por condições logísticas e da incapacidade de uma travessia segura pelo Tapajós, Gildson me atualizou por mensagem com diversas fotos e um relato emocionado sobre o sucesso da romaria e o engajamento das comunidades. O panorama que vivenciei em julho, com os relatos de desconfiança e enfraquecimento de laços comunitários, tinham agora uma resposta para reorganizar a luta em defesa do território; com certeza, haverá ainda muitos frutos nos próximos tempos e em outros desafios.

No ínterim do Sínodo e da romaria no PAE Lago Grande, o presidente Bolsonaro continuou dando declarações sobre suas intenções acerca da Amazônia que tiveram grande repercussão, ao reafirmar, durante visita ao Japão que, a região "t*em que ser explorada, não abro mão disso*" (Correio Braziliense, 2019), reforçando que a exploração será de forma *racional*.

Igualmente, em fala direcionada a garimpeiros afirmou que *"o interesse na Amazônia não é no índio e nem na porra da árvore",* mas que as críticas às políticas do governo teriam interesse, na verdade, na exploração do minério, indicando também que não realizaria as demarcações pois a Amazônia não deveria se tornar um "*parque ecológico para o mundo*" (Uribe, 2019), afirmando que poderia recorrer à militarização da região para garantir a mineração.

As recorrentes declarações mantiveram o mesmo conteúdo e lógica dos últimos meses, seguidas também de uma subida na agressividade do tom. Em novembro e dezembro continuaram; assim, quando o líder do poder executivo publicou uma série de *tweets* sobre o interesse de autorizar a mineração em Terras Indígenas, afirmando que "*as riquezas minerais não estão onde queremos, mas onde a natureza as colocou: no norte do Brasil, onde 'curiosamente' governos anteriores demarcaram enormes áreas indígenas"* (Bolsonaro, 2019).

Contudo, creio que certamente o presidente deliberadamente esquece, desconhece ou ignora o contexto de colonização do país; de modo que seu comportamento se coaduna claramente com ações do neoliberalismo com manifestações explícitas contra uma forma de governo mais participativa. A deliberada ignorância demonstrada pelo presidente obscurece o fato de a concentração tanto de

recursos minerais atualmente e também de TIs demarcadas na região Norte e na Amazônia estar diretamente ligado ao processo desordenado e tardio de ocupação em relação a outras regiões do país, onde o desenvolvimentismo já exauriu muitas jazidas ou já se instalou em todas as áreas de interesse. Da mesma forma que como se deu tal colonização, da forma que já foi defendido aqui anteriormente, buscou invisibilizar a existência de povos indígenas nas demais regiões brasileiras.

Além do discurso na ONU em setembro, o mesmo criticou os discursos que mencionavam a Amazônia como patrimônio da humanidade, defendendo a soberania brasileira. Em dezembro, após a adolescente sueca e ativista Greta Thunberg ter feito declarações denunciando a situação ambiental no Brasil e os últimos assassinatos de indígenas envolvidos na proteção da floresta, como Raimundo e Firmino Guajajara, no Maranhão, o presidente reagiu à jovem chamando-a de "pirralha" e irritando-se com o fato de haver espaço para sua fala na mídia.

A polêmica envolvendo o presidente de 64 anos e a ativista de 16 anos, chamou atenção para o aumento da violência no campo nos últimos dois anos no Brasil. Enquanto em 2018 houve um aumento de 20% nos assassinatos de indígenas (CIMI, 2018), em 2019, a Comissão Pastoral da Terra (Passos, 2019) apontou que foi o ano que teve mais casos de homicídios contra a população, em comparação a pelo menos aos últimos 11 anos.

Considerando o balanço do ano de 2019 e o protagonismo da Amazônia no primeiro ano de mandato de Jair Bolsonaro é possível extrair os apontamentos feitos nas seções anteriores sobre as diversas formas como a colonialidade opera no imaginário social, nos corpos e nos territórios, pelas políticas e pelas noções de projeto de nação que carrega. Não à toa, o ano foi marcado por análises catastróficas e pessimistas sobre a região.

Um dos ímpetos do início do meu estudo, a ideia de futuro, foi um ponto central em muitas destas análises. O cenário pareceu propício a exercitar uma imaginação sobre os possíveis desdobramentos da mudança brusca nas políticas para a Amazônia. Sendo uma das primeiras análises que se uniu às polêmicas e cenário de crise, a do professor de Relações Internacionais da Universidade de Harvard, o estadunidense Stephen M. Walt (2019) na renomada revista da área, Foreign Affairs.

O artigo assinado pelo professor, intitulado *Who Will Save The Amazon (and How)?* publicado em 5 de agosto de 2019, no início da crise sobre desmatamento e queimadas, afirmava em tom profético que seria apenas uma questão de tempo que

grandes potências tentassem impedir as mudanças climáticas por qualquer meio necessário, inclusive por uma possível intervenção da comunidade internacional, quem sabe até mesmo com uso da força. Apesar do texto apenas levantar conjecturas sobre o tema, afirmando que, apesar de ser um assunto que merecia um acompanhamento e análises mais específicas, ele considera que não seria o caso de descartar a possibilidade, pois

> *In a world of sovereign states, each is going to do what it must to protect its interests. If the actions of some states are imperiling the future of all the rest, the possibility of serious confrontations and possibly serious conflict is going to increase. That doesn't make the use of force inevitable, but more sustained, energetic, and imaginative efforts will be needed to prevent it.* (Walt, 2019)

A análise do professor, contudo, foi recebida por muitos brasileiros e principalmente pelo governo como uma ameaça declarada, o que, em sentido imaginário, reforçou o temor pela *internacionalização* da Amazônia, sendo utilizado como uma prova cabal das intenções e ameaças estrangeiras. Podemos insinuar a partir deste caso e também sobre declarações do presidente sobre o uso das Forças Armadas na região e também de outros militares sobre o assunto, que no último ano a região passou por um processo de "securitização"[37].

A jornalista brasileira Eliane Brum abordou em sua análise, no mês de agosto também, facetas das dinâmicas atuais e, por que o cenário contemporâneo seria um agravamento em relação a governos anteriores, também danosos, ao destacar a própria atuação do Ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, e como suas decisões têm contribuído diretamente para o enfraquecimento da fiscalização ambiental (Brum, 2019).

O balanço feito por Brum mostra como a Amazônia é o centro do mundo e suas dinâmicas, assim como, no atual governo o poder de influência de alguns setores interessados na região alcançaram outro nível de profundidade com a atuação de Ricardo Salles, sendo ele "o *office-boy* do agronegócio predatório, este que é responsável pela maioria das mortes no campo e na floresta e é também a maior força de destruição do Brasil", ela aponta que "não é que hoje os ruralistas estão no Governo.

[37] O conceito é referente ao cunhado pela Escola de Copenhagen, dos Estudos de Segurança Internacional. Quando um tema é politizado, ou seja, por uma decisão do Estado, há o estabelecimento de alguma política em prol do enfrentamento de determinada problemática, enquanto que um tema securitizado é aquele que, invariavelmente, possui uma ameaça existencial, requer medidas e ações além do procedimento usual (Buzan, Waever, De Wilde, 1998, p. 23). Deste modo, a securitização pode ser interpretada como uma versão mais extrema de politização.

No governo eles estiveram desde sempre, formalmente ou não. Hoje eles são o Governo" (Brum, 2019).

Ela analisa também como, apesar de o governo ter pontos de disputa entre aliados e membros do seu governo em algumas esferas, o projeto político que se volta para a Amazônia parece ser consenso: a abertura das terras até então com alguma restrição de forma deliberada para a entrada da mineração, da pecuária e da soja.

E, enquanto se tem um projeto que marcha rapidamente e predatoriamente sobre a região, Eliane Brum conclama a pensarmos sobre formas de se relacionar com a floresta e com a Amazônia no imaginário nacional e estas raízes com o processo de colonização:

> O fato de a Amazônia ainda ser vista como um longe e também — ou principalmente — como uma periferia dá a dimensão da estupidez da cultura ocidental branca, de matriz primeiro europeia e depois norte-americana, essa estupidez que molda e dá forma às elites políticas e econômicas do mundo e também do Brasil. E, em parte, também às elites intelectuais do Brasil e do planeta. Acreditar que a Amazônia é longe e que a Amazônia é periferia, quando qualquer possibilidade de controle do aquecimento global só é possível com a floresta viva, é uma ignorância de proporções continentais. A floresta é o perto mais perto que todos nós aqui temos. E o fato de muitos de nós nos sentirmos longe quando aqui estamos só mostra o quanto o nosso olhar está contaminado, formatado e distorcido. Colonizado. (id.)

E, a forma que se olha e pensa a região é enraizada a ponto de afetar estruturalmente e enfraquecendo ou, melhor, nunca tendo base suficiente, para a garantia de direitos humanos básicos, como o acesso à justiça, à saúde, à educação e outros. Para servidores públicos, por exemplo, é uma região vista como um castigo, Brum destaca como o trabalho crucial para a região que é desempenhado por procuradores e defensores públicos é afetada por essa dinâmica

> A Amazônia é o epicentro dos conflitos, mas, para fiscalizar o Estado e defender os direitos dos mais desamparados, as instituições mandam os sem nenhuma experiência. Alguns deles — não todos — interpretam que estão sendo enviados a uma região amazônica como um teste ou mesmo um castigo, um calvário que precisam passar antes de ter um posto "decente". Parte deles — não todos — não vê a hora de ter o que é chamado de "remoção" e deixar essa bad trip para trás. E não é culpa deles, ou não é só culpa deles, porque essa é a lógica das instituições, este é o olhar para a Amazônia. (id.)

O que a jornalista aponta reforça uma das imagens da Amazônia como *inferno verde*, lugar para onde não se quer ou deseja ir. E, no atual governo, as nomeações têm sido ainda mais pautadas em táticas de securitização, relacionando a atuação histórica

das Forças Armadas na Amazônia como uma justificativa para tal. Por outro lado, a já chamada falsa noção de "ausência do Estado" não é uma consequência dessa visão, talvez, possamos afirmar que haja uma produção de subcidadania dos amazônidas em geral, mas o Estado está presente, muitas vezes justamente na violação de direitos.

Eu recordo algumas conversas que tive com Luza, ainda em 2017, e como ela comentou comigo que gostaria que o acesso à saúde fosse melhor para as comunidades ali, mas que percebia que muitas pessoas de fora achavam que o povo quer que o Estado faça tudo por eles. Mas não, o que se quer do Estado é apenas o direito a fazer as coisas por si só, sem que seja necessária a autorização ou intervenção do Estado em assuntos que há gestão comunitária.

Essa fala me fez pensar muito sobre um recorrente pensamento de classes médias e classes altas no país em relação às políticas públicas, que tende a tratar a população que reclama seus direitos como "acomodados" ou que querem um "Estado-pai-provedor", reproduzindo uma lógica moderna/colonial que tem também na ideologia liberal grande parte de seus argumentos atualizados pelo neoliberalismo.

A análise de Eliane Brum (2019) é profunda e vai além da ideia de a "Amazônia é nossa" ou que devemos "protegê-la", tom recorrente e simplista em situações que viralizam sobre a região. Ela aponta como as próprias dinâmicas sociais e políticas que muitos de nós, em espaços ditos de intelectualidade e produção de conhecimento, majoritariamente brancos, reproduzimos dinâmicas de colonização, o que aqui também já foi apontado anteriormente. O dilema com o qual se depara e se pergunta: quais os interesses que nos fazem ter interesse em tal região e seus povos?

Ela inverte a relação de se pensar o que se pode fazer ali para *ajudar* um povo, um típico pensamento presente na branquitude enquanto "herói salvador", que mais uma vez dialoga com o que Lalah (2019) apontou em sua entrevista comigo, sobre pessoas que chegam às aldeias e já trazem inúmeras propostas de como melhorar, ajudar, salvar aquele povo, sem nem sequer reconhecer e entender que aquele povo e tantos outros se salvam e resistem há séculos.

Aqui, parto da concepção de Bento (2002), que entende a branquitude como um "lugar de privilégio, racial, econômico e político", de modo que a idéia de branquitude refere-se a uma posicionalidade social em torno da identidade racial branca, a qual é tida como "invisível", pois se toma como referência do universal. De forma que pessoas brancas não costumam se identificarem como pessoas racializadas, mas Bento e outras referências (Cardoso, 2010; Piza, 2002, entre outros) têm apontado que essa

“invisibilidade” é uma de se esconder, já que há total consciência em atitudes e comportamentos de que a identidade racial branca possui privilégios em diversos aspectos.

Como citado em alguns momentos oportunos previamente, a produção das subjetividades se dá por todas as pessoas independentemente da “posição social”, logo, brancos também, obviamente, epidermizam tais sentidos, para usar o termo de Fanon. A diferença é que ser branco em sociedades como o Brasil envolve posicionalidades de superioridade e de reprodução, por exemplo, do “complexo do salvador branco” ou o “fardo do homem branco”. Formas de silenciamento e agenciamento, que priorizam o próprio protagonismo a partir de uma autoestima cultivada pelo racismo, o que Bento (2002) chama a atenção para como atuam como pactos narcísicos visando a manutenção do privilégio racial branco.

Percebo que o imaginário sobre a Amazônia envolve também aspectos de racialização da subjetividade amazônida enquanto “não-branca”, sendo majoritariamente identificada como um lugar indígena, ou “étnico”, mas que, de todo modo, perpassa uma forma de pensar racializada enquanto “inferior” a outras regiões. Acredito que é possível traçar uma relação entre as formas de posicionamento muitas vezes paternalistas e condescendentes de indivíduos a partir desses lugares de privilégios não apenas sobre a Amazônia e sua população, mas, que também está presente: na relação com comunidades urbanas como favelas e bairros periféricos; na idéia de urbano-rural ou “interior”; mostrando também uma posicionalidade de classe atrelada a lugares como cidades, bairros e regiões inteiras. Outro exemplo de posicionamento similar foi apresentado no âmbito da culpabilização da população nordestina na relação com o voto em eleições presidenciais também.

Brum (2019) destaca que quem precisa de paciência são os povos amazônidas que têm ainda que ensinar tanto a quem chega de fora e pouco conhece da realidade do lugar. Assim como, na Amazônia, diferente de outros lugares, pois “aqui, no centro do mundo, a relação com a morte da floresta e dos povos da floresta, assim como com a morte dos agricultores familiares, é direta. É inescapável. E só podemos viver carregando — conscientemente — tanto nossas contradições quanto nossas ruínas” (id.).

Retomando do Professor Walt citado anteriormente, para além da reação ao artigo em si, é importante frisar como os seus apontamentos se localizam a partir de uma disciplina – as Relações Internacionais – fundada sob projetos coloniais e

imperalistas com noções ocidente-centradas. Anna M. Agathangelou e Heather M. Turcotte (2010) situam na discussão sobre a segregação geopolítica como basilar da área. De modo que as relações internacionais se imaginam, produzem-se e reproduzem-se em práticas, categorias e conhecimentos sob a égide de tal lógica, de modo a moldarem visões de mundo, tomando a idéia de "Amazônia", Norte e Sul, Europa, América, África, como espaçso naturais e dados, assim como o lugar ocupado por tais lugares na política global.

Por trás da análise política reside, assim, ideias como soberania, poder, sobrevivência o Estado, hegemonia que atuam de forma a ser um embasamento de projeto neo-imperial e colonial, de agenciamento, silenciamento e violência (id.). O presente capítulo propõe, assim, abordar como as reações ao atual momento sobre o governo Bolsonaro e a própria atuação do governo em si em prol de um projeto de nação estão embebidos por tais dinâmicas.

Ao tratarem da idéia de segregação geopolítica Agathangelou e Ling (2009) possibilitam que pensemos como a produção de subjetividades de espaços está atravessada pela modernidade/colonialidade. E, apesar da tentativa de fixação de valores e concepções sobre os espaços e as subjetividades, a mobilidade de corpos, pessoas e conhecimento perturba essa imobilidade geográfica percebida (Agathangelou e Turcotte, 2010), quando pensamos, por exemplo, na diversidade de etnias pelo Brasil para além da Amazônia que continuam resistindo e combatendo o projeto neocolonial de nação. Apesar dos conceitos e categorias pretenderem uma fixação de corpos, a realidade continuamente desafia as linhas imaginárias.

Faço aqui uma ponte com o argumento de Chandra Mohanty (2003) que defende que começar uma análise de um ponto de vista de uma sociedade privilegiada limita a percepção das relações de poder e, para tanto, começar a partir das vidas e interesses das comunidades de mulheres mais marginalizadas é possível obter um ponto de vista mais inclusivo do sistema de poder. Considero que este tem sido meu intento nos últimos anos e que, a partir da minha vivência, ao compartilhar e ouvir tantas percepções sobre as dinâmicas de poder na Amazônia. Por mais que muitas dessas dinâmicas sempre estivessem nítidas para mim, outras tantas não eram percebidas em decorrência espaços e contextos de privilégio que usufrui em minha vida, assim como toda a subjetividade atrelada à branquitude da qual me localizo[38].

[38] Não busco aqui me justificar, mas sim identificar a origem de posicionamentos e perspectivas minhas. Muito menos pretendo um conformismo e acomodamento a tal condição e considerar como algo inerente

E, Mohanty (2003) argumenta ainda que mulheres e meninas de todas as raças (*all colors*, no original) que vivem em nações neocoloniais e que são pobres têm em suas vidas a incidência das dinâmicas do capitalismo de modo que atentar-se à vida dessas sujeitas por meio de um materialismo histórico e uma abordagem generificada e racializada permite adotar um paradigma mais inclusivo, que dessa visão particularizada possa-se chegar a uma compreensão mais expansiva de justiça social.

Para ela é nos corpos e vidas das mulheres do chamado "Terceiro Mundo" ou "Sul Global" que o capitalismo global escreve seu roteiro e, a partir dessas experiências se torna possível desmistificar o capitalismo como um sistema sexista e racista que é debilitante, ao visualizar as resistências anticapitalistas que estão presentes nessas lutas. Não significa dizer que não existam efeitos a pessoas identificadas como homens, mas, ao partirmos da colonialidade de gênero como uma premissa do processo de colonização e estruturação de sociedades, como é o caso do Brasil, pensar um projeto de nação e desenvolvimento no cenário atual a partir das experiências e subjetividades de mulheres, permite uma perspectiva mais completa sobre as relações de poder.

Não à toa que as maiores manifestações contra a candidatura de Bolsonaro foram incentivadas por páginas e movimentos de "Mulheres contra Bolsonaro", assim como, tenho demonstrado durante as últimas seções, que o protagonismo de articulação de resistência e demandas têm sido de mulheres, principalmente indígenas, nos últimos anos frente ao cenário atual. Do mesmo modo, articulações críticas também foram promovidas por movimentos negros em denúncias feitas à Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) (Veloso, 2019; Freire, 2020) e em associação a outros grupos como de defensores de direitos humanos (SDDH, 2020). Tais exemplos sugerem como grupos que são diretamente afetados por estas políticas identificam a origem da problemática no racismo, no patriarcado e no capitalismo que se materializam por meio da violência na sociedade e seletivamente contra alguns.

Em setembro de 2019, o renomado jornalista e sociólogo santareno Lúcio Flávio Pinto, forneceu uma entrevista para Cristina Serra (2019), do Amazônia Real, apresentando sua visão sobre os últimos acontecimentos para a região amazônica, à qual dedicou grande parte da sua vida em reportagens e pesquisas. A chamada da

---

e imutável. Busco ter em mente e demarcar sempre tais contextos para evidenciar de que forma privilégios afetam minha própria percepção do tema e do andamento da pesquisa e como me relaciono com tudo isso.

entrevista já traz em si o tom que marcou a percepção de muitos especialistas sobre a região: "Não há futuro para a Amazônia".

Apesar de ele afirmar categoricamente que, com referência às decisões do atual governo e as tendências de desmatamento chegando de forma intensa no Amazonas, principalmente, ele considera uma última utopia a possibilidade de tentar um projeto de que alie o conhecimento científico aos conhecimentos tradicionais sobre a floresta de forma a tentar tirar da frente da expansão na região o posseiro, o madeireiro, o fazendeiro e o minerador, colocando os cientistas (id.). Que haja um reconhecimento e valorização da floresta e dos povos que vivem na região pelos seus conhecimentos e sabedorias, quem sabe, como uma forma de conciliação, ainda assim, creio que a realidade manteria a lógica moderna/colonial.

Neste sentido, ele aponta como há uma concentração de verba para ciência e tecnologia em outras regiões e como estes e outros elementos dessas desigualdades regionais têm como origem a história da colonização no Brasil, já que *"A democracia não chegou na Amazônia. É a região brasileira tardia, a última que se incorporou ao país, e vista de fora para dentro"*, afirma o sociólogo e jornalista em entrevista (Pinto, 2019). Lúcio Flávio Pinto aborda a relação que traçamos em seções anteriores sobre a colonialidade e o próprio colonialismo interno.

Ele indica como aqui já abordado, o projeto de políticas de cunho desenvolvimentista na região arrasta-se desde muito tempo, adotando ainda como base, principalmente, as políticas do período da ditadura civil-militar:

> Não vejo transformação, porque tudo que o governo federal faz se baseia no maior projeto feito sobre a Amazônia, o Plano Quinquenal (1975-79) do João Paulo dos Reis Veloso, no governo Geisel. O plano diz que o Brasil se divide em três: o eixo dominante Sul-Sudeste; a área de expansão, o Nordeste e o Centro Oeste; e a área de fronteira, que tem a missão de gerar dólares. Cobri o encontro do então ministro Delfim Neto com o ministro Saburo Okita, um dos responsáveis pelo "Milagre Japonês" [recuperação econômica do Japão depois da Segunda Guerra Mundial]. Okita perguntou a taxa de poupança do Brasil e, depois de muita insistência, o Delfim disse que era um décimo da dos japoneses. "Mas nós temos a Amazônia", completou. Para isso que é a Amazônia: suprir a baixa poupança. Os grandes projetos foram concebidos para gerar dólares e executados com muita competência. Se devastou a Amazônia, se criou problema com os índios, esse é o custo. (Pinto, 2019)

A ideia da Amazônia como uma *poupança*, uma garantia futura reforça o que se tem argumentado sobre a região ser tratada historicamente como receptáculo das expectativas de desenvolvimento do "Brasil-país-do-futuro". Pinto (2019) discorre

também sobre como mesmo ao fim da ditadura, os projetos pensados para a região mantiveram a lógica de desenvolvimentismo predatório e securitização, mesmo na redemocratização:

> Depois, vieram Figueiredo, Sarney, Collor, Itamar, FHC, Lula (que elogiou o planejamento do Geisel) e Dilma. Ninguém mudou e o símbolo dessa continuidade foi o primeiro ato do Sarney, o projeto Calha Norte, a renovação da doutrina de segurança nacional na Amazônia, que orienta tudo que acontece na região. A democracia não chegou na Amazônia. Meu grande esforço é tentar pôr na agenda do cidadão da Amazônia os fatos que estão acontecendo e fazer com que o acontecimento seja percebido na hora que acontece e não daqui a 20, 50 anos. Esse descompasso de tempo entre a percepção do fato e a ocorrência do fato é a razão de uma região e um país tão ricos serem colonizados. (id.)

Por fim, ele ressalta o que buscou fazer com o seu trabalho no Jornal Pessoal nas últimas décadas e como o acesso à informação e aos fatos e de forma rápida é uma ferramenta indispensável para que se possa romper o ciclo nocivo de desmandos e destruição sobre a região. Quem sabe, assim, possibilitando condições para a superação do estado de subcidadania relegada à maioria dos amazônidas. O que, pode ser especialmente desafiador na atualidade, como presenciamos nas últimas eleições é a disseminação de práticas como *fake news* enquanto estratégia política que não é nova, mas que com aplicativos de mensagem instantâneos e redes sociais, têm tido alcance e poucas ferramentas de limitações, como mostrou um inoperante e lento TRE nas últimas eleições.

Além disso, Lúcio Flávio Pinto dá ênfase ao que abordamos anteriormente com as abordagens decoloniais e da esquizoanálise, ao pensarmos como espectros políticos em relação direta à Amazônia e noções de projeto de nação, mostraram-se produto do mesmo sistema moderno/colonial, já que

> A esquerda é tão nociva quanto a direita, como se vê no caso Belo Monte projeto original é da época da ditadura, igualzinho ao de Tucuruí. A esquerda combateu o projeto original, com alguns argumentos corretos, mas sem responsabilidade prática. “Sou contra, mas não tenho alternativa”. A esquerda não pensa alternativas porque não conhece a Amazônia. Seja a favor ou contra o que está acontecendo, as pessoas não conhecem. Para conhecer a Amazônia é preciso muito tempo e muita dedicação. Muito “Meninos, eu vi”.

Os eixos de colonialidade são notáveis no que se desenha no Brasil, tanto a falta de conhecimento sobre a região, mas também a dinâmica de produção de conhecimento sobre a mesma, publicações feitas na região têm menos circulação e impacto, por exemplo, de estudos publicados no centro político econômico e

acadêmico do país, como Brasília e sudeste. Ainda que haja grande desconhecimento, a própria hierarquização do conhecimento, parece legitimar mais homens, brancos, ricos e com alta escolaridade de outras regiões a tecer análises e realizar diagnósticos sobre a região que a própria população local ou pessoas que vivem o dia-a-dia aqui.

Recordo um evento de que participei em São Paulo de Feminismo e Relações Internacionais em que fui informada sobre um grupo de professoras que estava organizando um dossiê sobre gênero na Amazônia. Nenhuma delas era da região ou já tinha vindo até aqui, assim como, suas pesquisas também não eram de longa data voltadas para o tema. Em outra situação, após a minha apresentação e de outras pessoas que viajaram comigo, recebi reações de "surpresa ao saber que havia gente assim produzindo conhecimento de qualidade *lá"*, a jovem estudante de São Paulo, genuinamente me falou, sem imaginar que haveria qualquer tipo de ofensa, ao complementar que costuma esquecer que tem gente na região produzindo pesquisas.

O cenário, claro, é aqui contextualizado a partir de algumas experiências isoladas e pessoais, em um espaço ainda de muito restrito acesso e pouca democratização, mas acho serem simbólicas para o que tratamos em relação à produção de subjetividades no Brasil, em diálogo com a interseccionalidade e a decolonialidade.

Como, principalmente, a visão produzida sobre a região produz subjetividades de um lado, de forma a inferiorizar a intelectualidade, infantilizar, culpabilizar, de forma que seja necessária uma adaptação ao modelo predominante como validação da própria existência e forma de pensar da pessoa. Enquanto, em outros espaços e com outros marcadores sociais, tende-se a ter mais acesso à validação da forma de ser, vestir, pensar. Não significa dizer e simplificar que regionalmente as subjetividades sejam homogeneamente assim produzidas, mas, dependendo de cada contexto pessoal diversas formas de opressão e deslegitimação podem se atravessar.

O colonialismo interno e a reprodução de valores da lógica moderno/colonial está enraizada estruturalmente nas instituições, ao passo que, o processo de produção de subjetividades visa a adequação de corpos e vidas a tais objetivos, sendo possível reproduzirmos falas, discursos e termos em nossas decisões diversos destes elementos.

Esta análise que compartilho é oriunda da abordagem feita num evento[39] de que participei em São Paulo e contou com uma mesa com lideranças indígenas que

[39] A Conferência Internacional da IFJP, revista feminista de política internacional, foi realizada em São Paulo no mês de outubro entre os dias 17 e 19.

contaram das suas experiências no âmbito acadêmico e o contexto de violência e luta contemporâneo na América Latina. A mesa foi composta por: Linda Terena (Lindomar Lili Sebastião), do povo Terena, no Mato Grosso do Sul, que é professora, doutoranda e mestra pela PUC-SP; Valdelice Verón, do povo Kaiowá, que é liderança e também mestra em sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais pela UNB; e Julieta Paredes, já citada anteriormente, a ativista, poeta, escritora Aymara boliviana.

As três comentaram sobre suas experiências pessoais no ambiente acadêmico e como as instituições de ensino não estão preparadas para a diversidade de conhecimentos dos povos tradicionais, como o funcionamento e a organização são processos violentos que tentam apagar as próprias subjetividades das pessoas e como, para elas, ficou muito nítido o quanto o processo é ainda mais violento e difícil.

Linda Terena (2019)[40] deu ênfase à luta emergencial dos povos indígenas e da definição da pauta geral pelo território, por ser ele onde se dá a "vivência, a vida, a sobrevivência, o alimento espiritual e físico de um povo" (id.). Para ela, o processo de entrada na universidade se deu basicamente para tentar encontrar um caminho para dialogar com o homem branco, na luta pelos direitos, sendo, desta forma, a educação nos moldes formais das instituições uma forma de ensinar a transitar no meio dos purutuie (o homem não-indígena, não-Terena, branco). Enquanto os povos originários continuam vivendo em um Estado segregador na sua origem, a educação tem se mostrado uma ferramenta para conhecer os caminhos e direitos, como forma de luta, dentro da própria lógica dos que criaram esse Estado.

Valdelice Veron (2019)[41] compartilha conosco a história do seu povo e de sua família, entre lembranças de brincadeiras da infância, mas também de violências e mortes na retomada do território em embates com posseiros, fazendeiros e outros que se deflagraram e ainda se dão em diversas Terras Indígenas. Ela comenta que o seu sonho era "m*inha casa, meu forro, minha roça, minha rede, esperar meu marido voltar da caça*" (Veron, 2019), que ela não queria estudar, que todas as vezes que havia visto o papel algo ruim acontecia, às vezes eram ordens de despejo.

Ela diz que, contudo, seu pai, Marcos Veron, liderança que acabou sendo assassinado em 2003, sempre disse que ela precisava estudar, que o povo precisava que

[40] Fala de Linda Terena, na Conferência Internacional da IFJP, PUC-SP, São Paulo 18 de outubro de 2019.
[41] Fala de Valdelice Veron, na Conferência Internacional da IFJP, PUC-SP, São Paulo 18 de outubro de 2019.

ela estudasse e aprendesse a falar a língua dos purutuie, já que eles só consideram válido o que está no papel. Ela diz que a morte do seu pai impactou muito sua vida, que ali mataram todo o medo que ela e os outros tinham, o pior já tinha acontecido.

Assim, o papel é para ela também instrumento de guerra, "*eles têm arma, têm caneta e papel para matar a gente*", "*mata a gente pela arma, papel, veneno*", então a academia é mais uma linha de frente da luta (Veron, 2019). Ela compartilha o que sua mãe sempre falou, que ela deveria fazer o papel falar também, assim como os purutuie fazem, mas que o papel falasse pelo povo, para garantir a terra, a justiça e a demarcação.

Mesmo assumindo a missão como mais uma forma de luta, Valdelice reforça o quanto é uma educação que machuca, e que apesar de todas as violências é possível ainda nesses e outros espaços encontrar pessoas que possam dançar o puxiré juntos, que é como se pode contribuir para as lutas dos povos originários, dançando juntos, não roubando o protagonismo ou praticando o extrativismo intelectual.

A fala de Valdelice me fez pensar sobre a minha própria relação com a academia e também com a minha pesquisa. Nos últimos meses, vinha passando por um processo de crise e questionamentos tanto sobre minha incapacidade intelectual de apresentar e finalizar o estudo, como também o meu lugar na pesquisa e o quanto as próprias referências de estudos pós-coloniais e decoloniais, assim como discussões sobre interseções de opressão entre gênero, raça e classe, dos meus próprios privilégios e da minha insignificância por um lado, na academia, e por outro, no Tapajós e nas comunidades com quem me relacionava.

Até então havia sido ensinada que, na academia, o pesquisador não deve deixar transparecer seus valores, deve ser neutro e objetivo, do que muitos pensadores, obviamente, discordaram em diversos tempos dessa possibilidade. Ainda assim, mesmo com vertentes mais críticas ao processo de produção de conhecimento, a estrutura linguística e formal da organização do pensamento continua tendo uma forma específica na qual o produto final de uma pesquisa deve se encaixar.

Assim, parecia-me que o que eu já tinha escrito até então soava como uma farsa, quando eu pensava no processo real, das ideias que descartei e percebi que estavam erradas, o quanto eu própria não entendia inicialmente e como apenas recentemente consegui ver diversos elementos na minha fala, pensamento e decisões acerca da pesquisa alinhados ao meu lugar na sociedade. Por fim, a forma como a tese vinha sendo escrita me fez pensar sobre o que Valdelice apontou sobre extrativismo

intelectual, quando daquilo que eu pretendia apresentar de certa forma poderia se dar nesse sentido e as próprias dificuldades de como fazer isso sendo justa a todas as contribuições e trocas que não vieram apenas de mim. Ainda me questiono se a produção de conhecimento na academia possa de fato se desvencilhar desse tipo de prática; se realmente é possível, nos moldes que produzimos, não ser apenas uma forma desejada e legitimada de extrativismo intelectual.

Considero, então, que a forma como eu estava me posicionando dentro do estudo e como o escrevia estava levando a um processo de incompatibilidade com a minha experiência, reduzindo a importância das pessoas que a compartilharam comigo e aumentando o papel de autores e autoras que não necessariamente escreveram sobre o contexto, mas que constantemente fiz esforços para tentar encontrar paralelos, em busca da legitimação do que vivi e daquilo que foi partilhado comigo.

Não pretendo, em momento algum, equiparar a experiência que Linda Terena e Valdelice Veron tiveram no contexto acadêmico, espaço este obviamente muito mais pensado para ser ocupado por pessoas como eu. Ainda assim, a produção de conhecimento na educação a partir de uma referência ocidental envolve práticas de violência que atingem de outras formas todos que por ela passam. Sentir-se sempre uma farsa por estar ocupando um espaço seja pela origem, por ser mulher ou por ser jovem, também são formas de operação da subjetividade capitalística, dentro do analisado anteriormente.

Em uma conversa pessoal com Julieta Paredes durante o evento, compartilhamos sobre os processos de resistência nesse cenário e em determinado ponto ela ao me ouvir falar de meus privilégios questionou se o que eu estava me referindo eram realmente privilégios ou apenas meus direitos, se, na verdade, em sua opinião, esses espaços não foram feitos também para pessoas como eu ocuparem e que ao chegarmos lá, fazem com que nos sintamos culpadas como uma estratégia de manutenção do próprio poder e privilégios dos que estão “muito mais acima”.

Apesar disso, acredito que a conformação que em certo ponto pode parecer uma imposição de caminho a seguir, ao nos cooptar também nos torna de certa forma “cúmplices”. Logo, não penso que apontar isso seja uma forma de se “vitimizar”, mas uma constatação de como as subjetividades e experiências são atravessada de diferentes formas dentro dessa lógica, visando fazer com os sujeitos se esforcem para se adequar e assim reforcem e produzam o sistema como se apresenta, validando-o. E, como a partir de diferentes posicionalidades sociais, as relações serão variadas.

Pensei muito sobre os eixos da colonialidade do poder, do ser, do saber, de gênero, da mãe natureza… Como atravessam nossas vidas, como tentamos encontrar caminhos dentro desses cenários, intermediando nossas subjetividades entre os desejos e aquilo produzido pela subjetividade capitalística. Pensei sobre as conversas que tive com muitas mulheres, meninas e meninos, homens, no Tapajós, nas comunidades, em Belém, em outros lugares em que estive sobre como é difícil separar onde começamos, onde somos o que somos e onde reproduzimos aquilo que prejudica alguém, de forma consciente ou inconsciente, ao mesmo tempo em que pensei sobre as estratégias de luta e resistências possíveis diante disso.

Enquanto a academia pode ser vista como espaço de reprodução de colonialidade, ela é ao mesmo tempo uma frente de luta, que pode ser transformada, apropriada e reformulada, ou talvez até mesmo, destruída. Em meio a isso, estão as subjetividades, que, como Ailton Krenak (2019) discorre, em tempos como os que vivemos é preciso suspender o céu, ou seja, *"enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades - as nossas subjetividades"*.

E nesse consumo de subjetividades, que é a própria relação da produção da subjetividade capitalística, é possível perceber o que Krenak (2019) argumenta, o quanto o fim do mundo é pregado, "*como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos*", e então ele propõe adiar o fim do mundo, ao se contar mais uma história. Neste sentido, ele discorre sobre a relação com o fim do mundo enquanto se conhece, ou qual a referência do que é o mundo, se refere-se ao todo que existe no planeta ou a uma referência etnocêntrica específica.

Assim, "o fim do mundo talvez seja uma breve interrupção de um estado de prazer extasiante que a gente não quer perder. (...) Porque tanto medo assim de uma queda se a gente não fez nada nas outras eras senão cair?" (Krenak, 2019, p. 60-62), logo, é possível que pensemos também sobre o constante aviso de fim de mundo, ou ausência de futuro nos nossos tempos e como a Amazônia tem sido projetada a partir disso.

A relação com o tempo é importante aqui, tanto na fala de Lúcio Flávio Pinto sobre não haver um futuro para a região. Outra análise feita no ano de 2019 e publicada na Revista Piauí, por João Moreira Salles e Bernardo Esteves (2019), faz referência a um *Mundo sem a Amazônia.* A reportagem traz o resultado de simulações do impacto

das políticas atuais feita pelos pesquisadores Stephen Pacala, professor de ecologia na Universidade de Princeton, Adalberto Veríssimo, ecólogo, Tasso Azevedo, engenheiro florestal, e João Biehl, antropólogo.

Os pesquisadores partiram de um cenário catastrófico para uma simulação dos impactos que uma transformação da floresta amazônica em pasto significaria para o clima, chegando a cenários de diminuição de 25% das chuvas no Brasil, aumento da temperatura e um prejuízo catastrófico para a agricultura e produção de energia. Não necessariamente entrando nas especificidades da metodologia e dos cenários, destaco dois pontos interessantes para nossa discussão: a quantificação do impacto futuro a partir de práticas e de acordo com o projeto de nação brasileiro para a região e a própria insustentabilidade do modelo econômico.

O exercício imaginativo pode também ser pensado junto com todas as outras análises apontadas e também referências utilizadas no percurso desse estudo às subjetividades dos próprios pesquisadores e analistas citados, como as projeções de futuro e suas preocupações, são indissociáveis de suas subjetividades: enquanto um renomado professor de Harvard exercita sua imaginação na perspectiva intervencionista de grandes potências, uma jornalista do sul do país questionando a si e semelhantes sobre formas de pensar e se relacionar com a Amazônia e povos amazônidas, como o sociólogo e jornalista santareno se vê pessimista aos 70 anos após décadas de trabalho analisando a região com o agravamento de uma política de Estado que se remonta ao século passado.

A relação com o pensar o tempo e o futuro para Agathangelou e Killian (2016) no tocante às políticas também remonta às bases da sociedade moderna industrializada eurocentrada. Eles focam em como, no caso das políticas globais, o tempo é um fator invisível, mas que é tido como natural, permeando as análises políticas sem reconhecer como se toma o tempo como universal, unilinear, o qual deve ser controlado e dominado ou, melhor, dizendo, *colonizado*. Assim, podemos perceber como abordamos em diversas passagens, o projeto de nação em si e a modernidade/colonialidade pela lógica do desenvolvimento e do progresso perpassam por referências temporais e as políticas adotadas a partir desse pensamento nada mais são do que formas de tentar controlar tal tempo, projetando em algum tipo de "futuro" a realização de satisfações e desejos.

Agathangelou e Killian (2016) chamam a atenção para como a temporalidade que marca as produções de conhecimento das relações de poder e na política envolvem

a violência como uma ferramenta para controlar o tempo, seja o tempo da perenidade almejada para o Estado, desse modo:

> *Death works in secular modern politics in a way that perpetuates and stabilizes this secular time. For (secular) liberals, violence is acceptable when it makes possible an imaginary of the project of modernity. Death is acceptable where it is the property of the state, triggering the question why some violence (outside history) is considered a threat while other violence (within secular history) is not. (Agathangelou e Killian, 2016, p. 12)*

Daí a relação que eles fazem também com Frantz Fanon que indica como o tempo vai ser também um mecanismo de colonização. Abordado anteriormente, é imprescindível para pensar qualquer relação de política como a concepção e relação que se tem com o tempo se dão nas subjetividades. Tanto em sentido pessoal e individual, mas também social e coletivo. Para Agathangelou e Killian (2016, p. 14) a ficção do tempo é como uma força que coproduz subjetividade e que é empregada como um dispositivo de poder regulatório (colonial, neocolonial, imperial ou outro).

Assim também, observo que o momento político tem trazido à tona muito dessas relações em torno de estratégias e práticas de produção de subjetividades. quando pensamos na marcha das mulheres indígenas, na romaria do bem viver no PAE Lago Grande, na organização de lideranças e representantes indígenas em viagens pelo mundo denunciando a situação no Brasil, como o Cacique Raoni.

Enquanto indivíduos cuja subjetividade capitalística pode ter passado por desestabilizações recentemente, muitas linhas de fuga têm sido em direção abolicionista/destrutiva, marcado por pessimismo, sentimento de impotência como fortes predominantes. Enquanto os povos, que sempre se organizaram e resistiram continuam fazendo, lembrando mais uma vez a frase de Ailton Krenak (2019) sobre preocupar-se mais como os brancos conseguirão sobreviver aos tempos de ascensão da extrema-direita do que com os povos indígenas, que têm resistido há 500 anos.

As resistências/dissidências/microrrevoluções se dão por diversos fatores, mas ocorrem com mais intensidade em grupos que não possuem uma cultura totalmente interligada ao capitalismo e que suas relações e cosmovisões são independentes e autônomas a este sistema, produzindo, assim, subjetividades que tensionam e questionam a narrativa dominante.

Deleuze e Guattari (1997) propõem que a resistência é possível pelo nomadismo, pela movimentação das linhas de segmentaridade, da produção de novas subjetividades em um tempo-espaço que não seja definido e limitado pelo Estado

(espaço e tempo-estriado), mas se dê no espaço e tempo-liso, em campos de intensidade, onde as potencialidades são existentes e se dão as relações afetivas (sons, odores, cores) no caso do espaço; e da duração da experiência da mudança qualitativa, no caso do tempo.

O ano de 2019 não foi então apenas um ano de muitas ameaças e de destruição na Amazônia, mas também de muita reorganização e articulação para a resistência. Entre os dias 17 e 19 de novembro, em Altamira, foi realizado o Encontro Amazônia Centro do Mundo, com a participação de povos ribeirinhos e indígenas da região, jovens ativistas, ONGs, cientistas e sindicatos e outras instituições. O objetivo do evento era a troca de experiências e estratégias para tecer alianças e redes de ativismo e solidariedade para a região e questões ligadas ao clima.

Contudo, o evento chegou a ser tumultuado pela presença de ruralistas e outras pessoas opositoras à proposta, como o antropólogo ruralista Edward Luz, conhecido na região por atuar na elaboração de relatórios que negam o direito a povos indígenas, questionando autodeclarações, alinhado ao governo Bolsonaro e reproduzindo algumas de suas abordagens como a de acusar ONGs pelos incêndios na região (Fórum, 2019). Edward Luz, inclusive, chegou nos últimos anos ao Tapajós também. A presença do mesmo na região despertou preocupação e se mostrou mais um sintoma do aumento da pressão do capitalismo na Amazônia.

Apesar do tumulto e das críticas ao evento por apoiadores do governo, o evento alcançou o objetivo de mobilizar diferentes grupos sociais, pessoas de diferentes idades, origens, profissões, etnias, povos, nacionalidades em torno de um objetivo comum, tentar construir juntos o bem viver, uma forma de singularização das subjetividades, de nomadismo. De reforçar outras possibilidades e caminhos possíveis.

E, em Itaituba, entre os dias 9 a 11 de dezembro de 2019, o seminário Povos do Tapajós, construindo resistência em defesa da Amazônia reuniu mais de 100 lideranças, integrantes de movimentos sociais e de entidades da sociedade civil e representantes de povos do Tapajós:

> Nós, organizações de base, movimentos sociais, pastorais do campo, agricultores e agricultoras, ribeirinhos e ribeirinhas, pescadores e pescadoras, indígenas, extrativistas, movimentos de mulheres do campo e cidade, quilombolas, assentados e assentadas das diversas comunidades e aldeias dos municípios de Rurópolis, Trairão, Novo Progresso, Itaituba e Santarém (...) discutimos questões emblemáticas dos grandes projetos de infraestrutura para o Tapajós, como Portos, Hidrelétricas e a Ferrogrão, as violações de direitos humanos e os impactos socioambientais que as populações dessa região já vem

> sofrendo com esses projetos do capital em parceria com governo federal. (Carta pública do seminário 'Povos do Tapajós, construindo resistência em defesa da Amazônia', 2019)

A carta do Encontro também fez críticas diretas ao governo Bolsonaro e suas políticas, além dos discursos do presidente sobre a região, que já têm sido sentidas no cotidiano da população, principalmente por pessoas envolvidas na luta por direitos:

> Denunciamos a forma como governo Bolsonaro tem se posicionado com relação à Amazônia, sobretudo com suas falas pela legalização de garimpo em terras indígenas, sua intenção manifestada pelas redes sociais em reduzir as unidades de conservação e do incentivo à criminalidade no campo com apoio do Ministro da Justiça, Sérgio Moro. Apontamos ainda como consequência das políticas de Bolsonaro, o aumento do feminicídio que também afeta as mulheres amazônicas.
> Denunciamos, ademais, as tentativas de criminalização e campanhas de difamação contra Organizações Não Governamentais (ONGs) comprometidas com a luta social e movimentos sociais no Tapajós. Essa perseguição parte também do poder público com apoio do Presidente Bolsonaro. (id.)

As denúncias sobre os casos de violência no campo e discursos de estímulo à impunidade, como em falas sobre a defesa da propriedade privada e a flexibilização da posse de armas, o aumento do feminicídio e os discursos de difamação contra os movimentos sociais da região, além das políticas de ameaça de legalização de mineração em terras indígenas são pontos centrais do documento feito ao fim do primeiro ano do governo.

Além do poder público, do governo e do próprio presidente, são denunciadas as atuações de empresas públicas e privadas, nacionais e de capital transnacional ligadas a projetos de infraestrutura logística pela violação do Direito à consulta prévia, livre e informada e pelo assédio a comunidades impactadas, citando o caso da Ferrogrão[42]. As críticas constantes à violação do direito à consulta se juntam também às demandas de demarcações das terras indígenas no Tapajós, ao passo que reforçam também a urgência da aprovação de uma Política Estadual de Atingidos por Barragens, atualmente tramitando na Assembleia Legislativa do Pará. O documento finaliza

[42] "O projeto visa consolidar o novo corredor ferroviário de exportação do Brasil pelo Arco Norte. A ferrovia conta com uma extensão de 933 km, conectando a região produtora de grãos do Centro-Oeste ao Estado do Pará, desembocando no Porto de Miritituba. Estão previstos, também, o ramal de Santarenzinho, entre Itaituba e Santarenzinho, no município de Rurópolis/PA, com 32 km, e o ramal de Itapacurá, com 11 km. (...)O projeto faz frente à expansão da fronteira agrícola brasileira e à demanda por uma infraestrutura integrada de transportes de carga." (Programa de Parcerias de Investimento, 2020). Disponível em: <https://www.ppi.gov.br/ef-170-mt-pa-ferrograo>. Acesso em: 01/05/2020.

urgindo respeito e garantia aos direitos humanos de lideranças no estado e o combate à violência no campo em todas suas formas.

O documento enfatiza que "Defendemos a Amazônia porque somos Amazônia!". Em comparação a outras falas sobre a região, percebe-se uma abordagem diferente, que não despersonifica o lugar, não pensa a floresta separadamente pela sua função econômica ou climática para a humanidade, mas o lugar e as pessoas como partes de um só.

Observando tantos exemplos citados aqui, desde minha trajetória na pesquisa, as vidas de Cris, Fernanda, Lalah, Nice, Priscila, Aline, Luza, Dona Elza, Eliane, Ivana e tantas outras, podemos observar o momento como analisado pela produção de subjetividades. Enquanto não ocorre a cooptação, a sobrecodificação das máquinas de guerra pelo Estado, elas continuam permitindo a fuga dos fluxos de desejo e conectando-os para permitir que surjam novos modos de expressão, outros modos de existir.

Os movimentos sociais no caso da Amazônia e as próprias formas diversas de vida e organizações sociais na região podem ser considerados "máquinas de guerra" (Deleuze e Guattari, 1996), no momento em que questionam e derrubam concepções do Estado sobre as relações com o tempo-espaço, como uma máquina que "opera por descodificação e desterritorialização" (ibid., p. 96).

Um novo capítulo do governo com a região começou em fevereiro de 2020, com a criação do Conselho da Amazônia sob a chefia do vice-presidente, General Hamilton Mourão. A iniciativa veio como uma resposta ao desgaste do Ministro do Meio Ambiente Ricardo Salles e, ao mesmo tempo, mais um exemplo de militarização do governo (Pinto, 2020).

O Conselho da Amazônia foi apresentado como uma demonstração da preocupação do governo com a região, mas, de fato, representa uma ação de centralização no tocante às ações de combate ao desmatamento, queimadas e grilagem. O Conselho encontra-se acima da hierarquia do Ministério do Meio Ambiente e demais órgãos como ICMBio e IBAMA e não agregou à estrutura os governos estaduais da região.

Em maio de 2020, foi anunciado o uso da garantia de lei e ordem (GLO) por meio do Decreto Nº 10.341 que autoriza o emprego das Forças Armadas nas terras indígenas, nas unidades federais de conservação ambiental e em outras áreas dos Estados da Amazônia Legal. O anúncio veio junto à publicação de dados de institutos

de pesquisa como o IMAZON e o INPE sobre o aumento de 171% do desmatamento na região em comparação ao mês de abril de 2019, apontando um agravamento da situação (Menegassi, 2020).

O aumento relatado ocorre apesar das restrições de deslocamento em decorrência da pandemia de COVID-19[43]. A situação de pandemia global, oficializada pela Organização Mundial da Saúde (OMS) em março de 2020, teve efeito contrário do que poderia ser imaginado, já que a situação impôs o isolamento social como principal medida de conter o avanço do contágio. Ao contrário, tem-se sugerido que o cenário tenha sido facilitado pela situação para a ação de grilagem e práticas ligadas ao desmatamento ilegal (Niranjan, 2020; IPAM, 2020). Tais ações têm sido apontadas, inclusive, como responsáveis por parte da disseminação do novo coronavírus na Amazônia e, especialmente, dentre a população indígena na região (Fellows et al, 2020), havendo contribuído para o cenário também a presença de militares (Maisonnave, 2020).

Por conta da precariedade no acesso a serviços de saúde, a região tem sofrido com grande impacto no panorama geral. De acordo com dados da APIB os Estados brasileiros que têm registrado o maior número de indígenas mortos em decorrência de COVID-19 estão localizados na Amazônia: Amazonas com 182; Pará com 86; Mato Grosso com 77; Roraima com 57 e Maranhão com 56 (Comitê Nacional de Vida e Memória Indígena, 2020).

Em comparação com o quadro geral, os números sobre a situação dos povos indígenas também são reveladores: a taxa de infecção mostra-se 84% mais alta do que a taxa do Brasil, enquanto a taxa de mortalidade é 150% mais alta que a média, sendo de 6,8% a letalidade entre os indígenas na Amazônia, enquanto a média no Brasil é de 5% e na região Norte é de 4,5% (Felllows et al, 2020).

Contudo, o número menor na taxa de letalidade na região Norte não significa que a pandemia tenha sido menos impactante que as outras regiões. Dados atualizados de agosto de 2020 fornecidos pelo Ministério da Saúde (2020) indicam que a mortalidade a cada 100 mil habitantes é maior no Norte (67,2) em comparação às

[43] A finalização e revisão da presente tese se deram entre janeiro e maio de 2020 atravessando, de certa forma, a pandemia. Apesar de janeiro ainda não ter sido um período em que a mesma já havia tomado as dimensões dos meses seguintes. Em maio, momento em que tem sido de fato revisada e finalizada o cenário já é bem diferente. Pela extensão que a tese já apresenta optei por não adentrar os pormenores da pandemia, apesar dos impactos para a região, os movimentos de autogestão que tem surgido a partir da situação e também do agravamento de tensão na região no tocante à grilagem e aos povos indígenas sobremaneira. Diante disso, onde considerei necessário foram adicionadas no texto e notas de rodapé relações a este período e seus desdobramentos.

outras regiões (Sul 21,2; Centro-Oeste 39,5; Nordeste 54,2; e, Sudeste 51,6), sendo a média nacional de 48,4.

O cenário é crítico. E após o país passar de 100 mil pessoas mortas por COVID-19 – de acordo com dados oficiais, visto que se sugere haver subnotificação – em combinação com a flexibilização das medidas de isolamento, como a reabertura de comércio – espera-se que os efeitos da pandemia continuem por um tempo na região.

Apesar disso, mesmo no contexto da pandemia global de COVID-19, em que a população da região tem sido uma das mais atingidas, tramita no congresso a Medida Provisória nº 910/2019 que propõe uma ampla regularização fundiária que movimentos sociais e analistas apontam como de alto risco para legalização da grilagem. A pressão popular na Internet e por redes sociais, por conta do isolamento social, tem conseguido por duas vezes retirar da pauta a votação da medida.

Ademais, o vídeo de uma reunião ministerial que foi publicizada por decisão judicial pelo ministro do STF Celso de Mello, em 22 de maio de 2020[44], trouxe à tona diversas falas problemáticas proferidas pelo presidente e seus ministros, em especial sobre os povos indígenas e políticas ambientais que afetam diretamente a Amazônia. Algumas destas reafirmam indicações feitas previamente neste estudo sobre o teor do projeto de nação de forma cristalizada sobre suas fundações.

O Ministro da Educação, Abraham Weintraub, manifestou seu incômodo com termos utilizados para se referir aos povos indígenas e sinalou que isto seria uma forma de questionar a ideia de povo brasileiro, ao dizer que "*Esse país não é... odeio o termo "povos indígenas", odeio esse termo. Odeio. O "povo cigano". Só tem um povo nesse país. Quer, quer. Não quer, sai de ré. É povo brasileiro, só tem um povo. Pode ser preto, pode ser branco, pode ser japonês, pode ser descendente de índio, mas tem que ser brasileiro, pô! Acabar com esse negócio de povos e privilégios*" (STF, 2020, p. 54). A negação da pluralidade cultural e da reafirmação de uma ideia homogênea de povo presente na fala do ministro demonstra como a linguagem é um lugar de desestabilização de ideais e, segundo ele, precisa ser controlado para evitar a ideia de que há a existência ou anuência com outros modos de vida e culturas, aproximando-se do que se entende pelo discurso falacioso da democracia racial.

---

[44] O vídeo citado veio à tona em meio a mais uma crise política do governo Bolsonaro envolvendo acusações do agora ex-ministro da Justiça Sérgio Moro sobre tentativas de intervenção do presidente na Polícia Federal. A reunião ministerial em questão ocorreu no dia 22 de abril de 2020, pouco antes da saída de Sérgio Moro do governo. Os vídeos e o laudo estão disponíveis em: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=443959>.

Enquanto o ministro Weintraub aponta que o reconhecimento da diversidade dos povos no Brasil seria um "privilégio", por trás, esconde-se uma tentativa de reafirmar uma supremacia branca e os seus próprios privilégios.

Já o presidente Jair Bolsonaro reafirmou os valores que identifica como centrais para o seu governo e o país: "*Quem não aceitar a minha, as minhas bandeiras, Damares: família, Deus, Brasil, armamento, liberdade de expressão, livre mercado. Quem não aceitar isso, está no governo errado*" (STF, 2020, p. 58). As bandeiras identificadas corroboram com os elementos fundantes do sistema moderno/colonial a partir de uma perspectiva heterocisnormativa, cristã, nacionalista e tendo como o liberalismo uma referência para os seus pares, colocando o armamento como forma de imposição destes.

A ministra Damares Alves, responsável pelo Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, também proferiu falas alinhadas ao teor nacionalista, conservador, cristão e racista ao citar a centralidade dos "valores" inerentes ao governo e fazer menção aos "*nossos quilombos estão crescendo e os... e os meninos estão nascendo nos quilombos e seus valores estão lá. Então, tudo vai ter que ver a questão dos valores*" (STF, 2020, p. 45), o que remete à ideia de que os valores socializados em comunidades remanescentes de quilombos não seriam compatíveis com os defendidos pelo governo.

Na continuação de sua fala, a ministra citou ainda a pauta do aborto como prioritária a ser combatida, pois a mesma acredita que como houve debate sobre o aborto em casos de confirmação do zika vírus, o mesmo poderia ocorrer em relação ao coronavírus, a ministra aponta para o então ministro da Saúde, Nelson Teich: "*O seu ministério [da Saúde], ministro, tá lotado de feminista que tem uma pauta única que é a liberação de aborto. Quero te lembrar ministro, que tá chegando agora, este governo é um governo pró-vida, um governo pró-família*" (STF, 2020, p. 46).

Mais uma fala que se liga ao que tem sido apresentado ao longo deste estudo é a do Ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles. A lógica em seu discurso é, contudo, complementar aos dos demais, enquanto os primeiros aqui citados apontaram para uma referência generificada, racializada de "povo" e "nação" como base do governo, Salles faz menção à pandemia que assola o país como uma "*oportunidade que nós temos, que a imprensa não tá... tá nos dando um pouco de alívio nos outros temas, é passar as reformas infralegais de desregulamentação, simplificação, todas as reformas que o mundo inteiro nessas viagens que se referiu o Onyx...*" (STF, 2020, p. 19).

O ministro Salles continua a fazer referência à pandemia como um momento de "*tranquilidade no aspecto de cobertura de imprensa, porque só fala de COVID e ir passando a boiada e mudando todo o regramento e simplificando normas. De IPHAN, de ministério da Agricultura, de ministério de Meio Ambiente, de ministério disso, de ministério daquilo*" (STF, 2020, p. 20), a sua fala reforça o teor de desmonte das políticas voltadas para diversos âmbitos, como o do meio ambiente e que atingem a Amazônia de modo direto, como o mesmo chega a destacar ao mencionar a atuação do vice-presidente General Mourão frente ao Conselho da Amazônia. A própria MP 910/2019 citada anteriormente demonstra como a estratégia já estava sendo adotada.

A atuação do governo de Bolsonaro tem sido, desta forma, de um agravamento de políticas que sempre estiveram presentes no projeto de nação, mas que, sob seu comando, tem se radicalizado e militarizado, desmontando políticas que até então eram alguma garantia ou caminho para se alcançar ou debater propostas. Percebe-se pelas manifestações contrárias ao governo um protagonismo dos povos indígenas, que, como apontam, sempre lutaram, em todos os governos. E que, tem-se percebido também com relevância a articulação de mulheres indígenas, de povos amazônidas, por meio de movimentos como o MAB, o STTR e outros citados por este trabalho.

Não por acaso que recorrentemente são os grupos normalmente atacados nas políticas e falas dos representantes do governo, que identificam neles ponto de resistência e incompatibilidade com os valores e projetos adotados e entendidos como legítimos do projeto de nação. De modo a serem até mesmo excluídos da visão de povo reproduzida pelo governo em que aponta a assimilação cultural e o apagamento da diversidade como o único caminho possível.

O questionamento das políticas de cunho desenvolvimentista e a mobilização por autonomia, território e suas próprias formas de organização são feitas a partir da produção de subjetividades singularizadas, que desafiam a lógica dominante. Não significa, contudo, que não haja influência na produção de desejos ligada ao agenciamento capitalista, já que estamos produzindo subjetividades constantemente e que estas dialogam inclusive com o que abordamos nas matrizes de necessidades (Max-neef, Elizalde, Hopenhayn, 2016). Por exemplo, é possível que haja uma rejeição a uma política desenvolvimentista do Estado brasileiro ao mesmo tempo em que se deseja a chegada de energia, acesso à tecnologia, saúde, etc. Isto se dá pelo fato de que esses elementos não são, de fato, elementos intrínsecos ao Estado ou ao capitalismo,

mas apenas mediados/agenciados por este. Logo, é ele a quem se recorre para a atenção a essas necessidades.

E, é nesta dinâmica que se dá a constante axiomatização dos fluxos e de cooptação de muitos movimentos. Ainda assim, as subjetividades singularizadas continuam sendo produzidas e construindo novos agenciamentos coletivos de enunciação e "máquinas de guerra" seguem criando espaços-liso e tempos-liso.

Apesar de Deleuze e Guattari analisarem com muita ênfase a potencialidade dos movimentos sociais (inclusive feministas), a abordagem a que se propõe desenvolver aqui foca mulheres individuais, mas reconhecendo a produção de subjetividade em sentido social/coletivo/agenciado. Também, no contexto do Tapajós, estas mulheres relacionam-se com movimentos e comunidades que propiciam a produção de subjetividades nômades.

Isto se justifica pelo fato que, enquanto a própria questão de "gênero" e "sexo" são partes das linhas duras/molares da subjetividade, ou seja, são fixas, estáveis e definidas por binarismos, elas produzem subjetividades diferenciadas para quem será identificado como homem ou mulher, assim como a noção de "raça" também atravessa a produção de subjetividades em sociedades moldadas na lógica moderna/colonial.

Logo, pensar o futuro e subjetividades neste contexto necessita um reconhecimento dessa diferenciação, como sujeitas e sujeitos serão socializados ou, terão suas subjetividades produzidas, de formas diferentes e como isso influenciará nas percepções tidas sobre o mundo, sobre si e seus desejos.

13 TRAVESSIAS ENTRE O PROJETO DE NAÇÃO E OS PROJETOS DE VIDA

> *A gente luta pra isso. Pra que esse projeto de vida, alguém escute. Nós queremos um desenvolvimento diferente, de liberdade, de poder falar, de poder ouvir, de poder viver. Nós temos propostas de um desenvolvimento diferenciado, de saúde, de educação, um desenvolvimento limpo.*
> *(Rosa Maria Pessoa, Coordenadora do Conselho Tutelar de Altamira, para o documentário Encantadas – Mulheres e suas lutas na Amazônia)*

O que alguém quer para a sua vida? É uma pergunta que poderia ser respondida de mais de sete bilhões de maneiras por mais de sete bilhões de pessoas. E, se essas pessoas fizessem essa mesma pergunta novamente um dia, um mês ou um ano depois, talvez todas essas respostas sejam um pouco diferentes. Portanto, embora não seja exatamente dessa maneira, alguém poderia argumentar que as instituições econômicas, políticas e sociais do mundo hoje em dia buscam basicamente alcançar, ou pelo menos tentar fornecer meios de garantir objetivos democráticos e de justiça ao maior número possível de pessoas.

Portanto, a maior parte do mundo é organizada principalmente em Estados-Nação, tanto socialmente como politicamente, a fim de promover o que sua população precisa e deseja, geralmente baseada em sua complexa noção de passado, presente e futuro comum em relação às pessoas dentro de suas fronteiras geográficas. Geralmente, acredita-se que a melhor maneira de garantir isso é fortalecendo a participação política e democrática das pessoas, a escolha de seus representantes e promovendo a elas um acesso justo à formulação de políticas.

Seguindo a lógica de que os Estados-Nação estão localizados em um sistema mundial dominado por um sistema econômico como o capitalismo, que organiza a produção, o mercado e as relações sociais para suas necessidades, fica claro que estes devem se inserir nesse sistema para garantir adequadamente os interesses nacionais de seu povo, o que significa que eles têm o poder de mediar os interesses das pessoas.

Em um sentido mais amplo, a sociedade internacional, movimentos sociais, organizações intergovernamentais e Estados vêm se esforçando para definir um terreno comum, incluindo parâmetros, valores e formas de responder a essa grande questão. Muitos desses esforços foram gradualmente consolidados desde o século XX, com a

fundação das Nações Unidas em 1945 e outras organizações intergovernamentais, a criação da Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948 e as muitas conferências internacionais ao redor do mundo que se seguiram àqueles esforços, principalmente para discutir questões globais, como meio ambiente e desenvolvimento, para citar alguns.

Em linhas superficiais o que queremos na vida, como sujeitos, passa pelos filtros dessas instituições mesmo que tenhamos necessidades e um pensamento autônomo, é a cultura e a sociedade que nos dão o caminho a seguir. De que outra forma poderia ser?

Agora, vamos começar de novo. O que queremos para a vida? Embora possa haver mais de 7 bilhões de respostas, a maioria delas está localizada em uma lógica predominante. Algumas mais que outras, decerto. Quando pensamos no Estado-Nação com seus deveres de proteger e promover os interesses nacionais, outras questões podem ocorrer: afinal, os interesses nacionais são representativos de toda a população que vive num território? O que chamamos de interesse nacional foi decidido por meio de qual processo? Quem o define e valida? Pautado em quê?

A principal discussão sobre direitos humanos e desenvolvimento baseia-se em quais culturas? O que acontece quando se criam índices e parâmetros que classificam os países que avaliam seu suposto sucesso em um sistema hegemônico desenvolvido e apoiado por quem o avalia, definindo assim os objetivos finais? Ainda mais, o que acontece quando se negligencia a historicidade que está por trás dessas instituições e parâmetros tradicionais, que tornou possível alcançarem o *status* que agora celebram?

Todas essas questões já têm sido profundamente discutidas nas últimas décadas e foram apresentadas esparsamente durante este estudo. No entanto, o que merece um olhar mais atento é: o que acontece quando se diz às pessoas em todo o mundo o que elas devem querer na vida e isso é disseminado pelo sistema econômico e pelas entidades políticas que todos podem alcançar tais elementos atribuídos a um sucesso? Embora esses objetivos sejam logicamente incoerentes, impossíveis, inviáveis, ambientalmente insustentáveis e economicamente impraticáveis, dentro da estrutura em que se localizam.

Podemos ir ainda mais fundo: como essas expectativas afetam mulheres, homens, meninas e meninos em diferentes condições? O que significa não ser capaz de viver uma vida dentro dos padrões anunciados? Mais do que isso, e se alguém não quiser viver uma vida como definido por esses parâmetros dominantes? E se as

políticas baseadas em um suposto interesse nacional forem contra o que as pessoas realmente querem para suas vidas?

Supondo que as subjetividades sejam continuamente produzidas e que as instituições sociais, econômicas e políticas sejam partes importantes desse processo; e considerando que a configuração do sistema mundial em todo o mundo é predominantemente formada pelos Estados-Nação, com sistemas econômicos capitalistas, baseados em ideais de liberalismo e democracia; pode-se supor que a produção de subjetividades esteja localizada nessa lógica.

Todas as instituições citadas acima são, no entanto, instituições muito desiguais, que funcionam mais como máquinas de opressão. Além disso, todas elas são baseadas nos processos de exploração e subjugação que priorizam alguns sobre outros. Assim, a submissão de grupos étnicos por outros, mulheres por homens, crianças por adultos, pobres pelos ricos, países em desenvolvimento pelos desenvolvidos e assim por diante. Diz-se que o Estado Nacional, o capitalismo e o desenvolvimento estão fundados nessas dinâmicas, enquanto, historicamente, observa-se que esses sistemas reservam um "lugar" e "papeis" àqueles que não têm o mesmo acesso ao poder e aos recursos econômicos.

Para Avtar Brah (2005; 2006) as formas de opressão são interseccionadas a partir de diferentes marcadores sociais (de gênero, de raça e de classe) que geram identidades sociais e que se relacionam de diversas formas, dependendo do contexto em questão e os sistemas de opressão presentes nestes, as diferentes formas de opressão se relacionam, assim, com a subjetividade das vivências. Ela indaga de que modo as várias práticas ideológicas e institucionais marcam nossas vidas e que *ser mulher* invoca diferentes e múltiplas experiências, as quais precisamos reconhecer em sua heterogeneidade.

Destarte, ela interpreta a interpelação[45] "como um processo de significação pelo qual chegamos a 'viver' (embora inconscientemente em grande parte) nosso relacionamento simbólico e psíquico com o social" (Brah, 2000, p. 275). Tal reflexão nos possibilita identificar a importância da relação sujeito/indivíduo-sociedade/coletivo e dos aspectos psíquicos e sociais que formam esta dinâmica, um lembrete que para além de *superestruturas* e projetos de ideias existe grau considerável de autonomia do

[45] Apesar de utilizar o conceito de *interpelação* para reflexão, ela critica outros pontos do pensamento althusseriano como a redução da análise à questão do determinismo econômico e outros pontos, mas reforça que o conceito em si é relevante para a compreensão.

pensamento, da mediação entre os desejos (e como eles são formulados e também reformulados), tal como discutido anteriormente pela ótica de Deleuze, Guattari e Fanon.

Portanto, Brah nos leva a reconhecer como as heterogêneas subjetividades são complexas no sentido de suas produções e que é na intersecção, cujos sentidos mudam dependendo do contexto, que elas também serão alteradas. Para o proposto na pesquisa, compreende-se que a reflexão nos leva a considerar tanto a heterogeneidade das subjetividades de homens e mulheres no Tapajós, mas também a considerar que os atravessamentos de identidades sociais influenciam nessas produções de desejos.

Na Amazônia, observa-se como a região tem sido historicamente localizada enquanto um espaço tido como atrasado, subdesenvolvido e primitivo, ao mesmo tempo em que rico e receptáculo do projeto de nação de crescimento econômico; enquanto a leitura do lugar como "atrasado" normalmente se funde a uma visão racializada de vazio demográfico, por ser, ocupado predominantemente por grupos inferiorizados e cujos modos de vida e existência, conhecimentos e organizações não são legitimados, além de uma subjetividade produzida dentro de uma perspectiva capitalística e generificada, presente ainda na linguagem sobre a região.

O efeito é duplo: de um lado, é uma reprodução de colonialismo interno a serviço do capital mundial integrado, e, por outro, nega e invisibiliza a diversidade de culturas e cosmovisões em outras regiões do país. O apagamento das trajetórias e demandas de milhões de pessoas que não necessariamente são alocadas no projeto de nação têm sido o *modus operandi* das políticas desenvolvimentistas.

Contudo, como já abordado, a questão de gênero também atravessa diferentemente homens e mulheres. Ao pautar-se o contexto de desenvolvimento e suas políticas, os objetivos e as estratégias são vistos como neutros em relação a gênero, ainda que já tenha sido comprovado aqui que não o são, a partir do momento que impactam as vidas das pessoas de modos particulares dependendo do gênero.

Como aqui se propõe a reflexão de subjetividades e sua relação com desenvolvimento e o projeto de nação, é importante identificar que gênero, classe, raça, geracionalidade e lugar de origem, entre outros, modificam as posicionalidades e experiências neste fenômeno. Logo, para mulheres e homens a relação espaço-temporal no contexto de socialização e as expectativas se dão de formas heterogêneas, o que se revela tanto nas pautas e demandas dos movimentos de mulheres citados em capítulos anteriores como a questão da violência, da saúde materna, da exploração sexual e

outras, enquanto em outros atravessamentos se aproximam, como a relação com a demanda de território, liberdade, segurança, trabalho.

Logo, considera-se que o caso de abordar vidas de mulheres e seus projetos se justifica pela importância de partir de um projeto feminista anticapitalista e de lutas antiglobalização, como defendido por Chandra Mohanty (2003), ou seja, olhar para as vidas de mulheres e meninas nas comunidades onde incidem todas essas dinâmicas de poder até aqui retratadas: de gênero, de raça, de classe, de origem, entre outras. Ela traz também à tona a crítica ao histórico de abordagens subalternizantes das, assim identificadas, "mulheres do Terceiro Mundo". Mohanty também aponta como o discurso feminista ocidental hegemônico reproduz falas e narrativas de silenciamento das mulheres de Terceiro Mundo, além de homogeneizar suas vidas e reduzir suas experiências.

Para ela, o problema da homogeneização dá-se ao ver as mulheres de Terceiro Mundo enquanto grupo indiferenciado, o que tem como risco reduzir a opressão dentro da lógica dicotômica de superioridade, uma forma de colonização discursiva. Ela coloca também ao centro as próprias pesquisadoras e feministas enquanto possíveis reprodutoras de relações de poder e silenciamento e de agenciamento, sugerindo, como caminho, novas metodologias feministas e premissas que rompam essa dinâmica.

O que, como citado no capítulo anterior, mostra-se ainda como um desafio próprio do caminho da pesquisa, enquanto a minha posicionalidade de uma pesquisadora, mulher cisgênero branca, de classe média e amazônida. Assim, busca-se tentar não recair sobre essa visão, mas apenas identificando de que forma as revoluções moleculares são uma constante e não uma exceção, onde as chamadas "resistências" não são espasmos de luta, mas um dia-a-dia produzido entre todas as tensões aqui já citadas: o capitalismo, a modernidade/colonialidade, gênero, classe, raça, o Estado-Nação, as subjetividades e os desejos.

Assim, focar nas vivências das mulheres do "Terceiro Mundo" e perceber as produções das subjetividades permite o descortinamento de visões universalizantes; a partir das particularidades se torna possível romper o apagamento de heterogeneidade, com o projeto colonizador humanista, com as produções científicas feministas "paternalistas" e uma posicionalidade de exclusividade de conhecimento válido para determinados grupos privilegiados (Mohanty, 2003).

Chega-se a um ponto de conexão com a proposta desta investigação: abordar os projetos de vida das mulheres possibilita uma visão da ideia de diferença e também de

interpelação, já que suas subjetividades (exemplificadas nos projetos de vida e visões) podem ser percebidas em relação com outras dinâmicas da coletividade que incidem sobre suas vidas: os marcadores de gênero, de raça, de classe, geracional, de origem, de escolaridade, estado civil; as suas relações de compreensão da relação tanto temporal quanto espacial (de lugar e de território); e como estas se atravessam em forma última da busca por atender às suas necessidades.

A interrelação aqui indicada não pressupõe uma predominância de qualquer fonte de efeito que seja, nem mesmo a dos grandes paradigmas há séculos hegemônicos e dominantes nas estruturas materiais e imateriais da sociedade brasileira e, mais especificamente, amazônica. Isto é considerado a partir do histórico de resistências e transformações produzidas pelas próprias pessoas que vivem nesse contexto, apesar das inúmeras formas de violência contidas na implantação de um projeto desenvolvimentista.

Falar de projetos de vida de homens também é relevante, e ainda que se tenha escolhido enfocar as experiências de mulheres, ficou explícita uma constante recorrência a perspectivas de homens, haja vista que abordar gênero diz respeito exatamente a uma percepção binária no constructo social moderno. Não foram ignorados os contextos e muito menos suas visões, uma vez que é a partir dessas diferenças iniciais que ocorre um redirecionamento da pesquisa. Busco, entretanto, aprofundar o contexto vivido por mulheres.

Aponto que pensar projeto de vida e futuro de mulheres na Amazônia, no caso do Tapajós, traz à tona diversas dinâmicas de poder e como essas mulheres constroem suas vidas e decisões, como se mobilizam e como suas necessidades são percebidas, reorganizadas, como suas prioridades são elencadas e de que forma são compatíveis ou contrastantes em relação ao discurso de projeto de nação; se suas reivindicações e desejos são contemplados ou inviabilizados e de que forma são afetados.

Para tanto, faz-se oportuno retomar alguns conceitos abordados por María Lugones (2014; 2016) como de subjetividade ativa, a infrapolítica e o lócus fraturado. Para a filósofa argentina, os sujeitos que resistem à modernidade estão sempre em fronteira, ou seja, entre a resistência e a assimilação do mundo e valores do contexto colonizador. Assim como a abordagem trazida por Deleuze e Guattari (1996), Lugones acredita que o processo de colonização não é onipotente no seu objetivo de subjugar os sujeitos, e nos termos adotados pelos pensadores franceses os *fluxos decodificados*

escapam; Lugones atribui essa noção à subjetividade ativa dos/as colonizados/as que fraturam o lócus da subjugação.

Lugones propõe não ignorar o efeito das dicotomias impostas pela colonialidade de gênero (humano/não humano, homem/mulher, etc), já que são elementos presentes na socialização, mas identificar e reconhecer que essas subjetividades não são apenas produzidas pela dinâmica do capitalismo na produção de subjetividades capitalísticas. Na mesma linha, Lugones, Deleuze e Guattari, consideram a importância de uma relação de coalizão para o avanço da lógica da diferença, nos termos adotados por ela, o que pode equivaler ao agenciamento coletivo de enunciação para eles; é o que entende Maldonado-Torres (2007) por giro decolonial.

A hegemonia da modernidade/colonialidade por mais intensa e forte que se coloque nas estruturas, nas instituições, nos valores e nas agências por meio da mídia, da educação, entre outras, nunca logrou e dificilmente logrará uma subjetivação total dos sujeitos. É o que assumo aqui como premissa, ainda que as forças e o agenciamento dessas subjetividades de individuação sejam predominantes e estruturantes do contexto social, político e econômico.

Considera-se que ao buscar falar de desenvolvimento e de projetos de vida é no futuro que todos esses elementos se encontram. Ou, melhor dizendo, é numa percepção temporal que isso se dá: é a disputa pela narrativa do passado, do presente e do futuro; baseando-se e projetando-se valores, objetivos, metas em um lugar, um espaço. Ainda que, como aponta Paredes (2010) e também muitas outras pessoas representantes de perspectivas anticoloniais, o tempo em si é colonizado nessa lógica.

Para ela, a concepção linear de tempo onde se coloca uma "história da humanidade" não tem espaço para os povos indígenas, já que os mesmos são fixados num passado, onde o paradigma da modernidade, a partir de uma visão colonial, define o que é o moderno e o primitivo e coloca o primeiro como superação do segundo. Assim, para ela, mesmo que a sociedade diga "*trabalhe, se desenvolva…*" e tudo siga a cartilha da modernidade, os povos subalternizados em sentido racial continuam localizados em um passado (Paredes, 2019[46]), nunca conseguem transpassar essa fronteira.

[46] Fala de Julieta Paredes, na Conferência Internacional da IFJP, PUC-SP, São Paulo 18 de outubro de 2019.

Logo, ela afirma que descolonizar significa recuperar nosso tempo, nossa vida. E, como já abordado anteriormente a partir de Deleuze e Guattari, a apropriação do tempo e do espaço, de lisos a estriados, se dá de forma alinhada ao surgimento do Estado-Nação. O que, Yuval-Davis (1997) aborda de forma generificada, ou seja, que pessoas percebidas a partir das noções de "homem" e "mulher" serão pensadas nesta estrutura como tendo "papéis" diferenciados, assim como, diferentes grupos sociais e étnicos todos objetivando fortalecer a *nação.*

Lapa (2018) sugere que um fatalismo metafísico (produto de um fatalismo religioso e outro científico) atua na forma de naturalizar a opressão de alguns grupos como algo inevitável, com o qual se deve conformar, recorrendo ao recurso da culpabilização do sujeito pela situação que se encontra ao mesmo tempo em que retira sua agência ao naturalizar seu "destino", posto que

> O capitalismo seria essa marcha de inevitabilidades, de uma ordem necessária que atribui responsabilidade aos humanos por algo acerca do qual não podem mudar. Se a culpa no cristianismo é atribuída a um momento singular anterior vinculado ao Éden – i.e., de um passado inescapável – no movimento colonial a culpa pela sua posição social é também única e exclusivamente sua por um passado que não se pôde ter acesso. (Lapa, 2018, p. 152)

Logo, as ideias naturalizadas de sexo/gênero, família, moralidade, trabalho, sacrifício, culpa, redenção devem agir todas em torno de um destino inevitável: o desenvolvimento. Como a ideia de nação perpassa uma relação de "destino comum" e também de origem, a construção das nações é orientada para o futuro, ainda que tenha e exalte suas raízes no passado, mas seus objetivos são pautados e justificam-se pela continuidade da existência e sobrevivência do grupo, como da reprodução de uma cultura e valores específicos, onde as mulheres desempenham um papel, dever, central, que, no caso do Brasil e outros países frutos da colonização europeia, fundam-se na regulação por parte da Igreja de todas as esferas da vida. Desta forma, o futuro também depende da regulação dos corpos, no sentido de suas capacidades reprodutivas tanto biológicas quanto culturais.

A história do Brasil é contada majoritariamente pelos colonizadores e seus herdeiros-descendentes, de um ponto de vista da "salvação" de uma terra povoada com culturas "atrasadas" e "primitivas". Mesmo em algumas revisões críticas dessas narrativas, como as que condenam o genocídio e etnocídio, assim como a escravidão contra indígenas e de negros, ou o tráfico e o deslocamento forçado, pouco ou nada se contesta em relação ao presente desse Estado. Assim, ao longo da história do país

houve recurso a uma romantização do chamado processo de miscigenação, enquanto, na verdade, fala-se sobre diferentes formas de violência sobre corpos de mulheres subalternizadas por estruturas e colonizadores europeus brancos.

Já foi apontado anteriormente como o mito da democracia racial foi utilizado, difundido e exaltado como uma nação que teria "superado" o passado de violência e discriminação por uma pretensa conciliação entre as "três raças", chegando a se tornar um país pacífico, mestiço, quase como uma anistia às violências cometidas. A colonialidade do poder, neste sentido, hierarquiza e ao mesmo tempo apaga os fatos; por outro lado, incute um desejo de *ser* o sujeito considerado melhor, superior, desenvolvido, bem sucedido. Mas, para tanto, é preciso apagar-se.

Esse discurso que, apesar de diversas contestações tanto historiográficas, sociológicas, antropológicas e de movimentos sociais, continua predominante na fala dos representantes políticos e dos que têm acesso ao poder, atua como uma ideologia que fomenta o *status quo*, negando as origens, a história e as heranças e continuidades das formas de opressão e violência do passado, que continuam presentes. Como pôde ser percebido em diversas falas pronunciadas pelo presidente brasileiro Jair Bolsonaro, a negação das diferenças racialmente percebidas no país, reproduz ao mesmo tempo uma fala que reafirma tais hierarquias e referências dominantes na cultura brasileira.

Assim, ao questionar ou atacar essa visão hegemônica, a interpretação feita por grupos nacionalistas é de que se estaria "traindo a pátria" e ao entoar a definição de "povo brasileiro" mais do que se referir à totalidade de habitantes, refere-se aos grupos que compactuam com a concepção de nação brasileira enquanto formada por famílias "tradicionais" e cristãs, assim como brancas. Parte considerável do discurso de campanha e governo do presidente Bolsonaro refere-se à maioria do povo brasileiro, que seria conservadora e cristã, para quem se deve governar e não à minoria, que estaria destruindo a real identidade nacional.

Ou que, pelo menos, reproduzam outros parâmetros considerados de *bons cidadãos* como: o trabalho (legal e valorizado), uma família (nuclear heterossexual), ser adepto de uma religião predominante (cristã) e outros elementos mais amplos como "pagar as contas", "ser um cidadão de bem", "pagar os impostos", "produzir e consumir", "ser útil à sociedade". Todos esses elementos atrelam o sentido de cidadania a símbolos estatocêntricos e capitalocêntricos, de modo que ser "alguém" dependa das atividades e comportamentais e não da própria existência em si.

Para ser reconhecido e legitimado, é preciso ser ou aparentar, reproduzir os parâmetros de definição de povo e da dita nação brasileira. É assim que se justifica "pela nação" a invasão de Terras Indígenas, a execução de grandes obras e projetos de aproveitamento hidrelétrico, de mineração, de agropecuária, para gerar riqueza à nação, ao mesmo tempo em que se mata, desloca e ameaça os modos de vida também de quem é cidadão, mas que assim não é reconhecido.

E, essa visão de justificativa de sacrifício pela nação é algo apontado por Benedict Anderson (2008) a ponto de que a nação, como a família, pode exigir por sacrifícios, incluindo o de matar e morrer. É comum a naturalização do extermínio e ataque aos modos de vida, das terras e das famílias em regiões como a Amazônia historicamente em prol de um "desenvolvimento da nação", enquanto são sempre as mesmas pessoas as que *devem se sacrificar*[47]. Desde 1500.

A ideia de nação é entendida como uma concepção de agregação e também de segregação: a agregação dos semelhantes e a separação dos diferentes. Enquanto a nação não necessariamente envolve um território definido e politicamente reconhecido e aparelhado com governo e com o monopólio do uso da força, o Estado-Nação se coloca como uma estrutura que se põe como produto de um contexto único e homogêneo (ainda que não seja), reproduzindo os valores dos grupos dominantes como os válidos.

Assim, nessa compreensão, percebe-se no contexto do Brasil – mas que pode se aplicar a outros – que a compreensão de um destino comum e compartilhado se desloca a partir dos interesses dos que têm acesso ao poder do Estado e seus mecanismos e instrumentos de coerção, possuindo barreiras e fronteiras também internamente, ainda que muitas vezes não reconhecidas e tantas outras invisibilizadas propositalmente.

O "papel" atribuído a determinadas classes e grupos étnicos e raciais difere, onde se naturaliza e difunde por meio de mecanismos de reprodução ideológica do Estado e fora dele (mídia, família, religião, escolas), produzindo assim subjetividades que sirvam aos interesses do Estado, o qual é composto e organizado por quem a ele tem acesso e que, como trabalhado por Deleuze e Guattari, atua como mediador e a serviço do capitalismo, sempre.

[47] Utilizei essa expressão por ter ouvido em diferentes ocasiões em conversas e discussões sobre projetos de desenvolvimento que *infelizmente alguém deve se sacrificar*, pelo bem coletivo, de *todos*. O que, no momento, fez com que eu pensasse sobre a quem é pedido/imposto tal *sacrifício* recorrentemente durante a história do Brasil, à custa de quem e para quem tal dinâmica se justifica.

Assim também, como o Estado e a nação são construídos e pensados orientados ao futuro (à sobrevivência de uma estrutura e à continuidade de um grupo), as mulheres são vistas como elementos cruciais para o dito projeto político, que Yuval-Davis também chama de processos políticos ou étnicos e raciais, de modo mais genérico.

Ela propõe uma análise a partir de *nationed gender and gendered nations*, ou seja, de compreender a construção de nação de forma generificada tanto em si quanto em relação à ideia de gênero. Primeiramente, ela define que gênero e sexo devem ser entendidos como modos de discursos e não como algo "dado", "real", mas construções sociais que são utilizadas de modo discursivo. Logo, Yuval-Davis (1997) reforça o que Denise Riley aponta ao considerar que "mulheres", na verdade diz respeito a uma categoria histórica e discursivamente construída, sempre em relação a outras categorias que também passam por transformações.

Como já comentado, Yuval-Davis (id.) considera que a concepção de nação (mas também de processos étnicos e raciais) localiza as mulheres como *reprodutoras biológicas e culturais*, assim como personificadas na ideia simbólica de nação em si. Enquanto os Estados são construídos como estruturas masculinizadas (em relação ao meio de ação e de suas necessidades), as nações são simbolizadas de forma feminilizada, ou seja, na figura de uma mulher que deve ser amada e protegida, assim como uma mãe que perde seus filhos numa guerra (id.). Isto é facilmente perceptível nas pinturas e representações de independências e guerras de países, onde uma mulher (branca) normalmente é a personificação da nação. Não sendo, então, de se espantar tantas mulheres serem reprodutoras e identificarem-se com discursos que reproduzem violências e opressões, de forma que a produção da subjetividade de mulheres na lógica capitalista e estatal tem como bônus o reconhecimento e legitimação de ser uma *mulher de bem*, "respeitada".

Desta forma, mulheres brancas cisgênero costumam ser socializadas e lidas socialmente como as responsáveis pela reprodução biológica de um grupo (que costuma assumir a premissa de ser superior aos demais e que por isso deveria se "reproduzir"), o que se materializa no âmbito do Estado em políticas de incentivo ou de desincentivo à reprodução de algumas mulheres, permeando a política pública sobre questões como o aborto e educação sexual, onde pouco ou nada se consegue desassociar dos valores cristãos, no caso do Brasil, da laicidade do Estado.

Como recentemente, quando a Ministra Damares Alves encabeça uma proposta de política de Estado pautada na abstinência sexual como forma de tentar diminuir gravidez na adolescência e ISTs (Amorim, 2019), de modo que, volta-se para a individualização e controle dos corpos e comportamento, principalmente feminino, ao invés de se pensar as relações sociais generificadas onde ocorre frequentemente a falta de acesso à informação, educação sexual e sobre direitos reprodutivos, além das violências de gênero das quais principalmente meninas e adolescentes são vitimadas, em relações assimétricas, pautadas na ideia da família como detentora das crianças, ainda que a violência ocorra principalmente nos lares e por conhecidos.

Políticas e discursos que incentivam a natalidade de crianças de alguns grupos sociais, étnicos e raciais em detrimento da falta de atenção, serviços e até mesmo condenação de mulheres de outros grupos é uma maneira de perceber de que forma se corporifica essa visão das mulheres – e que atravessa classe e raça também. Quando, em muitas das conversas que tive com mulheres no Tapajós, apareceu tanto a questão da saúde como ponto central de suas preocupações, mas também as condições para criar filhos e, atrelado a isso, o desejo de tê-los ou não.

São formas de se impactar as vidas e as liberdades, o poder de decidir o próprio destino, ou de sentir-se confiante sobre ele, no que pauta, especificamente a maternidade. É importante destacar, também, como tais políticas têm como premissa uma referência cisnormativa e heteronormativa. Ou seja, como as políticas públicas tocantes à saúde, em especial, adotam como objetivo atender a demandas naturalizadas na concepção do Estado-Nação para atender a mulheres cisgênero e heterossexuais, reforçando a noção de que o objetivo não é estar ligado às demandas sociais, mas assegurar uma forma de relação sexual e generificada em questão.

Logo, esta concepção além de ser baseada em uma visão generificada que vê a mulher como *reprodutora* em sentido passivo e também de objetificação de um dever social/nacional, reforça um aspecto heterossexista de sociedade e de família, ignorando outras configurações de famílias e orientações sexuais. Como amplamente argumentado por V. Spike Peterson (1999), a identidade política dentro do nacionalista é essencialmente heterossexista ao ponto que políticas serão todas identitárias neste sentido, ainda que sejam normalizadas e naturalizadas como referência.

Pois, para ela, “o estudo do nacionalismo, as dicotomias positivistas que favorecem a razão instrumental e as atividades da esfera pública alimentam uma negligência da emoção, desejo, sexualidade, cultura e - daí - identidade e processos de

identificação" (Peterson, 1999, p. 57). Assim, o nacionalismo mobiliza formas de compreensão e visão de mundo que ao se representar subjetivamente também exerce grande influência na subjetivação de atores, estaria implicado, desta forma, nas identidades políticas e de identificação.

O que é um nítido contexto do sistema moderno/colonial de gênero como abordado por Lugones (2008), onde se adotou uma imposição de referências generificadas sobre os corpos, do dismorfismo biológico na dicotomia homem/mulher como forma de se organizar a sociedade, sendo, assim, negadas outras concepções sobre corpos e relações sobre famílias, reprodução e sexualidade.

Aqui, pode-se retomar o caráter da atuação de jesuítas na colonização no Brasil em relação às mulheres indígenas, onde a catequização e a imposição de novos nomes e o aprendizado de novas línguas era considerado estratégico visando o potencial de difusão que se teria uma vez que elas poderiam educar seus filhos já nesses novos parâmetros.

Da mesma forma, pode-se identificar também o contexto da escravidão como às mulheres negras escravizadas eram atribuídos trabalhos de cuidados de forma naturalizada, fosse pelas recorrentes violências sexuais, fosse pelo significado da Lei do Ventre Livre de 1871 e a lógica pela dinâmica anterior a ela.

Neste ponto, a questão da violência de gênero é ponto central na visão que se tem do "lugar" ou "papel" de mulheres nesses processos políticos de nação, de modo que a violência, o casamento forçado e outras tantas práticas não se dão apenas como ações espontâneas, mas têm como base um fundamento tanto de relação de desumanização de mulheres, como também um projeto de embranquecimento da sociedade e nação que se buscava formar.

A violência de gênero foi utilizada desde o início da colonização no Brasil como um instrumento de colonialidade de gênero, de apagamento e negação, mas também visando um contexto de mestiçagem que viria a negar essas dicotomias hierárquicas futuramente, ainda que continuassem sendo a base da formação da sociedade brasileira.

Nesse sentido, percebem-se ainda hoje essas referências de como as políticas são pensadas e inseridas nessas lógicas: quando se busca criminalizar e punir mulheres que abortam (sendo majoritariamente mulheres pobres e negras, enquanto brancas e ricas abortam com suporte médico seguro); quando ao mesmo tempo, a alta taxa de fecundidade de mulheres negras, indígenas e pobres (IGBE, 2010) é, muitas vezes,

interpretada como uma consequência indesejada de programas de redistribuição de renda e a baixa taxa de mulheres brancas e com alta escolaridade é visto como um risco ao futuro da sociedade (em sentido produtivo econômico).

Nota-se, então, que quando críticas a políticas que salvaguardam o direito reprodutivo são em torno do fator de envelhecimento da população, significando perda de parte da população ativa, tem-se, enfim, uma questão econômica e produtiva e não moral em sentido necessariamente religioso.

O que se pode inferir sobre esse cenário é como o próprio discurso de maternidade enquanto uma realização pessoal da mulher se contradiz ao passo que as políticas e os discursos giram muito mais em torno de uma "necessidade" da nação ou do grupo, do que de fato uma realização da mulher, de modo que algumas mulheres terão o direito à maternidade tanto impedido ou dificultado por questões raciais e de classe, como também são vitimadas por um julgamento moral a respeito do comportamento sexual. E, aqui, não se trata apenas sobre o direito reprodutivo em torno da descriminalização do aborto, mas como as próprias condições sociais afetam o direito à maternidade (à escolha e à sua realização).

Muitas pautas presentes nos movimentos de mulheres que foram destacados em seções anteriores tocam no ponto central do futuro das crianças, dos filhos e como as políticas de Estado têm ameaçado suas sobrevivências, assim como, elas apontam as relações entre a necessidade de respeitar a natureza como mãe. São pontos que, dialogados com a colonialidade de gênero e de mãe natureza, tornam explícitas as incoerências premeditadas dentro do projeto de nação para algumas mulheres e mães.

Esta aparente digressão aqui feita não é infrutífera para o que se tem como objetivo. É importante no sentido de levantar questões sobre as políticas de acesso à saúde materna, por exemplo, à educação sexual, à formulação de políticas públicas e também como muitas mulheres se vêem em questão frente a seus projetos de vida e à relação com a maternidade e também aos trabalhos de cuidado; como o tempo será visto e dividido dentro desse contexto.

Como também já citado, Yuval-Davis e Anthias (1989) reforçam que essas formas de se perceber as mulheres na ideia de nação e em grupos étnicos e raciais não significam que elas se dêem de forma passiva, que não haja participação das mulheres, reprodução ou contestação, mas nos servem no sentido de nos levar a compreender a qual o lugar é atribuído às mulheres na construção do projeto de nação, da mesma

forma que potencializam a percepção das subjetividades ativas das mulheres em detrimento do que se espera sobre elas.

Não significa dizer que mulheres não possam reproduzir relações de dominação e opressão nestes contextos, principalmente em relação a homens e a mulheres de outras classes e grupos étnicos e raciais. Como já abordado por diversas autoras aqui, como a própria Yuval-Davis e também María Lugones, as opressões se sobrepõem em diferentes dinâmicas, e principalmente no colonialismo onde se estrutura a partir, basicamente, da exploração e subjugação a partir de um argumento racializado sobre os grupos que serão subalternizados.

Como inicialmente apontado, Shirin M. Rai (2008) vê que o desenvolvimento e o nacionalismo são elementos comuns, que se justificam um pelo outro, sendo aliados historicamente ao imperialismo e ao colonialismo, que se reconhecem como elementos da missão civilizadora de um povo a expansão do seu domínio territorial e sua cultura.

Rai (2008) considera, assim como Lugones (2014), que o homem político e econômico é visto como o cidadão, e é a partir dos valores e interesses desse grupo que as pautas e políticas serão pensadas e apresentadas de forma universalista e hegemônica, enquanto mulheres e homens "subalternos" acabam sendo cooptados pelo programa das elites nacionais. Ela concorda com o fato já aqui exposto de que muitas mulheres (principalmente da elite e brancas) participaram ativamente da construção desses programas e do imaginário nacional, ainda que, não tenham acesso aos mesmos recursos de poder e econômicos que os homens das elites.

Rai (2008) reforça que a partir de um "papel" atribuído a mulheres como reprodutoras biológicas, culturais e ideológicas de um grupo, as ideologias de gênero do nacionalismo moldaram as formas em que o trabalho das mulheres foi configurado, contado, avaliado e recompensado. A cientista política indiana destaca que a construção de projetos nacionais e da agenda de desenvolvimento só foi possível e tem como base o posicionamento das mulheres dentro das famílias e das sociedades; sendo basicamente localizadas como reprodutoras da *raça* ou como parte da contribuição econômica e produtiva (não necessariamente remuneradas).

Indo além, Shirin M. Rai (2008) discorre sobre como esses dois projetos tornaram possível uma aliança entre as elites masculinas coloniais e nacionalistas. Contudo, no caso do Brasil, o contexto de projeto de nação e até mesmo de movimentos nacionais/nacionalistas se deu de forma diferenciada, fragmentada, tardia

e inconclusa, em comparação com outros processos de lutas por independência na região.

Diferentemente da Índia, caso analisado por ela, o contexto de independência política da Colônia não se deu com rompimento das estruturas ou modificação dos interesses a partir de um movimento de cunho nacionalista, muitos menos de consolidação de uma identidade nacional, mas pela continuidade dos mesmos grupos de elites locais e portuguesas. Tanto que, durante praticamente todo o século XIX, enquanto Império, pouco havia mudado o contexto social e das relações de opressão, autoritarismo e de exploração de mulheres e homens negros, indígenas e de classes mais baixas.

Ainda que Shirin M. Rai (2008) faça menção interessante à proliferação do republicanismo na América Latina e como se buscou durante o século XIX uma validação e legitimação na imagem dos "índios", como é presente, por exemplo, na literatura brasileira no movimento conhecido como Indianismo, onde se dá uma exaltação, idealização, mas carregada também de exotismo, assujeitamento e infantilização dos povos, assim como fortalecendo um imaginário de "congelamento" de suas culturas no tempo.

E a tônica continua mesmo após a proclamação da República, apesar da abolição da escravidão – menos como iniciativa da família real e muito mais pela mobilização social que já ocorria nos quilombos e do movimento abolicionista – as políticas racistas não mudaram estruturalmente a opressão e a exploração do trabalho, assim como a inferiorização continuam sendo a política, adicionando-se políticas eugenistas e de embranquecimento da população que se seguiram, como já citado previamente.

Sobre as mulheres e os homens as ideologias coloniais e as construções de gênero se deram de formas diferentes, dependendo principalmente dos grupos étnicos e raciais envolvidos. Para homens africanos negros, por exemplo, o imaginário colonial os categorizou como bárbaros, selvagens, enquanto os homens asiáticos foram "feminilizados", tratados como eugenicamente fracos, o que encontrava à época embasamentos no chamado racismo "científico".

Nesta ótica, as mulheres "colonizadas" eram vistas como sujeitas desumanizadas e em oposição às mulheres brancas burguesas e de elite (que deveriam ser protegidas), como mulheres que tinham mais força para trabalhos dos quais as mulheres brancas eram proibidas de exercer; ao mesmo tempo em que a "pureza" e a

“castidade” de mulheres brancas era bem vista e idealizada, as demais mulheres eram hipersexualizadas e tinham seus corpos ainda mais objetificados.

Por outro lado, eram também muitas vezes vistas como “mulheres a serem salvas” de homens selvagens ou fracos, como se essas mulheres devessem ser “resgatadas” e “civilizadas” e como se a tarefa fizesse também parte de certa missão do homem branco. Shirin M. Rai (2008) identifica a questão como um processo que está aliado ao projeto político e legitimado pelo poder de uso da força do Estado e pelo discurso de modernização.

Ela cita o já comentado cenário que se dá na colonização na América Latina e as violências contra as mulheres indígenas, o que muitas vezes levava também à abdução destas e ao trabalho forçado em serviços domésticos e de cuidado que normalmente eram a base da expansão do projeto colonial, tornando-a possível. O mesmo pode ser analisado no âmbito das mulheres africanas forçadamente deslocadas e com seu trabalho explorado no Brasil, assim como as nascidas aqui.

Quando as políticas econômicas passam a adotar um viés de inserção no mercado internacional é também o trabalho das mulheres que é a base da economia (entre as que viviam em situação de exploração e escravidão, mas também as mulheres que exerciam trabalhos mal ou não remunerados). O que se dá também pela exclusão do acesso de mulheres a terras, educação e a outros direitos. Paredes (2010) destaca como, já citado, a partir de 1985 a América Latina passou por um ajuste estrutural ao neoliberalismo e como sob o pretexto de solucionar as economias destes países houve um processo de intensificação do cenário de exploração da força de trabalho e da precarização, principalmente atingindo mulheres trabalhadoras rurais e urbanas proletárias, negras e indígenas.

Assim como, ela aponta como ao mesmo tempo mulheres de classe média e alta se beneficiaram do período neoliberal, onde ganharam proeminência também ONGs capitaneadas por mulheres orientadas ao feminismo liberal e burguês (Paredes, 2010), predominantemente branco. Enquanto o trabalho manual e doméstico, executado por outras mulheres, continuou sendo base dessas atuações, pautas e avanços conquistados se restringiram basicamente aos interesses de uma classe específica, sem que houvesse impacto estrutural no capitalismo e no Estado-Nação, mantendo, assim, certo *status quo*.

O que, mais uma vez, remonta ao processo de axiomatização de fluxos decodificados, como uma estratégia de se esvaziar movimentos sociais. Paredes (2010)

aponta ainda como o feminismo aceito e difundido atualmente em diversas instituições é apenas o que compactua com a manutenção da exploração do trabalho e do tempo de mulheres de classes mais pobres, negras e indígenas, de modo que não representa, de fato, uma proposta de ruptura com o patriarcalismo racista, mas se alia a ele. Análise similar é conduzida também por bell hooks (2018).

Esse apontamento pode servir como ponte para a análise das relações de gênero e trabalho citadas em entrevistas e percebidas na convivência. Como, por exemplo, o artesanato ainda que visto como um trabalho de mulheres é produto, na verdade, de um trabalho familiar e comunitário. Abordando a divisão sexual do trabalho (Federici, 2012) poderia-se concluir que a relação artesanato-mulheres e turismo-homens seria simplesmente explicado nessas linhas.

No entanto, pelas muitas conversas que tive com Nice e suas filhas ao longo dos anos, fica claro que essa dinâmica é muito mais complexa dentro da comunidade. Não afirmo aqui que não haja uma carga de trabalho doméstico que recaia mais sobre as mulheres, mas que como a dinâmica é percebida e relatada, no caso do artesanato nos permite outras reflexões, principalmente sendo possível desestabilizar uma referência feminista individualizada típica à de tradição ocidental.

Quando Priscila me relatou como muitas das etapas do processo de confecção manual eram compartilhadas com seu marido – era ele quem colhia as sementes na floresta, fazia o processo de fervura, tingimento e preparação delas. Em sua concepção, se o trabalho exigia a colaboração de toda a família, a renda auferida também era fruto do esforço coletivo.

As mulheres se tornaram "a cara do artesanato" na comunidade, como relatado por Nice, após a promoção de oficinas voltadas para a capacitação e empoderamento das mulheres da região. Tais oficinas pretendiam dar às mulheres ferramentas para o aumento de renda, estimulando sua independência financeira. No entanto, é importante examinar criticamente esse tipo de iniciativa. León (1996) identifica que, na América Latina, o princípio da neutralidade de gênero é mantido no nível macro das políticas, perspectiva que identifica as mulheres como um "recurso desperdiçado" que precisa ser devidamente integrado, o que muitas vezes resulta em políticas públicas que gerar mais desigualdade, somando-se à reprodução dos "papéis" socialmente atribuídos às mulheres.

A reprodução desses padrões é facilmente observada analisando o tipo de investimentos financeiros feitos para as mulheres no "Terceiro Mundo" e como esses

projetos são muitas vezes concebidos para fazer cumprir as expectativas estrangeiras, falhando em compreender a vida das mulheres para as quais se destinam, como bem como seu papel dentro de suas comunidades. Ao vitimizar mulheres em países do "Terceiro Mundo", negando sua agência dentro do contexto social em que estão inseridas, essas iniciativas frequentemente se enredam em sua própria forma de colonialidade de gênero.

Mulheres e homens têm, assim, seus projetos de vida atravessados por essas linhas. Mas, como já discutido em momentos anteriores, essa dinâmica não é totalmente assimilada ou tampouco passivamente recebida. Os modos de vida e as formas de organizações sociais, assim como as subjetividades, resistem há séculos enquanto fluxos que escapam a uma lógica que se mostra predominante, mas não totalmente dominante.

Assim, apesar de se voltar para o cotidiano das vidas de mulheres e, principalmente, suas construções diárias sobre como viver e defender seus modos de viver, busca-se relacionar essas construções com um contexto macropolítico que envolve a ideia de desenvolvimento e como esta se insere no projeto de nação. Logo, buscou-se partir do "projeto de vida" enquanto categoria de análise, que não possui necessariamente um método, uma fórmula específica de definição, mas que se entende e assume que este se relaciona com:

1. A produção de subjetividade em relação ao desejo, com o Estado e o capitalismo;
2. A lógica da modernidade/colonialidade e os eixos de colonialidades;
3. A percepção espaço-temporal de cada sujeito/a e em seus contextos;
4. As políticas adotadas no esteio de um projeto de nação.

Pensei que, ao abordar os projetos de vida de indivíduos seria possível ter um vislumbre privilegiado das relações e dinâmicas de poder numa sociedade e da forma como a macropolítica e a micropolítica os atravessam. Analisar os projetos de vida possibilita pensar o futuro-presente-passado, a relação consigo, com o lugar, com a comunidade/sociedade e os seus relacionamentos, com o contexto social e político, com os sonhos e desejos, as limitações e as condições reais da vida. Assim como, permite pensar as diferentes formas de processar contextos similares e a possível influência de marcadores de gênero, de classe e de raça.

Enquanto inserida numa abordagem decolonial e também aproximada à esquizoanálise, não se adota uma referência de fixar uma categoria de análise muito

específica, apenas de utilizá-las como referência de organização cognitiva e discursiva sobre determinado contexto, visando perceber como a discussão se desdobra quando são direcionadas não para o lugar como um todo e também não para a sociedade brasileira ou em relação às políticas no geral, mas para as percepções e experiências individuais.

A partir da compreensão de como nós construímos nossos projetos de vida, pensei em utilizar como um meio para pensar com as sujeitas e os sujeitos como essa macropolítica interfere em nossas vidas e como os planos e metas são definidos, almejados, reconfigurados, descartados e articulados. Ponderei sobre como repensar as dinâmicas aqui expostas a partir dessas experiências e, inclusive, discorrer sobre a relevância e viabilidade das escolhas teórico-metodológicas feitas na presente pesquisa.

O ímpeto de tentar construir projeto de vida enquanto uma categoria de análise se deu na intenção de tentar aproximar e tornar possível pensar todas as dinâmicas involucradas em aspecto macro e micropolítico sem perder de vista a questão das subjetividades, da construção dos caminhos e como as vidas são impactadas e vividas nesses cenários. Mostrar a diversidade, pluralidade, ao mesmo tempo em que existem fatores comuns.

Identificou-se também, em diversas etapas da pesquisa, as próprias contradições entre projetos de vida e o projeto de nação, mas também dentro de contextos de contestação da lógica moderna/colonial e como, ao mesmo tempo, reproduziam-se parâmetros de desenvolvimento e outras formas de pensar e se organizam socialmente, inserindo-se no capitalismo como fatores de sucesso social. Tudo isto ocorrendo ao mesmo tempo e alternando-se constantemente.

A premissa assumida na presente tese foi a de que os projetos de vida e de nação são contrastantes – mas assentando-se em tentar acompanhar como sujeitas se relacionam com essas dinâmicas e a produção de subjetividades. Não em sentido generalizado, como se fossem totalmente opostos, já que ainda em diferentes momentos foram percebidas as reverberações de alguns elementos em comum entre o que se defende para a "nação" e como para si. Da mesma forma, os projetos de nação muitas vezes são compatíveis com os projetos de vida de alguns indivíduos da sociedade; mas a premissa assume que uma proposta política para a nação *contrasta* com os projetos de vida de indivíduos com modos de vida específicos da região definem para si.

Contudo, assinala-se que a definição do projeto de nação – não apenas da brasileira – se dá a partir de grupos dominantes e da imposição e institucionalização de seus interesses, valores compactuados em um projeto dito para toda a população, de interesse comum. A falsa universalidade, representatividade e a presunção de uma homogeneidade de interesses que ignora contextos diferenciados de gênero, de classe e de raça, apontam as vulnerabilidades do projeto – que se coloca como – da nação.

Em seções anteriores, buscou-se remontar as discussões sobre a relação da ideia de nação, gênero e desenvolvimento, onde se abre uma reflexão sobre a produção de subjetividades em contextos de iniciativas de produzir subjetividades homogêneas, que desejem o mesmo, mas que, ao mesmo tempo, o projeto de nação cria mecanismos discursivos e institucionais generificados, racializados e com base em classes.

Ou seja, enquanto o projeto de nação se apresenta como um destino comum a toda uma população, diferentes "papeis", "funções" e até mesmo "explicações" buscam construir formas de direcionar sujeitos e sujeitas pertencentes a alguns grupos sociais a se localizarem na nação em determinados espaços restritos de forma a entenderem que a sua contribuição para a nação estaria em ora abrir mão de direitos, não questionar as instituições, o governo e o Estado; ora reproduzir na sua própria vida e decisões os argumentos de que o seu papel de subalternização seria necessário e indispensável para o futuro da nação.

Paradoxalmente, o trunfo discursivo recorrentemente utilizado para justificar políticas que são mal recebidas por populações na Amazônia, como as iniciativas de mineração, o avanço da soja e da construção de barragens para usinas hidrelétricas, pauta-se na soberania dos interesses nacionais sobre os interesses privados ou de alguns grupos específicos; sobrepondo-se às necessidades e modos de vida da população, a nação exigiria um desenvolvimento energético e extrativista, voltado para o paradigma de modernidade/colonialidade.

Nessa lógica, caberia aos povos indígenas, da floresta, quilombolas e ribeirinhos o *sacrifício* de suas vidas e culturas pelo *bem da nação*. Como analisado por Yuval-Davis (1997) a difusão dos valores legitimados pelos grupos que têm acesso ao poder se dá por diversos meios, usando do aparato do Estado, pela educação, mas também pela mídia, pela religião e outras fontes de agenciamento coletivo.

A infantilização, a culpabilização e a segregação enquanto funções da produção da subjetividade capitalística descrita por Guattari e Rolink (1996) coadunam com essa lógica, tanto segregando os indivíduos e os marginalizando aos parâmetros legitimados

e desejados na sociedade, quanto reforçando um caráter de tutela submissa ao Estado e de culpabilização pela não adequação aos padrões sociais impostos.

A narrativa utilizada para mobilizar e cooptar homens e mulheres que serão subalternizados nessa dinâmica se dá pelo que já foi abordado aqui em diversos momentos – a produção de subjetividades ou o colonialismo mental, a epidermização dessa colonização, nos termos de Fanon, em que se vê o projeto como uma promessa de "humanização" a partir do momento que a pessoa se adequa aos padrões legitimados, ainda que inalcançáveis por ela.

O vestir-se como, pensar como, falar como, trabalhar como, será visto como maneira de "civilizar-se" e unir-se à "nação". Idealizada na figura da família branca, burguesa, cristã, heterossexual, em que cada indivíduo se sacrifica (dentro dos padrões esperados de cada gênero, classe e raça) pelo futuro da nação e seu projeto nacional.

E é por essa narrativa estratégica que se exclui e ao mesmo tempo se coopta muitas vezes mulheres e homens, garantindo a reprodução e a consolidação da promessa de acesso a uma cidadania total. Para isso, seria preciso despir-se de qualquer remanescência de cultura, pensamento, comportamento ou desejo que se remeta ao que é entendido como *primitivo, atrasado, selvagem.*

O desenvolvimento (e tudo que ele envolve) se mostra, assim, como uma estrada de tijolos amarelos cintilantes, um caminho certo e definido a se seguir, para enfim se alcançar um lugar social de reconhecimento e direitos. O caminho do desenvolvimento é apontado em todas as esferas da vida social, pela família, pela igreja, pela mídia, pela educação.

A ciência é instrumentalizada de modo a permitir o desenvolvimento (em sentido pessoal e também econômico e nacional) a partir da negação e do distanciamento das subjetividades e das diferenças, onde sujeitos e sujeitas devem abolir aquilo que são em prol de uma visão pretensamente neutra e objetiva, mas que, na verdade, apenas significa a epidermização de valores sociais e culturais de determinados grupos interessados.

Outras epistemologias são diminuídas, desvalorizadas e inviabilizadas de circularem e moldarem as políticas, menos ainda de participarem de forma ativa da discussão de um projeto de nação. Mesmo em uma democracia representativa, os corpos que são lidos como os mais "preparados" para tal missão continuam sendo predominantemente os que, não coincidentemente, também foram os principais definidores e reprodutores desses modelos dominantes.

Assim, já existe uma pré-vantagem social, racial, de classe e de gênero no caminho para poder participar do processo de formulação e definição de políticas, o que, não necessariamente se dá por meritocracia. Um exemplo material do exposto é o resultado de uma pesquisa realizada pelo Instituto Real Time Big Data, em 2018, onde os entrevistados responderam sobre as características ideais para o futuro presidente do Brasil, chegando ao seguinte perfil: 65% o definem como um homem; 73% que deve ser branco; 89% que deve acreditar em Deus; 77% que tenha formação universitária; 80% que tenha experiência política; 85% que não seja investigado por corrupção e 72% que tenha apoio de partidos políticos (Saringer e Moraes, 2018).

A imagem do representante da nação brasileira, tanto em sentido de cargo político, mas também no imaginário acaba por ser um homem branco, heterossexual e cristão, que é o perfil majoritário dos políticos e representantes, assim como é o perfil que representa o dos colonizadores do Brasil e, sendo lidos, automaticamente, como herdeiros legítimos desse poder.

Podemos traçar aqui uma relação com a concepção de rostidade/rosto para Deleuze e Guattari (1996) em que a máquina de rostidade não é universal, mas tem como referência o próprio homem branco europeu, como o Cristo e, assim, outros "rostos" são considerados desviantes, como homens negros, árabes, amarelos, etc. E como essa rostidade se relaciona com o racismo também, onde as pessoas de foram não existem, apenas existem aqueles que "devem ser como nós". A rostidade se dá entre binarismos, partindo de um "sim" e o "outro" sendo sempre o "não", a negação (o pobre, a mulher, o negro). É pelo rosto que as subjetividades vão ser relacionadas.

Entretanto, apesar da dinâmica dominante de produção de subjetividades tanto em relação ao capitalismo e sua ligação com um argumento de interesse nacional, sempre houve dissidências. Questionamentos desses projetos, revoluções, revoltas e lutas contra essas estruturas, ainda que tenham sido historicamente reprimidas por políticas genocidas e etnocidas, ainda assim, resistem.

Compreende-se que se pode perceber melhor a dinâmica de *fluxos decodificados* não apenas por meio dos movimentos sociais, como a maioria das abordagens sugere, apesar de serem muito importantes para a produção de subjetividades e revoluções moleculares, mas que se torna relevante também entender projetos de vida individuais, que não necessariamente de forma individualista, como todas essas dinâmicas são processadas.

Pensar a partir dessa categoria traz a possibilidade de compreender os parâmetros próprios do que seria *desenvolvimento*, inclusive em outros termos, as suas prioridades e de que forma as políticas deveriam atender a suas necessidades de maneira eficiente.

Como a presente tese propõe pensar esses projetos com mulheres e que vivem no contexto da Amazônia, percebe-se também a relação com o pensar o futuro enquanto futuras esposas e mães como um elemento recorrente. Ainda que se dê pela negação seja da união estável ou do desejo por filhos, mas que de qualquer modo aparece como algo a se posicionar sobre e como a referência de futuro para sempre provocar o pensamento sobre a vida de filhos, de netos, da comunidade, não necessariamente adotando um sentido individualista de futuro.

A noção do tempo enquanto uma instituição e construção social (Elias, 1998) também pode ser considerada e possivelmente tensionada com a visão predominante da modernidade/colonialidade, na qual o futuro é visto e tratado como um avanço evolucionário, linear e constante de aprimoramento. Logo, pretende-se possibilitar a retomada a essa compreensão de tempo e futuro a partir das visões das mulheres e o que esse tempo significa.

Pensar projetos de vida também visa permitir compreender melhor a relação que se tem com o lugar onde se projeta esse futuro, se há ou não um atrelamento dos futuros a um lugar específico; assim como, de que forma essas perspectivas e metas levam ao deslocamento em busca de melhores condições de vida. Outro ponto é abrir para o debate sobre *desenvolvimento* enquanto um parâmetro de qualidade de vida e quais seriam esses critérios, entendendo que não necessariamente tudo referente seja descartado, mas de que modo os projetos de vida vão se mesclar a partir de outros modos de vida e também com alguns elementos da própria modernidade.

Ademais, pensar qualidade de vida e bem-estar mostra-se limitado nesses debates, direcionando e abrindo caminho para tentar compreender essas referências de viver e necessidades humanas a partir de outras perspectivas como a do Bem Viver (Acosta, 2016) e também do desenvolvimento à escala humana (Max-Neef, Elizalde e Hopenhayn, 2010).

Considera-se também que pensar esses projetos pode contribuir para as discussões teóricas-práticas tanto da decolonialidade, do feminismo decolonial e da esquizoanálise, indo além dos direcionamentos e reconhecimentos de possibilidades e potencialidades de resistência. Possibilita uma discussão mais profunda de como todos

os elementos contraditórios mesmo de quem pratica uma subjetividade ativa se dá no meio de estruturas estatais e capitalistas.

Não se propõe uma visão romantizada de resistência enquanto pessoas que lutam contra um sistema em prol de uma revolução, mas de pessoas que lutam, sim, de diferentes formas e a partir das ferramentas à disposição e outras construídas buscando garantir suas sobrevivências físicas e também culturais, de seus modos de vida e de suas comunidades, em que cada dia é, em si, uma vitória.

Os projetos de vida e projeto de nação não possuem uma ordem de origem, mas o segundo possui um histórico estável de reprodução de certos valores, alinhados à modernidade/colonialidade; enquanto os projetos de vida possuem um dinamismo mais visível e frequente, ainda que se relacione, tensione e conteste o próprio projeto de nação. Apesar de haver uma hierarquia entre esses projetos na estrutura política analisada, onde a nação se sobrepõe aos indivíduos e desumaniza os que nela não são identificados como membros legítimos; na análise aqui adotada não se presume que o projeto de nação predomine nos projetos de vida individuais de mulheres e homens no contexto amazônico. É algo que se coloca em aberto, para análise e reflexão futura.

Entretanto, ainda que este seja o contexto e o recorte de análise para a categoria de projetos de vida, propõe-se que esta relação seja possível de ser verificada em qualquer cenário e contexto político e cultural. Apesar do termo *projeto* já envolver em si uma noção centrada na lógica da modernidade, acabei por adotá-lo até então de forma temporária e provisória enquanto não logrei uma definição melhor para esta categoria.

Mesmo que em diversos momentos da minha vivência tenha percebido que a palavra não era a mais apropriada, ainda assim, a minha própria limitação, inundada em uma subjetividade capitalística, fazia parecer impossível encontrar outro termo. A palavra em si está embrenhada, a meu ver, em uma lógica moderna/colonial de *projeção* e obsessão pelo tempo-futuro, como objetivo de domínio, como forma de pensar uma organização da vida em torno de projetos.

As passagens anteriores poderiam ter sido escritas já com outra nomenclatura, mas, acreditei ser necessário apresentar o processo em que se deram as últimas elucubrações sobre o presente estudo, até chegar a novos *caminhos*.

14 E EM MEIO A ISSO TUDO… A VIDA: PROJETA-SE OU CAMINHA-SE?

Porque eu, uma mestiza,
continuamente saio de uma cultura
para outra,
porque eu estou em todas as culturas ao mesmo tempo,
alma entre dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con lo contradictorio.
Estoy norteada por todas las voces que me hablan simultáneamente.
(Gloria Anzaldúa)

O poema de Gloria Anzaldúa, assim como suas contribuições teóricas, nos permite pensar sobre as produções de subjetividades em conflito, entre fronteiras, entremeadas por diferentes referências de vida e cultura, condições e restrições às escolhas (Anzaldúa, 2005). Como discutido até então, as subjetividades produzidas no âmbito do capitalismo e em uma estrutura estatal tendem a produzir desejos alinhados ao projeto de nação, permeado por elementos e símbolos da modernidade/colonialidade, de hierarquização de parâmetros a partir do atribuído ao que é desenvolvido, europeu, ocidental.

A sobrevivência do capitalismo e do Estado-nação depende diretamente da produção de subjetividades que produzam o desejo sobre suas continuidades, ainda que, em muitas vezes resulte em processos de adoecimento de sujeitos individuais e da sociedade também. O surgimento dos dois aqui referidos pauta-se no princípio de segregação, ainda que o capitalismo, por um lado, utilize de um discurso falacioso de meritocracia, onde as desigualdades são culpabilizadas nos indivíduos e não na estrutura ou no sistema, enquanto o Estado nacional impõe uma referência homogênea cultural sobre as pessoas, atrelando-as em sentido jurídico e legal aos seus direitos, de forma que para se viver e ter acesso a direitos e à participação política, presume-se uma aceitação da estrutura que organiza a vida social e política, como exaustivamente abordado por contratualistas.

Existe uma narrativa que naturaliza tanto o capitalismo quanto o Estado-Nação, a ponto de muitas pessoas nem sequer conseguirem imaginar outra forma de viver sem ser nesses parâmetros, mesmo sendo dois fenômenos extremamente recentes na história da humanidade, e apesar de amplamente implantados e enraizados no cotidiano, apresentam constantemente crises e necessidades de reformulação para garantir uma continuidade.

Assim, ao longo deste estudo – entre leituras e vivências – pude chegar ao ponto de inferir que tais estruturas, apesar de possuírem mais acesso a poder político e econômico, não são fenômenos que se dão de forma onipotente, mas sim que têm sido constantemente reformulados a partir das pressões de continuidades de modos de vida que não se alinham aos seus propósitos, dentro de um sistema que é em si capitalista e estatocêntrico. Têm coexistido simultaneamente apesar de toda a assimétrica relação, assim como o recorrente uso da força e da violência e de diversas formas de opressão como estratégias e práticas adotadas para neutralizar e destruir modos de vida que ameacem a estabilidade e a supremacia desses modelos.

A colonização tem como contexto central a emergência dessas formas de organização política e econômica que serão consolidadas nos séculos seguintes ao XVI e nota-se quanto o colonialismo incutiu o desejo de ser ou estar próximo ao único tipo de sujeito que tinha sua humanidade reconhecida e legitimada: o si, o "eu" deles, europeu, branco, homem, cisgênero, heterossexual, burguês, cristão.

E, tal desejo, não se deu apenas pelo fato de quem não se encaixava em tal humanidade ter seus direitos negados e ser subalternizado, como uma forma de recalque, mas sim pelo fato de terem sido criadas instituições que forneceram ferramentas para que tal horizonte não fosse apenas desejado, mas o único visto como possível para se alcançar uma vida digna. Logo, sistemas econômicos e políticos estão, todos, embebidos em noções generificadas e racializadas, ainda que possam parecer elementos invisíveis, de tão naturalizados que são seus símbolos.

Assim, mesmo com o fim formal da colonização europeia sobre tantos territórios colonizados, já se haviam solidificado bases para a manutenção do projeto de uma nação embranquecida e catequizada, em que cada sujeito e sujeita teria certos *papeis* a serem desempenhados: quem deveria pensar essa sociedade, quem deveria reproduzi-la, quem deveria protegê-la, quem deveria construí-la por suas próprias mãos.

Aos homens e mulheres cujas humanidades sempre foram negadas neste contexto restava então uma redenção, para alcançarem o sonho prometido de serem cidadãos. Parecer-se com, assimilar os elementos de reconhecimento social de prestígio, como se isso fosse uma forma de expurgar pecados cometidos por terem nascido em determinado contexto tido como "inferior".

Contudo, apesar de estruturas extremamente bem sucedidas nestas socializações de colonialismo epistemológico, como trabalhado por Frantz Fanon (2008), a realidade é sempre mais complexa. Pode-se ter chegado a uma naturalização e legitimação de um discurso de como um *cidadão de bem* é e deve se comportar, para que saia de sua condição subalternizada, seja de mulher, de ser negro ou indígena, de ser pobre ou outro. Analiso que estamos constantemente andando aqui sobre as diversas linhas esquizoanálise, onde intermediamos a narrativa hegemônica com outras referências e dinâmicas que produzem nossas subjetividades.

No caso da Amazônia, por exemplo, analisamos anteriormente como o processo de ocupação/colonização diferenciado pode ter contribuído para uma subjetividade da região que é lida sempre de fora, por discursos construídos de forma generificada e racializada, que, também acabou por possibilitar processos de resistência – como muitos outros pelo Brasil – de rejeição a uma identidade nacional brasileira, de um pertencimento forjado.

O exemplo da Cabanagem, que ainda permeia a memória recente dos amazônidas e no imaginário de um não-pertencimento, ao mesmo tempo de um isolamento e esquecimento imposto sobre a região por outras regiões, acaba por possibilitar o que se pode pensar como uma forma de agenciamento coletivo de enunciação, de produção de subjetividades que rompem ou tensionam a subjetividade capitalística.

Ainda que a identidade amazônida acabe sendo uma reaçãoa uma imposição identitária nacional forjada, acredito ser importante destacar como a própria ideia de Amazônia em si também é forjada. Tanto na percepção de uma floresta homogênea como todo o imaginário que a envolve. Mesmo os povos amazônidas possuem diferentes relações com o lugar na região e o "perceber-se" amazônida acaba sendo um processo que depende do contato e contraste com as narrativas exógenas.

Rememoro aqui a fala de Lalah sobre como ela sempre ouvia "falar da Amazônia" e via programas na televisão, mas não sabia onde esse lugar ficava e muito menos que vivia nela. Logo, é uma identidade também complexa ao passo que, em tese, envolveria qualquer pessoa com pertencimento à região que é, em si, uma invenção também.

Nas várias regiões da Amazônia existem diferentes culturas e relações com os rios, a floresta, os saberes, apesar de, atualmente, por conta do processo de colonização e a estruturação das regiões no país, tenha-se uma sensação de compartilhar um mesmo lugar na idéia de Brasil. Contudo, internamente, existem pessoas de diversas culturas, origens, classes e identidades étnicorraciais.

Ainda assim, a imagem da Amazônia hoje tomou proporções maiores que um simples discurso e narrativa colonial, ainda reproduz-se internamente a mentalidade colonial ou o neocolonialismo apontado por Fanon, mas não deixa de ser uma referência de unidade de luta para povos da floresta, ribeirinhos, indígenas, quilombolas e outras populações que partem da identidade como uma forma de disrupção e resistência a um projeto nacional.

O fato de viverem na Amazônia brasileira uma das maiores concentrações de povos indígenas, comunidades remanescentes de quilombos, povos ribeirinhos e outros modos de vida que são ativamente anti-hegemônicos e anticoloniais, possibilita pensar como a produção de subjetividades se dá dentro de estruturas que são hegemônicas, mas não são homogêneas, onipotentes e onipresentes nos indivíduos.

Não afirmo aqui que *apenas* na região tal processo ocorra, pois não se podem ignorar os processos de organização e movimentos em contextos também urbanos, rurais e de outras formas em todas as regiões do país. Contudo, como parte da minha subjetividade foi sempre atravessada por uma identidade amazônida, o que acredito ser algo similar vivido em sentido de construção de identidade como o que ocorreu no Nordeste, há um elemento que é preciso ser lido e analisado nas dinâmicas históricas e políticas. Assim, destaco que para além de identidades ligadas a pertencimentos regionais produzidos no âmbito da colonização, existem movimentos que desafiam até mesmo essas divisões e perpassam todo o território nacional, como, por exemplo, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).

Logo, é importante frisar que apesar da ênfase sobre como a região amazônica é situada no projeto nacional, tais políticas e lógicas afetam todo o território e se encontram com diversos movimentos de cunho anti-hegemônico e anticolonial, como o citado. Posto que o projeto de nação tenha como uma das premissas a luta pelo território, que é uma das principais bases de contestação de todos os movimentos aqui citados, não em sentido de "propriedade" *per se*, mas enquanto disputa de modos de vida e futuros para os territórios.

Destaquei nas seções anteriores como desde 2015 e, mais fortemente, 2016, as principais formas de articulação e enfrentamento a políticas desenvolvimentistas que têm sido impulsionadas e protagonizadas por mulheres indígenas e, com destaque, para articulações de mulheres na região do Tapajós, aqui mais profundamente analisada. O que, de certa forma, corrobora com o apontamento de Chandra Mohanty (2003) sobre como que os sintomas e os sinais das dinâmicas de poder serão mais perceptíveis nos corpos e nas vidas de mulheres e meninas que estão mais "à margem" de tal sistema.

Assim, olhar para as vidas das pessoas não é distanciar-se de fatores macro, mas aproximar-se deles. Isto permite até mesmo uma percepção mais imediata de seus efeitos, quando as pessoas reagem a tais processos. A crise política deflagrada desde 2014, que tem desde então apenas se agravado, tem sido acompanhada pelo fortalecimento e mais articulação de resistência, principalmente de povos indígenas, cujas formas de vida são diretamente incompatíveis com o projeto de nação, como exposto aqui em cartas e declarações.

Da mesma forma, tem ficado explícito no contexto político, como nas eleições de 2018, as mulheres foram um grupo majoritário e protagonista no impulso de rejeição ao então candidato e hoje presidente, Jair Bolsonaro; assim como os povos indígenas, movimentos negros e LGBTQI+. São sinais de como as subjetividades e as linhas de segmentaridade, que nos atravessam, possibilitam que momentos políticos sejam sentidos e percebidos de formas diferentes pelas pessoas.

Não pretendo afirmar aqui que tais processos tenham sido consensuais, mas como as organizações recentes têm se articulado em torno das subjetividades, pela aproximação de similaridades de modos de viver do que se deseja para si e para a coletividade, são formas de se organizar. Contudo, apesar de não ter podido ignorar o cenário político que acompanhou a formulação deste estudo, de 2017 a 2019, finalizando-se no início de 2020, o foco não era necessariamente partir de um contexto macropolítico para perceber o micropolítico, mas o contrário.

Não foi a intenção focar em movimentos sociais, que seria uma opção extremamente relevante para perceber a época em que vivemos. Busquei observar vivências de mulheres no Tapajós, na Amazônia; como suas vidas e suas formas de processar os acontecimentos, as políticas, suas próprias necessidades e desejos, as relações com o lugar, com a coletividade, como tudo isso poderia contribuir com ferramentas para entender como nós nos relacionamos com o meio em que vivemos, sendo este, atualmente, predominado pelas dinâmicas capitalistas e estatocêntricas.

Da aproximação que me propus fazer nos últimos anos sobre tal premissa, alguns pontos emergiram. Enquanto eu parti de uma noção prévia de que ora tínhamos projetos de vida/subjetividades alinhados e identificados como compatíveis com o projeto de nação, ora tínhamos também outros projetos de vida/subjetividades que se mostravam incompatíveis e, abertamente, propunham rupturas com tal estrutura e seus parâmetros; o que acabei por perceber foram as subjetividades *atravessadas* por essas ambiguidades.

Acho importante rememorar as entrevistas realizadas, as conversas ocorridas, as pessoas que conheci, que não foram necessariamente ao acaso; não houve uma manifestação também consciente de *quem* eu buscava para falar sobre projetos de vida. Como a pesquisa se desenrolou como uma viagem, pessoas que conheci pelo caminho, primeiramente em um processo de aproximação, pessoas que me foram apresentadas por outras que eu já conhecia e, elas próprias, que identificaram o que eu devia conhecer.

Assim, não houve um critério rígido, uma seleção, quem se aproximou e eu me aproximei, quem se sentiu à vontade para compartilhar comigo e com quem eu também troquei muito de mim, foram mulheres que estavam, como Cris e Fernanda, saindo de suas vidas no Rio de Janeiro, em uma crise com o modelo de modernidade, em busca de outra forma de viver, em Alter-do-Chão, na Amazônia, como eu também estava – ainda que a possibilidade de comunicação pela Internet e ligações com amigos e familiares das cidades de origem tenham sido importantes para a manutenção dos vínculos.

Lalah, uma referência que Cris me apresentou como alguém da região que eu precisava conhecer para entender muito sobre o contexto ali vivido e a pujança dos povos indígenas no Tapajós. Outras pessoas, como Nice e seu marido Rosivaldo, suas filhas Aline e Priscila, amigos de Cris, com quem estabeleci uma relação muito profunda imediatamente, que sobrevive hoje além deste estudo, por mensagens de ajuda com urgências, com notícias de nascimentos, acontecimentos corriqueiros também, até mesmo sendo nomeada como “assessora” nas postagens do perfil do Instagram da Maloca da Nice, como uma estratégia para melhorar a divulgação – que foi uma demanda a partir de um curso ofertado pelo ICMBio recentemente.

Pessoas como Luza, Gildson, Enilde, Seu Colau, Dona Elzinha, Dona Elza, suas filhas, todas as crianças da Coroca, que me acolheram, tomaram banho de rio comigo, conversaram comigo sobre suas vivências comigo e eu com as minhas, sobre nossas semelhanças e diferenças, sobre os seus e os meus projetos de vida, sobre o que nos assustava e o que queríamos.

Assim, conheci muitas pessoas enquanto a tese caminhava. A maioria das pessoas que conheci foram mulheres, o que acabou sendo um elemento de certo direcionamento, pois percebi uma proximidade e facilidade maior nessa troca, provavelmente por eu também ser mulher. Com todas eu tenho identificações e diferenciações. Como o fato de ser amazônida, como a maioria, mas também por ter crises em relação ao meu contexto de vida num cenário urbano, acadêmico, assalariado, de classe média, como outras. Estou numa faixa etária próxima a de muitas delas, ao mesmo tempo em que também não tenho filhos e não pretendo tê-los, como algumas outras.

Acredito haver certo risco de o estudo parecer um processo demasiadamente egocêntrico, sendo analisado dentro dos parâmetros consolidados da ciência eurocentrada em torno de princípios, alguns às vezes falaciosos como a neutralidade e a objetividade, contudo, se o tema fosse outro, talvez fosse até possível simular maior afastamento, mas, falar de produção de subjetividades, adotando referências de questionamento descolonial e da esquizoanálise já torna isso em si impossível e incoerente.

Toda a vivência aqui descrita, assim como as leituras e análises, pesquisas documentais, atravessaram minhas próprias linhas de segmentaridade, reformulando minha noção de como viver, apontando outras formas, outros objetivos, outros parâmetros. E, nesse caso, é impossível adotar um exercício falso como quando desconsideramos a resistência do ar na Física. Há resistência no ar e nas linhas e as vivências influenciaram diretamente no resultado aqui alcançado.

Por fim, as pessoas que entrevistei diretamente acabaram sendo mulheres que estavam/estão todas, assim como eu, atravessadas por tais processos e em relações diferentes de fronteira. Mesmo Lalah, que possui uma identidade indígena demarcada, apontou como foi lento e demorado, na sua percepção, a sua tomada de consciência da sua identidade e seu pertencimento à Amazônia.

Apesar de o território onde está delimitada a Flona do Tapajós já ter sido identificada como um território ancestralmente de presença Munduruku e que ainda hoje percebemos muitas continuidades e heranças culturais, não há uma identidade consensual em torno disso, posto que enquanto alguns se autodeterminam Munduruku e buscam resgatar a memória e a história do grupo, outros rechaçam e afirmam ser um passado distante.

Já o contexto que envolve a Coroca, apesar de também estar localizada em meio a muitos territórios identificados com o processo de resistência de muitos povos indígenas, possui um processo de ocupação ainda recente, originados todos de uma mesma família. Ainda assim, existe uma memória forte coletiva que perpassa as comunidades do Arapiuns que é a referência da Cabanagem.

O caso da Flona do Tapajós e suas comunidades e da Coroca, retratam algo familiar a praticamente toda a população brasileira. A memória e a origem mais antiga são difíceis de serem alcançadas nesses contextos, dadas as políticas de embranquecimento, de eugenismo, de *caboclização* e *morenidade*, de apagamento deliberativo de identidades.

Ainda assim, nestes lugares, apesar das constantes e intensas pressões do capital, tanto em Alter-do-Chão, na Flona e no Arapiuns, resistem modos de vida que dialogam entre fronteiras, em busca de um bem viver, *apesar* de tudo. O turismo de base comunitária tem sido uma das principais pontes de intermediação entre continuar no lugar e precisar necessariamente sair. Entretanto, como observado, com o turismo tem chegado mais capital o que também provoca transformações nas próprias bases das relações comunitárias, urgindo processos de reorganização dos filhos e filhas das comunidades para lidar com as novas tensões, para manter aquilo que é prioritário para quem preza uma vida ali, com solidariedade, segurança, afetos, liberdade, o lugar em si – enquanto comunidade e natureza.

Por outro lado, o cenário da pandemia possibilitou que a relação de dependência do capitalismo e do turismo leva também a um contexto de vulnerabilidade, de modo que a renda está associada ao fluxo de turistas, fazendo o tempo ser voltado para atender a essas atividades impacta no tempo possível para o roçado e outras que pudessem visar a subsistência.

Também na Flona e na Coroca, pôde-se perceber como mesmo com as contradições advindas da mudança nas relações produtivas e atividades econômicas nas comunidades, o que tem sido ponto central de demanda e posicionamento é da manutenção do direito à autonomia da forma de organização dos territórios. Na Coroca está presente nos engajamentos com as demais comunidades do PAE Lago Grande contra a entrada da mineração pela ALCOA e também no debate sobre o projeto de municipalização do território, assim como nos entraves com a compra de terrenos por pessoas de fora da comunidade. Já na Flona, em Jamaraquá especificamente, pode-se notar a relação com o ICMBio e suas ambiguidades entre a proteção do território de grileiros e madeireiros, mas também das limitações dos modos de vida para a continuidade da unidade enquanto uma Floresta Nacional.

Em Alter-do-Chão já se percebe uma vila já em outro contexto de relação dos moradores, diferente das duas comunidades citadas, com maior fluxo e sem contar com tantas limitações à entrada do grande capital. Por conta disso, os entraves são muitos e recorrentes e dividem muitas vezes a opinião dos próprios moradores sobre qual caminho melhor para a vila, entre a especulação imobiliária de verticalização e da compra de terrenos e os projetos de proteção e manutenção da Área de Proteção Ambiental, com o turismo sendo uma atividade importante econômica, mas que precisa respeitar as limitações.

Tudo isto, portanto, deu-se a partir do diálogo e percepção das relações que as mulheres com quem conversei percebem e projetam suas vidas. Como apresentei anteriormente, nas primeiras entrevistas as conversas foram guiadas por quatro eixos: 1) Como é viver aqui pra ti?; 2) O que tu gostarias para tua vida? O que tu achas importante?; 3) O que tu achas dessas políticas aqui pra região (hidrelétricas, etc)? O que achas de tudo que está acontecendo ultimamente?; 4) O que é o futuro para ti? Como tu achas que as coisas vão ser no futuro?

Como apontei no final da seção anterior, por limitação de encontrar uma palavra melhor, adotei durante quase todo o estudo o termo “projeto de vida” como categoria para contrapor ao “projeto de nação”, mesmo percebendo o quanto era um termo que não permitia o giro decolonial, pois operava dentro da mesma lógica moderna/colonial. Segui, pensando que seria um ponto a reconhecer e talvez deixar em aberto para estudos posteriores.

Esses eixos, contudo, estavam formulados em uma lógica e adotando noções de relação espaço-temporal, de parâmetros ainda muito imbuídos na lógica moderna/colonial, como a própria, já apontada por Rosivaldo em 2017, obsessão minha pela ideia de futuro. Mas, um futuro que se coloca num tempo linear, à frente, é algo que comecei a perceber não ser necessariamente vivido e pensado da mesma forma por muitas pessoas com quem conversei.

Com as frustrações vividas durante o mês de julho, com o incidente com a arraia, quando vi projetos meus desestabilizados, como o planejamento que eu tinha para a pesquisa, assim como a transformação tão abrupta de Alter-do-Chão por conta da especulação imobiliária cada vez mais intensa e a presença de sojeiros na região; eu questionei meus planos futuros de uma vida projetada ali no lugar, que eu até então tinha idealizado dentro de parâmetros importantes para mim; foi quando comecei a entender que, na verdade, eu não estava falando de *projetos de vida*, até porque, projetos são apenas projetos. São projeções que, sim, são exercícios imaginativos interessantes, mas que desconsideram muitas vezes a tal resistência do ar.

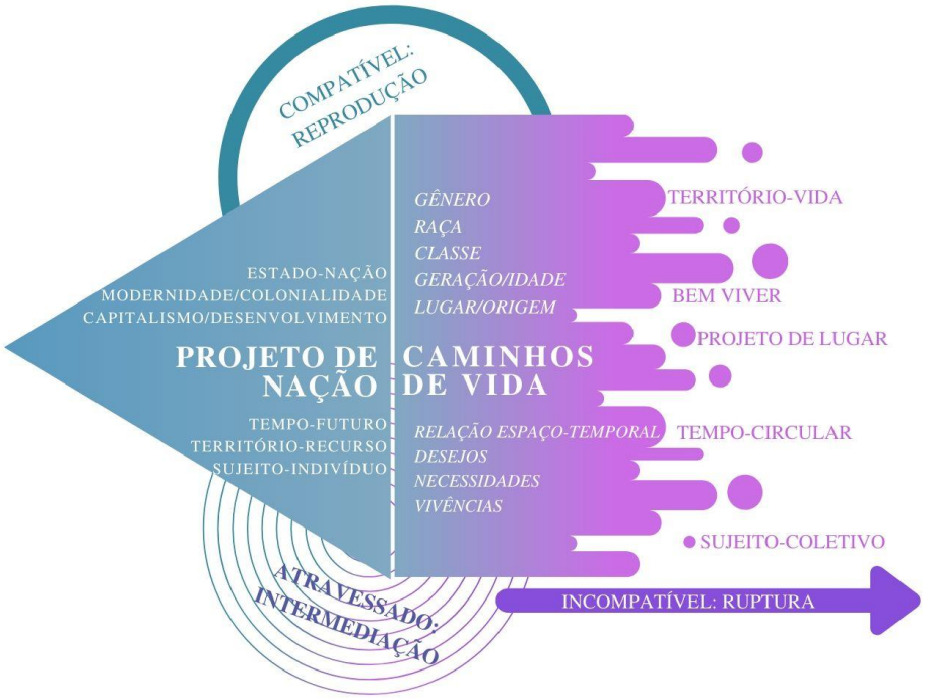
O que eu estava, de fato, pontuando eram os ***caminhos de vida***, pois são os que materializamos, entre expectativas e as condições que possuímos no momento, que não dependem apenas de nós, mas envolvem as ferramentas que temos à disposição para continuarmos em direção ao que almejamos; são pelos caminhos de vida que muitas vezes pegamos um atalho ou até mesmo um desvio temporário por necessidade ou precaução, além daqueles que acabamos seguindo de forma automática, ou até mesmo por ser o único possível.

Enquanto "projeto" refere-se à idéia de planejamento, de algo que se lança à frente, algo que será um dia, atrelado a uma ideia temporal de tempo linear; "caminho" tem na etimologia da palavra a ideia de deslocar-se, andar.

Podemos identificar as referências e estruturas que sustentam o projeto de nação contemporâneo, não visando fixar tal referência, que pode ser reformulada, mas identificando os elementos presentes nas análises ao decorrer do estudo: como tal narrativa se imiscui na lógica e no sistema moderno/colonial de gênero, que infere pelas colonialidades do ser, do saber, do poder, de gênero, da "mãe natureza", subjetividades que sejam compatíveis às noções de progresso e desenvolvimento, significando uma necessidade de assimilação de valores senão pela adesão no campo epistemológico, pelas obstruções estruturais e sociais impostas sobre as vidas.

Disto tudo, propus uma espécie de visualização que tenta sintetizar as dinâmicas aqui apontadas (ver Figura 34).

Figura 33 – Dinâmica de produção de subjetividades entre projeto de nação e caminhos de vida



Fonte: Elaboração própria.

São estruturas que fazem os indivíduos desejarem ou almejarem algo não apenas por concordarem com aquilo e o quererem, mas por se mostrar como único caminho possível, como na questão do trabalho apontado por Ivana e Eliane, como a percepção do que é trabalho e da importância dele para uma vida digna, muitas vezes impõe um deslocamento em que se abdica de outras prioridades que a própria pessoa considera importante.

Mas, como o sistema capitalista é um elemento predominante, que tensiona as vidas pela intensificação das desigualdades, fazendo surgir desejos individuais acima dos interesses coletivos, também pressiona pelas fronteiras do impedimento da continuidade de modos de vida ao corroê-los internamente, pela exploração de recursos naturais, assim como pela própria atribuição de valor econômico e produtivo a todo o espaço e aos indivíduos.

As funções da subjetividade capitalística (culpabilização, infantilização e segregação) empurram as subjetividades a caminhos que estejam a serviço dos interesses do Estado-Nação e do capitalismo e quando eles destoam ou representam uma ameaça, utiliza-se do monopólio legítimo da força e da lei para redirecionar as pessoas pelos caminhos desejados. O que, nos últimos anos, tem-se mostrado cada vez mais forte e repressivo, pela retirada de axiomas, direitos e estruturas que previam participações mais democráticas e inclusivas.

A escalada de políticas e discursos recentes tem proposto uma naturalização de ideais recentemente desconsiderados como compatíveis com noções de democracia, justiça e igualdade, como na Constituição Federal de 1988. Contudo, mesmo que alguns poderes e atores sociais tenham se manifestado e impedido algumas dessas mudanças (citei em alguns momentos intervenções do Supremo Tribunal Federal), ainda assim, tais violências e opressões, como partes indissociáveis do próprio aparato estatal, continuam presentes e sendo aprimoradas.

O discurso voltado para uma população específica, a considerada legítima na representação da nação brasileira, como "conservadora e cristã", nos termos do presidente Jair Bolsonaro, evidencia as bases fundantes do Estado brasileiro e a quem o projeto de nação serve. Assim como, enquanto em uma das crises do governo, quando o secretário de cultura adotou uma estética e discurso inspirado no Ministro da Propaganda nazista, Joseph Goebbels, o mercado respondeu de modo "indiferente", onde analistas indicaram que apesar de condenável a atitude, a economia seguia muito bem, apresentando até mesmo um resultado positivo, mas sem se pronunciar contra tais acontecimentos (Moura, 2020)[48].

Entretanto, as referências aqui abordadas apontam outra explicação; não que sejam agendas separadas, pelo contrário, são agendas complementares. É que governos com atitudes totalitárias tendem a favorecer o mercado, justamente por conter as demandas sociais e populares, podendo facilitar um processo de exploração econômica de forma mais intensa e com menos resistência, enquanto se naturalizam repressões[49].

[48] Já no contexto da pandemia, que se agravou no Brasil em março e levou ao isolamento social de parte da população, mais uma vez houve declarações de representantes dos interesses do mercado sem qualquer constragimento às políticas inadequadas do governo. Sócios da XP Investimentos relativizaram a crise, já que para eles no início do mês de maio "o pico da doença já passou quando a gente analisa a classe média, classe média alta. O desafio é que o Brasil é um país com muita comunidade, muita favela, o que acaba dificultando o processo todo" (Benchimol, *apud*, Moura, 2020).

[49] Enquanto a Organização Mundial da Saúde (OMS) orienta o isolamento como o método mais efetivo de mitigar o impacto da pandemia, no Brasil, o presidente tem questionado a relevância da medida e se

Tudo, claro, justifica-se no projeto de nação, para desenvolver-se, o que, em tempos de crise, aponta a necessidade de sacrifícios extras, principalmente por parte da população pobre e, em contrapartida de garantias e direitos para que o capitalismo possa se fortalecer. Somos ensinados a desejar o capitalismo bem sucedido, como se contrapor-se a isso significasse automaticamente aceitar para si um rótulo de vagabundo, marginalizado, quase como perder a própria cidadania.

Aos que continuam se opondo, os rótulos são empregados de forma cada vez mais segregadora, imputando mais punições, afastamento das instituições e das estruturas, de modo que a presença de pessoas consideradas "perigosas" e até mesmo ameaça à segurança nacional seja, por fim, identificada como um problema nacional, em que inimigos da nação precisam ser contidos, reprimidos. Enquanto o discurso e algumas ações já têm sido registrados, e nunca pararam de ocorrer nesse sentido, ainda que de forma diferente ao longo da história e às vezes menos intensa, as articulações e organizações têm também se intensificado, atualmente tentando recorrer também à solidariedade internacional, ou pelo menos esperando que os interesses internacionais em jogo sejam suficientes para agir como contrapeso.

As análises principalmente expostas por Deleuze e Guattari, apontam que o que pode ser mais bem sucedido nesse processo de resistência está nas revoluções moleculares, individuais. Relembrando que se o principal produto do capitalismo é a subjetividade capitalística é apenas enquanto este fizer sentido e for desejado pelas pessoas que ele terá condições de sobreviver.

Chega-se mesmo a um cenário de impasse em que o fim do Estado e do capitalismo parece ser a única opção para por fim nas formas de opressão. Embora isto possa ser visto como uma utopia ou distopia, aqui me interessa ver como pessoas que rompem a subjetividade capitalística, ao perceberem que tal forma de viver não atende a suas necessidades assim como suas prioridades, estão cada vez mais caminhando para lugares em que outro modo de viver almejado pareça mais viável de ser alcançado.

---

mostrado contrário ao movimento, pois acredita que isso agravaria a crise econômica, questão que não pode deixar de ser a prioridade. Em março de 2020, o presidente da Câmara dos Deputados, Rodrigo Maia (DEM), afirmou que a pressão para que o comércio seja aberto é feita por investidores que perderam dinheiro na Bolsa (Jubé e Gregorio, 2020).

Não à toa, muitas das pessoas que conheci que estavam de mudança ou passagem pela Amazônia e especificamente por Alter-do-Chão, tenham várias vezes implicado certa "ausência" do capitalismo e do Estado aqui, tanto a partir de uma construção imaginária sobre o lugar, mas também por perceberem outras formas de viver. Contudo, não significa que o Estado e o capital não estejam presentes na Amazônia, talvez seja ainda uma região em que a produção de subjetividades seja mais singularizada, por todos os fatores até então apontados.

Muitos, e aqui me incluo, que saem do contexto de uma vida completamente desenhada pelas necessidades do Estado-Nação capitalista, percebem uma forma de se relacionar com o tempo e espaço diferente, conseguindo projetar mais facilmente outra vida, algo talvez nunca cogitado em outras condições. São nessas linhas molares e nesses momentos que essas microrrevoluções ocorrem, nunca de forma individual, sempre em relação com a coletividade, só sendo possível em movimento.

Assim, os caminhos de vida são os percursos que dialogam, sim, de forma mais implícita com certo projeto de vida. Mas, o caminho não incute necessariamente uma relação de projeção ou de tempo linear, já que o caminho ressalta ao mesmo tempo a noção de passado, presente e futuro, ao mesmo tempo. O caminho também é algo que seguimos, mas que também mudamos, representando assim as interferências e os atravessamentos das vivências e das subjetividades pela nossa relação conosco e com o que está fora de nós. Em um projeto lançamos uma possibilidade imaginada, enquanto no caminho, muitas vezes nos perdemos, paramos, voltamos, e a terminologia implica diferentes movimento de projeto nesse âmbito.

E, foi com certa feliz surpresa que, ao retomar o contato com algumas das pessoas com quem eu conversei principalmente em 2017 e 2018, que em uma das respostas às reformuladas questões que lancei, a expressão "caminhos" estava presente na fala de Fernanda, por exemplo.

Como retomei anteriormente os quatro eixos que adotei, assim como a mudança de projetos para caminhos e suas motivações, percebi também a necessidade de repensar alguns questionamentos que haviam me guiado nas entrevistas. Assim, entrei em contato com quem pude, principalmente via *Whatsapp*, com quem eu tenho mais proximidade, para perguntar se havia interesse em responder a novas perguntas para minha pesquisa, que se encaminhava para sua finalização, para que eu pudesse dialogar com as novas respostas e aquelas que eu fizera anteriormente. Para quem se disponibilizou a responder dei as opções de eu ligar e gravar a ligação como conversa mesmo, a pessoa responder em formato de áudios e, por fim, a resposta ser feita por escrito. Neste sentido, as novas ponderações propostas foram:

1) O que tu tens pensado sobre a vida ultimamente?;

2) Sobre tudo o que tem acontecido, para onde achas que isso vai?;

3) Como tu querias que a vida fosse?;

4) O que tu esperas da vida hoje?;

5) Quais são teus planos atualmente? Eles mudaram em comparação a dois anos atrás, por exemplo? (Se quiseres podes comentar qual fator contribuiu para essas mudanças).

Em relação à primeira pergunta já, pensei que a amplitude em que ela foi reformulada possibilita que o que tiver mais à tona naquele momento para a pessoa provavelmente aparecerá como ponto central[50]; não que seja o elemento principal da sua vida, mas algo sobre o qual a pessoa tem pensado, talvez se preocupado, ou planejado, provavelmente tomado muito dos seus pensamentos.

A primeira a responder foi Fernanda, que optou por uma resposta por escrito. Ela enviou o arquivo para mim no dia 14 de janeiro de 2020. Sobre o que ela tem pensado sobre a vida ultimamente, ela compartilhou:

> *Outro dia estava conversando com uma amiga sobre ser uma pessoa "de fora" vivendo em uma comunidade que é ao mesmo tempo muito rica em recursos, mas muito pobre em circulação de dinheiro. Sobre a dificuldade que é entender esse lugar que a gente ocupa quando deixa para trás um modelo de vida que a gente não acredita mais e chega em um outro lugar que ainda não é assim, mas que quer ser, porque acredita que este modelo (que pra gente está falido) é o ideal a ser atingido* (Fernanda, por escrito, em 14 de janeiro de 2020, de Alter-do-Chão).

[50] Inicialmente na pesquisa, a primeira pergunta/eixo era: Como é viver aqui pra ti?

Ela apontou questionamentos sobre ser alguém "de fora" em Alter-do-Chão, o que tem dialogado com os últimos acontecimentos na vila, como apresentei em seções anteriores, como foco para as acusações contra os brigadistas e o clima que tem se intensificado na vila contra pessoas "de fora", que estão envolvidas em atividades ligadas a projetos sociais, ONGs e outras instituições como pesquisa, que defendem modelos não-exploratórios da natureza.

A colocação de Fernanda me faz pensar sobre como existe também uma dinâmica de ruptura na subjetividade capitalística por parte de quem a vivencia e vê o modelo capitalista avançado como fracassado, enquanto outras pessoas, que podem já viver de modo não tão dependente, apresentam o desejo de alcançar aquele modo de vida. Ela questiona como suas experiências, sua posicionalidade, sua trajetória própria se debate entre aquilo que ela acredita e seus privilégios estruturalmente validados no contexto brasileiro, até que ponto seus posicionamentos não se apoiam nestes:

> *Nossa conclusão foi mais ou menos assim: a gente vem pro Pará sabendo que é o estado que mais desmata e que mais persegue aqueles que se opõem ao "crescimento" que eles almejam. Mas quando chegamos aqui e nos deparamos com a beleza e a exuberância da natureza, a gente se esquece disso e muitas vezes acaba capturado pelo fetichismo de uma conexão quase esotérica com o lugar. Daí, como a gente vem do sudeste e de um modelo de produtividade, a gente se acha muito agilizado e conhecedor dos caminhos para se viabilizar projetos (como editais, ONGs e outras instituições já enquadrados no modus operandi que a gente justamente estava fugindo), e começa a propor ações que a gente acha corretas e que podem "ajudar", podem "melhorar" a vida dessas pessoas. Resquício ainda da nossa síndrome do branco colonizador. Nem sempre a gente se dá ao trabalho de saber se é isso mesmo que os daqui querem, ou até se eles querem que a gente faça isso por eles. Então, a gente vem propor conservação ambiental e eles estão loucos para vender suas terrinhas por míseros reais, mas que pra eles parece muito. A gente está pautando uma vida menos conectada na internet (que a gente mesmo não consegue fazer) e eles estão loucos pra ter Netflix e Instagram.*
>
> *A verdade é que eles estão há muito tempo esperando uma oportunidade de viver como nós. E enquanto eles estão cada vez mais próximos desse objetivo de vida, a gente chega e diz que não pode ser assim, que vai poluir, que vai acabar. Então eles estão cansados da gente chegar aqui e dizer como tem que ser.*

Os questionamentos que a Fernanda indaga a si própria atravessaram a minha experiência e muitas conversas. Não é possível afirmar que exista um consenso entre pessoas vivendo em qualquer lugar, que queiram uma coisa ou outra, como a Lalah também apontou em 2017, existe o direito de dizer para alguém ou alertar que o que ela defende ou deseja está errado? Mesmo que você possua uma trajetória em que tenha percebido as consequências de algo, não seria outra forma de violência tentar impedir isso, outra forma de se apoiar muitas vezes em alguns marcadores sociais lidos socialmente como melhores que os demais?

E, esta dinâmica atravessa, como apontei em diversos momentos, não apenas relações de gênero, de classe, de raça, mas também marcadores de idade, de lugar/origem. E, como as subjetividades, não apenas de sujeitas e sujeitos individuais, mas também de instituições e, como analisei, de regiões/lugares como a Amazônia e as outras regiões do Brasil também atravessam nossas percepções próprias de subjetividade, de centralidade ou marginalização dentro de um projeto de nação, por exemplo. De mais ou menos legitimidade, de inferiorização. Na fala de Fernanda, por exemplo, ela identifica como o fato de ser branca e ter vindo do Sudeste influenciam na forma que ela vê o lugar, como se vê nele e em sua relação com as pessoas.

Fernanda comenta em relação a *tudo o que tem acontecido ultimamente*[51]. A reformulação desse questionamento ficou de certa forma sem direcionamento específico sobre *o que tem acontecido*, deixando que a percepção de cada pessoa indique o que ela identifica como mais importante a ser mencionado. Sobre este ponto ela responde que:

> *Essa é uma pergunta difícil. Porque ao mesmo tempo em que tem uma grande população que ainda tem tão pouco acesso a coisas tão básicas, como água encanada e luz elétrica, e que estão chegando nesse novo patamar que de fato melhora tanto a vida deles, por outro lado eu vejo cada vez mais as tecnologias de comunicação pautarem a forma como a gente tem que viver e pensar, então eu não consigo imaginar qual o limite disso. Até porque essa ideia do acesso à tecnologia está muito atrelado ao suposto "desenvolvimento" da região, que vem sempre colado na chegada das grandes empresas, que no caso aqui do Tapajós são as mineradoras, a soja e as hidrelétricas.*

[51] Nos eixos anteriores adotados na pesquisa a segunda pergunta tratava sobre o que a pessoa almejava, o que ela considerava importante. A terceira se referia a acontecimentos macropolíticos, assim, houve uma inversão dessa lógica e reformulação.

Como nós duas conversamos muito e sempre estamos nos atualizando sobre alguns acontecimentos, penso que o destaque para a questão da tecnologia apontado por ela possa ter relação com alguns projetos de que ela participou recentemente, onde conheceu comunidades, principalmente do estado do Amazonas, que, diferente das que até então ela tinha conhecido no Tapajós, já vivem em situações mais precarizadas em relação à alimentação, saneamento e outros serviços básicos, como água potável, conversando e percebendo bastante o interesse na aquisição e adaptação a outras dinâmicas também que normalmente são atreladas ao desenvolvimento como a Internet, o celular.

Para ela, há um elemento que mostra as limitações e meios de atuação do capitalismo, ao passo que aquilo desejado acaba sendo possível apenas quando atrelado ao capital que explora o espaço e a natureza, numa espécie de contrapartida necessária para se possa usufruir de algumas tecnologias, de bens de consumo e até mesmo de serviços básicos.

Interessante perceber como a narrativa das políticas desenvolvimentistas, principalmente aquelas que fazem um comparativo com regiões antes e depois da entrada de grandes multinacionais ou megaprojetos na região é a associação entre o capital e as melhorias que podem ter sido decorrentes dessa dinâmica, ainda que, tais políticas nunca ocorram como um benefício para atender à população ou até mesmo como um retorno pelos males causados, mas por serem as condições mínimas exigidas para a instalação de tais projetos, como podemos destacar em dois casos no estado Pará – Barcarena (Maia, 2017) e Tucuruí (Nogueira, 2010). Nesses municípios foram criadas verdadeiras novas cidades ou vilas para atender ao deslocamento de funcionários, sem que necessariamente haja uma mudança estrutural ao redor do empreendimento, havendo uma marginalização dos locais já previamente ocupados, reproduzindo assimetrias e desigualdades.

Assim, a pergunta seguinte, *como querias que a vida fosse*, foi respondida por Fernanda em torno do papel e da importância do dinheiro na sociedade, de modo que ela "*queria que o dinheiro fosse um meio de conseguir coisas importantes para a vida das pessoas, e não a finalidade, o objetivo final*". Ela questiona a necessidade da acumulação de riquezas como propósito e não apenas como um meio, ao ponto que ela tem "*um ideal, que seria cada um dar conta de si e dos seus, cuidar pra sua casa e sua comunidade serem espaços de trocas e construções coletivas, seja materiais ou afetivas"*.

O que ela queria para a vida conecta-se profundamente com as concepções de desenvolvimento à escala humana, onde as necessidades humanas básicas são pensadas sempre a partir dos indivíduos em relação ao meio e aos outros, não partindo de uma centralização na quantificação e mensuração, mas nas condições básicas para o florescimento de autonomia e apropriação do próprio destino, na ideia de liberdade e participação, por exemplo.

Ela continua dizendo que "*já faz algum tempo que eu venho pensando que a gente complicou demais a vida. Que deve ter um jeito mais simples de viver. Não que seja um jeito mais fácil, dificuldade sempre teve e sempre vai ter, na prática ou na complexidade subjetiva. Mas uma forma menos caótica, menos adoecedora*". Suas palavras me fizeram lembrar toda a vivência e como vários acontecimentos desencadearam, por motivos diferentes, adoecimentos mentais e físicos em muitas pessoas que conheci, inclusive em mim.

Lembrei de descrições recorrentes na Coroca por várias pessoas que usaram a palavra "angústia" ao se referirem às dinâmicas de tensão com a implantação da mineração no PAE Lago Grande. O mesmo ao falarem da sensação de verem constantemente balsas e balsas passando com toras de madeira extraídas ilegalmente, assim como sentimentos muitas vezes de cansaço e impotência. Ainda que, na prática, haja muita articulação e resistência como parte do cotidiano também.

Fernanda diz que espera da vida hoje (a quarta pergunta), s*e "sentir parte de um lugar, me sentir segura e respeitada. Poder ajudar e receber ajuda. Trabalhar, descansar e cuidar da minha casa na mesma medida".* O que ela aponta fez-me retomar a descrição feita por Nice, Priscila e Luza sobre viver nas cidades em comparação a viver nas suas comunidades – o quanto os motivos principais para os retornos foram em busca de segurança, liberdade e ter com quem contar, algo impossível para elas em cidades.

Por fim, a Fernanda conclui que seus planos atuais, o último ponto, são de ter uma casa própria, poder trabalhar em "*algo que contribua para o desenvolvimento local e viver mais tranquila*". Em relação aos últimos dois anos, contudo, seus planos não mudaram muito já que foi justamente quando ela começou a sua mudança para Alter-do-Chão, então, está ainda nesse processo "*faz dois anos que vim pra cá em busca dessa tal tranquilidade (risos). Acho que ainda não tenho meus objetivos muito definidos. Mas acredito que esse ano será muito importante na definição do que estou buscando, se ficarei aqui mesmo ou se buscarei outros caminhos*".

Figura 34 – Fernanda em banho no fim da tarde no Lago Verde



Fotografia: Brenda Cardoso de Castro (Abril de 2018)

Apesar de ter encontrado muito daquilo que buscava na sua mudança – mais tranqüilidade, um ritmo mais lento de viver a vida, também foi um período muito turbulento de adaptação, de instabilidade de renda, de mudanças no cenário político e na própria vila.

Assim, entre a completa ruptura ou incompatibilidade com a subjetividade capitalística, existe um entremeio que, como já falei, seria uma subjetividade atravessada, onde ocorre uma intermediação. Ainda que se rompa com muitos elementos fundantes do projeto de nação, a própria posicionalidade dentro de um sistema capitalista limita uma ruptura total, enquanto alguns símbolos atrelados ao desenvolvimento e ao capitalismo também são filtrados enquanto alguns continuam sendo desejados.

Acredito ser o caso de todas as pessoas com quem conversei e entrevistei, não conheci alguém que se colocasse como completamente compatível e reproduzindo a subjetividade capitalística alinhada ao projeto de nação, nem quem rompesse completamente com a lógica e o sistema; todas, a seu modo, intermediam a construção de um bem viver. Alguns posicionamentos foram mais ou menos críticos, mas todos foram críticos às políticas para a região, do mesmo modo sobre o atual cenário político. Apenas quando estive em Jamaraquá, na Flona, não ocorreu nenhuma conversa direta ou explícita sobre o atual cenário político ou sobre o presidente Jair Bolsonaro.

Nice foi a segunda a responder às perguntas reformuladas, apesar do sinal da Internet estar ruim, chegamos a combinar uma ligação, mas ela acabou conseguindo enviar os áudios ao ir até a comunidade do Maguari, onde tem *wi-fi* disponível. Sobre o que ela tem pensado sobre a vida ultimamente, Nice respondeu que pensa "*em dias melhores para o futuro dos nossos jovens*"[52].

É uma resposta muito diferente da de Fernanda, e, como não estou lá em Jamaraquá, apesar de termos conversado brevemente sobre como estão as coisas, não tenho como saber exatamente o que pode estar referido diretamente, mas ela comentou sobre o pouco movimento de hospedagem de turistas, apenas o fluxo de ida e volta dos passeios que saem de Alter-do-Chão. Aproxima-se o período da baixa temporada, o que sempre é um momento complicado e de preocupação para quem trabalha diretamente com o turismo como fonte de renda.

No dia 19 de março de 2020 Nice compartilhou comigo uma mensagem sobre a orientação do ICMBio da suspensão de entrada de visitantes na Flona do Tapajós, por conta da pandemia de COVID-19. A mesma medida foi adotada na comunidade de Coroca, como fui informada por Gildson. Março apresentava já diminuição do fluxo de turistas, mas a pandemia acelerou o contexto de baixa temporada. Inicialmente, a preocupação não foi tanta por ser um cenário já esperado, para o qual muitos estavam preparados. Entretanto, dois meses após o início das medidas já foram registrados casos e 1 óbito confirmado em uma comunidade da Flona. Nice tem relatado a situação preocupante de Belterra por falta de condições de serviços de saúde: não existe UTI, respiradores e outros insumos básicos necessários para os atendimentos.

A necessidade de se deslocar para Belterra em busca de alguns mantimentos básicos ainda tem exposto alguns moradores, apesar dos cuidados que têm sido tomados. Ademais, não há previsão para a retomada das atividades de circulação de pessoas e do turismo, o que viria a recomeçar já em junho, sendo a principal renda das famílias. Neste sentido, o futuro da renda familiar mantém-se incerto. Neste ínterim, moradores das comunidades de Jamaraquá e de Maguari, principalmente, iniciaram uma arrecadação para auxiliar 61 famílias[53] e apesar da meta não ter sido alcançada, com o valor foram compradas e distribuídas cestas básicas.

---

[52] Nice, áudios pelo *whatsapp,* em 17 de janeiro de 2020, de Jamaraquá, na Floresta Nacional do Tapajós.
[53] Vakinha Ajuda para a FLONA do Tapajós: http://vaka.me/1113014

Com a chegada do período que seria de alta temporada, já a partir de junho, a incerteza sobre a situação continua e evidencia os riscos das atividades econômicas dependentes do turismo. Como tem baixado o nível do rio agora a pesca tem sido um complemento para a alimentação, mas é importante ponderar sobre as vulnerabilidades das mudanças das atividades nos últimos anos na Flona, na diminuição do roçado como atividade complementar que, apesar da vontade de retomar – como Nice já compartilhou comigo diversas vezes – tem se mostrado difícil a gestão do tempo entre o turismo, o artesanato e uma retomada do roçado.

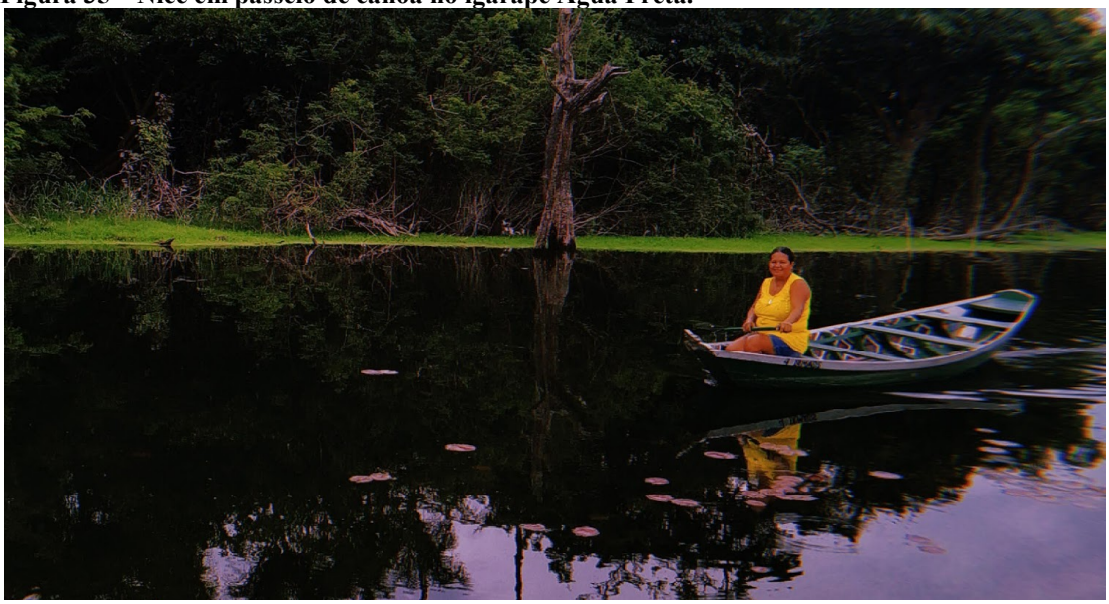
Apesar desse cenário, nos áudios enviados por Nice ainda em janeiro (antes dos desdobramentos da pandemia), sobre o que tem acontecido e para onde ela achava que isso tudo vai, Nice fala que "*já aconteceram muitas dificuldades, mas hoje está bem melhor, mas se a gente não preservar isso pode acabar, principalmente nossa floresta"*.

De modo que é possível perceber uma referência ao período antes das atividades de turismo onde havia um modo de vida mais precarizado nas condições, mas que é preciso também preocupação para a manutenção da floresta, que agora tem mais uma função na sobrevivência das comunidades. E, a partir do contexto da pandemia, acredito ser relevante retomar as preocupações compartilhadas por Priscila (capítulo 7) sobre as incertezas da continuidade da fonte de renda baseando-se no turismo e no artesanato.

Nice indica que espera da vida hoje *"que nossos governantes olhem com mais atenção e carinho na questão da saúde, da educação e do esporte, para que isso contribua com a vida dos nossos filhos e jovens da comunidade"*, destacando assim novamente a preocupação com as gerações mais novas e o acesso a direitos, com o ponto central no dever e importância do papel de políticos nesse processo.

Ao falar de como ela queria que a vida fosse, Nice também se refere à vida para todos e não apenas para si, pois ela diz que queria que fosse "*melhor, com mais oportunidades, e de empregos para as pessoas que necessitam"*, o que reforça o fato de suas respostas serem sempre atravessadas pela relação de vida, perspectiva e futuro pautada nas necessidades e condições de vida da comunidade.

Figura 35 – Nice em passeio de canoa no igarapé Água Preta.



Fotografia: Brenda Cardoso de Castro (Novembro de 2019).

Sobre os planos para o futuro ela diz que pretende dar uma melhor qualidade de vida para a família e que em comparação a 2 anos atrás os planos mudaram com o fluxo de turismo que gerou mais renda para as famílias, possibilitando novos planos. E ela destaca que um fator principal que possibilitou essa mudança foram "*as parcerias das comunidades com órgãos federais (ICMBio) trazendo capacitação sobre o turismo de base comunitária"*.

Sobre os cursos e parceria com o ICMBio, quando em novembro de 2019 visitei Nice e sua família, em Jamaraquá, ela compartilhou comigo resultados de um curso que tinha feito sobre a importância de utilizar as redes sociais para divulgação dos empreendimentos. Ela pediu para eu ficar responsável por administrar o perfil do Instagram dada a instabilidade do sinal de Internet na comunidade. Durante o curso citado, enquanto ela apontou isso como uma fraqueza do lugar, os instrutores levantaram a possibilidade da comunidade se organizar e fazer algo como ocorre em Maguari, onde o *wi-fi* é disponibilizado na praça.

Um perfil divulgando o trabalho que Nice e os outros comunitários realizam em Jamaraquá poderia ser um meio de romper o monopólio que muitos barqueiros que fazem os passeios de Alter-do-Chão para a Flona têm, onde lucram a maior parte do investimento dos turistas, direcionam as pousadas para refeição, o que acaba interferindo na lógica da organização da comunidade que é de revezar a função mobilizando uma pessoa de cada família por vez.

Por conta disso também, as pessoas não costumam ficar para dormir, o que aumentaria a renda das comunidades. Isso se dá pelo fato de que os visitantes não costumam ser informados pelos barqueiros da possibilidade de hospedagem, o que para eles não seria lucrativo, já que perderiam o valor do retorno à Alter-do-Chão. Muitos visitantes acreditam que os passeios de barco sejam o único meio de chegar à Flona e acabam fazendo apenas visitas de ida e volta no mesmo dia, sob intermediação. Nice e eu conversamos sobre a possibilidade de ser contactada de forma direta, como ela e as outras pessoas da comunidade poderiam ter melhor controle e mais oportunidade em relação ao turismo.

Assim, pode-se continuar uma análise com referência à Figura 34, em que, por exemplo, enquanto a subjetividade capitalística envolve basicamente uma premissa de sujeito-indivíduo, a singularização permite uma possibilidade de relação sujeito-coletivo ou sujeito-comunidade. Suas falas permeiam sempre atravessamentos de caminhos de vida que são indissociáveis do lugar e das outras pessoas com quem se relaciona.

Penso que seria interessante observar pessoas que vivem em áreas urbanas, em diferentes contextos sociais e econômicos, e perceber como essas relações se manifestam na subjetividade em que o projeto de nação é sobreposto pelo projeto de lugar, onde o pertencimento é primeiro pensado no pertencimento próximo, não tomando como referência qualquer tipo de serviço ou papel ligado a uma ideia de nação imaginada.

E, tais atravessamentos são processados por emoções e corporificados, o que nos leva às respostas de Cris que, apesar de alguns pontos em comum, também destacou pontos e os abordou de forma diferente de Nice e Fernanda. Sobre a vida ultimamente ela diz que:

> *Tenho pensado que a vida anda muito estranha com o impacto da política atual no meu dia-a-dia e até no meu humor. Quando acordo leio as matérias de alguns jornais no meu celular e muitas vezes só de ver os títulos no Google já altera meu humor e posso iniciar o dia com raiva, triste ou feliz por perceber avanços por menor que seja. Me vejo comemorando coisas que antes não era parte de meus pensamentos cotidianos como o fato de nenhuma criança ter sido baleada, nenhum direito ter sido retirado ou por ver algum texto ou vídeo de alguém que teve coragem de enfrentar tudo isto. Acordo sentindo saudades do tempo que acreditava que as pessoas boas eram a maioria e de repente me vejo revendo todas as minhas relações* (Cris, por escrito via Whatsapp, em 20 de janeiro de 2020, de Alter-do-Chão).

Cris menciona como seus pensamentos recentes têm sido ocupados pelo cenário atual; os sentimentos parecem ser comuns para muitas pessoas de angústica e cansaço, ao mesmo tempo em que a euforia e a felicidade afloram questões que até pouco tempo eram vistas de forma naturalizada ou banalizada no cotidiano. Como ela destaca, o atual contexto tem sido tão violento que cada vitória tem sido a não perda de mais vidas ou direitos. E, sobre tudo o que tem acontecido e quais os caminhos ou desdobramentos possíveis, ela responde que

> *Se me fizesse esta pergunta antes de 2018 diria que caminhávamos para um futuro de igualdade, mas agora acredito que qualquer coisa pode acontecer. Ainda sou otimista e acredito que precisávamos passar por esta crise de caráter para rever nossas falhas e criar algo novo de tudo que está aí, mas não sei se enquanto sociedade isto vai demorar um ano ou uma década. Acredito em um momento em que destruiremos o patriarcado. E que enquanto mulher e negra pertencendo ao grupo mais vulnerável da sociedade, me sinta segura para ir e vir.*

O ano de 2018, com o cenário das eleições que levaram Bolsonaro à presidência, aparece como ponto de inflexão para Cris. O fato impactou sua forma de ver a sociedade em que, da percepção anterior de melhoria e avanços constante o cenário mudou para crise, trazendo à tona problemas estruturais que para muitas pessoas poderiam ter dado a impressão de terem sido superadas ou estarem sendo transformadas. Na sua visão, o ano em questão deflagrou a crise de caráter social em relação a isso, ainda que ela seja otimista, hoje em dia tem menos segurança de que o futuro será melhor que o presente, identificando que qualquer caminho é possível de ser seguido, dependendo das condições e do que ocorrerá nos próximos anos.

E, neste sentido, ela queria que a vida fosse "*com igualdade. Queria acordar e não ter que pensar que vivemos uma sociedade machista e racista. Queria não ter que me preocupar com isto. Eu acordo pensando em tomar banho de rio e não quero pensar em nada, mas está atravessado em cada célula do meu corpo a resistência"*. Ela demonstra o desejo de uma sociedade mais justa que, ao mesmo tempo, parece distante, de modo que, mesmo tentando se afastar das preocupações sobre as formas de violência e opressão atuais e apenas seguir seu caminho, ainda assim é tragada pela necessidade de resistir e lutar. Ela fala, então, de um desejo de que *"a vida seja leve. Espero todos os dias acordar e não ter que ver tantas injustiças"*.

Em reflexão aos últimos dois anos e aos seus planos ela diz que não houve mudanças, mas talvez o aprofundamento de um propósito:

> *Meus planos não mudaram, mas acrescento um desejo de colocar minha vida e profissão ainda mais a serviço dos direitos humanos e ajudar que mais pessoas tenham acesso a informações que nos foram negadas sobre nossa história enquanto povo negro e indígena. Esse ano de 2020 se iniciou com muita esperança e acreditando que a luta não foi perdida ainda. E que é preciso lutar com todas as armas que temos. Sinto que preciso avaliar o quanto eu contribuí para que chegássemos ao atual ponto político. Vejo muitos avanços para o povo negro, mas ainda precisamos mais, muito mais. E sinto ainda mais o desejo de me comprometer com a luta.*

Ela rememora seus planos em relação à mudança do Rio para Alter, reavaliando suas motivações e o que esperava para essa nova vida: "*quando escolhi sair da cidade do RJ e vir para Alter acreditava que estava protegida de alguma forma de tudo de ruim que o machismo e o racismo diário pode nos trazer. Essa necessidade de luta, resistência de todos os dias que cansa, adoece e consome"*.

Contudo, os últimos acontecimentos acabaram por fazê-la perceber que muito do que ela buscava ao se afastar, continua presente e latente em toda a sociedade:

> *O atual presidente e todo o lixo que veio com ele, me tirou da minha falsa zona de conforto e me fez ver que não tem como se esconder e ao contrário do que se espera, eu não adoeci, mas me sinto hoje mais forte e pronta para tudo. É como se aqui dentro sentisse o impacto direto de tudo que acontece. É como se eu sentisse na alma que quando um corpo cai é comigo sim, quando uma injustiça acontece é comigo sim e não dá para me esconder disto. Antes eu conseguia separar como o meu e o do outro. Um sofrimento ou felicidade individual e agora sinto como se só está bom se está bom para todos.*

Assim como Fernanda e, principalmente Nice, a fala de Cris dialoga com uma relação de coletividade, em que as experiências de subjetividade são inseparáveis das pessoas ao redor, com quem se relaciona e com a sociedade como um todo. Ela pondera também como o atual cenário político potencializa perceber problemas estruturais na sociedade e também possibilidades de transformação:

> *E depois de muita análise de meu projeto de vida e da sociedade ao meu redor. Percebo que se não tivesse um Bolsonaro para odiarmos, não teríamos noção do quanto necessitamos avançar enquanto coletivo, enquanto comunidade. Se Haddad tivesse ganhado. Talvez estivéssemos tomando cerveja em um bar ou tomando banho de rio, falando de uma sociedade que nos parecia inclusiva e era muito excludente, pois todos que estavam de fora acharam que podiam entrar com ele na sociedade. Seja pela violência sofrida pela falta de políticas públicas, a falta de educação de qualidade, a da falta de compreensão da nossa história e muitos outros fatores. Bolsonaro veio tirar as vendas que cobriam os olhos da esquerda, e nos foi tirado da pior maneira possível e nós o odiamos por isto. Agora é hora de correr atrás do prejuízo. Olhar as falhas e avanços.*

Figura 36 – Cris andando pelas ruas de Alter-do-Chão



Fotografia: Brenda Cardoso de Castro (Julho de 2019)

Analiso como a fala de Cris se faz no sentido de ressignificar o contexto político para além da crise, de repensar as condições que tornaram possível que houvesse uma ascensão de ideais de extrema-direita, o que se pode remontar às análises das últimas duas décadas feitas por Sena (2014) e movimentos sociais, principalmente indígena e negro, sobre os governos do PT, sobre a cooptação e esvaziamento de muitos movimentos, que teria enfraquecido a resposta às políticas em descompasso aos anseios locais. Do modo que a chegada ao poder e alguns avanços em pautas sociais e econômicas criaram uma ilusão, para alguns, de superação de violências estruturais.

Para muitos, os governos de esquerda não romperam a lógica moderna/colonial, e sim que houve uma conciliação com o capital, até mesmo para que houvesse governabilidade. Ao passo que, quando algumas políticas da então Presidente Dilma Rousseff passaram a desagradar as elites nacionais, o seu governo foi impedido de continuar. Apesar de também ter adotado políticas violentas e problemáticas como o caso de Belo Monte e outros, como o retrocesso em relação à pauta ambiental.

A queda de Dilma Rousseff foi justificada no imaginário nacional, com reforço da imprensa, por uma crise econômica iniciada ainda no século XXI, como se a história do país não tivesse sido moldada desde 1500 e que a corrupção e todas as problemáticas estruturais que geram pobreza, violência e o adoecimento não estivessem na fundação do Estado brasileiro, na sua gênese, que são inclusive a força-motriz do próprio desenvolvimentismo que tem sido o norte do projeto de nação.

O questionamento de Cris nos faz pensar sobre as limitações que as próprias relações de poder implicam a possibilidade de superação de mecanismos estruturais muito enraizados na sociedade. Ele também remete à dinâmica entre a axiomatização de fluxos decodificados e a retirada de axiomas como movimentos presentes nas ações estatais a serviço dos interesses do capitalismo. O que, como o contexto recente do Brasil, tem mostrado que ocorre de forma mais perversa em países localizados à periferia do sistema internacional em relação à concentração e acesso a recursos políticos e econômicos que outros, os ditos desenvolvidos ou ricos.

Deleuze e Guattari (1996) apontam como ações totalitárias, de repressão e a retirada de axiomas, costumam estar presentes em territórios que passaram pela colonização, os chamados "subdesenvolvidos", pois em sua origem está o próprio objetivo de atender a uma demanda externa, em que as elites locais e nacionais reproduzem o colonialismo interno para aproximarem-se de parâmetros de "desenvolvimento" enquanto aprofundam o fosso da desigualdade.

Aqui, apesar de partir-se de todo o contexto histórico, de políticas e discursos que pautaram esses caminhos, o real enfoque se dá em como tal dinâmica atravessa os caminhos das vidas das pessoas, como esses projetos que servem a uma lógica moderna/colonial contrastam com o que as pessoas querem para si, para os demais e para o lugar onde vivem. E, apesar da produção de subjetividades que nos endereça um desejo pelo capitalismo e toda a estrutura e formas de reprodução de exploração e opressão, ficaram evidentes como a partir das vivências esse modelo será, por diversos motivos e caminhos, questionado, desestabilizado.

Apesar de estruturas que moldam as vidas, ainda tem-se a própria vida como a principal ferramenta e estratégia de sobrevivência, às vezes mesmo alcançando tais desejos produzidos, praticamente todas as pessoas com quem falei apontaram descrença no modelo apontado, elas não se sentiram contempladas.

Viram que a vida nas cidades (o que é um movimento de deslocamento sugerido como necessário para uma vida melhor), também traz consigo a perda de outros elementos importantes que, para muitas, acabaram se mostrando centrais na vida que querem para si: liberdade, afeto, solidariedade, segurança, autonomia.

Nice queria uma vida melhor para sua família e percebeu que longe de Jamaraquá isso não seria possível. Seus filhos não poderiam correr, ser livres, ela não teria a mesma autonomia para trabalhar com aquilo para o que tinha habilidade, ela não teria a possibilidade de ter seu próprio dinheiro e, mais, não teria suas plantas e árvores para cuidar, preservar.

Luza ponderou que ainda que Santarém concentrasse mais acesso à educação, à saúde e a outros serviços e direitos básicos, havia um preço a se pagar: aluguel, comida, roupas, necessidades outras que na Coroca eram mais simples de serem atendidas e não dependiam tanto do dinheiro, pois além da possibilidade de plantar, pescar e produzir por si só, havia algo com o que poderia contar que na cidade não existia – a comunidade, a solidariedade e a coletividade no processo de superar um dia após o outro.

Priscila percebeu que queria para seu filho uma vida com liberdade e com a possibilidade de se sujar, diferente da vida em Belterra, onde era preciso passar o dia preso em casa, com as janelas fechadas e com medo, insegurança, sem ter com quem contar e confiar. Contudo, mesmo que a vida em Jamaraquá atualmente forneça uma renda com artesanato e turismo, teme a entrada do capital, a possível muança do perfil do consumo de turistas e também da natureza ao redor da Flona.

Ivana e Eliane vislumbraram comigo uma Coroca com todas as estruturas necessárias para que existisse possibilidade de cada pessoa se realizar, trabalhar com o que quisesse; poder estudar até o ensino superior, enfim, um cenário em que todas as necessidades fossem garantidas ali. Mas nos pegamos pensando se a comunidade continuaria a mesma, ou pelo menos se manteria o que é mais precioso para seus filhos e filhas se tudo isso mudasse.

Aline se viu pensando sobre como ser mulher tem levado sua vida por caminhos que constantemente a levam a ver o que se espera dela, como suas atitudes vão ser interpretadas, ao mesmo tempo em que pelas trilhas, quando possível, ela faz o que gosta, intermediando suas necessidades com as opções disponíveis ali.

Lalah e Fernanda questionam como é complexo o que desejamos e sabemos que mesmo às vezes sendo aquilo que é construído como ideal traz consigo consequências indesejáveis que por vezes só serão entendidas futuramente. Pensam sobre suas posicionalidades e contestam por alguém dizer o que se deve desejar ou não, mesmo que seja algo que possa afastar uma pessoa e um povo de sua cultura, de seus conhecimentos. Até que ponto pode haver outra forma de tentar sujeitar pessoas ou grupos sociais e as subjetividades pautando-se em outras justificativas que seriam consideradas mais "corretas"?

Dona Elza já pensa que é preciso despertar e se organizar, buscar um projeto para comunidade, potencializar as oportunidades e, principalmente, dialogar com os jovens, que são o futuro da comunidade. Tentar perceber os motivos deles não conseguirem ver um futuro para si naquele lugar e tentar intermediar tudo isso por meio de projetos pensados coletivamente, que envolvam toda a comunidade, que possam definir por conta própria o seu desenvolvimento, não nos termos de desenvolvimentismo, mas de garantir uma boa vida a todos, mantendo a comunidade, garantindo sua continuidade.

Para todas, o lugar é ponto de partida e de chegada, é o caminho em si. O lugar é território e vida, onde passa o rio, onde se banha e se pesca, por onde se desloca, sendo o movimento a própria dinâmica de caminhar e intermediar necessidades e desejos pela estrutura que se coloca na sociedade. O movimento, o deslocamento é o que tem possibilitado a construção de um bem viver nesses contextos. Seja o movimento para trocar experiências e conhecimentos, o deslocamento para usufruir de um serviço que só existe em outro lugar, mas também para retornar ao lugar que só existe ainda da forma que é por ainda não estar muito atravessado pelo capital.

Contudo, é preciso frisar que o deslocamento percebido nesta tese se dá enquanto uma possibilidade, diferenciando-se de outros tipos de deslocamentos associados ao desenvolvimento, de tipo compulsório, enquanto impossibilidade de continuar no lugar e manter seu próprio modo de vida.

A partir das histórias aqui compartilhadas é possível observar que esses movimentos e deslocamentos são perpassados por processos coletivos e históricos, envolvendo lugar e território, contrastando significados atribuídos e construídos com eles. Digo isso não apenas por conta das histórias de vida das mulheres em questão, mas também a todos os processos de deslocamentos citados, incluindo também aqueles ligados ao agronegócio. De modo que se projetam nos territórios disputas por futuros, cada qual carregando suas narrativas.

Os deslocamentos de saída-retorno às comunidades sugerem de forma subservisa como a cidade é retratada como lugar de mal estar e não de bem estar; sendo uma forma de ir – quando necessário – até ela não por ir em direção ao "progresso", mas como modo de deslocar o formato que tenta se impor sobre o território, ou seja, mantendo a relação com a comunidade. São exemplos que mostram que a terra não é sem gente, tampouco apenas de relações fixas, mas, também de gente se que move para criar futuros. É uma forma de contrapor com o mito da terra sem gente e da ideia do global como o progresso, sendo a cidade cosmopolita um modelo e horizonte a ser almejado.

Cris frisa como tem ainda buscado no banho de rio, não apenas nas segundas, mas em todos os dias, forças. O banho de rio que pautou no seu imaginário e desejo à mudança, agora não é apenas um símbolo de paz, segurança e tranquilidade, mas de resistência, Cris diz que "*todos os dias repito a frase de Marielle como um mantra 'Não serei interrompida!' e sim eu continuo tomando muito banho de rio para não adoecer. Eu me relaciono ainda com a natureza como parte de mim e por isso continuo lutando"*.

Nos últimos anos eu aprendi muito sobre a vida e sobre modos de viver, de como os caminhos podem ser tão parecidos e diferentes ao mesmo tempo. Aprendi muito sobre o rio também. Eu me encantei pelo Tapajós, pela sua transparência, pela sua tranquilidade, sem ondas, pelo abraço e acolhimento que eu senti quando ali cheguei, pelo convite que senti para retornar. Como muitas pessoas, eu também projetei uma vida ali, outra vida, uma vida tranquila, assim como o rio. Mas, quanto mais eu conheci o rio Tapajós e as dinâmicas do capital e do vento, percebi que não existe apenas calmaria e tranquilidade, existe muita luta, muita maresia, muito temporal e que nem sempre a água é transparente e cristalina.

Aprendi a respeitar as águas do Tapajós, toda sua história e sua luta, a ter paciência, a observar e saber quando ficar, não atravessar, mas também que às vezes é preciso atravessar mesmo com medo, pois não há escolha. É preciso continuar em movimento e o movimento é a forma de caminhar a vida.

Figura 37 – Árvore no Rio Arapiuns, que passa metade do ano na água do rio e outra na seca.



Fotografia: Brenda Cardoso de Castro (Julho de 2018)

15 IMAGINANDO FINS E CAMINHOS

> *Why can we imagine the ending of the world, yet not the ending of colonialism?*
> *We live the future of a past that is not our own.*
> *It is a history of utopian fantasies and apocalyptic idealization.*
> *It is a pathogenic global social order of imagined futures, built upon genocide, enslavement, ecocide, and total ruination.*
> *(Indigenous Action)*

Pretendo retomar aqui o caminho que foi feito neste estudo e deixar outros em aberto. Não acredito serem considerações finais. Busquei traçar até então as discussões que permearam a elaboração do estudo tanto em sentido oficial, que se deu entre 2017 e janeiro de 2020, como também parte que o precedeu. Procurei apresentar o mais próximo possível da sua construção como se deu e não o resultado final pronto, pois, como se pôde perceber, as principais redefinições e contribuições vieram da própria trajetória e das constantes visitas/viagens realizadas, das trocas, das conversas e das vivências, tanto com as pessoas que conheci e estabeleci laços, mas também com o lugar, as comunidades e a natureza, a floresta e o rio.

Intentei trazer a discussão com honestidade e próxima da forma que foi vivenciada, de modo que não apenas o que depreendi em sentido analítico e teórico seja uma forma da contribuição. Acredito que também o modo como foi apresentado permita que outras pessoas possam, com o acesso dado a tantas peculiaridades dessa experiência, perceber outras dinâmicas que tenham escapado à minha compreensão.

As referências teóricas nas quais me apoiei para a digressão desta tese não são tidas por mim como inquestionáveis. Elas foram ferramentas que me auxiliaram na organização das minhas próprias inquietações, forneceram caminhos e muitas abordagens que talvez possuam até mesmo incongruências entre si; entretanto, elas me possibilitaram encontros e complementaridades na análise decorrida.

Um dos pontos centrais que apareceu durante a tese, mas que não era algo que eu própria antecipava é o questionamento de padrões e sensos comuns sobre fluxos de migração e parâmetros de desenvolvimento. A migração para a região sempre foi constante, sugerindo como a visão consolidada da necessidade de migração rural-urbana como elemento da modernidade eclipsa o movimento constante de entrada tanto do capital por meio de migrações incentivadas e como se embasa na ideia de "terra prometida".

Tais deslocamentos apontam para constantes desestabilizações de referências fixas, assim como indicam o movimento como uma estratégia possível de mediação dos desejos, mas também ocorrem, em outro espectro, de modo compulsivo e autoritário no signo desenvolvimentista – pela ocupação e pela expulsão. Assim, é possível perceber que a dinâmica deslocamento/movimento guarda um elemento crucial para o debate do desenvolvimento e também sobre os caminhos de vida.

Essa percepção sugere também a centralidade da relação com o território. Sendo o lugar em que as políticas ensebadas de lógica moderna/colonial se materializam. A organização territorial e a apropriação da terra foi uma das bases sedimentares do colonialismo, atualizando-se na formação do Estado nacional, pelas leis e aparatos de repressão e garantia da posse sobre a terra a alguns grupos privilegiados; situando em regiões como a Amazônia uma fronteira de expansão da sua lógica, como lugar a ser recolonizado, "integrado" ao nacional por meio da expropriação dos direitos dos povos originários.

Nesse sentido, é possível sugerir que a colonialidade se atualiza na Amazônia de modo particularmente perverso, visto que a região foi construída no imaginário social com imagens complexas e contraditórias, como: i) Inferno verde, região responsável pelo "atraso", "vazio demográfico" e obstáculo ao desenvolvimento nacional; ii) *Eldorado*, com riquezas míticas inesgotáveis, terra prometida a ser dominada e capaz de tornar o Brasil, enfim, o país do futuro; e, por fim, iii) sob o signo de "patrimônio da humanidade" e bem comum, a qual deve ser "protegida", "salva", em outras palavras, tutelada – em tom que muitas vezes remete ao "fardo do homem branco". Apesar de propostas diferentes, as lógicas que embasam tais imagens possuem similaridades nos valores inerentes às estruturas sociais nas quais se desenvolvem e no apagamento da agência de sujeitos e sujeitas.

Tais imagens inventadas sobre um lugar também inventado – a Amazônia – me auxiliaram a ver como o projeto de nação no Brasil se formula pelos eixos da colonialidade. Frisando a premissa da colonialidade enquanto prática de opressão e hierarquização, identifico como pela *colonialidade do poder* (Quijano, 1992) se estrutura uma sociedade por meio da estratificação, justificando-se numa definição de "raça" a exploração do trabalho de outras "raças" – que não a branco-européia –, levando a cabo o colonialismo e a reorganização de tais territórios em torno desses objetivos. A dita "inferioridade" de outros grupos seria a legitimação da expropriação do território, da imposição de valores e modos de vida, da repressão e opressão. O que,

sugiro, mantém-se no projeto de nação brasileiro justamente por meio das políticas que desqualificam os modos de vida presentes não apenas na Amazônia, mas que dela muito se utilizam discursivamente na reprodução das imagens citadas anteriormente.

Percebo que o processo de subalternização das subjetividades, da negação da humanidade (*colonialidade do ser* para Maldonado-Torres [2007]), pelas práticas inerentes à desvalorização de conhecimentos, epistemologias e saberes que não fossem compatíveis com uma ciência eurocentrada (*colonialidade do saber* para Mignolo [2017]), tornou possível: i) a invenção da Amazônia – por meio de relatos inicialmente de viajantes, colonizadores e depois também cientistas principalmente europeus – enquanto uma região homogeneizada, ignorando as referências territoriais e compreensões prévias sobre o lugar a partir de um mito de origem europeia; ii) a associação à região como indígena e, por consequência, localizada em um tempo passado – não sendo problemático o reconhecimento da presença indígena na região, mas, sendo-o por tal atribuição ter como objetivo a própria negação do caráter indígena no restante do território nacional.

A produção da subjetividade da Amazônia se dá, assim, pautada na colonialidade de cunho racista (com a relação indígena-primitivo-precisa-ser-desenvolvido), atribuindo inversamente ao lugar tido como mais "desenvolvido" uma branquidade, principalmente localizadas em regiões centrais como Sudeste, Sul e Distrito Federal. Tais subjetividades regionais racializadas, contudo, não se preocupam em reproduzir uma realidade da presença de pessoas brancas, negras ou indígenas, mas é utilizada como um discurso que impacta nos movimentos e políticas citados. Induzo que políticas como "*terras sem homens para homens sem terra*" para a *integração* da Amazônia ao território nacional possuem uma camada submersa de justificativa racializada. Ou seja, falam sobre a ocupação de um espaço por "homens" que são considerados humanos enquanto reprodutores de valores e culturas "modernas".

Tal empreitada é situada no eixo da *colonialidade da "Mãe Natureza"* (Walsh, 2007), de modo que deve se defende a dominação do lugar por meio da infiltração do capitalismo em atividades como a agropecuária, mineração, construção de hidrelétricas – enfim, a derrubada de tudo aquilo que representa atraso (floresta) e da transformação do lugar a serviço dos interesses econômicos do projeto de nação. Esse eixo de colonialidade refere-se à forma que a natureza será também inferiorizada na relação com a colonização, separada da relação social/humana, de forma diferente que povos originários atribuem à mesma, logo, a natureza é identificada na colonialidade como

representação de selvageria, atraso e deve ser transformada, explorada, dominada, "civilizada" pelo capitalismo.

Nesse sentido, o movimento de ocupação/reorganização territorial não se embasa apenas em referências raciais ou associadas ao trabalho/atividade econômica capitalista, mas também em noções eurocêntricas sobre gênero; identificando *colonialidade de gênero* (Lugones, 2014) nas diferentes percepções de corpos a partir do dimorfismo biológicio binário de homens/mulheres, atravessadas também pelas categorias raciais de branco, negro e indígena. Ainda que a perspectiva de gênero na referência de nação seja situada sobre todas as mulheres um "papel de reprodução social e biológica" (Yuval-Davis,1997), a ideia de nação também situa racialmente as subjetividades, de modo que, no caso em questão, as subjetividades de mulheres indígenas e negras será abordada por formas mais profundas de subalternização, no tocante à violência de gênero, pela hiperssexualização e exploração sexual, mas também pela exploração da força de trabalho; enquanto as mulheres brancas são racializadas numa perspectiva de adequação dentro dessa sociedade, em subjetividades femininas brancas que devem ser "protegidas".

A concepção de gênero presente no projeto de nação situa bem "papeis" a homens brancos e mulheres, homens negros e mulheres negras, homens indígenas e mulheres indígenas – de modo o "progresso" e o "desenvolvimento" seja alcançado pelo *sacrifício* de alguns – cada um a sua maneira – ainda que o sacrifício de alguns seja mais naturalizado que os de outros. Todas essas relações da colonialidade foram apresentadas nas políticas e falas durante o governo de Jair Bolsonaro de modo particularmente intensificado, ainda que sejam elementos embutidos no projeto de nação e tenham orientado políticas em todos os governos anteriores.

Logo, sugiro que a formação do projeto de nação brasileiro amarra-se a todas essas dinâmicas e tem como principal elemento para sua sustentação a produção de subjetividades visando o reforço e reprodução das noções aqui identificadas. Visando, assim, que sejam produzidos desejos pelos elementos de uma nação cristã, patriarcal, racista, cisnormativa, heterossexista e branca. O que Fanon (2008) nos auxilia a ver como a colonialidade mental busca promover pela desvalorização e inferiorização do que não é associado ao colonizador; uma referência de que é preciso parecer-se com essa imagem, mesmo que a apropriação desses elementos não seja garantia de compartilhar dos benefícios, de ser reconhecido como parte integral da sociedade.

Como colocado também por Deleuze e Guattari (1995, 1996, 1997) e Guattari e Rolnik (1997) pela produção da subjetividade capitalística.

Enquanto a Amazônia, no singular e no substantivo feminino, é subjugada no projeto de nação como obstáculo e ao mesmo tempo solução para o problema do Brasil, a saber, o subdesenvolvimento, as vidas e culturas das populações amazônicas continuam sendo atropeladas por políticas e megaprojetos desenvolvimentistas. E há décadas, o projeto desenvolvimentista tem demonstrado que, para se ter acesso a alguns direitos básicos é preciso abrir mão de outros, como a autonomia – assemelhando-se ao que Isabelle Stengers (2015) denomina "alternativas infernais".

O saneamento, a luz, a educação e a saúde são precarizados a ponto de se ter que desejar o capitalismo para que haja uma esperança de garantia de direitos, como uma espécie de venda-casada feita pela aliança entre o Estado e o capital, ainda que da promessa pouco ou nada se cumpra em muitos casos. Ao mesmo tempo, essa modernidade, associada aos parâmetros citados, caminha ao lado da colonialidade, responsável pela inferiorização e desvalorização das respostas culturais que as populações carregam consigo. Limitando a reprodução do conhecimento por meio da língua, da educação escolarizada e de um currículo eurocêntrico, reproduzindo um sentido de constrangimento em tudo aquilo tido como "tradicional". Taxando como atrasados os sistemas culturais de saúde dos povos da floresta, originários, em comunidades remanescentes de quilombos e povos ribeirinhos, a ponto de cada vez menos pessoas se assumirem como benzedeiras ou se interessarem em aprender ofícios como as parteiras.

Assim, a destruição por forças estruturais de outros modos de vida acaba mostrando como única opção restante a assimilação de uma vida em consonância com o capitalismo. Da mesma forma, o trabalho na terra passa a ser desvalorizado e em alguns casos criminalizado, que as terras são tomadas pela justificativa do progresso, que populações inteiras são deslocadas como se não houvesse relação delas com o lugar ou como se essa relação seja menos importante, para permitir a entrada do capital e a exploração da natureza pelo *interesse nacional*, que nunca beneficia a todos, mas a quem está nos critérios para ser considerado um representante legítimo da *nação*.

Tal processo se mostrou ainda mais intenso com os desdobramentos da pandemia, posto que as três localidades têm como principal atividade econômica o turismo. Sendo possível observar como as referidas benesses, aumento na renda, diminuição da dependência de um trabalho com sequelas para o corpo – como o roçado

– também tem seus riscos, que Priscila já havia alertado, pois ao depender do fluxo de turistas não se produz uma forma de sobrevivência autônoma. Ademais, a inserção dessas atividades econômicas ligadas diretamente ao capitalismo incide em transformações nas relações comunitárias – estimulando-se a desconfiança entre comunitários, no incentivo ao surgimento de desigualdades, que rompam com a articulação que permite muitas vezes resistir ao avanço do capitalismo.

A produção de subjetividades aqui abordada e sua relação com o Estado e o capitalismo, assim como outras dinâmicas e estruturas correlacionadas, possibilitam expandir para a análise da atuação de agenciamento feito por espaços como a escola, a mídia, as igrejas, e outros que contribuem para a reprodução e a manutenção de subjetividades alinhadas a um projeto de nação. Da mesma forma é possível perceber como tais espaços podem ser – e são – fontes de ruptura, de singularização das subjetividades. O que pode ser abordado em outros estudos.

Como Cris apontou, provavelmente, o atual cenário apesar de ser percebido por parte da população como um período de inseguranças, medo e de aumento da repressão, também nos permite atentar para processos que poderiam estar neutralizados ou aparentemente melhorados, sem que mudanças estruturais fossem feitas, dando uma falsa impressão de superação de problemas estruturais. Como ela discorre, é um período importante para reavaliação das estratégias, ferramentas e práticas de resistência e transformação social que têm sido utilizadas.

Falar e ouvir principalmente mulheres fez com que essa leitura do social se apresentasse de forma mais holística ao pensar em si e sempre na sociedade em relação com elas, como atravessamentos pautados em saúde, segurança, bem viver, preocupação com as outras gerações. Esses pontos permearam falas, enquanto, em meio a isso, as pessoas buscavam seus próprios caminhos e como suprir suas necessidades, para muitas, de forma indissociável. Na fala de muitas a questão da maternidade se apresentou como um ponto de referência para medir as condições de vida, o desejo de ter ou não filhos, ou, quando já se tem, quais as necessidades e prioridades. Todas com quem falei manifestaram em sentido geral experiências de relações afetivas heterossexuais.

Assim, fiquei pensando como seria interessante, provavelmente em outra oportunidade, abordar sobre como homens percebem tais processos. E também outras identidades de gênero e orientações sexuais. Apesar do enfoque das entrevistas, conheci e conversei com alguns homens. Havia, principalmente nas comunidades, uma

noção de coletividade no centro do que pensam, mas, por outro lado, a saúde não foi um elemento que pude perceber tão forte nas falas como nas das mulheres.

Inquietação similar me fez pensar sobre o que teria encontrado se tivesse desenvolvido tal ponderação com pessoas vivendo em contexto urbano ou também em outras regiões do Brasil, como no Nordeste, por exemplo, que ocupa um lugar similar ao da Amazônia no imaginário nacional, mas que possui outras peculiaridades no processo de colonização e outros fatores importantes que podem contribuir para uma visão complementar das produções de subjetividades regionais no Brasil.

A região Centro-Oeste também foi outra que me despertou interesse em tentar perceber sua construção nesse processo, principalmente quando passei a pesquisar mais sobre a situação da soja, que é mais forte naquela região e onde existem altas taxas de suicídio entre povos indígenas, como no caso do estado do Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Verificar igualmente, como as subjetividades se produzem em regiões como o Sudeste e o Sul, que recebem um constante fluxo de migrantes de outras regiões em busca de mais oportunidades e melhor qualidade de vida.

Ainda no âmbito de contextos urbanos, acredito haver também diferenciações entre as subjetividades entre bairros com maior concentração de renda e bairros considerados periféricos, principalmente em cidades identificadas como referência de riqueza e desenvolvimento nacional, como São Paulo.

Os deslocamentos/movimentos como um ponto central foi inclusive mais tratado por mim em sentido espacial, contudo, principalmente nos últimos meses, notei a potencialidade de enfocar também os caminhos de vida em relação ao deslocamento temporal, geracional, isto é, como as respostas e preocupações foram permeadas também pelas fases de vida de cada pessoa. Sobre este tema me lembro bem, do contraste entre o otimismo de Nice, por ter como referência a vida anterior e aquilo que nela melhorou, e a insegurança de Priscila, por ao mesmo tempo em que reconhece que a vida está melhor (por ter ainda um filho pequeno e ser muito nova), questiona-se até quando aquela dinâmica se sustentará e será possível de se manter.

Pensando ultimamente sobre a vida, reflito que os encontros são determinantes para os nossos caminhos de vida, que são nas vivências que fortalecemos escolhas e valores, mas também como eles podem ser desestabilizados, reformulados. O que, tem sido, para mim, uma forma de encontrar um caminho para a resistência, em mim e por meio de outras pessoas: conversar, trocar experiências, ouvir, estar junto. Tem sido uma forma de buscar, quem sabe, um fortalecimento da singularização das

subjetividades, por perceber que é impossível uma só revolução, mas são necessárias muitas revoluções moleculares para se chegar a uma revolução.

Assim como a Cris, acho que, diante de tudo que tem ocorrido, é possível que qualquer coisa aconteça, que se vá para qualquer caminho, tanto de agravamento de retirada de direitos e de precarização da vida, mas também de reorganização e construção de plataformas, estratégias outras que permitam novas revoluções moleculares e que, assim, o desejo pelo fascismo seja destruído. Contudo, acredito estar atualmente mais pessimista, por ver que as ações políticas têm sido voltadas para a destruição das pontes que permitiam uma articulação mais eficiente. Será necessário construir outras pontes, contudo, não sei será possível realizar isso enquanto sociedade a tempo de algo pior e irreversível se consolidar.

Gostaria que a vida fosse mais livre para as pessoas, que fosse mais possível viver da forma como bem se entende, sem tantas limitações estruturais e imposições sociais, ou, pelo menos, que o caminho de vida que nos é endereçado não fosse tão adoecedor de tantas formas diferentes.

Espero hoje da vida condições para continuar em busca de respostas, pelas diversas formas que aprendi durante os meus poucos anos de vida, ouvindo, falando, escrevendo, lendo, sendo feliz, ter mais tempo, ou que o tempo seja reorganizado para que eu possa ter uma caminhada fazendo aquilo que me faz bem, mesmo que não me faça bem todos os dias. Espero poder continuar fazendo perguntas a mim mesma e a quem se interessar, para chegarmos a alguns pontos de proximidade e reconhecimento de diferenças, que possamos pensar alternativas, mas também rir quando percebemos impasses que são apenas diferentes, mas não destrutivos.

Nos últimos dois anos meus planos mudaram muito. Eu imaginava que poderia terminar a pesquisa e, com o doutorado, como um fim (ainda que temporário) de uma caminhada acadêmica poderia encontrar uma vida mais livre e, quem sabe, conciliar o que acredito com o ofício que aprendi – a docência. Os novos ventos no cenário político, contudo, apontam para uma impossibilidade de mudança nos termos que eu havia sonhado, de um concurso público na UFOPA, de estar no Tapajós, mais próxima de tudo o que conheci e das pessoas com quem me relacionei, do lugar que me vi mais feliz, onde eu posso andar, simplesmente andar.

Apesar das inseguranças, percebi que eu já estava vivendo no Tapajós; pensei nas pessoas que conheci e que vivem em deslocamentos entre lá e outro lugar, para tornar possível a vida e o retorno. E que viver em Belém e ir para o Tapajós não são,

como eu sempre brincava, duas vidas diferentes, mas partes de uma mesma vida em deslocamento.

Não foi durante as muitas vezes enquanto me deslocava de barco, a pé, de ônibus, de avião, que me deparei com a percepção de como as condições em que vivemos podem moldar nossa relação com o tempo e a expectativa de futuro. Ponderei sobre isso em momentos me vi imobilizada, fosse pelo acidente com a arraia, a entorse que sofri posteriormente, na eleição de Bolsonaro, na pandemia e tantos outros eventos que me fizeram parar e me sentir impotente e limitada a agir.

Foi nesses momentos que me deparei com a incapacidade de fazer planos e até mesmo a perda de sentido sobre qualquer ideia de "futuro". E quando o futuro pareceu desaparecer enquanto uma categoria natural da minha vida outras categorias foram desestabilizadas em seguida.

Como a citação que abre os apontamentos que encerram, por ora, este estudo, publicado pelo movimento Indigenous Action, dos Estados Unidos, como uma provocação a todas as profecias e medos sobre fins do mundo e apocalipses: por que é mais fácil imaginar o fim do mundo, mas não o fim o do colonialismo?

Diante disso, durante o desenrolar da tese todos esses elementos foram se conformando na minha análise, não apenas a partir das leituras em si, mas em diálogo com as experiências e relações construídas com Cris, Nice, Fernanda, Lalah, Aline, Priscila, Luza, Ivana, Eliane e Dona Elza, assim como todas as outras pessoas com pude realizar trocas e aprender muito nos últimos anos. A partir de suas colocações pude repensar muitas concepções minhas que eram insuficientes, como eu mesma reproduzia/reproduzo uma lógica moderna/colonial na própria formulação da pesquisa e como a ideia de desenvolvimento, mesmo criticando eu estava assumindo noções de progresso acerca da temporalidade da mesma forma.

Inicialmente, eu pretendia abordar "visões de futuro" para a região, reformulando em seguida para "projetos de vida", mas por fim, chegando a "caminhos de vida". Considero que essas mudanças representam a própria transformação na minha percepção do processo, da minha relocalização. De um afastamento de um lugar de contemplação para uma vivência de fato, da ideia de que "visões" e "projetos" são meramente idealizações, o que, não significa dizer que não são importantes ou não sejam exercícios imaginativos realizados pelas pessoas, mas que, o que se contrapõe de fato a um "projeto de nação" não seria apenas o mesmo ato de imaginar e projetar, mas o que de fato se faz, as escolhas e o cotidiano das decisões, dos rumos, das

reformulações. É onde se vive e o caminho que se traça que guarda – nos casos aqui abordados – uma decolonização, um giro decolonial nas mudanças, nas reafirmações, nos movimentos como mediações dos desejos e prioridades.

O futuro pode ser visto como essa referência do que desejamos e que molda as ações no presente, mas pode também ser pensado como um tempo que não existe e nunca chegará – assim como o desenvolvimento nos termos da modernidade. A própria modernidade é localizada em um passado. Os caminhos de vida não são uma referência necessariamente temporalizada nessas referências, mas representam o campo de ação situado em um lugar e que se direcionam por um desejo de viver bem, o que muitas vezes chamamos de felicidade. Não enquanto um estágio final, uma utopia, mas sendo em si uma forma de *Bem Viver*, continuar caminhando.

Enquanto a vida pulsa e se remodela todos os dias como forma de sobreviver e se refazer, de lidar com os efeitos e as estruturas produzidas pela modernidade/colonialidade, o projeto de nação fundado nessas bases continua em movimento também. E, em certos momentos, tais estruturas já foram tão introjetadas por nós que muitas vezes a única forma de exercício imaginativo do fim dessas dinâmicas seja o próprio fim do mundo em si – quando nos deparamos com linhas de fuga de destruição.

O que representa uma dificuldade, limitação até mesmo de imaginar outros mundos. E quando os sonhos e a imaginação já estão nesse ponto, é quando a colonização já se deu em níveis muito profundos da sociedade. A incapacidade de se pensar outro mundo é um pouco o fim também, por isso a colonialidade também age na colonização da capacidade de sonhar e imaginar. Como diz Ailton Krenak:

> Vocês têm uma instituição que se chama universidade, escola, e têm a instituição também que se chama educação. Todas estas instituições: educação, escola, universidade, elas estão no sonho, na casa do conhecimento. (...) E, quando nós sonhamos, nós estamos entrando num outro plano de conhecimento, onde nós trocamos impressões com os nossos ancestrais, não só no sentido de nossos antigos, meus avós, bisavô, gerações anteriores, mas com os fundadores do mundo. (...) Existem milhões de toneladas de livros, arquivos, acervos, museus guardando uma chamada memória da humanidade. E que humanidade é essa que precisa depositar sua memória nos museus, nos caixotes? Ela não sabe sonhar mais. Então ela precisa guardar depressa as anotações dessa memória. Como estas duas memórias se juntam, ou não se juntam? É muito importante para nossos povos tradicionais que ainda guardam esta memória, herdeiros dessa tradição, cada vez mais restrita no planeta, ilhados em alguns cantinhos do Pacífico, da Ásia, da África, aqui da América, num mundo cada vez mais mudado pelo homem, onde o dia e a noite já

> não têm mais fronteira, porque inventaram artifícios para ele rodar direto — dia-noite-dia. Quando o homem rompe a separação entre o dia e a noite, como ele vai sonhar? Quando os homens trabalham de dia, de noite, de dia, de noite, qualquer hora, eles estão se parecendo muito com a criação dos homens mesmo, que são as máquinas, mas muito pouco parecido com o criador do homem que é o espírito. (Krenak, 1992, s/p).

A incapacidade de lidar com outros mundos faz com que alguns – mais que outros – só consigam imaginar um fim iminente, um colapso total, de si e dos outros, recaindo por vezes até em um ecofascismo. Isso diz muito mais sobre a falta de imaginação e a obsessão pela modernidade enquanto tentativa de controlar o tempo, a natureza, os outros, do que sobre os problemas reais que enfrentamos, visto que a resposta muitas vezes ofertada para os desafios se pauta na intensificação da origem dos problemas – como o capitalismo e o colonialismo, mas nunca em um fim destes.

Mas, independente do medo do "moderno" de se perceber falível e falido, muitas pessoas que conseguem experienciar outra forma de viver – escapando, mesmo que temporariamente, da dinâmica imposta pelo Estado-nação capitalista – podem desenvolver uma percepção diferente de tempo e espaço, conseguindo conceber diferentes modos de viver com mais facilidade. É nessas linhas, e nesses momentos, que as microrrevoluções ocorrem: nunca individualmente, sempre em coletividade, e só são possíveis em movimento. Sempre em movimento.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos.* Trad. Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

AFP. Incêndios na Amazônia tumultuam relações entre Brasil e França. *ISTOÉ Dinheiro,* 27 de agosto de 2019. Disponível em: https://www.istoedinheiro.com.br/bolsonaro-so-aceita-ajuda-do-g7-a-amazonia-se-macron-retirar-insultos/ . Acesso em: 12/01/2020.

AFP. Desmatamento é 'principal causa' de incêndios na Amazônia, afirma pesquisador. *ISTOÉ*, em 22 de agosto de 2019. Disponível em: <https://istoe.com.br/desmatamento-e-principal-causa-de-incendios-na-amazonia-afirma-paulo-moutinho/>. Acesso em: 04/01/2020.

AGATHANGELOU, Anna M. LING, L. H. M. *Transforming World Politics: From Empire to Multiple Worlds*. New York; London: Routledge, 2009.

AGATHANGELOU, A. M. KILLIAN, K. D. Introduction: Of time and temporality in world politics. In: AGATHANGELOU, A. M. KILLIAN, K. D. (org). *Time, Temporality and Violence in International Relations: (De)Fatalizing the Present, Forging Radical Alternatives.* London: Routledge, 2016, p. 1-22.

AGATHANGELOU, Anna M. TURCOTTE, Heather M. Postcolonial theories and challenges to 'First-Worldism'. IN: SHEPHERD, Laura J. (org.). *Gender matters in global politics*. Oxford University Press: New York, 2010.

AGÊNCIA BRASIL. *Governo Bolsonaro planeja pacote de obras na Amazônia***.** 12 de fevereiro de 2019. Disponível em: <https://epocanegocios.globo.com/Brasil/noticia/2019/02/governo-bolsonaro-planeja-pacote-de-obras-na-amazonia.html>. Acesso em: 06/01/2020.

ALCOFF, Linda Martín. *Visible identities: Race, Gender and the Self.* New York: Oxford University Press, 2006.

AMORIM, Paulo Henrique. *Governo prepara campanha de abstinência sexual antes do carnaval.* Conversa Afiada, em 14 de janeiro de 2020. Disponível em: <https://www.conversaafiada.com.br/brasil/governo-prepara-campanha-de-abstinencia-sexual-antes-do-carnaval>. Acesso em: 1701/2020.

ANA. Agência Nacional de Águas e Saneamento Básico. *Estudo avalia aquífero de Alter-do-Chão.* Março de 2019. Disponível em: <https://www.ana.gov.br/noticias-antigas/estudo-avalia-aquafero-de-alter-do-chapso.2019-03-15.3341746279>. Acesso em: 05/02/2019.

ANAHATA. *A complexidade do "pardo" e o não-lugar indígena.* Medium, 3 de setembro de 2019. Disponível em: <https://medium.com/@desabafos/a-complexidade-do-pardo-e-o-n%C3%A3o-lugar-ind%C3%ADgena-a8a1e172e2b0>. Acesso em: 02/02/2020.

ANAQUIRI, Mirna P. Marinho da Silva. "Minha avó foi pega no laço": a questão da mulher indígena a partir de um olhar feminista. P. *Anais do Seminário Internacional de Pesquisa em Arte e Cultura Visual: Fabricações e Acidentes Visuais*. Goiânia, GO: 2018. Disponível em:

https://seminarioculturavisual.fav.ufg.br/up/778/o/LC_MIRNA_ANAQUIRI_IISIPACV2018.pdf. Acesso em: 05/01/2020.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANTAQ. *Desempenho do setor aquaviário: estatístico 2018*. Disponível em: <http://portal.antaq.gov.br/wp-content/uploads/2019/02/Anu%C3%A1rio-2018-Layout-4-3.pdf>. Acesso em: 10/01/2020.

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza/Rumo a uma nova consciência. *Estudos Feministas,* vol. 13, no. 3, p.704-719, Florianópolis, 2005. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/ref/v13n3/a15v13n3.pdf. Acesso em: 10/08/2020.

ATLAS DO DESENVOLVIMENTO HUMANO NO BRASIL. *Desenvolvimento humano nas macrorregiões brasileiras: 2016*. Brasília : PNUD : IPEA : FJP, 2016. Disponível em: http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/6217/1/Desenvolvimento%20humano%20nas%20macrorregi%C3%B5es%20brasileiras.pdf. Acesso em: 05/08/2020.

ATLAS DO DESENVOLVIMENTO HUMANO NO BRASIL. *Belterra, PA.* Disponível em: http://www.atlasbrasil.org.br/2013/pt/perfil_m/belterra_pa. Acesso em: 10/08/2020.

ATLAS DO DESENVOLVIMENTO HUMANO NO BRASIL. *Santarém, PA.* Disponível em: http://www.atlasbrasil.org.br/2013/pt/perfil_m/santarem_pa#caracterizacao. Acesso em: 10/08/2020.

BASTER, Raquel. O silenciamento das mulheres camponesas em situação de conflitos no campo e as sementes que anunciam suas resistências. p.83-88. In: CPT. *Conflitos no campo Brasil 2018*. Goiânia: Comissão Pastoral da Terra, 2019.

BEHRENS, Camila. HENRIQUES, Giuliana. KUMARUARA, Luana. *Encontro de Mulheres Indígenas da região do baixo rio Tapajós: pelos direitos, pela cultura e pelas tradições*. Combate Racismo Ambiental, 10 de janeiro de 2018. Disponível em: https://racismoambiental.net.br/2018/01/10/encontro-de-mulheres-indigenas-da-regiao-do-baixo-rio-tapajos-pelos-direitos-pela-cultura-e-pelas-tradicoes/. Acesso em: 05/07/2018.

BELTRÃO, Jane Felipe. LOPES, Rhuan Carlos dos Santos. História(s) na Amazônia: nos "termos" dos povos indígenas. *Fronteiras: Revista de História*, vol. 18, no. 32, p. 13-30, 2016.

BENTO, Maria Aparecida Silva. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. Tese (doutorado) - Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

BOLSONARO, Jair M. *Postagem no Twitter*, em 31 de dezembro de 2019. Disponível em: https://twitter.com/jairbolsonaro/status/1212096012908675072. Acesso em: 05/01/2020.

BORGES, Lizely. *Na contramão de decisão popular, vereadores de Santarém aprovam inclusão de Lago do Maicá como área portuária.* Terra de Direitos, 17 de dezembro de 2018. Disponivel em: HTTPS://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/na-contramao-de-decisao-popular-vereadores-de-santarem-aprovam-inclusao-de-lago-do-maica-como-area-portuaria/22997. Acesso em: 05/01/2020.

BOYER, Véronique. *Expansion évangélique et migrations en Amazonie brésilienne - La renaissance des perdants.* Paris: IRD - Karthala, 2008.

BRAGANÇA, Daniele. Em live, Bolsonaro reclama que não consegue extinguir parques por decreto. *O Eco*, 6 de junho de 2019. Disponível em: https://www.oeco.org.br/blogs/salada-verde/em-live-bolsonaro-reclama-que-nao-consegue-extinguir-parques-por-decreto/. Acesso em:10/05/2020.

BRAH, Avtar. *Cartographies of diaspora: contesting identities*. New York: Routledge, 2005.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu,* no. 26, janeiro-junho de 2006. p. 329-376. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30396.pdf . Acesso em: 02/07/2018.

BRAH, Avtar. The scent of memory: strangers, our owns and others. In: BRAH, Avtar. COOMBES, Annie E (org). *Hybridity and its Discontents: politics, science, culture.* London/New York: Routledge, 2000.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. *SNUC – Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza*: Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000; Decreto nº 4.340, de 22 de agosto de 2002; Decreto nº 5.746, de 5 de abril de 2006. Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas: Decreto nº 5.758, de 13 de abril de 2006. Brasília: MMA, 2011.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. *Nação, Estado e Estado-Nação*. Março de 2008. Disponível em: http://bresserpereira.org.br/papers/2008/08.21.Na%C3%A7%C3%A3o.Estado.Estado-Na%C3%A7%C3%A3o-Mar%C3%A7o18.pdf. Acesso em: 01/08/2020.

BRUM, Eliane. *A Amazônia é o centro do mundo*. Coluna no Jornal El País, 2019. https://brasil.elpais.com/brasil/2019/08/09/opinion/1565386635_311270.html

CARDOSO, Lourenço. *Retrato do branco racista e anti-racista*. Disponível em: http://online.unisc.br/seer/index.php/reflex/article/viewFile/1279/1055, 2010.

CARNEIRO, Jeso. *Reitor da Ufopa critica "hostilização" contra ministro em Alter-do-Chão; Nélio também.* Blog pessoal, 23 de julo de 2019. Disponível em: <http://www.jesocarneiro.com.br/ufopa-2/reitor-da-ufopa-critica-hostilizacao-contra-ministro-em-alter-do-chao-nelio-tambem.html>. Acesso em: 10/01/2020.

CARTA DA I ASSEMBLEIA DAS MULHERES MUNDURUKU. Aldeia Nova Trairão, 7 de julho de 2019. Disponível em: https://racismoambiental.net.br/2019/07/15/carta-da-i-assembleia-das-mulheres-munduruku/. Acesso em: 02/01/2020.

CARTA DAS MULHERES INDÍGENAS DO BAIXO TAPAJÓS. Aldeia Novo

Gurupá, Rio Arapiuns, Santarém-Pará, 12 de janeiro de 2019. Disponível em: https://cimi.org.br/2019/01/mulheres-indigenas-do-baixo-tapajos-divulgam-carta-contra-o-acelerado-desmonte-da-politica-indigenista/

CARTA DO I ENCONTRO DE MULHERES MUNDURUKU DO MÉDIO E ALTO TAPAJÓS-PA, 25 de novembro de 2016. Disponível em: <https://cimi.org.br/pub/doc/2016-11_Carta_I-Encontro-de-Mulheres-Munduruku.pdf>. Acesso: 10/05/2020.

CARTA MUNDURUKU. Paris, 14 de maio de 2019. Disponível em: https://cimi.org.br/2019/05/nao-trocamos-vida-nossos-filhos-pelas-hidreletricas-liderancas-munduruku-franca/. Acesso em: 10/06/2019.

CARTA PÚBLICA DO SEMINÁRIO 'POVOS DO TAPAJÓS, CONSTRUINDO A RESISTÊNCIA EM DEFESA DA AMAZÔNIA". Itaituba-PA, 11 de dezembro de 2019. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/defendemos-a-amazonia-porque-somos-amazonia-leia-a-carta-dos-povos-do-tapajos/23221>. Acesso em: 05/01/2020.

CARVAJAL, Gaspar de. ROJAS, Alonso de. ACUÑA, Cristóbal de. *Descobrimentos do rio das Amazonas.* São Paulo: Brasiliana, Editora Nacional, 1941.

CASTRO, Edna. Políticas de Estado e atores sociais na Amazônia contemporânea. P.105-122. In: BOLLE, Willi. CASTRO, Edn.a VEJMELKA, Marcel (org). *Amazônia: região universal e teatro do mundo*. São Paulo: Globo, 2010.

CASTRO, Rodrigo. Garimpeiros dizem que legalização sugerida por Bolsonaro criará empregos. **Revista Época**, em 22 de julho de 2019. Disponível em: <https://epoca.globo.com/brasil/garimpeiros-dizem-que-legalizacao-sugerida-por-bolsonaro-criaria-empregos-23824992>. Acesso em: 03/01/2020.

CAVALCANTI, Clóvis. País e região: desigualdades e preconceitos regionais no Brasil.*Cadernos de Estudos Sociais,* Recife, vol. 9, no. 1, p. 25-40, 1993. Disponível em: https://periodicos.fundaj.gov.br/CAD/article/view/1126/846. Acesso em: 02/01/2020.

CEDECA EMAÚS. *Pesquisa Trabalho Infantil Doméstico em Casa de Terceiros em Belém do Pará- Brasil.* Lima, Peru: OIT, 2001. Disponível em: <http://white.lim.ilo.org/ipec/documentos/ras_brasil_belem.pdf>. Acesso em: 02/02/2020.

CIMI. *Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2018.* Conselho Indigenista Missionário, 2018. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2019/09/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2018.pdf >. Acesso em: 05/01/2020.

COMITÊ NACIONAL DE VIDA E MEMÓRIA INDÍGENA. *Emergência Indígena.* 2020. Disponível em: http://emergenciaindigena.apib.info/dados_covid19/. Acesso em: 11/08/2020.

CONGRESSO EM FOCO. *Governo planeja liberar mineração em terras indígenas, diz ministro.* 5 de março de 2019. Disponível em:

<https://congressoemfoco.uol.com.br/economia/governo-planeja-liberar-mineracao-em-terras-indigenas-diz-ministro/>. Acesso em: 05/01/2020.

CONRADO, Mônica. CAMPELO, Marilu. RIBEIRO, Alan. Metáforas da cor: morenidade e territórios da negritude nas construções de identidades negras na Amazônia paraense. *Afro-Ásia*, no. 51, Salvador-Bahia, 2015, p. 213-246.

CORREIO BRAZILIENSE. No Japão, Bolsonaro defende a exploração da Amazônia: "Não abro mão". *Correio Braziliense*, em 21 de outubro de 2019. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2019/10/21/interna_politica,799475/no-japao-bolsonaro-defende-a-exploracao-da-amazonia-nao-abro-mao.shtml>. Acesso em: 04/01/2020.

COSTA, Mariana Baldolino da. A formação da alma e das identidades do homem amazônico. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH,* São Paulo: 2011.

COSTA, Stefania. Boletim do Desmatamento da Amazônia Legal (maio 2019) SAD. *IMAZON*, 21 de junho de 2019. Disponível em: <https://imazon.org.br/publicacoes/boletim-do-desmatamento-da-amazonia-legal-maio-2019-sad/>. Acesso em: 02/01/2020.

CRUZ, Valter do Carmo. Territórios, identidades e lutas sociais na Amazônia. p. 93-122. In: ARAÚJO, Frederico Guilherme Bandeira de. HAESBAERT, Rogério (org.). *Identidades e territórios: questões e olhares contemporâneos*. Rio de Janeiro: Access, 2007.

CPT. *Conflitos no campo Brasil 2018.* Goiânia: Comissão Pastoral da Terra, 2019.

D'INCAO, Maria Angela. COTTA JÚNIOR, Humberto. Transformações e permanências no espaço feminino na agricultura do Pará. P. 429-465. In: D'INCAO, Maria Angela. ÁLVARES, Maria Luzia Miranda. SANTOS, Eunice Ferreira dos. (Org). *Mulher e modernidade na Amazônia, tomo II*. Presidente Venceslau-SP/Belém: Letras à Margem, GEPEM/IFCH/UFPA, 2001.

DANTAS, Dimitrius. Bolsonaro compara índios em reservas a animais em zoológicos. *O Globo,* 30 de novembro de 2018. Disponível em: https://oglobo.com/sociedade/bolsonaro-compara-indios-em-reservas-animais-em-zoologicos-23272902.

DAVIS, Angela. *Mulheres, Raça e Classe.* Tradução Heci Regina Candini. 1a. Ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia, vol 1*. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia, vol 3*. Trad. Aurélio Guerra Neto et alli. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia, vol 5*. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DESIDERI, Leonardo. Funai terá guarda compartilhada com "papai Moro", diz Damares. *Gazeta do Povo*, em 22 de julho de 2019. Disponível em: <https://www.msn.com/pt-br/noticias/brasil/funai-ter%C3%A1-guarda-compartilhada-com-%E2%80%9Cpapai-moro%E2%80%9D-diz-damares/ar-AAEJdAG>. Acesso em: 01/01/2020.

DEUTSCHE WELLE. *Bolsonaro quer explorar Amazônia com os Estados Unidos*. 8 de abril de 2019. Disponível em: https://p.dw.com/p/3GU5K. Acesso em: 04/06/2019.

DEUTSCHE WELLE. *Cacique Raoni viaja à Europa para denunciar ameaças à Amazônia.* Em 13 de maio de 2019. Disponível em: https://p.dw.com/p/3IOrn. Acesso em: 01/01/2020.

DUSSEL, Enrique. *1492 - O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. p. 25-34. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas.* Buenos Aires: CLACSO, 2005.

DOCUMENTO FINAL DA MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS: "TERRITÓRIO: NOSSO CORPO, NOSSO ESPÍRITO. Brasília (DF), 14 de agosto de 2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/>. Acesso em: 05/01/2020.

ELETROBRAS. *RIMA – Relatório de Impacto Ambiental AHE São Luiz do Tapajós.* CNEC WorleyParsons Engenharia S/A, 2014.

ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Ed. Michael Schröter. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

ESCOBAR, Arturo. *Encoutering development: the making and unmaking of the third world*. New Jersey: Princeton University Press, 1995.

ESCOBAR, Arturo. Lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? p. 69- 86. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas.* Buenos Aires: CLACSO, 2005a.

ESCOBAR, Arturo. *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. 1a. ed. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana, 2007.

ESPINOSA, María Fernanda. La Amazonia Ecuatoriana: colonia interna. *Revista Iconos,* no. 05, 1998, pp. 28-34. Disponível em: http://www.flacso.edu.ec/docs/i5_espinosa.pdf.

EXAME. "Bancada da Bíblia" mais que dobrou desde 2006, mostra levantamento. *Exame*, em 12 de agosto de 2018. Disponível em: https://exame.abril.com.br/brasil/bancada-da-biblia-mais-que-dobrou-desde-2006-mostra-levantamento/. Acesso em: 02/01/2020.

EXAME. Presidente do INPE é exonerado após polêmica sobre dados de desmatamento. *Exame***,** 2 de agosto de 2019. Disponível em: https://exame.abril.com.br/brasil/presidente-do-inpe-e-exonerado-apos-polemica-sobre-dados-de-desmatamento/. Acesso em: 11/01/2020.

FAGUNDES, Murilo. Eles, Bolsonaro; elas, Haddad: eleições dividiram jovens por gênero. *Correio Braziliense*, 3 de novembro de 2018. Disponível em: https://correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2018/11/03/interna_politica,717241/eles-bolsonaro-elas-haddad-eleicoes-dividiram-jovens-por-genero.shtml. Acesso em: 27/12/2019.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra.* Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. *Peles negras, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, D. M. *"Por que Fanon, por que agora?": Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015a.

FAUSTINO, Deivison Mendes. A práxis e a "consciência política e social" em Frantz Fanon. *Lutas Sociais,* v. 19, n. 34, p. 158-173, 2015b.

FEARNSIDE, Philip M. *Hidrelétricas na Amazônia: impactos ambientais e sociais na tomada de decisões sobre grandes obras*. Manaus: Editora do INPA, 2015. Disponível em: http://philip.inpa.gov.br/publ_livres/2015/Livro-Hidro-V1/Livro%20Hidrel%C3%A9tricas%20V.1.pdf. Acesso em: 05/10/2018.

FEARNSIDE, Philip M. A Hidrelétrica de São Luiz do Tapajós: 5 – O direito de "consulta" dos povos indígenas. *Amazônia Real*, 15 de agosto de 2016. Disponível em: https://amazoniareal.com.br/a-hidreletrica-de-sao-luiz-do-tapajos-5-o-direito-de-consulta-dos-povos-indigenas/. Acesso em: 10/08/2020.

FEDERICI, Silvia. *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*. Oakland: PM Press, 2012.

FELLOWS, M.; PAYE, V.; ALENCAR, A.; NICÁCIO, M.; CASTRO, I.; COELHO, M.E.; e MOUTINHO, P. *Não são números, são vidas! A ameaça da covid-19 aos povos indígenas da Amazônia brasileira.* Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira e Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia, 2020. Disponível em https://ipam.org.br/bibliotecas/naosao-numeros-sao-vidas-a-ameaca-da-covid-19-aos-povosindigenas-da-amazonia-brasileira/. Acesso em: 11/08/2020.

FERNANDES, Estevão R. *Decolonizando sexualidades: enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos*. Tese (Doutorado em Estudos Comparados sobre as Américas) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília. Brasília, p. 383. 2015.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes: o legado da "raça branca" - Volume I*. São Paulo: Globo, Biblioteca Azul, 2008.

FERNANDES, Thalita. Em live, Bolsonaro ataca Ibama, ONGs e ameaça cortar diretoria da Funai. *Folha de São Paulo*, em 17 de abril de 2019. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/04/em-live-bolsonaro-ataca-ibama-ongs-e-ameaca-cortar-diretoria-da-funai.shtml. Acesso em: 05/01/2020.

FERNANDES, Thalita. Bolsonaro diz que terá encontro com premiê japonês para discutir exploração da Amazônia. *Folha de São Paulo*, em 20 de junho de 2019. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2019/06/bolsonaro-diz-que-tera-encontro-com-premie-japones-para-discutir-exploracao-da-amazonia.shtml. Acesso em: 02/01/2020.

FIALHO, Átila Rezende. TREVISAN, Ricardo. Ocupar, colonizar, urbanizar a Amazônia Legal (1970-80): ações oficiais e privadas na criação de núcleos urbanos. *Anais XVIII ENANPUR,* 2019. Disponível em: http://anpur.org.br/xviiienanpur/anais. Acesso em: 10/08/2020.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. CHABOULEYRON, Rafael. ALONSO, José Luis Ruiz-Peinado. Amazônia e história global - Apresentação. *Tempo*, vol.23, no.3, p.504-505, 2017.

FOLHA. Heleno admite preocupação com sínodo sobre Amazônia, mas nega monitoramento. *Folha de São Paulo*, em 12 de fevereiro de 2019. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/02/heleno-admite-preocupacao-com-sinodo-sobre-amazonia-mas-nega-monitoramento.shtml. Acesso em: 02/01/2020.

FONSECA, Iranice. *Histórico da Comunidade de Jamaraquá*. Jamaraquá, 2010.

FÓRUM. *Ao se despedir do Chile, Bolsonaro comete nova gafe e agradece "ao povo venezuelano"*. 23 de março de 2019. Disponível em: https://revistaforum.com.br/politica/ao-se-despedir-do-chile-bolsonaro-comete-nova-gafe-e-agradece-ao-povo-venezuelano/. Acesso em: 05/01/2020.

FÓRUM. *Bolsonaro vai rever terras indígenas: "É muita terra para pouco índio. Qual o interesse por trás disso?"* Em 30 de agosto de 2019. Disponível em: https://revistaforum.com.br/politica/bolsonaro/bolsonaro-vai-rever-terras-indigenas-e-muita-terra-para-pouco-indio-qual-o-interesse-por-tras-disso/. Acesso em: 05/01/2020.

FÓRUM. *Antropólogo ruralista tenta tumultuar Encontro Amazônia-Centro do Mundo e é rechaçado.* Em 18 de novembro de 2019. Disponível em: https://revistaforum.com.br/brasil/antropologo-ruralista-tenta-tumultuar-encontro-amazonia-centro-do-mundo-e-e-rechacadoro-no-para/. Acesso em: 05/01/2020.

FREIRE, Simone. “Vamos denunciar ao mundo caráter racista, genocida e ditatorial do governo Bolsonaro”. *Alma Preta*, em 25 de fevereiro de 2020. Disponível em: https://almapreta.com/editorias/realidade/vamos-denunciar-ao-mundo-o-carater-racista-genocida-e-ditatorial-do-governo-bolsonaro. Acesso em: 15/08/2020.

FUHRMANN, Leonardo. *Bolsonaro quer exploração da Amazônia “em parceria com os Estados Unidos”*. Disponível em: https://deolhonosruralistas.com.br/2018/10/04/bolsonaro-quer-exploracao-da-amazonia-em-parceria-com-os-estados-unidos/. Acesso em: 02/01/2020.

G1. *Índios em reservas são como animais em zoológicos, diz Bolsonaro.* 30 de novembro de 2018. Disponível em: https://g1.globo.com/sp/vale-do-paraiba-regiao/noticia/2018/11/30/indios-em-reservas-sao-como-animais-em-zoologicos-diz-bolsonaro.ghtml. Acesso em: 05/01/2020.

G1. *'Brasil é uma virgem que todo tarado de fora quer', diz Bolsonaro ao falar sobre Amazônia.* Em 06 de julho de 2019. Disponível em: https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/07/06/brasil-e-uma-virgem-que-todo-tarado-de-fora-quer-diz-bolsonaro-ao-falar-sobre-amazonia.ghtml. Acesso em: 02/01/2020.

G1 SANTARÉM. *Seminário debate 20 anos da expansão de soja em Santarém, Belterra e Mojuí dos Campos.* 21 de maio de 2018. Disponível em: https://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/noticia/seminario-debate-20-anos-da-expansao-de-soja-em-santarem-belterra-e-mojui-dos-campos.ghtml. Acesso em: 30/07/2018.

GARCIA, Piê. *I Romaria do Bem Viver: um estímulo à organização da luta em defesa do território.* FASE, em 24 de setembro de 2019. Disponível em: <https://fase.org.br/pt/informe-se/noticias/i-romaria-do-bem-viver-um-estimulo-a-organizacao-da-luta-em-defesa-do-territorio/>. Acesso em: 04/01/2020.

GAMBINI, Roberto. *Espelho Índio: a formação da alma brasileira*. São Paulo: Axis Mundi, Terceiro Nome, 2000.

GONDIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. 3rd ed. Manaus: Ed. Valer, 2019

GONZAGA, Polyana. *Documento final do Sínodo da Amazônia é votado e aprovado.* A12, em 26 de outubro de 2019. Disponível em: https://www.a12.com/redacaoa12/igreja/documento-final-do-sinodo-da-amazonia-e-votado-e-aprovado. Acesso em: 04/01/2020.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje,* Anpocs, 1984, p.223-244.

GREENPEACE BRASIL. *Em Israel, Greenpeace pede urgência na proteção da Amazônia a Bolsonaro.* 1º de abril de 2019. Disponível em: https://www.greenpeace.org/brasil/press/em-israel-greenpeace-pede-urgencia-na-protecao-da-amazonia-a-bolsonaro/. Acesso em: 16/01/2020.

GREENPEACE BRASIL. *Hidrelétrica no Tapajós está cancelada***.** 4 de junho de 2016. Disponível em: http://www.greenpeace.org/brasil/pt/Noticias/Hidreletrica-no-Tapajos-esta-cancelada/. Acesso em: 07/06/2017.

GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo.* 4a ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade.* Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina , 2015.

hooks, bell. *O feminismo é para todo mundo:* políticas arrebatadoras. Trad. Ana Luiza Libânio. 1a ed. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Tempos, 2018.

ICMBIO. *Turismo de Base Comunitária em Unidades de Conservação Federais:* princípios e diretrizes. MMA, 2018. Disponível em: https://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/comunicacao/publicacoes/turismo_de_base_comunitaria_em_uc_2017.pdf. Acesso em: 01/08/2020.

INCRA. *Modalidades*. Disponível em: http://www.incra.gov.br/pt/?option=com_content&view=article&id=142. Acesso em: 20/01/2020.

INDIGENOUS ACTION. *Rethinking the Apocalypse: An Indigenous Anti-Futu.rist Manifesto.* Março, 2020. Disponível em: http://www.indigenousaction.org/rethinking-the-apocalypse-an-indigenous-anti-futurist-manifesto/. Acesso em: 01/05/2020.

IPAM. *Desmatamento na Amazônia sobe 35% em um ano; risco de fogo é alto em 2020.* 7 de agosto de 2020. Disponível em: https://ipam.org.br/desmatamento-na-amazonia-cresce-35-em-um-ano-e/. Acesso em: 10/08/2020.

JUBÉ, Andrea. GREGORIO, Rafael. Maia diz a governadores que pressão para abrir comércio é de investidores que perderam dinheiro na Bolsa. *Valor Investe*, em 25 de março de 2020. Disponível em: <https://valorinveste.globo.com/noticia/2020/03/25/maia-diz-a-governadores-que-presso-para-abrir-comrcio-de-investidores-que-perderam-dinheiro-na-bolsa.ghtml>. Acesso em: 21/05/2020.

KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. p. 201-204. In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e história.* São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo.* São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas.* Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LAPA, Raphael Santos. O fatalismo como estratégia colonial. *Epistemologias do Sul*, vol. 2, no. 2, p. 144-161, Foz do Iguaçú/PR, 2018. Disponível em: https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/1584. Acesso em: 08/03/2020.

LEITÃO, Matheus. *Servidores do ICMBio assinam carta para pedir fim de 'assédio e intimidação' por parte do governo.* G1, em 30 de agosto de 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/blog/matheus-leitao/post/2019/08/30/servidores-do-icmbio-assinam-carta-para-pedir-fim-de-assedio-e-intimidacao-por-parte-do-governo.ghtml>. Acesso: 04/01/2020.

LELLIS, Leonardo. De férias no Pará, Weintraub bate boca com manifestantes; assista. *VEJA*, 23 de julho de 2019. Disponível em: https://veja.abril.com.br/politica/de-ferias-no-para-weintraub-bate-boca-com-manifestantes-assista/ . Acesso em: 10/01/2020.

LEMOS, Nina. Eduardo Bolsonaro: se a Amazônia é uma "mulher", o relacionamento é abusivo. *UOL*, 2 de setembro de 2019. Disponível em: https://ninalemos.blogosfera.uol.com.br/2019/09/02/eduardo-bolsonaro-se-a-amazonia-e-uma-mulher-o-relacionamento-e-abusivo/. Acesso em: 10/01/2020.

LLANERAS, Kiko. Bolsonaro divide o Brasil: arrasa nas cidades mais brancas e ricas. *El País*, 30 de outubro de 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/29/actualidad/1540828734_083649.html. Acesso em: 05/01/2020.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. *Amazônia: Estado, Homem, Natureza.* 3a ed. Belém, Pa: Cultural Brasil, 2014.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas,* Florianópolis, vol. 22, no. 3, setembro-dezembro, p. 935-952, 2014.

LUGONES, María. The Coloniality of Gender. *p. 13-33.* In: HARCOURT, Wendy (ed). *The Palgrave Handbook of Gender and Development.* Londres/Nova York: Palgrave Macmillan, 2016.

MAB. *Direitos das mulheres atingidas por barragens.* 11 minutos. 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=C5u0KxMxP74. Acesso em: 15/02/2018.

MAB. *O modelo energético brasileiro e a violação dos direitos das mulheres.* 13/03/2013. Disponível em: https://www.mabnacional.org.br/artigo/mulheres-atingidas. Acesso em: 14/02/2018.

MACHADO, Leandro. O que se sabe sobre o 'Dia do Fogo', momento-chave das queimadas na Amazônia. *BBC News Brasil*, 27 de agosto de 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-49453037>. Acesso em: 10/01/2020.

MAIA, Rosane de Oliveira Martins. *Territorialidades Específicas em Barcarena confrontadas com projetos de desenvolvimento.* Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido. Belém: UFPA, 2017.

MAISONNAVE, Fabiano. Militares levam covid-19 a terra indígena remota da Amazônia, afirmam lideranças. *Folha de São Paulo*, 6 de junho de 2020. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/06/militares-levam-covid-19-a-terra-indigena-remota-da-amazonia-afirmam-liderancas.shtml. Acesso em: 10/08/2020.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. p.127-167. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar; 2007.

MANIFESTO DE LANÇAMENTO DA REDE BRASILEIRA DE JUSTIÇA AMBIENTAL. 2001. Disponível em: https://www.mma.gov.br/destaques/item/8077-manifesto-de-lan%C3%A7amento-da-rede-brasileira-de-justi%C3%A7a-ambiental. Acesso em: 05/08/2020.

MATOS, Ralfo. Migração e urbanização no Brasil. *Revista Geografias,* Belo Horizonte, vol. 08, no. 1, p. 07-23, janeiro-junho de 2012. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/geografias/article/download/13326/10558/. Acesso em: 01/08/2020.

MAZUI, Guilherme. Bolsonaro diz que ONGs podem estar por trás de queimadas na Amazônia para 'chamar atenção' contra o governo. *G1*, em 21 de agosto de 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/08/21/bolsonaro-diz-que-ongs-podem-estar-por-tras-de-queimadas-na-amazonia-para-chamar-atencao-contra-o-governo.ghtml>. Acesso em: 04/01/2020.

MENEGASSI, Duda. Número de queimadas na Amazônia cai enquanto desmatamento dispara. *O Eco*, em 23 de abril de 2020. Disponível em: https://www.oeco.org.br/reportagens/numero-de-queimadas-na-amazonia-cai-enquanto-desmatamento-dispara/. Acesso em: 20/05/2020.

MENÉNDEZ, Miguel A. A área Madeira-Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas. P. 251-296. In: CARNEIRO, Manuela (org). *História dos Índios no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais,* 2017, vol.32, n.94. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v32n94/0102-6909-rbcsoc-3294022017.pdf>. Acessado em: 10 de junho de 2019.

MILANEZ, Felipe. Comunidades Amazônicas se unem contra exploração de madeira. *Terra Magazine.* 22 de novembro de 2010. Disponível em: http://terramagazine.terra.com.br/interna/0,,OI4804628-EI16863,00-Comunidades+amazonicas+se+unem+contra+exploracao+de+madeira.html. Acesso em: 29/07/2018.

MILIOTTI, Rosilene. Nova rota da soja se expande para o Tapajós, alerta estudo. *FASE*, 1º de setembro de 2017. Disponível em: https://fase.org.br/pt/informe-se/noticias/estudo-alerta-para-investimento-chines-na-america-do-sul/. Acesso em: 04/05/2018.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Painel Coronavírus.* 2020. Disponível em: https://covid.saude.gov.br/. Acesso em: 11/08/2020.

MMA. *Brasil e EUA articulam criação de fundo de U$ 100 mi para Amazônia.* 20 de março de 2019. Disponível em: https://www.mma.gov.br/informma/item/15427-brasil-e-eua-articulam-fundo-de-u$-100-mi-para-uso-sustent%C3%A1vel-na-amaz%C3%B4nia.html. Acesso em: 02/01/2020.

MOHANTY, Chandra Talpade. *Feminism Without Borders: decolonizing theory, practicing solidarity*. Durham & London: Duke University Press, 2003.

MOLINA, Luísa Pontes. Lutar e habitar a terra: um encontro entre autodemarcações e retomadas. P. 15-35. *Revista de @ntropologia da UFSCar*, vol. 9, no. 1, jan./jun. 2017. Disponível em: http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2017/10/1_Luisa_Molina.pdf. Acesso em: 11/08/2020.

MOURA, E. A. F. *Práticas socioambientais na reserva de desenvolvimento sustentável Mamirauá.* Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) – Núcleo de Altos Estudos Amazônico. Belém: UFPA, 2007.

MOURA, Júlia. Citação nazista na cultura e agenda econômica não se misturam, dizem analistas. *Folha de São Paulo*, em 17 de janeiro de 2020a. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2020/01/discurso-nazista-na-cultura-e-agenda-economica-nao-se-misturam-dizem-analistas.shtml. Acesso em: 19/01/2020.

MOURA, Júlia. Pico de COVID-19 nas classes altas já passou; o desafio é que o Brasil tem muita favela, diz presidente da XP. *Folha de São Paulo,* em 5 de maio de 2020b. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2020/05/brasil-esta-indo-bem-no-controle-do-coronavirus-e-pico-nas-classes-altas-ja-passou-diz-presidente-da-xp.shtml. Acesso em: 20/05/2020.

MOVIMENTO TAPAJÓS VIVO. Disponível em: https://tapajosvivo.blogspot.com.br/ Movimento Tapajós Vivo (Facebook). Disponível em: https://www.facebook.com/MovimentoTapajosVivo/

MOVIMENTO TAPAJÓS VIVO. *Carta de Repúdio à gestão da Resex Tapajós-Arapiuns.* 18 de junho de 2018. Disponível em: https://tapajosvivo.blogspot.com/2018/06/carta-de-repudio-gestao-da-resex.html. Acesso em: 29/07/2018.

MPF. *MPF recomenda que a Alcoa se retire do assentamento Lago Grande, em Santarém (PA).* 27 de julho de 2018. Disponível em: http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/noticias-pa/mpf-pa-recomenda-que-a-alcoa-se-retire-do-assentamento-lago-grande-em-santarem. Acesso em: 05/08/2018.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro*: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Editora Perspectiva SA, 2016.

NEGRÃO, Heloísa. Após Alemanha, Noruega também bloqueia repasses para Amazônia. *El País*, 16 de agosto de 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/08/15/politica/1565898219_277747.html. Acesso em: 05/01/2020.

NHEENGATU TAPAJOWARA. Florêncio Almeida Vaz Filho e Antônio Fernandes Góes Neto (Edit.). Santarém: SELO Gráfica Editora, 2016.

NIRANJAN, Ajit. Em meio à pandemia, Amazônia enfrenta ameaça tripla. *Deutsche Welle*, 16 de junho de 2020. Disponível em: https://p.dw.com/p/3dqsu. Acesso em: 01/08/2020.

NOGUEIRA, Ida Clara Guimarães. *Segregação socioespacial urbana no entorno de hidrelétrica: produção do espaço em Tucuruí-PA*. Dissertação (Mestrado) - Universidade da Amazônia, Curso de Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente Urbano. Belém: UNAMA, 2010.

ONOFRE, Renato. Bolsonaro defende mineração na Amazônia e exploração da Renca. *Terra***,** em 12 de abril de 2019. Disponível em: https://www.terra.com.br/noticias/ciencia/sustentabilidade/bolsonaro-defende-mineracao-na-amazonia-e-exploracao-da-renca,fc03e73c02baa7c149cbb99936b28484nrvxm2y7.html. Acesso em: 06/01/2020.

PAREDES, Julieta. *Hilando fino: desde el feminismo comunitario*. La Paz-Bolivia: Mujeres Creando Comunidad, 2010.

PAREDES, Julieta. GUZMÁN, Adriana. *El tejido de la rebeldía* ¿Qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalizacion. La Paz-Bolivia: Mujeres Creando Comunidad, 2014.

PASSARINHO, Nathalia. Bolsonaro critica fala de Angela Merkel sobre pauta ambiental do Brasil: 'Temos muito a ensinar à Alemanha'. *BBC News Brasil*, em 27 de junho de 2019. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/brasil-48783709. Acesso em: 02/01/2019.

PASSOS, Cristiane. Despejos, assassinatos e reforma agrária paralisada marcam primeiro ano do governo Bolsonaro. *CPT Nacional*, em 20 de dezembro de 2019. Disponível em: https://www.cptnacional.org.br/publicacoes-2/destaque/5037-despejos-assassinatos-e-reforma-agraria-paralisada-marcam-primeiro-ano-do-governo-bolsonaro. Acesso em: 04/01/2020.

PEIXOTO, Kércia Priscilla Figueiredo. *"EU EXISTO": afirmação indígena e nomeação do racismo.* Os Borari e os Arapium da Terra Maró, Amazônia. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. Belém, 2017.

PEIXOTO, Kércia Priscilla Figueiredo. PEIXOTO, Rodrigo Corrêa Diniz. Os Borari e os Arapium: história do tempo presente. *Revista Ciências da Sociedade (RCS),* Vol. 3, n. 5, p.140-168, Jan/Jun 2019. Disponível em: http://www.ufopa.edu.br/portaldeperiodicos/index.php/revistacienciasdasociedade/article/download/988/514. Acesso em: 02/04/2020.

PETEAN, Antônio Carlos Lopes. O racismo universalista no Brasil: eugenia e higienização moral da sociedade. *Revista Eletrônica Cadernos de História*, ano 7, n.° 2, dezembro de 2012.

PETERSON, V. Spike. Political Identities/Nationalism as Heterosexism. *International Feminist Journal of Politics,* no. 1, vol. 1, p. 34-65, 1999. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1080/146167499360031. Acesso em: 05/01/2019.

PINTO, Lúcio Flávio. "Não há futuro para a Amazônia", diz Lúcio Flávio Pinto. Entrevista por Cristina Serra. *Amazônia Real,* 23 de setembro de 2019. Disponível em: https://amazoniareal.com.br/nao-ha-futuro-para-a-amazonia-diz-lucio-flavio-pinto/. Acesso em: 05/01/2020.

PINTO, Lúcio Flávio. *Brasília locuta*, 2020. Disponível em: https://amazoniareal.com.br/brasilia-locuta/. Acesso em: 20/05/2020.

PIZA, Edith. Porta de vidro: entrada para branquitude. In: CARONE, Iray e BENTO, Maria Aparecida da Silva (org.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil.* Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Amazônia, Amazônias*. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2015.

PRADO JÚNIOR, Caio. *História e Desenvolvimento:* a contribuição da historiografia para a teoria e prática do desenvolvimento brasileiro. 2ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1978.

PROJETO SAÚDE E ALEGRIA. *Mais de duzentas entidades manifestam apoio ao PSA.* Santarém, 26 de novembro de 2019. Disponível em: https://saudeealegria.org.br/redemocoronga/mais-de-duzentas-entidades-manifestam-apoio-ao-psa/. Acesso em: 04/01/2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. p. 117-142. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas.* Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidade. *Perú Indígena*, Lima, v.12, n.29, p.11-20, 1992.

QUIJANO, Aníbal. El Fantasma del Desarrollo en América Latina. *Revista Venezolana de Economía Y Ciencias Sociales*, No. 2, p. 38-55. Caracas, 2000. Disponível em: http://www.cesla.uw.edu.pl/cesla/images/stories/wydawnictwo/czasopisma/Revista/Revista_1_quijano.pdf. Acesso em:04/05/2019.

RAHGERBER, Eva. *Mujer en el Desarrollo, Mujer y Desarrollo, Género y Desarrollo:* tendencias en la investigación y la práctica. Trad. Julia Elisa Alva y Rosa Mendoza. The Journal of Developing Areas, 1990.

RAI, Shirin M. *The Gender Politics of Development:* essays in hope and despair. New York/London: Zed Books, Zubaan, 2008.

RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. P. In: DEL PRIORE, Mary. (ed). *História das mulheres no Brasil.* São Paulo: Contexto, 1997.

RIST, Gilbert. *The history of development:* from western origins to global faith. 3 ed., Londres: Zed books, 2008.

ROSSI, Amanda. Navios portugueses e brasileiros fizeram mais de 9 mil viagens com africanos escravizados. *BBC News Brasil*, 7 de agosto de 2018. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45092235. Acesso em: 20/01/2019.

ROSSI, Marina. Bolsonaro diz que sua candidatura é "imbroxável" e que "a Amazônia não é nossa". Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/05/18/politica/1526612140_988427.html. Acesso em: 30/07/2018.

RUNYAN, Anne Sisson. The "State" of Nature: a Garden Unfit for Women and Other Living Things. P. 123-140. In: PETERSON, V. Spike. *Gendered States*: feminist (re)visions of International Relations Theory. Boulder/Londres: Lynne Rienner Publishers, 1992.

SALLES, João Moreira. ESTEVES, Bernardo. O Mundo sem a Amazônia. *Revista Piauí,* 17 de outubro de 2019. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/o-mundo-sem-amazonia/>. Acesso em: 20/01/2020.

SALLES, Vicente. *O negro no Pará*: sob o regime da escravidão. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, Belém: UFPA, 1971. 336 p. (Coleção Amazônica. Série José Veríssimo). Disponível em: <http://livroaberto.ufpa.br/jspui/handle/prefix/48>. Acesso em: 04/06/2019.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos, Modos e Significações*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Daniel. MOSANER, Marcelo. CELENTANO, Danielle. MOURA, Renan. VERÍSSIMO, Adalberto. *Índice de Progresso Social na Amazônia brasileira - IPS Amazônia 2018.* Belém, PA: Imazon; Social Progress Imperative, 2018.

SANTOS, Milton. *A Urbanização Brasileira.* São Paulo: Hucitec, 1993.

SARGES, Maria de Nazaré. *Belém: Riquezas Produzindo a Belle Époque (1870-1912)*. 2a .ed. Belém: PakaTatu, 2002.

SARINGER, Giuliana. MORAES, Juliana. Pesquisa exclusiva: conheça o perfil do presidente que o brasileiro quer. *R7,* 14 de junho de 2018. Disponível em: https://noticias.r7.com/brasil/pesquisa-exclusiva-conheca-o-perfil-do-presidente-que-o-brasileiro-quer-1402018?amp. Acesso em: 07/01/2020.

SAVAZZONI, C. A. *Subjetividade e devir à luz da filosofia de Deleuze e Guattari: contribuições para uma psicologia*. Dissertação (Mestrado). Ribeirão Preto: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, 2012.

SDDH. *Entidades entram com pedido de inquérito policial contra atos do presidente Bolsonaro por crimes a saúde pública e a população brasileira*. 24 de março de 2020. Disponível em: http://sddh.org.br/noticias_mobile.php?page_id=125. Acesso em: 16/08/2020.

SETO, Guilherme. Bolsonaro diz que pretende acabar com 'ativismo ambiental xiita' se

for presidente. *Folha de São Paulo*, 9 de outubro de 2018. Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/bolsonaro-diz-que-pretende-acabar-com-ativismo-ambiental-xiita-se-presidente. Acesso em: 06/01/2020.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. A virada descolonial da psicose: Frantz Fanon, inventor da esquizoanálise. *Revista CULT*. Julho de 2016. Disponível em: https://revistacult.uol.com.br/home/virada-descolonial-da-psicose-frantz-fanon-inventor-da-esquizoanalise/. Acesso em: 04/08/2018.

SOUZA, Márcio. *Amazônia indígena.* 1a ed. Rio de Janeiro: Record, 2015.

SPAROVEK, Gerd. Et al. Who owns Brazilian lands? *Land Use Policy 87*, 2019, Disponível em: ttps://www.oeco.org.br/wp-content/uploads/2019/07/Who-owns-Brazilian-lands_Artigo_Land-Use-Policy.pdf . Acesso em: 02/05/2020.

SPEZIA, Adilvane. "A municipalização da saúde indígena significa a nossa sentença de morte". *CIMI*, 25 de março de 2019. Disponível em: https://cimi.org.br/2019/03/a-municipalizacao-da-saude-indigena-significa-a-nossa-sentenca-de-morte/. Acesso em: 05/01/2020.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes*: resistir à barbárie que se aproxima. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosacnaify, 2015.

STF. *LAUDO Nll 1242/2020 - INC/DITEC/PF*. Disponível em: https://videopublicado.s3-sa-east-1.amazonaws.com/Degravacao/Laudo_Digitalizado.pdf . Acesso em: 23/05/2020.

STTR. CNS. CITA. Entidades denunciam ao MPF exploração madeireira na Resex e pedem saída de Santamaria da direção regional do ICMBio. *O Estado Net*, 18 de junho de 2018. Disponível em: https://www.oestadonet.com.br/noticia/13251/entidades-denunciam-ao-mpf-exploracao-madeireira-na-resex-e-pedem-saida-de-santamaria-da-direcao-regional-do-icmbio/. Acesso em: 09/01/2020.

TAKAR, Téo. Lucro dos 4 maiores bancos bate recorde, sobe 20% e vai a R$ 69 bilhões. *UOL*, 2019. Disponível em: https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2019/02/14/lucro-dos-maiores-bancos.htm. Acesso em: 11/06/2019.

TRE-PA. *Eleições 2018*. Disponível em: http://www.tre-pa.jus.br/eleicoes/eleicoes-anteriores/eleicoes-2018/eleicoes-2018. Acesso em: 10/01/2020.

URIBE, Gustavo. "Funai tem de ficar com a mamãe Damares não com o Papai Moro" diz ministra. *Folha de São Paulo*, em 8 de maio de 2019. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/05/funai-tem-de-ficar-com-mamae-damares-nao-com-papai-moro-diz-ministra.shtml. Acesso em: 03/01/2020.

URIBE, Gustavo. 'Interesse na Amazônia não é no índio nem na porra da árvore', diz Bolsonaro. *Folha de São Paulo*, em 1º de outubro de 2019. Disponível em:

<https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2019/10/o-interesse-na-amazonia-nao-e-no-indio-nem-na-porra-da-arvore-diz-bolsonaro.shtml>. Acesso em: 04/01/2020.

VALE, Ana Lia Farias. LIMA, Luís Cruz. BONFIM, Maria Geovaní. Século XX: 70 anos de migração interna no Brasil. *Textos & Debates,* No. 07, 2004. Pp. 22-43. Disponível em: https://revista.ufrr.br/textosedebates/article/view/3506/1960. Acesso em: 02/03/2020.

VARGAS, Getúlio. Discurso do Rio Amazonas. *Revista Brasileira de Geografia*, vol, 4, no. 2, Abril-Junho de 1942. Pp. 259-262. Disponível em: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/115/rbg_1942_v4_n2.pdf. Acesso em: 10/07/2017.

VARGAS, Mateus. Bolsonaro diz que Cacique Raoni foi cooptado por chefes de Estado. *Estadão*, em 26 de setembro de 2019. Disponível em: https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,bolsonaro-diz-que-cacique-raoni-foi-cooptado-por-chefes-de-estado,70003026818**.** Acesso em: 03/01/2020.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. Povos indígenas e etnogêneses na Amazônia. P. 104-159. In: LUCIANO, José dos Santos Gersem. OLIVEIRA, Jô Cardoso de. HOFFMANN, Maria Barroso. *Olhares indígenas contemporâneos*. Brasília: CINEP, 2010.

VEJA. *Bolsonaro é acusado de racismo por frase em palestra na Hebraica.* 6 de abril de 2017. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/brasil/bolsonaro-e-acusado-de-racismo-por-frase-em-palestra-na-hebraica/>. Acesso em: 02/01/2020.

VELLOZO, Júlio César de Oliveira. ALMEIDA, Silvio Luiz de. O pacto de todos contra os escravos no Brasil Imperial. *Revista Direito e Praxis*, vol. 10, no. 03, p. 2137-2160, 2019.

VELOSO, Lucas. Movimento negro faz denúncia internacional dos decretos de armas de Bolsonaro. Alma Preta, em 12 de julho de 2019. Disponível em: https://almapreta.com/editorias/realidade/movimento-negro-faz-denuncia-internacional-dos-decretos-de-armas-de-bolsonaro. Acesso em: 10/08/2020.

VIEIRA, Bianca. *Mulheres negras no Brasil:* trabalho, família e lugares sociais. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Educação. Campinas: Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, 2018.

VITORIO, Tamiris. Prefeito de Nova York agradece museu por não sediar homenagem a Bolsonaro. EXAME, 17 de abril de 2019. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/mundo/prefeito-de-nova-york-agradece-museu-por-nao-sediar-homenagem-a-bolsonaro/>. Acesso em: 02/01/2020.

WALKER, R. B. J. *Inside/Outside*: Relações Internacionais como teoria política. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 1993.

WALLERSTEIN, Immanuel. A descoberta da economia-mundo. P. 3-16. *Revista Crítica de Ciências Sociais,* vol. 69, Outubro 2004. Disponível em: https://www.ces.uc.pt/publicacoes/rccs/artigos/69/RCCS69-003-016-IWallerstein.pdf. Acesso em: 05/08/2020.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 131-152, julio-diciembre, 2008.

WALT, Stephen M. Who Will Save The Amazon (and How)? *Foreign Affairs,* 5 de agosto de 2019. Disponível em: https://foreignpolicy.com/2019/08/05/who-will-invade-brazil-to-save-the-amazon/. Acesso em: 10/08/2019.

WELDON, Luciano. Santarém entra com ação pedindo inclusão em estudo de hidrelétrica. *G1 Santarém*, 13/7/2016. Disponível em: http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/noticia/2016/07/santarem-entra-com-acao-pedindo-inclusao-em-estudo-de-hidreletrica.html. Acesso em: 04/05/2018.

YUVAL-DAVIS, Nira. *Gender and Nation.* London: SAGE, 1997.

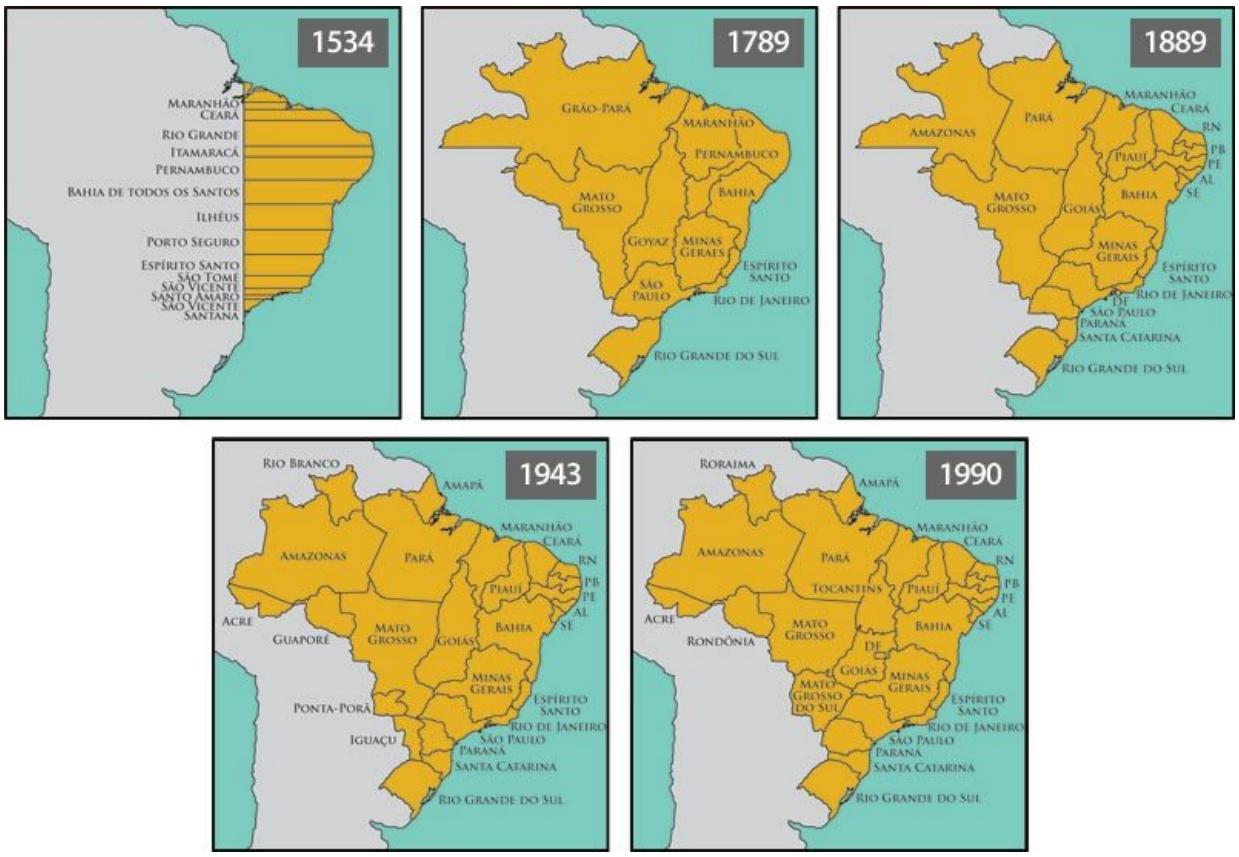
YUVAL-DAVIS, Nira. ANTHIAS, Floya. *Woman, Nation, State.* London: Macmillan Zajovic, 1989.

ZACKSESKI, Cristina. MACHADO, Bruno Amaral. AZEVEDO, Gabriela. O encarceramento em massa no Brasil: uma proposta metodológica de análise. *Revista Crítica Penal y Poder,* No. 12, p. 269-289. Observatorio del Sistema Penal y los Derechos Humanos, Universidad de Barcelona, Marzo de 2017. Disponível em: <http://revistes.ub.edu/index.php/CriticaPenalPoder/article/download/18420/20969>. Acesso em: 10/01/2020.

ZUKER, Fábio. Notícias do front tapajônico: um relato de viagem. *Revista Ensaia,* no. 3, junho de 2017. Disponível em: https://www.revistaensaia.com/noticias-do-front-tapajonico. Acesso em: 10/08/2020.

ZUKER, Fábio. BRASIL, Kátia. LIMA, Jackeline. Juiz mantém prisões de brigadistas de Alter do Chão e dispara: "não aceito pressão; se forem inocentes, eu inocento, se forem condenados, eu os condeno". *Amazônia Real*, em 27 de novembro de 2019. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/juiz-mantem-prisoes-de-brigadistas-de-alter-do-chao-e-dispara-nao-aceito-pressao-se-forem-inocentes-eu-inocento-se-forem-condenados-eu-os-condeno/>. Acesso em: 05/01/2020.

ANEXO A - MAPAS DA FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO BRASILEIRO



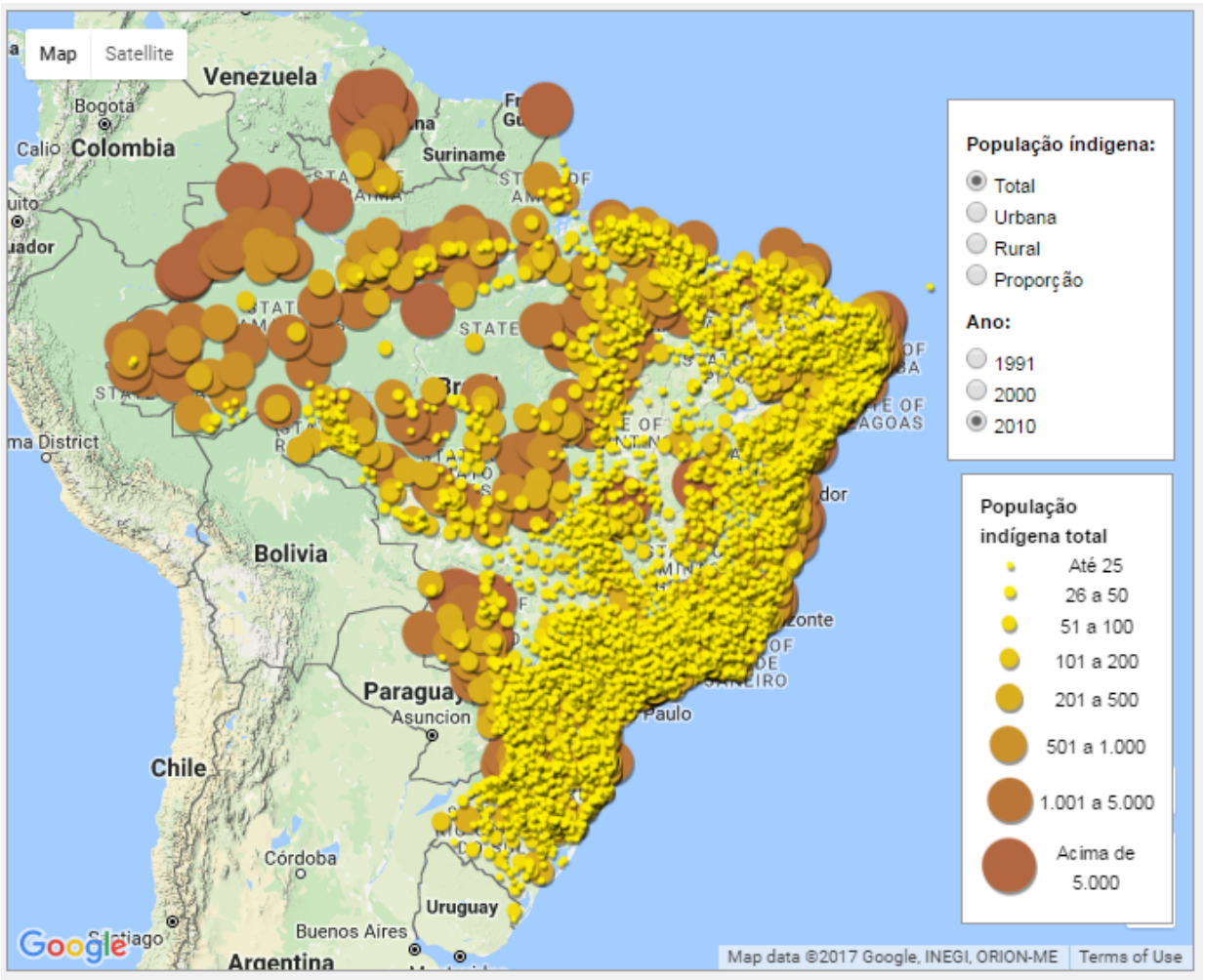
ANEXO B - MAPAS DA PAN-AMAZÔNIA E AMAZÔNIA BRASILEIRA



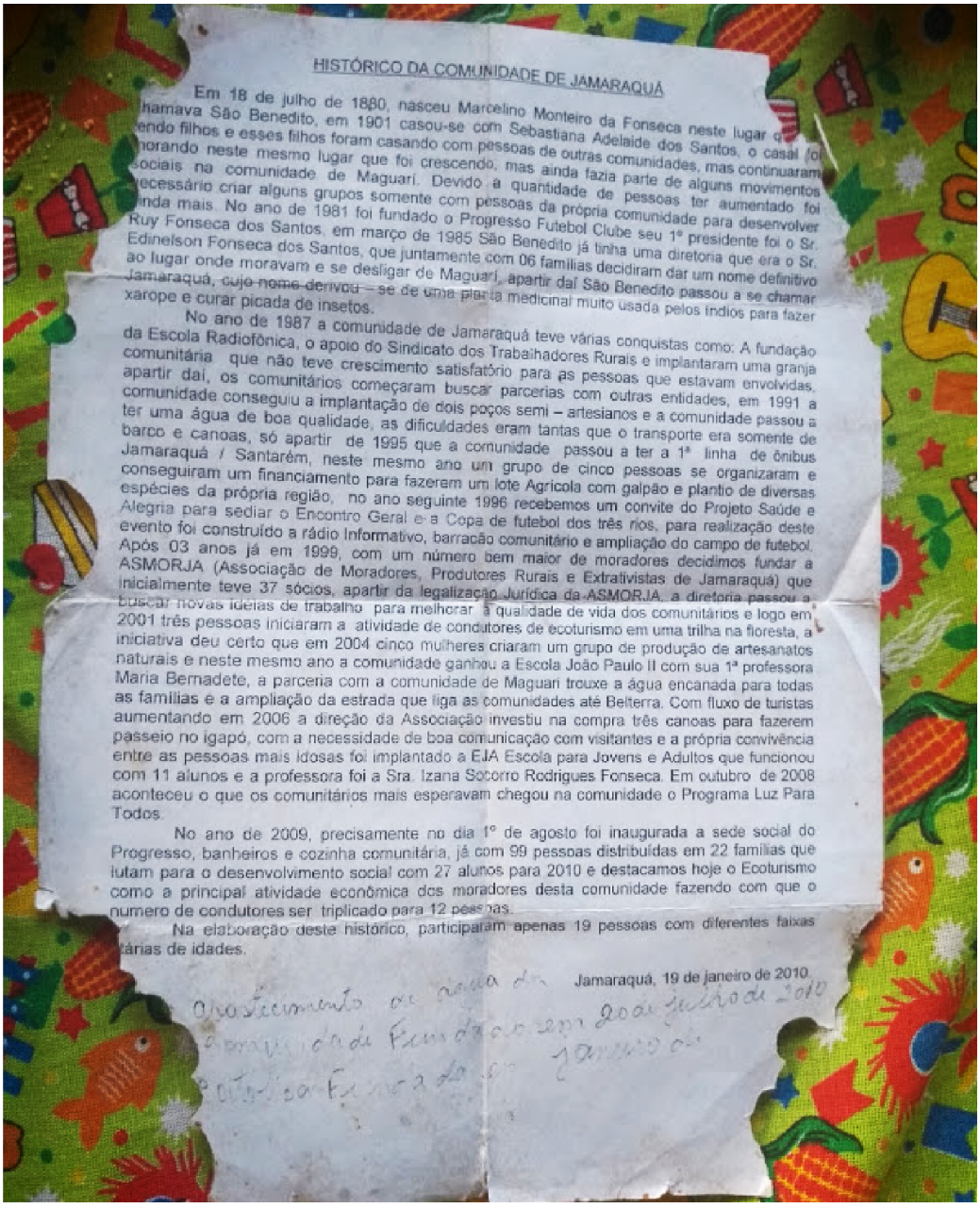




ANEXO C - DISTRIBUIÇÃO DA POPULAÇÃO INDÍGENA NO TERRITÓRIO BRASILEIRO A PARTIR DO CENSO DE 2010



ANEXO D - HISTÓRICO DA COMUNIDADE DE JAMARAQUÁ



HISTÓRICO DA COMUNIDADE DE JAMARAQUÁ

Em 18 de julho de 1880, nasceu Marcelino Monteiro da Fonseca neste lugar q[ue] chamava São Benedito, em 1901 casou-se com Sebastiana Adelaide dos Santos, o casal foi tendo filhos e esses filhos foram casando com pessoas de outras comunidades, mas continuaram morando neste mesmo lugar que foi crescendo, mas ainda fazia parte de alguns movimentos sociais na comunidade de Maguarí. Devido a quantidade de pessoas ter aumentado foi necessário criar alguns grupos somente com pessoas da própria comunidade para desenvolver ainda mais. No ano de 1981 foi fundado o Progresso Futebol Clube seu 1º presidente foi o Sr. Ruy Fonseca dos Santos, em março de 1985 São Benedito já tinha uma diretoria que era o Sr. Edinelson Fonseca dos Santos, que juntamente com 06 famílias decidiram dar um nome definitivo ao lugar onde moravam e se desligar de Maguarí, apartir daí São Benedito passou a se chamar Jamaraquá, cujo nome derivou – se de uma planta medicinal muito usada pelos índios para fazer xarope e curar picada de insetos.

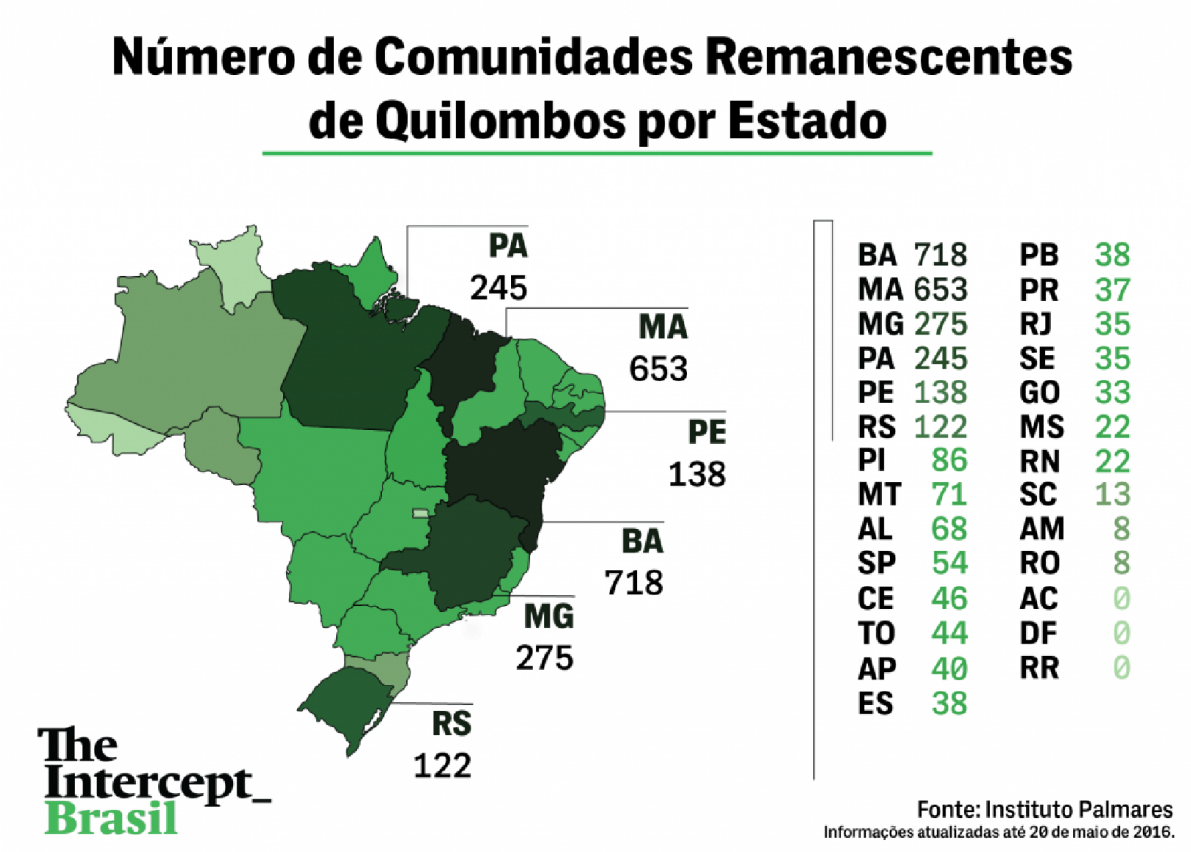
No ano de 1987 a comunidade de Jamaraquá teve várias conquistas como: A fundação da Escola Radiofônica, o apoio do Sindicato dos Trabalhadores Rurais e implantaram uma granja comunitária que não teve crescimento satisfatório para as pessoas que estavam envolvidas, apartir daí, os comunitários começaram buscar parcerias com outras entidades, em 1991 a comunidade conseguiu a implantação de dois poços semi – artesianos e a comunidade passou a ter uma água de boa qualidade, as dificuldades eram tantas que o transporte era somente de barco e canoas, só apartir de 1995 que a comunidade passou a ter a 1ª linha de ônibus Jamaraquá / Santarém, neste mesmo ano um grupo de cinco pessoas se organizaram e conseguiram um financiamento para fazerem um lote Agrícola com galpão e plantio de diversas espécies da própria região, no ano seguinte 1996 recebemos um convite do Projeto Saúde e Alegria para sediar o Encontro Geral e a Copa de futebol dos três rios, para realização deste evento foi construído a rádio Informativo, barracão comunitário e ampliação do campo de futebol. Após 03 anos já em 1999, com um número bem maior de moradores decidimos fundar a ASMORJA (Associação de Moradores, Produtores Rurais e Extrativistas de Jamaraquá) que inicialmente teve 37 sócios, apartir da legalização Jurídica da ASMORJA, a diretoria passou a buscar novas ideias de trabalho para melhorar a qualidade de vida dos comunitários e logo em 2001 três pessoas iniciaram a atividade de condutores de ecoturismo em uma trilha na floresta, a iniciativa deu certo que em 2004 cinco mulheres criaram um grupo de produção de artesanatos naturais e neste mesmo ano a comunidade ganhou a Escola João Paulo II com sua 1ª professora Maria Bernadete, a parceria com a comunidade de Maguari trouxe a água encanada para todas as famílias e a ampliação da estrada que liga as comunidades até Belterra. Com fluxo de turistas aumentando em 2006 a direção da Associação investiu na compra três canoas para fazerem passeio no igapó, com a necessidade de boa comunicação com visitantes e a própria convivência entre as pessoas mais idosas foi implantado a EJA Escola para Jovens e Adultos que funcionou com 11 alunos e a professora foi a Sra. Izana Socorro Rodrigues Fonseca. Em outubro de 2008 aconteceu o que os comunitários mais esperavam chegou na comunidade o Programa Luz Para Todos.

No ano de 2009, precisamente no dia 1º de agosto foi inaugurada a sede social do Progresso, banheiros e cozinha comunitária, já com 99 pessoas distribuídas em 22 famílias que lutam para o desenvolvimento social com 27 alunos para 2010 e destacamos hoje o Ecoturismo como a principal atividade econômica dos moradores desta comunidade fazendo com que o numero de condutores ser triplicado para 12 pessoas.

Na elaboração deste histórico, participaram apenas 19 pessoas com diferentes faixas etárias de idades.

Jamaraquá, 19 de janeiro de 2010.

ANEXO E - MAPA COM NÚMERO DE COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS POR ESTADO



ANEXO F – MOVIMENTOS SOCIAIS PROTESTAM CONTRA PROJETO DE HIDRELÉTRICAS NO TAPAJÓS

Pôster da II Caranava em defesa do Rio Tapajós em 2016



Manifestação em defesa do Rio Tapajós e seus povos (Santarém, 2015)



Fonte: Movimento Tapajós Vivo e Cândido Neto (2015)

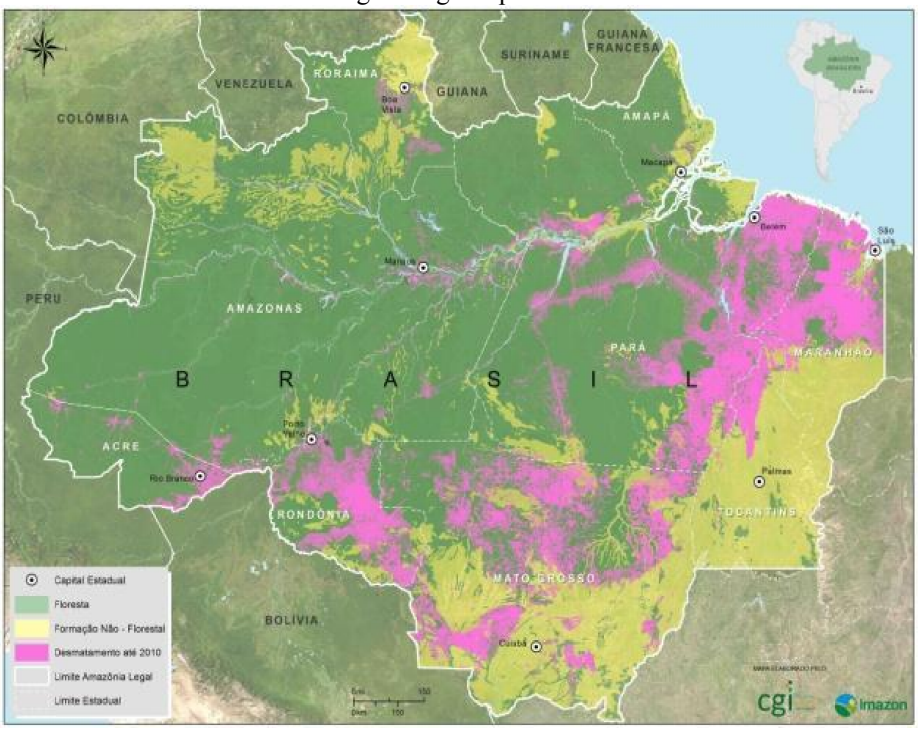
Protesto em 2014 dos Munduruku e do Greenpeace contra o Complexo Hidrelétrico do Tapajós.



Fonte: Greenpeace (2014)

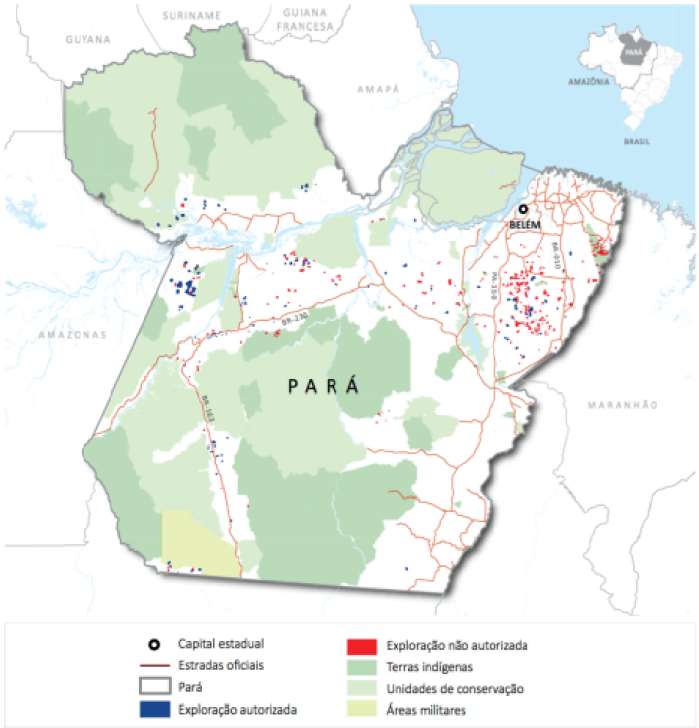
ANEXO G - MAPAS QUE DEMONSTRAM O DESMATAMENTO NA REGIÃO

Áreas da Amazônia Legal atingidas pelo desmatamento até 2010



Fonte: IMAZON.

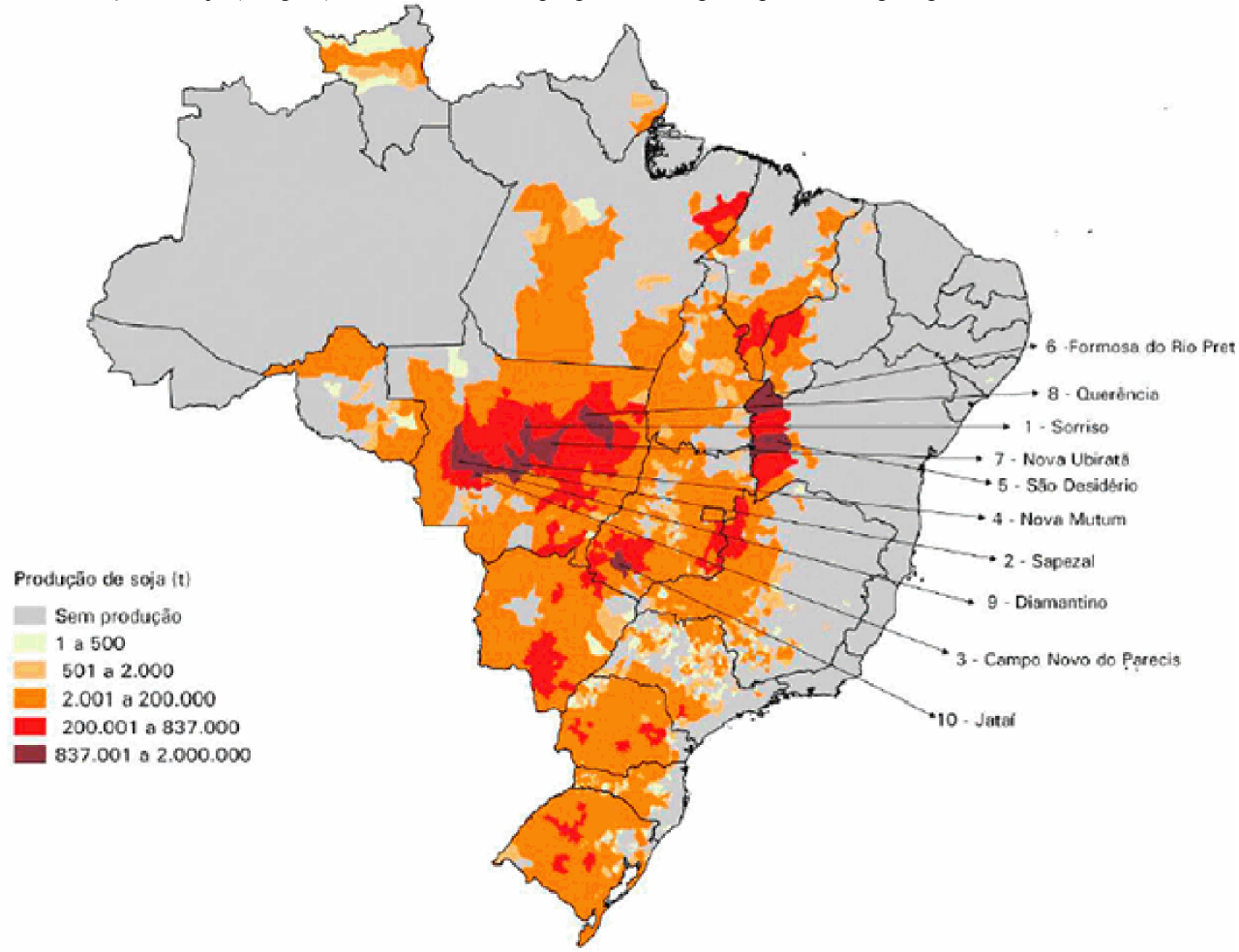
Exploração ilegal de madeira no Estado do Pará



Fonte: IMAZON, 2016.

ANEXO H - MAPA DA PRODUÇÃO DE SOJA NO PAÍS

Produção de soja (em grão) no País, com destaque para os dez principais municípios produtores



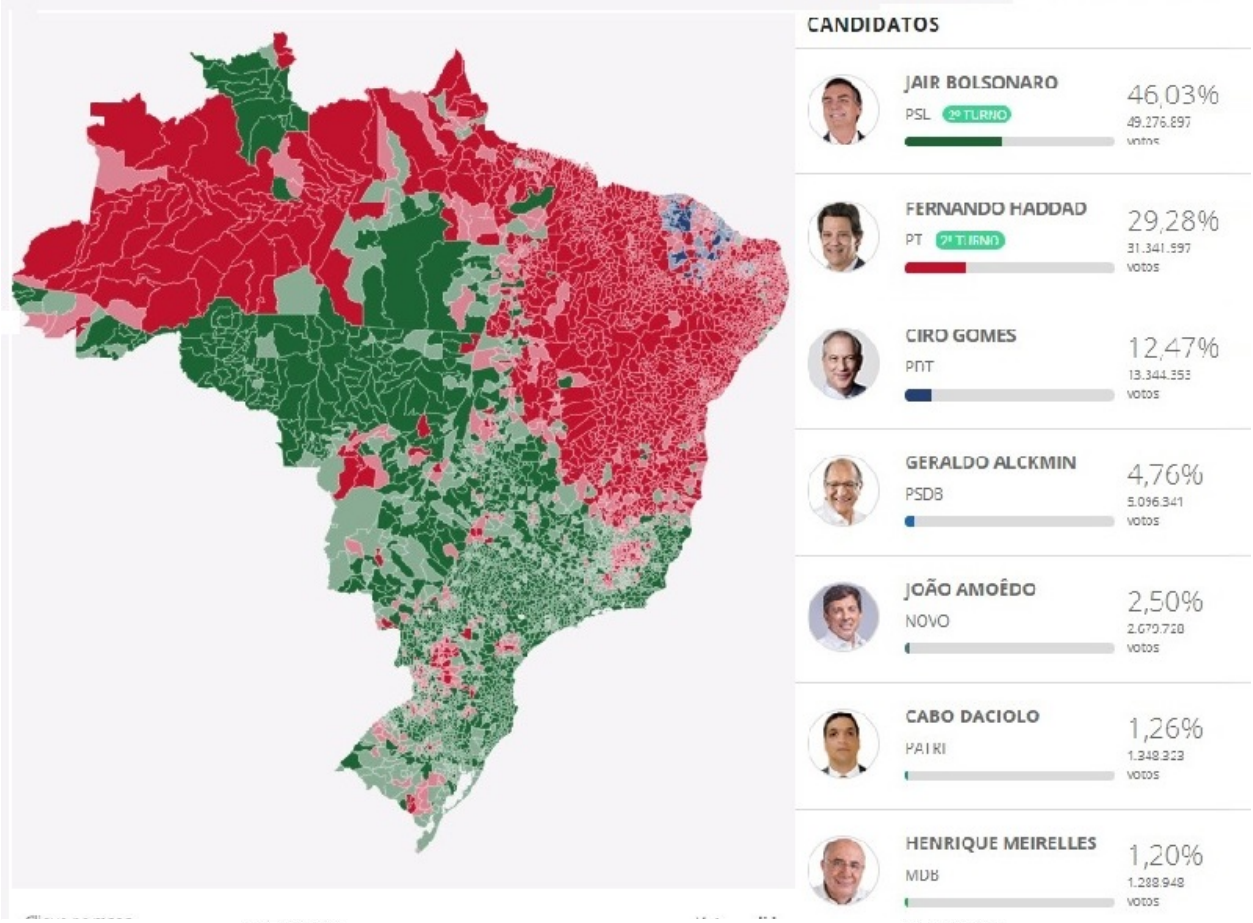
Fonte: IBGE, 2017.

ANEXO I - MATRIZ DE NECESSIDADES E FATORES DE SATISFAÇÃO

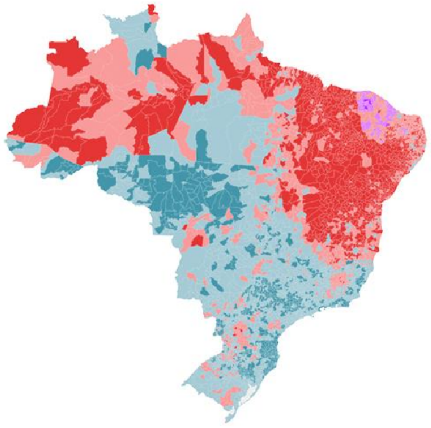
(*) (**)	Ser	Ter	Fazer	Estar
Subsistência	Saúde física e mental, equilíbrio, solidariedade, humor e adaptabilidade	Alimentação, abrigo, trabalho	Alimentar, procriar, descansar, trabalhar	Ambiente vital e ambiente social.
Segurança/ Proteção	Cuidado, adaptabilidade, autonomia, equilíbrio, solidariedade	Sistemas de seguro, poupança, seguridade social, sistemas de saúde, legislações, direitos, família, trabalho	Cooperar, prevenir, planificar, cuidar, curar, defender	Ambiente vital, ambiente social e moradia.
Afeto	Autoestima, solidariedade, respeito, tolerância, generosidade, receptividade, paixão e vontade, sensualidade, humor.	Amizades, companhias, família, animais domésticos, plantas, jardins	Fazer amor, acariciar, expressar emoções, compartilhar, cuidar, cultivar, apreciar	Privacidade, intimidade, lar, espaços de encontro
Compreensão	Consciência crítica, receptividade, curiosidade, assombro, disciplina, intuição, racionalidade	Literatura,professores, método, políticas educacionais e de comunicação	Pesquisar, estudar, experimentar, educar, analisar, meditar, interpretar.	Âmbitos de interação de formação: escola, grupos, família, universidades, comunidades, família
Participação	Adaptabilidade, receptividade, solidariedade, disposição, entrega, respeito, paixão, humor.	Direitos, responsabilidades, obrigações, atribuições e trabalho.	Afiliar-se, cooperar, propor, compartilhar, discordar, acatar, dialogar, opinar.	Âmbitos de interação participativa: partidos, associações, igrejas, comunidades, vizinhanças, famílias.
Lazer/Ócio	Curiosidade, imaginação receptividade, humor, despreocupação, tranquilidade, sensualidade	Jogos, espetáculos, festas, calmaria	Divagar,recordar sentir saudade, sonhar, fantasiar, relaxar, brincar, divertir-se	Privacidade, intimidade, espaços de encontro, tempo livre, ambientes, paisagens
Criatividade	Paixão, vontade, intuição imaginação, audácia, racionalidade, autonomia inventiva, curiosidade	Habilidades, destrezas método, trabalho	Trabalhar,construir idealizar, inventar, compor, desenhar, interpretar	Âmbitos de produção: oficinas, centros culturais, espaços de expressão
Identidade	Pertencimento, coerência diferença, autoestima assertividade	Símbolos, hábitos, linguagem, normas, costumes, grupos de referência, modelos, valores, trabalho, sexualidade, memória histórica	Comprometer-se, integrar-se, crescer definir-se, confrontar-se conhecer-se, reconhecer-se, atualizar-se	Sócio ritmos, ambiente cotidiano, âmbitos de pertencimento, etapas de amadurecimento
Liberdade	Autonomia, autoestima, vontade, paixão, audácia tolerância, abertura, determinação, rebeldia, assertividade	Igualdade de direitos	Discordar, optar, diferenciar-se, arriscar-se, meditar conhecer-se, assumir-se, desobedecer	Plasticidade espaço-temporal

Fonte: Adaptado de Max-Neef, Elizalde e Hopenhayn (2010, p. 26)

ANEXO J - DISTRIBUIÇÃO DE VOTOS NAS ELEIÇÕES PRESIDENCIAIS DE 2018

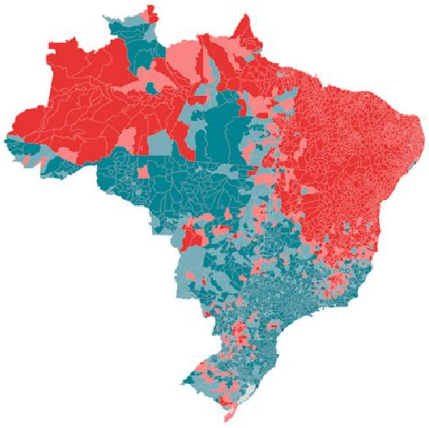


1º TURNO



VOTOS VÁLIDOS	Jair Bolsonaro (PSL)	Fernando Haddad (PT)	Ciro Gomes (PDT)
60% ou +			
Até 59,9%			
CIDADES ONDE GANHOU	2.853	2.614	103

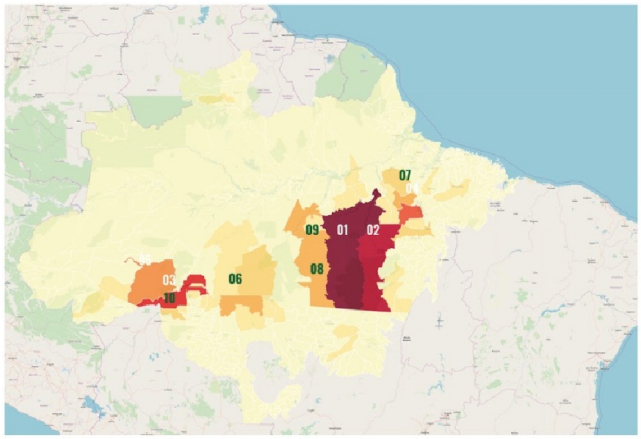
2º TURNO



VOTOS VÁLIDOS	Jair Bolsonaro (PSL)	Fernando Haddad (PT)
60% ou +		
Até 59,9%		
CIDADES ONDE GANHOU	2.760	2.810

ANEXO K - RELAÇÃO ENTRE O DESMATAMENTO NA AMAZÔNIA E OS FOCOS DE INCÊNDIO EM 2019

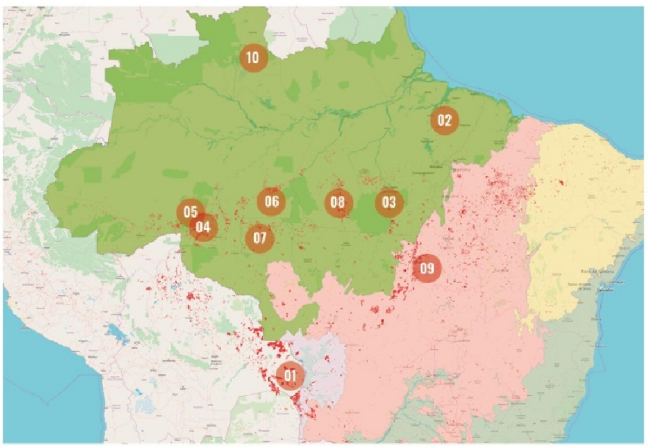
10 MUNICÍPIOS COM MAIOR ÍNDICE DE DESMATAMENTO NA AMAZÔNIA EM 2019



01 **ALTAMIRA** | 3.4 mil km²
02 **SÃO FÉLIX DO XINGU** | 3.3 mil km²
03 **PORTO VELHO** | 2.8 mil km²
04 **NOVO REPARTIMENTO** | 2.1 mil km²
05 **LÁBREA** | 1.7 mil km²
06 **COLNIZA** | 1.6 mil km²
07 **PACAJÁ** | 1.6 mil Km²
08 **NOVO PROGRESSO** | 1.6 mil km²
09 **ITAITUBA** | 1.3 mil km²
10 **NOVA MAMORÉ** | 1.2 mil km²

Fonte: TerraBrasilis/Inpe

FOCOS DE QUEIMADAS AGOSTO DE 2019



01 **CORUMBÁ / MT** | 3.752 focos
02 **ALTAMIRA / PA** | 3.405 focos
03 **SÃO FÉLIX DO XINGU / PA** | 3.374 focos
04 **PORTO VELHO / RO** | 3.331 focos
05 **LÁBREA / AM** | 2.306 focos
06 **APUÍ / AM** | 2.097 focos
07 **COLNIZA / MT** | 2.079 focos
08 **NOVO PROGRESSO / PA** | 1.928 focos
09 **LAGOA DA CONFUSÃO / TO** | 1.574 focos
10 **CARACARAÍ / RR** | 1.379 focos

FOCOS DE QUEIMADAS EM AGOSTO DE 2019
MUNICÍPIOS COM MAIOR INDICE EM 2019

Fonte: Inpe - Instituto Nacional de Pesquisa Espaciais