ETNOGRAFIAS DA MOBILIZAÇÃO SOCIAL NA AMAZÔNIA

PAULA LACERDA
IGOR ROLEMBERG
(orgs.)

ABA PUBLICAÇÕES

mórula
EDITORIAL

Etnografias da mobilização social na Amazônia é uma leitura essencial à compreensão das Amazônias. Essa compreensão envolve a participação em um seminário e a apresentação de textos escritos que, após exaustivas discussões conjuntas, foram desenvolvidos por especialistas que têm autoridade, em face de pesquisas realizadas recentemente em territórios de conflitos — muitos não solucionados —, dada a violação de diretos humanos de povos, populações e grupos que frequentemente protestam, se revoltam e agem de maneiras diversas para resguardar seus direitos diante do Estado.

Percorrendo os textos, o leitor pode observar que, dependendo do lugar onde a etnografia foi realizada, as estratégias de luta são diferenciadas e comportam constantes transformações por conta, muitas vezes, do recrudescimento das formas de violência perpetradas, em especial contra lideranças políticas e defensores de direitos humanos constantemente ameaçados, constrangidos e deslegitimados pelas elites locais, pelos representantes do Estado que estão à frente de empreendimentos ditos de desenvolvimento que ferem de morte os direitos do cidadão. Conhecer as Amazônias, pelas lentes de quem vive e pesquisa na região, é uma das fórmulas para compreender, conhecer e agir como aliados das lideranças pela restauração de

ETNOGRAFIAS DA MOBILIZAÇÃO SOCIAL NA AMAZÔNIA

Comissão editorial de livros científicos da ABA-CELCA (gestão 2025-2026)

COORDENAÇÃO
Edimilson Rodrigues de Souza (Fames)

VICE-COORDENAÇÃO
Martina Ahlert (UFMA)

INTEGRANTES
André Dumans Guedes (UFF)
Clark Mangabeira Macedo (UFMT)
Edilene Coffaci de Lima (UFPR)
Felipe Tuxá (UFBA)
Michele Escoura Bueno (UFPA)
Rosana Maria Nascimento Castro Silva (Uerj)

Diretoria
(gestão 2025/2026)

PRESIDÊNCIA
Luciana de Oliveira Dias (UFG)

VICE-PRESIDÊNCIA
Henyo Trindade Barretto Filho (UnB)

SECRETARIA-GERAL
Waldemir Rosa (Unila)

SECRETARIA ADJUNTA
Juliana de Farias Mello e Lima (Uerj)

TESOURARIA-GERAL
Silvana de Souza Nascimento (USP)

TESOURARIA ADJUNTA
Jacqueline Moraes Teixeira (USP)

DIRETORIA
Antônio Hilario Aguilera Urquiza (UFMS)
Flavia Medeiros Santos (UFSC)
Lucybeth Camargo de Arruda (Ufopa)
Vera Rodrigues (Unilab)

PAULA LACERDA
IGOR ROLEMBERG
(orgs.)

ETNOGRAFIAS DA MOBILIZAÇÃO SOCIAL NA AMAZÔNIA

ABA PUBLICAÇÕES
mórula EDITORIAL

Agradecemos à Fundação de Amparo à Pesquisa do Rio de Janeiro (Faperj), por meio do projeto "Redes de pesquisas em antropologia, políticas públicas e direitos humanos" (E-26/010.002193/2019) e do programa Jovem Cientista do Nosso Estado (E-26/200.156/2023), pelo apoio recebido que viabilizaram a presente publicação.

COORDENAÇÃO EDITORIAL Vitor Castro
EDIÇÃO Marilia Pereira
REVISÃO Ana Moura
FOTO (CAPA) Ana Mendes, *Brasil: sangue indígena*

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ
Elaborado por Gabriela Faray Ferreira Lopes – CRB 7/6643

E85

Etnografias da mobilização social na Amazônia / organização Paula Lacerda, Igor Rolemberg. – 1. ed. – Rio de Janeiro : Mórula, 2026.
284 p. ; 23 cm.

Inclui bibliografia.
ISBN 978-65-6128-181-2

1. Movimentos sociais – Amazônia. 2. Etnologia – Amazônia. I. Lacerda, Paula Mendes. II. Rolemberg, Igor.

26-105190.0

CDD: 306
CDU: 316.4(811.3)

MÓRULA EDITORIAL
R. Teotônio Regadas 26, sl. 103
20021_360_Lapa_RJ
www.morula.com.br
morulaeditorial
morula_editorial

ABA PUBLICAÇÕES
Universidade de Brasília (UnB)
Campus Universitário Darcy Ribeiro
Instituto de Ciências Sociais
Térreo, sala AT-41/29
70910-900_Asa Norte_Brasília_DF

Sumário

7 PREFÁCIO
ETNOGRAFIA COMO INSTRUMENTO DE LUTA
Alfredo Wagner Berno de Almeida

15 APRESENTAÇÃO
NOVAS PERSPECTIVAS SOBRE MOBILIZAÇÃO SOCIAL NA AMAZÔNIA
Paula Lacerda
Igor Rolemberg

39 **REPOSICIONAMENTOS ÉTNICOS E TEORIA NATIVA DA "MISTURA": A TRAJETÓRIA DE UMA ETNOGRAFIA AMAZÔNICA**
Véronique Boyer

69 **COMO ETNOGRAFAR MOBILIZAÇÕES SOCIAIS NA AMAZÔNIA: AS DIFICULDADES E AS POSSIBILIDADES**
Peter Taylor Klein

103 **A MOBILIZAÇÃO SOCIAL POR DENTRO DAS INSTITUIÇÕES: NOTAS SOBRE UMA AGENDA ADIADA**
Luciana Corrêa de Sena Cajado

133 **ÁGUA DE BEBER, ÁGUA DE SONHAR: INFRAESTRUTURAS, URBANIZAÇÃO E MOBILIZAÇÃO SOCIAL PELO FÓRUM DAS ÁGUAS AMAZONENSE**
Pedro Paulo de Miranda Araújo Soares

165 **DESFAZENDO RESERVAS: CONTRAMOBILIZAÇÕES DE SETORES DO MODELO AGROMINERAL NA AMAZÔNIA**
Renata Barbosa Lacerda

201 **O AGRO AMAZÔNICO MOBILIZADO PARA A COP30: MOVIMENTO DOS PRODUTORES RURAIS INDEPENDENTES DA AMAZÔNIA (MPRIA)**
Thereza Cristina Cardoso Menezes

219 ***AJARANI*: NOTAS SOBRE FRONTEIRAS TERRITORIAIS E CONFLITOS EM RORAIMA**
Manuela Souza Siqueira Cordeiro
Marcos Antônio Barbosa de Almeida

245 **CONFLITOS SOCIAIS E MOBILIZAÇÕES ÉTNICAS: UMA ETNOGRAFIA NAS TERRAS INDÍGENAS DEMARCADAS COMO ILHAS, EM RORAIMA**
Eriki Aleixo de Melo

277 SOBRE OS AUTORES E AS AUTORAS

Prefácio

ETNOGRAFIA COMO INSTRUMENTO DE LUTA

A presente obra é uma coletânea de uma transição bastante complexa, em que estão em jogo grandes decisões geopolíticas e atos de forças antagônicas sobre os meios técnicos de controle das políticas ditas de desenvolvimento e seus impactos sobre a vida social. Enquanto determinadas forças se posicionam com o objetivo de evitar maiores catástrofes e tragédias globais — enfatizando o primado da sustentabilidade no uso de recursos hídricos, florestais, do solo e do subsolo, e se empenhando na garantia de direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais, que historicamente os conservam —, outras forças se dispõem num sentido contrário. Objetivam manter sua hegemonia, agravando tais acontecimentos desastrosos. Através de sucessivas ações autoritárias de uso intensivo de fontes de energia fósseis, visam a se apropriarem, a todo custo, das regiões de tal incidência. Para tanto, violam dispositivos jurídicos, banalizando práticas genocidas[1] de eliminação física e de devastação de territórios e de países inteiros e seus respectivos povos. A violência brutal que orienta tais práticas é incorporada ao processo produtivo em regiões consideradas de fronteira étnica

1 Consulte-se a Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio, concluída em Paris, França, em 11 de dezembro de 1948, durante a realização da II Sessão da Assembleia Geral das Nações Unidas. No caso brasileiro, essa convenção foi promulgada menos de cinco anos depois, pelo Decreto n. 30.822, de 6 de maio de 1952. Vide: JUCÁ, Felipe P. Práticas genocidas na Amazônia. *INFOPanamazônico*, São Luís, n. 15, 2025.

e naquelas com incidência de minerais considerados estratégicos. Nessas regiões são acionadas tecnologias de destruição e dispositivos bélicos numa velocidade assustadora e num volume de danos absolutamente devastador, arrasando grandes e pequenas cidades, arruinando obras de infraestrutura e refúgios da população civil, impondo deslocamentos forçados e massivos de população, e assassinando mais de uma centena de milhar de pessoas em poucos meses. Essa capacidade de violência funesta mostra-se rapidíssima e capaz de produzir contusão e sofrimentos coletivos mediante a extensão dos seus efeitos. Uma dramática paisagem de guerra alcança vastas regiões e uma pluralidade de unidades sociais (povos, comunidades, tribos, grupos), com amplas repercussões midiáticas. Tais repercussões propiciam meios para que semelhantes atrocidades sejam visualizadas de modo transparente e descritas, principalmente pelo jornalismo científico, no próprio momento de sua ocorrência, com abundância de detalhes, numa espécie de mímica impressionista das realidades locais apoiada em fotografias, vídeos e publicações digitais em áudio e vídeo, com atualizações frequentes. A rapidez de execução das medidas arbitrárias, conjugada com visibilidade e repercussão públicas, faculta condições de possibilidades para um vívido contraste com atrocidades que as armadas colonialistas demoraram décadas para executar.

Face à tragicidade desta transição ainda indefinida e seus impactos diretos, verifica-se que são muitas as dificuldades para uma compreensão aprofundada das condições sociais e institucionais de reconhecimento das mobilizações políticas ora observadas. A emergência destes novos e difíceis problemas torna evidente que não se trata de problemas da natureza, nem das denominadas "mudanças climáticas" em si mesmas. Pode-se afirmar que não são ações sem sujeito, uma vez que possuem evidente autoria, consistindo em resultados de medidas adotadas por planejadores econômicos, artífices da economia globalizada desde as duas últimas décadas do século passado. A diferença, entretanto, é que agora tais problemas emergiram com extrema gravidade na ordem do dia internacional, num momento em que a magnitude das devastações aumenta, e as agências multilaterais

se defrontam com uma preocupante proximidade, a curtíssimo prazo, da escassez de fontes de energia não renováveis. No caso específico da Amazônia, cuja determinação de existência integra a nomeação desta coletânea, as diversas interpretações não necessariamente catastrofistas apontam para uma sequência de acontecimentos calamitosos, que delineiam uma situação-limite. Assim é que se colocam debates sobre como produzir etnografias na imediaticidade da ocorrência destes fenômenos observados e como analisar as mobilizações anteriores à COP30, tornadas objeto desta coletânea, bem como incorporar uma ordem de fatos imediatamente posteriores a ela que aqui irei mencionar. Encontram-se implícitos nesta proposição, submetida certamente a uma análise crítica, pelo menos dois riscos: i) incidir numa perspectiva manualesca, preconizando normas de como deve ser elaborada a etnografia das mobilizações; ii) empregar as noções de mobilização e movimento social somente num plano descritivo.

Uma pergunta recorrente, entre os estudiosos do tema, é se as mobilizações, enquanto ações coletivas convertidas em movimentos sociais, poderiam ser lidas como em continuidade com o processo das intensas mobilizações do período pandêmico de 2020 a 2024. Tentativas de prontas respostas assinalam que ambas as situações sociais, não obstante suas diferenças, remetem a problemas globais e, portanto, poderiam ser aproximadas.

Na pandemia floresceram mobilizações voltadas para a organização da defesa do território e das formas de acesso a eles com o uso de barreiras e cancelas sob o seguinte ditado: "Quem está fora não entra, e quem está dentro não sai". Este deslocamento provocou uma maior interiorização das unidades residenciais, implicando um conhecimento mais pormenorizado dos acidentes geográficos e possibilitando facilidades para estabelecer as linhas de vigilância e defesa do território. No transcorrer da pandemia, as mobilizações concretizavam medidas para assegurar os direitos territoriais e de defesa física das terras indígenas. O território, por meio do monitoramento ostensivo, consistiu num refúgio e simultaneamente num lugar inviolável, reforçando a consciência étnica e a identidade coletiva dela decorrente.

As mobilizações assumiram formas de coesão social, enfatizando laços associativos e produzindo condições para vigência da própria designação de movimento social. Esta noção de movimento social não descreve, entretanto, uma parte da realidade, que corresponde principalmente a um componente específico de ir construindo a realidade social do território. As mobilizações políticas que lhe concernem assinalam novas modalidades de ação e novas formas político-organizativas. O fato de a COP30 ter sido realizada na Amazônia e salientado problemas a ela intrínsecos foi tratado pelos negociadores da "zona azul" como uma adaptação às condições reais. Essa ilusão de conhecimento objetivo da realidade implicou o fato de mobilizações indígenas e suas reivindicações terem se constituído em um fato surpreendente para os planejadores econômicos e sobretudo para os organizadores do evento.

A imagem da Amazônia através do meio físico e de uma visão hiperbólica de seus recursos, cunhada historicamente pelos planejadores econômicos — a partir do que definem como "pujança e riqueza de seu quadro natural", com abundantes recursos hídricos, florestais e do solo —, teria sido apresentada como um lugar ideal para a COP30, superando qualquer ideia de escassez e ao mesmo tempo enfatizando a sustentabilidade. Os planejadores ignoraram, todavia, a capacidade mobilizatória das unidades sociais etnicamente configuradas que prevalecem na Pan-Amazônia, em especial os povos indígenas. Eles ficaram assustados e reforçaram os esquemas de segurança diante da intensidade das mobilizações indígenas, bem como dos demais povos e comunidades tradicionais. Tais mobilizações, enquanto ações político-organizativas de movimentos sociais em articulação, questionaram não apenas as pautas oficialmente instituídas, mas também a própria delimitação e hierarquia dos espaços físicos de participação, traçadas severamente pelos organizadores. As zonas instituídas separavam de maneira rígida as diversas possibilidades de circulação de pessoas, segundo designações cromáticas. A denominada "zona azul", que representava o centro de poder onde as principais decisões eram tomadas, possuía um portal de controle e disciplinava o acesso restrito a ela.

Foi justamente contra este posto de vigilância e controle do acesso que os movimentos indígenas de toda a Pan-Amazônia se colocaram no início da COP30, buscando derrubar "guaritas" e entrando em confronto direto com forças policiais e de segurança privada.

Pode-se afirmar, nesta ordem, que a COP30 consolidou um processo ascendente e singular de mobilizações indígenas de diferentes etnias, capitaneando inclusive extrativistas da castanha, do babaçu e da seringa, bem como ribeirinhos, pescadores artesanais, peconheiros, piaçabeiros e integrantes de diversos movimentos (feministas, ecológicos, negros, pessoas de autonomia regional, indivíduos contra experiências nucleares e ativistas de direitos civis, por exemplo). Semelhante modalidade de mobilização interétnica e entre diferentes identidades coletivas consistiu numa "novidade" mediante uma modalidade de evento na qual usualmente não se questionam os atos de organizadores. Através das mobilizações de recursos materiais e simbólicos — englobando oportunidades, estratégias e modos de comunicação, fazendo a publicização de sequências cerimoniais, bem como cantos, danças e uma variedade imensa de rituais de passagem e expressões linguísticas —, os povos indígenas delinearam novas formas político-organizativas.

Na passagem de mobilizações isoladas para movimentos sociais e de mobilizações através destes movimentos, pode-se recorrer a E. Hobsbawm com seu conceito "novos movimentos sociais". Todavia, para estas outras passagens que agora estamos observando, poderíamos estudar a possibilidade de adotar outras expressões discutindo o que aparentam ser "novíssimas formas de mobilização" e "novíssimos movimentos sociais", porquanto transcendem os critérios assinalados por Hobsbawm ao incidirem numa função cosmopolita e transnacional, que remete a relações de poder, num plano internacional, e a determinados efeitos organizativos ora registrados.

Uma resultante destas mobilizações durante a COP30 refere-se, portanto, ao aprofundamento de uma consciência organizacional, interétnica e transnacional, cosmopolita sem abrir mão do fator "local" ou das realidades localizadas. De pronto, estamos diante de mobilizações interétnicas e transnacionais e não apenas de indígenas,

mas também de outros povos da Pan-Amazônia, que abrangem nove países e outros continentes. Esse fator de aglutinação colocou ainda em pauta uma forma de mobilização relacionada com as nacionalidades e com o chamado Estado nacional. A relação entre nação e etnia diluiu-se circunstancialmente em sucessivas mobilizações nas várias zonas, circunscrevendo um projeto pluriétnico e multilateral simbolizado pelas faixas, pelas palavras de ordem e pelas práticas no corpo a corpo no decorrer das pressões sobre a "guarita" da "zona azul".

Em contraste com essas mobilizações, cabe compreender as diferentes bases físicas das experiências concretas dos movimentos sociais, tanto pela reafirmação dos direitos territoriais quanto pela demarcação e desintrusamento de suas terras tradicionalmente ocupadas. O questionamento de autoridades e os episódios sucessivos de violações do primado de soberania, imediatamente após a COP30, evidenciaram uma situação de instabilidade social, em especial no Caribe e na América do Sul. Tornou-se diáfano o entendimento de que a noção de soberania está atrelada ao exercício do controle sobre territórios e sobre a mortalidade, definindo a vida como uma manifestação de poder.[2] As ações autoritárias e unilaterais de uma potência que imagina uma perpetuação de sua hegemonia produzem uma instabilidade global e nublaram os efeitos da COP30.

Em decorrência disso, tem-se, em contrapartida, uma fecunda iniciativa de construir socialmente uma rede de movimentos sociais e instituições acadêmicas abrangendo toda a Pan-Amazônia, numa perspectiva que transcende a uma região ou etnia específica e que adota o multilateralismo como uma perspectiva de futuro. Ao

2 Refiro-me aqui aos bloqueios militares e navais de Venezuela e Cuba, à invasão militar da Venezuela, com registro de dezenas de assassinatos e com o sequestro de seu Presidente da República, que está sendo mantido em cárcere no país invasor, além da apropriação ilegal de seus recursos naturais, como petróleo e gás; e também às ameaças à Colômbia e ao Brasil num desrespeito flagrante ao princípio da soberania nacional. No caso brasileiro o governo dos EUA invocou como "direitos históricos" os usos militares dos aeroportos de Natal e de Fernando de Noronha.

chamar a atenção para as pesquisas etnográficas relacionadas com o fenômeno das formas de mobilização social na Amazônia, este livro ora apresentado reforça tal perspectiva. Em virtude de tal escolha teórica, esta coletânea se coloca na ordem do dia dos temas e problemas enfatizados pelos diferentes povos e comunidades da Amazônia, além de legitimar os processos reais aqui transformados em objetos de investigação de pesquisadores ligados a instituições superiores de ensino e pesquisa.

Boa leitura!

ALFREDO WAGNER BERNO DE ALMEIDA

Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, Universidade Estadual do Maranhão e Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas, Brasil, Pesquisador CNPq

E-MAIL: pncaa.uea@gmail.com

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4039-9111

Apresentação

NOVAS PERSPECTIVAS SOBRE MOBILIZAÇÃO SOCIAL NA AMAZÔNIA

PAULA LACERDA
IGOR ROLEMBERG

O conjunto de textos que apresentamos nesta coletânea tem origem no seminário "Etnografias da mobilização social na Amazônia", realizado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj), entre 27 e 29 de novembro de 2024, organizado por nós, Paula Lacerda e Igor Rolemberg. Na ocasião, nosso intuito foi reunir pesquisadoras e pesquisadores que tivessem realizado estudos recentes sobre o tema da mobilização social em contextos amazônicos, alcançando as diferentes regiões que compõem esse território, marcado pela biodiversidade e pela sociodiversidade.

A estrutura do evento foi composta pela conferência de Véronique Boyer (CNRS, França), cujo título foi "Mobilizações sociais e reposicionamentos étnicos: a 'mistura' como vetor de 'pureza'". A conferência teve como base os argumentos apresentados na obra *The Amazonian Puzzle: Ethnic Positions and Social Mobilization* (2023), que objetiva descrever e analisar a cosmovisão (uma teoria nativa da "mistura") de onde emergem e se acionam as identidades étnicas, em diversas situações de interação das populações rurais amazônicas com as agências estatais. Para isso, é necessário atentar para o lugar ocupado pelo *caboclo* (tanto o caboclo-humano quanto o caboclo-espírito dos cultos de possessão) na imaginação conceitual e prática dos atores, que tornam os reposicionamentos compreensíveis — uma

contribuição original para os estudos de antropologia da religião e da política, conforme ressaltou Patrícia Birman em comentário à conferência, a quem agradecemos novamente pela participação.

O seminário realizado na Uerj contou também com um minicurso conduzido por Peter Klein (Bard College, Estados Unidos), com o tema "Como etnografar mobilizações sociais", que foi desenvolvido a partir de seu trabalho de campo em Altamira, Pará, com os atores da mobilização contra a hidrelétrica de Belo Monte, resultando no livro *Flooded: Development, Democracy and Brazil's Belo Monte Dam* (2022).

O terceiro tipo de atividade que organizamos no evento foi um workshop, que contou com apresentações de Adriano Godoy (Cebrap), Alexandre Barreto (EHESS/UFPA), Eriki Aleixo de Melo (Ufam), Luciana Cajado (UL), Manuela Cordeiro (UFRR), Pedro Paulo de Araújo Miranda Soares (Ufam), Renata Lacerda (UFRJ) e Thereza Menezes (CPDA/UFRRJ).

A dinâmica do workshop consistiu em uma breve apresentação dos *papers*, seguida de debate e síntese. Os *papers* haviam sido reunidos e disponibilizados previamente pela organização, para as pessoas participantes e inscritas. Além da apresentação de seu próprio estudo, cada um que apresentou comentou o material de outro colega. Após esses comentários, os demais participantes, incluindo os organizadores do evento, tinham espaço para expandir o debate, com o intuito de aprimorar os textos que seriam posteriormente reunidos em uma publicação.

A presente coletânea apresenta seis dos oito textos que foram apresentados e debatidos no workshop.[1] Os três tipos de atividades que compuseram o evento (conferência, minicurso e workshop) foram abertos ao público, que pôde se inscrever e ter acesso aos textos utilizados. Apesar da crise hídrica que o Rio de Janeiro enfrentava durante os dias do evento — ocasionando, inclusive, a suspensão das atividades no campus Maracanã da Universidade do Estado do

1 Agradecemos a participação de Adriano Godoy e Alexandre Barreto, que, por razões diferentes, não puderam participar da coletânea.

Rio de Janeiro —, as atividades foram realizadas e puderam contar com a presença de todas as pessoas convidadas e de participantes que se inscreveram previamente.[2]

Os textos reunidos na coletânea compartilham um outro aspecto além da territorialidade amazônica, que é a centralidade da etnografia. A perspectiva etnográfica se apresenta de formas variadas. Contudo, em comum a etnografia aparece como forma de descrição, forma de conhecimento e forma de relação. Como forma de descrição, a etnografia ultrapassa o registro do factual, revelando a densidade dos eventos registrados, inclusive no formato múltiplo e às vezes dissonante com que são referidos pelas pessoas interlocutoras das pesquisas.

Como forma de conhecimento, chamamos a atenção para a dimensão situada da etnografia (Haraway, 1995) e que, por isso, investe em uma reflexão sobre as formas de relação dos sujeitos que interagem durante a construção da pesquisa. A posição que cada pessoa pesquisadora ocupa/ocupava durante a realização do estudo é mais do que o contexto; é parte das elaborações analíticas a serem apresentadas. Dessa forma, a abordagem etnográfica da mobilização social na Amazônia foi considerada eixo estruturante do evento que organizamos, tendo sido parte da proposta que fizemos às pessoas pesquisadoras, na ocasião do convite. Partimos do entendimento de que, embora a produção sobre movimentos sociais no Brasil utilize majoritariamente métodos qualitativos nas três áreas das ciências sociais, a etnografia nem sempre tem lugar de destaque (Szwako, Dowbor e Araújo, 2020). Muitos desses trabalhos valem-se de entrevistas e análise de documentos, que, se não acompanhados de um trabalho com imersão, estabelecimento de vínculos e uma duração mais prolongada com sujeitos participantes dos diversos tipos de mobilização, correm o risco de obter materiais de ordem prioritariamente declaratória e descolados das cenas e contextos sociais que

2 Reforçamos nossos agradecimentos à Escola de Desenho Industrial (ESDI/Uerj), na figura de sua diretora Zoy Anastassakis, que gentilmente nos recebeu em suas dependências.

os produzem, algo que a observação e a descrição minuciosas, como as de qualidade etnográfica, evitariam (Cefaï *et al.*, 2012). Buscamos incidir de uma forma específica no estímulo à reflexão sobre etnografia e mobilização social, por isso propusemos a Peter Klein um minicurso sobre o tema. Entendemos que, para além das contribuições teóricas e analíticas presentes nos capítulos desta coletânea, era necessário oferecer também um conjunto de ferramentas metodológicas e reflexões sobre a prática etnográfica em contextos de mobilização social na Amazônia.

Como notamos em textos anteriores (Lacerda, 2013), a produção científica sobre movimentos sociais — seja a considerada "clássica", seja aquela elaborada por meio de pesquisas recentes — tende a enfatizar as experiências políticas de protestos, revoltas, conflitos a partir de cidades do sudeste do país, notadamente de cidades do eixo Rio-São Paulo. Segundo Szwako, Dowbor e Araújo (2020), apenas 5,23% da produção das ciências sociais brasileiras (2000-2017) em artigos acadêmicos sobre "movimentos sociais" tiveram como objeto mobilizações na Amazônia, apesar da crescente importância que elas assumem na região, em áreas rurais e urbanas, inclusive no que se refere à agenda socioambiental (mas não só). De fato, a maior parte da produção sobre mobilização na Amazônia se concentra na etnopolítica de movimentos indígenas e nas reivindicações por terra e território de outras populações rurais e urbanas, onde a etnicidade também é um elemento central da política contestatória e da política institucional, como uma ampla bibliografia vem demonstrando (Acevedo Marin e Castro, 1998; Almeida, 2004; Boyer, 2022; O'Dwyer, 2011). Vale lembrar, ainda, que a política da etnicidade é a linha de pesquisa mais presente em todos os programas de pós-graduação em antropologia no Brasil, segundo a recensão de Júlio Simões (2018). Além delas, há uma diversidade — em pautas, atores, métodos de reivindicação — de outros tipos de mobilização que ocorrem na região e que merecem ainda maior atenção das ciências sociais.

Por fim, ressaltamos nossa opção por privilegiar o ângulo de observação, descrição e análise a partir da "mobilização social", e não dos "movimentos sociais". O escopo de investigação das

"mobilizações sociais" é mais abrangente, porque envolve uma variedade de processos comunicativos e associativos que os atores implicados na resolução de um problema público vêm a desenvolver (Dewey, 2001), independentemente do fato de constituírem coletivos com graus de organização e institucionalização mais elevados, como seriam os "movimentos sociais". Passaremos agora os diferentes capítulos da obra em revisão, visando aprofundar tais aspectos.

A composição da coletânea

O texto de Véronique Boyer (CNRS/França) inaugura o conjunto de capítulos da coletânea e tem como título "Reposicionamentos étnicos e teoria nativa da 'mistura': a trajetória de uma etnografia amazônica". Nele, a autora revisita sua trajetória de pesquisa e os diversos trabalhos de campo realizados em regiões da Amazônia brasileira (na periferia de Belém, no Mazagão amapaense, no Baixo Amazonas, no Médio Solimões). Após estudar a participação feminina em terreiros de Belém e a expansão evangélica na Amazônia rural (o tema de pesquisa que a levou, justamente, a realizar trabalhos de campo em diferentes estados amazônicos), ela percebe os efeitos das políticas públicas baseadas na etnicidade entre seus interlocutores. A ideia de "reposicionamentos" visibiliza processos dinâmicos de transformações sociais que são feitos em face do Estado, sem abandonarem dimensões e pertencimentos subjetivos como a escolha pessoal e o peso das relações familiares na autoidentificação. A observação dos "reposicionamentos étnicos", sem dúvida um ganho decorrente da perspectiva etnográfica adotada pela autora, contrastava com a forma como agentes de instituições (estatais, ativistas etc.) tendem a organizar suas expectativas em relação às identidades desses sujeitos: como um passo definitivo para a garantia de direitos.

A etnografia capta a inadequação da rigidez das categorias etnolegais promovidas pelas agências estatais, para enquadrar as populações. Assim, grupos que ocupam uma posição semelhante na estrutura social, tendo às vezes laços de parentesco entre si, podem

se identificar de formas distintas. Apesar disso, eventuais discordâncias internas quanto às formas de identificação não impedem uma reivindicação, para fora, em torno de uma identidade comum. O que parece um paradoxo ganha inteligibilidade quando a atenção se volta para o imaginário conceitual em torno do "caboclo", fortemente presente no meio dessas populações. Isso permite à autora superar impasses frequentes no debate sobre reivindicações étnicas, negando que haja instrumentalização de identidades (um essencialismo estratégico, no melhor dos casos) ou uma imutabilidade étnica (um essencialismo de fato).

Sobre a figura do "caboclo", Boyer repassa diversos estudos que mostram como ela esteve inicialmente associada a um tipo de "perda cultural", até que a categoria é reposicionada a partir de processos sociais variados, que passam pela religiosidade. Os "caboclos-espíritos" e o "caboclos-homens", como categoriza a autora, carregam em comum o fato de serem produto das margens — margens da civilização, margens do universo urbano e, acrescentamos nós, margens categoriais. O fato de o "caboclo" poder "virar" uma coisa ou outra torna compreensível que as populações entendam que são constituídas por diferentes "matrizes" étnicas e que possam ativar uma ou outra delas na interação com o Estado. Nesse sentido, é isso o que permite o reposicionamento étnico no tempo — como no caso tão bem descrito e analisado na etnografia de Mariana Pantoja (2008) — e a possibilidade de a "mistura" (tal como entendida localmente) funcionar como um vetor da "pureza", segundo a autora.

O texto seguinte, de autoria de Peter Klein (Bard College/Estados Unidos), tem o título "Como etnografar mobilizações sociais na Amazônia: as dificuldades e as possibilidades". Conforme mencionamos anteriormente, trata-se de uma importante contribuição metodológica para pessoas que pesquisam ou desejam pesquisar o tema. A perspectiva do autor é que a etnografia é uma forma particularmente adequada para estudar mobilização social. Utilizando sua experiência de pesquisa na cidade de Altamira (PA) nos anos próximos à construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte e, em particular, a descrição de um incidente de espionagem em um dos

principais coletivos políticos que havia sido formado para protestar contra o empreendimento, Peter Klein desenvolve os ganhos de uma postura agnóstica e simétrica durante a pesquisa etnográfica. Para ele, a opção por não considerar um conjunto de interlocutores como "desinteressantes" ou mesmo como "cooptados" e o fato de ter se mantido atento à compreensão do conflito a partir do maior número possível de perspectivas lhe permitiram lidar com as dificuldades de pesquisar as mobilizações sociais, que surgem em momentos de conflito e controvérsia. A história da ocupação e da colonização da região Amazônica ajuda a explicar os contornos que a mobilização social vai adquirir nesses espaços. Apoiado em outros estudos, Klein afirma que projetos como rodovias, hidrelétricas e mineração tornam a Amazônia mais vulnerável a crescimentos populacionais abruptos e ciclos econômicos instáveis, o que localmente funciona como mote para protestos e reivindicações políticas.

O capítulo de Luciana Corrêa de Sena Cajado, "A mobilização social por dentro das instituições: notas sobre uma agenda adiada", desenvolve questões centrais para o estudo das mobilizações sociais: como os movimentos de protesto começam, se desenvolvem, se desmobilizam. Durante sua pesquisa de doutorado na cidade de Santarém — entre os anos iniciais da pandemia de covid-19 —, Cajado estava imersa na rede de cuidados socioassistenciais da qual faziam parte dois aparelhos públicos de diferentes perfis (um "abrigo" para adultos e famílias e uma "casa" de atendimentos diários de pessoas em situação de rua). Essa foi a inserção que permitiu à autora acompanhar os esforços de um dos acolhidos para construir o "movimento dos moradores de rua" em Santarém, município de cerca de 350 mil habitantes no estado do Pará.

A observação e a descrição arguta permitem compreender como as mobilizações sociais se fazem a partir da reunião dos descontentes e, no processo, enfrentam resistências e oposições de outros descontentes. A atenção aos diversos marcadores sociais da diferença — aqueles já estruturados na pesquisa social, como sexo, raça/etnia, classe, mas também outros, contextuais, como ser ou não uma pessoa que faz uso de drogas, parecer ou não hippie, saber ou não os

seus "direitos" — possibilita que a autora teça uma complexa análise em torno das sobreposições das violações e negligências estatais na vida das pessoas na Amazônia. Os efeitos da especulação imobiliária e dos incentivos aos latifundiários e ao agronegócio, a abertura de estradas e o consequente desmatamento, como parte da história e das violações históricas da região, articulam-se à insuficiência de recursos destinados à manutenção das estruturas socioassistenciais, quadro que se agravou durante os anos da pandemia. Esses processos incidem de maneira particularmente desfavorável sobre as populações que dependem de serviços e recursos públicos.

O capítulo "Água de beber, água de sonhar: infraestruturas, urbanização e mobilização social pelo Fórum das Águas Amazonense", de Pedro Paulo de Miranda Araújo Soares, descreve e analisa a trajetória do coletivo de moradores de bairros populares que se mobilizam pelo acesso democrático às infraestruturas relacionadas ao abastecimento de água. A exemplo de muitos movimentos sociais na Amazônia, a organização do fórum remete à ação de instituições religiosas — em especial do catolicismo socialmente engajado —, que estimulam a articulação da população em resposta à mudança, lida como piora, na oferta de serviços públicos. No caso em questão, tratou-se da privatização do saneamento básico em Manaus. A baixa qualidade do serviço prestado ensejou a instauração de três Comissões Parlamentares de Inquérito na Câmara Municipal: a primeira em 2005, a segunda em 2012 (quando o Fórum das Águas é criado) e a terceira em 2023 (quando o autor se aproxima dos integrantes do fórum).

As discussões apresentadas no texto de Soares evidenciam um ponto importante no estudo das mobilizações sociais: alguns episódios, como as CPIs, contribuem para elevar o grau de publicização das questões sociais, alcançando e incorporando novos agentes que podem vir a atuar como apoiadores nesse processo. Formalmente, a inserção do autor no coletivo em que a pesquisa foi realizada ocorre a partir de um projeto de extensão universitária ligado à Universidade Federal do Amazonas, instituição na qual Soares atua como docente. Essa inserção diz muito sobre as formas de atuação do pesquisador nos temas da mobilização social: pesquisa, apoio

e assessoria muitas vezes são realizados de forma simultânea e passam a constituir o campo da pesquisa, trazendo novas questões, possibilidades e, também, dilemas. Por fim, ao lado das descrições sobre as pragmáticas da mobilização — que permitem compreender como e por que as pessoas se mobilizam —, o texto destaca o papel das emoções e dos sonhos de uma comunidade (sonhos de água na torneira, sonhos de dignidade e de autonomia).

Dentro da diversidade das etnografias apresentadas na coletânea, duas delas, a empreendida por Renata Barbosa Lacerda, no sudoeste paraense, e a de Thereza Cristina Cardoso Menezes, sobre o Movimento de Produtores Rurais Independentes da Amazônia (MPRIA), captam a mobilização de setores da elite local, que mais raramente são objetos de atenção etnográfica. No capítulo "Desfazendo reservas: contramobilizações de setores do modelo agromineral na Amazônia", Renata Lacerda concretiza uma das recomendações metodológicas de Peter Klein, de circular entre os diferentes atores de uma mobilização social (mesmo os que antagonizam entre si), a fim de apreender melhor a formação de identidades, as tomadas de posições e o modo de legitimar reivindicações. Ela opta pelo conceito de contramobilização, pelo aspecto reacionário da demanda de descaracterização (e, portanto, de reterritorialização) da Floresta Nacional (Flona) do Jamanxim.

A etnografia da autora evidencia que, na história dessa contramobilização social, não funciona a dicotomização rígida em lados "contra" e "a favor" desse território. A configuração de alianças e oposições tem forte componente conjuntural, e atores que a princípio poderiam ser adversários (assentados e grandes fazendeiros, por exemplo) podem se agregar em torno de uma pauta, por meio de *ajudas* e *apoios*, para se distanciarem depois. Além disso, as ações se alternam entre *brigas* (quando se dá ênfase no protesto, em ações diretas) e *diálogos* (quando se buscam meios mais institucionais) frente ao *governo*. Diante da importância de investigar a mobilização num tempo distendido, dos seus diferentes ciclos — inspirando-se em Sigaud (1986) e Tarrow (1993) —, o exame minucioso do léxico nativo (outra contribuição do capítulo) demonstra isso.

Lutas referem-se a ações coletivas por pautas mais comuns em meio a heterogeneidade de atores, além de serem mais perenes no tempo. Já *movimentos* dizem respeito a ações coletivas pontuais e podem ser uma ação direta (como o bloqueio de rodovia), uma ação jurídica (quando se recorre ao judiciário) ou uma ação legislativa (quando se procura mudar a lei a seu favor). As *lutas* são ações fortemente conotadas do ponto de vista moral: ressaltam o valor do trabalho e buscam expressar a *injustiça* decorrente do *abandono* e da perda de *direitos*, apesar de tanto *sofrimento*. É importante observar que a retórica das *lutas* é mobilizada não apenas por assentados, mas também por grandes fazendeiros, já que as *lutas* aparecem frequentemente associadas aos *progressenses ou povo da categoria BR-163*, grupos englobantes de uma diversidade de atores, com assimetrias de recursos e poder, unidos, no entanto, pelo papel que consideram importante na colonização da área, no trabalho dispendido, no sacrifício vivenciado. Embora essas categorias englobantes agreguem atores com diversidade racial, operações de hierarquização permanecem, em que os valores que caracterizam a *injustiça* são, em filigrana, mais próximos da branquitude (Bento, 2022), tendo como portadores o *colono sulista*, o *pioneiro*, o *gaúcho*.

Por fim, a etnografia, além de nos ajudar a compreender a concertação variável entre pautas, agentes e motivações da contramobilização, permite-nos analisar seus efeitos. Trata-se de uma mobilização que conseguiu obter a redução da terra indígena Baú no início dos anos 2000, abrindo um precedente — perigoso à agenda ambientalista — para repensar o tamanho da área da Flona do Jamanxim. Em suma, se quisermos entender como o midiatizado "Dia do Fogo" em 2019 foi possível, é necessário percorrer a historicização dos ciclos de *movimentos* apresentados aqui.

Thereza Menezes, em "O agro amazônico mobilizado para a COP30: movimento dos produtores rurais independentes da Amazônia (MPRIA)", também trata da mobilização de elites agrárias da região a respeito do tema ambiental, que ganhou ainda mais notoriedade com a COP30, realizada em Belém, e, de forma bastante original, tenta apreender o nascimento de um movimento social.

A originalidade está, assim, no objeto e no método, pois a autora acompanha essa gênese rastreando a aparição pública dos atores em diversas redes, atentando para a retórica utilizada na constituição de identidades e reivindicações. Para isso, beneficia-se das observações feitas em seu trabalho de campo de mais longa duração no sul do Amazonas, notadamente nos municípios de Apuí, Lábrea e Humaitá.

É interessante o processo de constituição de coletivos do "agro amazônico" aqui. O MPRIA se coloca publicamente em oposição aos ambientalistas tidos como progressistas, mas tem uma posição ambígua em relação ao "agro nacional". Produtores rurais amazônicos, participando da corrente mais "negacionista" do "agro" (Pompeia 2020), denunciam este último, quando ele negocia e aceita políticas de sustentabilidade, através, por exemplo, da Confederação Nacional da Agricultura (CNA), colocando os custos da preservação ambiental sobre os ombros de quem está na Amazônia, enquanto produtores do Cerrado, onde está instalada a produção dominante do "agro nacional", podem se beneficiar de legislação ambiental mais favorável. Menezes mostra como o ressentimento e o sentimento de exclusão do debate ambiental na COP30 são motores de agregação dos atores.

Mas o MPRIA também se beneficia do padrão organizativo e das estratégias de ação desenvolvidas pelo "agro nacional". Ou seja, a autora evidencia a larga replicabilidade das agroestratégias, para usar um termo de Alfredo Wagner Berno de Almeida (2010), de que se vale também o capítulo de Renata Lacerda, mencionado anteriormente. Há, portanto, uma retórica e um modo de ação política (do "agro") que se difunde por diferentes regiões do Brasil, mas pode sofrer inflexões na Amazônia, o que parece interessante de comparar com estudos sobre os adversários do ambientalismo na Amazônia (Almeida, 2024; Hoelle, 2021; Zhouri, 2006). Mais ainda, o capítulo de Thereza Menezes, assim como o de Renata Lacerda, é uma contribuição que chega em boa hora para a agenda de pesquisa em torno de "movimentos conservadores", "contramovimentos" (Silva e Pereira, 2020; Staggenborg e Meyer, 2022) ou "contrapúblicos" (Cesarino, 2022; Medeiros, Fanti e Melo, 2023).

Por fim, temos duas etnografias situadas em Roraima, onde há conflitos em áreas de fronteira com terras indígenas, mas cada um dos trabalhos situando a focal de observação e análise em um ponto diferente. O capítulo de Manuela Souza Siqueira Cordeiro e Marcos Antônio Barbosa de Almeida, intitulado "Ajarani: notas sobre fronteiras territoriais e conflitos em Roraima", acompanha os *colonos* e os *fazendeiros*. Aponta para um fenômeno observado em mais de um capítulo desta coletânea: o de que, em uma mobilização social, as identidades dos atores não se encontram perfeitamente estabilizadas. Nesse sentido, o estudo revela a ambiguidade em torno da categoria *fazendeiro* na região da pesquisa, a de um projeto de assentamento do Incra, chamado Ajarani, em fronteira com a terra indígena ianomâmi. Ali, um *fazendeiro* pode reivindicar (e muitas vezes o faz) a identidade de *colono,* apesar de *colono* remeter *a priori* a um produtor que detém uma extensão de terra menor que a de um *fazendeiro*. E isso pode ser socialmente aceito por outros *colonos*, que não são *fazendeiros*. Não é mera instrumentalização de má-fé. Por quê? A razão para isso está nas relações de vicinalidade, na participação de uma história comum de ocupação, e na adesão a um "*ethos* camponês", assim conceituado por Woortmaan (1990), como o de manter a simplicidade, apesar de ter ascendido a *fazendeiro*. O *ethos* camponês é um signo de prestígio no universo dos *colonos*.

Quem não pode ser *colono* é um *grande fazendeiro*, que, além de deter extensões de terra maiores ainda que a de um *fazendeiro*, distingue-se deste e do *colono,* por também ser um ator cuja chegada à região é mais recente, não participando da história comum de migrações e ocupação do território. No entanto, em comum a todas essas identidades está um vínculo com certa cosmografia (Little, 2002) e, portanto, ao modo como produzir território se pauta em um conjunto de ideias, valores e sentidos. Aqui também se verifica algo apontado no capítulo de Renata Lacerda: a variabilidade na configuração de alianças e oposições, que podem se estabelecer entre indígenas, *colonos*, *fazendeiros* e *grandes fazendeiros*. Para demonstrar isso, os autores trazem duas dinâmicas de conflito: (i) a que se dá na *fundiária,* ou seja, nas "sobras de terra" do assentamento,

perto da terra indígena, e (ii) a que se dá dentro da terra indígena, nas áreas de intrusão/invasão, onde ocorre sobretudo a exploração minerária, garimpeira.

Na primeira dinâmica de conflito, *colonos* e *grandes fazendeiros* estão em oposição, enquanto na segunda podem estabelecer alianças, embora estas sejam assimétricas e embora os *colonos* participantes de uma e outra dessas dinâmicas de conflito não sejam os mesmos. Também os indígenas são destinatários das ações de cooptação de *grandes fazendeiros*, que instrumentalizam os *passeios* (caronas que facilitam o deslocamento dos ianomâmis a diversas sedes municipais) para esse fim. Seja como for, os conflitos ensejam práticas de mobilização, desde reuniões de associação entre *colonos*, ou entre *colonos* e *fazendeiros*, face a *grandes fazendeiros*, ou ainda a articulação de grupos indígenas entre associações representativas e agências estatais para a proteção ao território e no combate a ações ilegais, como o garimpo. Por fim, note-se que um dos autores é servidor do Tribunal de Justiça de Roraima, e nessa condição entrou em contato com as dinâmicas de conflito (e decorrentes práticas mobilizatórios) que foram judicializadas.

Por fim, o capítulo de Eriki Aleixo, intitulado "Conflitos sociais e mobilizações étnicas: uma etnografia nas terras indígenas demarcadas em ilhas de Roraima", tem como foco de observação sua própria atuação com o povo indígena wapichana, na terra indígena (TI) Serra da Moça, que tem a particularidade de ter sido demarcada no formato de ilhas. Essa maneira de demarcação, como o artigo demonstra, reforça o efeito de confinamento e aumenta as possibilidades de conflitos em suas fronteiras, estando as diversas comunidades cercadas por *colonos* e *fazendeiros,* onde estes, conforme observado no Ajarani por Cordeiro e Almeida, também reivindicam a categoria de *colonos.* O autor acompanhou o cotidiano das atividades realizadas por membros do Grupo de Proteção e Vigilância Territorial Indígena (GPVIT) e opta por trazer o relato de um dia de trabalho desse grupo, criado para "monitorar invasões, relatar atos de violência e registrar os danos causados à saúde física e espiritual das pessoas, incluindo a expulsão de famílias e a perda de roças familiares e coletivas devido ao uso de agrotóxicos".

Assim, o capítulo trata de um tipo de ação coletiva cada vez mais presente no repertório de ações da mobilização indígena em diferentes regiões do país: a ação direta no que concerne à vigilância e à defesa do território. O autor mostra a importância de alguns dispositivos para reforçar as trocas de experiência entre povos de estados e regiões diferentes, para aperfeiçoarem localmente esse trabalho. Mais ainda: demonstra que o trabalho do GPVIT na TI Serra da Moça é particularmente desafiador pela existência de violações ao território, especialmente no que se refere aos pastos destinados ao gado, acobertadas sob o rótulo de "acordos" com *colonos/fazendeiros*, que se aproximam mais daquilo que Laura Nader (1994) definiu como "harmonia coerciva".

* * *

As pessoas leitoras desse conjunto de trabalhos encontrarão, portanto, uma diversidade de mobilizações etnografadas: em relação à região da Amazônia onde ocorrem, e se no contexto rural ou urbano; em relação aos atores acompanhados; em relação à agenda reivindicatória. Poderão ver etnografias diversas quanto à configuração do trabalho de campo: no modo de entrar, de circular entre os atores, de combinar métodos, de escrever a partir do campo. Em nossas expectativas iniciais, que acreditamos terem sido atendidas, estava o desejo de que, independentemente do objeto ou tema tratado nas mobilizações, a obra facilitasse a empreitada comparativa. E, em meio à diversidade dos estudos aqui publicados, alguns aspectos sobressaem com valor heurístico para futuras investigações, como a atenção aos seguintes pontos:

a. Temporalidade dos eventos; historicidade das mobilizações.
b. Dimensão pragmática (a mobilização social tal como é praticada) e semântica (a mobilização social tal como é significada), sem separá-las.

c. Costura de relações que, aparentemente, nada têm a ver com a "política" dos analistas, mas são fundamentais na criação dos coletivos, no desenvolver da mobilização, como os laços de parentesco, vizinhança, amizade.
d. Tecnologias empregadas para mobilizar: os saberes acionados, os métodos de comunicação e visualização, as retóricas públicas de legitimação, entre outras.
e. Variabilidade das relações de aliança e oposição entre atores de uma mesma mobilização, as alternâncias entre dinâmicas de protesto e dinâmicas de negociação, tanto dos atores entre si quanto entre eles e as agências estatais.

Dessa forma, os diferentes textos presentes neste livro captaram episódios de uma Amazônia em constante transformação, onde a dimensão do conflito continua tendo centralidade dentre as características da região. Os capítulos também permitem perceber novas dimensões dos processos de ocupação e reocupação desse território. Em publicação anterior, sinalizamos que a partir de 2017 é possível notar o recrudescimento de situações de violência na Amazônia, praticada contra lideranças e integrantes de movimentos sociais (Rolemberg e Lacerda, 2022). Na época dessa publicação, partíamos do dado de 71 assassinatos de lideranças, número que felizmente declinou nos últimos anos (31 em 2023, 13 em 2024). No entanto, dos 13 assassinatos registrados no último ano, mais da metade (8) ocorreu na Amazônia Legal (CPT, 2025), o que reitera a importância de estudos sobre mobilização social na região. Em termos das dinâmicas sociopolíticas da região, é possível afirmar que participar de movimentos sociais, sobretudo ocupando a posição de liderança, é uma atividade que põe em conflito personagens ocupando posições extremas quanto ao patrimônio, à capacidade de autodefesa, ao acesso a redes de poder e à legitimidade social e institucional. Essa assimetria acirra os riscos enfrentados pelos defensores de direitos e revela as disputas profundas em torno do uso, posse e controle dos territórios amazônicos.

Assim, a relação entre violência e mobilização social, na Amazônia, corresponde a dois processos: (i) pessoas têm seus direitos violados

em decorrência da imposição de projetos de desenvolvimento em seus territórios e recorrem a meios com diferentes níveis de institucionalização para suas ações reivindicatórias; (ii) pessoas que são ameaçadas, constrangidas, agredidas, deslegitimadas, ou seja, vitimadas de diferentes formas pela ação direta ou indireta de elites locais e/ou representantes do estado em função da sua atuação na mobilização social. Em ambos os processos, a associação entre elites e poder institucionalizado é algo constitutivo da violência e do perigo que alcança as lideranças, algo que faz parte da experiência empírica dos sujeitos da mobilização e que pode ser facilmente constatado pela observação das dinâmicas de poder nesses espaços. Portanto, pesquisas mais focadas no papel das lideranças, no exercício da representação e das condições que a legitimam, das dificuldades na estabilização de um coletivo para mobilização (Rolemberg, 2023) — seja diante dos conflitos internos, seja diante de injunções externas — tendem a trazer benefícios para enriquecer a agenda de pesquisa sobre mobilização social na Amazônia. Outra tendência relevante é apreender essas mobilizações no contexto de renovação da "fronteira".

Embora nosso propósito inicial fosse reunir trabalhos sobre a diversidade de mobilizações sociais na Amazônia, com diferentes agendas e atores, sem focar apenas a questão territorial (a exemplo do trabalho de Luciana Cajado), esse tema se mostrou central nas pesquisas presentes na coletânea tanto com populações urbanas quanto não urbanas. A importância da territorialidade, esses "processos de construção de territórios, isto é, de apropriação, controle, usos e atribuição de significados — não necessariamente nesta ordem — sobre uma parcela do espaço, que é transformada em território" (Godoi, 2014, p. 9) em diversas mobilizações sociais, já foi e continua sendo muito bem pesquisada. O que talvez mereça uma atenção renovada é o fato de essas mobilizações acontecerem em contexto de "fronteira". E, embora alguém possa afirmar que também a noção de "fronteira" já foi amplamente investigada pelas ciências sociais (nas décadas de 1950 e 1960, por exemplo), o termo vem exigindo atualização conceitual, dada a ambiguidade

dos processos sociopolíticos em curso. Explicamos a seguir o que queremos dizer com isso.

João Pacheco de Oliveira (2021) revisitou recentemente a noção, e, dada a especificidade do caso brasileiro na Amazônia, onde a fronteira beneficiou sobretudo as grandes corporações nacionais e estrangeiras, prefere defini-la como zona de domínio político, de intervenção unilateral, de planos e projetos governamentais em associação com o capital privado, para incorporação de novos espaços à dinâmica do capitalismo.

Esse sentido de fronteira de não ser um lugar dado, mas fruto de projetos e planejamentos, criadores de experiências geográficas e temporais, está também em Anna Tsing (2005), no que chamou de "zonas de fronteira" na Indonésia, área de floresta tropical úmida, igual à Amazônia. Ela enfatiza, no entanto, as contradições dos processos sociopolíticos presentes na fronteira. Para a autora, por mais que haja planejamentos, são bastantes frequentes o que ela chama de "viradas irônicas": os projetos nunca se realizam como previstos, são desviados de finalidade, ajustados, suspensos, entre outras ações. Além disso, a pesquisadora aponta outra dimensão contraditória dos projetos governamentais entre si: eles podem destinar os espaços tanto para exploração econômica quanto para conservação, ou seja, tanto para predação quanto para proteção. A conservação também pode produzir o efeito de despossessão e destituição de direitos contra as populações locais, como sublinharam Alfredo Wagner Berno de Almeida (2012), tratando das relações entre protecionismo econômico e proteção ambiental, Mauro Almeida e Roberto Rezende (2013) pelas restrições às vezes autoritárias das Unidades de Conservação contra populações locais, e Henyo Trindade de Barreto Filho (2006), sobre o conservacionismo da natureza sem humanos, além de uma infinidade de produções bibliográficas recentes. Note-se, ainda, que os projetos e planejamentos — de exploração ou de conservação — são marcados pelo seu caráter externo: são formulados alhures para serem implementados em um local; uma vez no local, sua produção é extravertida, pois se destina a ser mandada para fora.

Seja como for, as "fronteiras" já não são mais as mesmas. O Estado não vem apenas se impondo na paisagem, apagando a natureza, mas mobilizando-a, dotando-a de valor mesmo quando não explorada convencionalmente, colocando-a no circuito capitalista, criando mercados a partir dela (como o mercado de "serviços ambientais"_, sendo o mais conhecido deles o fatídico "mercado de carbono".

O que talvez permaneça como traço característico da fronteira, não importa a dinâmica sociopolítica em desenvolvimento, é a de ser um espaço contestado, como lembram Brightman, Grotti e Ulturgasheva (2006), comparando o caso amazônico com o siberiano, que implica desmantelamento e reconfiguração materiais e imateriais (Hetherington e Campbell, 2014), arrancando elementos da paisagem, de meios de subsistência e de ecologias anteriores, para transformá-los em recursos (seja um minério extraído, seja um carbono transacionado) disponíveis para as indústrias do mundo. Esse espaço de contestação é a "fronteira", propício para fazer surgirem mobilizações sociais, sendo marcado também por ações de acomodação, parcerias e diversos tipos de negociação, evidentes no trabalho de Renata Lacerda nesta coletânea, cuja agenda de investigação permanece atual e tende a permanecer no futuro (High, 2020).

Em termos de relações de alianças, a dimensão transnacional, relevante há décadas, só ganha mais força. Prova disso é a relação do ambientalismo global (constituído por uma miríade de movimentos, organizações, agências internacionais) com as populações locais amazônicas. Mas, como Beth Conklin e Laura Graham (1995) demonstraram, é importante que pesquisas sobre tais mobilizações sociais atentem para assimetrias na aliança: uma agenda comum de "manter a floresta em pé" não apenas não exclui ruídos de tradução e compreensão em jogo, mas pode revelar objetivos distintos e a ação de duradouros estereótipos coloniais — por exemplo, a permanente busca pelo indígena "hiper-real", como diria Alcida Ramos (1995), ao que poderíamos acrescentar o "quilombola hiper-real", o "ribeirinho hiper-real", e assim por diante. Nesse sentido, está o problema da rigidez das categorias etnolegais, destinadas às populações locais, e da gestão territorial decorrente delas, conforme bem mostrado por Véronique Boyer em seu capítulo.

Por fim, uma terceira tendência na agenda de pesquisa sobre mobilização social na Amazônia implica levar em conta a diversidade de movimentos sociais urbanos, que gostaríamos de ter incorporado mais na coletânea, na esteira dos capítulos de Luciana Cajado e Pedro Paulo Soares. Na presente edição, há lacunas importantes, como as mobilizações em torno dos direitos sexuais, do acesso à saúde, da reivindicação por melhores condições de trabalho, entre outros. Para tanto, levar em consideração semelhanças e diferenças, nos processos de urbanização de cidades amazônicas com as de outras regiões do país, é fundamental para avaliar os efeitos no modo de fazer a mobilização (no desenho da agenda, no repertório de ações coletivas adotado, nas relações de aliança e de oposição que são traçadas).

Dito tudo isso, a reunião do conjunto de textos deste livro buscou, assim, valorizar esforços empreendidos por trabalhos de caráter etnográfico e estimular que outros tantos venham a ser feitos mais amplamente no Brasil. A intenção é somar-se ao movimento para uma maior prática da etnografia "do político" e "da política", já observado nas ciências sociais nacionais, ao menos desde a década de 1990 (Heredia e Palmeira, 1995) e nas ciências sociais estrangeiras, anglófona e francófona (por exemplo: Auyero e Joseph, 2007; Schatz, 2009; Berger, Cefaï E Gayet-Viaud, 2010; Luhtakallio e Eliasoph, 2012; Longo e Zacka, 2019; Simmons e Smith, 2019), destacando as contribuições que especialmente a antropologia pode trazer para o estudo dos chamados movimentos sociais.

REFERÊNCIAS

ACEVEDO MARIN, Rosa; CASTRO, Edna. *Negros dos Trombetas:* guardiães de mata e de rios. Belém: Cejup/UFPA-NAEA, 1998.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. *Revista Brasileira Estudos Urbanos e Regionais*, [*s. l.*], v. 6, n. 1, p. 9-32, 2004.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Agroestratégia e desterritorialização: direitos territoriais e étnicos na mira dos estrategistas dos agronegócios. *In*: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de *et al. Capitalismo globalizado e recursos territoriais*. Rio de Janeiro: Lamparina. p. 101-144, 2010.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a "proteção" e o "protecionismo". *Caderno CRH*, [*s. l.*], v. 25, n. 64, p. 63-71, 2012.

ALMEIDA, Luciana Schleder. Agro a galope: alegorias da conquista e agrobolsonarismo. *Século XXI–Revista de Ciências Sociais*, *[s. l.],* v. 14, n. 2, 2024.

ALMEIDA, Mauro; REZENDE, Roberto. Uma nota sobre comunidades tradicionais e unidades de conservação. *Ruris*, [*s. l.*], v. 7, n. 2, p. 185-196, 2013.

AUYERO, Javier; JOSEPH, Lauren. Introduction: Politics Under the Ethnographic Microscope. *In*: JOSEPH, Lauren; MAHLER, Matthew; AUYERO, Javier (org.). *New Perspectives in Political Ethnography*. Nova York: Springer, 2007. p. 1-13.

BARRETO FILHO, Henyo T. Populações tradicionais: introdução a uma crítica ecológica política de uma noção. *In*: ADAMS, Cristina *et al* (ed.). *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume, 2006.

BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BERGER, Mathieu; CEFAÏ, Daniel; GAYET-VIAUD Carole (org.). *Du civil au politique: ethnographies du vivre ensemble*. Bruxelles: Peter Lang, 2011.

BOYER, Véronique. *Le puzzle amazonien*: positionnements ethniques et mobilisations sociales. Paris, CNRS Editions, 2022.

BRIGHTMAN, Marc; GROTTI, Vanessa; ULTURGASHEVA, Olga. Introduction: rethinking frontier in Amazonia and Siberia. Extractive economies, indigenous politics and social transformations. *Cambridge Anthropology*, [*s. l.*], v. 26, n. 2, p. 1-12, 2006.

CEFAÏ, Daniel *et al*. Ethnographies de la participation. *Participations*, [*s. l.*], v. 3, n. 4, p. 7-48, 2012.

CESARINO, Leticia. *O mundo do avesso*: verdade e política na era digital. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

CONKLIN, Beth; GRAHAM, Laura. The shifting midlle ground: Amazonian Indians and Eco-Politics. *American Anthropologist*, [*s. l.*], v. 97, n. 4, p. 695-710, 1995.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (CPT). *Conflitos no Campo – Brasil 2024*. Goiânia: CPT, 2025.

DEWEY, John. Le public et ses problèmes. *Hermès, la Revue*, Paris, n. 31, p. 77-91, 2001.

GODOI, Emília Pietrafesa. Territorialidade: trajetória e usos do conceito. *Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas,* [*s. l.*], v. 34, n. 2, p. 8-16, 2014.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu,* Campinas, v. 5, p. 7-41, 1995.

HEREDIA, Beatriz; PALMEIRA, Moacir. Os comícios e a política de facções. *Anuário Antropológico,* Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 31-94, 1995.

HETHERINGTON, Kregg; CAMPBELL, Jeremy. Nature, infrastructure, and the state – rethinking development in Latin America. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, [*s. l.*], v. 19, n. 2, p. 191-194, 2014.

HIGH, Casey. "Our Land Is Not for Sale!" Contesting Oil and Translating Environmental Politics in Amazonian Ecuador. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, [s. l.], v. 25, n. 2, p. 301-323, 2020.

HOELLE, Jeffrey. *Caubóis da floresta*: o crescimento da pecuária e a cultura de gado na Amazônia brasileira. Rio Branco: Edufac, 2021.

LACERDA, Paula. *Mobilização social na Amazônia*: a luta por justiça e por educação. Rio de Janeiro: E-papers, 2013.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia,* Brasília, v. 322, p. 1-32, 2002.

LONGO, Matthew; ZACKA, Bernardo. Political Theory in an Ethnographic Key. *American Political Science Review*, [*s. l.*], v. 113, n. 4, p. 1.066-1.070, 2019.

LUHTAKALLIO, Eeva; ELIASOPH, Nina. Ethnography of Politics and Political Communication: Studies in Sociology and Political Science. *In*: KENSKI, Kate; JAMIESON, Kathleen Hall (eds.). *Oxford Handbook of Political Communication*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

MEDEIROS, Jonas; FANTI, Fabíola; MELO, Rúrion. Apresentação. Dossiê Estudos de Contrapúblicos. *Dissonância*, [*s. l.*], v. 7, p. 1-18, 2023.

NADER, Laura. Harmonia coerciva: a economia política dos modelos jurídicos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 26, p. 18-29, 1994.

O'DWYER, Eliane Catarino. Etnicidade e direitos territoriais no Brasil contemporâneo. *Iberoamericana*, [*s. l.*], v. 42, p. 11-126, 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de. A nação tutelada: uma interpretação a partir da fronteira. *Mana*, [*s. l.*], v. 27, n. 1, p. 1-31, 2021.

PANTOJA, Mariana. *Os Milton*: cem anos de história nos seringais. Rio Branco, AC: EDUFAC, 2008.

POMPEIA, Caio. Concertação e poder. O agronegócio como fenômeno político no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 35, n. 104, 2020.

RAMOS, Alcida Rita. O índio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais,* São Paulo, v. 28, n. 10, p. 5-14, 1995.

ROLEMBERG, Igor; LACERDA, Paula. Violências contemporâneas contra lideranças na Amazônia brasileira: enquadramentos morais, legais e associativos. *Anuário Antropológico*, [*s. l.*], v. 47, n. 1, p. 87-106, 2022.

ROLEMBERG, Igor. *Mobilizar, Acompanhar, Denunciar: uma etnografia da Comissão Pastoral da Terra na Amazônia Oriental*. 2023. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – École des Hautes Études em Sciences Sociales; Universidade Federal do Rio de Janeiro, Paris e Rio de Janeiro, 2023.

SCHATZ, Edward (org.). *Political Ethnography: What Immersion Contributes to the Study of Power*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

SIGAUD, Lygia. Efeitos sociais de grandes projetos hidroelétricos: as barragens de Sobradinho e Machadinho", *Comunicação n.º 9 do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 9, p. 1-36, 1996.

SILVA, Marcelo K.; PEREIRA, Matheus M. Movimentos e contramovimentos sociais: o caráter relacional da conflitualidade social. *Revista Brasileira de Sociologia*, [*s. l.*], v. 8, n. 20, p. 26-49, 2020.

SIMMONS, Erica; SMITH, Nicholas. The case for comparative ethnography. *Comparative Politics*, [*s. l.*], v. 51, n. 3, p. 341-359, 2019.

SIMÕES, Júlio. A dinâmica do campo: temas, tendências e desafios. *In*: FELDMAN-BIANCO, Bela; SIMIÃO, Daniel S. (orgs.). *O campo da antropologia no Brasil*: retrospectiva, alcances e desafios. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2018.

STAGGENBORG, Susanne; MEYER, David. S. Understanding countermovements. *In*: TINDALL, David; STODDART, Mark C. J.; DUNLAP, Riley E. (eds.), *Handbook of Anti-Environmentalism*. Edward Elgar Publishing, 2022.

SZWAKO, José Leon; DOWBOR, Monika; ARAÚJO, Ramon. A produção de artigos acadêmicos sobre movimentos sociais publicados nos periódicos brasileiros (2000–2017): tendências e inovações. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, [s.l], v. 92, p. 1-22, 2020.

TARROW, Sidney. Cycles of Collective Action: Between Moments of Madness and the Repertoire of Contention. *Social Science History*, [*s. l.*], v. 17, n. 2, p. 281-307, 1993.

TSING, Anna. *Friction*: an ethnography of global connection. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

WOORTMANN, Klaas. *Com parente não se neguceia.* O campesinato como ordem moral. Brasília: Editora Universidade de Brasília/ Tempo Brasileiro, 1990.

ZHOURI, Andréa. O ativismo transnacional pela Amazônia: entre a ecologia política e o ambientalismo de resultados. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 139-169, 2006.

REPOSICIONAMENTOS ÉTNICOS E TEORIA NATIVA DA "MISTURA": A TRAJETÓRIA DE UMA ETNOGRAFIA AMAZÔNICA

VÉRONIQUE BOYER

RESUMO: Para superar tanto a ideia de uma mera instrumentalização das identidades quanto a de sua imutabilidade, este texto se apoia em situações etnográficas para analisar como populações amazônicas, historicamente e socialmente marginalizadas como "caboclas", têm se reposicionado etnicamente para acessar direitos territoriais e sociais. Frente às injunções do Estado, que concebe a etnicidade como algo fixo e discreto — exigindo que grupos se enquadrem em categorias rígidas, como indígena ou quilombola —, as populações locais contemplam suas histórias familiares segundo as modalidades de uma teoria nativa da "mistura". Considerando que traços físicos, habilidades e memórias não se fundem, mas coexistem em matrizes distintas, preservadas em sua integridade e passíveis de atualização conforme as circunstâncias, essa perspectiva permite que escolhas coletivas acomodem divergências pessoais, como no caso de três irmãos que buscam reconhecimento quilombola, mas se identificam, em nível pessoal, de maneiras distintas. Por fim, o texto lembra que o termo "caboclo", antes pejorativo e associado à indistinção das origens, foi ressignificado também em práticas religiosas, nas quais representa entidades poderosas e capazes de assumir diversas formas. Essa faculdade faz eco aos atuais reposicionamentos étnicos das populações locais, atestando a presença de um pensamento metamórfico, no qual a identidade é um processo aberto, articulado a estratégias de sobrevivência. Assim, ao tornar concebíveis as circulações entre categorias e a reinvenção dos coletivos, a "mistura" sustenta uma concepção pragmática do político, no sentido pleno do termo.

PALAVRAS-CHAVE: caboclos, mobilizações sociais, reposicionamentos étnicos, pensamento pragmático, teoria da "mistura".

Etnografando

Quando Paula Lacerda e Igor Rolemberg me convidaram a participar do seminário que eles organizaram em novembro de 2024, fiquei feliz em aceitar, pois o título do evento incluía três palavras que sempre estiveram no cerne do meu trabalho: Amazônia, a vasta região onde faço pesquisa sobre diversos temas há mais de trinta anos;[1] mobilizações sociais, que são de fato centrais na pesquisa que desenvolvo agora; e etnografia, a metodologia que nunca deixei de aplicar. Concordei então em apresentar, a partir do meu último livro, reflexões sobre as mobilizações sociais amazônicas que usam a linguagem da etnicidade.

Antes de adentrar essa temática, gostaria de falar um pouco sobre a importância que tem, para mim e para os colegas antropólogos, a etnografia. É hoje comum ouvir muitos pesquisadores experientes e iniciantes da área das ciências sociais se valerem desse método. Ir a "campo", isto é, deslocar-se, ouvir, olhar e conversar com as pessoas, seria praticar a etnografia. No entanto, a maneira como a antropologia concebe esse método é um tanto diferente das outras disciplinas: etnografar supõe aqui, antes de mais nada, acompanhar a vida das pessoas durante um tempo longo (pelo menos no início de carreira) e participar das atividades cotidianas da casa ou do povoado que acolhe o pesquisador, para ser socializado e tentar afastar-se da posição inicial de estrita exterioridade. Ao passar por esse processo, o etnólogo é constituído como "um ator do jogo social indígena" (Althabe, 1990, p. 4), e isso é a condição para que ele possa, em seguida, produzir um conhecimento "*do interior* de um mundo social apreendido a uma escala microscópica" (Althabe, 1990, p. 1).

1 Após uma tese sobre os cultos de possessão num bairro periférico de Belém do Pará (Boyer, 1993), desenvolvi uma pesquisa multissituada sobre a expansão evangélica na Amazônia (Boyer, 2021). A partir do fim dos anos 2000, comecei a pesquisar sobre reivindicações territoriais e categorizações etnolegais em diversas partes do Amapá e do Pará (Boyer, 2022. O livro foi traduzido para o inglês em 2023, com o título *The Amazonian puzzle: Ethnic Positionings and Social Mobilizations*).

Por isto, etnografar, na perspectiva da antropologia, implica privilegiar entrevistas abertas e conversas informais, durante as quais quem escolhe o que quer compartilhar é o interlocutor, mesmo que o pesquisador tente retomar depois algum tema de maior interesse para ele. Pode até ser que este último tenha de renunciar a qualquer interação verbal deste tipo e contentar-se em ver apenas aquilo que se quer mostrar a ele. A variabilidade da posição em que é colocado, de participante ativo a testemunha tolerada, propicia pontos de observação privilegiados para se sensibilizar à coexistência de diversos registros de fala e de ação: como se regulam as relações sociais internas e como se lida com atores externos, como se expressa tanto a solidariedade e a alegria quanto o conflito e a aflição.

Por outro lado, a etnografia da antropologia é singular no que ela exige que o pesquisador suspenda provisoriamente qualquer referencial, ferramenta ou convicção teórica. Enquanto permanece no "campo", sua atenção deve estar voltada para a imersão e compreensão sensível da situação que ele escolheu como objeto de estudo, buscando afastar-se de uma postura *a priori* mais confortável de distância e visão panorâmica pautada em certezas teóricas. Segundo escreve François Laplantine ao refletir sobre o que faz a especificidade dessa abordagem em comparação com a da história e da sociologia clássica, "as doutrinas, as construções intelectuais, as produções do pensamento erudito (filosófico, teológico, científico...) são [...] consideradas menos como esclarecedoras do que como devendo ser esclarecidas" (Laplantine, 2001, p. 162).

Afinal de contas, para o etnólogo que presta "uma atenção toda especial [aos] materiais residuais" e às formas menos institucionalizadas de sociabilidade (Laplantine, 2001, p. 161), os fatos, ditos e gestos triviais do cotidiano estão longe de ter a insignificância ou a futilidade que costumam ser associadas a eles. Pelo contrário, constituem a matéria-prima que lhe permite apreender a realidade social estudada, já que, como se sabe, silêncios, omissões e hesitações às vezes revelam mais do que discursos, afirmações e demonstrações insistentes.

No entanto, não se trata de estabelecer um catálogo exaustivo dos fatos, atitudes e opiniões, mas de observar recorrências e articulações

para, posteriormente, elaborar hipóteses e propor interpretações. Como destaca Alban Bensa em um artigo no qual considera os ensinamentos que a antropologia pode tirar da micro-história, "o detalhe vale pelas partes (*pans*) da realidade que revela, pelo peso das circunstâncias e expectativas que suporta, pela compreensão dos contextos aos quais introduz" (1996, p. 42). Desse ponto de vista, os elementos anedóticos, os boatos e pequenos incidentes não são apenas essenciais para compreender como os enunciados coletivos são construídos e como se traduzem na prática de indivíduos ou grupos. Eles adquirem uma importância adicional ao revelar a relação com as regras e normas, as linhas de tensão entre conformidade ou transgressão, o quadro mais geral em que se inscrevem e os domínios onde se exercem. Em outras palavras, operam como reveladores do descompasso entre as representações idealizadas da ordem social e as práticas efetivas.

Neste sentido, pode-se avançar que as amizades e a intimidade, assim como os constrangimentos e as dificuldades que por vezes obrigam os especialistas a saírem da chamada neutralidade científica, constituem uma experiência prática de gramática local, útil tanto para melhor se "entrosar" quanto para formular e testar novas questões. O antropólogo é, portanto, encorajado a incluir-se no campo de observação, examinando como ele próprio é levado a agir no contexto específico em que se encontra. Para bem dizer, o que conforma a etnografia de cunho antropológico é a capacidade de acolher o imprevisto e o desvio, às vezes a frustração e a contrariedade, para criar outros caminhos e hipóteses de compreensão.

Por isto também, a importância de adotar, ainda em campo e de volta ao gabinete, uma postura reflexiva. Além de refletir sobre as interferências causadas pela sua presença nas relações dentro do grupo observado e sobre as incidências do seu estatuto particular de pessoa concernida, mas de passagem, há também de se esforçar em questionar as condições de produção de um material eclético, muitas das vezes marcado por afeto.

Em um artigo publicado em 2000, Jean-Pierre Olivier de Sardan examina criticamente as justificativas narrativas (não escamotear

a subjetividade do pesquisador), epistemológicas (evitar o essencialismo positivista), morais (expor-se para demonstrar o respeito pelo Outro) e metodológicas avançadas ao uso crescente da primeira pessoa na escrita dos antropólogos.[2] Na segunda parte, concentra-se sobre o último argumento — que lhe parece atravessar os três outros enfoques — e identifica duas "questões complementares": "a questão da implicação" durante o período do campo, "cujos estilos e conteúdos [...] são variáveis e pessoais" (Sardan, 2000, p. 435) em função do tipo de inserção e do tipo de empatia que sentiu (Sardan, 2000, p. 432); e a questão da explicitação posterior das relações do pesquisador com as pessoas, que o autor acha necessária "com moderação e sem ilusão excessiva" (Sardan, 2000, p. 439) para assim neutralizar o "efeito do fator pessoal" (Sardan, 2000, p. 438).[3] De fato, a subjetividade do pesquisador não se limita à prática etnográfica, mas se expressa também no momento anterior da escolha dos seus objetos científicos e até nas perspectivas teóricas adotadas.

Não achei inútil deter-me um pouco sobre essas questões metodológicas para explicitar como vim a interpretar certas mobilizações sociais amazônicas como reposicionamentos étnicos. Longe de ser uma hipótese preliminar de pesquisa, testada em seguida em diversas situações, esta emergiu do "campo", enquanto eu trabalhava sobre outros temas e percebi a recorrência de certas preocupações e certos padrões discursivos. Foi assim o resultado de uma abordagem empírica e pragmática, à qual estou apegada desde a leitura dos trabalhos de Eduardo Galvão (1955) — entre outros, *Santos e visagens*, em que

2 Entre os autores mais referidos sobre esse tema, ver também o trabalho de Jeanne Favret-Saada (1985) e de Florence Weber (1991, p. 72), que analisa os "humores e emoções" descritos pelo etnólogo no seu caderno de campo.

3 No que tange à subjetividade do pesquisador como problema metodológico, Sardan (2000, p. 425) decompõe "o fator pessoal [...] em três modos de intervenção". O primeiro está presente em toda atividade científica; o segundo, "específico das ciências sociais", é "inerente às restrições próprias das ciências privadas de dispositivos experimentais"; o terceiro, específico da pesquisa de campo, "diz respeito às particularidades dos dispositivos de pesquisa qualitativa" (Sardan, 2000, p. 425-426).

a atenção aos "detalhes" e a minúcia das descrições não escondem as divergências de opinião. Podemos então sugerir que diversificar os pontos de vista sobre o objeto considerado, acumulando materiais ecléticos e fragmentados, leva a perceber hesitações, paradoxos e contradições. Portanto, analisar na sua complexidade os destinos individuais e familiares permite entender como os enunciados coletivos são construídos, interpretados e acionados por indivíduos ou grupos. Ao evitar cair na armadilha de confundir os interesses dominantes com o "interesse coletivo" (Bensa, 1996, p. 60), abre-se a possibilidade de contribuição a questões mais gerais da antropologia. Abordagem empírica, dúvida metodológica e problemática antropológica não deixaram, desta forma, de se acertar e ajustar mutuamente ao longo do tempo das pesquisas de campo, e mesmo durante a escrita do livro que apresentarei a seguir: a reflexão sempre foi guiada pelos dados produzidos.

Após ter deixado o mais claro possível os princípios que sempre nortearam a pesquisa de campo, gostaria de explicar como cheguei a pensar que uma chave de compreensão das recentes reivindicações étnicas era considerar essas mobilizações como reposicionamentos. Na segunda seção, apresento os principais resultados da observação e análise de situações etnográficas, que me levaram a questionar paralelamente as práticas e pressupostos do Estado. Em seguida, também me apoio em outra etnografia situada, para tecer algumas considerações sobre as categorias locais de pensamento e, mais especificamente, sobre a teoria nativa da "mistura", que tornam concebíveis as circulações étnicas pelas populações. As últimas seções tratam primeiro da caracterização problemática das pessoas como caboclos e, por fim, dos desdobramentos desta figura como poderoso ser invisível.

Indagações iniciais: as categorizações etnolegais sob teste em campo

De certa forma, vim a me interessar pela temática das reivindicações étnicas quase por acaso. No momento da promulgação da

Constituição de 1988, que garantiu direitos para os povos indígenas e populações quilombolas, eu estava desenvolvendo uma tese de doutorado sobre a participação feminina nos terreiros de Belém, no estado do Pará. Dez anos depois, no final dos anos 1990, estava interessada na expansão evangélica na Amazônia, o que me levou a conhecer muitas pequenas cidades e vilas no interior dos diferentes estados da região (exceto Roraima), quando percebi os primeiros ecos dessas recentes disposições legais.

Por duas ocasiões em um curto período de tempo, deparei com um exemplo de novo posicionamento étnico diferenciado, mas também com um outro que atestava a contingência da etnicidade. Um dia, estava em Óbidos (Pará), buscando documentar o avanço evangélico, e encontrei um professor que se apresentou como simpatizante da causa negra e me falou de um povoado quilombola a algumas horas de barco da cidade. Em sua fala — que sublinhava, para ser sincera, o exotismo deste povoado —, este professor enfatizou a resistência quilombola à ordem dominante branca, e a diferença nítida entre "eles", os negros[4] do campo, e "nós", os brancos da cidade. Ele também me adiantou a existência de um conflito interno entre católicos, que queriam obter o reconhecimento quilombola, e evangélicos, que não queriam abraçar esta causa. Conversando com as pessoas na localidade, ficou claro, no entanto, que o problema não era "declarar-se" ou não quilombola. Era, na verdade, aceitar ou contestar a liderança do presidente da comunidade, que, em seu projeto de pedir a demarcação de um território coletivo, tinha escolhido São Benedito como evidência da ascendência quilombola. Devido à impossibilidade de discordar abertamente da liderança e, entre outras coisas, de afirmar seu apego a um lote individual que poderia ser transmitido aos filhos, várias pessoas estavam marcando desacordo ao dizer que a nova filiação religiosa evangélica rejeitava o culto aos santos. Em outras palavras, a linguagem religiosa era mobilizada para sustentar uma decisão política (Boyer, 2003).

4 Na época, a palavra que vigorava nos círculos militantes era "negro".

Na mesma época e com o mesmo objetivo de pesquisa sobre a expansão evangélica, eu me desloquei para região das pequenas cidades de Tefé e Coari, no estado do Amazonas. Para completar o panorama das igrejas no universo urbano, resolvi fazer algumas viagens pelo beiradão, no intuito de conhecer o dia a dia dos evangélicos nas margens do médio Solimões. Numa destas ocasiões, conheci um dirigente de congregação que, para minha surpresa, abordou um tema que costuma ser marginal entre as preocupações dos "crentes". Depois de conversar sobre as orientações e "costumes" religiosos de sua igreja, sobre as dificuldades dos fiéis em pagar o dízimo de outra forma que não em sacos de mandioca e galinhas, e sobre o abandono das populações pelo Estado, passou a falar de etnicidade e dos direitos territoriais a ela associados. Ele me explicou que seus filhos não podiam se beneficiar desses direitos, como era o caso dos seus primos morando na terra indígena do outro lado do Solimões, porque seu próprio pai, um "branco" casado com uma mulher indígena (sua mãe), havia se recusado a aderir à demanda de demarcação, manifestando, na época, desacordo ao atravessar o rio. O que me chamou atenção durante essa conversa foi o fato de que um simples deslocamento no espaço podia rebater as cartas das identidades etnolegais, e a decisão desse homem estava impactando até hoje as eventuais solicitações posteriores de seus descendentes.

Esses dois casos me convenceram de que o tema das reivindicações sociais de cunho étnico merecia um estudo mais sistemático. Com a pesquisa sobre o avanço evangélico na Amazônia encerrada, resolvi, portanto, dedicar-me a examinar outras situações etnográficas. No início dos anos 2000, a bibliografia estava iniciando, sendo os trabalhos acadêmicos principalmente focados na necessidade de desenvolver políticas públicas com base num "fator étnico, na formação social brasileira, [que] não foi incorporada ao processo de formalização jurídica da estrutura fundiária" (Almeida, 2002, p. 72) e, para tanto, buscando evidenciar um modo de produção especificamente quilombola. A abordagem crítica tinha quase um único representante no livro de Jean-François Véran (2003) sobre Rio das

Rãs, na Bahia; na obra, o autor salientava que a retórica do quilombo tinha uma dimensão mais política do que cultural. Quando inicialmente me debrucei sobre duas situações no estado do Amapá, tinha poucas comparações possíveis, e o que constatei dava razão a Véran.

De fato, quando fui ao Mazagão Velho, uma localidade que as autoridades do estado consideravam o símbolo de uma "identidade" negra, pude perceber que os moradores tinham de si uma imagem mais diversa. Por um lado, eles se viam como os herdeiros de práticas associadas à África — a dança do marabaixo, por exemplo. Por outro, achavam-se também depositários da festa católica de São Tiago, trazida pelos portugueses de sua experiência marroquina no século XVIII, que é de grande atração turística e de suma importância econômica. Além disso, os moradores acreditavam na possibilidade de reativar uma outra dança, o sairé, abandonada nos anos 1970, que conectavam, por sua vez, a uma "raiz" indígena. Reduzir o Mazagão Velho à africanidade do quilombo não fazia jus à complexidade das representações locais de si, que agregavam um passado português, um presente negro e um futuro indígena (Boyer, 2008).

Em seguida, na esteira da incitação de Almeida ao considerar "como os próprios agentes sociais se autodefinem e representam suas relações e práticas face a grupos sociais e agências (instituições do Estado e ONGs) com que interagem" (Almeida, 2002, p. 67), estabeleci um novo ponto de observação em uma comunidade dos subúrbios da capital — Macapá —, a pedido da antropóloga responsável pelo laudo, que não sabia interpretar o agudo conflito interno que ali estava ocorrendo. As discussões com ambas as facções deixaram claro que o problema não era a questão de se declarar ou não quilombola, mas sim de definir os limites da comunidade e quem tinha autoridade sobre seu devir: seria ela composta por "parentes", inclusive os mais abastados que moravam no centro de Macapá? Ou seria formada apenas por "moradores" pobres, excluindo então os parentes urbanos, mas incluindo "vizinhos" próximos não aparentados? O exemplo, que evidenciou a presença da lógica clientelista no âmbito familiar, estimulava a analisar como uma questão social o que

geralmente é abordado como uma questão identitária. Incentivava, portanto, a dar maior atenção aos efeitos da diferenciação socioeconômica e às relações de poder que podem operar dentro de grupos que o Estado considera homogêneos (Boyer, 2014a).

O penúltimo estudo de caso, realizado no Pará, também dizia respeito a um conflito, desta vez entre comunidades vizinhas que, entre 2002 e 2010, tinham optado por identidades etnolegais diferentes. Essa situação era bastante semelhante ao processo de bifurcação identitária entre os indígenas Xocó e os quilombolas do Mocambo, analisado por José Mauricio Arruti (2006) e por Jan Hoffman French (2009). O que a etnografia mostrou aqui é que a identificação de pessoas e grupos a partir de uma categoria legal não é necessariamente irreversível, especialmente quando as pessoas acreditam que a redistribuição de "benefícios" não é equitativa. A similitude na construção de argumentos étnicos e nos registros utilizados no caso quilombola e no caso indígena também sugeriam a presença de lógicas comuns de ajuste às categorias etnojurídicas, bem como valores, referências e expectativas compartilhados. A concepção de etnia como exercício de um direito constitucional e de escolha pessoal fundamentava a possibilidade de reposicionamentos, que, por um lado, eram constrangidos pelas relações de poder locais e, por outro, pelo arcabouço legal imposto pelo Estado (Boyer, 2015).

Durante todo o meu trabalho de campo etnográfico, senti uma certa perplexidade, que foi crescendo cada vez mais. Por um lado, eu percebia que as instituições e os ativistas viam as "identidades" como algo definitivamente estabilizado, que seriam fielmente refletidas nas categorias etnolegais. Por outro, estava notando que as pessoas lidavam com elas de forma bem diferente, discutindo as noções, tentando dar-lhes sentido e, às vezes, contestando-as. A evidência de profundas discrepâncias — entre as representações das populações locais sobre o que sustenta a coesão de um coletivo e o que o Estado imagina que seja — me levou a afastar-me da busca de adequação entre a "identidade" declarada e a cultura, ou mesmo o modo de produção observado, para, em vez disso, questionar os pressupostos da ação das administrações.

Um modelo de gestão etnoterritorial e a linguagem da etnicidade

O ponto de partida dessa fase mais bibliográfica da pesquisa foi querer saber como funcionaria, do ponto de vista do Estado, o "direito à diferença" introduzido pela Constituição de 1988. Observei que um dos pressupostos é a existência de unidades discretas funcionando de acordo com regras variáveis. Reflexo ou consequência desse princípio da ação política, o quadro institucional é ele próprio fragmentado: a gestão de cada categoria etnolegal oficial é confiada a uma administração diferente, que pertence, por sua vez, a uma estrutura distinta do executivo e dispõe de instrumentos legais específicos. De fato, os estatutos territoriais dos "indígenas", dos "quilombolas" ou ainda das "populações tradicionais" (uma categoria instituída nos anos 2000) não são os mesmos; cada um deles corresponde a uma combinação particular entre atribuição de direitos definitivos ou temporários, do subsolo ou apenas da superfície, em plena propriedade ou em usufruto.

À medida que essas políticas públicas vão sendo implementadas no intuito de garantir a segurança territorial das populações, conforma-se um mosaico onde alternam territórios quilombolas, terras indígenas, reservas extrativistas etc. É preciso, porém, que haja uma adequação entre a caracterização etnolegal dos ocupantes de um espaço considerados legítimos e a qualificação jurídica deste último. O fato de, por exemplo, apenas quilombolas poderem morar num território quilombola me levou a propor a expressão "grupos-territórios" para destacar os pressupostos da ação governamental. Desse ponto de vista, o reconhecimento dos "grupos-territórios" seria mera tradução burocrática de partições claras na realidade social concreta. No entanto, alguns indícios (como o contraste entre uma definição rigorosa dos regimes territoriais e uma definição muito vaga das populações às quais se aplicariam) sugerem, antes, que se trata de um instrumento normativo que deveria permitir a criação de ordens socioespaciais exclusivas para facilitar a gestão territorial pelo Estado (Boyer, 2014b).

Uma consequência imprevista dessas políticas é o surgimento de situações de "superposições de demandas territoriais", nas quais grupos que ocupam uma posição semelhante na estrutura social (e que às vezes reconhecem ter laços de parentesco) buscam obter do Estado a atribuição de um mesmo espaço geográfico, mas em nome de identidades distintas. Esses conflitos frequentemente têm origem em histórias familiares e lutas faccionais. Entretanto, quando o acesso aos direitos sociais passa por uma etnicidade territorializada, qualquer história compartilhada encontra limites para ser enunciada e recebida pelas agências estatais. A legitimidade sobre um território é, de certa forma, projetada para fora das relações locais, devendo ser confirmada apenas no quadro jurídico elaborado em nível nacional (Boyer, 2016).

Embora o Estado tenha claramente desacelerado, se não interrompido, o ritmo das demarcações, observa-se que os pedidos de regularização fundiária em razão de identidades diferenciadas continuam aumentando. Esse descompasso reflete a diferença entre as maneiras do Estado e das populações de articular singularidade e território: enquanto o primeiro considera que a diferença dos habitantes preexiste à demarcação de uma área, as segundas entendem que, ao ser recebida pelas administrações, a demanda territorial em si atesta sua singularidade — e esperam que isso já lhes permita usufruir de direitos em matéria de saúde e educação, que consideram igualmente essenciais. Assim sendo, podemos sugerir que, no caso das recentes declarações identitárias e das circulações etnolegais, há uma linguagem nacional sobre etnicidade, com a qual populações rurais precisam relacionar-se para resolver questões locais de acesso a direitos. Quilombola, tradicional ou indígena, o particularismo tornou-se a norma e a forma atualmente dominantes para a expressão da contestação social (Boyer, 2019).

A importância nesses processos de atores externos, que Houtzager (2004) descreveu como "incubadoras institucionais", não precisa mais ser demonstrada. De fato, as mobilizações "étnicas" ocorrem frequentemente depois que tais atores têm, por um lado, traduzido as novas categorias do Estado para uma linguagem compreensível

às populações e, por outro lado, conferido aos rótulos oficiais não apenas significado (ao construir uma ligação entre denominações abstratas e a experiência diária), mas também interesse (essencialmente ao instruir sobre os direitos aos quais elas dão acesso).

Por mais notável que seja, essa interação com atores externos não constitui uma novidade em si. Na região de Santarém, por exemplo, reconstituí a sucessão de formas de organização socioespacial das populações ao longo do século XX e início do século XXI, mostrando que elas sempre se deram na interlocução e no contato: moradia dispersa conforme as migrações, agrupamento em "comunidades" sob a influência da teologia da libertação, organização em associações de "moradores" para acesso a linhas de crédito governamentais e, hoje, em associações etnicamente rotuladas para integração em programas destinados a minorias. De certo modo, pode-se dizer que as atuais mobilizações sociais recorrem à reformulação de práticas e representações sociais mais antigas. Isso porque o grupo de referência, que agora se denomina "etnia", parece ainda se organizar segundo as mesmas modalidades que anteriormente eram usadas pela "família" ou pela "comunidade". A atual organização em territórios étnicos é, portanto, a última atualização de uma série de arranjos socioterritoriais adotados pelas populações em sua interação com diferentes atores externos (Boyer, 2017).

A compreensão de como os diferentes atores sociais acompanham as mudanças de terminologia na leitura do corpo social envolvia, dessa forma, também uma reflexão sobre o lugar atribuído à figura do outro (negro, indígena, branco) nas narrativas sobre si. E, nesse ponto, os dados etnográficos chamaram a atenção para um fenômeno novo, inesperado e relativamente pouco estudado: as populações se referiam, de fato, ao que chamam de "novos preconceitos" (não ser diferente o suficiente, não ser negro o suficiente, não ser indígena o suficiente etc.) e se queixam de modo recorrente por serem confrontados com eles nas suas demandas ao Estado. A observação incitava à superação da ideia de uma instrumentalização das identidades ou de sua imutabilidade, para abordar de maneira mais fundamentada o descompasso percebido entre dinâmicas locais e

a lógica estatal. Incentivava também a buscar entender quais categorias de pensamento fundamentavam, para as populações locais, a possibilidade de reposicionamentos étnicos.

Teoria nativa da "mistura" e posicionamentos étnicos

Para atender a esse objetivo de pesquisa, parti de uma outra situação etnográfica, exemplar tanto da diversidade de posicionamentos étnicos aceitáveis quanto das circulações etnolegais que as populações locais acreditam serem possíveis (Boyer, 2022). Em 2017, Ricardo Folhes, um colega da UFPA, me contou que, em um vilarejo a dez horas de barco de uma cidade de médio porte (200 mil habitantes) no estado do Pará, moravam três irmãos: um deles se declarava negro, outro indígena e o último "um e outro". Resolvi ir até lá para conversar com eles e entender como era possível que filhos do mesmo casal, criados na mesma comunidade, com a mesma faixa etária (40 anos) e fenotipicamente muito parecidos, tivessem pontos de vista divergentes a respeito do seu pertencimento "étnico".

Quando os encontrei em Lagoa Bonita (nome fictício), os três homens confirmaram não se identificar "etnicamente" da mesma forma, mas, de modo aparentemente paradoxal, também declararam que isso não afetava em nada sua comum determinação, naquele momento de sua trajetória, de buscar integração oficial às políticas públicas voltadas para as populações quilombolas. O que era interessante e bastante excepcional nessa situação era a ausência total de tensão entre eles em relação à escolha política que fizeram de se assumirem publicamente como quilombolas, embora não tentassem esconder suas divergências.

A afirmação simultânea do reconhecimento mútuo de um direito à discordância e da reivindicação de uma natureza étnica compartilhada tinha, portanto, todas as aparências de um paradoxo. Para resolvê-lo, era necessário postular que eles evocavam coisas diferentes e mobilizavam registros distintos de linguagem: um, político, se dirige a atores externos (o Estado, os ativistas e o antropólogo)

e busca utilizar o que se supõe serem suas categorias, entre elas a de "identidade"; o outro, mais relacionado com a esfera privada e íntima, seria melhor expresso pela noção de identificação (por exemplo, com parentes por vezes já falecidos). De certa forma, identificação negociada como posicionamento situacional se tornava uma categoria analítica mais heurística do que identidade dada ou posições fixas, para dar conta da maneira de as populações locais pensarem sobre os fenômenos designados como emergência ou afirmação étnica. Em outros termos, era preciso pensar mais em termos de processos do que de estrutura.

Isso não quer dizer que estrutura não significa nada: as cerca de quarenta famílias do povoado recebem todas o Bolsa Família, não têm documentos de propriedade e recebem pouca atenção do estado e do município. Mas essa posição na estrutura social não explicava sua trajetória rumo a um posicionamento quilombola, nem suas diversas identificações. Para isso, era necessário levar em conta o contexto mais amplo e a história recente da região onde a vila está localizada. Durante nossas conversas, ficou rapidamente evidente que a grande questão dos irmãos e dos seus parentes era a avaliação negativa de um projeto territorial voltado para populações chamadas tradicionais. Na década de 2000, foi proposta aos moradores da região a criação de um projeto de assentamento agroextrativista (PAE), algo que no início foi extremamente bem recebido. Após intensa mobilização social, durante a qual a área foi percorrida para reconstituir a história de sua ocupação (inclusive por um dos três irmãos) e delimitar de modo consensual seus limites, foi criado o PAE Aminacamba (nome fictício) sobre uma vasta área geográfica de 250 mil hectares, mais ou menos a metade do Distrito Federal. Isso gerou um grande entusiasmo entre as cerca de 4.600 famílias, todas inscritas nas listas oficiais como agroextrativistas.

No entanto, na época da minha visita em 2017, muitas delas pareciam considerar que ele foi como uma armadilha que finalmente havia se fechado sobre elas. De fato, o PAE Aminacamba era um belo projeto no papel e, quinze anos depois, continuava sendo apenas isso: o direito de uso não tinha sido oficializado, a demarcação territorial

não tinha sido efetuada nem a regularização fundiária tinha sido feita. Em outras palavras, em toda a região e no povoado de Lagoa Bonita, a alegria e a esperança de dias melhores tinham dado lugar ao desânimo e à amargura.

É neste contexto de fracasso do planejamento estatal que surgiram novas reivindicações, enunciadas no registro étnico. Algumas famílias (os moradores de Lagoa Bonita, mas também a presidente da Federação do PAE) solicitam seu reconhecimento como quilombolas, ganhando visibilidade no Estado. Elas esperam que, se o pedido for contemplado, os direitos prometidos se concretizarão: o espaço retirado da vasta área do PAE e reclassificado como território quilombola deverá permitir que elas se beneficiem de atenção diferenciada em saúde e educação.

Duas expressões, ouvidas em muitas situações, tanto em etnografias anteriores quanto no caso dos três irmãos, permitem compreender melhor as bases sobre as quais esses reposicionamentos étnicos são concebidos. Por um lado, de modo recorrente, as populações afirmam carregar uma "mistura": "somos misturados"; "é tudo uma mistura;" "temos essa mistura". Vale notar que o termo *mestiço* e as palavras *mestiçagem* ou *miscigenação*, a que se referem os intelectuais e as classes dominantes, nunca são mencionados. É que a teoria nativa da mistura não implica a fusão e a produção de um ser novo capaz de representar a nação. De forma bem diferente, ela sugere a coexistência de diversos elementos (qualidades físicas, habilidades, temperamentos, conhecimentos etc.). Falar de mistura é, portanto, referir-se ao conjunto de características morais e físicas, herdadas dos ascendentes e preservadas em sua integridade, como matrizes, que um grupo de parentes compartilha.

Por outro lado, essa teoria se atualiza através do "direito" que as populações locais reconhecem a si mesmas de interpretar sua "mistura" e de "escolher" conectar-se a uma delas. Esse processo se reflete nas afirmações corriqueiras — por exemplo: "resolvemos ser quilombolas", "escolhemos ser índios", "optamos por ser tradicionais" —, atestando sua dimensão eminentemente política. O "direito" de escolher, para si mesmo e para seus parentes, a matriz

ou a "raiz" que será relevante em determinado momento de uma trajetória social coletiva se concretiza dessa forma com a declaração de uma etnicidade (negra e indígena, já que, no contexto das políticas diferenciais, "branca" não faz sentido). Ser verdadeiramente indígena ou negro não depende aqui de uma negação da "mistura" ou mesmo da sua relegação: muito pelo contrário, isso significa lidar com todas as possibilidades que ela carrega, ao deixar que matrizes ressurjam. De certa maneira, a aptidão à "pureza" é aqui constitutiva da "mistura". É por essa razão que os três irmãos, que se reconhecem tanto em um bisavô negro quanto em um bisavô indígena, acabam concordando que, se o atual caminho quilombola não cumprir suas promessas, não é inconcebível explorar um caminho indígena.

O raciocínio é consistente com o princípio constitucional de autodefinição, mas não com a exigência de inscrição em uma única categoria etnolegal, nem com o requisito atual de heteroidentificação. De fato, administrações que buscam clareza étnica são relutantes em aceitar identificações flexíveis. De qualquer forma, pode-se dizer de modo geral que a implementação de tais programas diferenciados contribuiu para a emergência, como atores políticos, de setores inteiros da população antes considerados "invisíveis".

Caboclo e "populações tradicionais": como romper a indistinção das origens?

Antes que os direitos constitucionais levassem as populações a se posicionarem em relação às categorias etnolegais, estas eram percebidas e qualificadas pelos grupos dominantes como caboclos, uma noção pejorativa associada a indolência, ignorância, superstição, resignação e, acima de tudo, indistinção das origens. Esse vocábulo nunca foi uma categoria administrativa e não é "nativa", no sentido de que raramente é usada como termo de autodesignação, mas ela é muito presente no imaginário amazônico.

Sem poder entrar aqui em mais detalhes, pode-se dizer que, desde a segunda metade do século XVII, caboclo tem sido usado das

mais variadas formas e, às vezes, contraditórias. Teria sido inicialmente usado pelos tupis da costa, para designar os seus inimigos tapuias da mata (Grenand, Grenand e Guillaume, 1990), e, no século seguinte, pelos jesuítas, a respeito dos índios descidos em suas missões, desta vez por oposição aos tapuias (Chambouleyron e Arenz, 2016). Na mesma época, a palavra era considerada pelos portugueses como insulto dirigido aos mestiços, levando-os a proibir seu uso (Chambouleyron e Arenz, 2016).

Há constantes questionamentos sobre o potencial dos caboclos, uma inquietação em saber se são índios em processo de evolução ou portugueses em via de degeneração. As avaliações sobre eles são sempre desfavoráveis: não teria possibilidade para eles de se integrarem ao chamado mundo civilizado, mas também se encontrariam definitivamente desconectados de suas origens indígenas. Foi necessário esperar pelos trabalhos de Charles Wagley (1953) e Eduardo Galvão (1955) para que o caboclo aparecesse como um "tipo social amazônico", e mais quarenta anos, com o livro de Stephen Nugent (1993), para que os caboclos passassem a ser vistos como coletivos historicamente constituídos, ou seja, como sociedade.

Categoria ambígua, o caboclo chamou a atenção de vários pesquisadores, entre eles Deborah Lima (1999). A antropóloga evidenciou que, por um lado, o termo parece operar como uma categoria de classificação social baseada em diversos critérios "objetivos": uma localização geográfica (os habitantes da Amazônia rural), uma ascendência racial (descendentes de índios e de brancos), uma profundidade histórica (uma ocupação antiga), atividades econômicas (pequenos produtores) e uma posição de classe (os mais carentes). No entanto, observa Lima, isto funciona mal porque os chamados caboclos muitas vezes têm dupla residência, transitando então entre cidade e interior, porque acolhem recém-chegados e migram eles próprios para outros lugares, porque eles estão presos em relações de dependência, mas também têm roças para subsistência etc. A análise é, portanto, forçada a sempre introduzir novas nuances e novos detalhes na tentativa de identificar o que parece ser um grupo evanescente.

Por outro lado, a mesma autora observa que caboclo também pode ser entendido como uma categoria relacional em contraste tanto com os colonos que chegaram na década de 1980 quanto com os povos indígenas e com aqueles que se percebem como brancos, urbanos e ricos. Lima aponta para uma operação em cascata onde a noção serve para designar o outro, atribuindo-lhe uma posição inferior à do locutor: os habitantes dos grandes centros os localizam nas pequenas cidades, estes os associam aos pobres urbanos e rurais e estes, por sua vez, aos indígenas. A originalidade do caboclo está, em última análise, em construir uma leitura étnica da desigualdade social.

Devido à forte carga negativa do termo, as populações locais, em sua maioria, recusam para si essa denominação. Isso tem por efeito fazê-las entrar em uma espécie de invisibilidade nominal, como se, por serem misturadas, também sofressem de um déficit de identidade. Aliás, quando, na década de 1990, o governo introduziu os direitos constitucionais, esses caboclos não foram vistos como objeto possível de políticas: não eram suficientemente índios, não eram suficientemente negros, não eram suficientemente diferentes.

Houve, entretanto, uma tentativa de quebrar o estereótipo do caboclo ao promover a expressão "populações tradicionais". No contexto da época, tratava-se de uma disputa política com um discurso ecológico e uma dominante biológica. Esse discurso defendia a criação de vastas reservas ditas de proteção ambiental integral, onde, portanto, nenhuma presença humana seria tolerada. Contra esse projeto, formou-se uma ampla aliança socioambiental, com projeção internacional, que defendia, por sua vez, a criação de unidades de conservação denominadas "unidades de uso sustentável", onde os moradores de longa data poderiam permanecer. Essa coalizão de atores associativos contribuiu para o desaparecimento gradual do termo caboclo dos discursos públicos (mas não privados) em favor da expressão "populações tradicionais", que acabou se tornando o emblema de grande parte das lutas rurais.

A escolha do adjetivo *tradicional*, no entanto, suscitou várias críticas. Em primeiro lugar, alguns autores objetaram que ele não

leva em conta a dimensão processual das identificações: as populações não nascem tradicionais, mas se tornam tradicionais ao assinar um contrato com o Estado (Cunha e Almeida, 1999). Outros pesquisadores observaram que a expressão carece de rigor sociológico e não rompe completamente com o estereótipo do caboclo. Como sugere Lima (1999), o adjetivo *tradicional* não deixa de lembrar a palavra *primitivo*: as "populações tradicionais" são de fato muitas vezes percebidas como uma espécie de testemunho de um passado remoto, sem espaço em um mundo urbano que se projeta para o futuro e para a modernidade.

Além disso, vale ressaltar um funcionamento com geometria variável da expressão: se as instituições a consideram uma ampla categoria que engloba os indígenas, os quilombolas e os agroextrativistas, as pessoas comuns tendem a associá-la apenas a estes últimos, "misturados", usando os termos específicos mencionados para os dois primeiros. A nova formulação acaba então por se assemelhar mais a um sinônimo de caboclo, na melhor das hipóteses como uma expressão menos ofensiva, do que como uma construção semântica que rompe radicalmente com velhos preconceitos. Aos ouvidos comuns, ambas soam da mesma forma: o folclore tem dificuldade de deixar espaço à "cultura", a dependência à autonomia e a subsistência à inovação. Essa categoria se encontra fragilizada pelos vínculos ainda mantidos com o caboclo. Ela é também menos protetora, e, como no caso dos três irmãos, as populações que se decepcionam recorrem a outras categorizações.

Os desdobramentos do caboclo: homens, entidades e reposicionamentos étnicos

A personagem do caboclo, entretanto, recebeu uma interpretação completamente diferente, que faz sucesso até hoje e vem daqueles que geralmente são os mais suscetíveis de ser qualificados como caboclos. Nessa acepção, não se trata mais de marginalizar outros seres humanos, mas sim de designar certos seres invisíveis e muito

poderosos que "baixam" nos médiuns dos cultos de possessão urbanos. Esta versão do caboclo não só contrasta pela natureza que lhe é atribuída, como sua representação ritual se faz acumulando elementos pejorativamente conotados quando associados ao homem-caboclo. Nos terreiros dos bairros periféricos, no momento da possessão, a presença dos caboclos no corpo dos filhos e filhas de santo envolve, de fato, a ruptura com as convenções sociais usuais atestando respeitabilidade e familiaridade com os objetos que simbolizam a modernidade: bebem, paqueram, zombam, ameaçam, exigem do público, fumam e usam perífrases para falar de telefone, geladeira e carro, por exemplo. Essas elaborações rituais não são apenas possíveis; são prescritas. Trata-se de tornar manifesta a todos a diferença entre o médium, simples "aparelho", e seu "guia", prestigioso visitante. Ao concentrar neles todas características negativas associadas ao homem-caboclo e ao fazer que ninguém possa confundir as poderosas entidades com seus consulentes ou com pessoas que as recebem, os caboclos invisíveis aliviam, de maneira geral, os seres humanos dos estereótipos.

Por outro lado, os caboclos invisíveis também permitiriam representar a diversidade do mundo. Dependendo das características que lhes são atribuídas ou de suas supostas origens, seriam agrupados em "linhas" como a do mar, a da mata, a do Codó, a dos turcos, a dos surrupiras, entre outras. A princípio, vigoraria a regra segundo a qual um caboclo apenas poderia "baixar" quando sua linha é chamada. Porém, isso é pouco respeitado, e ninguém se surpreende que chegue um caboclo do mar quando os vaqueiros são chamados. Como diz o povo dos terreiros, o caboclo faz o que bem quer: ele visita o salão conforme sua vontade e pode até assumir a forma que desejar, manifestando-se como velho, criança ou mulher, e também como negro, indígena ou branco — e mesmo, caso necessário, como exu. Esse é o modelo religioso da "virada".

O caboclo dos cultos confirma a importância desse referencial no imaginário amazônico. Mas, ao incorporar a possibilidade de transgredir regras estabelecidas e ao se apresentar de acordo com sua vontade em formas variadas, ele faz ainda mais: passa a simbolizar também a abertura ao mundo, a multiplicidade e a liberdade

de ser o que se quiser. Em outras palavras, simboliza a "escolha", uma noção-chave que mencionei acima a respeito dos três irmãos. Tal representação me parece constituir um espelho invertido da ordem social imposta aos homens caboclos, sobre os quais pesam a "mistura" e a condição de dominados.

Para as populações vulneráveis qualificadas como caboclas, a questão da "mistura" é particularmente difícil, quando elas querem ter acesso a direitos constitucionais: se os "povos indígenas" são descendentes das populações pré-colombianas e as "comunidades quilombolas" se situam na linhagem das antigas pessoas africanas escravizadas, o que será daqueles que são "misturados"? Quais ancestrais privilegiar, então, na apresentação de si ao Estado?

Embora não seja sempre fácil identificar-se como "população tradicional", pode ser ainda mais difícil quando um grupo busca substituir esta designação por uma "identidade" declarativa negra ou indígena. Isso implica uma inflexão nas narrativas sobre a história da família e um trabalho sobre os corpos e os espaços para que estes atendam às expectativas das administrações. De certo modo, esses reposicionamentos étnicos evocam dispositivos de transformação, que encontram expressões religiosas na virada dos cultos de possessão ou nas metamorfoses do xamanismo. À medida que são confortadas na ideia de "ter o direito de escolher", as populações locais examinam sua "mistura" para que a "confusão" das origens dê lugar a uma compreensão em termos de articulação de matrizes, que podem ser atualizadas "virando" de uma forma para outra. Esse dispositivo torna autênticas todas as transformações, tanto as que já aconteceram como as que estão por vir. Ao evidenciar como a metamorfose irradia o universo de referências das populações, essa perspectiva é capaz, por um lado, de neutralizar as acusações de fraude que pesam sobre as populações rurais, e, por outro, de se afastar de uma busca estéril pelas origens. Em última análise, sugere que as trajetórias históricas são compostas de transformações sociopolíticas articuladas por um pensamento metamórfico.

Sobre um último ponto ainda, a comparação com o campo da possessão é suscetível de lançar luz sobre as atuais preocupações com

as origens étnicas dos grupos sociais. Isso porque, desde a primeira parte do século passado, as origens da religiosidade popular foram analisadas por estudiosos interessados pelo famoso "problema mestiço". O historiador Aldrin Figueiredo (1996) mostrou, assim, que a grande partição, hoje consensual, entre práticas rurais associadas à indianidade (pajelança) e práticas urbanas associadas à africanidade (cultos de possessão), foi montada a partir da crença de que a religião refletia a raça: o esforço para separar e segregar os diversos elementos cultuais era concebido como uma forma de evitar a contaminação, para preservar então a "pureza" das origens.

Resultou deste trabalho uma injunção à "autenticidade" que levou os pais e mães de santo a aderir a uma proposta de dessincretismo na década de 1990 (época da minha tese). Agora, é interessante notar que isso antecedeu em cerca de dez anos o incentivo à desmiscigenação das populações reais, que estão agora se reposicionando sobre as categorias etnolegais, para deixar de serem rotuladas como caboclos sem história nem cultura. Mas vale dizer que estão fazendo isso conservando eventuais novas linhas de fuga, por meio de sua "mistura".

Não pretendo afirmar que a teoria nativa da "mistura" se atualiza no meio rural conforme as regras dos ritos dos cultos de possessão urbanos. As diferenças são evidentes. O que eu queria era chamar a atenção sobre os destinos cruzados dos caboclos-espíritos, que apareceram nos subúrbios pobres das cidades, e dos caboclos-homens, que deveriam ser procurados cada vez mais longe na mata. Tanto em um caso como no outro, a percepção do caboclo está sempre baseada em uma associação com as margens (as margens da civilização, as margens do universo urbano), e isso não pode ser considerado uma mera coincidência. O que me parece explicar a ressonância que um provoca no outro é o fato de o espírito caboclo poder ser visto como "prática portável e mensagem transponível", no sentido de Csordas (2007, p. 261). A definição metafórica e aberta de si que ele carrega é capaz de informar situações muito diversas e, às vezes, muito novas. Apesar da relação original desse personagem com o imaginário religioso urbano e sua visão do mundo rural, a força do caboclo

em simbolizar as experiências sociais confere a ele uma projeção, mesmo inconsciente, para além dos espaços de culto *stricto sensu*.

Considerações finais

Eu tentei, nestas páginas, dar conta de como foi se construiu uma pesquisa a partir de uma abordagem empírica e pragmática. Empírica, antes de mais nada, porque foi se alimentando da observação de várias situações etnográficas no Pará, no Amapá e no Amazonas. Em todas elas, encontrei pessoas mobilizadas para conseguir seu "reconhecimento" étnico, que compartilhavam comigo sua esperança de, assim, melhorar as condições de vida e o acesso aos serviços estatais. No entanto, as inúmeras discussões, discordâncias e, às vezes, conflitos entre familiares atestavam que nem sempre havia consenso sobre a maneira de realizar o objetivo e, em certos casos, nem mesmo sobre a categoria etnolegal reivindicada.

Para entender essas hesitações e paradoxos, foi necessário adotar uma postura metodológica pragmática, mantendo-me o mais próximo possível das experiências concretas e cotidianas das populações locais, de suas palavras, elipses, questionamentos e ações. Isto significou, para cada situação de reivindicação, prestar atenção não apenas à interlocução entre as populações locais e o Estado por meio dos seus representantes, mas também ao contexto mais geral (como se formam as alianças e o que elas implicam, o que gera conflito ou tensões etc.) e à sociabilidade local (relações com os povoados vizinhos, com os parentes morando fora da área etc.). Abrir a pesquisa para elementos aparentemente sem relação direta com as reivindicações étnicas, ouvir de forma não seletiva os discursos proferidos em reuniões públicas e as falas trocadas em conversas particulares revelou a presença de descompassos repetitivos e, portanto, significativos: o posicionamento militante, voltado para a celebração da identidade étnica publicamente "assumida", cedia lugar, na intimidade dos lares, a narrativas mais complexas, nas quais os antepassados — negros, indígenas, "portugueses" ou mesmo de outros

países — eram livremente mencionados. Impôs-se, assim, a ideia de uma coexistência de elaborações discursivas sobre o que representa um coletivo e sobre o que o constitui: algumas buscando legibilidade étnica, e outras apegadas à validação de certos laços familiares.

Na verdade, esse pragmatismo era compartilhado pelos meus interlocutores. Eles também estão constantemente em busca de informações sobre políticas públicas e sobre aliados que possam apoiá-los: movimentos sociais, ONGs ou funcionários bem-intencionados. Estão também cada vez mais interessados em poder situar seus antepassados — e, portanto, a si mesmos — a partir da chave etnolegal de compreensão do mundo que agora vigora. É fundamental destacar aqui que sua notável aptidão para se apropriar de novos repertórios e se inserir em novas redes — mas sempre combinando-os com formas mais antigas — atesta de uma agência e de uma capacidade de fazer política, aspectos que os estudos as vezes falham em levar em conta e levar a sério.

Não se deve, de forma alguma, entender essas mobilizações sociais como uma mera instrumentalização da etnicidade, como afirma a extrema direita: a história da região e mesmo do país comprova que não se trata disso. No entanto, é também necessário reconhecer sua dimensão política, que raramente é identitária no sentido de fechada e imutável, mas se dá em termos que ainda precisamos compreender melhor. A "mistura" é um deles (quem sabe a incorporação do caboclo-espírito nos terreiros outro?), pois permite que as interpretações de cada um sobre o que se reconhece como comum, moduladas em função das experiências pessoais, abram o leque das identificações e posicionamentos possíveis para uma parentela.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. *In*: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). *Quilombos*: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2002. p. 43-81.

ALTHABE, Gérard. Ethnologie du contemporain et enquête de terrain. *Terrain*, [*s. l.*], n. 14, p. 126-131, 1990.

ARRUTI, José Mauricio. *Mocambo*: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru, SP: Edusc/Anpocs, 2006.

BENSA, Alban. De la micro-histoire vers une anthropologie critique. *In:* REVEL, Jacques (ed.). *Jeux d'échelles*. La micro-analyse à l'expérience. Paris: Gallimard, Le Seuil, 1996. p. 37-70.

BOYER, Véronique. *Femmes et cultes de possession au Brésil*: les compagnons invisibles. Paris: Éditions L'Harmattan, 1993.

BOYER, Véronique. A etnicidade dos quilombolas e a religião dos evangélicos: um exemplo no Baixo Amazonas. *Boletim Rede Amazônia*, [*s. l.*], p. 29-36, 2003.

BOYER, Véronique. Passado português, presente negro e indizibilidade ameríndia: o caso de Mazagão Velho, Amapá. *Religião e Sociedade*, [*s. l.*], v. 28, n. 2, p. 11-29, 2008.

BOYER, Véronique. Misnaming Social Conflict: "Identity", Land and Family Histories in a Quilombola Community in the Brazilian Amazon. *Journal of Latin American Studies*, [*s. l.*], v. 46, n. 3, p. 527-555, 2014a.

BOYER, Véronique. Regimes de diferenciação, registros de identificação: identidades, territórios, direitos e exclusão social. *In*: BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia Pereira; MACHADO, Carly; SÁ CARNEIRO, Sandra. *Dispositivos urbanos e trama dos viventes*: ordens e resistências. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2014b. p. 181-196.

BOYER, Véronique. Énoncer une "identité" pour sortir de l'invisibilité: la circulation des populations entre les catégories légales (Brésil). *L'Homme*, [*s. l.*], v. 214, p. 7-36, 2015.

BOYER, Véronique. The demand for recognition and access to citizenship: ethnic labelling as a driver of territorial restructuring in Brazil. *In*: LEHMANN, David (org.). *The crisis of multiculturalism in Latin America*. Nova York: Palgrave, 2016. p. 155-178.

BOYER, Véronique. Ethnoterritorial Reconfigurations of Social Conflicts: From Cultural Difference to Political Fragmentation (Brazilian Amazonia). *Revista Sociologia & Antropologia*, [*s. l.*], v. 7, n. 2, p. 395-428, 2017.

BOYER, Véronique. The Language of Ethnicity. Ethno-legal Identifications as Mechanisms of Visibilization (Brazilian Amazonia). *European Journal of Sociology*, [*s. l.*], v. 60, n. 2, p. 137-170, 2019.

BOYER, Véronique. *Expansão evangélica e migrações na Amazônia brasileira:* o renascimento dos perdedores. São Paulo: Editora Unifesp, 2021.

BOYER, Véronique. *Le puzzle amazonien: positionnements ethniques et mobilisations sociales*. Paris: CNRS Editions, 2022. [Tradução em inglês: *The Amazonian Puzzle: Ethnic Positionings and Social Mobilizations.* Berghahn Books, 2023.]

CHAMBOULEYRON, Rafael; ARENZ, Karl Hein. Indiens ou Noirs, libres ou esclaves: travail et métissage en Amazonie portugaise (XVIIe et XVIIIe siècles). *Caravelle*, [*s. l.*], n. 107, p. 15-29, 2016.

CSORDAS, Thomas J. Modalities of Transnational Transcendence. *Anthropological Theory*, [*s. l.*], v. 7, n. 3, p. 259-272, 2007.

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. *Populações tradicionais e conservação*. Seminário Avaliação e identificação de ações prioritárias para a conservação, utilização sustentável e repartição dos benefícios da biodiversidade da Amazônia Brasileira, Macapá, 1999.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les Mots, la Mort, les Sorts.* La Sorcellerie dans le bocage. Paris: Gallimard, 1985.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia, 1870-1950*. 1996. Tese (Mestrado em História) – Universidade de Campinas, Campinas, 1996.

FRENCH, Jan Hoffman. *Legalizing Identities*: Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2009.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens*: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GRENAND, Françoise; GRENAND, Pierre; GUILLAUME, Henri. L'identite insaisissable: les *Caboclos* amazoniens. *Études rurales*, [*s. l.*], n. 120, p. 17-39, 1990.

HOUTZAGER, Peter P. *Os últimos cidadãos.* Conflito e modernização no Brasil rural (1964-1995). São Paulo: Globo, 2004.

LAPLANTINE, François, *L'anthropologie*. Paris: Petite bibliothèque Payot, 2001.

LIMA, Deborah de Magalhães. A construção histórica do termo caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA*, [*s. l.*], v. 2, n. 2, p. 5-32, dez. 1999.

NUGENT, Stephen, *Amazonian Caboclo Society*: An Essay on Invisibility and Peasant Economy. Oxford: Berg, 1993.

SARDAN, Jean-Pierre Olivier de. Le 'je' méthodologique: implication et explicitation dans l'enquête de terrain. *Revue française de sociologie*, [*s. l.*], v. 41, n. 3, p. 417-445, 2000.

VÉRAN, Jean-François, *L'esclavage en héritage (Brésil)*: le droit à la terre des descendants de marrons. Paris: Karthala, 2003.

WAGLEY, Charles. *Amazon Town*: A Study of Man in the Tropics. Oxford: Oxford University Press, 1953.

WEBER, Florence. L'enquête, la recherche et l'intime ou: pourquoi censurer son journal de terrain? *Espaces Temps Les Cahiers*, [*s. l.*], v. 47/48, 1991.

COMO ETNOGRAFAR MOBILIZAÇÕES SOCIAIS NA AMAZÔNIA: AS DIFICULDADES E AS POSSIBILIDADES

PETER TAYLOR KLEIN

RESUMO: O uso da etnografia para estudar mobilizações sociais apresenta desafios metodológicos e éticos únicos, mas também oferece enormes possibilidades. Este artigo explora por que a etnografia é particularmente adequada para estudar mobilizações sociais, como os pesquisadores podem utilizá-la para estudar e escrever sobre mobilizações sociais e as questões, oportunidades e dilemas metodológicos que surgem ao realizar esse tipo de pesquisa na Amazônia. Argumenta-se que a etnografia é particularmente eficaz para abordar tipos específicos de questões centrais ao estudo da ação coletiva. Apesar das possibilidades e vantagens do estudo das mobilizações em perspectiva etnográfica, a etnografia apresenta um conjunto de desafios — como as dificuldades de compreender múltiplos pontos de vista, manter a confiança com diversos atores durante o conflito e enfrentar dilemas éticos relacionados à posicionalidade do pesquisador — que podem ser enfrentados por meio de abordagens e práticas específicas. Essas abordagens são especialmente úteis para lidar com os dilemas e as particularidades da pesquisa etnográfica sobre mobilizações sociais na Amazônia, onde a natureza da ação coletiva assume características próprias em razão da história de exploração da região.

PALAVRAS-CHAVE: etnografia, mobilizações sociais, Amazônia, métodos de pesquisa, Belo Monte.

Introdução

Em fevereiro de 2013, o Xingu Vivo Para Sempre, um movimento social com sede em Altamira, no Pará, que se opunha veementemente à construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, publicou em seu site um vídeo de um homem admitindo ter se infiltrado como espião no grupo e em um sindicato local de trabalhadores. A construção de Belo Monte havia começado fazia menos de dois anos, em meio a uma mistura de resistência, composição e várias outras formas de mobilização social. O Xingu Vivo estava no centro dos conflitos, tentando retardar ou até mesmo suspender a construção. O homem, que havia começado a participar das atividades do Xingu Vivo alguns meses antes do incidente, foi flagrado durante a reunião anual do grupo com uma "caneta espiã", que grava áudio em segredo. Ele aparentemente estava sendo pago pelo Consórcio Construtor Belo Monte (CCBM), o conjunto de empresas responsáveis pela construção da hidrelétrica. O CCBM aparentemente queria reunir informações sobre as pessoas e ações dos grupos, com os objetivos de criminalizar lideranças e desmobilizar greves, protestos e ocupações nos canteiros de obras.

Os líderes e outros participantes do Xingu Vivo ficaram indignados com a revelação, mas de forma alguma estavam surpresos. Já pensavam havia muito tempo que o governo e as empresas responsáveis pela construção acompanhavam de perto seus movimentos e ações. Também estavam desconfiados de algumas outras pessoas e grupos da sociedade civil. A construção de Belo Monte, bem como a abordagem adotada pelo governo, criaram grandes divisões em movimentos que, de maneira geral, atuavam de forma unificada e/ou complementar. O incidente da caneta espiã, entre outros eventos, apenas aumentou a desconfiança e o ceticismo em relação aos outros, o que levou a mais divisões no âmbito da sociedade civil.

Até aquele momento, eu havia ido a Altamira — a cidade amazônica mais próxima e mais afetada pela construção de Belo Monte — em quatro ocasiões diferentes, desde 2010, e estava morando lá, como parte da minha etnografia, durante os cinco

meses que antecederam o incidente de espionagem. O Xingu Vivo me recebeu como se eu fosse um membro do grupo. Participei de seus protestos, de suas reuniões privadas e de muitos outros eventos. Cozinhei refeições em suas dependências, dormi em redes ao lado das deles em ilhas remotas do rio Xingu e os ajudei com pequenas tarefas, como forma de retribuir a generosidade. Mas minha pesquisa etnográfica era muito mais ampla do que um projeto sobre o Xingu Vivo. Eu queria aprender sobre a mobilização social em torno da usina de maneira mais geral. Para fazer isso, fiz uma imersão na vida social e política, alugando um apartamento na parte central da cidade e trabalhando duro para desenvolver relações com vários grupos da sociedade civil, funcionários do governo e representantes de empresas privadas. Participei de atividades com outras pessoas e grupos com os quais o Xingu Vivo não confiava e com os quais não trabalhariam.

O incidente da espionagem foi uma das várias situações que poderiam ter dificultado a continuidade do meu trabalho. Eu perderia a confiança do movimento? Como essa situação, ou outras semelhantes, mudariam meu relacionamento com outros atores no conflito? Esse momento faria com que outros se perguntassem por que eu estava lá e com quem tinha as maiores alianças? Embora, no final das contas, esse momento não tenha impedido minha capacidade de continuar realizando a pesquisa etnográfica da maneira como eu considerava mais produtiva, essa história destaca alguns dos desafios e possibilidades envolvidos na realização de pesquisa etnográfica sobre mobilizações sociais, em especial na Amazônia.

As mobilizações sociais surgem em momentos de conflito e controvérsia. Esses conflitos geralmente envolvem movimentos sociais, habitantes de um determinado lugar e outros agindo em oposição ao Estado e/ou empresas privadas alinhadas aos detentores de poder. Muitos atores — humanos e não humanos, e operando em várias escalas, desde o local até o global — estão envolvidos nesses conflitos. Nesse contexto, como os pesquisadores entendem as motivações e ações de um conjunto tão diverso de atores, especialmente quando podemos nos sentir mais alinhados com algumas posições e quando alguns comportamentos podem parecer repreensíveis

ou antiéticos? Devemos, como acadêmicos, permanecer imparciais, isentos de preconceitos e sem valores? Como os pesquisadores mantêm a confiança com múltiplos atores de diferentes lados de um conflito, especialmente quando esse conflito é particularmente tenso? Além disso, como a produção acadêmica pode refletir a realidade complicada dos conflitos sociais e políticos?

Como esta história mostra, o processo de estudar mobilizações sociais usando etnografia apresenta desafios metodológicos e éticos únicos, mas também oferece enormes possibilidades. Este capítulo utiliza principalmente exemplos de meus próprios projetos de pesquisa etnográfica, ao mesmo tempo que faz referência ao trabalho de outros, para abordar os desafios de realizar pesquisa com e sobre mobilizações sociais, a fim de explorar três questões principais. Primeira: por que a etnografia é particularmente adequada para estudar mobilizações sociais? Segunda: como devemos usar a etnografia para estudar e escrever sobre mobilizações sociais? Em outras palavras, quais são as melhores práticas etnográficas, especialmente ao examinar conflitos, controvérsias e ação coletiva? Por último: quais questões, oportunidades e dilemas metodológicos surgem ao realizar pesquisa etnográfica sobre mobilização social na Amazônia, que é diferente de estudar mobilizações sociais em outros lugares? Em outras palavras, exploro tanto as possibilidades quanto os desafios de usar a etnografia para estudar e descrever mobilizações sociais, especialmente na Amazônia.

A etnografia é uma abordagem inestimável para explorar por que as pessoas se mobilizam; quais são as estratégias ou "tecnologias" de mobilização e a eficácia das mobilizações; como as identidades das pessoas envolvidas na mobilização importam ou não; e como as pessoas fazem sentido do mundo social e político ao seu redor. Os métodos etnográficos nos ajudam a ver, entender e descrever em que consistem as relações entre diversos atores e por que essas relações importam. Além disso, a etnografia nos permite aprender como e por que as mobilizações mudam. Apesar dessas possibilidades e vantagens de estudar mobilizações sociais etnograficamente, a etnografia está cercada por desafios, que podem ser enfrentados

ao abordar a pesquisa etnográfica com um conjunto particular de abordagens teóricas e metodológicas. Para ser mais específico, uma abordagem pragmática relacional, combinada com os princípios de agnosticismo e simetria, é especialmente útil para lidar com dilemas e particularidades da pesquisa etnográfica sobre mobilizações sociais na Amazônia, onde a natureza da ação coletiva é distinta devido à história de exploração da região.

Apresentando os conceitos

Semelhante a outros textos desta coletânea de ensaios, uso o termo *mobilizações sociais* neste capítulo a fim de me referir aos processos de associação e comunicação entre atores e produzir demandas e soluções para um problema ou múltiplos problemas. Mobilizações sociais envolvem lutas ou negociações de poder e geralmente estão conectadas a intervenções e ações do Estado (Cordeiro e Silva, 2022; Miranda, 2024). Essas ações estatais costumam desencadear conflitos, que, por sua vez, podem levar a mobilizações sociais. Em outras palavras, o próprio conflito não equivale necessariamente à mobilização social. Com esse entendimento, a mobilização social é uma forma de ação coletiva que abrange uma gama mais ampla de atores e processos do que os "movimentos sociais", podendo ser menos formalizada ou estruturada do que a maioria dos movimentos sociais e envolver tanto entidades humanas quanto não humanas, em geral incorporando múltiplas estratégias e formas de ação.[1]

A etnografia é particularmente adequada para explorar e documentar a grande variedade de processos, atores e relações entre atores, em especial se entendermos a etnografia a partir do

1 Miranda (2024) defende uma abordagem etnográfica das mobilizações sociais e fornece uma explicação do desenvolvimento e dos vários usos da "mobilização social" na antropologia, particularmente em comparação com as formas como sociólogos e cientistas políticos historicamente definiram e examinaram os "movimentos sociais".

envolvimento de múltiplos métodos de coleta e análise de dados e se entendermos a etnografia enquanto um estilo ou forma particular de apresentar esses dados. Como método de trabalho de campo, a etnografia envolve a inserção do pesquisador em determinado lugar e o uso da observação participante durante essa inserção (Adler e Adler, 2003; Luker, 2008; Rubin, 2021). Muitos projetos de pesquisa etnográfica também incorporam entrevistas informais e formais, assim como a análise de diversas formas de conteúdo impresso ou online. Essas táticas metodológicas adicionais ajudam a triangulação dos resultados (Adler e Adler, 2003). A maior parte dos dados de uma etnografia é registrada na forma de notas de campo, as quais o pesquisador então analisa utilizando diversas opções. Essa coleta e análise de dados é, por si só, uma maneira de explorar muitas questões diferentes relacionadas às mobilizações sociais, mas também entendemos a etnografia como o produto final, o texto ou a apresentação dessa pesquisa (Marcus e Cushman, 1982).

Etnografia e as questões relevantes para o estudo das mobilizações sociais

No centro de qualquer bom projeto de pesquisa em ciências sociais está uma boa pergunta ou conjunto de perguntas, e o método que o pesquisador escolhe deve ajudar a examinar a questão que está sendo formulada. Algumas perguntas, particularmente aquelas que buscam entender padrões sociais amplos, são respondidas usando métodos quantitativos, enquanto outras questões são melhor exploradas utilizando vários métodos qualitativos, incluindo trabalho de arquivo histórico, análise qualitativa de conteúdo, estudos baseados em entrevistas e etnografia. Embora qualquer um desses métodos possa ser usado para estudar mobilizações sociais, muitas das questões que interessam aos acadêmicos são melhor examinadas por meio da etnografia. Essas questões giram em torno de seis temas principais.

Primeiro, os estudiosos dos movimentos sociais, da ação coletiva e do engajamento cívico têm se interessado há muito tempo em

compreender por que as pessoas se mobilizam e como as mobilizações emergem, crescem e declinam. Em outras palavras, o que leva as pessoas, tanto no nível individual quanto no coletivo, a se mobilizarem? Uma série de questões segue a partir desse interesse geral. Como as experiências individuais com sofrimento, violência, pobreza ou violações de direitos desempenham um papel no engajamento cívico, político e social ativo com os outros? Como o conhecimento dessas situações sociais e políticas se cruza com essas experiências, para moldar o nível e a natureza da participação em ativismo e outras formas de mobilização? Um grande corpo de estudos também examina os processos estruturais e coletivos que influenciam por que as pessoas participam, incluindo o papel da cultura, da socialização e das identidades coletivas (Polletta e Jasper, 2001), a presença ou ausência de oportunidades políticas (Meyer, 2004), e os próprios movimentos sociais, incluindo os recursos que são capazes de mobilizar (McCarthy e Zald, 1977) e as maneiras como eles enquadram suas lutas e objetivos (Benford e Snow, 2000). Além disso, para entender melhor por que as pessoas se mobilizam, também precisamos questionar o que impede as pessoas de fazerem isso, o que provoca o desengajamento ou resulta na aceitação de ações e projetos que afetam negativamente as pessoas (Eliasoph, 1998; Fillieule, 2010; Lapegna, 2016).

Todas essas questões sobre o que incentiva ou desincentiva a mobilização são melhor exploradas por meio da etnografia. O processo de participar, enquanto se observa, se escuta e se presta atenção nas ações e na linguagem das pessoas que se mobilizaram, dá ao pesquisador pistas sobre o que inspirou os indivíduos a participar, mas também nos ajuda a entender como essas motivações individuais interagem com as de outros, a fim de criar novas compreensões, objetivos e razões para a mobilização. Etnógrafos podem ver e ouvir como as pessoas discutem suas razões para participar com outros que fazem parte da mobilização, mas também podemos fazer perguntas diretamente a indivíduos ou pequenos grupos. O etnógrafo pode obter uma compreensão mais completa das maneiras como as pessoas dão sentido às suas ações, se contradizem em diferentes

contextos ou permanecem consistentes nas palavras e nas ações. Essas informações fornecem percepções mais profundas sobre por que as pessoas se mobilizam e por que outras não o fazem.

Talvez mais importante do que lançar um olhar sobre o indivíduo seja a capacidade que o etnógrafo tem de ver os processos em grupo e entender como e por que os grupos se juntam, se fragmentam e se realinham. Por exemplo, meus coautores de *The Civic Imagination* e eu fomos capazes de perceber e explicar como e por que as teorias de vida cívica dos indivíduos emergiram e se fortaleceram juntamente com os processos grupais (Baiocchi *et al.*, 2014). Da mesma forma, em meu trabalho sobre a usina hidrelétrica de Belo Monte, testemunhei como as perspectivas individuais impactaram as dinâmicas em grupo e vice-versa. Aprendi as histórias individuais e pude testemunhar como essas histórias inspiraram e influenciaram não apenas suas razões individuais para participar, mas também suas interações em contextos grupais. Essas dinâmicas, por sua vez, moldaram como e por que os grupos se mobilizaram e desenvolveram as próprias identidades e perspectivas, o que teve papéis significativos nos conflitos em torno da construção da usina e seus impactos (Klein, 2022).

Em segundo lugar, além de a lente etnográfica ser uma escolha metodológica particularmente forte para obter insights sobre por que as pessoas se mobilizam, a etnografia também é capaz de fornecer entendimentos detalhados de como as pessoas se engajam na mobilização social. As etnografias de mobilização podem nos ajudar a descrever as formas que a mobilização assume e as estratégias que as pessoas usam para se engajar na esfera política e fazer exigências de maneira explícita, implícita ou subversiva. Ao observar e participar das mobilizações ao lado das pessoas, o etnógrafo não precisa apenas ouvir como os indivíduos relatam o que fizeram em uma entrevista ou como a mobilização é descrita em relatórios ou outros documentos. Em vez disso, ele vive e testemunha o processo, pode ver como as estratégias e táticas mudam e por que os indivíduos e grupos tomam decisões ao longo do caminho. Além disso, o engajamento prolongado e imerso em um campo de pesquisa abre

o pesquisador para ações e discussões que poderiam ter sido difíceis de imaginar antes de tal pesquisa. Podemos, assim, expandir o que entendemos por mobilização e ação coletiva. James Scott (1985), com talvez o exemplo mais conhecido, usou achados etnográficos para mostrar as inúmeras maneiras pelas quais os camponeses se valeram de evasão, esquiva, fofoca e outras "formas cotidianas de resistência" como estratégias de mobilização de classe.

Um terceiro conjunto de questões que interessa aos estudiosos das mobilizações sociais envolve as tecnologias de mobilização que permitem ou reprimem o protesto e a ação coletiva. Por tecnologias, entendo tanto as ferramentas físicas e técnicas usadas pelos atores envolvidos na ação coletiva quanto o significado foucaultiano de tecnologias como "métodos e procedimentos para governar os seres humanos" (Behrent, 2013, p. 55). Na primeira utilização da ideia de tecnologias, a etnografia está bem-posicionada para compreender completamente como e por que os novos movimentos sociais e outros atores usam as ferramentas analógicas e digitais para avançar seus esforços no conflito político. Simultaneamente, podemos ver como o Estado e outros em posições de poder também usam essas tecnologias para avançar seus próprios objetivos. O etnógrafo pode testemunhar e se envolver com as maneiras como os atores podem empregar tais ferramentas — independentemente de serem formas tradicionais de contar histórias, publicidade, ação direta e jornalismo, entre muitas outras, ou o uso mais recente das mídias sociais e outros caminhos inovadores para enquadrar e avançar suas causas. Em meu trabalho sobre o conflito envolvendo Belo Monte, interagi frequentemente com várias ferramentas dos atores envolvidos nas mobilizações, incluindo tirar e organizar fotografias para vários fins, ler e engajar-me com as mídias sociais, participar de protestos de rua e muito mais. Essas tecnologias, e os modos como diferentes atores interagiram com elas, destacaram o campo dos conflitos.

Considerando o uso mais amplo do termo *tecnologias*, adoto as ideias de Foucault sobre tecnologia como algo a ser criticado e também algo neutro ou até potencialmente positivo. Em seu uso crítico, as "tecnologias de poder" referem-se à forma como "os

sistemas sociais e políticos controlam, supervisionam e manipulam populações e indivíduos" (Behrent, 2013, p. 55). Em seu uso mais neutro, Foucault também invocou "tecnologias" como uma maneira de se referir a uma forma metodológica de estudar o arranjo de instituições, conhecimentos, práticas e discursos que permitem que o poder produza e crie, em vez de apenas reprimir, inibir e proibir (Behrent, 2013, p. 83-84). O exame das tecnologias, portanto, pode nos mostrar quais métodos de comunicação permitem que mobilizações, protestos e outras ações coletivas ocorram e como o conhecimento é utilizado, desenvolvido e contestado ao longo do tempo e do espaço durante e a serviço da mobilização social. Os etnógrafos estão frequentemente em posições ideais para entender as tecnologias de poder que são exercidas tanto pelo Estado, pelas elites e pelas instituições, para controlar uma dada população, quanto pelas pessoas, movimentos e outros atores, enquanto se engajam em mobilizações sociais. A etnografia é particularmente bem adequada para nos ajudar a entender como o poder é criado, mantido e desafiado, pois o etnógrafo pode observar, em detalhes, quem tem poder (em quais estágios e de que forma) e como os atores mantêm esse poder, além de documentar as estratégias que eles empregam para tentar deslocar esse poder.

Um quarto conjunto de questões para os estudiosos das mobilizações sociais gira em torno da eficácia da organização. Como os atores envolvidos em uma mobilização social são capazes de influenciar as ações de outros, tanto para mudar políticas, ganhar reconhecimento e acessar processos de tomada de decisão, quanto para obter apoio material, entre outras possibilidades quase ilimitadas? Como as mobilizações influenciam ações e decisões tomadas pelos que estão no poder, incluindo o Estado e outras elites? De maneira relacionada, como as mobilizações fazem parte da formação do Estado (Lima, 2012) e da construção ou manutenção do poder hegemônico (Bratman, 2015)? Em contraste, como o Estado influencia as mobilizações, as pessoas envolvidas em tais mobilizações e outros? As mobilizações se envolvem com o Estado de muitas maneiras diferentes e, da mesma forma, podem tanto se adaptar quanto mudar

para alinhar com a linguagem, a retórica e as práticas do Estado, em tentativas de alcançar seus objetivos, ou podem conseguir transformar a linguagem e o comportamento do Estado para alinhar melhor com a mobilização. Como, por que e em que circunstâncias esses processos de adaptação ou transformação se desenrolam?

Essas questões são centrais para o estudo da mobilização, porque tratam do sucesso ou fracasso da ação coletiva, do ativismo e dos movimentos sociais. No entanto, os "sucessos" e "fracassos" de tais organizações muitas vezes são difíceis de conhecer sem a experiência e o conhecimento do processo de mobilização. Os resultados da mobilização nem sempre aparecem como uma mudança clara de política ou outro resultado mensurável. As mudanças no Estado, nas elites e nos mobilizadores podem ser pequenas em escopo, mesmo que sejam consequentes, e as consequências mais significativas das ações podem levar anos para se materializar. Dadas as sutilezas dos impactos da ação e a longa linha do tempo, a etnografia permite ao pesquisador compreender mais plenamente de que as maneiras as mobilizações impactam os que estão no poder e aqueles que tentam perturbar o *status quo*. O etnógrafo pode observar como os atores interagem, se engajam e impactam uns aos outros em grande detalhe e ao longo do tempo.

Grande parte da minha pesquisa sobre a usina hidrelétrica de Belo Monte foi exatamente sobre esse tipo de relacionamento, e fui capaz de mostrar como as ações dos grupos afetados pela barragem — por exemplo, os pescadores — foram capazes de usar uma variedade de métodos de mobilização para influenciar os atores do Estado a trabalhar em seu nome (Klein, 2022). Testemunhei, e depois descrevi no meu livro, como e por que o Estado, as empresas privadas que estavam construindo a barragem e as mobilizações mudaram suas perspectivas e agiram de maneira diferente ao longo do tempo. Só fui capaz de observar essas e outras mudanças nas ações de várias partes interessadas porque passei mais de dezoito meses em Altamira e ao redor dela, ao longo de oito anos. O tempo prolongado que um etnógrafo passa observando um conflito ou as interações entre atores em mobilização e os que estão no poder permite o reconhecimento de padrões e de dinâmicas que interrompem esses padrões.

Um quinto conjunto de questões no qual os estudiosos da mobilização têm cada vez mais interesse relaciona-se com as demografias das pessoas envolvidas nas mobilizações. Quem, exatamente, participa da ação coletiva e como suas identidades impactam a forma como elas se mobilizam? Relacionado a isso, como os ativismos estão ligados ao modo de as pessoas conceberem seu trabalho e seu modo de vida? Em uma era na qual muitas mobilizações são definidas pelas identidades dos participantes ou os objetivos da mobilização estão diretamente relacionados a influenciar ou mudar algo ligado à identidade, os estudiosos estão ansiosos para saber quem está participando e como as identidades dos participantes impactam a natureza e qualidade tanto das ações dos envolvidos quanto daqueles que são objeto dessas ações — o Estado, por exemplo (Klandermans, 2014).

Podemos saber que os objetivos dos movimentos pelos direitos das mulheres ou os que tentam reduzir os homicídios de residentes negros pela polícia têm a ver, em sua essência, com identidades de gênero e racial, mas não sabemos necessariamente quem está se engajando e, mais importante, como as suas identidades, seu trabalho ou outros aspectos de seu modo de vida importam. Investigações etnográficas sobre o papel da identidade lançam luz sobre esses tipos de questões, porque os etnógrafos compreendem como as pessoas se identificam, como usam essas identidades e como os atores dentro das mobilizações e em contato com elas pensam sobre as identidades dos outros.

Durante o meu trabalho de campo, perguntei a uma defensora pública, que apoiava as pessoas afetadas pela barragem, se via seu trabalho como ativismo. Ela respondeu dizendo que todo mundo usa as ferramentas que estão disponíveis, e isso muitas vezes está ligado às suas identidades. Comentou as maneiras como usa sua identidade de representante legal para apoiar os outros, de forma semelhante a como os indígenas podem usar sua identidade e imagens de indigenidade enquanto ferramentas em suas lutas, e como os ativistas usam suas identidades ao protestarem na rua ou em fóruns públicos. Os etnógrafos têm um lugar privilegiado para testemunhar o modo de as pessoas utilizarem e empregarem suas várias identidades, e as

identidades dos outros, como parte de qualquer mobilização. Além disso, o comentário ambíguo da defensora pública aponta para outro ponto forte da etnografia para a pesquisa sobre mobilizações sociais: a capacidade de captar um sentido mais amplo do que significa "ativismo", particularmente aqueles que não assumem as formas clássicas de filiação a um partido, associação ou movimento social. Nesse caso, podemos questionar e compreender se e como seu engajamento faz parte de seu trabalho, talvez por causa dele. Esse tipo de ativismo relacionado ao trabalho e outros ativismos alternativos que podem "passar sob o radar" só são captados e compreendidos por meio do trabalho etnográfico.

Por fim, a etnografia é particularmente adequada para explorar como as pessoas envolvidas na mobilização social dão sentido às suas próprias situações e ao mundo ao seu redor. Seus entendimentos e suas maneiras de agir com base nesses entendimentos podem nos dizer muito sobre a realidade da vida, as possibilidades de mudança e a motivação de suas ações. Rolemberg e Lacerda (2022) oferecem um excelente exemplo desse tipo de abordagem ao analisar de que forma os atores da mobilização social percebem o aumento da violência na Amazônia nos últimos dez anos. As maneiras como as pessoas atribuem significado ao mundo social e político ao seu redor — neste caso, a violência — nos ajudam a entender as práticas do Estado e a transformação da sociedade.

Enfrentando os desafios e dilemas da etnografia

A abordagem pragmática relacional

Embora a etnografia seja a abordagem metodológica ideal para explorar uma ampla variedade de questões sobre mobilização social, os pesquisadores que utilizam este método ainda precisam encontrar meios de explorar e entender uma complexa rede de atores — muitos deles podem não se encaixar perfeitamente em grupos predeterminados, como "o estado" ou "a sociedade civil", e com frequência

possuem perspectivas bastante complexas, que desafiam pressupostos e categorias preexistentes —, além de lidar com contradições que surgem ao longo do tempo e do espaço. À medida que os etnógrafos prestam atenção nas experiências cotidianas das pessoas, também podem ter dificuldades em definir com clareza se as mobilizações "são bem-sucedidas" ou "fracassam", e igualmente perceber que as definições acadêmicas de conceitos podem ser bastante diferentes de como são entendidas "no campo". Eu argumento que uma abordagem "relacional pragmática" para estudar mobilizações sociais pode ajudar a resolver alguns desses desafios, e outros enfrentados pelos etnógrafos.[2]

Primeiro, a parte "relacional" dessa abordagem para examinar as mobilizações sociais sugere que muitos dos atributos das mobilizações sociais que os estudiosos exploram não são coisas possuídas por entidades específicas. Em vez disso, a perspectiva relacional argumenta que podemos encontrar as coisas que nos interessam ao observarmos as relações. Por exemplo, uma perspectiva relacional coloca o poder — uma preocupação central da pesquisa sobre mobilização — como algo que surge e existe apenas por meio das relações entre os atores. Conforme explica Mustafa Emirbayer (1997, p. 291-292), o poder — entre outros conceitos, a exemplo da igualdade, liberdade e agência — não deve ser pensado como algo que um ator ou entidade possui, mas sim como um "conceito de relação", porque "o poder... emerge da maneira como as figurações das relações... são estruturadas e operam". Segundo uma abordagem relacional, os etnógrafos podem observar de que modo o poder surge, é mantido e desafiado por meio das relações entre os atores. Para os estudiosos de mobilização social e política contestatória, essa

2 Embora meu objetivo não seja apresentar os detalhes de como fazer etnografia, indico os estudos de Kristin Luker (2008) e Ashley Rubin (2021). Ambos apresentam excelentes argumentos para estilos específicos de etnografia, que podem ser aplicados às mobilizações sociais. Em vez disso, nesta seção apresento uma abordagem teórico-metodológica que aborda questões ontológicas e epistemológicas da pesquisa etnográfica.

abordagem sugere observar as relações entre o Estado e a sociedade (Baiocchi, 2005, p. 17; Lavalle e Szwako, 2015).[3]

Em segundo lugar, o aspecto "pragmático" dessa perspectiva emerge da escola de pensamento pragmatista americana, que foi desenvolvida por filósofos como Charles S. Peirce, George Herbert Mead, John Dewey e William James, no início do século XX. O pragmatismo aborda questões fundamentais relacionadas à relação entre pensamento e ação, assim como entre mente e corpo (Gross, 2009; Joas, 1993). Os pragmatistas argumentam que as pessoas não agem simplesmente para alcançar um fim predeterminado. Pelo contrário, os fins e os meios se desenvolvem juntos em situações que também estão continuamente mudando (Emirbayer e Mische, 1998). Em outras palavras, e de maneira importante, os pragmatistas americanos veem a ação humana como ação criativa (Joas, 1993). Os pragmatistas se concentram nos processos sociais e mecanismos que explicam de que modo tais processos emergem no cotidiano e dentro das relações sociais, culturais e políticas (Gross, 2009; Joas, 1993; Tavory e Eliasoph, 2013).

Juntas, a abordagem relacional pragmática abre possibilidades significativas e ajuda a enfrentar alguns dos desafios de realizar etnografias de mobilizações sociais. Para começar, a maioria das mobilizações sociais, particularmente no início do século XXI, é composta por uma grande e complexa rede de atores, incluindo os agentes da mobilização, o Estado, outros detentores de poder, organizações não governamentais, agentes internacionais, empresas privadas, e atores não humanos e mais do que humanos. Os etnógrafos podem enfrentar problemas para desvendar essa rede e entender e documentar os papéis, posições, pontos de vista e desejos de uma gama

3 Sociólogos e outros cientistas sociais interessados em poder, engajamento cívico, movimentos sociais, ativismo e democracia têm obtido grande sucesso ao adotar uma abordagem relacional para estudar e analisar a política contenciosa (Baiocchi, 2005). Esses estudiosos examinam as relações de diversas maneiras, incluindo as relações entre categorias de identidade, entre movimentos ao longo do tempo ou do espaço, e entre mobilização e o mundo natural (Halvorsen e Rossi, 2023).

tão ampla de entidades. A abordagem relacional pragmática ajuda a resolver esse dilema, movendo o foco da atenção para longe da crença de que cada pessoa e organização detém uma perspectiva ou níveis de poder particulares e para as maneiras de as entidades interagirem e impactarem umas às outras. Dessa forma, o etnógrafo pode vir a entender a complexa rede de atores ao explorar como o poder é estruturado e como os atores podem afetar, ou falhar em afetar, outros dentro dessa rede.

Talvez mais consequente, a abordagem relacional pragmática quebra dicotomias fictícias entre conceitos como "o Estado" e "a sociedade civil" e compreensões excessivamente generalizadas de conflito enquanto algo simplesmente de dois lados, enquanto jogo de "a favor" e "contra". Ao prestar atenção às dinâmicas entre os atores — os quais muitas vezes são vistos como parte do Estado ou como representantes da sociedade civil —, os etnógrafos podem entender que nenhuma dessas categorias conceituais é fixa. Na verdade, tanto o Estado quanto a sociedade civil são compostos por muitos atores diferentes e dinâmicos, com diferentes perspectivas, que tomam ações diferentes e podem mudar suas opiniões ou abordagens ao longo do tempo e à medida que se movem por diferentes espaços.

Atores do Estado podem funcionar como membros da sociedade civil, e ativistas e membros da sociedade civil muitas vezes se veem dentro do Estado. O ativismo, de maneira mais ampla, pode ocorrer não apenas contra o Estado, mas também dentro das estruturas e fronteiras dele (Abers e Bülow, 2011). Em outras palavras, uma abordagem relacional pragmática nos ajuda a observar rapidamente, e compreender, o modo como os atores muitas vezes cruzam as fronteiras fabricadas entre "o Estado" e "a sociedade civil", as quais podemos então ver não serem entidades unitárias separadas entre si, inclusive no Brasil (Baiocchi, 2005; Lavalle e Szwako, 2015). Ao observar o mundo cívico, social e político das mobilizações de tal maneira, podemos direcionar nossa atenção para as complexas relações entre os atores e criar novas compreensões, e possivelmente até novas categorias de relações, que reflitam

as realidades da vida social e política. Em suma, a abordagem relacional pode ajudar os etnógrafos a permanecer flexíveis na categorização conceitual dos atores.

Essa perspectiva também encoraja o etnógrafo a entender os conflitos como mais do que apenas debates de dois lados, pois podemos ver que atores com pensamentos variados e múltiplas experiências, na realidade, frequentemente não se encaixam de forma clara em uma das duas perspectivas. Não apenas a perspectiva relacional ajuda os pesquisadores etnógrafos a ver e documentar a complexidade do conflito, mas também atrai a atenção do etnógrafo para como os atores se engajam e respondem uns aos outros. Importante mencionar que essas reações nos ajudam a entender como as mobilizações alteram as ações dos outros. Com essa atenção às relações entre os atores, a etnografia, em sua forma escrita, pode fornecer uma riqueza analítica que captura a complexidade da mobilização social e do conflito.

Por exemplo, muitos debates sobre a construção da usina Belo Monte foram resumidos de maneira simplista como tendo dois lados: "a favor" e "contra". Embora algumas pessoas tenham se encaixado em uma dessas perspectivas, logo percebi que a realidade para a maioria dos moradores da região era mais complexa. Um grupo de pescadores que se mobilizou durante a construção, para citar um exemplo, não estava organizado para protestar contra a barragem nem apoiava sua construção. Pelo contrário, estavam buscando reconhecimento, compensação e a capacidade de participar na tomada de decisões (Klein, 2022). Além disso, alguns atores dentro do "Estado" estavam agindo em nome dos grupos afetados pela barragem e faziam isso de formas que contrastavam com outros atores estatais. De maneira relacionada, grupos que poderíamos considerar parte da "sociedade civil" eram vistos por outros membros da sociedade civil como pessoas colaborando com o Estado.

A abordagem relacional pragmática também pode ajudar os etnógrafos a entender e escrever sobre a multiplicidade de declarações e ações contraditórias de indivíduos e grupos, enquanto ainda fazem argumentos teóricos e conceituais. Embora algumas das vantagens

da exploração etnográfica de mobilizações sociais sejam a capacidade de acompanhar mudanças ao longo do tempo, notar declarações e ações contraditórias de indivíduos e grupos e, geralmente, acompanhar mudanças ao longo do tempo, essas mudanças e contradições apresentam desafios na escrita da etnografia. Afinal, um dos principais trabalhos do etnógrafo é identificar e analisar padrões ao longo do tempo e entre as pessoas (Rubin, 2021). Como os estudiosos compreendem e fazem sentido das inevitáveis mudanças e contradições que surgem durante a pesquisa? Como podemos, sendo pesquisadores da ação coletiva, fornecer uma avaliação honesta das perspectivas de indivíduos e grupos quando essas perspectivas e pensamentos estão mudando ou quando suas ações não se alinham com seus objetivos previamente declarados? Consideramos as rupturas nos padrões como exceções ou como pontos importantes a serem avaliados em profundidade?

Ao abordar a pesquisa etnográfica com uma visão relacional e pragmática em mente, e ao ver a ação humana enquanto algo criativo, podemos entender como e por que as pessoas no mundo social lidam com mudanças, desenvolvem ideias frequentemente contraditórias e agem com base nelas. Em vez de um dilema para o etnógrafo, quaisquer mudanças e contradições que observamos no campo são precisamente o que nos ajuda a entender o indivíduo, o grupo e os processos que estamos examinando. As relações dinâmicas entre os atores, o modo como o poder muda e as declarações ou ações contraditórias que observamos dos atores oferecem oportunidades para explorarmos melhor a gama de questões que interessam aos estudiosos de mobilizações sociais.

Vários etnógrafos adotaram uma abordagem "pragmática e relacional" para oferecer achados de pesquisa inovadores que contribuem para uma vasta gama de literaturas — por exemplo, as teorias da ação política —, para o debate entre agência e estrutura, cultura e religião, para as formas como o pensamento voltado para o futuro impacta a ação, e para o modo como as estratégias de mitigar os impactos ambientais de projetos de infraestrutura moldam a governança e a política, entre outros (Avant, Finn e Olsen, 2023; Klein,

2022; Mische, 2009; Smilde, 2007). Em resumo, essa abordagem relacional pragmática chama a atenção para as curiosidades centrais dos estudiosos, torna visível o que frequentemente é obscurecido por categorias conceituais predeterminadas, ajuda os pesquisadores a mapear o campo de atores sem se perderem na necessidade de saber tudo sobre cada ator, e encoraja o pesquisador a ser fiel à complexidade do que está acontecendo em determinado lugar e momento, em vez de se apegar a ideias e perspectivas desenvolvidas antes de entrar em campo.

Agnosticismo e simetria

A abordagem relacional pragmática — com seu foco nas interações e nas relações como fundamentais para as maneiras de os atores, reconhecidos como criativos e em constante mudança, desenvolverem e entenderem seus próprios interesses e objetivos — é, portanto, útil e frutífera para os etnógrafos de mobilizações sociais. Outras duas abordagens metodológicas — agnosticismo e simetria — podem ajudar ainda mais os etnógrafos a lidar com dilemas éticos que surgem ao realizar e escrever sobre a pesquisa. O processo de se embrenhar em uma comunidade e em um conflito social pode levar os pesquisadores a "tomarem partido" ou se sentirem simpáticos a alguns, mas não a outros, pontos de vista (McCurdy e Uldam, 2014). Embora seja talvez apropriado, compreensível e até inevitável, nós, como etnógrafos, podemos alcançar uma compreensão mais profunda das mobilizações, dos conflitos e do poder se abordarmos nossos locais de pesquisa e análise com uma compreensão consciente de como vamos ver e tratar o amplo e diverso conjunto de atores nesse campo.[4]

4 Meu objetivo não é entrar nos debates éticos sobre viés, explorar se devemos ou não buscar uma ciência social isenta de valores, ou discutir a "posicionalidade". Todos esses temas são importantes e foram amplamente discutidos na literatura (Becker, 1967; Gouldner, 1961; Kham, 2024; Reyes, 2020). Em vez disso, argumento que adotar os princípios de "agnosticismo" e "simetria" pode nos ajudar melhor a compreender e escrever sobre mobilizações sociais.

Ambos os conceitos de simetria e agnosticismo surgiram da teoria do ator-rede, particularmente de estudiosos interessados no estudo da ciência e da tecnologia (Callon, 1986; Latour, 2005). Para esses estudiosos, o agnosticismo refere-se a manter uma visão imparcial em relação a cada ator — humano e não humano — envolvido em um conflito ou controvérsia. Uma ideia central do agnosticismo é evitar julgar prematuramente as maneiras como as pessoas fazem sentido do mundo social e político ao seu redor. Em vez disso, o "observador participante" (ou seja, o etnógrafo) presta atenção a como os atores estão negociando suas identidades em uma situação dada, e ele se abstém de ver qualquer ator com uma identidade fixa (Baiocchi *et al.*, 2014; Bloor, 1991; Callon, 1986). A simetria, ou "o compromisso de explicar pontos de vista conflitantes pelos mesmos termos" (Callon, 1986, p. 196), significa que o pesquisador escolhe o melhor quadro analítico para dar sentido às observações do campo e usa esse mesmo quadro para todos os atores envolvidos (Bloor, 1991). Os estudiosos que adotam essa abordagem argumentam que o agnosticismo e a simetria são centrais para o estudo do poder. Caso contrário, corremos o risco de, no melhor dos casos, falhar em conferir aos participantes de conflitos e mobilizações sua própria capacidade de raciocínio ou, no pior, agir como participantes parciais com objetivos e entendimentos predeterminados, enfraquecendo o projeto geral de construção do conhecimento. Não pretendo argumentar que o pesquisador permaneça agnóstico ou livre de opinião ou perspectiva, mas parece prudente permitir que os atores no campo — e, mais amplamente, nossos "dados" — falem por si mesmos e guiem o trabalho de campo e a análise.

Nos últimos quinze anos, meus coautores e eu, tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos, utilizamos essas ideias em exames etnográficos de engajamento cívico e político (Baiocchi *et al.,* 2014; Klein, 2022). Em nosso trabalho sobre engajamento cívico nos Estados Unidos, cinco de nós, de três disciplinas, examinamos etnograficamente as motivações e as estratégias utilizadas por pessoas participantes da esfera pública que queriam tornar sua cidade um lugar melhor para viver e trabalhar (Baiocchi *et al.*, 2014). Ao empregar os

princípios de agnosticismo e simetria, fomos capazes de estudar sete campos principais compostos por pessoas que tinham visões radicalmente diferentes para o futuro e para o jeito de alcançar esse futuro. Abstivemo-nos de assumir como os grupos eram semelhantes ou diferentes e por que essas semelhanças ou diferenças poderiam importar, e participamos de atividades e conversas significativas para os participantes. Nossa abordagem nos deu acesso a grupos que iam de organizações radicais de base a uma rede de elites orientadas para a tecnologia, permitindo que os atores falassem por si mesmos e revelassem descobertas surpreendentes que de outra forma não teriam surgido.

Meu próprio trabalho etnográfico sobre os impactos da usina hidrelétrica de Belo Monte também envolveu dezenas de indivíduos e grupos, todos com perspectivas únicas e abordagens significativamente diferentes para se engajar no mundo. Embora pudesse ter me inserido em apenas um ou dois grupos com os quais mais ou menos concordava, eu queria entender a profundidade do conflito compreendendo o maior número possível de perspectivas. Esse objetivo significava tentar manter o agnosticismo, particularmente nas fases iniciais da pesquisa etnográfica, e analisar cada ator e rede de atores com uma abordagem simétrica. Em vez de tratar atores ou espaços específicos como desinteressantes, fora dos limites da minha pesquisa ou "cooptados", estava aberto a fazer tudo e qualquer coisa com qualquer um. É por causa dessa abordagem que momentos como o incidente de espionagem do movimento social não desviaram minha pesquisa.

Pesquisando a mobilização social na Amazônia

A utilização da sociologia relacional, pragmatismo, agnosticismo e simetria ajuda os pesquisadores, incluindo a mim mesmo, a enfrentar alguns dos dilemas e desafios fundamentais na realização de etnografias sobre mobilizações sociais. Essas abordagens tornam-se ainda mais importantes e necessárias ao considerar os dilemas adicionais na pesquisa etnográfica de mobilizações sociais na Amazônia. As

histórias particulares da região e as imagens que a Amazônia invoca tornam a realização desse tipo de pesquisa nesta região distinta da etnografia de mobilizações em outros lugares, porque essas dinâmicas impactam a estrutura da ação coletiva e do conflito político, assim como a relação dos pesquisadores com tais mobilizações. A exploração da região — que ocorreu através de grandes projetos de infraestrutura, a exemplo da construção de rodovias, hidrelétricas e mineração, bem como através de inúmeras atrocidades direcionadas às populações indígenas — fez microrregiões por toda a Amazônia enfrentarem uma série de ciclos econômicos de altos e baixos, além da devastação de comunidades nativas e recém-chegadas. As ações do Estado brasileiro e de atores internacionais, na melhor das hipóteses, desestabilizaram a vida e, na pior, dizimaram populações. No entanto, essas ações também levaram a formas particulares de organização coletiva, e algumas tiveram sucesso.

Na segunda metade do século XX, as economias extrativas expandiram significativamente pela Amazônia brasileira. O aumento do ritmo e da escala de grandes projetos de infraestrutura — como hidrelétricas, mineradoras, cultivo de madeireiras e pecuária, juntamente com a construção extensiva de estradas — aumentou a população da região, alterou a paisagem natural e devastou comunidades indígenas e outras em toda a Amazônia (Davis, 1978; Moran, 1981; Perz *et al.*, 2007). Essa extração ocorre, conforme descrito por Immanuel Wallerstein (2004), dentro de um sistema mundial exploratório, onde áreas centrais do mundo exploram regiões periféricas e semiperiféricas para expandir seu poder econômico e político. As regiões semiperiféricas, por sua vez, exploram áreas mais periféricas. Segundo Stephen Bunker (1985) mostra, a forma de extração de recursos na Amazônia fomentou o crescimento econômico e o desenvolvimento nos centros urbanos e econômicos, onde os recursos foram convertidos em produtos finais ou onde esses produtos são consumidos. As regiões-fonte, ou seja, a Amazônia, foram privadas de desenvolvimento e diversificação econômica. O resultado disso foi que esses locais se tornaram "periferias extremas", pois suportaram os encargos desiguais e sofreram as consequências do crescimento

econômico em outras partes do país e do mundo. Ou seja, essa expansão capitalista na Amazônia, realizada pelo Estado brasileiro, com amplo envolvimento de atores internacionais públicos e privados, ocorreu à custa dos povos indígenas, de outras comunidades e do meio ambiente natural (Davis, 1978). Além disso, para atingir seus objetivos econômicos, culturais e políticos por meio da expansão de fronteiras, o Estado brasileiro — por décadas antes da ditadura e durante ela — cometeu uma série de atrocidades contra as populações indígenas, incluindo deslocamento forçado, trabalho escravo, massacres e genocídio (Baines, 1996; Beltrão, 2022).[5]

Além disso, esta exploração da Amazônia é um exemplo do "desenvolvimento do subdesenvolvimento" realizado pelo governo e outras elites, apesar da retórica de que estão envolvidos no "desenvolvimento sustentável" (Bratman, 2019; Bunker, 1985). Um exemplo dos processos extrativos, exploratórios e destrutivos que levaram ao subdesenvolvimento da região é a Rodovia Transamazônica e o projeto de colonização associado da década de 1970. O projeto foi concebido para cortar a floresta e fornecer acesso mais fácil do Atlântico até a extremidade oeste do país. Além disso, ao oferecer lotes de terra para pessoas do Nordeste, essa iniciativa, segundo o presidente Médici, resolveria dois problemas: "O do homem sem terras no Nordeste e o da terra sem homens na Amazônia" (Amazônia..., 1970, p. 1). O projeto intensificou a atividade federal na região e apoiou o desejo do governo de proteger as preocupações geopolíticas do país e utilizar a região por seus vastos depósitos minerais, potencial de crescimento agrícola e de madeira (Schmink e Wood, 1992). Apesar da retórica do governo — que já desconsiderava a existência dos povos indígenas —, isso deixou os migrantes

5 O Relatório Figueiredo, de 7 mil páginas, que documenta os crimes de genocídio contra povos indígenas no Brasil, foi produzido originalmente em 1967, mas ficou desaparecido até que o pesquisador Marcelo Zelic o descobriu em 2012. Para uma série de reflexões sobre o relatório e a documentação da amplitude e dos impactos das atrocidades contra grupos indígenas da Amazônia, consulte *Relatório Figueiredo: atrocidades contra povos indígenas em tempos ditatoriais* (Beltrão, 2022).

recém-chegados com poucos recursos e muito pouca infraestrutura básica. Como resultado, grande parte da população local sofreu com o caos ambiental e social, enquanto muitas das famílias recém-chegadas enfrentaram novas e extremamente difíceis condições de vida (Lacerda, 2015; Silva, 2008; Souza, 2006).

Apesar dessas condições difíceis, e em parte devido a elas, as pessoas se engajaram em ação coletiva para desenvolver planos para pressionar o Estado a oferecer serviços básicos como saúde e educação. A Igreja Católica, por meio de suas "comunidades de base" e da "teologia da libertação", serviu como um importante canal por meio do qual as comunidades ao longo da Transamazônica, particularmente em Altamira e pequenas cidades no entorno, se organizaram. O Partido dos Trabalhadores então emergente forneceu um importante aparato político para os residentes e ativistas produzirem demandas de forma eficaz. Como resultado, postos de saúde e escolas locais ao longo da Transamazônica foram construídos, a infraestrutura de transporte melhorou, e um campus da Universidade Federal do Estado do Pará foi aberto em Altamira, no ano de 1987 (UFPA, 2019). Além das lutas para que o Estado fornecesse as necessidades básicas, muitos moradores também estavam envolvidos na luta contra a expansão de projetos do Estado (a exemplo das hidrelétricas), principalmente porque a maioria desses planos falhava em considerar como mitigar os impactos sociais e ambientais negativos desses projetos. As hidrelétricas de Tucuruí e Balbina — ambas começaram a gerar eletricidade na década de 1980 — criaram uma série de problemas para o meio ambiente e para as comunidades locais (Fearnside, 1989). Em parte devido a esses problemas, o complexo da hidrelétrica no Rio Xingu, que mais tarde se tornaria Belo Monte, enfrentou enorme resistência — de ativistas locais, moradores e uma série de acadêmicos —, que perdurou por décadas (Sevá Filho, 2005; Magalhães e Hernández, 2009; Pinto, 2012).

A forma como as pessoas exigiram infraestrutura básica e lutaram contra projetos de grande escala ao longo da Transamazônica criou uma sociedade civil especialmente forte em Altamira e nas regiões vizinhas, e ela se engajou em mobilizações sociais organizadas e eficazes. No entanto, como se revela, as relações entre os atores

podem ser volúveis, particularmente à medida que o Estado e outros continuam a explorar a região por meio de projetos de infraestrutura. Quando a construção de Belo Monte se tornou iminente e o Estado ofereceu várias formas de apoio à população da região, a resistência unificada se desfez, dando origem a outras formas de práticas políticas, mobilização e engajamento (Klein, 2022; Bratman, 2015).[6]

A história dessa região ao longo da rodovia Transamazônica fornece um exemplo do que torna as formas de mobilização na região diferentes de outros lugares, particularmente dos grandes centros urbanos, tanto dentro do Brasil quanto fora dele. A Amazônia com frequência tem sido vista como uma região de fronteira que o Estado e outras elites geralmente ignoram até que uma oportunidade política ou econômica surja. Quando projetos como a rodovia Transamazônica, hidrelétricas como Belo Monte, operações de mineração e outras atividades extrativas se concretizam, a região torna-se mais suscetível a grandes saltos populacionais e ciclos econômicos de *booms* e quedas do que outros lugares, que são mais densamente povoados e têm economias mais diversificadas. A densidade populacional relativamente baixa significa que grandes projetos de infraestrutura e o influxo rápido de migrantes associados a esses projetos mudam a dinâmica social e política, sobrecarregam as infraestruturas já frágeis e aumentam a violência. Esses projetos e o conflito que costuma envolvê-los são inevitáveis para os residentes, estão muito presentes na vida das pessoas e transformam a região para sempre. Embora esses processos possam unir as pessoas por meio da resistência e outras formas de mobilização, também podem, muito rapidamente, dividir as pessoas, à medida que os moradores buscam oportunidades econômicas e melhor infraestrutura, algo que os defensores desses projetos prometem trazer (Lacerda, 2021).

6 Dos aproximadamente trinta bilhões de reais gastos na construção da hidrelétrica de Belo Monte, quase quatro bilhões de reais foram destinados a programas destinados a mitigar os impactos sociais e ambientais negativos da construção da barragem; a criar e a apoiar projetos de "desenvolvimento sustentável" na região; e a instituir novos espaços participativos de tomada de decisão.

Embora as ações do Estado possam dividir as pessoas e alterar o cenário social e político mais amplo de diversas maneiras, a mobilização social continua em muitas formas. Como e por que a mobilização social na Amazônia muda — às vezes de modo sutil, outras vezes de modo significativo — pode ser explorado e compreendido particularmente bem por meio da pesquisa etnográfica.

Além disso, a Amazônia tem capturado a imaginação de pessoas ao redor do mundo, levando a visões homogêneas, simplificadas e, às vezes, distorcidas da região. Muitas das histórias e retóricas sobre a Amazônia — incluindo a noção de Médici da Amazônia como um terreno vazio, a visão da floresta amazônica como os "pulmões do mundo", os argumentos da direita sobre a ameaça de influência estrangeira na Amazônia como uma ameaça à soberania nacional, entre outros — têm apoiado as práticas do Estado que priorizam a extração e as preocupações geopolíticas em detrimento das questões locais sociais e ambientais (Amorim e Peyerl, 2024). Volumes recentes de estudos têm destacado e criticado essas e outras noções incorretas ou parciais sobre a Amazônia (Beltrão e Lacerda, 2017; Cordeiro e Silva, 2022). Eles também mostram como o conflito e a mobilização foram moldados, em parte, por essas visões da região. Através de explorações etnográficas das mobilizações sociais, esses estudiosos estão ajudando a reformular as ideias sobre a Amazônia e ampliar a fala das pessoas que lá vivem.

Não só a demografia, a história de extração e as imagens da Amazônia impactam as mobilizações sociais, mas essas dinâmicas também levantam dilemas e questões sobre a ética da realização de etnografia em tais lugares. De que modo os estudiosos podem evitar agir como mais uma fonte de exploração? De que maneira, nós, etnógrafos, estamos extraindo informações, tempo e conhecimento, entre outras formas de recursos, para avançar em nossas próprias carreiras, as quais muitas vezes estão sendo desenvolvidas em outras partes do país ou do mundo? Embora nossas intenções possam ser boas e possamos sentir que estamos contando histórias de injustiça com a esperança de promover uma mudança social positiva, podemos, ainda assim, estar produzindo uma forma de

violência. Essa realidade leva a perguntas adicionais sobre o que, no papel de pesquisadores, devemos às comunidades que nos permitem observá-las? O que devemos devolver e como fazemos isso? Embora essas perguntas estejam sempre na minha mente, não afirmo ter todas as respostas. Tenho tentado abordá-las de pequenas maneiras: apresentando meu trabalho nos lugares onde realizei pesquisas, escrevendo as etnografias com cuidado e com a intenção de honrar os participantes e deixar suas vozes se expressarem, ou apoiando grupos durante o trabalho de campo. Esse apoio assumiu muitos modos diferentes, como simplesmente tirar e compartilhar fotografias de eventos importantes, ajudar com a presença online e nas redes sociais de grupos, e oferecer outras formas de expertise ao meu alcance. Outras abordagens para realizar o trabalho etnográfico, como a pesquisa-ação participativa (a qual permite que as comunidades participem de projetos de pesquisa e até os liderem), também devem ser apoiadas e celebradas (McIntyre, 2007).

Considerações finais

Os desafios filosóficos e teóricos de fazer etnografia que abordei neste capítulo são ampliados pelos muitos recursos necessários, incluindo uma grande quantidade de tempo, compromisso, financiamento e habilidades sociais, entre outros. No entanto, quando feita corretamente, a utilização de abordagens etnográficas para entender as mobilizações sociais supera as fraquezas das visões positivistas mais amplamente aceitas sobre como chegamos a entender o mundo. A etnografia nos permite apoiar uma variedade de atores sociais e políticos no mundo. Temos a possibilidade de ampliar a fala e ações das pessoas, particularmente aquelas que são excluídas dos espaços de poder, para mostrar aos outros por que as ideias e perspectivas que esses indivíduos têm sobre o mundo são importantes e valiosas. E podemos realizar essa pesquisa e documentação sem desconsiderar e sem pressupor as intenções daqueles que têm mais poder e que são ou não parte do Estado.

REFERÊNCIAS

ABERS, Rebecca; BÜLOW, Marisa Uon. Movimentos sociais na teoria e na prática: como estudar o ativismo através da fronteira entre estado e sociedade? *Sociologias*, [*s. l.*], v. 13, p. 52-84, 2011.

ADLER, Patricia A.; ADLER, Peter. The Promise and Pitfalls of Going into the Field. *Contexts*, [*s. l.*], v. 2, n. 2, p. 41-47, 2003.

AMAZÔNIA, horizonte do nordestino. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 1970.

AMORIM, Bruna Eloy de; PEYERL, Drielli. The Brazilian Amazon and the Soveregnist Discourse: Old and New Storylines. *Opinião Pública*, v. 30, p. e30119, 2024.

AVANT, Deborah; FINN, Devin; OLSEN, Tricia D. Can CSR strategy mediate conflict over extraction? Evidence from two mines in Peru. *World Development*, [*s. l.*], v. 170, p. 106323, 2023.

BAINES, Stephen Grant. A Resistência Waimiri-Atroari Frente ao 'Indigenismo de Resistência.' *Série Antropologia*, [*s. l.*], v. 211, 1996.

BAIOCCHI, Gianpaolo. *Militants and Citizens*: The Politics of Participatory Democracy in Porto Alegre. Stanford, CA: Stanford University Press, 2005.

BAIOCCHI, Gianpaolo *et al*. *The Civic Imagination*: Making a Difference in American Political Life. Boulder: Paradigm Publishers, 2014.

BECKER, Howard S. Whose Side Are We On? *Social Problems*, [*s. l.*], v. 14, n. 3, p. 239-247, 1967.

BEHRENT, Michael C. Foucault and Technology. *History and Technology*, [*s. l.*], v. 29, n. 1, p. 54104, 2013.

BELTRÃO, Jane Felipe; LACERDA, Paula Mendes (orgs.). *Amazônias em tempos contemporâneos*: entre diversidades e adversidades. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2017.

BELTRÃO, Jane Felipe. *Relatório Figueiredo*: atrocidades contra povos indígenas em tempos ditatoriais. Rio de Janeiro: Mórula, 2022.

BENFORD, Robert D.; SNOW, David A. Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment. *Annual Review of Sociology*, [*s. l.*], v. 26, p. 611-639, 2000.

BLOOR, David. *Knowledge and Social Imagery*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

BRATMAN, Eve. Passive revolution in the green economy: activism and the Belo Monte dam. International Environmental Agreements: Politics, Law and Economics, [*s. l.*], v. 15, n. 1, p. 61-77, 2015.

BRATMAN, Eve Z. *Governing the Rainforest*: Sustainable Development Politics in the Brazilian Amazon. Oxford: Oxford University Press, 2019.

BUNKER, Stephen G. *Underdeveloping the Amazon*: Extraction, Unequal Exchange, and the Failure of the Modern State. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1985.

CALLON, Michel. Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieuc Bay. *In*: LAW, John (org.). *Power, Action, and Belief*: A New Sociology of Knowledge? Londres: Routledge, p. 196-233, 1986.

CORDEIRO, Manuela; SILVA, Katiane. Apresentação do dossiê – conflitos, práticas estatais e mobilização social na Amazônia contemporânea. *Anuário Antropológico*, [*s. l.*], v. 47 n. 1, p. 10-18, 2022.

DAVIS, Shelton H. Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil. Tradução: Jorge Alexandre Faure Pontual. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

ELIASOPH, Nina. *Avoiding Politics*: How Americans Produce Apathy in Everyday Life. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

EMIRBAYER, Mustafa. Manifesto for a Relational Sociology. *American Journal of Sociology*, [*s. l.*], v. 103, n. 2, p. 281-317, 1997.

EMIRBAYER, Mustafa; MISCHE, Ann. What is Agency? *American Journal of Sociology,* [*s. l.*], v. 103, n. 4, p. 962-1023, 1998.

FEARNSIDE, Philip M. Brazil's Balbina Dam: Environment versus the legacy of the pharaohs in Amazonia. *Environmental Management*, [*s. l.*], v. 13, n. 4, p. 401-423, 1989.

FILLIEULE, Olivier. Some Elements of an Interactionist Approach to Political Disengagement. *Social Movement Studies*, [*s. l.*], v. 9, n. 1, p. 1-15, 2010.

GOULDNER, Alvin W. Anti-Minotaur: The Myth of a Value-Free Sociology. *Social Problems,* [*s. l.*], v. 9, p. 199-213, 1961.

GROSS, Neil. A Pragmatist Theory of Social Mechanisms. *American Sociological Review,* [*s. l.*], v. 74, n. 3, p. 358-379, 2009.

HALVORSEN, Sam; ROSSI, Federico M. Relational Approaches to Social Movements in (and beyond) Latin America. *The Oxford Handbook of Latin American Social Movements*, [*s. l.*], p. 70, 2023.

JOAS, Hans. *Pragmatism and Social Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

KHAM, Sai Htong. Outsider From Within, Insider From Without: Negotiating Researcher Positionality in Comparative Social Research. *International Journal of Qualitative Methods*, [*s. l.*], v. 23, 2024.

KLANDERMANS, Bert. Identity Politics and Politicized Identities: Identity Processes and the Dynamics of Protest. *Political Psychology*, [*s. l.*], v. 35, n. 1, p. 1-22, 2014.

KLEIN, Peter Taylor. *Flooded*: Development, Democracy, and Brazil's Belo Monte Dam. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2022.

LACERDA, Paula Mendes. *Meninos de Altamira*: violência, "luta" política e administração pública. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

LACERDA, Paula. Reassentar e indenizar: formas de governo no contexto da implantação da usina hidroelétrica de Belo Monte, em Altamira, Brasil. *Etnográfica*, [*s. l.*], v. 25, n. 3, 2021.

LA ROVERE, Emilio L.; MENDES, Francisco E. *Tucuruí Hydropower Complex, Brazil, A WCD Case Study*. Cape Town: WCD Case Study, 2000.

LAPEGNA, Pablo. *Soybeans and Power*: Genetically Modified Crops, Environmental Politics, and Social Movements in Argentina. Oxford: Oxford University Press, 2016.

LATOUR, Bruno. *Reassembling the Social*: An Introduction to Actor-Network-Theory. Oxford: Oxford University Press, 2005.

LAVALLE, Adrian Gurza; SZWAKO, José. Sociedade civil, Estado e autonomia: argumentos, contra-argumentos e avanços no debate. *Opinião Pública*, [*s. l.*], v. 21, p. 157-187, 2015.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Apresentação dossiê Fazendo Estado: o estudo antropológico das ações governamentais como parte

dos processos de formação estatal. *Revista de Antropologia*, [*s. l.*], v. 55, n. 2, p. 559-564, 2012.

LUKER, Kristin. *Salsa Dancing into the Social Sciences*: Research in an Age of Info-Glut. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.

MAGALHÃES, Sônia Barbosa; HERNÁNDEZ, Francisco del Moral (orgs.). *Painel de Especialistas*: Análise Crítica do Estudo de Impacto Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte. Painel de Especialistas sobre a Hidrelétrica de Belo Monte, Belém, 2009.

MARCUS, George E.; CUSHMAN, Dick. Ethnographies as Texts. *Annual Review of Anthropology*, v. 11, p. 25-69, 1982.

MCCARTHY, John D.; ZALD, Mayer N. Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory. *American Journal of Sociology*, [*s. l.*], v. 82, n. 6, p. 1.212-1.241, 1977.

MCCURDY, Patrick; ULDAM, Julie. Connecting Participant Observation Positions: Toward a Reflexive Framework for Studying Social Movements. *Field Methods*, [*s. l.*], v. 26, n. 1, p. 40-55, 2014.

MCINTYRE, Alice. Participatory Action Research. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2007.

MEYER, David S. Protest and Political Opportunities. *Annual Review of Sociology*, [*s. l.*], v. 30, p. 125-145, 2004.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. 2024. Por uma abordagem etnográfica das mobilizações sociais, dos conflitos e das políticas públicas. *Cuadernos de Antropología Social,* [*s. l.*], n. 59, p. 7-25, 2024.

MISCHE, Ann. Projects and Possibilities: Researching Futures in Action. *Sociological Forum,* [*s. l.*], v. 24, n. 3, p. 694-704, 2009.

MORAN, Emilio. *Developing the Amazon*. Bloomington, *In*: Indiana University Press, 1981.

PERZ, Stephen G. et al. Unofficial Road Building in the Amazon: Socioeconomic and Biophysical Explanations. *Development and Change*, [*s. l.*], v. 38, n. 3, p. 529-551, 2007.

PINTO, Lúcio Flávio. De Tucuruí a Belo Monte: a história avança mesmo? *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, [*s. l.*], v. 7, n. 3, p. 777-782, 2012.

REES, Victoria. Ethnographic Toolkit: Strategic Positionality and Researchers' Visible and Invisible Tools in Field Research. *Ethnography*, [*s. l.*], v. 21, n. 2, p. 220-240, 2020.

ROLEMBERG, Igor; LACERDA, Paula. Violências contemporâneas contra lideranças na Amazônia brasileira: enquadramentos morais, legais e associativos. *Anuário Antropológico,* [*s. l.*], v. 47, n. 1, p. 87-106, 2022.

RUBIN, Ashley T. *Rocking Qualitative Social Science*: An Irreverent Guide to Rigorous Research. Stanford, CA: Stanford University Press, 2021.

SCHMINK, Marianne; WOOD, Charles H. *Contested Frontiers in Amazonia*. Nova York: Columbia University Press, 1992.

SCOTT, James. *Weapons of the Weak*: Everyday Forms of Peasant Resistance. New Haven, CT: Yale University Press, 1985.

SEVÁ FILHO, Arsenio Oswaldo (org.). *Tenotã- Mõ*: Alertas sobre as consequências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu. São Paulo: International Rivers Network, 2005.

SILVA, Maria Ivonete Coutinho da. *Mulheres migrantes na transamazônica*: construção da ocupação e do fazer política. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

SMILDE, David. *Reason to Believe*: Cultural Agency in Latin American Evangelism. Berkeley, CA: University of California Press, 2007.

SOUZA, Ana Paula Santos. *O desenvolvimento socioambiental na transamazônica*: a trajetória de um discurso a muitas vozes. 2006. Dissertação (Mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2006.

TAVORY, Iddo; ELIASOPH, Nina. Coordinating Futures: Towards a Theory of Anticipation. *American Journal of Sociology,* [*s. l.*], v. 118, n 4, p. 1-35, 2013.

UFPA. Universidade Federal do Pará, Campus de Altamira. *Histórico do Campus*. 2019. Disponível em: https://altamira.ufpa.br/index.php/historico.html. Acesso em: 2 abr. 2026.

WALLERSTEIN, Immanuel. *World-Systems Analysis*: An Introduction. Durham, NC: Duke University Press, 2004.

A MOBILIZAÇÃO SOCIAL POR DENTRO DAS INSTITUIÇÕES: NOTAS SOBRE UMA AGENDA ADIADA

LUCIANA CORRÊA DE SENA CAJADO

RESUMO: Entre 2020 e 2022, em uma cidade do interior do Pará, na Amazônia brasileira, durante o campo etnográfico, emergiu uma possível mobilização social. A pandemia da Covid-19 contextualizava o período. A pesquisa objetivava observar práticas de cuidado e assistência oferecidas a pessoas em situação de rua, por meio de instituições e políticas públicas, em um contexto fora dos grandes centros urbanos, em meio às dinâmicas das pessoas, mobilidades entre cidades, ruas e instituições, naquele momento crítico. No percurso, a insatisfação na relação com instituições do Estado provocou os primeiros passos de uma organização política entre usuários de um dado serviço. Este texto busca trazer contribuições, especialmente, aos caminhos políticos e limites pelos quais mobilizações sociais podem fazer-se e desfazer-se, inclusive, por dentro das instituições.

PALAVRAS-CHAVE: Pessoas em Situação de Rua, Agência, Ativismo institucional, Mobilização, Amazônia.

Primeiras notas: a pesquisa de campo e outros interesses

Um "Abrigo" para adultos e famílias e uma "Casa" de atendimentos diários para pessoas em situação de rua,[1] duas instituições públicas do Sistema Único de Assistência Social brasileiro. Entre 2020 e 2022,[2] uma etnografia foi desenvolvida, em grande parte, nesses dois locais, ambos situados em Santarém, centro urbano da Amazônia brasileira, no interior do estado do Pará. Naquela ocasião, ocorria a pandemia da covid-19, dado que situa o contexto adverso em que se materializaram as interações sociais compartilhadas a seguir.

O objetivo da pesquisa era observar interações e práticas de cuidado e assistência oferecidas a pessoas em situação de rua, por meio de instituições e políticas públicas: como elas operavam nas margens (Das e Poole, 2004, 2008), através de um Estado biopolítico (Foucault, 1995, 1999, 2008; Fassin, 2009; 2014; Agier, 2019), em meio às dinâmicas das pessoas, seus movimentos entre cidades, ruas e instituições, durante momentos globalmente críticos, considerando o período daquela pandemia.

Destaco que é do interesse dos movimentos sociais e organizações não governamentais desse campo, inclusive o Movimento Nacional da População de Rua (MNPR), discutir a dinâmica das pessoas em situação de rua entre cidades, ruas e instituições, no Brasil, e mais ainda o modo como o Estado responde politicamente às demandas de cuidado e assistência dessa "população". Tais mobilizações confrontam práticas governamentais e produzem mudanças, à medida que lutam contra opressões e violações de direitos humanos e sociais e reivindicam garantia de direitos constitucionais (De Lucca,

1 Ambos serão tratados aqui a partir de tais nomes, embora registro que não se trata da nomenclatura oficial das duas instituições.

2 O projeto de pesquisa foi aprovado, no Brasil, pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep) sob o parecer de nº 44743721.5.0000.5168; em Portugal, pela Comissão de Ética em Pesquisa do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, devido à natureza do vínculo institucional da investigadora.

2007; Zanella e Sicari, 2020; Torres, 2021), particularmente habitação, saúde, educação, segurança, trabalho e renda.

Porém, durante o trabalho de campo, o contrário também apresentou-se oportuno de observar: a preocupação do Estado no modo como se organizavam as pessoas em torno de suas "agencialidades" (Giddens, 2003; Ortner, 2007) e como operavam os movimentos sociais e organizações não governamentais desse campo. Sobretudo, quando envolveu instituições ligadas à gestão de diferentes tipos de mobilidade e precariedades, igual ao caso do Abrigo, a ser aprofundado adiante.

Nesse sentido, este texto busca trazer contribuições teóricas em relação às maneiras como a mobilização pode fazer-se e desfazer-se através de outros canais políticos, até mesmo por dentro das instituições. Principalmente, nas interações entre agentes institucionais do Estado e outras pessoas que usam esses espaços, e na forma como ambos podem interferir em propostas de auto-organização em um movimento social (no caso, o MNPR). Para isso, estabeleço diálogo com algumas autoras e autores que discutem as margens, as instituições totais, agência e as técnicas de poder e controle do Estado (Foucault, 1995, 1999, 2008; Goffman, 1987; Das, 2011; Das e Poole, 2004, 2008; Agier, 2019; Fassin, 2009, 2014; Giddens, 2003; Ortner, 2007), bem como com estudos que abordam o ativismo *inside* ou ativismo interno, institucional ou burocrático (Olsson e Hysing, 2019, 2018, 2012; Abers e Tatagiba, 2015; Silveira, 2022). Também compartilho a experiência de outros atores sociais do campo, como Jonas[3] e Patrícia[4].

3 Para garantir a segurança e privacidade das interlocutoras e interlocutores, durante a investigação os nomes aqui utilizados são fictícios.

4 Agradeço, especialmente, à Patrícia pela partilha da sua história, em entrevista, no desejo de contribuir com esta discussão.

Indignação, mobilização, resistências: *Jonas*

No início de abril de 2022, enquanto eu desenvolvia a observação participante no Abrigo, começou a se espalhar entre os agentes institucionais a informação de que Jonas, um dos acolhidos, queria criar o "movimento dos moradores de rua da cidade".[5] Na tarde em que a equipe atualizava-me acerca da novidade, um dos profissionais do serviço ressaltou: "Lembro que 70% dos 'moradores de rua' não querem ir para casa de acolhimento". Outra agente institucional acrescentou: "Eles não são seguidores de regras, eles querem criar as próprias regras". Jonas não participava dessa conversa.

Na mesma ocasião, eu soube que outro acolhido do serviço, o Farias, já estava sinalizado como o "vice" do movimento, posto que Jonas seria o que ele mesmo informava como "presidente". A propósito, essa pequena reunião de agentes institucionais que encontrei assim que cheguei à sala da coordenação, naquela tarde de abril, dava-se porque Jonas queria uma assinatura da gestora, na Secretaria Municipal de Trabalho e Assistência Social (setor da Prefeitura de Santarém que geria diretamente aquela instituição). Segundo ele, tal procedimento era necessário para "reconhecimento do movimento". No breve diálogo que acompanhei entre o grupo de trabalhadores do serviço, notei o desconhecimento por parte dos profissionais do que seria esse "movimento", em específico, embora houvesse uma atmosfera de apoio à iniciativa (ao menos, inicialmente).

Uma semana após a ocorrência desse fato, soube, por meio de agentes institucionais do Abrigo, que Jonas estava provocando o que os técnicos descreveram-me como "tumulto": ao tentar organizar

5 Como códigos da escrita deste texto, palavras entre aspas e sem itálico referem-se a: (i) citações diretas com termos e conteúdos do campo, nas falas de interlocutoras e interlocutores; (ii) citações diretas de trechos de documentos e notícias incluídos entre as fontes primárias dos materiais da análise; (iii) citações diretas e termos específicos da literatura de referência sobre os temas em discussão que desejo chamar a atenção da leitora e do leitor. Quando sem aspas, mas realçados apenas em itálico, são palavras que busco enfatizar devido à origem em outras línguas ou referência a um povo originário e/ou indígena.

o "movimento" entre os acolhidos, estava gerando desconforto na relação com a equipe de assistência. Por isso, a própria equipe começou a considerar o desligamento de Jonas da instituição. Na sala, durante essa nova conversa — da qual Jonas também não estava participando —, uma das profissionais segurava o prontuário dele aberto em mãos. Enquanto os demais falavam, ela recuperava informações de quando o homem chegou ao serviço. A ideia era conferir se ainda havia alguma pendência a ser resolvida com apoio da instituição, entre as demandas pessoais descritas pelo próprio Jonas, ao chegar ali.

Jonas era um homem cis, pardo, brasileiro e migrante de outro estado do país, e, assim que chegou ao Abrigo, no final de 2023, informou que estava "de passagem" para Fortaleza, capital do estado do Ceará. Sua chegada a Santarém ocorreu por causa de um relacionamento, razão pela qual havia investido seus recursos pessoais em um grande deslocamento do sul ao norte do Brasil. Depois do convívio de uns dois anos com a pessoa, separou-se devido aos conflitos, resultando em sua ida para as ruas, onde viveu cerca de um ano.

Segundo a equipe, o arquivo de Jonas informava que, desde sua entrada no serviço, ele já havia conseguido recuperar e atualizar seus documentos e o acesso ao Auxílio Brasil.[6] Ou seja, para a equipe, não havia mais razão para manter o que eles denominavam de "institucionalização de Jonas". Naquele mesmo dia, no entanto, tive a oportunidade de conversar individualmente com ele próprio, que começou por dizer: "Eu me considero 'morador de rua'. Eu me considero 'dependente químico'". Revelou que, há cerca de um ano, não estava em situação de rua, pois tinha uma "barraca" e ficava com os hippies em Alter do Chão, uma vila ribeirinha próxima à Santarém, com forte atrativo turístico. Trabalhava com venda de açaí, bebida

6 Programa de transferência monetária nacional implantado no governo Bolsonaro (2019-2022), quando revogou o programa anterior, havia muitos anos conhecido por Bolsa Família. O Auxílio Brasil veio na sequência do Auxílio Emergencial, inicialmente provisório e adotado no país durante a pandemia de covid-19. O valor de referência do benefício era R$ 600,00.

bastante popular e de origem local da Amazônia. Descreveu que, em Alter, "a pessoa em situação de rua é mais como hippie mesmo".

Contou-me sobre seu plano, pois continuava a perseguir o projeto de tentar "abrir o movimento". Disse-me a razão de ser o representante: "Os indígenas não têm uma liderança deles? Os 'moradores' também precisam de um líder. Eu vou ser essa liderança". Além disso, conforme definido pelo próprio Jonas, Farias seria, de fato, "o vice". Contou-me que já havia planejado outras questões, como abrir um CNPJ[7] e ir no dia seguinte ao Ministério Público,[8] pois teriam ligado para ele havia pouco, a fim de orientá-lo; inclusive, já teriam enviado uma "cartilha para políticas com direitos e deveres". Com certa indignação no tom da voz, argumentou, enfim: "Em todo o Brasil, o movimento funciona, em Belém... Só aqui que não. [...] Vou fazer funcionar". O fato que considerou a alavanca para busca de direitos foi ter testemunhado a agressão de outro homem em situação de rua, o qual pedia comida em Alter do Chão. Jonas recordava que a pessoa levou um "tapa de um policial", memória que agora lhe dava ânimo para construir o tal "movimento".

A despeito da clareza de seus argumentos, a reprovação ao plano de Jonas parecia crescer entre profissionais, cercados dos muros institucionais. Em outro diálogo, ainda naquele dia, eu conversava individualmente com uma das agentes institucionais do serviço, quando, em seu desabafo, ela opinou sobre Jonas: "Ele se vitimiza muito, e não gosto".

Cerca de duas semanas depois desses diálogos, a equipe do abrigo atualizou-me que Jonas estava gerando outros problemas, agora também na Unidade de Saúde da Família próxima ao Abrigo, local responsável pelos atendimentos públicos de saúde das pessoas acolhidas naquela instituição socioassistencial. Lá, ele havia feito reclamações direcionadas à equipe de saúde, devido ao problema no

7 Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica, um tipo de registro que identifica empresas e organizações perante a Receita Federal, no Brasil.

8 Ministério Público: no Brasil, pode ser estadual ou federal, a depender da esfera de atuação e dos casos.

atendimento. Após o ruído com Jonas, os técnicos do Abrigo perceberam que "novas pessoas não indígenas abrigadas" passaram a encontrar alguma resistência de acesso aos atendimentos de saúde ali. Apesar da frequente falta de médico, algumas agentes institucionais interpretavam que a barreira parecia ter se intensificado depois dessa confusão. De certa forma, entendiam como incontornável a organização do desligamento desse acolhido frente à movimentação que ele estava produzindo e que agora se expandia a outras instituições, causando o que a equipe interpretava como repercussões negativas atribuídas ao seu comportamento.

Enquanto eu conversava com alguns agentes institucionais sobre esses atritos — "hoje a gente está com problemas com brasileiros, né?",[9] disse-me uma delas —, percebi que outros profissionais, na mesma sala, concentravam-se na consulta de protocolos e diretrizes de trabalho para casas de acolhimento inseridas na mesma política social nacional que contemplava o Abrigo. Em dado momento, alguém tirou os olhos do papel e comentou: "Pela legislação, a gente não pode receber pessoas por mais de três meses neste tipo de serviço da assistência social. Aqui é um abrigo emergencial, mas também uma casa de acolhimento". Esses profissionais contaram-me que aquela busca por uma solução para o "problema com brasileiros" que a equipe estava a realizar na realidade decorria da cascata dos "tumultos" produzidos por Jonas.

Uma das agentes institucionais exemplificou-me com a história de outro acolhido brasileiro, recentemente encaminhado por outra instituição da assistência social. Ele havia conseguido um agendamento médico com muito custo, naquela unidade de saúde, quando ainda havia médico na equipe. No entanto, perdeu a consulta porque, segundo a técnica, "deu ouvidos ao Jonas e foi fazer uma denúncia sobre as condições do abrigo no Ministério Público, no mesmo dia

9 Tal declaração demarcada pela nacionalidade vem do intenso convívio intercultural nesse abrigo, o qual acolhia pessoas estrangeiras e brasileiras em situação de rua, bem como pessoas estrangeiras em situação de migração e refúgio, conforme aprofundaremos ao longo do texto.

do agendamento". Agora que a unidade estava sem médico, seria muito mais difícil remarcar o atendimento, conforme explicou a profissional. A denúncia no Ministério Público, por sua vez, produziu alguma repercussão, visto que, logo em seguida, uma rede de televisão apareceu no Abrigo para entrevistar a coordenação. A equipe orientou que, para qualquer informação, eles buscassem a assessoria de comunicação da prefeitura e não deu entrevista.

Diante desses desdobramentos, Jonas recebeu da instituição um primeiro prazo de permanência: 25 de abril de 2022. Depois, uma tolerância foi concedida até 13 de maio: "Jonas põe lenha nos brasileiros. Hoje o acordo é ele se aquietar para poder ficar aqui até 13 de maio, prazo final para ele organizar sua saída". Em contrapartida, Jonas questionou por que, ao contrário dos brasileiros, os indígenas warao podiam passar tempo indeterminado no Abrigo.

Ao perceber a intensificação dos burburinhos relativos aos ruídos entre usuários[10] e agentes institucionais no Abrigo, Botelho (outro acolhido na instituição) lançou-me, certo dia, uma questão: "Como a equipe comunica um desligamento?". Um profissional que ouviu a pergunta explicou-lhe que isso tinha relação com os objetivos: "Se os objetivos são resolvidos, e cada um que entra aqui tem seus objetivos, [a pessoa] já pode sair". Mas, segundo o profissional, não ocorria a mesma coisa com os indígenas: "[...] não dá para ser da mesma forma. O tempo é indeterminado. Ou até que estejam aptos para serem desligados".

No penúltimo dia de abril, às vésperas de sua saída, Jonas voltou a detalhar-me sua ideia. Tinha a intenção de criar, por meio do "movimento de população em situação de rua", um projeto de cooperativa de reciclagem para pessoas em situação de rua, já que "a maioria trabalha catando latinha, cobre, não é?", como ele observava.

10 Usuário: categoria êmica utilizada no campo como termo que identifica toda pessoa que, por qualquer razão, usa o serviço de assistência social no Brasil. É uma categoria aplicada tanto por gestores quanto por trabalhadores das equipes de instituições de assistência social no país, além de aparecer nos documentos oficiais deste campo. Por ora, também seguirá em uso aqui.

Contou-me que descobriu o "movimento" por meio de uma mulher, em São Paulo, que era "vice do movimento" e com quem mantinha contato pelas redes sociais.

Jonas havia pesquisado algumas coisas, sabia da experiência de outras cidades e estados brasileiros: Mato Grosso, Belém, São Paulo, Bahia, Amazonas... Em Manaus, ele soube que havia um "galpão do movimento" que trabalhava com "luta". Perguntei-lhe o que era essa "luta", ao que respondeu: "Tipo MMA".[11] E completou: "Em Mato Grosso, eles trabalham com granja... Em Marabá, com camiseta... Com o projeto, o objetivo é pegar os 'morador de rua' para trabalhar nesse projeto, e já vão ter um lugar para morar". De acordo com sua análise, a "população imigrante e refugiada" estava aumentando, consideravelmente, "mas os 'morador de rua' vai ficando esquecido". Reclamou das regras ali, disse que completaria agora quatro meses no Abrigo, "[...] e todo mundo sabe que eu bebo. Mas só tem regra para brasileiros. Venezuelano e 'índio' bebe e fuma aqui, e ninguém fala nada".

Queixou-se ainda das práticas de cuidado e assistência oferecidas a pessoas em situação de rua no Abrigo: "O cuidado para os brasileiros aqui está precário. Estão se importando demais com os estrangeiros e deixando de lado as pessoas em situação de rua". Na sua opinião, o "movimento" que estava construindo não deveria "incluir os estrangeiros, só os brasileiros do Brasil". Inclusive, questionava a identidade social de "refugiado", comumente acionada na instituição para se referir aos indígenas venezuelanos da etnia warao e dos venezuelanos não indígenas, público prevalecente entre acolhidos do Abrigo: "Os refugiados de guerra que eu sei são o pessoal da Ucrânia. Que guerra tá tendo na Venezuela?".

Por fim, Jonas perguntou-me como eu poderia ajudá-lo com esse "projeto", queria qualquer orientação sobre como "fundar o movimento". Sugeri começar pelo contato com outras lideranças no

11 É a sigla para *mixed martial arts* — "artes marciais mistas", em português —, sugerindo outro entendimento acerca do sentido de "luta", comumente acionado no vocabulário das mobilizações sociais.

país. Mostrei alguns nomes de referência nacional, ele ainda não os conhecia. Indiquei canais para encontrá-los nas redes sociais, estabelecer diálogos. Comentei também sobre a Casa, outra instituição que atendia pessoas em situação de rua, em Santarém. Soube que lá se iniciou a construção de uma "associação de pessoas em situação de rua", conforme me explicaram em campo, mas depois isso acabou não avançando por dificuldade de manter o envolvimento de quem construiria a organização. Ao ouvir esse dado, Jonas devolveu-me com uma dúvida que considerei bastante pertinente: como construir um movimento com a assistência, se ele haverá de questioná-la?

Por fim, compartilhou outra questão: "quantos 'moradores de rua' existem aqui na cidade, hoje?". Respondi que não tínhamos como saber esse dado exatamente: "Sei o quanto esse dado seria importante tanto para seu trabalho quanto para o meu. Mas não temos". Jonas devolveu: "Como uma cidade com 495 mil habitantes, como esta, desconhece essa informação?". Isso expressava seu olhar crítico sobre a governamentalidade. Em seguida, referindo-se ao total de habitantes: "Essa quantidade não inclui 'morador de rua', né? Pois o IBGE[12] não confere 'morador de rua', né?". Eu concordei que não, ao que ele deu continuidade no raciocínio: "Como podemos mudar algo se não sabemos nem quantos somos? Quer dizer, os 'moradores de rua' são invisíveis nesses números, né?".

O conjunto do que foi narrado até agora revela a construção do protagonismo de Jonas enquanto sujeito político em face de uma indignação que ele anunciava legítima e crescente. Em dado momento, Jonas passou a questionar as estruturas, então as resistências adquiriram maior concretude. Essa narrativa conecta-se, por sua vez, a eventos anteriores desenvolvidas a seguir e descreve o modo como as ações reivindicatórias apresentadas por Jonas tentavam intervir em uma estrutura interinstitucional que, na realidade, ora apoiava, ora restringia. Essa estrutura se revelou, por sua vez, bem

12 Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, responsável pelos censos demográficos no Brasil.

mais complexa e maior que os limites do abrigamento e de suas técnicas disciplinares de organização.

Entre outros achados do diário de campo

Quando eu já estava a tratar os dados desta pesquisa para escrita da tese, deparei com algumas reflexões de Jonas entre registros de diário de campo anteriores aos fatos narrados acima. Eram relativos ao ano no qual desenvolvi parte da etnografia na Casa. Recordei que ele esteve lá por um período bastante breve, em dezembro de 2021, ou seja, pouco antes de ser acolhido no Abrigo. Em uma das ocasiões descritas, eu participava da entrega das refeições do almoço com alguns agentes institucionais. Os pratos eram fornecidos diariamente pela Casa aos usuários. Nessa cena em específico, alguns usuários queriam repetir a comida, mas não sabiam se seria possível, pois parte das refeições preparadas para o dia ainda seria levada à Secretaria Municipal de Trabalho e Assistência Social (Semtras), na prefeitura. Obviamente, a informação da restrição do número de refeições por pessoa resultou na insatisfação dos que ainda sentiam fome.

Jonas almoçava em uma dessas mesas. Diante da restrição, não perdeu a oportunidade de manifestar a crítica: "Bolsonaro deixa a gente passar fome. Quando era o Lula, não era essa miséria, não". Sua fala reservava impressões pessoais acerca da forma como eram operadas, na prática, as políticas sociais endereçadas às pessoas em situação de rua e como elas podiam mudar, segundo sua opinião, a cada novo governo. Isso anunciava, desde aí, que a indignação vocalizada por esse usuário era anterior à experiência no Abrigo.

Gostaria de retomar, no entanto, o questionamento que Jonas faria a mim, meses depois desse encontro do almoço na Casa, pois se trata de um dos principais fios condutores do restante deste manuscrito: como se pode construir um movimento "com" a assistência, se ele haverá de questioná-la? Sobre esse horizonte de construção, que implicaria também a formação de consciência política por meio de

uma instituição do Estado, recordo um evento em agosto de 2021, na Casa. Era alusivo ao mês de "luta do 19 de agosto",[13] e, pelo modo como aconteceu, considero-o útil para conferir alguma materialidade a essa questão. Ressalto que, nesse momento, porém, Jonas ainda não havia aparecido no circuito dessas instituições.

Na manhã do tal evento, dez usuários já estavam presentes na Casa, quando cheguei. Entre eles, apenas uma mulher em situação de rua também participava. (Esse dado sobre a distribuição de gênero, nos espaços com a participação de pessoas em situação de rua, será retomado em outro tópico adiante.) As cadeiras a serem ocupadas estavam distantes umas das outras no jardim da Casa — e essa distância fazia parte dos protocolos do tempo de pandemia.

Passado um tempo de espera, chegou uma representante da gestão da Semtras, responsável por abrir as falas da atividade. Após sua breve visita, um dos agentes institucionais assumiu o microfone e comentou "direitos e deveres das pessoas em situação de rua". Falou em direito à saúde e mencionou os centros de atenção psicossocial.

Em seguida, fez uma apresentação em slides sobre os direitos, e um dos agentes institucionais perguntou ao público, nas cadeiras: "Esses direitos são respeitados?". Um dos usuários respondeu: "Nem sempre". O mesmo profissional deu sequência à fala e explicou que, no Brasil, havia "178 unidades como essa em que estamos" e que apenas cidades com mais de 200 mil habitantes podiam contar com este tipo de serviço. Perguntou ao grupo: "Mas, nos municípios com menos de 200 mil habitantes, não há 'morador de rua'?". E, em seguida, ele mesmo respondeu: "Tem, mas não para a política". Como sugestão para que "a população de cidades menores acesse o direito", esse profissional acreditava que seria pertinente alterar a política. "Quando nossa cidade alcançar 400 mil habitantes, é possível que haja mais um equipamento como este."

13 A programação fazia parte das atividades pelo "19 de agosto", Dia Nacional de Luta da População em Situação de Rua, no Brasil. A data refere-se ao dia do "Massacre da Sé", descrito adiante.

Depois, ele citou dados de uma organização internacional para mencionar que a "situação de rua" era uma crise global: não ocorria apenas em Santarém, no Pará ou no Brasil. Enfatizou o quanto os movimentos sociais criticavam os dados, pela diversidade de pessoas em situação de rua, atualmente, isto é, "não apenas homens adultos negros, como faz pensar a política", ele disse. Criticou a inexistência de censo nacional do IBGE para "população em situação de rua". Aproveitou essa crítica aos censos demográficos, para perguntar ao grupo se o IBGE já os entrevistou alguma vez no ponto, na marquise, na rua. Todos balançaram a cabeça em sinal negativo.

Por fim, o mesmo agente institucional compartilhou com o grupo a trajetória de conquistas e "lutas" representativas desse dia. Em sua fala, incluiu a história do "massacre da Sé", em 2004, quando sete pessoas em situação de rua foram assassinadas, e oito foram gravemente feridas, enquanto dormiam no centro de São Paulo. O fato mobilizou reivindicações por direitos sociais que hoje compõem a política de assistência às pessoas em situação de rua, ele narrou.

Em seguida, foi feito um pequeno intervalo para exibição de um vídeo curto que editei a pedido da equipe da Casa, com cenas sobre as manifestações do dia 19 de agosto em todo o Brasil, nos últimos anos. Quando o vídeo acabou, Mendes, um dos usuários do serviço, perguntou: "Se a matança de 2004 não tivesse ocorrido, [se não tivessem] morrido os irmãos, lugares como a Casa aqui teriam sido criados?". O mesmo agente institucional, que mediava a discussão, respondeu: "Foi a atitude dos movimentos sociais e a luta por direitos, que ganharam força desde o crime, que resultou na criação dessas instituições".

Tal cena demarca um exercício de militância por meio da atuação profissional possível de observar em espaços institucionais do Estado, e por meio desse ativismo agentes institucionais comprometidos com agendas de redes e organizações da sociedade civil promovem esforços diários de mobilização interna para produção de mudanças nas políticas (Olsson e Hysing, 2019, 2018, 2012; Abers e Tatagiba, 2015; Silveira, 2022). Em diálogo com tal literatura do ativismo institucional, os dados descritos sinalizam alguns dos caminhos

pelos quais o próprio Estado pode participar da criação ou mesmo incrementar as mobilizações sociais.

Nos tópicos a seguir, descrevo, brevemente, o cenário urbano em que ocorreu a etnografia (fora dos grandes centros) e como as pessoas em situação de rua ocupavam o espaço e a instalação de uma Casa e de um Abrigo na composição dos modos de gestão local dessa "população". Na sequência, será abordada a origem do MNPR, e alguns aspectos atuais das mobilizações sociais das ruas, no Brasil e na Amazônia brasileira.

A margem: o cenário urbano, as pessoas, *o Abrigo e a Casa*

Esta pesquisa acontecia em uma das poucas "cidades médias" do estado do Pará e da região norte do Brasil (Sposito, 2001), onde viviam, em 2022, pouco mais de 300 mil pessoas de acordo com o censo brasileiro (IBGE, 2023). Esse centro urbano, ao longo do tempo, adquiriu papel diferenciado como referência urbana estratégica na rede espacial de cidades da Amazônia brasileira e internacional (Pereira, 2008). Sua relevância econômica e política, bem como seu potencial turístico, tornaram-no um atrativo da região que ocupa (Castro, 2008). Como cidade portuária alimentada por importantes rios, servia — e serve até os dias atuais — de nó fluvial na conexão entre outras cidades metropolitanas da Amazônia (Pereira, 2008), como Belém e Manaus, especialmente no percurso feito de barco. Este é o principal meio de transporte das pessoas na região norte do país, e o deslocamento pode levar vários dias. No trajeto, em geral há pequenas paradas em cidades menores, também conectadas pelos rios.

A posição geográfica, no entanto, parecia favorecer Santarém enquanto "lugar de passagem" das pessoas, algo que resultava na incorporação da cidade às trajetórias e narrativas de quem acessava as instituições etnografadas durante este estudo, sobretudo aquelas pessoas em situação migratória. A mobilidade, a

propósito — especialmente aquela realizada através dos rios —, revelou-se um elemento característico do cotidiano de muitas pessoas em situação de rua que encontrei durante o campo.

A presença de instituições "fixas" como a Casa e o Abrigo, por sua vez, cenários onde grande parte desta pesquisa ocorreu, indicavam não somente a presença, como a gestão de pessoas em situação de rua pelo Estado, através de instituições e fora dos contextos dos grandes centros urbanos do país. Isso é possível de ser observado em cidades menores, com provável maior controle em função do redimensionamento do fenômeno (Frangella, 2009) — ainda assim, sem um censo específico da "população" em situação de rua na cidade, na ocasião, conforme apontado por Jonas.

Nesse sentido, a Casa apareceu como a primeira referência de instituição pública que buscava atender às demandas socioassistenciais decorrentes da presença e circulação de pessoas em situação de rua. Estava ligada ao Sistema Único de Assistência Social (Suas), por meio do qual se operacionalizam as ações de assistência no Brasil. Foi inaugurada em 2014, instalada em um imóvel alugado pela Prefeitura de Santarém. Na ocasião da pesquisa, era o principal serviço público oferecido pela cidade àquelas pessoas e ficava aberto ao público das 8h às 14h (horário modificado em decorrência da pandemia). Oferecia refeições (café da manhã e almoço), espaço para higiene e descanso diurno, bem como doação de roupas, encaminhamento para instituições de saúde e assistência social, acesso a atendimentos socioassistenciais e uma rotina de atividades educativas, serviços que foram adaptados de diferentes maneiras, em função da covid-19.

Já o Abrigo também era parte do mesmo sistema de gestão, enquanto "proteção social especial de alta complexidade", de acordo com as tipificações do Suas. Foi criado em 2017, por causa de uma demanda específica daquela ocasião, resultante da migração de povos indígenas venezuelanos ao longo do percurso do rio Amazonas. Assim que o primeiro grupo de indígenas da etnia warao chegou e se instalou em uma praça central de Santarém, a prefeitura movimentou-se para realocá-los — junto de quem mais ainda chegasse — em um

espaço para "acolhimento emergencial". Acontece que, desde então, muitos deles continuaram a chegar e também a seguir viagem, e a instituição instalada tornou-se o tal Abrigo.

De acordo com as Políticas de Proteção Social, o Abrigo era, em sua execução, uma modalidade de acolhimento institucional para adultos e grupos familiares em situação de rua, além das pessoas em situação de abandono, migração e refúgio e outras condições de precarização da vida que interfiram no direito à moradia (Iniciativas..., 2023). Ali, ele acolhia algumas pessoas e famílias nessas situações, tanto brasileiras quanto estrangeiras, bem como aquelas em situação de refúgio indígenas e não indígenas.

Portanto, não era para ser considerado um serviço exclusivo aos indígenas venezuelanos da etnia warao, mas eles eram, de fato, a mais expressiva parte do público. Desse modo, a quase exclusividade dos indígenas warao era o entendimento que comumente circulava na rede interinstitucional, resultando na confusão de fluxos por usuários e muitos agentes institucionais de outros serviços assistenciais da cidade. Igualmente, isso produzia ruídos na relação do movimentado encontro intercultural que se dava dentro daquele espaço.

De dentro dos barracões da instituição, ouvi muitas reclamações e reivindicações de diferentes lados — indígenas, não indígenas, brasileiros e estrangeiros — durante a etnografia. Inclusive, grande parte das indignações de Jonas, Botelho e outros interlocutores e interlocutoras passava por questões relacionadas a não haver ainda um "abrigo específico para brasileiros" na região. Para eles, era algo que já se justificaria apenas pela presença de pessoas brasileiras em situação de rua naquele centro urbano, muitas em migração, com condições de vida extremamente precárias. Argumentos como esses, no entanto, não se furtavam de trazer consigo a aversão à figura da pessoa estrangeira, o que se materializava igualmente em relações ruidosas entre brasileiros e estrangeiros no próprio Abrigo.

Recordo, ainda, que, naquele mesmo momento, a pandemia de covid-19 atravessava-nos nos cenários descritos, intensificando os efeitos das desigualdades sociais, particularmente na vida de pessoas e famílias em extrema precarização socioeconômica. No entanto, ela

não apareceu como um fato propulsor da mobilização social entre pessoas com trajetória de rua, pelo menos não no contexto etnografado. Quando ocorreu, a mobilização de algumas pessoas parecia mais relacionada ao desdobramento das insatisfações elaboradas nas experiências com as instituições. Tanto é que, no evento registrado na Casa sobre o 19 de agosto, dia de luta das pessoas em situação de rua no Brasil, a discussão era feita em torno de questões mais gerais, e não resultou em nenhum desdobramento posterior de auto-organização política das pessoas ali envolvidas.

Quanto à indignação de Jonas: se inicialmente ela pareceu individual, progressivamente encontrou alguma ressonância no coletivo ao redor, sobretudo a partir da experiência de relação institucional. Com semelhança, outras pessoas não concordavam, completamente, com o modo como a assistência e o cuidado eram oferecidos naqueles cenários. Por isso, talvez o fato tenha sido interpretado como possibilidade de ameaça ao controle e segurança do Abrigo. Daí a produção de uma resposta institucional oportuna. Conforme discutem Das e Poole (2008), as margens não são fronteiras inertes: são parte de uma estrutura permanentemente moldada pelas instituições e seus agentes. "Controlar" e "pacificar", segundo também menciona Lacerda (2014) em relação às ações do Estado em seu campo, foram tecnologias de poder utilizadas pela instituição e seu aparelho normativo, para manter a ordem nas margens.

Ainda assim, de acordo com o argumentado por Giddens (2003), as estruturas de dominação não devem ser concebidas como instituições sociais que laboriosamente produzem "corpos dóceis", e isso o campo também possibilitou observar, não apenas na agência dos acolhidos envolvidos naquelas reivindicações, mas nas constantes negociações feitas por eles com agentes institucionais a partir das questões trazidas e, desses, com atores da gestão. Para Giddens (2003, p. 19), "[...] todas as formas de dependência oferecem alguns recursos por meio dos quais aqueles que são subordinados podem influenciar as atividades de seus superiores".

Ainda assim, aqui falamos do Abrigo como um lugar com características de uma "instituição total", aos moldes de Goffman (1987). Ou

seja, trata-se de um local de residência (abrigamento) onde estavam um grande número de pessoas com situação semelhante, a maior parte do tempo separadas da sociedade mais ampla, cercada por muros e com um portão sob controle de um vigilante, sob administração de agentes institucionais e a autoridade de uma gestão do Estado. Portanto, já era esperado de um espaço como este o exercício das técnicas mais oportunas de controle por parte de quem o administrava burocraticamente — inclusive dissolver qualquer nível de mobilização.

Origem do MNPR, mobilizações sociais *da* rua hoje, no país e na Amazônia brasileira: *Patrícia*

O MNPR nasceu em 2005, no Brasil (Melo, 2017). Um ano antes, após o "Massacre da Sé" em São Paulo, grupos de pessoas em situação de rua apoiadas por organizações sociais, em São Paulo e Belo Horizonte, já tinham iniciado mobilizações para consolidar o Movimento (MNPR, 2024; De Lucca, 2007). Era uma forma de construir a memória das vítimas como sujeitos de direitos e transformar em luta o luto, as lágrimas e a comoção coletiva (De Lucca, 2016; Melo, 2017; Lemões, 2019), tal qual na articulação da mobilização social com as dimensões subjetivas de dor e sofrimento, discutida por Lacerda (2014). As ações de resgate da cidadania — por meio de moradia, trabalho digno, salários suficientes ao sustento e atendimento à saúde — são "bandeiras de luta" históricas do movimento (MNPR, 2010; Melo, 2017).

Ao longo desses vinte anos, a trajetória nacional do movimento foi marcada, em uma prática de autogestão, pela consolidação de núcleos estaduais (Melo, 2017; Zanella e Sicari, 2020). Em seu histórico, há parcerias de associações e cooperativas de catadores — organizados no Movimento Nacional dos Catadores de Materiais Recicláveis —, participação em fóruns de debate e manifestações públicas, articulação com universidades, outros movimentos sociais e projetos. O MNPR se diz apartidário e, nacionalmente, tem avançado na

ocupação de Conselhos Nacionais e Comitês Intersetoriais de acompanhamento de políticas (MNPR, 2010, 2024).

A cada dois anos, elegem representantes nacionais e estaduais e discutem suas pautas, constituindo-se como um movimento social complexo, atravessado por embates cotidianos, tensões, divergências e paradoxos (Melo, 2017; Lemões, 2019; Zanella e Sicari, 2020). Até o momento da escrita deste texto, estavam oficialmente em 19 estados do Brasil, um deles na região norte: o Acre. A militância costuma utilizar a internet para informar as ações, e há perfis dos núcleos do movimento em redes sociais, cujas publicações visam mobilizar novos integrantes e divulgar as agendas e conquistas do movimento. O uso da ferramenta digital foi fundamental, na pandemia da covid-19, para manter programações e participações ativas em espaços de decisão política. Possibilitou ainda encontros para interlocução e acolhimento entre os militantes, eventualmente com convidados (em geral, trabalhadores da saúde e da assistência social, além de representantes de outros movimentos sociais).

Foi durante a visita de uma liderança nacional à Secretaria Municipal de Saúde de Belém, capital do estado do Pará, que Patrícia conheceu o MNPR: "Fiquei maravilhada". Patrícia era agente de bem-estar social desde 2021, vinculada à secretaria de saúde. Ela vivia em situação de rua até buscar o acolhimento de um dos abrigos emergenciais da Prefeitura de Belém, em janeiro de 2021, auge de uma das ondas da pandemia. Depois de se recuperar da covid-19, recebeu a proposta de ingressar no trabalho institucional com outras nove pessoas em situação de rua oriundas também da rede socioassistencial e de saúde da cidade.

Em 2023, por convite e estímulo de trabalhadores com quem atuava, viajou com outros profissionais de saúde para participar do Encontro da Rede Nacional de Consultórios na Rua e de Rua, no Espírito Santo, outra mobilização social deste mesmo campo de lutas. Por ocasião da minha inserção enquanto profissional da saúde de uma equipe de Consultório na Rua, no Rio de Janeiro, eu também participava do evento. Ali, conheci a história de Patrícia. Atualmente, ela era o nome que buscava construir e consolidar o

MNPR no Pará. Em uma entrevista posterior, em 2024, compartilhou comigo parte de sua trajetória de rua e vida, bem como os efeitos do trabalho na rede pública de saúde em seu interesse para se somar na construção do movimento. Sentia-se estimulada à mobilização, especialmente por alguns colegas do trabalho engajados nas mesmas pautas.

Ao escutar as trajetórias de lideranças do MNPR, é possível notar que o interesse pelo coletivo vem por canais similares aos de Patrícia e daqueles que observei na Casa — isto é, vem através de interações institucionais e/ou da própria inserção como agente institucional do Estado, ou à medida que se inserem na atuação em organizações e projetos: "o movimento chegou à minha cidade em 2010, por meio de uma assistente social que começou a reunião dentro dos abrigos..."; "foi no Fórum Estadual de População em Situação de Rua que eu conheci o movimento..."; "... ela enxergou que dentro do movimento era possível cobrar coisas dos serviços, sem sofrer retaliação".[14] Isso foi observado de modo similar em outros estudos (Melo, 2017; Lemões, 2019) e sinaliza o ativismo institucional.

Nesses casos e em concordância com as observações de Zanella e Sicari (2020), "institucionalizar-se" parece favorecer caminhos para a luta coletiva. Outra maneira de aproximação ao movimento ocorre com o desenvolvimento do trabalho nas bases da mobilização (Melo, 2017), por meio das conversas na rua, na circulação de militantes pelas comunidades de convívio onde as pessoas se instalam: "Aí eles começam a falar em direitos...", mencionou uma das lideranças do MNPR em uma videoconferência.

A ruptura de vínculos institucionais, por outro lado, pode interferir na continuidade da auto-organização política de atores sociais. E mais: a relação mobilização-instituição pode revelar-se paradoxal para muitas pessoas que vêm das ruas, através de tensões

14 Falas de lideranças nacionais do MNPR na videoconferência "Protagonismo Feminino na Representatividade do MNPR pelo Brasil", disponível em: https://fb.watch/vqarPrUraW/.

igualmente comuns a outros movimentos sociais, conforme discutem Lemões (2019) e Zanella e Sicari (2020). No caso destas duas últimas autoras (2020), isso é perceptível no MNPR, cuja conformação, ao mesmo tempo que tensiona os modos organizativos da sociedade, estrutura-se com relações institucionais na luta pela garantia de direitos. Mas esse é um paradoxo apontado inclusive por Jonas, quando questionou como poderia construir um movimento com a assistência, se haveria de questioná-la.

Na opinião de Patrícia, é preciso haver "alguém do estado do Pará para fazer algo por eles. No Pará, ainda não existe ninguém organizando". Àquela altura de nossa entrevista, em 2024, suas preocupações relacionavam-se às desigualdades sociais e à precarização da vida que marcam a trajetória de pessoas em situação de rua: "[...] As pessoas estão morrendo. Todo dia morre 'pop rua' e a gente não sabe o que fazer. Faz o que pode, mas não é o suficiente. [...] As mulheres são as mais vulneráveis". Perguntei a ela se, quando utilizava "a gente" e "eles", indicaria que ela já não se entendia mais como parte de uma categoria "pessoas em situação de rua", ao que ela respondeu: "Sim e não, pois a gente nunca deixa de ser. Até porque todos me conhecem. Não tem a ver com não estar lá. Eu sempre estou lá".

Sua fala ressoa um entendimento comum ao MNPR acerca da importância das trajetórias de rua de seus militantes, condição para compor o quadro (Lemões, 2019), ainda que muitos não vivam mais nas ruas quando passam a se organizar politicamente. A mobilização tornou-se um dos principais espaços onde as pessoas em situação de rua põem-se a falar sobre si e reivindicam sua legitimidade e experiência enquanto sujeitos (De Lucca, 2007). Por isso, não é possível falar sobre as ruas sem ouvir quem vive ou viveu nela. Isto é, "nada sobre nós, sem nós", um lema do movimento nos discursos públicos que valida a fala dos interlocutores da rua no espaço político (Melo, 2017; Zanella e Sicari, 2020).

Além disso, a situação das mulheres mencionada por Patrícia é um tema que retorna nos debates dos quais as lideranças participam e que chama a atenção pelo arranjo do próprio

movimento — majoritariamente masculino —, cenário que o MNPR busca mudar.[15] A formação de um quadro de dirigentes mulheres — em especial mulheres negras, ao considerar que, do ponto de vista racial, pessoas negras são a maioria da composição das ruas em centros urbanos brasileiros —, na atualidade, mostra-se necessária e estratégica para o coletivo. Articulado a outros marcadores sociais da diferença, são as pessoas que vivem as experiências mais desfavoráveis e violentas da encruzilhada urbana.

"População em situação de rua", "Pop rua", "vulneráveis", como termos frequentes na fala de Patrícia, registram sua familiaridade com o vocabulário do Estado, onde agora também atuava. Mas, mesmo não inseridos como trabalhadores, nos circuitos institucionais diretamente ligados ao Estado, há um processo de assimilação da linguagem das políticas, no uso corriqueiro dos militantes do MNPR, que demonstra o aprendizado de uma gramática específica da interação (Lemões, 2019). O contrário, isto é, a incorporação da linguagem das ruas no vocabulário das políticas, é mais incomum de observar. Há, inclusive, cartilhas do movimento (MNPR, 2010). Estas, segundo Lemões (2019), autor que analisa essa estratégia pedagógica, são um tipo de publicação cujo objetivo, em geral, é formar o coletivo por meio de um processo pedagógico singular sobre formas de gestão, legibilidade e inscrição política das pessoas em situação de rua. Isso possibilita estabelecer diálogo com as instâncias deliberativas nos espaços institucionalizados da "luta".

Para Patrícia, os motivos que limitavam a mobilização de outras pessoas residiam na dificuldade de se organizarem politicamente quando estavam na rua, frente à falta de oportunidades. Não seria possível organizar a própria vida enquanto se sente fome, por exemplo. Ela contou que, por muito tempo, os abrigos tiveram essa função na vida dela, "estar lá para me organizar". Organizar a vida

15 Recomendo conferir a videoconferência mencionada na nota anterior. A programação era parte de um "Mês de Luta - POP RUA", em alusão ao 19 de agosto, em 2020. A conferência foi realizada no formato online, pois estávamos na primeira fase de restrições sanitárias da pandemia da covid-19, no Brasil.

nos seus pormenores, readquirir documentos, acessar cuidados de saúde, conseguir apoio psicossocial, comer. Na ocasião de nossa entrevista, por viver em uma casa, ela entendia que agora conseguia ter espaço, no cotidiano da vida, para começar a buscar a organização política. Todavia, outro tipo de limitação na adesão de pessoas em situação de rua ao movimento político pode ter a ver ainda com um processo "lento, gradual e árduo das lutas", em um tempo oposto ao que algumas pessoas escolhem, desejam ou definem prioridades para si (Lemões, 2019; Zanella e Sicari, 2020).

Na opinião de Patrícia, não haveria um impedimento específico da Amazônia, que explicasse a ausência de mobilização na maior parte dos estados da região norte do país. No caso da Amazônia brasileira, suponho que, para a construção articulada com o restante do país, um fator limitante esteja relacionado ao custo e tempo do transporte para a Amazônia, da Amazônia e na Amazônia.[16] A propósito, Patrícia e Jonas nunca se conheceram, e suas histórias entrelaçam-se aqui por efeito desta análise, um dado que nos provoca a pensar sobre esses limites da capilaridade das mobilizações sociais na região.

Por fim, a história de Patrícia com a mobilização dá pistas do desfecho daquela temporada de Jonas, no Abrigo, ao considerar que, sobre o MNPR, "no Pará, ainda não existe ninguém organizando". Em face do prazo acordado com a equipe da instituição para sua saída, Jonas passou a ficar a maior parte dos dias fora do Abrigo (o que era possível, desde que cumprisse com a regra institucional de retorno diário antes das 21h). Ele realizava pequenos trabalhos de venda, nas ruas, e eu já não o encontrava mais com a frequência de antes. Ficou até meados de maio, quando foi desligado, como ficou combinado. "Esse usuário deu trabalho", a equipe dizia posteriormente. De partida, informou que iria voltar para Alter do Chão.

16 Sobre trânsito e acesso na Amazônia, recomendo ler Brum (2021), Pereira (2008) e Ribeiro (2001), em seus comentários a respeito do ônus do transporte entre cidades, ao viver em cidades do interior da Amazônia.

Com Jonas, foi também a semente da mobilização que ele vinha tentando regar em solo árido. Eu não estava presente na hora em que saiu. Pelo menos até o final do trabalho de campo ali, em 2022, não retornou mais — nem ele, nem a semente.

Considerações finais

As experiências pessoais e coletivas de sofrimento, violência e violação de direito — matéria bruta da vivência da rua — mostraram-se, ao longo desta análise, elementos estruturantes da mobilização entre pessoas em situação de rua, assim como em outros trabalhos (Melo, 2017; Lemões, 2019). A história pessoal na forma de testemunhos faz-se bastante presente nos discursos de lideranças em eventos públicos, por exemplo. A narrativa elaborada não apenas conta a dor, mas convoca à "luta" quem escuta, efeito também discutido por Lacerda (2014). Além disso, conforme argumenta Melo (2017), a existência do MNPR questiona o entendimento de que determinados segmentos sociais seriam improváveis à participação política.

Entre as formas de acesso à mobilização, "institucionalizar-se" mostrou-se como um dos canais possíveis, sobretudo quando incentivado por um ativismo institucional presente na prática dos profissionais do Estado. Do contrário, de acordo com o que foi visto aqui, o acesso pode ser mitigado. Outro caminho viria do trabalho de base realizado por militantes do movimento nas cenas da rua e instituições. A lacuna de dados oficiais, censos atualizados e indicadores de saúde, por sua vez, pode dificultar a organização do trabalho de base de um movimento social como o MNPR, ao considerar suas pautas reivindicatórias de direitos constitucionais. Essa falta é um problema na maior parte das cenas urbanas brasileiras e é com frequência vocalizada.

Por outro lado, a ausência revela igualmente a operacionalização das estratégias de "ilegibilidade do Estado", comum ao governo das margens (Das e Poole, 2008). Isso se desdobra ainda na dificuldade de planejamento do trabalho das equipes de saúde e assistência

social voltadas a esse público. Atualmente, está entre uma das principais questões discutidas por trabalhadores organizados na Rede Nacional de Consultórios na Rua e de Rua.

As pautas levantadas pelo MNPR configuram disputas estruturais e históricas, no Brasil. As conquistas que vieram com a Política Nacional para a População em Situação de Rua, em 2009, ainda não garantem o acesso a direitos na prática. Por isso, algumas cobranças estão sempre presentes na agenda e no discurso das lideranças do movimento, especialmente em espaços deliberativos do Estado, como forma de questionar as formas de gestão da vida. No entanto, assim como no cotidiano de muitas mobilizações nacionais, cuja ação acaba concentrada em grandes centros do país, a mobilização de pessoas com trajetória de rua aqui também parece, até o momento, encontrar dificuldade de expansão na região norte.

Nesse sentido, este capítulo amplia o horizonte das discussões sobre mobilizações sociais que ocorrem — ou intentam ocorrer — em uma Amazônia urbana. Elas estão marcadas pelas circunstâncias precárias de vida, por intensos deslocamentos, por disputas acerca do direito à cidade, pela governamentalidade e pelo controle da circulação de pessoas pelo Estado. Além disso, estão ligadas aos tensionamentos históricos de projetos implantados na região e de grandes grupos e corporações político-econômicas que disputam o recorte do tecido urbano, na especulação imobiliária e na expansão da fronteira agrícola — lugares, portanto, onde a violação de direitos (à moradia, à vida, ao trabalho digno) há muito se combina a violações à dignidade e à liberdade.

Eventualmente, tais disputas chegam a um ápice, estreitam caminhos, envolvem outras mobilizações e direcionam a atenção do restante do país às desigualdades ali presentes (Beltrão e Lacerda, 2022), como ocorreu em algum momento da pandemia, por exemplo. No entanto, reforço que os atores sociais dessas margens e suas pautas muitas vezes passam despercebidos às lentes analíticas das ciências sociais e humanas. Isso deve servir de estímulo ao crescimento da produção teórica, especialmente dos estudos urbanos da e na Amazônia.

REFERÊNCIAS

ABERS, Rebeca Neara; TATAGIBA, Luciana. Institutional Activism: Mobilizing For Women's Health From Inside The Brazilian Bureaucracy. *In*: ROSSI, Federico M.; BÜLOW, Marisa von (orgs.). *Social Movement Dynamics*: New Perspectives on Theory and Research from Latin America. Londres: Routledge, 2015.

AGIER, Michel. O biopoder à prova de suas formas sensíveis: breve introdução a um projeto de etnografia das heterotopias contemporâneas. *Primeiros Estudos*, [*s. l.*], v. 9, p. 95-106, 2019.

BELTRÃO, Jane Felipe; LACERDA, Paula. Desigualdades duradouras na Amazônia brasileira: processos de violências e resistências. *In*: BELTRÃO, Jane Felipe; LACERDA, Paula (orgs.). *Violências versus resistências*: desigualdades de longa duração na Amazônia brasileira. Brasília: ABA Publicações, 2022.

BRUM, Eliane. *Banzeiro Òkòtó*: uma viagem à Amazônia centro do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

CASTRO, Edna. Urbanização, pluralidade e singularidades das cidades Amazônicas. *In*: CASTRO, Edna (org.). *Cidades na floresta*. São Paulo: Annablume, 2008.

DAS, Veena. State, citizenship, and the urban poor. *Citizenship studies*, [*s. l.*], v. 15, n. 3-4, p. 319-333, 2011.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. Anthropology in the Margins of the State. 1. ed. Nova York: Oxford University Press, 2004.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*, [*s. l.*], v. 27, p. 19-52, 2008.

DE LUCCA, Daniel. Morte e vida nas ruas de São Paulo: a biopolítica vista do centro. *In*: RUI, Taniele; MARTINEZ, Mariana; FELTRAN, Gabriel de Santis (orgs.). *Novas faces da vida nas ruas*. São Carlos: Edufscar, 2016.

DE LUCCA, Daniel. *A rua em movimento*: experiências urbanas e jogos sociais em torno da população de rua. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

FASSIN, Didier. Another Politics of Life is possible. *Theory Culture Society*, [*s. l.*], v. 26, p. 44-60, 2009.

FASSIN, Didier. Compaixão e repressão: a economia moral das políticas de imigração na França. *Ponto Urbe*, [*s. l.*], v. 15, p. 1-25, 2014.

FRANGELLA, Simone. *Corpos urbanos errantes*: uma etnografia da corporalidade de moradores de rua em São Paulo. São Paulo: Annablume, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. *In*: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul (orgs.). *Michel Foucault*: uma trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.

IBGE. *Censo Demográfico 2022*. Panorama. População. 2023. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/22827-censo-demografico-2022.html?. Acesso em: 13 maio 2025.

INICIATIVAS intersetoriais voltadas à promoção de direitos de populações indígenas refugiadas e migrantes no Brasil, *Acnur*, [*s. l.*], 2023. Disponível em: https://www.acnur.org/br/media/iniciativas-intersetoriais-voltadas-promocao-de-direitos-de-populacoes-indigenas-refugiadas. Acesso em: 13 maio 2025.

LACERDA, Paula Mendes. O sofrer, o narrar, o agir: dimensões da mobilização social de familiares de vítimas. *Horizontes Antropológicos*, [*s. l.*], v. 20, n. 42, p. 49-75, 2014.

LEMÕES, Tiago. Hierarquia, contestação e igualdade: a produção da militância política para a população de rua no Brasil. *Civitas*, [*s. l.*], v. 19, n. 1, p. 123-141, 2019.

MELO, Tomás. *Política dos improváveis*: percursos de engajamento militante no Movimento Nacional da População em situação

de rua. 2017. Ph.D. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

MNPR. *História do MNPR*. 2024. Disponível em: https://popruasp.wordpress.com/sobre/. Acesso em: 13 maio 2025.

MNPR. *Conhecer para Lutar – Movimento Nacional da População de Rua. MNPR e Instituto Pólis*. 2010. Disponível em: https://www.justica.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2019-08/mnpr_cartilha_direitos_conhecer_para_lutar.pdf. Acesso em: 13 maio 2025.

OLSSON, Jan; HYSING, Erik. *Inside Activism*: Political Agency and Institutional Change. Oxford Research Encyclopedia of Politics, 2019.

OLSSON, Jan; HYSING, Erik. Legitimacy and Green Inside Activism. *In*: HYSING, Erik; OLSSON, Jan (orgs.). *Green Inside Activism for Sustainable Development*: Political Agency and Institutional Change. Suíça: Palgrave Macmillan, 2018.

OLSSON, Jan; HYSING, Erik. Theorizing Inside Activism: Understanding Policymaking and Policy Change from Below. *Planning Theory and Practice*, [*s. l.*], v. 13, n. 2, 2012.

ORTNER, Sherry. B. Poder e projetos: reflexões sobre agência. *In*: GROSSI, Miriam Pillar; ECKERT, Cornelia; FRY, Peter Henry (org.), *Conferências e diálogos*: saberes e práticas antropológicas. 25. Reunião Brasileira de Antropologia, Goiânia, 2006. Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 45-80.

PEREIRA, José Carlos Matos. O papel de Santarém como cidade média na Amazônia Oriental. *In*: CASTRO, Edna Maria Ramos de (org.). *Cidades na floresta*. São Paulo: Annablume, 2008.

RIBEIRO, Miguel Ângelo. A rede urbana amazônica – da rede dendrítica à configuração de uma rede complexa. *In*: SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão (org.). *Urbanização e cidades*: perspectivas geográficas. Presidente Prudente: Editora Unesp, 2001.

SILVEIRA, Mariana Costa. Activism Among Bureaucrats: Creative Social Housing Work in a Conservative Institutional Setting. *Brazilian Political Science Review*, [*s. l.*], v. 16, n. 3, p. 1-36, 2022.

SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão. As cidades médias e os contextos urbanos contemporâneos. *In*: SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão (org.). *Urbanização e cidades*: perspectivas geográficas. Presidente Prudente: Editora Unesp, 2001.

TORRES, Vanilson. 2021. Com a Palavra: MNPR – Movimento Nacional da População de Rua. Entrevista com Vanilson Torres. *Crônicos do Dia a Dia*, São Paulo, 19 ago. 2021. Disponível em: https://cdd.org.br/noticias/com-a-palavra-mnpr-movimento-nacional-da-populacao-de-rua/. Acesso em: 13 maio 2025.

ZANELLA, Andrea Vieira; SICARI, Aline Amaral. Movimento Nacional de População de Rua: a complexa luta por direitos. *Psicol. rev.*, [*s. l.*], v. 26, n. 3, p. 1.058-1.079, 2020.

ÁGUA DE BEBER, ÁGUA DE SONHAR: INFRAESTRUTURAS, URBANIZAÇÃO E MOBILIZAÇÃO SOCIAL PELO FÓRUM DAS ÁGUAS AMAZONENSE

PEDRO PAULO DE MIRANDA ARAÚJO SOARES

RESUMO: Na cidade de Manaus, a água é um componente significativo da vida social. Entrelaçando modos de vida e trajetórias de seus habitantes, a água também desencadeia processos de mobilização social. Este trabalho segue os trajetos do Fórum das Águas Amazonense, formado em 2012 por coletivos conectados por problemáticas ligadas ao acesso democrático à água e à defesa dos ecossistemas hídricos urbanos. As situações observadas junto ao fórum remetem aos processos de formação dos bairros populares em Manaus, nos quais a escavação de poços, criação de sistemas de abastecimento de água e intervenções sobre as infraestruturas existentes são formas de exercer autonomia sobre os territórios, evocando os gestos fundadores dos lugares. Nesse sentido, a água conecta as materialidades das infraestruturas que abastecem as casas com a imaginação de seus habitantes sobre cidades possíveis.

PALAVRAS-CHAVE: Urbanização; infraestruturas; mobilizações sociais; cidades amazônicas; Fórum das Águas Amazonense.

Introdução

Manaus é uma cidade definida e percebida pelos seus habitantes a partir das águas. Ao menos é assim que a entendo, mesmo vindo de outra metrópole amazônica, que um dia também foi chamada de "flor das águas" (Moreira, 1966). Manaus, no entanto, é para mim hipérbole. Seu referencial de localização é o encontro do rio Negro com o rio Solimões. O regime de chuvas é um componente significativo da vida social na cidade, quando a estação das cheias e a estação da seca (ambas atingindo patamares extremos nos últimos anos) delimitam as formas de habitar na cidade (Areb, 2022), de caminhar pelo centro inundado, de se deslocar pelos rios da região, de perceber a oferta e a escassez de alimento, de vivenciar as flutuações de preço nas mercadorias e de observar a sazonalidade dos frutos e outros cultivos.

A água também aparece articulada a desastres socionaturais, como as inundações urbanas e os deslizamentos de terra que atingem os mais pobres (aqueles que vivem nas chamadas "áreas de risco"). Na mesma linha, o elemento hídrico é veículo de processos ferais (Tsing, 2021), a exemplo da alta incidência de doenças de veiculação hídrica e do transporte dos resíduos sólidos urbanos que se amalgamam ao solo e às raízes das matas ciliares dos igarapés da cidade.

A água também remete a experiências de cidade com clivagens de classe e de geração quando consideramos, por exemplo, as sociabilidades, as liminaridades e a construção de fronteiras simbólicas nas regiões de *rip-rap*[1] (Corrêa, 2022). Ao mesmo tempo, a experiência de

1 Conforme explica Corrêa (2022), *rip-rap* é um termo utilizado na engenharia para se referir a uma técnica de drenagem de cursos d'água. Ela consiste em posicionar sacos de areia nos taludes dos igarapés, de modo a conter erosões e manter o seu curso. O trabalho de Corrêa (2022) sobre a transformação de igarapés em *rip-rap* em Manaus discute como essas intervenções reproduzem desigualdades e marginalização entre as comunidades afetadas. À medida que são incorporadas à malha urbana pela intervenção do *rip-rap*, o que antes era visto como problema ambiental ou habitacional passa a ser lido como um "lugar perigoso". O estigma do local é acompanhado pela permanência do curso d'água como elemento poluído e poluidor, ainda que precariamente urbanizado.

geração é evocada quando se imagina — e se rememora — a Manaus dos balneários públicos, das cachoeiras e dos banhos[2] refrescantes de igarapé que existiram em alguns lugares até as décadas de 1980 e 1990, antes da poluição provocada pela expansão da cidade em direção às suas florestas, combinada à ausência de políticas públicas de habitação e saneamento. Mas a água também segue sendo compartilhada nas torneiras públicas dos bairros, desvelando a memória dos processos de ocupação e das escavações de poços e cacimbas[3] que fundam os territórios populares. Em Manaus, a imaginação material da água (Bachelard, 2013) convida a percorrer canos de PVC, poços, cacimbas, bombas hidráulicas, rios e igarapés, com suas histórias de obstrução e circulação. Nesse sentido, sonhar a água é sonhar a cidade.

A água também desencadeia processos de mobilização social (Cefaï, 2009), tema deste artigo. Desde 2023 tenho participado das ações de movimentos sociais em Manaus, por meio de um trabalho de campo fragmentado e descontínuo, onde se misturaram ativismo político, interesses de pesquisa, colaborações esporádicas e ações de extensão universitária. Essas atividades incluíram o acompanhamento das mobilizações políticas que perpassam a produção de um problema público e de sujeitos políticos em Manaus envolvendo a água, em especial a questão do saneamento ambiental. Aqui pude identificar duas redes de mobilização distintas, porém não concorrentes.

A primeira é a que chamo de "ambientalista", com bastante adesão de camadas médias, articulada em torno de lideranças comunitárias carismáticas e moradores de vizinhanças recortadas por igarapés e suas nascentes. A segunda identifiquei como "a rede da reforma urbana", cujas reivindicações giram em torno de políticas

2 Sobre a memória dos banhos em Manaus, ver o trabalho de Rita Mariê (2017).

3 Cacimbas são estratégias populares de abastecimento de água, que consistem em perfurações no solo em pequena profundidade, perto de igarapés.

públicas setoriais, como habitação, saneamento, mobilidade e regularização fundiária. Essa segunda rede se encontra articulada ao Fórum Nacional da Reforma Urbana, a associações como a Habitat para a Humanidade Brasil e a ONG Sares (Serviço Amazônico de Reflexão e Educação Socioambiental, ligada aos jesuítas), além de movimentos sociais, como a Central de Movimentos Populares, a União Nacional por Moradia Popular e o Movimento Nacional de Luta pela Moradia. Vejo a origem do Fórum das Águas Amazonense atrelada à "rede da reforma urbana", mas também aglutinando atores da rede "ambientalista".

Este artigo reflete sobre processos provocados ou presenciados pelo Fórum das Águas na mobilização pelo direito ao saneamento e ao acesso à água em Manaus. Veremos que o fórum produz incidência política em torno de si próprio, produzindo o seu público, ao mesmo tempo que desencadeia processos de escuta e de mobilização de outros coletivos que estão imersos em conflitos relacionados à água ou atuam pelo direito à água em Manaus. Identifico as mobilizações do fórum a processos de fazer cidade. Como apontou Teresa Caldeira (1984) em trabalhos clássicos, a luta pelo saneamento e outras políticas urbanas incide nas estratégias locais de consolidação dos processos de urbanização no Brasil com a formação de comunidades e bairros populares. Trata-se de experiências que, em grande parte, remetem à trajetória da antropologia urbana brasileira, ao menos aquela construída nas intersecções entre cidade e política (Rocha e Eckert, 2013). Nesse sentido, as experiências observadas no Fórum das Águas dão destaque ao cenário amazônico.

Ao falar sobre saneamento em Manaus, este texto alinha-se à proposta de Thomas Cortado (2022) acerca de uma antropologia da urbanização, isto, é dos processos sempre inacabados, descontínuos e desiguais de fazer cidade, no qual participam diversos agentes como aqueles vinculados ao Estado, à iniciativa privada e, sobretudo, aos habitantes da cidade que acompanham e experimentam as transformações urbanas no cotidiano. Os citadinos, principalmente aqueles que moram nos bairros periféricos e de baixa renda, são muitas vezes os responsáveis pela urbanização de seus espaços de convivência,

mobilizando a instalação por conta própria das infraestruturas que criam os bairros e que valorizam suas moradias.[4]

Sobre o tema das infraestruturas, apoio-me em Larkin (2020), para quem infraestruturas são redes que transportam matéria e conectam pessoas e lugares, tornando a vida cotidiana possível. São compostas por uma política, indicando práticas de governo e relações de poder, mas também por uma poética, dadas as possibilidades de estetização do mundo e fruição (ou aversão) de suas qualidades sensoriais e afetivas. Quando se trata das infraestruturas urbanas ligadas à água, este trabalho se inspira nas reflexões de Pierobon (2021) e Pierobon e Fernandes (2023), que examinam processos e estratégias usadas por moradores — em sua maioria, mulheres —, para fazerem a água circular em suas comunidades, em contextos nos quais a presença de infraestruturas de água não garante seu funcionamento. Assim, as autoras indicam que infraestruturas podem ser formais ou informais e ter componentes visíveis e invisíveis, assim como inorgânicos e orgânicos. Nesse sentido, pessoas também podem ser infraestruturas (Simone, 2004) que atuam nos processos de fazer cidade de forma heterogênea, regular e autônoma, sobretudo como resposta à precariedade dos poderes públicos e dos serviços prestados.

O capítulo está dividido em três partes, além desta introdução. Primeiro, considero a trajetória do Fórum das Águas (que também chamaremos de FdA) e sua inserção no contexto das políticas públicas de saneamento em Manaus. Depois, escrevo sobre diferentes experiências com as infraestruturas de água nessa cidade, a partir de ações de incidência política nas quais estive presente com o fórum, quando diálogos com comunidades e suas lideranças enriquecem o acervo de dados dessa instituição, sobre a situação do saneamento na cidade, ao mesmo tempo que dados de pesquisa são produzidos e compartilhados dentro da rede. Para concluir, reflito

4 A diferença entre a abordagem de Cortado (2022) e Caldeira (1984) é a ênfase do primeiro nos aspectos materiais e infraestruturais do processo de urbanização, enquanto a segunda deu mais atenção às ideias e modos de vida.

sobre a relação entre mobilização social e processos de fazer cidade, tendo em vista seu lugar para as práticas e reflexividades de uma antropologia da urbanização.

O Fórum das Águas

Em sua tese de doutorado, Sandoval Alves Rocha explica como se deu seu envolvimento no campo de pesquisa, o que incluía a construção do debate público sobre saneamento em Manaus e, consequentemente, a criação do Fórum das Águas:

> A minha inserção neste cenário ocorreu durante os anos 2012 e 2013, quando morei naquela cidade, integrando a equipe do SARES (Serviço Amazônico de Ação, Reflexão e Educação Socioambiental), instituição formada pela parceria entre a Companhia de Jesus, o Instituto Missionário da Consolata e a Arquidiocese de Manaus. Vinculado ao SARES, me foi atribuída a tarefa de assessorar o recém-fundado Fórum das Águas de Manaus, que buscava apoio para realizar as suas atividades de luta pela universalização do abastecimento de água e esgotamento sanitário na cidade, questionando a privatização destes serviços (Rocha, 2019, p. 17).

Padre jesuíta de origem cearense, Sandoval chega a Manaus em 2012. Ele se insere nas discussões sobre políticas públicas por meio das redes religiosas e, sobretudo, por meio do Sares, cujas articulações permitiram o desenvolvimento das atividades do Fórum das Águas a partir de financiamento direto da Companhia de Jesus e de editais externos. Ele prossegue, contextualizando como o "campo" capturou sua atenção e subjetividade:

> Importa demorar um pouco mais neste momento, uma vez que diz respeito ao meu primeiro contato com o tema deste estudo. Esta vivência na cidade despertou as perguntas "por que" e "como" era possível persistir o problema do desabastecimento em um contexto

> de grande disponibilidade de água doce, e, ademais, em uma cidade, onde a produção de riqueza econômica era tão alardeada pelos meios de comunicação. Tratava-se do primeiro estranhamento diante de uma situação, que não havia outra forma de qualificar senão como uma grande contradição e ao mesmo tempo um enorme desafio a ser superado pela sociedade local. Contradição também percebida e vivida pelos moradores da cidade, que reagiam com indignação perante a inércia dos líderes políticos que administravam a cidade (Rocha 2019, p. 17).

No trecho acima — para além do aspecto vocacional e hierárquico que aparece anteriormente na expressão "me foi atribuída a tarefa" —, Sandoval revela que a realidade de Manaus lhe provocou estranhamentos e que, ao fim, foi afetado pelo campo de pesquisa e se viu mobilizado, isto é, engajado em um "devir coletivo e público de um fluxo de experiência" (Cefaï, 2009, p. 26). O trabalho pelo Fórum das Águas acabou resultando em uma tese de doutorado em ciências sociais pela PUC-Rio, referência sobre os efeitos da privatização dos serviços de saneamento no Brasil.[5] Atualmente, Sandoval Rocha é coordenador do Fórum das Águas Amazonense, executando ações do coletivo em parceria com movimentos sociais, associações de bairro e instituições de ensino superior como a Ufam e a UEA.

As contradições referidas por Sandoval estão expressas, por um lado, nos números do saneamento ambiental em Manaus e, por outro, nas experiências de moradores da cidade com os serviços pelas concessionárias privadas responsáveis pelo abastecimento de água e pela coleta/tratamento de esgoto. Em uma cidade com estimados 2,064 milhões de habitantes, cerca de 93.743 residências não têm abastecimento de água e 177.880 domicílios não possuem conexão com a rede de esgotamento sanitário. De acordo com os dados do Sistema Nacional de Informações sobre o Saneamento (Sinisa, que informa o IBGE), 26% da cidade não têm acesso à coleta de esgoto.

5 Em razão disso, inclusive, uma das pautas defendidas pelo Fórum das Águas é a reestatização e remunicipalização do saneamento em casos como o de Manaus.

Os números, no entanto, precisam ser examinados criticamente. O Sinisa, por exemplo, considera que há abastecimento de água quando há rede disponível, excluindo de seus números outras estratégias de obtenção de água para uso doméstico, como os poços e as cacimbas, que são comuns na região. Do mesmo modo, esses dados também consideram que haja esgoto onde foram instaladas redes de esgoto, sem conferir se as residências estão conectadas a essas redes. Nesses casos, os números são fornecidos pelo município e/ou pela empresa concessionária dos serviços de água e esgoto.

Em visita à Estação de Tratamento de Esgoto da concessionária no bairro de Educandos, durante as atividades de uma disciplina que ministrei no bacharelado em ciências sociais da Ufam, o grupo foi informado pelos funcionários no local que aquela estação operava 50% abaixo de sua capacidade. Os trabalhadores explicavam que isso acontecia porque, mesmo com a rede coletora de esgoto disponível, moradores de diversas áreas se recusavam a conectar suas residências à rede. No entanto, a conexão implicava gastos (uma taxa de cerca de R$ 1.200,00) e implicaria o tipo de obra geradora de transtornos para as famílias. Em outra ocasião, quando acompanhei uma audiência pública realizada no dia 31 de março de 2025, na Câmara dos Vereadores o objetivo da ausência era discutir os valores cobrados nas tarifas de água e de esgoto em Manaus —, ficou evidente que a empresa passava a cobrar taxas de coleta de esgoto após instalar a rede nos logradouros, mesmo que as residências não estivessem conectadas.

Assim, a subestimação dos números do abastecimento de água na cidade legitima o controle da empresa sobre novos mercados onde antes havia — como veremos no decorrer do artigo — estratégias de gestão da água de base comunitária sem a presença das redes da concessionária. Ao mesmo tempo, os números do esgotamento sanitário justificam os investimentos da empresa na instalação de novas redes, mesmo que não haja conexão com as residências, o que serve, em último caso, para gerar discursos sobre a responsabilização individual das famílias cuja residência não é ligada às infraestruturas de esgoto. Esses exemplos são bons para pensar não apenas

como os números do saneamento podem se constituir a partir de relações de poder assimétricas e de critérios diversos, mas também como produzem efeitos e estabelecem as histórias que depois são contadas sobre a cidade, seus moradores e a empresa concessionária.

O processo de privatização do saneamento em Manaus se consolidou ainda no ano 2000. No decorrer de 25 anos, quatro empresas[6] assumiram os serviços de água e esgoto na cidade. A trajetória turbulenta do saneamento privado em Manaus também é marcada por três Comissões Parlamentares de Inquérito, ocorridas em 2005, 2012 e 2023, quando se questionou publicamente a baixa qualidade dos serviços prestados, bem como cobranças abusivas, irregularidades e não cumprimento das metas do contrato de concessão, algumas vezes acarretando sua dissolução (Rocha, 2019). A atual concessionária é a Aegea Saneamento, grande empresa do ramo, localmente conhecida como "Águas de Manaus". Ela opera no município desde 2018.

O Fórum das Águas foi criado em 2012 a partir das mobilizações de movimentos sociais, ONGs, coletivos políticos e lideranças comunitárias que pressionavam a Câmara Municipal a instaurar a CPI ocorrida naquele ano. A criação do fórum no momento de uma CPI reflete as causas e condições para formação de uma "arena pública" (Cefaï, 2009), isto é, um "horizonte de possíveis" construído na produção de consensos sobre um problema que pode ultrapassar os interesses individuais, os papéis sociais e as convicções das pessoas. De fato, as entidades que compõem o Fórum das Águas têm muitos interesses e prioridades distintas. No entanto, a problemática da água se produz como algo capaz de aglutinar e conectar lutas diversas. Por exemplo: a remunicipalização do saneamento; a defesa dos igarapés urbanos; a luta por moradia de qualidade; o questionamento de taxas e multas abusivas cobradas pela empresa concessionária; a produção de dados e contranarrativas sobre a privatização do saneamento.

6 Lyonnaise des eaux – Suez (de 2000 a 2007), Solví (de 2007 a 2012), Águas do Brasil (de 2012 a 2018) e Aegea Saneamento (de 2018 aos dias de hoje).

Atualmente, o fórum mobiliza-se a partir de algumas atividades, como a Romaria das Águas,[7] a Tribuna das Águas,[8] as oficinas nos bairros e um seminário anual. Além disso, realiza reuniões periódicas e ações regulares, como participar em manifestações e eventos específicos, escrever textos de incidência política, dialogar com os meios de comunicação locais e escrever um blog.[9] Tenho acompanhado essas atividades a partir de um projeto de extensão envolvendo apoio aos processos de mobilização e organização social do Fórum das Águas por meio de assessoria técnica e acadêmica.

As oficinas nos bairros, que também podem ser entendidas como "trabalho de base", são atividades nas quais uma equipe do FdA dialoga com moradores para compreender os desafios locais no acesso à água e ao saneamento, bem como os conflitos com a concessionária. Assim, ao mesmo tempo que o fórum realiza ações de incidência política, incluindo a difusão de informações sobre o direito à água e o estímulo à mobilização social dos moradores, também são construídos dados sobre a situação do saneamento em Manaus sob a perspectiva dos territórios visitados, abarcando nuances que fogem às cifras e narrativas numéricas já apresentadas. Sobretudo, observa-se a qualidade da água oferecida, as interrupções no abastecimento ao longo do dia, as cobranças de taxas abusivas e cortes arbitrários, além da distribuição diferencial das infraestruturas e de sua manutenção, como será mostrado mais adiante.

Quanto ao atendimento a demandas de atores externos, em 2024 o Fórum das Águas foi chamado a participar da Missão pelo direito à água e ao saneamento em Manaus, da organização Habitat para a Humanidade Brasil. Essa atividade, que acompanhei no fórum,

7 Ato político e ecumênico-religioso, no qual embarcações se dirigem ao encontro das águas entre os rios Negro e Solimões, e no qual se manifestam os coletivos que compõem o FdA. Na ocasião, é realizada uma cerimônia compartilhada entre membros de religiões cristãs e de matriz afro-brasileira.

8 Ação de incidência política que consiste na intervenção e ocupação de espaços públicos de Manaus, quando membros do Fórum das Águas realizam performances, fazem denúncias e discutem temas diversos.

9 É possível acessar o blog em: forumdasaguas.blogspot.com.

consistiu em uma série de visitas a territórios de Manaus para a escuta das pessoas e observação direta das condições de saneamento. A missão resultou em um relatório sobre Manaus construído de forma colaborativa entre os participantes da ação (Habitat para a Humanidade Brasil, 2024a) e em um relato de experiência (Soares, 2024). Os dois são, simultaneamente, processos de mobilização do Fórum das Águas, dados sobre saneamento construídos em diálogo com as comunidades, e memória das atividades do coletivo. Nesse sentido, a pesquisa torna-se, ela própria, ação do movimento e mobilização social.

Em um plano mais amplo, os dados produzidos pelo FdA compõem uma espécie de coleção de imagens, um acervo etnológico (Rocha, 2008) das relações entre cidade e água e, portanto, memória ambiental (Soares, 2021) em Manaus, por ser também memória das ações do Fórum das Águas. Assim, expressam-se em diferentes narrativas, trajetórias de vida e de mobilização política, bem como nos diferentes engajamentos e arranjos entre cidade e água.

O FdA consegue articular elementos da rede da reforma urbana e da rede ambientalista, porque sua perspectiva sobre a água considera a importância dos sistemas e dos ciclos hidrossociais.[10] Em outras palavras, a água é lida como parte essencial de políticas públicas de saneamento que devem garantir seu fluxo pela cidade, possibilitando a continuidade da vida. Desse modo, a água também é vista como direito humano inegociável, não mercantilizável, cujo acesso deve ser universal, gratuito e de qualidade. A água, no entanto, também participa de um ciclo metabólico urbano dentro do qual o abastecimento é seguido do despejo das águas servidas, que, após a utilização, estão repletas de resíduos orgânicos, químicos e de patógenos. Logo, há necessidade de coleta e tratamento do esgoto, cuja ausência

10 Andrea Ballestero (2019) alerta para os problemas envolvendo o termo *ciclo hidrossocial urbano*, que remete às fantasias do urbanismo modernista, supondo a livre circulação da água e ignorando suas interrupções, estagnações e transbordamentos. Uso o termo como forma de exercitar a imaginação sobre como a água circula — ou deixa de circular — na cidade, conectando atores, instituições, territórios e discursos.

incide sobre a saúde das pessoas, dos corpos hídricos e da fauna e flora locais. Por isso, a conservação dos ecossistemas urbanos, como as bacias hidrográficas, parques e fragmentos florestais — tão caros à rede ambientalista —, depende muito de como se dá o fluxo da água por entre as residências. Dito de outro modo, não há maneira de proteger a floresta sem tratar com seriedade os problemas da cidade. De um lado, para o fórum, água é saneamento e direito humano. Por outro, também é meio, isto é, um *topos* mediador de vidas na cidade. É sobre essas experiências com a água que reflito a seguir.

Oficina no bairro Manoa: Colônia Santo Antônio

No dia 21 de fevereiro de 2025, uma sexta-feira à noite, participei da primeira oficina do Fórum das Águas naquele ano. Ela aconteceu na Igreja Católica Santo Antônio, que dá nome àquele território do bairro Manoa — zona norte de Manaus —, chamado Colônia Santo Antônio. Para chegar ao local, atravessamos a movimentada avenida Max Teixeira, para então alcançar o fundo de um vale, onde se localiza a comunidade religiosa. Por trás da igreja e das casas daquela rua corre um pequeno igarapé que faz parte da bacia hidrográfica do Mindu. A história da ocupação do território, hoje tido como urbanizado, remete ao estabelecimento de palafitas nas margens do igarapé, segundo contou um de nossos anfitriões durante o lanche após a oficina. As marcas nas paredes e os assoalhos elevados das casas mostram que a área sofre com inundações, o que depois foi confirmado pelos moradores.

Havia em torno de trinta pessoas na oficina, em sua maioria mulheres e idosas. Algumas estavam acompanhadas do marido e de crianças, todos praticantes na comunidade religiosa. Nosso objetivo naquela noite era debater o acesso à água potável, ou melhor, "o direito ao acesso universal à água e ao saneamento, para a manutenção da vida e da saúde das famílias", como dizia um dos slides da apresentação realizada. O material utilizado durante as

oficinas — a animação curta-metragem *Avó Grilo*[11] e uma apresentação de slides — tratava sobre a situação do direito à água no mundo, no Brasil e em Manaus. Um dos objetivos do material era apontar aos comunitários que, por um lado, a água é um bem essencial à vida e à dignidade humana; por outro, em muitos lugares o controle do acesso a este bem é disputado por empresas privadas que reivindicam seu controle exclusivo.

Após o fim da apresentação da equipe do fórum, surgiram dúvidas e relatos de experiência dos moradores locais, a respeito dos serviços e infraestruturas da água privatizada. Um dos depoimentos que chamou atenção foi o de uma moradora que denominaremos Silvia.[12] Ela contou:

> Às vezes a água vinha muito pouca e o que vinha não era água, era lama. Eu tirava foto. E estava comprando água direto, tanto pra tomar banho quanto pra beber. Às vezes a gente compra porque simplesmente a água não dá pra tomar; se a gente tomar, vai adoecer. Então eu tirei foto, fiz filmagem, e não vieram [a empresa concessionária de água e esgoto].

A moradora explica que, mesmo após repetidas tentativas de contato com a empresa — para resolver o problema da má qualidade da água na área —, não houve retorno. Então, tentou resolver a questão por conta própria, deduzindo que o problema poderia ser uma tubulação subterrânea entupida:

> No dia em que paguei uns meninos lá na rua para escavarem e desentupirem por conta própria, recebi uma multa de quatrocentos e trinta reais. Vieram em pleno domingo. Na semana não vieram, mas

11 *Abuella Grilo*, 12 minutos, dirigido por Denis Chapon com animações de artistas bolivianos. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=DjL_PkLvlo4. Acesso em: 6 jun. 2025.

12 Optei por substituir os nomes dos interlocutores, a fim de proteger suas identidades e evitar possíveis transtornos envolvendo a concessionária.

> vieram no domingo. Aí eu falei pra eles: "Vocês vão me multar?". E eles: "Não, ninguém vai te multar nem nada". Pelo menos resolveu pra mim, porque preciso de água. Quando foi no dia dezessete, veio essa multa. Eu liguei pra lá, reclamando, e fui tentar resolver, e tá aí a questão. Ou seja, você reclama, você tem as provas, mas eles não resolvem.

A passagem mostra como muitas vezes a má qualidade da água e dos serviços prestados levam moradores a tentar resolver os problemas de modo autônomo, já que, conforme foi dito durante a apresentação de slides e corroborado pelo público, "não existe a opção de viver sem água". No caso relatado, a necessidade de intervir sobre as infraestruturas precárias do abastecimento de água acarretou uma multa à moradora. A multa, no caso, se aplica como penalidade à tentativa de resolução de um problema que não tem origem na residência da família multada, e sim na distribuição diferencial na cidade das infraestruturas de saneamento, sobretudo da sua manutenção.

Chama atenção também o caráter imprevisível e aleatório tanto da conduta dos trabalhadores da concessionária, quanto da multa em si: após acionada durante a semana para resolver um problema, a empresa não atende o pedido; no domingo, o dia menos esperado, funcionários aparecem, mas para fiscalizar; é dito que não haveria multa; a multa é emitida, e Silvia então enfrenta dois problemas (prejuízo material e falta de água). A multa então se soma à falta de água, ao risco de adoecimento e aos gastos com a compra de água mineral para o consumo doméstico. Silvia, ao tentar garantir que a água circule em sua comunidade e em sua residência, sofre um tipo específico de violência, que Rodgers e O'Neil (2012) chamam de infraestrutural.[13] Essa violência se desdobra em outras, manifestadas na arbitrariedade das ações da empresa e das multas.

13 Para Rodgens e O'Neil (2012), violência infraestrutural trata das lógicas pelas quais infraestruturas precárias — como o abastecimento de água de má qualidade ou inexistente — atingem sujeitos e comunidades que já se encontram em uma situação de vulnerabilidade, aumentando as desigualdades já existentes.

O caso relatado evoca uma tendência observada nas outras oficinas e visitas a campo que realizei com o fórum: as mulheres são as principais responsáveis por manter o funcionamento das infraestruturas precarizadas da água. Isso também é reforçado nos trabalhos de Pierobon (2021) e Pierobon e Fernandes (2023), sobre o contexto de comunidades do Rio de Janeiro, onde a distribuição diferencial da qualidade dos serviços e das infraestruturas da água prejudica a gestão do tempo, do trabalho e dos cuidados com a casa, com crianças e com idosos. Estas são tarefas que em grande parte acabam ficando sob responsabilidade das mulheres, e isso aponta para a generalidade de uma dimensão generificada — e de classe e raça — envolvendo os conflitos relativos à água nas cidades brasileiras.[14]

Santa Etelvina e a Associação de Moradia Ana Oliveira

A missão pelo direito à água e ao Saneamento da Habitat Brasil visitou o bairro de Santa Etelvina no dia 3 de junho de 2024, quando fomos recebidos pela Associação de Moradia Ana Oliveira (Amao). Em uma roda de conversa realizada entre o pátio da sede da associação e a rua por onde trafegavam veículos e pessoas a pé, os moradores falaram sobre a água no local, denunciando sua má qualidade. Primeiro, a água chegava turva e barrenta nas torneiras. Após dias de reclamação com a concessionária, a água aparecia esbranquiçada devido ao excesso de cloro utilizado no tratamento. Sobre as interrupções no abastecimento, uma moradora definiu da seguinte maneira: "Aqui é assim. Um dia tem, cinco não". Quando há água, e isso ocorre em horários bastante irregulares, esta chega sem pressão às pias, tanques e chuveiros.

14 O relatório da Habitat Brasil, sobre os impactos da falta de água e saneamento na vida de mulheres em cidades de quatro estados entre o norte e o nordeste do Brasil, chama de "patriarcado hídrico" (Habitat para a Humanidade Brasil, 2024b) a configuração segundo a qual são homens os CEOs das empresas concessionárias, os funcionários dessas empresas e os gestores do saneamento em geral, enquanto são as mulheres as mais impactadas com a falta de água.

Rafaele, de 39 anos, falou sobre as estratégias para obter água quando esse recurso não está próprio ao consumo ou quando falta. Ela relatou que uma das estratégias é encher garrafas pelos lugares por onde passa, quando existem fontes de água ou bebedouros (tais como a academia e o supermercado. Sua mãe, por exemplo, trabalha como diarista em um apartamento localizado no bairro onde os serviços prestados pela concessionária têm mais qualidade. Assim, ao ir trabalhar, ela leva uma garrafa que retorna cheia d'água para sua casa. Rafaele chama atenção para a impossibilidade de comprar água mineral de forma constante, pois isso gera impactos significativos no orçamento familiar.

No local há uma taxa cuja base é de R$ 53,00 por 10 m^3. No entanto, é comum que as famílias ultrapassem esse nível de consumo. Algumas pessoas relataram que recebem contas de água entre R$ 300,00 e R$ 500,00, mas, segundo elas, esse valor não condiz com o volume de água realmente utilizado. Outro problema diz respeito à dupla cobrança aos moradores que têm poços artesianos em casa. Em Manaus, há uma taxa fixa pela utilização de poços artesianos, e em Santa Etelvina o valor é R$ 35,00 ao mês. No entanto, a empresa instala hidrômetros nas casas que possuem poço, onde a água não deveria ser cobrada por consumo. Após instalados os hidrômetros, as famílias precisam pagar pela instalação do equipamento, e também passam a ser cobrado o valor de R$ 53,00 por 10 m^3.

Além desse tipo de cobrança acumulada, houve relatos sobre tentativas da empresa de fechar os poços existentes, de acordo com o que apareceu no depoimento da moradora Luiza:

> E agora tá registrado no sistema que nós temos um poço. Mas eles já vieram três vezes fechar o meu. Só não fizeram porque eu não deixei, mas da vizinha do lado fecharam, porque ela deixou. E eles dizem: "A água não presta, a água não é tratada". E eu digo: "Moço, criei os meus filhos — tá aí minha filha com 31 anos, e o meu filho vai fazer 37 — com essa água daqui, cacimba feita de tábua". Hoje em dia ela é tratada e feita de alvenaria, toda rebocada, tem a tampa, e eles querem dizer que a água é contaminada! Pior é a água deles, que vem desse jeito aí.

O conflito passa pelos contrastes sobre as concepções de pureza e perigo (Douglas, 1991) envolvendo a água por parte da empresa e dos moradores, por onde operam classificações sociais de origem, classe e raça. No entanto, o conflito também envolve a imposição da racionalidade e do controle da empresa sobre as formas de gestão e consumo da água nas comunidades. Um morador contou que a rede de abastecimento de água da concessionária só chegou ao bairro em 2012. Anteriormente, o bairro havia sido uma ocupação "irregular" e a escavação dos poços remete a esse momento histórico, como apareceu em uma das falas de Rafaele: "O poço da nossa casa é do tempo em que isso aqui era uma invasão.[15] O tempo da minha mãe, da irmã Elza, muita gente da comunidade mesmo, era o tempo da invasão". Em outro momento, ela complementou: "Aqui na comunidade quase todo mundo tinha poço, aí eles saíram fechando. Hoje eles chegam, mesmo quem tem poço, e colocam o contador [hidrômetro]".

Os diálogos mostraram que, após a instalação da rede de água em 2012, a empresa realizou uma campanha para o fechamento dos poços, persuadindo individualmente os moradores, com a promessa de que as novas infraestruturas supririam as necessidades das famílias. Hoje há poucos poços na comunidade, mas estes ainda desempenham um papel essencial na manutenção da vida e das relações entre vizinhos. Um desses poços é o de Luiza, que conta:

> LUIZA: O meu poço, como a gente não tem condições de arranjar um outro lugar pra ele, ficou no meio do quarto. E nós fizemos uma cobertura pra ele, ele ficou dentro do quarto. Vou bater uma foto pra vocês verem. Todo no entorno, todo cimentado, tipo uma mesa redonda: tá lá o poço. Aí um detalhe: quando falta água pro pessoal

15 A academia e os movimentos sociais preferem o termo *ocupação*, como uma forma de se contrapor à criminalização das lutas pela terra e pela moradia no campo e na cidade. No entanto, em Manaus é comum que os moradores se refiram a seus territórios como "invasão". Minha hipótese é que a palavra *ocupação* suaviza ou suprime a dimensão da violência e da resistência na luta pela moradia.

daquele outro bairro, Santa Teresa, o pessoal vai lá em casa, eu ligo minha mangueira, e eles levam água pra eles também. Porque eles me conhecem e sabem que eu tenho poço.

RAQUEL[16]: Fica bem no coração da casa...

LUIZA: Isso, fica bem no coração. Eu coloquei uma tampa, e fica dentro do quarto do meu neto.

A lógica de fechamento dos poços em Santa Etelvina remete ao tratamento dado às cacimbas por projetos de urbanização ocorridos no início do século XXI, em áreas mais centrais de Manaus. As cacimbas aparecem no trabalho de Lima (2021) como elementos da identidade territorial em bairros de baixa renda, ligadas à memória da migração, ocupação e conquista dos lugares para moradia. Programas recentes, como o Programa Social e Ambiental de Manaus e do Interior (Prosamin+), promoveram a erradicação das cacimbas existentes em boa parte de Manaus, evocando argumentos de ordem sanitária, sob um discurso de higienização e disciplinamento dos usos do solo e da água na cidade.

Da mesma forma, a experiência das integrantes da Amao com a água e seus conflitos com a empresa mostram as campanhas para fechar os poços como tentativas de controle e uniformização da relação com a água e, por conseguinte, da vida. Fica evidente o quanto a racionalidade da empresa é baseada na individualização do consumo, cuja legibilidade depende da presença das suas redes e equipamentos. Da perspectiva de moradoras como Luiza e Rafaele, a gestão da água não se separa da gestão das relações sociais e de sua memória. As histórias dos poços conectam trajetórias de moradia e os gestos fundadores do território. Mais do que isso, as comunidades cultivam relações e o cuidado tratando a água como bem comum e, por isso, algo que deve ser compartilhado.

16 Meus agradecimentos a Raquel Ludermir e à equipe da Habitat para a Humanidade Brasil. Aguardamos ansiosamente seu retorno a Manaus.

Colônia Antônio Aleixo

A Colônia Antônio Aleixo também foi um dos bairros que recebeu a missão pelo direito à água e saneamento da Habitat Brasil, da qual participei acompanhando o Fórum das Águas. No dia 3 de junho de 2024, fomos recebidos na Paróquia Nossa Senhora das Graças por um grupo de moradores de três comunidades do complexo Antônio Aleixo: 11 de Maio, Nova Esperança e Bairro da Fé 2.

Na Colônia Antônio Aleixo, não há presença da empresa Águas de Manaus e nunca houve qualquer serviço formal público ou privado de abastecimento de água. Para os moradores locais, isso reflete as particularidades históricas do local, conforme sublinhou Seu Nonato, ao contar um pouco da história do bairro durante a reunião:

> A Colônia Antônio Aleixo até 1978 era um hospital colônia. Em dezembro houve o processo de desativação do lugar. Os internos foram pras margens dos lagos e pra outros lugares. Aí 11 de maio de 1979 foi quando começou a comunidade 11 de Maio, por isso que o nome é 11 de Maio. O Canuto, o Laurinho, o Vicente, o Raimundo, as pessoas começaram a implantar suas residências. A 11 de Maio foi a primeira comunidade aqui do Complexo Antônio Aleixo. Aí em 1980 chega aqui o padre Ludovico Crimella, um padre visionário que vem fazer a desativação das colônias e organizar as comunidades. E um dos primeiros feitos dele foi a água. E, como naquele momento o pessoal tinha saído do hospital e tomava água da beira do rio e cacimbas, ele [o padre], preocupado com a situação, começou a buscar meios pra fazer o abastecimento de água potável. Aí começaram a fazer a perfuração de poços na comunidade e levar água encanada pras residências. Aí depois, foram surgindo outras comunidades, e foi crescendo a colônia. Hoje nós temos registrado de fato 11, mas, com mais algumas invasões aí, já tem 19 comunidades ao todo agora, na Colônia Antônio Aleixo.

O hospital colônia referido por Seu Nonato era um local onde se fazia tratamento de hanseníase. Para os moradores, a ausência do Estado e da iniciativa privada no abastecimento de água da região seria um indício

do preconceito ligado ao estigma da doença, que durante muitos anos permaneceu no imaginário da população de Manaus. Assim, o bairro ainda permaneceu por muito tempo isolado, mesmo após a desativação do hospital. Dando prosseguimento à história de como se configurou o sistema de abastecimento de água no local, Seu Nonato contou:

> Aí, logo no início, o CSELA, que era o Centro Educacional e Social do Lago do Aleixo, era responsável pelo abastecimento de água de toda a colônia. Mas aí, depois de 1994, com o falecimento do padre Ludovico, chegou o padre Zé Maria Fumagalli. Com outra visão administrativa, ele descentralizou e criou as comissões. Cada comunidade criou a sua: comissão do 11 de Maio, comissão do Bairro da Fé 1, Bairro da Fé 2, comissão do Nova Esperança, da colônia propriamente, ali do Centro, e do Guilherme Alexandre. Aí cada comunidade dessa administra com a sua comissão [...]
>
> Nós também do CSELA somos responsáveis pelo Bela Vista, que fica do outro lado [do rio]. E como é que começou lá? Depois que as pessoas fizeram sua moradia lá, não tinha água, só cacimba. E o que nós fizemos? Nós puxamos uma borracha pelo fundo da água do rio lá pro outro lado, pra entregarem água potável lá! E naquela época a irmã Severa e o Isaac, que era um funcionário, administrador e assistente social do CSELA, juntamente com o padre Hudson, hoje nosso [bispo] Dom Hudson, levaram água pra lá com a comunidade, fazendo todo o serviço de cavação, de instalação da água. Eles entraram com o material.

Os trechos acima transcritos mostram como, ao longo dos anos, associações de moradores do bairro desenvolveram estratégias autônomas, descentralizadas e comunitárias de gestão da água,[17] em

17 Em Manaus, há outras experiências de gestão comunitária do abastecimento de água, mais ou menos bem-sucedidas, em áreas não contempladas com redes da concessionária. Entre as experiências de autonomia no Brasil, destacam-se aquelas mostradas no trabalho de Vedana *et al.* (2025), frente ao cenário de insegurança hídrica em Florianópolis (SC).

grande parte com estímulo da Igreja Católica no local. Durante a roda de conversa, Leandra, integrante do FdA e ex-moradora da comunidade Bela Vista, relembrou o dia em que água jorrou pela primeira vez em sua casa:

> Isso aqui, na época, a gente conseguiu unir todo mundo. Aí não tinha e começou a vir a Caixa Econômica, o hospital, a UPA, a UBS. Isso ganhou uma dimensão [grande], porque o padre conversava com eles, com a gente, e tinha as comunidades católicas, pra trazer o poder público e as políticas públicas. Aí foi desenvolvendo água na Bela Vista [...]. Eu tinha 26 anos, este aqui tinha 6 [referindo-se a um morador sentado ao lado]. Aí a gente conseguiu, com o padre, realizar o sonho de todo mundo, que era ter água. E foi feita uma conversa com todas as forças e todas as religiões, e foi uma união muito bonita. A gente começou a escavar e conseguiu os poços que já existiam da prefeitura, que eram dois e estavam inativos. E o CSELA começou a perfurar outros e fez uma interligação. E aí, nesse dia, eu nunca me esqueço desse dia, todo mundo esperando, e o CSELA abriu os poços e chegou água na casa de todo mundo! E na minha casa também, que eu não tinha água. O meu filho, que tinha 2 anos, brincava embaixo do chuveiro: "Mamãe, chegou a água!". O pessoal tava porre (risos). Então foi uma coisa maravilhosa!

O depoimento emocionado de Leandra ajuda a entender que o sistema de abastecimento existente hoje é importante não apenas porque garante a autonomia das comunidades no presente, mas também porque remete às mobilizações que possibilitaram a urbanização da Colônia Antônio Aleixo de forma independente das estruturas do Estado, por meio do trabalho coletivo e de articulações com a igreja. A invenção do bairro depende da invenção dos poços e da identificação de seus moradores com o território, ao qual se vinculam pela água: a do Lago do Aleixo e a que corre pelas infraestruturas do abastecimento.

No bairro há poços perfurados que atendem a determinadas regiões. O valor cobrado pelo serviço de abastecimento é uma taxa

fixa que varia entre as comunidades, oscilando entre R$ 45,00 e R$ 50,00 por residência. O montante das taxas, explicaram os moradores, é utilizado para fazer a manutenção dos sistemas e testar periodicamente a qualidade da água em laboratórios particulares. Em casos como o da comunidade 11 de Maio, há funcionários de carteira assinada responsáveis pela gestão do abastecimento.

Ainda assim, há certo índice de inadimplência entre os comunitários. Os três gestores desse sistema que conversaram conosco contaram que muitas famílias não pagam pelo serviço. Segundo eles, a razão da falta de pagamento gira em torno da vulnerabilidade socioeconômica de algumas famílias e de outros problemas sociais. Como a gestão é organizada por grupos de vizinhos que se conhecem e convivem no bairro, as inadimplências são negociadas caso a caso, e, conforme os relatos, atualmente estão estudando a possibilidade de cobrar uma espécie de "tarifa social" das famílias mais pobres.

Em todo caso, explicaram que, mesmo que quisessem, não poderiam suspender o abastecimento de água dessas famílias inadimplentes, por duas razões principais. Primeiramente, em muitos casos a ligação com a rede de água fica no interior das residências. A segunda razão é que, para muitas famílias, a ligação está soterrada abaixo das casas, após múltiplas reformas sofridas pelo imóvel. Nesses cenários, não há muito a ser feito pela gestão local da água, que não utiliza estratégias de violência ou coerção para que os comunitários paguem pelo serviço. Logo, os moradores que pagam o fazem simplesmente porque consideram que é necessário. Nesses casos, como aponta a etnografia de Andrea Ballestero (2019) sobre sistemas de abastecimento e precificação da água na Costa Rica, não há como quantificar o valor da água, pois ela expressa a própria vida. No entanto, as taxas pagas e seus valores referem-se ao trabalho e às relações sociais que garantem o acesso à água.

A experiência de autogestão da água na Colônia Antônio Aleixo certamente não está livre de contradições. Se os moradores conseguem se mobilizar para cuidar da água, o mesmo não se pode dizer do esgotamento sanitário, que permanece como desafio no bairro. Além disso, sistemas comunitários ou estatais não estão livres dos

dilemas inerentes à prestação de serviços, isto é, promover o direito humano à água e, ao mesmo tempo, operar com excedentes ou superávits que possibilitem qualidade e funcionamento do sistema a longo prazo. O exemplo retratado na etnografia de Ballestero (2019) refere-se ao município de Cocles, na Costa Rica, onde há um arranjo misto: na sua base, o sistema é comunitário, e nele trabalham associações de bairro que fazem a medição do consumo de seus vizinhos e interagem com as infraestruturas de água locais. Na ponta, o consumo é calculado e quantificado por uma burocracia estatal regulatória, responsável por emitir os boletos e implementar políticas para evitar a "mercantilização" da água. Ainda assim, comunitários e burocratas de Cocles enfrentam desafios certamente presentes na Colônia Antônio Aleixo. Por exemplo: se de alguma forma a gestão da água exige trabalho e investimento, como estabelecer a distinção entre um preço justo e um preço abusivo? Como fazer reparos e manutenção das redes? Como obter recursos para investir em novas tecnologias? Como garantir justa remuneração aos funcionários, quiçá incrementar o quadro e, ainda, continuar operando mesmo quando as mensalidades esperadas não são pagas?

Na Colônia Antônio Aleixo, é comum que haja pressões da empresa concessionária para entrar no território e exercer o controle sobre os poços locais, pois o contrato com o município estabelece a outorga exclusiva da Aegea sobre a exploração da água em Manaus. Se a situação fosse interpretada com as lentes de Pierre Clastres (2003), poderíamos dizer que as comunidades são refratárias às ideias e práticas que considerem o abastecimento de água como uma experiência separada dos limites constitutivos da vida social no bairro. A entrada da empresa constituiria um poder externo, impessoal e de relações verticalizadas, enquanto o poder da gestão comunitária é diluído, horizontal e baseado em relações de vizinhança e convívio pessoal, ainda que passíveis de conflito e contradições. A privatização da água, por conseguinte, substituiria a figura do vizinho, comunitário ou associado por aquela do usuário. Clastres (2003) diria que o "múltiplo" das práticas e relações entre conhecidos seria dissolvido no "Um" do contrato de concessão e da racionalidade

empresa/Estado. A "mercantilização", nesse caso, é um fantasma que se materializa na privatização da água do bairro. Sobre o conflito com a empresa, Seu Nonato questiona:

> Aqui é água mineral. Você pode tirar da torneira e tomar. Nós somos defensores desse sistema porque nós temos 44 anos de serviço, 44 anos de uso dessa água, 44 anos que nós cuidamos dessa população, 44 anos que ninguém se preocupou se nós vivíamos, se existia vida aqui. Então são 44 anos que nós somos desprezados e agora lembraram por quê?

Considerações finais (por ora): urbanização como mobilização?

A pergunta deixada por Seu Nonato permite pensar em respostas que incluam mais do que os interesses econômicos da privatização da água. Após relatar os exemplos etnográficos observados na Colônia Santo Antônio, Santa Etelvina e Colônia Antônio Aleixo, fica evidente que a empresa e o Estado atuam contra a autonomia das comunidades. Isso se expressa, por exemplo, nas dinâmicas de presença/ausência da empresa no cotidiano dos moradores. Por um lado, a concessionária não oferece um serviço de qualidade e não executa as obras de infraestrutura nas comunidades, sendo nesse sentido ausente. Por outro, surpreende a recorrência de relatos nos quais a empresa aparece para fiscalizar, fazer vistorias e aplicar multas. Também chama atenção a relação estabelecida com o tempo: se provocada ou solicitada, a empresa demora para responder ao chamado. Ao mesmo tempo, as aparições dos funcionários para fiscalizar, multar e intimidar são repentinas e não anunciadas. Mesmo no caso da Colônia Antônio Aleixo, onde não há abastecimento pela concessionária, a presença da empresa paira como uma sombra que ameaça o sistema de gestão de água comunitário. Nesse sentido, a concessionária é ao mesmo tempo ausente e bastante presente no cotidiano dos moradores, que com ela não mantém apenas uma

relação de prestação de serviço, mas de seguidos conflitos, incompreensões, penalizações e ameaças.

As interações entre concessionária e comunidades permitem pensar processos de média e longa duração a partir dos quais se criam as causas e condições para o surgimento de soluções autônomas para os problemas da água (poços, sistemas de abastecimento comunitários, intervenções por conta própria), o que logo em seguida se torna um problema para a configuração Estado/empresa. Nesse sentido, as multas e ameaças penalizam as estratégias criadas pelas pessoas para garantir o acesso mínimo à água e à higiene nos casos em que as infraestruturas de saneamento não existem ou não funcionam. Esses episódios pressionam a separação entre o pessoal e o político nos processos de mobilização (Cefaï, 2009). A água é bem vital, cuja ausência altera as dinâmicas familiares, os cuidados com a moradia, com o próprio corpo e com crianças, doentes e idosos, sendo assim bastante pessoal. Ao mesmo tempo, seu acesso deficitário passa por camadas diferentes de obstrução e assimetrias, que incluem poderes públicos e uma empresa privada. A ideia de que o pessoal e o político se entrelaçam também evoca uma multiplicidade de esferas de justiça, em que se chocam as concepções de injusto, irregular e ilegal para a empresa e para as famílias. Enquanto para a empresa a água é um recurso e seus equipamentos são mediações técnicas pelas quais um serviço é prestado, para os moradores a água não se desvincula da vida e da memória da formação do bairro, orientada pelos valores da autogestão e autoconstrução. Nesse caso, os moradores são multados por fazer o que sempre fizeram, isto é, construir — literalmente — sua própria experiência material de cidade. Uma "política do próximo" (Cefaï, 2009) é atravessada por uma política de instituições alheias à vida social no bairro, fazendo regimes de justiça distintos entrarem em conflito.

Assim, observa-se o que Cortado (2022) discute como referente aos processos de urbanização sempre inacabados e diferenciais, isto é, a produção legal de ilegalidade ou a produção regular de sujeitos irregulares. Esse também é o argumento de Caldeira (2011) e Holston (2013), quando chamam atenção para o processo no qual novas

formas de cidadania e de direitos no Brasil democrático implicam tanto a violação de outros direitos quanto a proliferação de "incivilidades cotidianas". Nos exemplos aqui apresentados, o direito à moradia, ao mesmo tempo que não garante o direito ao saneamento, cria a possibilidade de bricolagens infraestruturais (Cortado, 2022), isto é, a intervenção autônoma e criativa sobre os materiais e equipamentos pertencentes à empresa e ao município.

Nesse ponto, diferentes concepções de cidade, marcadas por formas distintas de engajamentos nas paisagens urbanas, estão contrapostas. Do ponto de vista da empresa/Estado, a cidade é um espaço funcional, que deve ser tornada legível e previsível com a supressão de usos não dirigidos e improvisações (Arantes, 2000), evitando também a reinvenção e criação das infraestruturas urbanas por parte dos habitantes. Esse olhar constrói a cidade como um objeto, e a urbanização seria nada mais que um estado desse objeto, uma condição alcançada. Por isso, qualquer evento ou prática fora desse enquadramento é visto como anomalia e exceção a ser corrigida.

Por sua vez, o olhar dos habitantes se coaduna com as reflexões de Abdoumaliq Simone (2004), quando este discute os meios pelos quais pessoas se tornam infraestruturas. Assim, o autor ajuda a compreender a cidade como um processo de que seus habitantes sempre participaram ativamente. A urbanização, dessa perspectiva, não consiste em um estado de coisas, mas em um processo nunca terminado, no qual estão entrelaçados pessoas, objetos, tecnologias e território. Em Manaus, no passado e no presente, as pessoas têm se mobilizado para criar a cidade desejada ou a cidade possível na ausência ou precariedade dos serviços, construindo infraestruturas de água que atuam como parte de seus territórios, de seus corpos e de sua memória.

É nesse sentido recorrente que urbanização é mobilização social, quando a segunda faz parte das dimensões relacionais e processuais da primeira. Autores como Trindade Júnior (1998) já haviam chamado atenção para o papel dos movimentos sociais e grupos de moradores organizados na produção do espaço urbano, e Sandra

Helena Cruz (1994) já havia demonstrado a relação entre variadas dimensões da política envolvendo movimentos sociais urbanos na construção de bairros populares em Belém. Em trabalhos anteriores (Soares, 2016; Soares e Cruz, 2019; Soares, 2021) discuti sobre o modo como moradores da Bacia do Una em Belém precisaram usar seu capital social e político para garantir que seus bairros fossem urbanizados no contexto de um grande projeto urbanístico, a Macrodrenagem da Bacia do Una. Mesmo que as obras estivessem previstas, isso não significava que seriam de fato executadas e, em alguns casos, não foram. Nas áreas excluídas do escopo de obras do grande projeto, os interlocutores da pesquisa faziam o aterramento e o arruamento das comunidades erguidas sobre terrenos alagadiços, replicando o processo de formação dos bairros pobres em áreas baixas da cidade que caracteriza a expansão urbana de Belém na segunda metade do século XX. A urbanização, nesses casos, é um processo que ocorre *apesar das* políticas de desenvolvimento urbano, e sua materialização só acontece mediante mobilização social.

O desafio de uma antropologia da urbanização é refletir etnograficamente sobre esses processos. Isso implica examinar as narrativas individuais e coletivas envolvendo os processos de migração, de ocupação e de conquista dos territórios; as histórias de fundação dos bairros, bem como de criação e significação das paisagens de pertencimento; as transformações nas relações entre pessoas, águas e florestas urbanas (Soares, 2016, 2021). Mas também incluir pensar as formas como os habitantes da cidade se engajam na materialidade das infraestruturas que transportam e conectam pessoas, matéria e discurso, desvelando racionalidades em conflito, práticas de governo e relações de poder.

O trabalho do Fórum das Águas do Amazonas permite a visualização dessas conexões entre ecologia, vida, política e água no cotidiano. De um lado, o coletivo reflete sobre a necessidade de universalização do direito à água pela via da reestatização do saneamento, como uma forma de democratizar a política pública. A mobilização, nesse caso, atua sobre a captura do Estado, de seus agentes e do público em geral. De outro, as ações do FdA aproximam seus

integrantes de microprocessos de fazer cidade — mas nem por isso menos políticos —, a partir dos quais os sujeitos constroem sua autonomia junto com soluções mais ou menos improvisadas ou definitivas para fazer a água circular. Quando dizem "água e moradia não são mercadorias", os membros do fórum nitidamente se posicionam contra o modelo privatista. No entanto, há outro sentido que remete à relação da cidade e das pessoas com a água. *Água-mercadoria* é a "água deles", como pontuou Luiza. *Água-bem* é a água que se liga às dimensões sensíveis do vivido, movimentando-se pelas relações e compondo a vida social. É a mesma água que evoca sonhos de cidade e conecta as trajetórias de seus habitantes. Essa água não está à venda.

REFERÊNCIAS

ARANTES, Antonio A. *Paisagens paulistanas*: transformações do espaço público. Campinas: Editora da Unicamp, 2000.

AREB, Matheus V. *A cidade e as águas enquanto dimensão simbólica entre os habitantes do Igarapé de Educandos – Manaus/AM*. 2022. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2022.

BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos*. Ensaio sobre a imaginação da matéria. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

BALLESTERO, Andrea. A future history of water. Durham: Duke University Press, 2019.

BALLESTERO, Andrea. The Anthropology of water. *Annual Review of Anthropology*, [*s. l.*], n. 48, p. 405-421, 2019.

CALDEIRA, Teresa. *A política dos outros*: o cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CALDEIRA, Teresa. *Cidade de muros*: crime, segregação e cidadania em São Paulo. São Paulo: Editora 34/Edusp, 2011.

CEFAÏ, Daniel, Como nos mobilizamos? A contribuição de uma abordagem pragmatista para a sociologia da ação coletiva. *Dilemas – Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, [*s. l.*], v. 2, n. 4, p. 11-48, 2009.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. Rio de Janeiro: Cosac e Naify, 2003.

CORRÊA, Silvia A. L. Do igarapé ao *rip-rap*: o processo de constituição da paisagem de um "lugar perigoso" em Manaus. *Ruris*, [*s. l.*], v. 14, n. 1, p. 18-48, 2022.

CORTADO, Thomas J. *À beira da cidade*: política e poética do loteamento. Rio de Janeiro: 7Letras, 2022.

CRUZ, Sandra Helena Ribeiro. *Movimentos sociais e construção do espaço urbano em Belém*: o bairro da Sacramenta. 1994. Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento) – Núcleo de Altos Estudos da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 1994.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*: ensaio sobre a noção de poluição e tabu. Lisboa: Edições 70, 1991.

HABITAT PARA A HUMANIDADE BRASIL. *Missão pelo direito à água e ao saneamento*: Manaus. Habitat Para a Humanidade Brasil: Brasil, 2024a.

HABITAT PARA A HUMANIDADE BRASIL. *Com sede de esperança*: como a violação do direito à água e ao saneamento impacta a vida das mulheres brasileiras. Habitat para a Humanidade. Recife: Habitat para a Humanidade Brasil, 2024b. Disponível em: https://habitatbrasil.org.br/com-sede-de-esperanca/. Acesso em: 28 set. 2024.

HOLSTON, James. *Cidadania insurgente*: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

LARKIN, Brian. Políticas e poéticas da Infraestrutura. *Anthropológicas*, [*s. l.*], v. 31, n. 2, p. 28-60, 2020.

LIMA, Francisco F. *Manaus, a metrópole sobre as águas*. Os igarapés e cacimbas como elementos identitários. 2021. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2021.

MARIÊ, Rita de Cássia V. D. *Encontro nas águas*: os vários sentidos do banho de rio em Manaus e suas relações socioambientais. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017.

MOREIRA, Eidorfe. *Belém e sua expressão geográfica*. Belém: Imprensa Universitária, 1966.

PIEROBON, Camila; FERNANDES, Camila. *Cuidar do outro, cuidar da água*: gênero e raça na produção da cidade. *Estudos Avançados*, [*s. l.*], v. 37, n. 107, 2023.

PIEROBON, Camila. *Fazer a água circular*: tempo e rotina na batalha pela habitação. Mana, v. 27, n. 2, p. 1-31, 2021.

ROCHA, Ana L. C.; ECKERT, Cornelia. Nas trilhas de uma Antropologia da e na cidade no Brasil. *In*: ROCHA, Ana L. C.; ECKERT, Cornelia (orgs.). *Antropologia da e na cidade, interpretações sobre as formas da vida urbana*. Porto Alegre: Marcavisual, 2013. p. 15-53.

ROCHA, Ana L. C. Coleções etnográficas, método de convergência e etnografia da duração: um espaço de problemas. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 9, n. 2, 2008. Disponível em: http://seer.ufrgs.br/iluminuras/article/view/9304. Acesso em: 17 jan. 2025.

ROCHA, Sandoval Alves. A luta pela água na Amazônia: desafios e contradições do acesso à água em Manaus. 2019. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2019.

RODGERS, Dennis; O'NEIL, Bruce. Infrastructural Violence: Introduction to the Special Issue. *Ethnography*, [*s. l.*], v. 13, n. 4, p. 401-412, 2012.

SIMONE, Abdoumaliq. People as Infrastructure: Intersecting Fragments in Johannesburg. *Public Culture*, [*s. l.*], v. 16, n. 3, p. 407-419, 2004.

SOARES, Pedro P. M. A.; CRUZ, Sandra H. R. A ecologia política das inundações na Bacia do Una em Belém (PA). *Emancipação*, [*s. l.*], v. 19, n. 1, p. 1-15, 2019.

SOARES, Pedro P. M. A. 2016. *Memória ambiental na Bacia do Una*. Estudo antropológico sobre transformações urbanas e políticas públicas de saneamento em Belém (PA). 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2016.

SOARES, Pedro P. M. A. Memória ambiental das águas urbanas na bacia do Una em Belém (PA). *In*: ROCHA, Ana L. C.; ECKERT, Cornelia (orgs.). *Tempo e memória ambiental*: etnografia da duração das paisagens citadinas. Brasília: ABA Publicações, v. 1, 2021. p. 295-324.

TSING, Anna. O antropoceno mais que humano. *Ilha*, [*s. l.*], v. 23, n. 1, p. 176-191, 2021.

TRINDADE JÚNIOR, Saint-Clair C. Agentes, redes e territorialidades urbanas. *Território*, [*s. l.*], ano 3, n. 5, p. 31-50, 1998.

VEDANA, Viviane; DEVOS, Rafael V.; ANJOS, Priscila O. Águas Alternativas. *ClimaCom – Manifesto das águas*, Campinas, ano 12, n. 28, 2025. Disponível em: https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/aguas-alternativas/. Acesso em: 26 jul. 2025.

DESFAZENDO RESERVAS: CONTRAMOBILIZAÇÕES DE SETORES DO MODELO AGROMINERAL NA AMAZÔNIA[1]

RENATA BARBOSA LACERDA

1 Este trabalho, resultante de pesquisa de pós-doutorado, foi financiado pela Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj), processo SEI 260003/008725/2023. Agradeço a Alexandre Barreto, Igor Rolemberg, Paula Lacerda, Januária Mello e demais participantes do evento Etnografias da Mobilização Social na Amazônia, cujos comentários oportunos a versões iniciais deste trabalho foram fundamentais para sua forma final.

RESUMO: Desde a criação da Floresta Nacional (Flona) do Jamanxim em 2006, no Sudoeste do Pará, grupos locais se engajaram na luta da Flona para contestar esse território. A partir de etnografias sobre a região e de fontes secundárias sobre ações coletivas organizadas pela elite regional, do primeiro governo Lula (2003-2006) ao governo de Jair Bolsonaro (2019-2022), este trabalho descreve como contramobilizações à institucionalização de políticas ambientais, indigenistas e agrárias têm resultado na sua flexibilização. As análises etnográficas demonstram a importância da construção de memórias coletivas da colonização da Amazônia por colonos sulistas (brancos) e de uma luta contra uma terra indígena. A produção de comunidades imaginadas, a partir da mistura que reafirma a supremacia branca, é cerne de um modo colonial de ocupação de fronteiras e de um repertório de ação coletiva que reuniu eventualmente não só diferentes setores da elite (agronegócio e mineração), como agentes subalternizados (indígenas e trabalhadores rurais).

PALAVRAS-CHAVE: mobilizações sociais, elites, branquitude, áreas protegidas, Amazônia.

Introdução

Em setembro de 2024, o governo federal inovou institucionalmente em termos da questão ambiental, com a primeira ação judicial por danos climáticos em unidades de conservação (UC) no país. Trata-se da Ação Civil Pública (ACP) Reparatória de Dano Climático nº 1039990-13.2024.4.01.3900, movida pela Advocacia-Geral da União (AGU) e pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio).[2] Essa ACP responsabilizou membros de uma família de pecuaristas por danos climáticos causados pela degradação de uma área de 7.075 hectares na Floresta Nacional (Flona) do Jamanxim,[3] a qual gerou a emissão de mais de 1 milhão de toneladas de carbono. A família — composta por pessoas brancas oriundas da região sul e do Mato Grosso, conforme revelam em suas redes sociais — passou a ocupar e desmatar a área em 2014, segundo registros no Cadastro Ambiental Rural (CAR). A ACP exigiu a desocupação dos 7 mil hectares e o ressarcimento de R$ 635 milhões por danos climáticos causados pela criação de gado nessa UC, além da proibição de incentivos fiscais e acesso ao crédito.

A Flona do Jamanxim é uma UC de uso sustentável criada em 2006 com 1,3 milhão de hectares, no município de Novo Progresso (sudoeste do Pará), a oeste da rodovia BR-163 Cuiabá-Santarém, que se sobrepõe à Reserva Garimpeira do Tapajós.[4] De acordo com estimativas do ICMBio, a Flona do Jamanxim responde por 85% da venda das 100 mil cabeças de gado bovino criadas nessa e em duas UCs próximas. A Flona é parte de um mosaico de UCs e de projetos

2 Disponível em: https://jusclima2030.jfrs.jus.br/wp-content/uploads/2024/11/Inicial-ACP-1039990-13.2024.4.01.3900.pdf. Acesso em: 15 nov. 2024.

3 Os danos climáticos, registrados por sucessivas infrações ambientais do Ibama e ICMBio, foram causados por: desmatamento, queimadas, uso de agrotóxicos, introdução de espécies exóticas, destruição de áreas de preservação de proteção permanente e impedimento de regeneração da vegetação nativa pela criação de gado.

4 A Reserva Garimpeira do Tapajós tem 2.874.500 hectares e foi criada em 1983 pelo governo militar.

de assentamento rural de modalidade sustentável instituído pelo Plano BR-163 Sustentável.

Elaborada no início do governo de Luís Inácio Lula da Silva (2003-2010), essa política de desenvolvimento sustentável foi uma resposta a mobilizações sociais que reivindicavam a prevenção do aumento de conflitos sociais, da grilagem de terras públicas e do desmatamento. O Fórum dos Movimentos Sociais da BR-163, criado em 2003, foi central nesse processo, ao reunir organizações sociais do Mato Grosso e Pará — inicialmente: o Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia (Ipam), a Fundação Viver, Produzir e Preservar (FVPP), a Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado do Pará, Baixo Amazonas e Xingu (FETAGRI-BAM) e a Prelazia de Itaituba da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) (Leão, 2017). Assim, a justificativa do plano era que problemas socioambientais se agravariam com a pavimentação da rodovia, anunciada no fim do governo de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) e iniciada pelo Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) de Lula, em 2007.

Mais recentemente, em abril de 2025, a Justiça Federal (Subseção Judiciária de Itaituba), com base em ACP por dano ambiental, movida em 2016 pelo Ministério Público Federal (MPF) e pelo ICMBio, determinou a remoção de mais de 300 famílias da Flona do Jamanxim, devido à incompatibilidade com a UC e à ausência de título dominial legítimo. São pretensões fundiárias que, de acordo com suas declarações no CAR, possuem de centenas a mais de 50 mil hectares. Foi determinada ainda a suspensão do CAR dos réus, bem como da emissão de Guias de Trânsito Animal para imóveis dentro da Flona. Na lista de desocupação, ao lado de pretensões como a do ex-prefeito de Novo Progresso Ubiraci Soares Silva (2016-2020), com 963 hectares, consta uma das fazendas da família Cordeiro (a fazenda São João, com 2.836 hectares),[5] cujos membros também são réus da ACP de 2024 por danos climáticos. Essas ações jurídicas foram acompanhadas de operações do ICMBio de apreensão de

5 A decisão judicial e a lista de pretensões fundiárias a serem desocupadas podem ser encontradas em Piran (2025).

gado da Flona desde meados de 2024, o que tem gerado reações de ocupantes ilegais e de representantes da elite da região da BR-163 paraense, que vão de ações judiciais e reuniões com ministros e parlamentares — nas quais têm conseguido substantivo *apoio* e decisões favoráveis — a ameaças de queimadas na UC (Piran, 2024).

Em conjunto, essas medidas de combate a ilegalidades na Flona se deram em um contexto de preocupação institucional com os incêndios que se alastraram na Amazônia, no Pantanal e em São Paulo.[6] Esses ocorridos foram comparados pela ministra do Meio Ambiente e Mudança do Clima com o "dia do fogo" de 2019 (Barbosa, 2024). Essa ação ficou conhecida internacional e nacionalmente pela orquestração de queimadas criminosas na região da BR-163 (inclusive na Flona do Jamanxim), promovidas por empresários e grileiros ao demonstrarem apoio ao desmonte ambiental realizado pelo então presidente Jair Bolsonaro (2019-2022) (Bronz, 2023). Assim, o terceiro mandato de Lula (2023-2026) tem sido caracterizado pela contraposição a desmontes ambientais, conforme evidencia a ACP da AGU de setembro de 2024. Em outubro de 2024, o Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF1), com base em recomendação do MPF, decidiu que o ICMBio deverá apresentar estudos técnicos caso reduza e/ou recategorize cerca de 350 mil hectares da Flona do Jamanxim em uma modalidade menos rígida de proteção (TRF1, 2024).[7]

A proposta de recategorização parcial da Flona pelo ICMBio é fruto de negociações tensas com representantes de produtores rurais — na

6 A litigância climática é recente no Brasil, datando do fim dos anos 2000 (Setzer, Cunha e Fabbri, 2019). Sobre a ACP por danos climáticos na Flona do Jamanxim, cabe apontar ainda a realização, em novembro de 2024, de dois eventos internacionais que debatem mudanças climáticas: a 29ª COP (Conferência das Partes, da Organização das Nações Unidas) em Baku, Azerbaijão; e a 19ª Reunião da Cúpula do G20 no Rio de Janeiro. A participação do Brasil nas COPs anuais é citada na ACP da AGU e ICMBio de 2024 como formadora de compromissos multilaterais para o país alcançar os objetivos da Rio-92.

7 A modalidade defendida por representantes ruralistas da região é a Área de Proteção Ambiental (APA). A APA permite atividade agropecuária e a titulação de propriedade (proibidas em Flonas), bem como mineração (atividade juridicamente controversa em Flonas).

última década também autoidentificados como ruralistas que, não raro, estão vinculados à venda ilegal de terras públicas (Torres, Doblas e Alarcon, 2017) —, empresários, garimpeiros e trabalhadores rurais da região da BR-163. Esses variados setores se organizaram desde antes da criação da UC contra sua consolidação por meio de sindicatos, associações e políticos profissionais, construindo mobilizações sociais que reuniram ainda habitantes da região não necessariamente filiados àquelas organizações ou a partidos políticos.

Esses conflitos configuraram confrontos políticos (McAdam, Tarrow e Tilly, 2004), abarcando: mobilizações sociais; formação de identidades coletivas — *produtores rurais/ruralistas*, *garimpeiros*, *trabalhadores rurais*, *progressenses* (em alusão ao município de Novo Progresso) e *povo da BR-163*[8] —; ciclos de protesto; violência coletiva; e política institucional. Esses confrontos foram ainda marcados por dinâmicas de movimentos e contramovimentos (Alonso, 2014; Silva e Pereira, 2020), ou de mobilizações e contramobilizações (Jasper e Poulsen, 1993; Ruibal, 2014) em torno da questão ambiental global e da institucionalização de demandas de movimentos sociais nacionais por reforma agrária e pela demarcação de territórios de povos etnicamente diferenciados desde os anos 1980 no país.

Assim, há uma extensa literatura sobre mobilizações sociais na Amazônia realizadas por agentes subalternizados, "atingidos", "de esquerda" ou "progressistas" — muitas das quais surgidas por projetos de desenvolvimento e marcadas pela etnicidade.[9] Neste trabalho, focalizo as contramobilizações motivadas por projetos de desenvolvimento, marcadas por diferenciações étnicas tendo por referência a branquitude (Bento, 2022), via classificações sociais referidas ao *colono sulista* e seu *ethos* colonizador. Nesse sentido, a presente abordagem tem por base a comparação com o caso dos *gaúchos* da

8 Emprego o itálico para destacar categorias êmicas relevantes para a análise.

9 Cf. Alfredo Wagner Berno de Almeida (2011), Véronique Boyer (2024), Paula Lacerda (2013, 2014), entre outros. Almeida (2011) cita mobilizações de garimpeiros dos anos 1980, as quais já conflitavam com demandas de demarcação de terras indígenas.

região da BR-163 mato-grossense, analisados etnograficamente por Ana Claudia Marques (2013) e Luciana Almeida (2024), de modo a evidenciar como essas contramobilizações revelam atualizações da lógica no processo de colonização do Cerrado e da Amazônia.

Ao mesmo tempo, atento que se deve levar em consideração o caráter heterogêneo dos agentes analisados, em termos tanto de posicionamento ideológico-político (Pinheiro-Machado, 2019) quanto de composição social. Portanto, etnograficamente é possível observar que essas contramobilizações não configuram um único "lado" contrário à criação de terras indígenas, unidades de conservação e assentamentos rurais. Ou seja, os confrontos em jogo escapam à dicotomização em lados "contra" e "a favor" desses territórios gestados pela administração federal. Durante o longo processo de confronto e de indeterminação territorial, houve uma série de nuances e alianças estratégicas entre agentes que, a princípio, poderiam se encontrar em lados opostos com relação à criação e consolidação desses territórios. De todo modo, analiticamente emprego o termo *contramobilização* para enfatizar o aspecto reacionário dessas *lutas* com relação a pautas públicas construídas por movimentos sociais no Brasil e no mundo, referidas às questões ambiental, indígena e agrária.

Este trabalho se baseia na etnografia que realizei na BR-163 paraense, com foco em Novo Progresso, desde 2013 (Lacerda, 2015, 2023). Em 2013 e 2017, meus trabalhos de campo coincidiram com momentos logo antes ou depois de protestos que tinham como pauta a flexibilização da Flona do Jamanxim. Em 2013, eu me surpreendi com a atuação conjunta em um bloqueio de rodovia de produtores rurais da *luta da Flona* e de assentados do Projeto de Desenvolvimento Sustentável (PDS) Terra Nossa, um dos assentamentos de titulação coletiva criados pelo Plano BR-163 Sustentável. Já em 2018, observei a intensa campanha política pró-Bolsonaro em Novo Progresso. Essas situações de campo direcionaram meu olhar para os cruzamentos entre: mobilizações sociais e suas alianças eventuais; modos de representação e de construção de grupos sociais; eleições; e episódios de violência coletiva. Esses atos violentos, por sua vez, se tornaram um problema a ser pesquisado, haja vista que,

embora fossem registrados publicamente — por veículos de comunicação (sobretudo de alcance nacional e internacional), organizações como a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e pesquisadores[10]—, eram sistematicamente negados ou minimizados por meus interlocutores do setor ruralista ou da mineração da BR-163 paraense.

Cabe apontar que não presenciei as ações coletivas que descrevo neste trabalho. Por isso, baseio-me nos relatos que obtive desses eventos, tanto nos trabalhos de campo, quanto em publicações e conversas pessoais nas mídias sociais; reportagens da imprensa; discursos de representantes em instituições públicas; e documentos governamentais. A partir das questões de campo, dialoga com as seguintes etnografias realizadas sobre a região: a) de Karina Tarca (2014) sobre a expansão da fronteira agrícola e conflitos de colonos sulistas com o governo federal a partir da criação de UCs em Cachoeira da Serra, distrito do município de Altamira vizinho a Novo Progresso; b) de Jeremy Campbell (2012, 2015) sobre como se dá o processo de fazer propriedade por colonos em Castelo dos Sonhos, outro distrito de Altamira na margem da BR-163; c) de Letícia Tedesco (2015) sobre o papel do feminino na garimpagem aurífera na bacia do rio Tapajós; d) de Telma Bemerguy (2024), que, a partir de cidades localizadas nas margens da BR-163 e da Transamazônica, analisa como imbricamentos entre macropolíticas estatais e micropolíticas do cotidiano têm atuado: no processo de formação do Estado-nação no Brasil; na persistência do colonialismo; e no fortalecimento do bolsonarismo na Amazônia.

10 Por exemplo, Castro, Monteiro e Castro (2004) e Torres (2005).

Mobilidades e misturas

As contramobilizações da *luta da Flona* parecem indicar outro lado do "*Amazonian puzzle*" analisado por Véronique Boyer (2024), focada nas dinâmicas dos posicionamentos étnicos de populações negras e indígenas em diferentes regiões da Amazônia.[11] No caso dos posicionamentos étnicos observados em contramobilizações na região da BR-163 paraense, a teoria nativa sobre *mistura*, reproduzida pela memória coletiva, embora afirme a heterogeneidade regional, reifica teses da supremacia branca. Essa é reforçada pela política de colonização da ditadura empresarial-militar em torno da recém-aberta estrada nos anos 1970. Afinal, a seleção social de colonos sulistas tecnicamente modernos e politicamente conformistas, operada pela colonização oficial da Amazônia (Tavares dos Santos, 1991), atualizou a tese do branqueamento dos debates sobre a política de imigração de europeus no início do século XX, quando foram privilegiados os "brancos dispostos a se misturarem" (Bemerguy, 2024, p. 207).

Conforme argumentou Telma Bemerguy em etnografia sobre estradas no Sudoeste do Pará, essa ação de colonialismo interno produziu racializações, sexualizações e imaginários fundados em assimetrias de gênero ao selecionar os mais aptos a desbravarem ao empreendimento de "rasgar" e "penetrar" a Amazônia, imaginada como território perigoso e feminilizado. Nesse processo de conquista, como Bemerguy argumenta, está em jogo a supremacia branca vinculada à branquitude. Conforme conceitua Cida Bento (2022), essa relação de dominação, arraigada em instituições

11 Boyer (2022) mostra como a colonização da Amazônia favoreceu a criação de uma cultura regional entre grupos negros e indígenas, bem como sua estigmatização enquanto "caboclos". A teoria nativa da mistura desses grupos contradiz a teoria da mestiçagem/hibridismo no Brasil, pois reafirma a heterogeneidade e a possibilidade de reposicionamentos étnicos ao longo do tempo e na esfera pessoal e coletiva.

públicas e privadas, é constitutiva do projeto nacionalista, "patriótico", autoritário, antidemocrático, centrado na figura do homem branco viril (logo, heteronormativo) e na valorização do conservadorismo social e religioso.

Entre os *gaúchos* da região da BR-163 no norte de Mato Grosso, Luciana Almeida (2024) também observou como a branquitude se manifesta em suas alegorias de conquista da fronteira e virilidade, que têm emergido como discurso de poder em mobilizações bolsonaristas. Almeida (2024, p. 99) demonstra como *gaúchos* manifestavam em atos pró-Bolsonaro aspectos do tradicionalismo *gaúcho* e do discurso de pioneirismo que, por seu turno, reeditavam "formas de cooperação camponesa das 'áreas coloniais' [...]" do sul, em um novo contexto de ascensão social. Era central nesse discurso dos *gaúchos* em Mato Grosso, conforme argumentaram Almeida (2024) e Ana Claudia Marques (2013), o fato de que valorizavam sua aventura e espírito empreendedor, ao passo que negavam ou minimizavam o papel do Estado no processo de colonização de supostos "vazios demográficos" e de fundação de novas comunidades. Ou, seguindo a descrição de Seyferth (1992, p. 6), colonos descendentes de alemães e italianos, que povoaram o Vale do Itajaí-Mirim (SC) desde 1860, valorizavam seu labor civilizacional contra o Estado ou apesar dele, construindo comunidades prósperas na "floresta hostil [...] à revelia do descaso governamental".

Cabe enfatizar que os *gaúchos* abandonaram a identidade de colono ao valorizarem sua mudança de status, de camponeses nas colônias do sul a grandes agricultores do agronegócio no Cerrado (Almeida, 2024). Já os *sulistas* da BR-163 paraense, embora possuíssem trajetórias sociais semelhantes aos *gaúchos* de Mato Grosso, continuaram se valorizando como *colonos* na Amazônia (Campbell, 2015), mesmo também tendo como horizonte tornarem-se grandes produtores do agronegócio. Isso se deu sobretudo diante das mudanças do Plano BR-163 Sustentável, quando a narrativa do *colono* enquanto o agente *pioneiro* e *fundador* de lugares como Novo Progresso foi renovada por lideranças da região, ao buscarem legitimar seu direito à terra pela durabilidade da ocupação regional e pelo valor do trabalho

familiar sobre a natureza (Woortmann, 1994),[12] tanto para o governo federal quanto para a opinião pública.

Assim, nas contramobilizações da Flona do Jamanxim e naquelas de caráter mais explicitamente bolsonarista, os *pioneiros colonos sulistas* (brancos, sobretudo homens) foram seguidamente atualizados como modelo do pertencimento coletivo às identidades de *progressenses* e de *povo da região da BR-163*. Os *colonos pioneiros* rememorados eram tanto os poucos grandes produtores/pecuaristas que chegaram no início quanto os pequenos agricultores e peões que trabalhavam na terra, cujos familiares podiam trabalhar em garimpos, mas não se definiam como garimpeiros. Ser *colono* significava valorizar o trabalho na terra e a construção de um lugar para morar, em oposição aos *garimpeiros*, narrados pela *ostentação* e, no passado, pela não fixação no local (Lacerda, 2023).

Depois do que perceberam como uma *crise* causada por essas medidas ambientais, passaram a compor situacionalmente, em suas contramobilizações, os *progressenses* e o *povo da região da BR-163*. Essa caracterização comum de *crise na região*, cujo responsável seria o governo federal, ao estigmatizar *colonos pioneiros* como criminosos, foi primeiramente analisada por Karina Tarca (2014) em Cachoeira da Serra, distrito vizinho a Novo Progresso.

Como Jeremy Campbell (2012) mostrou, *colonos* de Castelo dos Sonhos — que trabalhavam não só com agricultura, mas com produção e comércio de ouro — se ressentiram pela forma de os

12 Como Marques (2013) aponta, o pioneirismo entre os *gaúchos* no Mato Grosso apresenta algumas especificidades em comparação ao pioneirismo entre sertanejos em Pernambuco. Por exemplo: a narrativa em primeira pessoa (em contraste com a narrativa sertaneja em terceira pessoa), que destaca o próprio protagonismo do narrador, apagando a contribuição do Estado e de concidadãos na formação social, econômica e política do município; e sua mobilidade é voltada a reencenações futuras da conquista territorial e cultural dos antepassados em "terras novas". Contudo, há semelhanças, também observadas por Ellen Woortmann (1994) ao comparar colonos do sul e sitiantes do nordeste: em ambos os grupos, o mito do pioneirismo valorizava os fundadores de novos mundos e produzia a legitimação do direito à terra pelo trabalho familiar sobre a natureza perigosa e dadivosa.

idealizadores do Plano BR-163 (cientistas e servidores estatais) os retratarem, como destruidores da floresta amazônica, e decretarem o fim do modo de desenvolvimento que deu origem à construção da BR-163 e da colonização da região. Isto é, o novo projeto de desenvolvimento sustentável contrariava a historicidade colonizadora dos *colonos*. Essa historicidade se tornou central para a identificação compartilhada como *povo da BR-163*, que colonizou (e "civilizou") a Amazônia e agora quer *trabalhar* e *produzir* em prol do progresso e do desenvolvimento (Lacerda, 2023).

No caso dos *progressenses*, seu pertencimento se dava especificamente pela narrativa de fundação, crescimento e desenvolvimento de Novo Progresso, levando a uma identificação compartilhada vinculada à história do município:

> [...] Sobretudo das gerações nascidas e criadas no lugar fundado, nascidas de pais e mães *sulistas*, *nordestinos*, *paraenses* e *goianos*. [...][13] Assim, a partir da heterogeneidade reafirmada acerca das origens dos grupos étnicos, afirmavam a *mistura* pela integração e maior homogeneização, possibilitadas pela convivência e produção do lugar. [...] Essa *mistura* era bastante enfatizada no sentido de que todos sentariam juntos para comer (*sulistas* e *nordestinos*, *pobres* e *ricos*), se casariam entre si — homens *sulistas* seguiam preferindo se casar com

13 A categoria de *goianos* remete àqueles que chegaram à região após a emancipação municipal de Novo Progresso, em 1991, em busca de terras e da criação de gado bovino, abarcando mineiros, paulistas e tocantinenses de nascimento. Já os *paraenses* eram associados a garimpeiros, chegados sobretudo na virada do século, e conhecidos pela *mistura* de brancos com indígenas. Quando comparados com *nordestinos* (que haviam chegado e continuaram chegando desde os anos 1980 para trabalhar nos garimpos e, depois, nas madeireiras), os *paraenses* eram vistos como mais *preguiçosos*. Já os *sulistas* se caracterizavam pela maior *formação cultural* e pelo maior *amor à terra* para trabalhar. E, como era reconhecido pelos outros grupos, eram *preconceituosos*. Essas diferenciações eram reproduzidas nos garimpos da região, conforme observou Tedesco (2015), onde os *paraenses* eram vistos como preguiçosos, estando em desvantagem frente: aos *nordestinos* viciados em trabalho e dinheiro; e os *sulistas* "lidos", que chegam com maiores condições financeiras e de escolaridade.

> mulheres *sulistas*, mas era comum apontarem homens não *sulistas* casando-se com mulheres *sulistas* —, frequentariam certos eventos comuns e teriam histórias, sofrimentos e lutas compartilhadas [...]. Por outro lado, a *mistura* era acompanhada por diferenciações *culturais* — gostos musicais, comidas típicas, hábitos de higiene, sexualidade e trabalho —, que se desdobravam nas diferentes atividades (agricultura, pecuária, comércio, garimpo, extração de madeira) associadas a cada grupo (Lacerda, 2021, p. 81-82).

Essa *mistura* dos *progressenses* reafirma a hierarquização racial da supremacia branca, de modo socialmente interseccional (preferências nos casamentos entre homens e mulheres brancos e não brancos) e historicamente dinâmico. Se *garimpeiros nordestinos* não poderiam ser *misturados* no início da colonização (restrita à *mistura* entre sulistas de diferentes origens regionais e/ou ascendências europeias), garimpeiros *nordestinos* e *paraenses* passaram a serem vistos como moradores com potencial de serem *misturados*. Com isso, poderiam ser reconhecidos, até certo ponto, como *pioneiros* e parte da *sociedade progressenses*, que continuava guiada pelo modelo civilizatório da família do *colono sulista*, branca e centrada na autoridade masculina.

Assim, na memória coletiva posterior à *crise*, *pioneiros colonos sulistas* e *garimpeiros nordestinos* e *paraenses* passaram a se contrapor ao Plano BR-163 Sustentável, retratando-se lado a lado como agentes da *ocupação* e colonização da área onde seria criada a Flona do Jamanxim. *Colonos* e *garimpeiros* passaram a repetir publicamente que colonizaram a Amazônia por incentivo do governo militar ("integrar para não entregar"), à custa de muitos *sofrimentos*, *dificuldades* e *sacrifícios* de suor e de sangue dos *pioneiros* frente ao *abandono do governo* — este associado à saída dos militares, os responsáveis pela manutenção da BR-163 e pela função de disciplinar a sua ocupação. A narrativa do *abandono* forjou o espírito pioneiro dos *colonos sulistas* via esse mito fundador da colonização da Amazônia na margem da BR-163, que atualizava narrativas históricas de ciclos de pioneirismo de seus antepassados no Cerrado e no sul do país (Lacerda, 2021).

Nessa narrativa, silenciavam os processos de grilagem, violência e conflito entre habitantes da região (Lacerda, 2023).

Em suma, *progressenses* e o *povo da BR-163*, em especial os *sulistas*, ressentem terem sido marginalizados com relação ao modelo de desenvolvimento protagonizado por parentes e conhecidos do sul: os *gaúchos* que fundaram cidades na BR-163 mato-grossense. A seu ver, os *gaúchos* do Mato Grosso se tornaram os verdadeiros *grandes produtores* e empresários do agronegócio, ao passo que o *povo da BR-163* paraense teve suas expectativas de desenvolvimento freadas pelas novas medidas governamentais do primeiro governo Lula. Nesse contexto, diferentes grupos compuseram comunidades imaginadas (Anderson, 2008), com base nas comunidades face a face formadas no processo de colonização, em torno das identidades municipal (*sociedade progressense*) e regional (*povo da BR-163*). As duas se tornaram agentes de ações coletivas no confronto político com o governo federal.[14]

Nas contramobilizações, essa memória coletiva não só continuou a tecer as comunidades imaginadas que davam carne ao engajamento nos confrontos políticos, como passou a ser repetida por aliados externos, com quem costuraram concertações políticas via sindicato ruralista e partidos políticos (Pompeia, 2020). Cabe ressaltar que habitantes e lideranças de Cachoeira da Serra e de Castelo dos Sonhos têm participado direta ou indiretamente das mobilizações que analiso adiante, embora sua descrição dê centralidade a agentes que conheci em trabalhos de campo na cidade de Novo Progresso.

14 Como argumentou Michael Herzfeld (2005, p. 7), essas comunidades face a face são geralmente as fontes dos modelos do nacionalismo ou de outras comunidades imaginadas, as quais se fundamentam em imagens de intimidade.

Movimentos da luta da Flona do Jamanxim

No contexto dos conflitos da Flona do Jamanxim, a categoria *lutar* se referia à mobilização por causas comuns que se prolongavam no tempo. *Lutas* eram construídas pelo valor ao trabalho e ao *sofrimento* e pela percepção de perda de *direitos* morais e legais, enquadrada como *injustiça* — em sentido próximo ao analisado por John Comerford (1999). Já os *movimentos* eram ações coletivas nas quais formaram agrupamentos em torno de determinadas performances específicas de mobilização, como o *movimento de bloquear a BR*. Essas ações passaram a ser chamadas de *movimentos* ao incorporarem uma linguagem que adquiriu capilaridade social e legitimidade pelo Estado a partir de conflitos agrários no Brasil desde meados dos anos 1990 (Rosa, 2010), mas também de movimentos indígenas (Ruano, 2013).

Os autodesignados *movimentos* apresentam os elementos que Charles Tilly (2006) observou para movimentos sociais no Ocidente: campanha contínua de reivindicações; performances públicas; repetidas demonstrações públicas de união, merecimento, número e comprometimento do movimento social. Porém, as reivindicações dos *movimentos*, embora remetessem a *lutas* relativamente duráveis, se direcionavam a pautas conjunturais. Podiam resultar da justaposição de mais de uma campanha contínua de reivindicações (*lutas*) ou generalizar *lutas* específicas para causas de públicos mais amplos, como a *população* ou o *povo do município* ou *da região*. Já os atos de *fazer movimentos*, embora fossem episódios das *lutas* mais ou menos contínuas, se mostraram mais efêmeros do que os movimentos sociais privilegiados pela literatura sobre o tema.

Os *movimentos* na BR-163 paraense podem ser agrupados em três modalidades de ação coletiva:

a. AÇÕES DIRETAS — bloqueios de rodovia, caravanas, acampamentos, ocupações de sedes institucionais, boicotes a mecanismos de participação social do Plano BR-163 Sustentável e abaixo-assinados. Buscavam pressionar determinado modo de interlocução com o Executivo e, por vezes, com o Legislativo.

b. AÇÕES JURÍDICAS — processos judiciais, mandados de segurança e denúncias. Recorriam ao Judiciário, com a mediação de advogados, e/ou objetivavam a fiscalização de ações estatais.
c. AÇÕES LEGAIS — criação, aprovação e alteração da legislação (como medidas provisórias e projetos de lei) no Congresso Nacional e outros âmbitos do Legislativo. Por meio da presença nesses espaços e relações com parlamentares, procuravam (re) enquadramentos legais que subsidiassem suas reivindicações.

Visto que repertórios de ação coletiva não se reduzem aos contestatórios, mas também são compostos por negociações e encontros (Offerlé, 2009), *movimentos* constituídos por *brigas* andaram junto com *movimentos* contrastados como sendo de *diálogo* com determinados órgãos e agentes do *governo* (federal a municipal, Executivo e Legislativo). Por exemplo, por meio de telefonemas, conversas em mídias sociais (sobretudo WhatsApp), reuniões com servidores públicos, audiências públicas, redação e envio de ofícios etc. O *diálogo* ou *conversa* geraria *aproximações* com o antagonista. Ações coletivas enquadradas como *movimentos* eram consideradas modos legítimos de reivindicarem suas demandas, ainda que as melhores formas de *fazerem movimentos* fossem debatidas entre seus participantes, apoiadores e a população local e da região.

A seguir, apresento ciclos de *movimentos* como eixo analítico, por permitirem observar processos de mobilização, em suas interrelações com as diferentes formas de *brigar* e *dialogar* com o *governo* (federal), narrado como principal antagonista dos confrontos, ainda que enfrentado situacionalmente em suas diferentes instâncias. Eu me baseio nos ciclos de protesto de Sidney Tarrow (1993) e de greves de Lygia Sigaud (1986). O primeiro destaca a experimentação de novas e velhas ações coletivas. A segunda analisa as relações entre os protestos repetidos ritualmente e seu interregno. Sua abordagem etnográfica é frutífera para pensar as variações da intensidade das mobilizações e do valor relativo das pautas (reconstruídas continuamente), assim como condições e efeitos criativos dos protestos e sua produção enquanto evento político pela imprensa.

Aproximação e distanciamento com o governo (2003-2011)[15]

Em 2003, um bloqueio da BR-163 realizado na sede municipal de Novo Progresso se tornou o marco inaugural de um repertório de ações coletivas caracterizado pelo conflito com o governo federal, sintetizado na figura do presidente Lula. O ocorrido foi o estopim de uma *luta* iniciada com a criação da terra indígena (TI) Baú, dos Kayapó Mekrãgnoti, pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) em 1991. Desde então, ruralistas de Novo Progresso e adjacências (autoidentificados *produtores rurais*, *colonos* e *posseiros*), assim como ao menos quatro mineradoras,[16] organizaram contramobilizações pela via jurídica, pela construção de *apoios* entre parlamentares de Brasília e pelos confrontos diretos com indígenas e funcionários da Funai.

O início da demarcação da TI por técnicos da Funai foi o estopim para a realização do bloqueio da BR-163, encabeçado pelo sindicato rural, que contou com apoio e participação do então prefeito *pioneiro* Juscelino Rodrigues (PSDB), além de mineradoras, madeireiros e ruralistas. Se Alfredo Wagner Berno de Almeida (2019) observou uma tendência recente (nos anos 2010) de coalizão de estratégias de exportação agromineral, a *luta* da TI Baú prenunciou o imbricamento de interesses da mineração e do que atualmente se designa como agronegócio, em contramobilizações à destinação de terras da União para a demarcação de terras tradicionalmente ocupadas, assentamentos rurais e UCs.

15 Neste item, tomo por base entrevistas com produtores rurais, em especial representantes ruralistas da região, bem como reportagens e publicações de pesquisadores sobre a região. Ver Lacerda, 2023.

16 Documentos da Funai (1991, 2000), o mandado de segurança nº 6279 contra a TI (Brasil, 1999) e uma reportagem de Mato Grosso (Ribas, 1998) mencionaram a participação de quatro mineradoras na *luta contra a Funai*: Mineração Boqueirão Vermelho Ltda.; 2 Coringas; Tamim e Pitiatiá Ltda. As três primeiras posteriormente entraram em confronto com assentados do PDS Terra Nossa, criado em parte da área desafetada da TI Baú.

Esse bloqueio de cerca de doze dias tem sido lembrado por representantes desses setores — sobretudo pelo sindicato ruralista, filiado à Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA) — por seu desfecho vitorioso, ao lado do chamado *acordo*, mediado pela Funai, entre ruralistas e lideranças Kayapó, as quais relataram terem sofrido ameaças de morte. Dos 1,85 milhão de hectares delimitados para a TI Baú em sua criação em 1991, o *acordo* resultou na redução de 309 mil hectares da TI (quase 17% de seu território original). No *acordo*, ruralistas se comprometeram a pagar R$ 120 mil anuais por um período de dez anos à prefeitura de Novo Progresso, que prometeu investir o dinheiro na aldeia.

A redução da TI Baú gerou um precedente e motivação para a contestação de áreas destinadas da União, como a Flona do Jamanxim (Lacerda, 2015, 2023; Torres, Doblas e Alarcon, 2017). A memória da *vitória contra a Funai* e de suas táticas motivou parte das ações coletivas referidas à Flona do Jamanxim. Entre elas, as seguintes *brigas*: *na Justiça*, inclusive a impetração de mandado de segurança; *no Congresso*, nas quais parlamentares ruralistas que apoiavam a causa reproduziam na plenária e em audiências o discurso dos representantes e a memória de colonização, além de redigirem projetos para cancelar a Flona do Jamanxim; boicote à formação do Conselho Consultivo da UC; ocupação da sede do Ibama. Mas também as tentativas de *diálogo com o governo*, por meio de documentos diagnosticando o *problema* e propondo *soluções* (como a recategorização); ofícios endereçados a autoridades do Legislativo e Executivo estadual e federal; propostas de *acordos* com autarquias federais de gestão ambiental e fundiária, em especial o ICMBio e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra).

As *brigas no Congresso* se alimentaram de *apoios* de parlamentares de Brasília, como Kátia Abreu (DEM/TO), alcançados com *lutas* anteriores, palestras, visitas e festas. Deputados federais e senadores aliados costuraram *acordos* com ministérios e autarquias; porém, foram frustradas no desfecho dos Projetos de Decreto Legislativo impetrados por Asdrúbal Bentes (MDB) e Zequinha Marinho (então MDB), que sustariam a criação da Flona do Jamanxim. As *brigas na*

Justiça, por seu turno, suscitaram importantes vitórias em 2009 e 2011 contra o Ibama e o MPF e a favor de pecuaristas que criavam gado ilegalmente na região, inclusive dentro da Flona do Jamanxim.

A busca por *movimentos* de *aproximação* e *diálogo* com o *governo* se tornou cada vez mais questionada por lideranças frente a sucessivas operações de fiscalização ambiental do Ibama. Com isso, ganhou força o segmento de produtores rurais liderados pelo presidente do sindicato ruralista que defendia a necessidade de *brigar* com o *governo* por meio de ações drásticas diretas. A mais emblemática foi a ocupação da sede do Ibama em 2011, quando ruralistas acorrentaram o helicóptero da autarquia, mas não tiveram ganhos quanto às suas demandas contra a fiscalização ambiental.

Todo mundo junto contra o governo (2013)[17]

Em outubro de 2013, as alianças entre ruralistas e trabalhadores rurais, que vinham sendo tecidas pelo menos desde 2005 (Campbell, 2015), se concretizaram na realização de um bloqueio da BR-163 que durou dez dias nas proximidades da sede de Novo Progresso e que atraiu a atenção da mídia nacional.[18] Assentados do PDS Terra Nossa se uniram a garimpeiros da Reserva Garimpeira do Tapajós e a produtores rurais da Flona do Jamanxim. Por meio de seus representantes do sindicato de trabalhadores rurais, de associações do assentamento, do sindicato de garimpeiros e do sindicato rural, demandaram:

17 Neste item, eu me baseio em reportagens sobre o bloqueio da BR-163 e em entrevistas realizadas em 2013 com trabalhadores rurais, garimpeiros, produtores rurais e seus representantes (Lacerda, 2015, 2019, 2023).

18 Meses antes, um dono de caminhão protestou no centro da cidade de Novo Progresso, onde foi exibido seu caminhão de carregamento de madeira queimado pelo Ibama. Ele usava um colete com os dizeres: "O Ibama destruiu minha ferramenta de trabalho, hoje fui eu, amanhã pode ser você!". O ato contou com mil manifestantes. Ver Correa, Castro e Nascimento, 2013.

a. o livre acesso à Flona do Jamanxim, pois uma guarita de fiscalização do ICMBio vinha impedindo o trânsito de combustível para garimpos da Reserva Garimpeira do Tapajós e aumentando a fiscalização sobre a extração ilegal de madeira;

b. a redução dessa Flona, de modo que os produtores rurais das áreas desafetadas pudessem obter o título de propriedade;

c. a *regularização* do assentamento. Nessa ocasião, o termo *regularização* passou a ter uma conotação flexibilizada (Kato, Korting e Menezes, 2022), em que a prioridade era a desafetação de pretensões fundiárias dos ruralistas. Assim, após uma decisão judicial do TRF1 desfavorável aos assentados, suas lideranças passaram a negociar a redução do PDS para terem acesso a seus direitos como beneficiários da política de reforma agrária.

Após reuniões com autoridades do Incra e o anúncio de uma audiência pública sobre a redução da Flona, o bloqueio foi desfeito. Quando conversei com ruralistas na audiência pública e posteriormente, em entrevistas e conversas informais, eles estavam divididos em torno da eficácia do bloqueio de rodovia. Mas concordavam que o único meio de pressionar o governo era chamar a atenção com uma ação polêmica, que atraía a atenção da imprensa nacional. Ruralistas que se opuseram ao bloqueio disseminaram rumores de que o sindicalista ruralista, com o qual concorriam politicamente, teria *usado* os assentados para promover seus próprios interesses. Contudo, assentados com quem conversei ressaltavam que, mesmo que tenham sido *usados*, também *usaram* os *grandes*, para ampliarem o alcance de suas demandas por terra e direitos. Afinal, "por serem 'fracos de condições', dependiam dos demais participantes para efetivar a briga, que além de custosa demanda conhecimentos" (Lacerda, 2019, p. 8). Assim, para quem participou do protesto, este se traduziu em uma única *briga* conjunta, fruto de *ajudas* ou *apoios* mútuos entre grupos com diferentes *condições* e *lutas*.

Movimento pela mudança da MP 756 (2017)[19]

Desde o bloqueio da BR em 2013, as mobilizações da Flona do Jamanxim e da Reserva Garimpeira do Tapajós enfrentaram derrotas no Legislativo. Em 2016, Dilma Rousseff (PT) foi afastada do cargo de presidenta em maio e cassada em agosto. O presidente Michel Temer (MDB) nomeou Sarney Filho (PV) para o MMA, o qual propôs a Medida Provisória (MP) nº 756 para alterar a Flona do Jamanxim e uma UC vizinha. Seu objetivo declarado era responder à escalada de desmatamento e violência que culminou no assassinato de um policial militar em operação ambiental naquela Flona. A MP foi assinada por Temer em dezembro de 2016 e suscitou uma repercussão midiática negativa nacional e internacionalmente, visto que a recategorizava em partes para uma modalidade de proteção mais branda. Em junho de 2017, após passar por modificações no Congresso Nacional que flexibilizaram mais o grau de proteção da Flona, Temer vetou a medida provisória integralmente.

Essas modificações no Congresso foram fruto da mobilização de lideranças ruralistas da BR-163 paraense, que se articularam no *movimento MP 756 Mudança Já!,* organizado pelo sindicato rural, políticos ruralistas e empresários locais, que não raro tinham também interesses minerários na UC. Realizaram lobbies em Brasília — onde conheceram o então deputado federal Jair Bolsonaro — e três bloqueios da BR-163 em fevereiro, abril e julho de 2017, totalizando cerca de vinte e dois dias de interdição.

Argumentavam que a MP reduzia as áreas produtivas do município, por tornar *áreas brancas* em UC e algumas áreas da Flona se

19 Neste item, minha descrição é fundamentada em reportagens, sobretudo de meios de comunicação nacionais (mas também internacionais, estaduais e locais), bem como em entrevistas realizadas entre maio e junho de 2017, com participantes dos protestos. Ver Lacerda, 2023.

tornarem parque nacional, categoria de uso mais restritiva. Nas narrativas das lideranças do *movimento*, os kayapó da TI Baú os teriam ajudado na realização do bloqueio de rodovia, concedendo ao *movimento* sua reconhecida força e habilidade, além de legitimidade, ao demonstrar, supostamente, a boa índole dos manifestantes e o alcance de suas demandas.

Após o fracasso do veto de Temer, organizaram o *movimento dos atingidos por reservas*, que ocupou e ameaçou bloquear a BR-163 em dezembro de 2017. Não fizeram o bloqueio e passaram a demandar a redução da Flona por meio de um projeto de lei proposto pelo ministro Sarney Filho (MMA) como solução para o veto da MP. Até o momento, esse projeto de lei está parado na Câmara dos Deputados.[20]

"Desfaça essas reservas", "dia do fogo" e "legalização dos garimpos" (2019)[21]

Em abril de 2019, com quase cem dias da posse de Jair Bolsonaro, representantes ruralistas (nacionais e estaduais do Pará) organizaram o Primeiro Encontro do Setor Produtivo no Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (Mapa), em Brasília.[22]

20 O Projeto de Lei (PL) nº 8.107/2017 aumentaria a área da Flona que seria recategorizada em APA pela MP 756: de 305 mil hectares, a nova APA do Jamanxim passaria a contar com 349.085 hectares. O deputado federal José Priante (MDB/PA) foi relator da MP 756 e se tornou o relator do PL 8.107. Priante é primo do governador do Pará Helder Barbalho (MDB/PA), aliado de mineradoras e garimpeiros, além de ter sido membro da bancada ruralista. Já recebeu autuações por crimes ambientais.

21 Neste item, como não realizei trabalhos de campo após 2018, eu me baseei na literatura acadêmica e em reportagens — locais, estaduais, nacionais (e internacionais, no caso do "dia do fogo") e da gravação do jornalista Ciro Barros (2019) da audiência no Mapa, em Brasília.

22 Idealizado por Carlos Xavier, presidente da Faepa/CNA, e Nabhan Garcia, nomeado por Jair Bolsonaro como secretário de Assuntos Fundiários do Mapa.

A Federação da Agricultura e Pecuária do Pará (Faepa/CNA) convidou todos os representantes dos setores produtivos, em especial os sindicatos ruralistas do Pará, para participarem da audiência. Esta contou com uma grande presença de lideranças da região da BR-163, inclusive cooperativas de mineração e o sindicalista ruralista e vice-prefeito de Novo Progresso, Gelson Dill (MDB) — que enfatizou que Novo Progresso teve 78% de votos em Bolsonaro no ano anterior. Na audiência de 2019, autoridades do Executivo federal destacaram, de modo a tranquilizar os representantes ruralistas presentes, que as regras do jogo haviam mudado novamente — contrapondo-se à mudança anterior, representada por normas e projetos do governo de Lula, como o Plano BR-163 Sustentável.

O repórter Ciro Barros (2019), da *Agência Pública*, gravou o encontro e sintetizou o evento na manchete pelo pedido ao *governo* feito por Nelci Rodrigues, importante liderança da *luta da Flona do Jamanxim*: "Desfaça tudo essas reservas que a maldita Marina Silva fez". Nelci Rodrigues, cuja pretensão fundiária na Flona tem cerca de 2.200 hectares, é uma das mais de 300 famílias que, segundo a determinação de 2025 da Justiça Federal (com base na ACP movida em 2016 pelo MPF e ICMBio), devem desocupar a Flona do Jamanxim.

Meses depois da audiência do Mapa, Gelson Dill e outros ruralistas de Novo Progresso se tornaram os principais suspeitos pelo chamado "dia do fogo", mas as investigações realizadas pela polícia civil e federal foram arquivadas sem encontrar responsáveis. O "dia do fogo" foi um evento político criado a partir da divulgação, por um jornal local de um *pioneiro sulista*, de que produtores rurais iriam colocar fogo na floresta no dia 10 de agosto, fim do verão amazônico, para mostrar ao então presidente Jair Bolsonaro que "queriam trabalhar derrubando a floresta". Essas queimadas coordenadas, seguidas de incêndios florestais, atingiram áreas protegidas, como a Flona do Jamanxim. Esse ato revelou o fortalecimento da coalizão de forças entre interesses de mineradoras, garimpeiros e ruralistas, respaldados pelo governo federal, tendo entre seus objetivos grilar terras públicas, fortalecer contramobilizações a áreas

protegidas e territórios coletivos e expandir áreas para o plantio de soja (Almeida, 2019; Castro, e Castro, 2022; Menezes, 2022; Lacerda, 2023). Embora as investigações sobre o "dia do fogo" tenham sido arquivadas pela polícia federal e MPF, os principais suspeitos eram empresários, representantes políticos e sindicalistas ruralistas da região (Barbosa, 2024).

Para piorar, como ressaltou Thereza Menezes (2022), na época foram presos, temporariamente, três assentados que denunciavam ilegalidades na região com a acusação de envolvimento com as queimadas, em detrimento da prisão dos empresários contra os quais havia de fato indícios de participação nos crimes. Logo, trata-se de um evento revelador do que Igor Rolemberg e Paula Lacerda (2022, p. 99-100) conceituaram como "táticas de deslegitimação moral" promovidas por elites locais e instâncias da administração pública, que enquadram lideranças defensoras dos direitos humanos não só como contrárias ao "desenvolvimento", mas como criminosas; articulam ainda esse mecanismo de "supercriminalização" com o de "subcriminalização", pelo qual o enquadramento penal não se aplica aos adversários locais dessas lideranças.

Um mês depois do "dia do fogo", garimpeiros se mobilizaram no *novimento pela regularização dos garimpos no Tapajós,* bloqueando a BR-163 em Moraes de Almeida, distrito ao norte da cidade de Novo Progresso. Entre as reivindicações do *movimento* constavam: a *regularização/legalização* dos garimpos do Tapajós; o fim da Garantia da Lei e da Ordem (GLO), decretada após o "dia do fogo"; o fim do Decreto nº 6.514/2008, que permite a destruição de equipamentos usados para atividades ilegais (sobretudo mineração e desmatamento nas UCs) pelos fiscais ambientais.

A cena do fogo queimando máquinas utilizadas nos garimpos estampava os cartazes do protesto como denúncia do que entendiam ser práticas terroristas dos fiscais ambientais. Demandaram a legalização de garimpos da Reserva Garimpeira do Tapajós. Anunciaram ter o apoio de centenas de indígenas munduruku — mas não de suas lideranças —, de comerciantes e de toda a população da região, cuja economia teria sido prejudicada pelas políticas e normas ambientais.

A BR-163 foi liberada quando agendaram uma reunião com Ricardo Salles, então ministro do meio ambiente, e o ministro da casa civil em Brasília, com participação do governador Helder Barbalho.[23]

Portanto, tendo em Bolsonaro um aliado, *movimentos* passaram a se voltar de forma ainda mais agressiva contra a fiscalização ambiental, além de direcionarem suas reivindicações mais ao Legislativo. Além disso, representantes da *luta da Flona* continuaram fabricando *apoios* e *acordos* com autarquias de gestão fundiária e ambiental. Contudo, no terceiro mandato de Lula, viram-se novamente em uma posição mais defensiva, promovendo contramobilizações frente a operações de fiscalização ambiental e de embargo de gado na Flona e frente à sua posição de réus em ações jurídicas por danos ambientais e climáticos, movidas pela AGU, pelo MPF e pelo ICMBio. Não à toa, Novo Progresso foi um dos locais mais citados pela imprensa pela violência dos protestos contra a derrota eleitoral de Bolsonaro em 2022, pois a coalização agromineral regional temia perder o avanço de seus *acordos* com a administração pública federal (Lacerda, 2023).

Considerações finais

As ações jurídicas acerca da Flona do Jamanxim levadas a cabo no terceiro mandato de Lula — a Ação Civil Pública (ACP) Reparatória de Dano Climático de 2024 movida pela AGU e ICMBio, assim como a decisão de 2025 da Justiça Federal, acerca da ACP de 2016 do MPF e ICMBio por dano ambiental — evidenciam uma dinâmica contenciosa que data de seu primeiro mandato. Esses confrontos políticos emergiram das mobilizações de movimentos sociais da

23 Desde a eleição de Bolsonaro, garimpeiros da Reserva Garimpeira do Tapajós passaram a ter maior protagonismo na organização dos bloqueios da BR-163, por meio de empresários, associações e cooperativas de garimpeiros, políticos de Novo Progresso e aliados do então vereador de Itaituba Wescley Tomaz (PSC), forte *lobista* do setor da mineração (Molina e Wanderley, 2021).

Amazônia que atuaram na elaboração do Plano BR-163 Sustentável e nas suas contramobilizações (*movimentos*) regionais, expressas em ações diretas, jurídicas e legais pela anulação ou flexibilização das medidas desse projeto de desenvolvimento sustentável.

Pesquisas etnográficas realizadas no Sudoeste do Pará (Bemerguy, 2024; Campbell, 2012, 2015; Lacerda, 2015, 2019, 2021, 2023; Tarca, 2014; Tedesco, 2015), ao detalharem por diferentes ângulos o processo de formação da configuração social da região, podem contribuir para o campo dos movimentos sociais. Por um lado, iluminam as pautas, agentes e motivações em jogo nas contramobilizações. Por outro, ao descreverem reações à criação e gestão de políticas ambientais, indigenistas e agrárias, indicam de que maneiras essas contramobilizações têm resultado na sua flexibilização via formação de identidades coletivas (*garimpeiros*, *colonos*, *produtores rurais*, *progressenses*, *povo* etc.); ações coletivas; política institucional (com a campanha pela eleição de Jair Bolsonaro); e violência coletiva, como o "dia do fogo".

As etnografias analisadas permitem ainda observar semelhanças entre mobilizações de agentes subalternizados e contramobilizações de segmentos das elites, além de alianças situacionais (*ajudas* e *apoios*) entre grupos que entendem ter *condições* e *lutas* diferentes. Apontam que, em decorrência da memória coletiva, foi tecido um imaginário de *mistura* entre agentes heterogêneos e desiguais, mas unidos como *progressenses* e/ou *povo* frente *injustiças* e/ou o *abandono do governo*.

Cabe enfatizar que o *abandono* por quem implementou a política de desenvolvimento e de colonização era constitutivo da identidade étnica e da justificação da elevação moral dos *colonos pioneiros* que, por terem atendido ao pedido de colonização do governo militar (mesmo sem seu apoio), se reproduziram como modelo da *sociedade progressense* e do *povo da BR* em novas situações que atualizavam essa relação de desconfiança e de autonomia frente ao *governo*. Portanto, esse *abandono*, cerne do espírito pioneiro e do mito fundador das cidades construídas nas fronteiras recriadas pelo colonialismo interno (Almeida, 2024; Lacerda, 2021; Marques, 2013; Seyferth, 1992), foi igualmente central em suas práticas de

formação de comunidades face a face e de comunidades imaginadas, bem como de seu engajamento em contramobilizações.

Essa metanarrativa da história regional é chave para compreender a formação do repertório das contramobilizações sociais na região da BR-163 paraense, caracterizado pela complementariedade entre ações de *briga* (como bloqueios da rodovia) e de *diálogo* (como reuniões) com o antagonista do confronto, o governo federal. Afinal, ao passo que as *brigas* eram justificadas com base nas *injustiças do governo*, o *diálogo* era defendido como valor moral de um *povo* que se entende paciente, pacífico, trabalhador e fundador de comunidades na fronteira ainda não explorada. Entre *brigas* e *diálogos*, construíram *acordos* que sucessivamente promoveram flexibilizações das medidas do Plano BR-163 Sustentável.

No repertório das contramobilizações pela descaracterização da Flona do Jamanxim, pecuaristas ou grandes *produtores rurais*, que se tornaram representantes políticos e sindicais, mantiveram o protagonismo obtido com a vitória na *luta* da TI Baú. Essa *luta* vitoriosa, reunindo em um mesmo *movimento* setores da mineração e da pecuária, mostra ainda como as estratégias de setores do modelo agromineral já apresentavam sinais de convergência desde pelo menos os anos 1990.

Mas foi durante o governo de Jair Bolsonaro que os representantes do setor da mineração se fortaleceram regional e nacionalmente, ganhando maior destaque no *diálogo* com o governo federal e nas ações coletivas que buscavam pressionar mudanças legais relativas aos garimpos do Tapajós. O discurso da *regularização* e, mais recentemente, da *legalização* é sintomático da conquista gradual das flexibilizações das políticas de regulamentação e redistribuição que datam do primeiro governo Lula.

Ademais, a medida provisória e o projeto de lei em torno da flexibilização da Flona de 2017, bem como a audiência no Mapa no início do governo de Jair Bolsonaro em 2019, demonstram o avanço da pauta das elites locais dentro de instituições governamentais, sobretudo após o *impeachment* de Dilma Rousseff. O "dia do fogo" em 2019, por seu turno, expressa como esse avanço tem promovido

criminalizações de lideranças defensoras de direitos humanos, ao passo que promove a impunidade dos mandantes dos crimes. Esse fortalecimento recente das elites locais corrobora o que tem sido observado por variadas pesquisas na Amazônia (Almeida, 2019; Castro e Castro, 2022; Menezes, 2022; Rolemberg; Lacerda, 2022, entre outros).

Por fim, como recomendações do MPF e fiscais ambientais costumam ressaltar em entrevistas, o discurso do *povo da BR* de que o governo estaria criminalizando *colonos* (leia-se *sulistas*) que supostamente trabalham na região desde os anos 1980 é bastante elucidativo de duas questões. Primeiro, é um discurso raramente verificável. Exemplos disso são casos como o da família Cordeiro, ré da ACP por danos climáticos, que passou a ocupar mais de 7 mil hectares na Flona do Jamanxim oito anos após sua criação. Logo, não se tratava de uma família de pequenos *colonos*, muito menos de *pioneiros* estabelecidos antes da criação da UC. Conforme argumentei em Lacerda (2023), esse discurso propagado por representantes regionais, que constitui suas concertações políticas (Pompeia, 2020), estende indiscriminadamente para toda a *sociedade/povo* as *injustiças* cometidas pelo *governo* e denunciadas por trabalhadores rurais, bem como por pequenos *colonos* e garimpeiros artesanais que chegaram com a abertura da BR nos anos 1970.

Em segundo lugar, apesar de sua pouca verificabilidade na prática, esse discurso segue sendo repetido por representantes de setores da elite de modo a sensibilizar públicos mais amplos, seja na imprensa, seja em *movimentos*, inclusive jurídicos. Com base no conceito de pacto narcísico da branquitude de Bento (2022), poderíamos indagar se essa sensibilização — inclusive entre intérpretes e fiscais da lei, que não raro favoreceu ruralistas da BR-163 contra medidas ambientais — encontra ainda ressonância devido ao fato de remeter não só à imagem de trabalhadores, mas à de trabalhadores brancos, que se retratam pelo caráter heroico de desbravamento de uma terra selvagem. Logo, sua autoimagem (e a autoimagem da *sociedade* que fundaram) é contrária ao imaginário corrente sobre criminalidade, que historicamente associa não brancos a inimigos do Estado-nação.

Ao defender o projeto nacionalista antidemocrático e bolsonarista, comandado por homens brancos, o *povo da BR* fortalece sua pauta de *legalização* (descriminalização) de práticas de *trabalho* e *produção* de "alimentos para o mundo" e *riquezas*, como o ouro, atreladas a noções de progresso, desenvolvimento e crescimento econômico defendidas pelo modelo agromineral. Nesse sentido, de acordo com o que podemos inferir também a partir da análise de Bemerguy (2024), a teoria nativa da *mistura* — atualizada em alianças entre agentes diferentes e desiguais nas contramobilizações cuja pauta era a flexibilização da Flona do Jamanxim — fundamentava ainda a crescente adesão regional ao projeto bolsonarista, à medida que reafirma a supremacia branca.

REFERÊNCIAS

AGU pede à Justiça reparação de R$ 635 milhões por danos climáticos causados por criação de gado na Amazônia. *Advocacia-Geral da União*, Brasília, 16 set. 2024. Disponível em: https://www.gov.br/agu/pt-br/comunicacao/noticias/agu-pede-a-justica-reparacao-de-r-635-milhoes-por-danos-climaticos-causados-por-criacao-de-gado-na-amazonia. Acesso em: 15 nov. 2024.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. As estratégias de exportação agromineral e a usurpação das terras tradicionalmente ocupadas: à guisa de Introdução. *In*: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; MELO, Eriki Aleixo de; NEPOMUCENO, Ítala T. Rodrigues; BENVEGNÚ, Vinícius Cosmos (orgs.). *Mineração e garimpo em terras tradicionalmente ocupadas*: conflitos sociais e mobilizações étnicas. Manaus: UEA Edições/PNCSA, 2019. p. 47-70.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Universalização e localismo: movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia. *In*: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Quilombolas e novas etnias*. Manaus: UEA, 2011. p. 15-33.

ALMEIDA, Luciana Schleder. Agro a galope: alegorias da conquista e agrobolsonarismo. *Século XXI–Revista de Ciências Sociais*, [*s. l.*], v. 14, n. 2, 2024.

ALONSO, Angela. O abolicionismo como movimento social. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 100, p. 115-137, 2014.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BARBOSA, Leandro. Investigações sobre "Dia do Fogo" na Amazônia não identificaram culpados. *Agência Pública*, São Paulo, 24 ago. 2024. Disponível em: https://apublica.org/nota/investigacoes-sobre-dia-do-fogo-na-amazonia-nao-identificaram-culpados/. Acesso em: 30 jul. 2025.

BARROS, Ciro. "Desfaça tudo essas reservas", diz produtora a secretário em reunião de fazendeiros do Pará com governo federal.

Agência Pública, São Paulo, 22 abr. 2019. Disponível em: https://bit.ly/2vplCMB. Acesso em: 3 out. 2022.

BEMERGUY, Telma de Sousa. *Estradas da conquista e caminhos da raça*: a durabilidade da presença colonial na Amazônia brasileira. 2024. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. *Mandado de Segurança nº 6279*. Assunto: Portaria -Suspensão/Anulação. Impetrante: Novo Progresso. Advogado. Asdrúbal Mendes Bentes. Impetrado: Ministro de Estado da Justiça. Relator: Ministro José Delgado – Primeira Seção. Brasília, 12 de abril de 1999. Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/MGD00057.pdf. Acesso em: 23 fev. 2022.

BOYER, Véronique. *The Amazonian puzzle*: Ethnic Positionings and Social Mobilizations. Tradução: Precious Brown. New York: Berghahn, 2024.

BRONZ, Deborah. O desmonte ambiental pela via dos incêndios florestais na Amazônia brasileira. *Horizontes Antropológicos*, [*s. l.*], v. 66, n. 29, p. 1-29, 2023.

CAMPBELL, Jeremy M. Between the Material and the Figural Road: The Incompleteness of Colonial Geographies in Amazonia. *Mobilities*, [*s. l.*], v. 7, n. 4, p. 481-500, 2012.

CAMPBELL, Jeremy M. *Conjuring Property*: Speculation and Environmental Futures in the Brazilian Amazon. Seattle: University of Washington Press, 2015.

CASTRO, Edna Maria Ramos de; MONTEIRO, Raimunda; CASTRO, Carlos Potiara. *Dinâmica de atores, uso da terra e desmatamento na rodovia Cuiabá-Santarém*. NAEA/UFPA, Belém, n. 119, 2004.

CASTRO, Edna Maria Ramos de; CASTRO, Carlos Potiara. Desmatamento na Amazônia, desregulação socioambiental e financeirização do mercado de terras e de commodities. *Novos Cadernos NAEA*, Belém, v. 25, n. 1, p. 11-36, 2022.

COMERFORD, John. *Fazendo a luta*: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas. Rio de Janeiro: Relume Dumará; NuAP/UFRJ, 1999.

CORREA, Simy de Almeida; CASTRO, Edna Maria Ramos de; NASCIMENTO, Sabrina Mesquita do. Política florestal e conflitos socioambientais na rodovia Cuiabá-Santarém (BR-163). *In*: CARNEIRO, Marcelo Sampaio; NETO, Manuel Amaral; CASTRO, Edna Maria Ramos de (orgs.). *Sociedade, floresta e sustentabilidade*. Belém: IIEB; NAEA, 2013. p.107-129.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Informação nº 37, Departamento de Identificação e Delimitação/ Departamento de Assunto Fundiário. *Procedimento de Demarcação da TI Baú (PA)*. Ministério da Justiça. Brasília, 03 ago. 2000.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Processo FUNAI/4ª.SUER/0327/90. *Parecer nº18*. Relatora Wilma M. Leitão. Brasília, 20 set. 1991.

HERZFELD, Michael. *Cultural Intimacy*: Social Poetics in the Nation-State. Nova York/Londres: Routledge, 2005.

JASPER, James M.; POULSEN, Jane. Fighting back: Vulnerabilities, blunders, and countermobilization by the targets in three animal rights campaigns. *Sociological Forum*, [*s. l.*], v. 8, n. 4, p. 639-657, 1993.

KATO, Karina; KORTING, Matheus; MENEZES, Thereza. *A solução é a regularização fundiária?*: privatização da terra, digitalização de registros e o papel do Estado. Rio de Janeiro: Fundação Heirich Böll, 2022.

LACERDA, Paula Mendes (org.). *Mobilização social na Amazônia*: a "luta" por justiça e por educação. 1. ed. Rio de Janeiro: E-Papers, 2014.

LACERDA, Paula Mendes. Movimentos sociais na Amazônia: articulações possíveis entre gênero, religião e Estado. *Boletim Do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, [*s. l.*], v. 8, n. 1, p. 153-168, 2013.

LACERDA, Renata Barbosa. A cidade como forma de diferenciação: famílias pioneiras e fundadores na Amazônia. *Wamon*, [*s. l.*], v. 6, n. 1, p. 69-89, 2021.

LACERDA, Renata Barbosa. Brigar junto contra o governo: alianças e disputas na implantação de um plano de desenvolvimento sustentável. *RBCS*, São Paulo, v. 34, n. 100, p. 1-19, 2019.

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

LACERDA, Renata Barbosa. *Terra sem lei?* Sociedade e política no governo da Amazônia. 2023. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

LEÃO, Andréa Simone Rente. *Na trilha da estrada*: (des) caminhos do Plano BR-163 Sustentável como concepção do desenvolvimento na Amazônia. 2017. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

MARQUES, Ana Cláudia. Pioneiros de Mato Grosso e Pernambuco: Novos e velhos capítulos da colonização no Brasil. *RBCS*, São Paulo, v. 28, n. 83, p. 85-103, 2013.

MCADAM, Doug; TARROW, Sidney; TILLY, Charles. *Dynamics of contention*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

MENEZES, Thereza. Colunas de fogo, cortinas de fumaça e narrativas inflamáveis: multiplicação de incêndios florestais e as novas dinâmicas sociais da expansão da fronteira agropecuária amazônica. *Trabalho Necessário*, [*s. l.*], v. 20, n. 41, p. 1-26, 2022.

MOLINA, Luísa; WANDERLEY, Luiz Jardim (orgs.). *O cerco do ouro*: garimpo ilegal, destruição e luta em terras Munduruku. Brasília, DF: Comitê Nacional em Defesa dos Territórios Frente à Mineração, 2021.

OFFERLÉ, Michel. *Sociologie des organisations patronales*. Paris: Éditions La Découverte, 2009.

PINHEIRO-MACHADO, Rosana. *Amanhã vai ser maior*: o que aconteceu com o Brasil e as possíveis rotas de fuga para a crise atual. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019.

PIRAN, Adécio. Flona Jamanxim – A vingança será com fogo. *Folha do Progresso*, Novo Progresso, 10 jul. 2024. Disponível em: https://old.folhadoprogresso.com.br/flona-jamanxim-a-vinganca-sera-com-fogo/. Acesso em: 30 jul. 2025.

PIRAN, Adécio. Veja lista das 316 desocupação da Floresta Nacional do Jamanxim. *Folha do Progresso*, Novo Progresso, 17 abr. 2025.

Disponível em: https://old.folhadoprogresso.com.br/veja-lista-das-316-desocupacao-da-floresta-nacional-do-jamanxim/. Acesso em: 12 maio 2025.

POMPEIA, Caio. Concertação e poder. O agronegócio como fenômeno político no Brasil. *RBCS*, São Paulo, v. 35, n. 104, 2020.

RIBAS, Neumann. Continua tensão na divisa de Mato Grosso com Pará. *Folha do Estado*, Cuiabá, 23 de julho de 1998.

ROLEMBERG, Igor; LACERDA, Paula. Violências contemporâneas contra lideranças na Amazônia brasileira: enquadramentos morais, legais e associativos. *Anuário Antropológico*, [*s. l.*], v. 47, n. 1, p. 87-106, 2022.

ROSA, Marcelo Carvalho. A "forma movimento" como modelo contemporâneo de ação coletiva no Brasil. *In*: ROSA, Marcelo Carvalho (org.). *Greves, acampamentos e outras formas de mobilização social*: o legado de Lygia Sigaud para os estudos rurais. Rio de Janeiro: Rede de Estudos Rurais, 2010.

RUANO, Elizabeth del Socorro. *"Minga" e Air em perspectiva comparada*: Formas e significados nos protestos indígenas na Colômbia e no Brasil. 2013. Tese (Doutorado em Estudos Comparados sobre as Américas) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

RUIBAL, Alba M. Feminismo frente a fundamentalismos religiosos: mobilização e contramobilização em torno dos direitos reprodutivos na América Latina. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 14, p. 111-138, 2014.

SETZER, Joana; CUNHA, Kamyla; FABBRI, Amália Botter (orgs.). *Litigância climática*: novas fronteiras para o direito ambiental no Brasil. São Paulo: Thomson Reuters Brasil, 2019.

SEYFERTH, Giralda. As contradições da liberdade. Análise das representações sobre a identidade camponesa. *RBCS*, São Paulo, v. 7, n. 18, p. 1-31, 1992.

SIGAUD, Lygia. A luta de classes em dois atos: notas sobre um ciclo de greves camponesas. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 3, p. 319-343, 1986.

SILVA, Marcelo Kunrath; PEREIRA, Matheus Mazzilli. Movimentos e contramovimentos sociais: o caráter relacional da conflitualidade social. *Revista Brasileira de Sociologia*, v. 8, n. 20, p. 26-49, 2020.

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

TAVARES DOS SANTOS, José Vicente. As novas terras como forma de dominação. *Lua Nova*, São Paulo, n. 23, p. 67-82, 1991.

TARROW, Sidney. Cycles of Collective Action: Between Moments of Madness and the Repertoire of Contention. *Social Science History*, v. 17, n. 2, p. 281-307, 1993.

TEDESCO, Leticia da Luz. *No Trecho dos garimpos*: mobilidade, gênero e modos de viver na garimpagem de ouro Amazônica. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Porto Alegre), University Amsterdam (Amsterdam), 2015.

TILLY, Charles. *Regimes and repertoires*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 2006.

TORRES, Mauricio (org.). *Amazônia revelada*: os descaminhos ao longo da BR-163. Brasília: CNPq, 2005.

TORRES, Maurício; DOBLAS, Juan; ALARCON, Daniela Fernandes. *Dono é quem desmata*. Conexões entre grilagem e desmatamento no Sudoeste Paraense. São Paulo: Urutu-branco; Altamira, Instituto Agronômico da Amazônia, 2017.

TRF1. Redução dos limites da Floresta Nacional do Jamanxim no Pará e recategorização devem ocorrer somente após os devidos estudos técnicos. *TRF1*, Brasília, 12 nov. 2024. Disponível em: https://www.trf1.jus.br/trf1/noticias/reducao-dos-limites-da-floresta-nacional-do-jamanxim-no-para-e-recategorizacao-devem-ocorrer-somente-apos-os-devidos-estudos-tecnicos-. Acesso em: 16 nov. 2024.

WOORTMANN, Ellen. *Herdeiros, parentes e compadres*. Colonos do Sul e sitiantes do Nordeste. São Paulo: Hucitec, 1994.

O AGRO AMAZÔNICO MOBILIZADO PARA A COP30: MOVIMENTO DOS PRODUTORES RURAIS INDEPENDENTES DA AMAZÔNIA (MPRIA)

THEREZA CRISTINA CARDOSO MENEZES

RESUMO: Este artigo busca explorar algumas questões relacionadas às recentes mobilizações do setor agropecuário na Amazônia, especialmente compreender as condições de emergência do Movimento dos Produtores Rurais da Amazônia (MPRIA) e a organização de um evento em Marabá em 2025 denominado COP do Agro, agendado para preceder em um mês a Conferência das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas, a COP30. A mobilização agregou produtores receosos da conferência sobre o agronegócio da Amazônia ressentidos pela crescente exclusão dos produtores rurais do debate ambiental sobre a Amazônia. O MPRIA permite supor que que os produtores rurais da região vêm se estruturando a partir da afirmação de uma identidade particularizada dentro do campo do agronegócio brasileiro, ao mesmo tempo que incorporam um padrão organizativo e estratégias consolidadas pelo campo do agronegócio nacional que estruturaram um modo ordenado de atuar nos debates políticos nacionais nos últimos vinte anos.

PALAVRAS-CHAVE: Amazônia, mobilização, agronegócio, meio ambiente, mudança climática.

No mês de outubro de 2025, a cidade de Marabá, no Pará, realizaria a COP30 do Agro, um evento organizado pela Associação dos Produtores Rurais Independentes da Amazônia (Apria), que foi criada em 2024 e que se autoidentifica nas redes sociais também como Movimento dos Produtores Rurais Independentes da Amazônia, doravante denominado MPRIA. O movimento se propõe ser uma voz ativa e opinativa em relação às questões ambientais e produtivas da Amazônia, oferecendo um contraponto às narrativas que vigoram nacional e internacionalmente sobre a ocupação predatória da região pelos agricultores e destacando o ponto de vista do produtor rural da Amazônia.

Em uma edição especial de caráter publicitário da Rede Liberal,[1] Vinicius Borba, advogado e porta-voz da Apria/MPRIA, informa que o movimento reúne mais de mil agropecuaristas de nove estados da Amazônia Legal: Amazonas, Acre, Rondônia, Roraima, Pará, Maranhão, Amapá, Tocantins e Mato Grosso, mas que o grupo representaria "mais de 1 milhão de produtores em toda a região". Borba se identifica como "advogado do agro", produtor rural do Pará e defensor de produtores rurais da Amazônia por mais de vinte anos. Ele nasceu em Goiás e migrou com a família na infância para Araguaína, no Tocantins, e atualmente é a imagem midiática do MPRIA e a voz de suas pautas nas redes sociais, especialmente em veículos de comunicação do Pará.

O porta-voz do movimento sustenta que os produtores da Amazônia estão se sentindo cada vez mais preteridos nos intensos debates sobre a ocupação sustentável da Amazônia Legal e que a "COP do Agro", que o movimento está organizando paralelamente, visa reintroduzi-los no diálogo com os governos federal e estadual sobre as estratégias de desenvolvimento para a região. A COP do Agro pretende mostrar a força coletiva do setor agropecuário paraense, identificado no discurso do movimento como sinônimo do agro da Amazônia, bem como produzir uma carta de intenções com as demandas do setor formado por grandes produtores

1 Publicação do *G1,* da Rede Globo. A Rede Liberal é formada também por sete emissoras de TV e retransmissoras afiliadas à Rede Globo, que cobrem quase todo o estado do Pará.

de commodities agrícolas do país, supostamente comprometidos com a preservação ambiental, uma vez que preservam mais de 80% das suas propriedades.

Há uma preocupação — manifestada em especial por grandes produtores regionais — de que se reproduza a imagem negativa do segmento na COP30 e de que ocorra o que denominam uma leitura ideológica do ambientalismo a respeito do agronegócio amazônico. Também receiam que, durante as negociações do evento, prevaleçam os estereótipos que identificam o agronegócio com o crime ambiental na Amazônia, sobretudo numa gestão federal por eles considerada demasiadamente alinhada com os movimentos sociais da Amazônia, do ponto de vista político.

A COP30 aconteceu após dez anos do Acordo de Paris, quando os países se comprometeram a assumir metas de redução de gases do efeito estufa por meio de Contribuições Nacionalmente Determinadas (NDCs), que deveriam ser atualizadas em 2025. A COP do Agro ocorreu um mês antes da 30ª Conferência da ONU sobre Mudanças Climáticas (COP30), que reuniu em Belém, no mês de novembro, lideranças mundiais a fim de discutir soluções para conter a crise climática e que pretende uma mobilização expressiva do setor agropecuário, com o intuito de visibilizar suas demandas e propostas para o desenvolvimento sustentável da região.

O que vem tornando a COP do Agro interessante é o fato de o evento vir funcionando como um catalisador para a construção de uma alternativa para a representação política e institucional independente de uma parcela do agronegócio mais poderoso da Amazônia, do sul paraense, das tradicionais entidades representativas do agronegócio estadual e nacional. A Faepa e a CNA[2] são frequentemente mencionadas pelo porta-voz do grupo como entidades que não representam a contento as demandas do grupo e não conseguem chegar aos "rincões mais remotos da Amazônia".

2 Federação da Agricultura e Pecuária do Pará (Faepa) é uma das entidades sindicais de grau superior que integra a Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA).

A Apria, por meio das redes sociais, vem expondo as insatisfações de parte do setor agropecuário com a retomada das fiscalizações e com os prejuízos que o agronegócio tem sofrido com multas e embargos por infrações ambientais retomadas após os anos de desmonte ambiental durante o governo de Jair Bolsonaro. O porta-voz da Apria ressalta que a entidade busca "voz, vez e respeito" para reagir à "grande mídia manipulada pelas ONGs" e a um Estado ineficaz, que impede os agricultores de regularizar as áreas antropizadas até 2008 e nelas produzir e preservar livres de "embargos, Prodes e moratórias".

A associação está se esforçando com uma campanha intensa para ganhar associados e arrecadar fundos para realizar a COP do Agro. À medida que o evento se aproxima, reforça que ele representa uma demonstração de força e legitimidade perante as entidades tradicionais representativas do agronegócio paraense, o governo do estado e governo federal, e tem como objetivo obter o apoio dos políticos identificados com o grupo, a fim de enfrentar as medidas que os prejudicam.

A Apria atua intensamente por meio do Instagram e do WhatsApp, produzindo muitos vídeos com notícias, a explicitação dos propósitos e a urgência da mobilização. Todos os vídeos dão destaque aos contatos por WhatsApp, e há um "time de secretárias" disponível para atender os interessados em se associarem. As postagens em 2025 declaram abertamente a percepção de que o setor agropecuário da Amazônia não terá vez na COP30 em Belém e que a COP do Agro de Marabá será o único espaço para os debates dos "pequenos, médios e grandes produtores" da Amazônia.

A COP30 do Agro conta com o apoio do atual prefeito de Novo Progresso,[3] Gelson Dill, e dos deputados estaduais Aveilton Souza (PSD) e Wescley Tomaz (Avante), que defendem as causas dos produtores rurais na Assembleia Legislativa do Estado do Pará (Alepa).

3 Município do Pará, situado ao longo da BR-163, com limites no norte de Mato Grosso. O município ostenta índices alarmantes de desmatamento florestal nos últimos anos, para a criação de pastagens. O prefeito de Novo Progresso possui gado em terras embargadas por órgãos fiscalizadores, recebeu multas e teve parte do seu rebanho embargado.

Segundo Vinicius Borba, o porta-voz da Apria, os produtores vão "ajuntar milhares de pessoas de chapéu e botina lá na porta da COP em Belém, para manifestar e mostrar nossa cara", se as propostas do movimento forem ignoradas na COP30 (Tosi, 2024). Por vezes, as manifestações do movimento na imprensa oscilam ora em tom belicoso e ameaçador, ora em tom pacificador, insistindo na possibilidade de conciliação e no imperativo da colaboração do setor agropecuário para o sucesso da proteção ambiental.

O movimento reclama de não ter um lugar na mesa das discussões da COP30, uma vez que serão tomadas decisões que impactarão diretamente a vida dos produtores rurais e determinarão o futuro produtivo da região. Seus representantes insistem que um debate internacional sobre mudanças climáticas com centralidade da Amazônia deve obrigatoriamente reconhecer a relevância do agronegócio na região e torná-los parceiros da preservação mediante diálogo respeitoso e sem preconceitos.

A produção agropecuária da Amazônia tem alcançado importância crescente no Brasil, reunindo cerca de 40% do rebanho bovino nacional e colaborando para que o país seja o maior exportador da carne no mundo. No entanto, as normas ambientais exigem que os produtores da Amazônia preservem 80% da área produtiva e, segundo denúncia do porta-voz do movimento, as ONGs que atuam na Amazônia pressionam o governo brasileiro por legislações cada vez mais rigorosas, dificultando a produção dos agricultores.

Este artigo buscou explorar algumas questões relacionadas às recentes mobilizações do setor agropecuário na Amazônia, sobretudo compreender as condições que fez emergir o Movimento dos Produtores Rurais da Amazônia. Tal mobilização vem agregando produtores receosos dos efeitos da COP30 e ressentidos pela exclusão de um debate ambiental internacional que acontecerá na sua região. O MPRIA aponta, ainda, que os produtores rurais da região têm se organizado a partir da afirmação de uma identidade particularizada dentro do campo do agronegócio brasileiro, mas incorporando um padrão organizativo e estratégias de ação que estão sendo estabelecidas no campo do agronegócio no Brasil nos últimos vinte

anos, caracterizado por um "modo organizado e sistemático". Isso evidencia o que Pompeia (2020) denominou "concertação política".

Adiante, é demonstrado que o movimento em questão tem se empenhado na produção de agendas de reivindicação direcionadas aos governos estadual e federal, bem como na formação e consolidação de uma associação regional agregadora de produtores reunidos mediante recrutamento nas redes sociais, em canais agropecuários, no Facebook, no Instagram e nos diversos grupos de WhatsApp, a fim de integrar produtores rurais nos municípios da Amazônia. O MPRIA e seu evento paralelo em Marabá é uma aposta no reconhecimento público do tamanho e da representatividade da entidade às vésperas de um acontecimento interpretado por setores diversos como uma evidência do poder internacional sobre a Amazônia, ao passo que a COP do Agro reforça o imaginário do destino agropecuário regional enquanto alternativa mais viável para alcançar a prosperidade amazônica.

Esta pesquisa é bastante preliminar e baseia-se em material coletado em trabalho de campo em municípios do sul do Amazonas em 2023 e no acompanhamento de seus desdobramentos até o momento, principalmente nas informações trocadas com informantes e redes de pesquisadores da Amazônia, além de dados obtidos em sites, redes sociais de representantes do movimento, videoentrevistas disponíveis online em canais especializados em temas da agropecuária e nas frequentes manifestações de lideranças da organização na imprensa.

O Movimento dos Produtores Rurais da Amazônia emerge tal como o agronegócio nacional de "um impulso organizado e sistemático, em função da agudização de disputas fundiárias e conflitos socioambientais" (Pompeia, 2020, p. 2), que estão se intensificando em virtude das medidas intensivas de comando e controle para coibir crimes ambientais e promover a restauração na área do Arco do Desmatamento amazônico[4] após a posse do presidente Lula, em

4 Faixa de 500 mil km² de terras que vão do leste e sul do Pará em direção ao oeste, passando por Mato Grosso, Amazonas, Rondônia e Acre. É caracterizada pelo avanço da fronteira agrícola em direção à floresta e é também onde estão os maiores índices de desmatamento da Amazônia.

2023. O governo Lula afirmou "o compromisso moral de acabar com o crime organizado e o garimpo ilegal na Amazônia",[5] e vem investindo na retomada de operações de fiscalização ambiental na região, com redução significativa do desmatamento na Amazônia nos primeiros dois anos de governo, especialmente no Pará.

A captação de investimentos internacionais para a proteção da Amazônia foi retomada com a eleição de Lula e com eles os compromissos de controle do desmatamento e recuperação de florestas degradadas. O Fundo Amazônia, reativado em 2023, e o Fundo Clima voltaram a operar no atual governo. E o Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), principal operador financeiro dos dois fundos, ultrapassou a marca de captação de R$ 700 milhões em recursos não reembolsáveis para combate aos incêndios e para projetos de restauração ecológica.

O governo do Pará também iniciou os editais de concessão para a recuperação de mais de 10 mil hectares degradados, localizados na Área de Proteção Ambiental (APA) Triunfo do Xingu, em Altamira, a chamada Unidade de Recuperação Triunfo do Xingu (URTX), uma iniciativa pioneira no Brasil. O programa de recuperação se enquadra nas metas estabelecidas pelo Poder Executivo até a COP30, prevendo a designação ou incorporação florestal de mais 100 mil hectares de áreas públicas para o programa de concessão de Unidades de Restauração até 2026, sendo 20 mil hectares até a COP30. O intuito é viabilizar um arco da restauração no Pará, justamente no epicentro da área de expansão da fronteira agropecuária, cujo passivo de desmatamento deverá ser recuperado por empresas eleitas em leilões, que poderão usufruir futuramente da geração de créditos de carbono.

As pressões para haver controle da expansão da fronteira agropecuária pela fiscalização e recuperação florestal avançaram de 2023 a 2025, invertendo a dinâmica até então em curso, com o avanço dos incêndios florestais e a grilagem. A criação do MPRIA é uma reação a

5 Disponível em: https://pt.org.br/governo-lula-reduz-desmatamento-na-amazonia-e-no-cerrado/. Acesso em: 11 maio 2025.

estas novas dinâmicas, mas a criação de uma associação independente de produtores da Amazônia não significa uma ruptura radical com a representação das entidades tradicionais dos grandes produtores, tais como a Confederação Nacional da Agricultura (CNA), entidade sindical patronal que existe desde 1964. Representantes do setor na Amazônia, como Maria Augusta da Silva Neta — então presidente do Sindicato Rural de Altamira e diretora da Associação de Pecuaristas do Pará (Acripará) —, insistem em uma representação com menos limitações do que as federações tradicionais e mais identificada com os desafios particulares enfrentados pelos produtores da Amazônia, os quais precisam de mais "liberdade de atuação e negociação, pois as grandes federações não podem bater de frente, não podem apresentar demandas mais acirradas, devido a questões políticas". Silva Neta destaca, por exemplo, a necessidade urgente de resolver a "regularização fundiária para que se consiga fazer a rastreabilidade do gado que o governo prometeu até 2025" (Tosi, 2024).

Os movimentos sociais no campo vêm se organizando fora dos marcos tradicionais e, desde o fim da década de 1980, buscam novas formas de associação e enfrentamento para além das entidades sindicais consolidadas (Almeida, 1989). No campo das organizações representativas do agronegócio, tem se acompanhado também o questionamento das entidades representativas tradicionais e a ampliação de divergências internas no cenário do agronegócio nacional.

Os movimentos dos produtores da Amazônia derivam do que, na classificação criada por Pompeia (2023), se denominou face "negacionista", surgida em 2017 e muito próxima da pauta do Movimento Brasil Verde e Amarelo (MBVA). Entre seus representantes estão os setores pecuaristas que não se consideravam devidamente representados pelas associações dominantes, tais como a CNA, e questionavam a pouca influência de suas demandas nas tomadas de posição nacionais e a concentração regional de frigoríficos, posicionando-se, posteriormente, contra pautas ambientais dos movimentos sociais, em especial na Amazônia.

Pompeia afirma que esta corrente teve e tem influência de líderes como o pecuarista Luiz Nabhan Garcia, presidente da União

Democrática Ruralista. Estes pecuaristas alinhados com pautas negacionistas representam o primeiro segmento da agropecuária a apoiar Jair Bolsonaro quando ainda era candidato a presidente — Bolsonaro deu relevo ao discurso desse grupo, para atrair a articulação construída com as demais tendências do agronegócio brasileiro. Agregaram-se a este movimento pequenos e médios sojicultores do Mato Grosso vinculados à Associação dos Produtores de Soja e Milho do Estado de Mato Grosso (Aprosoja-MT), que combatiam o poder das transnacionais ligadas à soja e se ressentiam das dificuldades de interlocução com governos estadual e federal. Da adesão e articulação entre pecuaristas e com a ampliação da adesão entre sojicultores formou-se o Movimento Brasil Verde e Amarelo (MBVA).

Com a vitória de Jair Bolsonaro nas eleições presidenciais em 2018, os integrantes do MBVA apoiaram a liderança da UDR para o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (Mapa), mas outras entidades mais consolidadas e articuladas politicamente no campo do agronegócio resistiram à nomeação de Nabhan Garcia. Por fim, a ele foi delegada a Secretaria Especial de Assuntos Fundiários, pautada no diálogo com as associações locais, na criminalização e no enfrentamento aos movimentos sociais do campo e no empenho para a celeridade da regularização fundiária, garantindo a fidelidade do MBVA ao bolsonarismo.

Durante o período do governo Bolsonaro, o MBVA orientou-se por posturas negacionistas sobre o aquecimento global, crítica ao Acordo de Paris e ao Ministério do Meio Ambiente (MMA). Posicionaram-se radicalmente contrários a pontos do Código Florestal, como a exigência de reserva legal de 80% das propriedades na Amazônia, percebida como equivalente ao desmatamento zero na Amazônia, ao passo que produtores do Sul e Sudeste só preservam 20% da propriedade. Ainda que tenha sempre defendido a necessidade de regularização fundiária em terras públicas, a CNA se posicionou de forma mais ambígua e pragmática em relação às questões socioambientais, evitando posturas demasiadamente negacionistas sobre o aquecimento global ou críticas enfáticas ao Acordo de Paris, ou seja, evitou posicionamentos que pudessem resultar em grandes danos à

reputação da agropecuária brasileira ou que atrapalhassem os negócios das exportações de commodities agrícolas.

Conforme salientado antes, os produtores da Amazônia têm protagonizado suas dissidências com entidades tradicionais do agronegócio, adotando como diacrítico a forte carga ideológica, combinada ao que apontam como uma postura desigual em termos de cobranças com outros produtores do país. Segundo o porta-voz do MPRIA, existe uma desigualdade fundamental entre os produtores brasileiros da Amazônia e do resto do mundo, pois a eles é cobrado o duplo papel de produzir e preservar a floresta. Diferentemente dos produtores de alhures, o produtor da Amazônia tem sido condenado à "insegurança jurídica" pela morosidade do avanço na regularização fundiária na região, fato que o mantém refém da ação de grileiros e invasores. O exemplo dos assentamentos rurais costuma ser mencionado como um padrão dominante da ilegalidade na Amazônia, uma vez que pouco mais de 5% dos assentados consolidados da reforma agrária obtiveram o título definitivo da terra.

No caso da regularização das propriedades, apesar da flexibilização da legislação nos últimos anos, existe a barreira da capacidade dos governos para analisar milhares de processos e áreas já georreferenciadas. Para Borba, a solução seria pegar "essas propriedades, no estágio que está de ocupação, de antropização", aceitar "do jeito que está" e dar "escritura para esse cara. Porque daí você vai vincular a um CPF [...]. Feito isso, você consegue separar o joio do trigo". A morosidade da regularização é percebida como uma estratégia política para não matar "a galinha de ovos de ouro" porque, se der "documento para todo mundo da Amazônia, igual no sul e sudeste, como é que as ONGs e a Marina Silva vão falar que invasores e grileiros estão desmatando a Amazônia?" (Tosi, 2024).

Em entrevista concedida ao canal Notícias Agrícolas,[6] Paulo Herrmann, gaúcho e um dos mais destacados executivos do agronegócio brasileiro,[7] declarou que a agricultura sustentável brasileira

6 Programa *Bom dia, agronegócio*, durante entrevista publicada em 08/12/2023.
7 CEO da PH Advisory Group e ex-presidente da John Deere no Brasil.

está andando muito bem, mas que 10% do território nacional não têm titulação, e é nesse espaço que acontecem todos os desvarios da agricultura do país, como as queimadas, os desmatamentos e a extração ilegal de minério. Segundo ele, isso precisaria ser investigado com rigor, pois "é uma questão de polícia e não tem nada a ver com agricultor, com pecuarista ou com o agro". Herrmann provoca ao mencionar que estava acompanhando a COP29 no Azerbaijão[8] e viu cerca de quarenta indígenas brasileiros participando ativamente da reunião, mas pouca ou nenhuma presença de produtores rurais brasileiros.

Percebe-se, nas manifestações dos representantes do MPRIA, um esforço retórico considerável para se distanciar das práticas criminosas de desmatamento, enfatizando que a ineficiência do governo brasileiro os empurra para a ilegalidade. Borba afirma que "quem faz parte do nosso meio é aquele cara que é errado, sim, porque desmatou sem uma licença. Mas onde é que vai conseguir uma licença?" (Tosi, 2024). O Código Florestal de 2012 legislou sobre os passivos ambientais existentes a partir de 2008, por meio de medidas como o registro obrigatório e a validação do Cadastro Ambiental Rural (CAR) e do Plano de Regularização Ambiental (PRA), para as áreas a serem recuperadas. No entanto, tal processo permanece sem conclusão até o momento.

Para além das questões cadastrais elencadas antes, as reivindicações imediatas do Movimento dirigem-se principalmente às medidas recentes de comando e controle para coibir o desmatamento na Amazônia, que vão de encontro aos interesses de pecuaristas da região e têm conferido consideráveis prejuízos ao setor. Na lista de demandas urgentes do movimento estão a suspensão

8 Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas de 2024 ou Conferência das Partes da UNFCCC, conhecida como COP29. A COP29 aconteceu em Baku, Azerbaijão, de 11 a 22 de novembro de 2024.

imediata de programas como o TAC da Carne,[9] a rastreabilidade bovina, o monitoramento do desmatamento na Amazônia Legal por Satélite (Prodes),[10] os embargos,[11] as desapropriações, as desintrusões[12] e as apreensões de gado.[13]

Outra queixa frequente do movimento está direcionada à atuação do Ministério Público na Amazônia, que estaria funcionando como "braço institucional de ONGs", encaminhando ações judiciais e punindo sem o devido respeito ao processo legal e sem a garantia de presunção de inocência. Nesse sentido, os representantes argumentam que ninguém deveria ser privado de seus bens ou direitos sem o adequado processo legal.

Um dos integrantes do MPRIA, Roberto Barbosa, presidente do Sindicato dos Produtores Rurais de Tucuruí (PA), questiona a imposição da rastreabilidade do gado e alega que a medida vai "matar" os pequenos pecuaristas da Amazônia. Segundo ele, "quase todos teriam alguma pendência ambiental, por queimada ou corte raso; por sobreposição de área com reserva ecológica, área indígena, APA ou

9 O Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) foi firmado pelo Ministério Público Federal (MPF) com inúmeros frigoríficos que operam na Amazônia Legal. Este é um dos mais importantes instrumentos de controle do desmatamento na cadeia da pecuária bovina no Brasil.

10 Projeto do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais que monitora o desmatamento por corte raso na Amazônia Legal.

11 O embargo de áreas de ocorrência de crime ambiental é um mecanismo de combate ao desmatamento ilegal na Amazônia, abandonado pelo ex-presidente Bolsonaro. Em junho de 2024, no Dia Mundial do Meio Ambiente, uma instrução normativa do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) estabeleceu novos procedimentos para o que chamam de "embargo geral preventivo e remoto" de áreas flagradas com desmatamento ilegal.

12 Em 2023 e 2024, o Ibama iniciou uma operação conjunta com outros órgãos para a desintrusão de terras indígenas na Amazônia, especialmente no Pará, com o objetivo de erradicar a presença de garimpeiros ilegais destas áreas.

13 O Ibama apreendeu milhares de cabeças de gado encontradas em áreas embargadas. Os pecuaristas, como fiéis depositários dos rebanhos, ficam impedidos de vender os animais durante os processos judiciais. No município de Novo Progresso, no Pará, cerca de dez áreas foram alvo do Ibama no mês de outubro. Em apenas duas áreas foram apreendidas 4.500 cabeças de gado.

reserva extrativista; ou então por algum embargo do Ibama". Barbosa continua dizendo, ainda, se os produtores rastrearem o gado, estarão "mortos": "É o que vai acontecer, porque 90% dos produtores têm esse problema, eles não têm regularização fundiária. Como vão rastrear o gado? Não vão ter condições de vender um bezerro para ninguém. O grande produtor, que compra do pequeno e do médio, não vai poder comprar também. É outro que vai sair do mapa" (Tosi, 2024).

O tratamento desigual das demandas territoriais na Amazônia pelo governo Lula costuma ser acionado pelos integrantes do movimento na argumentação porque, se por um lado a regularização fundiária e ambiental é morosa, por outro o governo federal estaria sendo célere na destinação das novas áreas para reservas indígenas e unidade de conservação, muitas vezes se sobrepondo e expropriando (desintrusão) as famílias de agricultores com longa permanência na terra.

As ações de fiscalização com apreensão de gado em áreas embargadas realizadas em outubro de 2024 em Novo Progresso, por exemplo, têm acirrado os ânimos de produtores. Em pronunciamento durante a reunião, com a presença de dezenas de produtores,[14] o porta-voz do MPRIA enfatizou que a situação da apreensão deriva da visível ineficácia das tentativas das últimas décadas de resolver a questão ambiental, especialmente na Amazônia, por meio de acordos e investimentos internacionais e criação de unidades de conservação. Ele destaca que é preciso um reconhecimento público de que "o atual modelo de governança da Amazônia fracassou [...] e o agronegócio da Amazônia precisa ser visto como parte da solução, e não como inimigo, [...] Por que o governo só manda o comando e controle? Por que junto com o Ibama não vem o Incra para regularizar as propriedades?" (Produtores..., 2024).

Cabe destacar que, além da presença em reuniões de produtores — conforme mencionado anteriormente —, o Movimento dos Produtores Rurais Independentes da Amazônia se manifesta

14 Reunião ocorrida em 13 de outubro com dezenas de produtores rurais de Novo Progresso, no Centro Cultural da Igreja Católica da cidade, para discutir as recentes operações do Ibama.

com frequência nos veículos de imprensa de grande alcance entre produtores da Amazônia, como a *Gazeta do Povo*, *Canal Rural* e *Notícias Agrícolas*, e nas redes sociais, a exemplo da página do movimento no Instagram, que tem diversas postagens com vídeos sobre temas do interesse dos produtores e críticas às injustiças praticadas contra eles. As publicações também direcionam para convites para ingresso em grupos de WhatsApp do movimento. A partir disso, os produtores da Amazônia levantaram recursos para produzir material, promover campanhas de esclarecimento à população e articular novas reuniões de organização e planejamento sobre a COP do Agro e as manifestações na COP30.

A retórica difundida pelo MPRIA para reagir à COP articula manifestações antes muito localizadas em municípios centrais da pungente produção agropecuária amazônica, como sudeste do Pará e sul do Amazonas. Tal articulação se evidenciou, em um primeiro momento, nas ações que partiram destes municípios para a promoção do dia do fogo ocorrido em agosto de 2019, uma mobilização que já apontava a existência de uma rede poderosa de comunicação, consensos e estratégias compartilhadas para a demonstração de força dos produtores da região até então amparados pelo governo federal.

Considerações finais

A visibilidade dos produtores rurais na Amazônia e de suas demandas ganhou relevância durante o governo Bolsonaro e permitiu a crescente identidade política respaldada na afirmação de uma perspectiva ideológica baseada em posições conservadoras e na necessidade de construção de um movimento independente das entidades representativas tradicionais do agronegócio.

Ao final de 2022, o governo Lula venceu as eleições e em 2023 foi empossado, assumindo os compromissos firmados com movimentos sociais e com organizações ambientalistas, para combater os crimes ambientais na Amazônia que caracterizaram o governo Bolsonaro. Os grandes incêndios que voltaram a assolar a Amazônia

e a centralidade da Amazônia no combate às mudanças climáticas e no mercado dos ativos ambientais tornaram imperativa a intensificação das operações de comando e controle para reprimir as ilegalidades que acompanham a produção agropecuária na Amazônia.

Conforme foi possível observar, o MPRIA é uma tentativa de reação política ao estancamento da fronteira agropecuária e à perspectiva de avanço da fronteira da preservação e da restauração. Para a consecução de suas ações, tem sido preciso redefinir a identidade específica do agro amazônico dentro do universo do agro brasileiro, mas reproduzindo sua estratégia de organização orientada pelo "modo organizado e sistemático". A drástica mudança na orientação política do novo governo foi acompanhada da notória perda de capital político dos segmentos agropecuários da Amazônia e sua crescente marginalização em uma conjuntura de retomada do protagonismo ambiental da região. Tal situação tem acelerado o processo organizativo do segmento e a tentativa de retomar o território perdido no futuro da Amazônia.

Em junho de 2025, foi noticiado o cancelamento da COP do Agro, embora as expectativas de comparecimento já somassem cerca de cinco mil participantes e já houvesse destaque à presença confirmada de governadores como Romeu Zema (MG) e Ronaldo Caiado (GO), além de senadores e deputados federais ligados à Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA), como Pedro Lupion (PP-PR), Silvia Waïapi (PL-AP) e Wellington Fagundes (PL-MT).

Segundo os organizadores do evento, o cancelamento foi motivado pela censura, a falta de coesão dos produtores e a "perseguição política" do governador do Pará, Helder Barbalho (MDB), expressa na rescisão, no fim de maio de 2025, do contrato de aluguel do Centro de Convenções Carajás, o espaço do evento, através de notificação do governo do Pará de que, em outubro e novembro, o local só poderia ficar disponível para eventos da COP oficial. A Apria cogitou a realização em espaço privado e em outras datas, mas desistiu frente ao custo e às dificuldades institucionais e logísticas. Segundo a Apria, o recuo será uma oportunidade para reavaliar as estratégias de mobilização.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Universalização e localismo – Movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia. *Reforma Agrária*, [*s. l.*], ano 19, n. 1, p. 4-7, abr./jun. 1989.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Agroestratégia e desterritorialização: direitos territoriais e étnicos na mira dos estrategistas dos agronegócios. *In*: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de *et al*. *Capitalismo globalizado e recursos territoriais*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2010. p. 101-144.

MBVA – MOVIMENTO BRASIL VERDE E AMARELO. Presidente Bolsonaro: a CNA não nos representa, 2021. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CXeRlO0p96T/. Acesso em: 13 set. 2022.

MENEZES, Thereza Cristina Cardoso. "Esse governo é de vocês". Do Terra legal ao Titula Brasil: análise de uma década de políticas de regularização contra o caos fundiário amazônico. *Amazônica – Revista de Antropologia*, [*s. l.*], v. 15, p. 49-71, 2023.

MENEZES, Thereza Cristina Cardoso. Colunas de fogo, cortinas de fumaça e narrativas inflamáveis: multiplicação de incêndios florestais e as novas dinâmicas sociais da expansão da fronteira agropecuária amazônica. *Trabalho Necessário*, [*s. l.*], v. 20, p. 1-26, 2022.

POMPEIA, Caio. Concertação e poder. O agronegócio como fenômeno político no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 35, n. 104, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.1590/3510410/2020. Acesso em: 10 maio 2025.

POMPEIA, Caio As cinco faces do agronegócio: mudanças climáticas e territórios indígenas. *Revista de Antropologia*, [*s. l.*], v. 66, 2023. Disponível em: https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.202839. Acesso em: 10 maio 2025.

PRODUTORES rurais do Novo Progresso se reúnem para contestação de operação do Ibama e reafirmam compromisso com a sustentabilidade. *Notícias Agrícolas*, Valinhos, 15 out. 2024. Disponível em: https://www.noticiasagricolas.com.br/noticias/

informe-publicitario/386836-produtores-rurais-de-novo-progresso-se-reunem-para-contestacao-de-operacao-do-ibama-e-reafirmam-compromisso-com-a-sustentabilidade.html. Acesso em: 10 maio 2025.

TOSI, Marcos. Produtores da Amazônia rechaçam rótulos de vilões e querem voz e assento na COP30. *Gazeta do Povo*, Curitiba, 3 nov. 2024. Disponível em: https://www.gazetadopovo.com.br/agronegocio/produtores-amazonia-rechacam-rotulo-viloes-meio-ambiente/. Acesso em: 10 maio 2025.

AJARANI: NOTAS SOBRE FRONTEIRAS TERRITORIAIS E CONFLITOS EM RORAIMA

MANUELA SOUZA SIQUEIRA CORDEIRO
MARCOS ANTÔNIO BARBOSA DE ALMEIDA

RESUMO: Esse artigo tem como objetivo abordar episódios de conflitos recentes na Amazônia que ocorreram na *região do Ajarani* em Roraima — palco de tensão entre *fazendeiros* e *colonos*, que são habitantes de assentamentos vizinhos, no que se refere aos usos, ocupação das terras, e à invasão da fronteira com a Terra Indígena Yanomami (TI Yanomami). A proposta é verificar possíveis aproximações e distanciamentos entre esses episódios, que envolvem sobreposições de fronteiras geográficas e territoriais. Para tanto, partimos de uma noção de conflito sendo definido a partir da disputa de linguagens, visões e práticas, não essencializando-o (Figurelli, 2007). A problematização dos conflitos aproxima-se do que Comerford (2003) designa como "operações de mapeamento", na medida em que o processo contínuo dos movimentos e mobilizações sociais organiza as categorias locais para conectar grupos que acionam identidades não estabilizadas e espaços onde operam estas relações, demarcando diferentes noções de territorialidade.

PALAVRAS-CHAVE: Conflitos; populações indígenas; colonização; Roraima.

Introdução

O caos da estrutura fundiária na Amazônia se instala no período colonial, quando a administração da região era feita de forma diferenciada do restante do país, levando a inúmeras sobreposições de terras das sesmarias e capitanias hereditárias. Esse desordenamento intensificou-se com a colonização da Amazônia durante os governos militares brasileiros e manteve-se durante a transição democrática, abrindo caminho para a perpetuação e atualização dos mecanismos que geram os conflitos por terra (ver Almeida, 1991, p. 263).[1] Embora o então Território Federal de Roraima ainda não estivesse na agenda dos projetos do Estado Novo para o estabelecimento de colônias agrícolas no país, como o ocorrido especialmente no centro-oeste e em outras partes da região amazônica (Neves, 2013; Villas-Bôas e Villas-Bôas, 1994), este se ligava a tais empreitadas por meio de uma vasta rede de relações formada entre migrantes no decurso dessas mobilizações (ver Martins, 1996, p. 40).[2]

1 "Interpreta-se de maneira naturalizada o acirramento das tensões sociais e dos confrontos no endosso tácito à concentração fundiária sob o ditame da força bruta e da coerção. A subjugação pela violência, de diferentes segmentos camponeses denominados regionalmente de posseiros e peões, e de diversos grupos indígenas, não obstante provocar declarações públicas de indignação moral, manifesta-se implicitamente, nos meandros desta lógica, como um 'fato necessário' e peculiar aos processos econômicos e às estruturas políticas de uma situação de fronteira, delineando-se numa constante observável tanto em períodos explicitamente ditatoriais (1964-1985), quanto em conjunturas definidas como de "transição à democracia" (1985-89)" (Almeida, 1991, p. 263).

2 As obras de Martins (1996) e Neves (2013) não se referem especificamente a Roraima. No entanto, relatos que colhemos em campo demonstram que, no contexto das grandes mobilizações sociais entre as décadas de 1930 e 1940, abordado por esses autores, muitos dissidentes das marchas mencionadas chegaram até Roraima. Mesmo que o estado de Roraima não estivesse diretamente envolvido nessas agendas, o pano de fundo desses processos sociais, aos olhos do Estado Brasileiro, pautava-se na ocupação nos confins das fronteiras nortistas.

No início da década de 1970, muitas famílias se deslocaram para o estado e, de acordo com Santos (2010), realizaram a marcação da terra de forma espontânea, sem seguir as orientações do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), delimitando as áreas com cipó-tiririca. Estas ações dos *colonos*[3] eram uma condição necessária para a abertura de *vicinais*[4] e *lotes*[5] e, apesar de não se tratar de uma ação direta do Incra, possibilitaram a obtenção futura de Autorização de Ocupação (AO). Isto é, era atribuída uma área de terra para cada família, organizada pelos próprios grupos que foram ocupando as terras, sendo que posteriormente coube ao Incra o papel de regularização delas.

Diante desse cenário, o objetivo deste capítulo é analisar os conflitos na região a partir das dinâmicas relacionais e da intensificação gradual de diversos tipos de mobilizações sociais, envolvendo as categorias descritas entre os habitantes do território étnico e os habitantes da fronteira não indígena, identificando a conexão entre os diversos processos de intrusão nessa fronteira, que incluem eventos como a sobreposição de assentamentos agrícolas por grandes fazendas e, por consequência, os conflitos entre *colonos*, *grandes fazendeiros* e indígenas na linha de fronteira com o território étnico. Para isso, serão exploradas as interconexões entre essas dinâmicas

3 Concordamos com a definição de *colono* atribuída por Sousa (2020, p. 6): "*Colono* é uma categoria local em diversos contextos do universo rural. No cenário roraimense, costuma se referir a pessoas (sobretudo figuras masculinas) que participam de projetos de colonização na região".

4 Vicinais se referem às estradas rurais, geralmente não pavimentadas, nas quais os municípios do interior do estado de Roraima são subdivididos. Sua orientação numérica parte de um "tronco" vicinal que orienta a subdivisão em formato de "espinha de peixe", com ramificações nas duas direções, a partir dessa principal.

5 Entre os *colonos* do norte amazônico, o termo *lote*, além de outros significados que irão ser demostrados ao longo do texto, se refere principalmente à área de terra individual que uma família recebe para desenvolver suas atividades produtivas, sobretudo em contextos de assentamentos agrícolas.

conflitantes, que envolvem a sobreposição de fronteiras geográficas[6] e territoriais, bem como o sentido das alianças produzidas no curso dessas relações.

Partimos da noção de conflito definida por Figurelli (2007) como a disputa de linguagens, visões e práticas. Ao mesmo tempo, adotamos a ideia de identidades não estabilizadas, privilegiando a perspectiva da identificação negociada. Isso significa a coexistência de elementos distintos que mantêm o *ethos* camponês entre os signos de prestígio que transitam no universo dos *colonos*. A construção negociada dessas identidades, especialmente aquelas formadas por relações de estabelecimento na *região do Ajarani*, e consequente organização das relações simétricas e assimétricas de vicinalidade, evidencia um processo dinâmico e contínuo de construção e transformação. Esse processo molda constantemente as identidades, sobretudo no contexto das relações de poder.

Em termos metodológicos, o capítulo se baseia na experiência prévia de pesquisa realizada na *região do Ajarani* com início no ano de 2019, sendo realizadas atividades remotas no contexto da pandemia de covid-19 (conversas via aplicativo WhatsApp), e inclui outras incursões ao campo que se desenrolaram até os dias atuais. Ao acionarmos as fronteiras territoriais, problematizamos o conceito de territorialidade para os *colonos, grandes fazendeiros*, indígenas e, consequentemente, o universo de mobilizações que dinamizam aquela fronteira, sobretudo no contexto dos estabelecimentos desses grupos sociais. Esta problematização aproxima-se do que Comerford (2003) designa como "operações de mapeamento", à medida que o processo contínuo dos movimentos organiza as categorias locais para conectar grupos e espaços onde operam estas relações, demarcando

6 Se somarmos a tese desenvolvida por Martins (1996, p. 25-27) — de que a fronteira é vista como "essencialmente o lugar da alteridade e expressão da contemporaneidade" —, podemos compreender que o conflito é iminente e evidente, pois falamos de fronteira e, sobretudo, do aspecto amazônico como a "última grande fronteira da América Latina, uma realidade singular". Por fronteiras geográficas, compreendemos os limites estabelecidos pelo ordenamento fundiário nos distintos territórios trabalhados.

diferentes noções de territorialidade. Uma das questões centrais de nossa pesquisa pode ser formulada da seguinte maneira: como abordar etnograficamente a pluralidade e a complexidade dos conflitos? Essa questão é vital em ambientes que, devido às suas características únicas — como as fronteiras na *região do Ajarani* —, provocam intensa mobilização social, gerando demandas para os principais atores do cenário, como o acionamento de associações de apoio e órgãos federais competentes. No entanto, observa-se que não há solução clara às tensões sociais e aos impactos que se manifestam de diversas maneiras ao longo do tempo.

O capítulo está dividido em três partes e considerações finais. Na primeira seção, será apresentado o percurso metodológico realizado, as designações usadas localmente e uma breve apresentação dos interlocutores que serão acionados neste texto. Na seção seguinte, o objetivo é contextualizar a formação político-territorial da *região Ajarani*, focalizando os movimentos dos três grupos sociais que fazem parte dessa análise: os *grandes fazendeiros*, os *colonos* e as comunidades indígenas da TI Yanomami, bem como habitantes daquela fronteira, incluindo os *grandes fazendeiros*. Em seguida, são apresentadas duas dinâmicas de conflitos visualizadas no trabalho de campo e seus desdobramentos específicos para o recorte, concluindo com algumas considerações finais.

Percurso metodológico, designações locais e apresentação dos interlocutores

A entrada em campo teve início a partir das atividades de pesquisa de um dos autores do artigo como membro do quadro efetivo do serviço público do estado, exercendo-as no Tribunal de Justiça do Estado de Roraima (TJRR) com a função *ad hoc* de oficial de justiça. O desenvolvimento das atividades de iniciação científica e o uso de categorias analíticas antropológicas ressignificaram o conhecimento da realidade local do autor, enquanto ele exercia suas funções no serviço público. Essas categorias incluíram: as diversas noções locais de

territorialidade; a intensificação das mobilizações sociais, percebida inclusive em processos judiciais nos quais o autor atuava; e as diferentes faces do conflito no cenário. Foram realizadas várias incursões a campo desde 2019, passando por um momento de suspensão das atividades presenciais devido à pandemia do covid-19, retornando em 2022. Em novembro de 2023 foi observado um dos episódios de conflito que serão trazidos à análise. Trata-se de uma investigação de tempo longo, sendo que alguns conflitos perduram mais do que o investimento de campo, enquanto outros conflitos são pontuais, revelando distintas dinâmicas conflitivas da região e seus desdobramentos nas mobilizações sociais.

Os interlocutores escolhidos possuem, direta ou indiretamente, vínculos com as dinâmicas da região, mesmo que residam em localidades adjacentes ao recorte etnográfico. A seleção desses interlocutores foi pautada em seu conhecimento aprofundado sobre o *Ajarani*, privilegiando-os por seu longo tempo de estabelecimento e suas experiências na dinâmica entre os três atores sociais previamente mencionados: *grandes fazendeiros*, indígenas e *colonos*. Os *colonos*, por sua vez, apresentavam subdivisões definidas pelas percepções locais, incluindo pequenos agricultores e aqueles que, ao longo de sua permanência na região, adquiriram maiores extensões de terra, ultrapassando os padrões iniciais de ocupação, também reconhecidos como *fazendeiros*, embora entre estes a relação se estabeleça orientada pela *vicinalidade*.

Senhor Cícero, 55 anos, reside em uma propriedade de aproximadamente trinta hectares na vicinal três do Projeto de Assentamento Ajarani (PA Ajarani), criado em 2003, na região analisada neste capítulo. Junto com sua esposa e seus dois filhos, estabeleceu-se no lugar ainda nos períodos de consolidação do assentamento. Tem contribuído para a presente análise como interlocutor fundamental na descrição de suas relações com os vizinhos do território étnico, além de suas experiências nos processos de ocupação da região.

Cristiano, 69 anos, é natural de Xambioá, Tocantins. Ele se deslocou ao estado de Roraima em 1999, pois o filho já havia migrado para o estado. É um dos *colonos* na área de conflito com os *fazendeiros*,

na *fundiária*[7] do projeto Ajarani até o limite com a TI Yanomami. Conforme mencionamos, o termo *fazendeiro* adquire um sentido mais abrangente quando empregado pelos próprios grupos *colonos* para se referir aos vizinhos que, como a maioria dos assentados, se estabeleceram nas fases iniciais de ocupação da região, porém possuem maiores quantidades de terra atualmente. É importante destacar que a representação desse universo *colono* emana desses atores, considerando que eles desempenham um papel central no contexto das ocupações fundiárias não indígenas na *região do Ajarani*. Além disso, existem os *grandes fazendeiros*, interlocutores que nem sequer possuem relação de *vicinalidade*, mas estão presentes na região com suas vultuosas faixas de terras, destinadas à especulação e, principalmente, à criação de gado.

No contexto dessas dinâmicas, a identidade do *colono* é moldada por fatores essenciais ligados à terra, especialmente sua relação com os vizinhos. Essa interação de *vicinalidade* pode se estender a todos os habitantes de uma *vicinal*, incluindo, muitas vezes, *colonos* que residem em pequenos núcleos urbanos, como as denominadas vilas. A dimensão das terras que possuem, embora aparentemente influencie a identidade — levando o indivíduo a ser visto como um potencial fazendeiro ao ocupar maiores faixas de terra —, nem sempre é determinante para a aquisição de signos de prestígio partilhados entre os demais *colonos*.

Essa dinâmica de ocupação permitiu que algumas famílias, entre os próprios *colonos*, acumulassem maiores extensões de terra ou outras posses, que se somaram aos seus *lotes* durante o processo

7 O termo *fundiária*, no contexto dos *colonos*, assume um significado que se restringe aos "fundos" — ou seja, o final das terras ocupadas, dos lotes e das grandes fazendas. Nesse contexto, as *fundiárias* são frequentemente objetos de disputa, sendo às vezes consideradas as "sobras de terra" estabelecidas pelos órgãos de regularização. Essa interpretação, apesar de não corresponder ao sentido etimológico mais amplo de "relativo à terra" ou "ao solo", é bastante comum e reflete a realidade do universo rural. Em consequência disso, as *fundiárias* são, com frequência, áreas de grande tensão e disputa, justamente por serem consideradas "sobras de terra".

de estabelecimento na região. O termo *fazendeiro* sempre esteve presente no imaginário das comunidades rurais no contexto das ocupações e conflitos. Isso as mobilizava a projetar seus pequenos *lotes* como potenciais fazendas no futuro. No entanto, essas definições se distinguem quando o termo *fazendeiro* é aplicado a ocupações em larga escala, tipicamente ligadas ao agronegócio. É importante destacar que a presença de *colonos* foi sempre central nos projetos de assentamento agrícola em Roraima e alhures. A região em questão assegura esse *ethos* — ser um *colono* — tanto aos habitantes recém-chegados provenientes de outras regiões brasileiras (por exemplo, aos *sitiantes* do Centro-Oeste, em outro contexto) quanto àqueles que residem no local desde o início do processo de ocupação, sendo eles proprietários ou não de maiores faixas de terras na atualidade.

Portanto, o uso do termo *colono* não implica um processo de etnogênese (Sider, 2013; Bartolomé, 2006). Ele designa parte de um imenso grupo de pessoas que migraram para Roraima com o objetivo de ter a própria terra, mesmo que a atividade agrícola tenha sido combinada com outras atividades diversas que a região oferece, como o trabalho de diarista nas grandes fazendas ou *lotes* de outros *colonos*, a atividade garimpeira no interior e outras formas de atividade, a exemplo da extração de madeira, muito explorada nos períodos iniciais da ocupação.

Algumas famílias reivindicam um *ethos* camponês para garantir a propriedade da terra, ou seja, o direito de produzir para o sustento familiar, considerando-a um bem da família. Isso transforma a noção de terra, de um mero objeto de política pública, em um território a ser ocupado pelo grupo familiar. Assim, para além da função produtiva, incorpora-se a ideia de" ligação com a terra" (Stavenhagen, 2006).

Ancorando-nos na noção de *cosmografia* de Little (2002, p. 5), que define o termo como o "regime de propriedade, os vínculos afetivos com o território específico, a história de sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social e as formas de defesa dele", podemos identificar os elementos distintivos que orientam a ocupação territorial de nossos três atores sociais. Para as comunidades indígenas do

Ajarani, a categoria de Little se manifesta de forma mais premente. O expressivo domínio que demonstram sobre seu território e a visão de que a terra é um ser que transcende as relações naturais e outros atributos dedicados a ela levam-nos a compreender que, para eles, a "natureza" não é apenas um recurso, mas parte intrínseca de sua própria identidade e ancestralidade.

Embora de maneira distinta, os *colonos* também apresentam noções que se relacionam com o conceito de cosmografia. Consideram a terra, o trabalho a ela dedicado, a posse e os saberes para garanti-la como um espaço de partilha familiar e comunitária que deve ser transmitido de geração em geração. Apesar de ser vista como propriedade, a conexão da terra com o sustento familiar a diferencia das lógicas de mercado. Nas palavras de um *colono*, "o dinheiro da venda de meu *lote* pode caber no meu bolso, mas ele [o *lote*] e a minha família, não cabem". Dessa forma, a terra não é apenas um meio de produção, mas um espaço de vida, trabalho e reprodução social. A própria autoidentificação coletiva *colono* é construída no contexto da experiência de vida nessas ruralidades.

Por sua vez, os *grandes fazendeiros* também apresentam noções que podem ser explicadas pelo conceito de cosmografia. Com uma orientação tecnicista focada na maximização da produtividade, no uso de tecnologias agrícolas avançadas e na gestão de vastas extensões de terra, eles veem a terra como propriedade privada e um direito inquestionável. Priorizam a eficiência econômica da produção em larga escala e consideram a terra um ativo financeiro. Suas identidades coletivas podem estar ligadas ao poder econômico, ao agronegócio e à influência política. Essa forma de pensar orienta a maneira como "ocupam" o território: através de cercas, máquinas, contratos de arrendamento e uma visão da terra como capital que deve gerar lucro incessantemente, muitas vezes negligenciando aspectos socioambientais em favor da produção.

Nesse cenário, a figura proeminente dos *grandes fazendeiros* — chegando a Roraima em levas migratórias recentes, impulsionadas pelo sistema do agronegócio — surge como uma visão antagônica aos estabelecimentos indígenas e *colonos*, pois excluem radicalmente

lógicas de pertencimento e buscam a sobreposição de terras tradicionalmente ocupadas na *região do Ajarani*, com o fim exclusivo de especulação no mercado do "agro". Essa vertente do agronegócio segue, portanto, orientações unicamente de lucro. Nesse contexto, atuam gestores de governos estaduais e municipais, membros de assembleias legislativas e câmaras de deputados, bem como figuras proeminentes, a exemplo de grandes empresários e outros segmentos das elites sociais locais.

A noção de território pode ser localizada entre o vivido e o jurídico-político, de forma que o primeiro não seja orientado pelo segundo (Haesbaert, 2004). No entanto, vale salientar, tal como apontado por Guedes (2016, p. 33), que "o que nos interessa mostrar é como tais dimensões jurídico-políticas são consubstanciais aos territórios, além de serem condições *sine qua non* (embora não suficientes) para sua constituição". Tal realidade fica ainda mais visível quando se trata do ordenamento advindo da regularização fundiária para as terras indígenas, sobretudo numa área de instabilidade tal como é a *região do Ajarani*, onde são localizadas áreas de assentamento, áreas de antigos e novos posseiros, invadidas por grileiros e a TI Yanomami.

Ajarani: apontamentos sobre conflitos e processo de regularização fundiária em Roraima

A história das ocupações na *região do Ajarani* é ligada aos movimentos migratórios fomentados por projetos desenvolvimentistas do Estado, com reflexos ainda das movimentações no período getulista, e a partir da década de 1960, baseados em uma "reforma agrária" responsável por deslocar massas camponesas — aqui denominadas *colonos* — oriundas do litoral brasileiro, da região sul e centro-oeste em direção aos extremos da região amazônica (ver Barbosa, 1993, p. 178). Essas migrações foram impulsionadas ao extremo norte do país, dando início aos processos de ocupação territorial não indígena e colonização agrícola em Roraima, que, por sua vez, formaram a atual estrutura de ocupação agrícola no estado.

Naquele período, embora se saiba da numerosa diversidade de grupos étnicos que habitavam o lugar (Farage, 1999, p. 6), o discurso voltava-se ainda ao "vazio demográfico", disseminado pelos grandes meios de comunicação em massa. Muito anterior a estes fatos, ainda no século XIX, fatores como os conflitos e a dificuldade de acesso à região, marcaram as empreitadas de colonização na Bacia do Rio Branco (Barbosa, 1993, p. 137-138).

Nesse período, Albert (1992, p. 168) já descrevia as tragédias decorrentes das relações entre os povos indígenas que habitam as adjacências do rio Ajarani e a aproximação das fronteiras não indígenas, especialmente entre as décadas de 1920 e 1970, períodos de intensa movimentação nessas regiões. A intensa movimentação foi marcada pela abertura de estradas e de rodovias e pela implementação de projetos de assentamento agrícola, como o PA Massaranduba, PA Japão e o PA Maranhão (entre os mais antigos), além de iniciativas mais recentes, como o PA Ajarani. No entanto, todos esses projetos, implementados em distintos períodos, forçaram o contato com os grupos indígenas já estabelecidos na região, afetando-o de forma mais contundente. Isso se manifestou, sobretudo, com a construção da Rodovia Federal BR-210 (Perimetral Norte), que impactou diretamente os povos indígenas dos vales do Ajarani e Catrimani.

A terra indígena ianomâmi, que faz fronteira com os estados brasileiros de Roraima e Amazonas e se estende pela Venezuela, é o lar de grupos indígenas pertencentes à extensa família linguística ianomâmi. Esses grupos estão divididos em, pelo menos, quatro subgrupos linguísticos, os "Ninam, Sanuma, Yanomami e Yainoma", conforme descreveu o linguista Ernesto Migliazza (1967, p. 158). No entanto, estudos mais recentes (Ferreira, Machado e Senra, 2019, p. 30) apontam que existem seis subgrupos linguísticos relacionados à etnia: Yanomam, Yanomami, Sanöma, Ninam, Yaroamë e o Yãnoma. Essa divergência sugere uma intensa mobilidade desses povos ao longo de seu vasto processo de dispersão pelo território atualmente ocupado. Assim, a comunidade científica considera os grupos dessa etnia um dos maiores povos indígenas de contato recente da América do Sul — quiçá, do planeta. Eles habitam as

florestas e montanhas do norte brasileiro e do sul da Venezuela. Dados demográficos estimam que, atualmente, 38 mil pessoas podem estar habitando o território étnico.

Diante deste cenário, buscamos incluir na análise os processos sociais que ocorrem entre membros da etnia que habitam a região compreendida entre os rios Repartimento e Ajarani. Essa região demarca as linhas de fronteira entre a TI Yanomami e as zonas rurais dos municípios roraimenses citados neste trabalho. Esses agrupamentos estão divididos em pequenas regiões, entre as quais estão as comunidades de um núcleo de aldeias designado *Xexena,* no "coração" da *região do Ajarani*, subdivididas pelas comunidades *Manakapuru*, *Sacolejo*, *Beiral* e estabelecida mais recente*, o Açaizal*. Estas são originárias da antiga comunidade *Xexena-theri,* que migraram da Bacia do Catrimani, juntamente com outras comunidades estabelecidas nesta fronteira. Na *região do Ajarani* estão também membros dos grupos *Opik Theri* (Povo da Serra), habitantes das serras da região — como a designação sugere —, incluindo os grupos que possivelmente são parentes próximos dos indígenas isolados da Serra da Estrutura.

Conforme comentado antes, o cenário que denominamos nesta análise como *região do Ajarani* está localizado nas linhas divisórias entre a TI Yanomami e os municípios de Caracaraí e Iracema, incluindo — fora dos limites da TI Yanomami — as zonas rurais desses municípios. Os indígenas do *Ajarani* constituem um grupo reduzido em relação à numerosa sociedade do território étnico, e diferenciam-se também o padrão de distribuição e a estrutura das comunidades estabelecidas naquela região. Dados fornecidos pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), em conversas informais, indicam que cerca de 170 pessoas habitam a região, divididas entre nove comunidades. Em suma, são pequenas comunidades com média de 18 habitantes por agrupamento.

Dados etnográficos indicam que esses grupos se estabeleceram na região entre as bacias dos rios *Ajarani* e *Repartimento*, provavelmente entre 1915 e 1916 (Verdum, 1990, p. 23). Este é um dos mais antigos estabelecimentos ianomâmis nesta região e um grupo — utilizando os termos de Alcida Rita Ramos — com "menor grau de interferência"

(Ramos, Lazarin e Gomez, 1985). Suas rotas migratórias os colocaram na linha de frente dos processos de intrusão das fronteiras agroextrativistas, iniciados por volta de 1940. Promovendo sua vida em uma situação de "relativo isolamento social" (Verdum, 1990), já na década de 1960, essas famílias mantinham sua cultura material muitas vezes ainda com base na indústria lítica e outros utensílios de sua própria produção. Mantiveram suas redes de relações intercomunitárias, especialmente com grupos *Ninam* da bacia do rio *Apiaú*, e estendiam suas mobilidades para a rodovia BR-174, traçando trajetos entre os municípios Caracaraí e Boa Vista.

O Projeto de Assentamento (PA Ajarani) criado em 2003, parte da região em análise, foi dividido em pequenos *lotes*, entre 17 e 20 hectares aproximadamente, com o intuito de assentar os *colonos* que requisitavam a área. Hoje, como parte dos *lotes* estão abandonados, os ocupantes anteriores passaram a vendê-los aos *grandes fazendeiros*. De início, não havia benfeitorias além das estradas recém-abertas por ocasião do estabelecimento do projeto. Recentemente, foram concluídas as instalações de redes para distribuição de energia elétrica, e, com isso, a região ganhou maior visibilidade, aumentando de forma expressiva a procura para compra desses *lotes* por *fazendeiros* locais e aqueles vindos de outras regiões do país.

Conflitos na região: análise de duas dinâmicas

Nesta seção, abordaremos duas dinâmicas conflitivas que vêm ocorrendo nos últimos anos na *região do Ajarani*, tendo o recorte contextual como ponto de partida, demonstrando os desdobramentos das tensões entre os atores sociais acima descritos. A primeira dinâmica a ser descrita aborda dois grupos em conflito: os *colonos* e os *grandes fazendeiros*. Como mencionamos, os interesses desses grupos divergem profundamente quanto ao uso das terras na região. De um lado, temos os especuladores de terra — incluindo grileiros, *grandes fazendeiros* e políticos. Para eles, a terra é vista principalmente como um local com enorme potencial a ser explorado ao máximo. Nesse

sentido, a terra atinge seu propósito quando é destinada a produções em larga escala.

Do outro lado, estão os *colonos*. A principal diferença entre esses grupos reside no fato de que, para os especuladores, a terra é um recurso a ser exaurido, enquanto os *colonos* (que ainda mantêm produções familiares no PA Ajarani), a terra vem carregada de signos que os distanciam das visões observadas entre os *grandes fazendeiros*. No caso dos *colonos*, aplica-se a visão de Woortmann (1990, p. 12), segundo a qual: "Vê-se a terra, não como natureza sobre a qual se projeta o trabalho de um grupo doméstico, mas como patrimônio da família, sobre a qual se faz o trabalho que constrói a família enquanto valor". Nota-se com a ausência das dinâmicas produtivas em larga escala, típicas em grandes áreas de exploração dentro de uma lógica empresarial, que a produção e a terra ganham o significado de espaço para reprodução familiar dos *colonos*, a referência de suas experiências.

Grandes fazendeiros e *colonos* entram em colisão, considerando que a maioria dos projetos das fazendas é orientada tão somente para fins de mercado, variando entre monoculturas de grãos, como a soja e o milho, ou agropecuária em grande escala. Semanalmente, o trânsito de caminhões e carretas é intenso tanto para entrega de insumos quanto para as produções destes *fazendeiros*, que incluem ainda o transporte de gado para abate. A região conta com propriedades que ultrapassam cem mil hectares de terra, representando expressiva parcela para o abastecimento de carnes no estado, além de parte para exportação, segundo informaram os próprios empresários do ramo estabelecidos no *Ajarani*. O PA Ajarani, desde o princípio, antes mesmo de se consolidar como assentamento agrícola, é objeto de disputa entre esses atores sociais, somados aos povos originários da região. Para fins de análise, é necessário dividir o processo de estabelecimento no PA Ajarani em dois grandes momentos: a organização do grupo inicial que ocupou o assentamento e a consolidação com o estabelecimento dos *colonos* nos *lotes*.

Cristiano é um dos *colonos* que está na área de conflito junto com os *grandes fazendeiros*, na *fundiária* do PA Ajarani até o limite com a

TI Yanomami. Como se trata de uma área de posseiros, eles ainda não tinham a documentação. Mas, apesar de estarem há mais de dez anos na terra, o repasse dos *lotes* foi feito aos *grandes fazendeiros*, entre os quais se incluem políticos locais e donos de empresas de Boa Vista. Cristiano menciona o repasse de terras da União ao estado, algo que continua a ser um dos grandes problemas fundiários de Roraima.[8] Quando chegamos à vicinal, haviam terminado uma reunião cujo propósito era tratar sobre a estrada e "fazer a reforma agrária", isto é, passar as terras aos posseiros, como afirmam ser de direito.

Os *colonos* estão localizados na Gleba Caracaraí,[9] demonstrando conhecimento e destreza ao falar sobre o imbróglio. São 82 posseiros, e apenas dez deles não estão naquela localidade há mais de dez anos — ou seja, a expressiva maioria possui direito sobre a terra. Trata-se de uma área de 750 hectares que foi transferida a *grandes fazendeiros* por meio de grilagem, segundo o interlocutor, sendo apenas um dos vários conflitos similares que ocorrem na região. Ele comenta, além disso, que o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (Ibama) não fiscaliza terras de fazendeiro grande: "Pode passar o Ibama, a filha do fazendeiro fica na rede, vendo tudo o que fizeram no *lote,* e não fazem nada. Vai a gente queimar um lixo para você ver".

As relações de pertencimento entre os *colonos* são um tema muito presente nas falas dos interlocutores. Nesse sentido, as narrativas locais usam termos que indicam que as fronteiras entre os diferentes grupos sociais não são tão rígidas. Como mencionado, no universo *colono* os nomes ou apelidos dados a esses indivíduos — entre os habitantes

8 O processo de repasse das terras da União para o estado de Roraima se iniciou com a Lei nº 10.304, de 5 de novembro em 2001. Após vários reveses, somente com a aprovação da Lei nº 14.004, de 20 de maio de 2020 foi possível ampliar e finalizar o processo de transferência, denotando a dinâmica recente de relativa estabilidade na política fundiária do estado.

9 A Gleba Caracaraí faz parte das quinze subdivisões do estado de Roraima. O termo *gleba* se refere a "uma área urbana ou rural, sem proporções definidas em lei, que ainda não teve sua aprovação de loteamento efetivada pelo órgão municipal competente" (Marangoni, 2019).

mais antigos com significativa relação de vicinalidade — permitem que transitem por todos os espaços acionando sua identidade com a região. Essas identidades, em especial no contexto rural, desfrutam de considerável prestígio. Nos discursos desses atores, sobretudo os *colonos* que prosperaram adquirindo maiores faixas de terra, sendo denominados *fazendeiros*, ainda atribuem "simplicidade" em seu modo de vida. Eles associam isso a "morar no mato" ou ser *colono*, características que, de um ponto de vista geral, já delimitam o lugar onde vivem, sempre em contraste com outros locais — "as pertenças são sempre concomitantes à não pertença" (Marques, 2002, p. 426), como no caso da cidade. Contudo, eles se opõem aos *grandes fazendeiros* que reivindicam, por exemplo, os 750 hectares supostamente em sua propriedade. Essa oposição ocorre porque estes últimos não vivem na localidade e praticam a exploração da terra em larga escala, seja para a monocultura, seja para a produção de gado de corte.

No que se refere à segunda dinâmica conflitiva, notamos a existência de grupos de colonos cooptados para a prática de mineração na TI Yanomami, transitando ilegalmente no território indígena. No entanto, comentaremos antes sobre como se dá a relação entre indígenas e grandes fazendeiros no limite da TI Yanomami. Durante o retorno de uma das viagens a campo, ocorreu um encontro com Cícero, seu irmão e indígenas da região do Ajarani, que subiam uma das ladeiras da vicinal três do PA Ajarani. Os indígenas ergueram as mãos como se pedissem carona; no entanto, falavam pouco o português e usavam bastante o termo *passear* ao solicitar parada, que, na nossa leitura, alude ao deslocamento dos indígenas aos municípios mais próximos, podendo ser Mucajaí e Iracema.

O posicionamento estratégico e, com frequência, ilegal de *grandes fazendeiros* nos limites de territórios étnicos é um recurso utilizado por esses agropecuaristas para se apropriarem de saberes indígenas e, assim, terem acesso aos recursos que a região poderia lhes ofertar em suas empreitadas. Não é por acaso que, ainda no início dos processos de colonização nessa fronteira, houve a invasão de *fazendeiros* (Hutukara..., 2014), que, de acordo com informações locais, vinham de ocupações na terra indígena Raposa Serra do

Sol, também em Roraima, com interesses que incluíam, além da criação de gado, a extração de madeira e minérios. Os processos de intrusão se mantiveram sob a "chancela" de órgãos de Estado, cuja tarefa seria a regulamentação dos processos de ocupação agrícola. No entanto, tal conduta fomentava e fomenta a prática criminosa e indiscriminada dessas sobreposições. Nessa época, a *região do Ajarani* foi palco de resistência indígena contra a intrusão. Essa resistência mobilizou a Hutukara Associação Yanomami (HAY), o Instituto Socioambiental (ISA) e a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), todos em prol das comunidades indígenas daquela fronteira. Essa mobilização, por fim, resultou na desintrusão dos ocupantes (Hutukara..., 2014).

Em consequência destes processos de intrusão, estabeleceu-se na região uma relação de aliança assimétrica pautada em formas de resistência indígena ao lidar com seus "vizinhos" não indígenas, uma aliança estabelecida com *colonos* e *fazendeiros*. Atualmente, estes últimos fornecem subsídios aos indígenas, como roupas para irem à cidade, alimentação em suas chegadas aos estabelecimentos agrícolas e mantimentos de pesca, além de discursos no sentido de incentivar o deslocamento dessas famílias às cidades e vilas, *os passeios*. Vale ressaltar que se trata de uma forma de cooptação, uma vez que os indígenas são contratados informalmente como mão de obra remunerada nas fazendas de modo precário. Essa assimetria/cooptação se desdobra em termos territoriais e restringe a possibilidade de mobilidade pelo território, isto é, condicionam os "passeios" a uma relação "cordial" com os *fazendeiros*, retroalimentando, portanto, a relação hierárquica e recorrente de violação de direitos.

A gama de movimentos presentes na região colocou indígenas, *colonos* e *grandes fazendeiros* em rota de colisão com a aproximação dessas fronteiras. Aos primeiros, restou traçar seus caminhos a partir de limites estabelecidos pelo Estado, porém corrompidos pelas constantes invasões e pela subjugação ao trabalho precário, não condizente com a concepção desses povos sobre seus territórios e modo de vida. Além disso, ocorreu o aumento massivo de trânsito não indígena na região a partir de 2017, bem como a intensificação da

arregimentação de *colonos* para as práticas relacionadas ao garimpo no interior da TI Yanomami, o que envolve diversas atividades: extração, serviço de apoio a aeronaves de transporte de insumos, entre outros. Agentes da atividade ilegal, como os proprietários de gigantescos maquinários com entrada franca na região, se instalaram nos pontos com maior potencial de extração do minério.

Assim, os contornos oficiais do Estado na demarcação do território étnico cedem lugar ao poder associado aos maquinários e às imensas propriedades de agropecuaristas, estrangulando o território dos povos do Ajarani e os habitantes dos assentamentos daquela região. Os "grandes" proprietários de maquinários e seus gestores aplicam normas rígidas ao trabalho, que, por sinal, acaba se estendendo para os lugares onde se instalavam essas atividades com grande concentração de pessoas, bem como para as "currutelas", onde funcionam bares, restaurantes e outros estabelecimentos notadamente ilegais, considerando que estes fatos ocorrem no interior da TI Yanomami. Embora sempre tenha estado presente, note-se que o conflito ganha peso com o aumento do interesse pelo ouro por parte tanto dos "donos de maquinário" quanto dos *colonos*. Assim, os *colonos* também são cooptados no processo de avanço da exploração ilegal de minério no território indígena.

O avanço da fronteira agroextrativista na *região do Ajarani* acirra os conflitos recorrentes entre grupos indígenas, *colonos* e *grandes fazendeiros*, girando em torno de modificações estruturais nas relações com o ambiente — a extração de madeira e minério — e nas relações sociais — cooptando *colonos*, invadindo e destruindo social e ambientalmente o território étnico.

Considerações finais

A grande maioria dos primeiros ocupantes das terras em Roraima estava em busca de projetos de colonização, muitas vezes não sendo a primeira terra ocupada nas chamadas áreas de expansão na Amazônia. O conflito iminente perdura no extremo norte tendo em vista a

contínua desassistência do Estado, que concentra seus esforços nos grandes proprietários de terra e na expansão do agronegócio desde a década de 1970. Noções como territorialidade, além das mobilizações locais, assumem na *região do Ajarani* o papel de motores para os diversos processos pelos quais o lugar se configura. A territorialidade assume o significado definido na fala de atores sociais envolvidos no cenário, a expressão do que entendem por terra: seja "o lugar onde viver", no caso dos grupos de *colonos* que chegaram ainda na década de 1970, seja a terra de pertencimento étnico, no caso dos indígenas.

O conflito é negociado conforme as diferentes visões e narrativas dos atores sociais expressos em seus diversos movimentos — *grandes fazendeiros, colonos* e indígenas —, presentes na configuração deles. Essas narrativas se entrecruzam e se misturam, adaptando-se à circulação e ao contato dos interlocutores. Figurelli (2007, p. 63) afirma que: "O conflito não se encontra definido da mesma maneira para uns e para outros [...]. A necessidade de acomodar as linguagens às finalidades de obtenção das propriedades abre uma disputa pela definição do conflito de terras que se torna parte deste último".

Em Roraima, existem forças convergentes e divergentes na configuração do conflito no *Ajarani*. Podemos dizer que os *colonos* se aproximam dos *fazendeiros*, à medida que são, por exemplo, cooptados por eles a invadirem as terras indígenas em Roraima, seja trabalhando com a abertura da terra, com o garimpo, seja até mesmo lidando com as situações em que os *fazendeiros* utilizam a infraestrutura gerada pelos assentamentos rurais. A convergência, longe de ser uma ação ideal nesse caso, aproxima os dois atores sociais e dinamiza o conflito, afastando-o de contornos maniqueístas.

No entanto, as forças divergentes são orientadas principalmente pela diferença do modo de vida e das lógicas de reprodução social desses grupos, que fazem com que se movimentem e utilizem a terra de forma distinta — como mercadoria entre as grandes fazendas, posse da família (*colonos*) ou alicerce para experiência de vida coletiva (indígenas). As relações sociais exteriores às fronteiras da TI Yanomami, para os indígenas, funcionam como mecanismo de defesa de seus territórios, ao passo que estes se mobilizam diretamente com

os não indígenas, afirmando sua territorialidade e gerando mecanismos de resistência aos avanços dos primeiros.

Os *passeios*, termo utilizado pelos indígenas do *Ajarani* para transmitir na língua não indígena suas mobilidades eventuais dentro e fora do território étnico, dinamizam a coexistência e, consequentemente, os conflitos com o mundo não indígena, dadas as disparidades que expõem. Essas mobilidades situam-se na fronteira tênue entre a cooptação — frequentemente mascarada como "aliança" ou "parceria" por fazendeiros — e a potencial convivência, nas proximidades da terra indígena, entre esses diferentes atores. Nesse contexto, as caronas oferecidas aos indígenas transformam-se em uma moeda de troca, tornando a mobilidade em si um espaço complexo de negociações, especialmente para eles. A forma como ocupam e percebem a região circundante aos seus territórios está profundamente imbricada em suas experiências de vida e assegura a manutenção de seu espaço. Conforme Little (2002, p. 4) aponta, a cosmografia de um grupo abrange seu regime de propriedade, os laços afetivos com seu território, a história de sua ocupação registrada na memória coletiva, o uso social que dão à terra e as estratégias de defesa que empregam.

O conflito na *região do Ajarani* expõe um emaranhado de alianças e encontros estratégicos entre os grupos envolvidos, resultando em diversas noções de territorialidade. Essa complexidade, somada à chegada massiva e à intrusão de *fazendeiros* — posseiros de terras do assentamento e de terras indígenas, ou antigos *colonos* —, é a causadora da evidente instabilidade. As relações são construídas para a manutenção da possibilidade de deslocamento nos espaços, mas o próprio cerceamento e a negociação desses movimentos, sobretudo dos indígenas, acabam por reforçar as assimetrias sociais e, inevitavelmente, a aproximação entre os grupos. O território se apresenta como amálgama de distintas maneiras para cada um dos grupos apresentados — como identidade étnica para os indígenas, como *ethos* camponês para *colonos*, como resistência à ação das grandes propriedades na região que se expressam por uma noção de terra enquanto um espaço de exploração econômica para *grandes fazendeiros*, isto é, como um *ethos* empresarial.

Contudo, para os indígenas, o cenário vivenciado por essas comunidades na *região do Ajarani* revela uma complexa teia de vulnerabilidades sociais, históricas e estruturais. A intensificação das relações com comunidades não indígenas, impulsionada pelo desenvolvimento de infraestruturas como vicinais e rodovias, expõe esses grupos a um ciclo de dependência e marginalização. As assimetrias de poder com *fazendeiros* e comerciantes locais, que se manifestam na promoção do consumo de álcool e na exploração de trabalho, inclusive por valores irrisórios, fomentam a saída dos indígenas de seu território e os inserem em contextos urbanos onde sua identidade étnica acentua a rejeição e a exposição a riscos.

Dessa forma, o cenário apresentado com as mobilizações dos três principais atores sociais demonstra que as instabilidades na região são decorrentes de processos sociais históricos. Suas bases residem nos avanços não indígenas sobre os territórios antes ocupados pelos grupos étnicos. De formas distintas, as mobilizações trouxeram *colonos* e *grandes fazendeiros* ao extremo norte, causando conflitos entre esses dois grupos sociais, bem como violentas colisões com povos originários, à medida que essas "marchas" avançavam pela Amazônia setentrional — a última fronteira desses conflitos no Brasil. Essa dinâmica engendra diferentes práticas de mobilização social: desde a criação de associações de produtores entre os colonos, para garantir sua permanência na terra, até a articulação de grupos indígenas, com órgãos federais e associações representativas, visando assegurar o acesso e a proteção do território contra ações ilegais, como a mineração. Os autores mobilizados para refletir sobre a noção de conflito nos fornecem instrumentos para pensar os dois casos apresentados como momentos privilegiados e para verificar o que ocorre não como tragédias sucedidas em decorrência de agências unilaterais, e sim como espaços de agenciamento. No caso da *região do Ajarani*, no decurso dos conflitos estão em jogo rotas de deslocamento e práticas de territorialidade que colidem constantemente, refazendo-se, reconstruindo lugares, pessoas e suas constantes mobilizações, e dinamizando o espaço que ocupam.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. *A fumaça do metal*: história e representação do contato entre os Yanomami. Anuário Antropológico/89. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. p. 151-189.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. O intransitivo da transição: o Estado, os conflitos agrários e a violência na Amazônia (1985-1989). *In*: ARNT, Ricardo (org.). *Amazônia:* a fronteira agrícola 20 anos depois. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991.

BARTOLOMÉ, Miguel. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 39-68, abr. 2006.

BARBOSA, Reinaldo Imbrozio. Ocupação humana em Roraima I. *Museu Paraense Emilio Goeldi,* Belém, Série Antropologia, 1993.

COMERFORD, John. *Como uma família*: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2023.

FARAGE, Nádia. *Laudo Antropológico requisitado pela Justiça Federal*. Seção de Roraima, 1999.

FERREIRA, Helder Perri; MACHADO, Ana Maria; SENRA, Estevão B. *As línguas Yanomami no Brasil*: diversidade e vitalidade. São Paulo: Instituto Socioambiental, v. 17, 2019.

FIGURELLI, Mónica Fernanda. *Decompondo Registros*. Conflitos de Terra em Pernambuco. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

GUEDES, André Dumans. Lutas por terra e território, desterritorialização e território como forma social. *Revista Brasileira De Estudos Urbanos e Regionais*, [*s. l.*], v. 18, n. 1, p. 23, 2016.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização*: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HUTUKARA e ISA realizam expedição às estradas vicinais no entorno da TI Yanomami (RR). *Instituto Socioambiental, [s. l.],* 28 mar. 2014.

Disponível em: https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/hutukara-e-isa-realizam-expedicao-%C3%A0s-estradas-vicinais-noentorno-da-ti-yanomami-rr. Acesso em: 2 abr. 2026.

LITTLE, Paul. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil*: por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia, n. 322. Brasília: DAN/UnB, 2002.

MARANGONI, Carolina. Qual a diferença entre gleba e terreno? *Jus Brasil*, [*s. l.*], 24 out. 2010. Disponível em: https://www.jusbrasil.com.br/artigos/qual-a-diferenca-entre-gleba-e-terreno/772944728. Acesso em: 2 abr. 2026.

MARIN, Joel Orlando Bevilaqua; NEVES, Delma Pessanha (orgs.). *Campesinato e Marcha para o Oeste.* Santa Maria: Editora UFSM, 2013.

MARQUES, Ana Claudia. Política e questão de família. *Revista Antropologia*, [*s. l.*], v. 45, n. 2, p. 417-442, 2002.

MARTINS, José de Souza. O tempo da fronteira. Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. *Tempo Social: Revista Sociologia USP*, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 25-70, maio 1996. https://doi.org/10.1590/ts.v8i1.86141.

MIGLIAZZA, E. Grupos linguísticos do Território Federal de Roraima. *In*: LENT, Herman (ed.). *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica*. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Pesquisas, v. 2, 1967. p. 153-173.

NEVES, Delma Pessanha. Getúlio Vargas e os muitos oestes brasileiros: colônias agrícolas no estado do Rio de Janeiro. *In*: MARIN, Joel Orlando Bevilaqua; NEVES, Delma Pessanha (orgs.). *Campesinato e Marcha para o Oeste*. Santa Maria: Editora UFSM, 2013.

RAMOS, Alcida Rita; LAZARIN, Marco Antonio; GOMEZ, Gale Goodwin. *Yanomami em Tempo de Ouro (Relatório de Pesquisa)*. Cultura Indígena de la Amazonia, Catálogo del Quinto Centenário. Madrid: Biblioteca Quinto Centenário, 1985/1986. p. 73-83.

SANTOS, Maria José dos. *Em busca da terr*a: migração, organização e resistência na política de colonização no sudeste de Roraima (1970-1990). 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010.

SIDER, Gerald. *O conflito da cultura moderna e outros escritos.* Tradução: Laura Rivas Gagliardi. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2013.

SOUSA, Marina. Processo de colonização do vale do rio Ajarani: o caso Ÿaroamë Yanomami. *Faces da História*, [*s. l.*], v. 7, n. 1, p. 217-235, 2020. Disponível em: https://seer.assis.unesp.br/index.php/facesdahistoria/article/view/1626. Acesso em: 2 abr. 2026.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Indigenous peoples: lands, territory, autonomy and self-determination. *In*: ROSSET, P.; PATEL, R.; COURVILLE, M. *Promised Land*: Competin Visions of Agrarian Reform. Oakland, CA: Food First Books, 2006. p. 208-211.

VERDUM, Ricardo. Yawari: a fronteira esquecida – Relatório de pesquisa. *Acervo Ambiental,* [*s. l.*], 1990. Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/YAD00483.pdf. Acesso em: 15 mar. 2025.

VILLAS-BÔAS, Orlando; VILLAS-BÔAS, Cláudio. *A marcha para o oeste*: a epopeia da Expedição Roncador-Xingu. Porto Alegre: Editora Globo, 1994.

WOORTMANN, Klaas. *Com parente não se neguceia. O campesinato como ordem moral*. Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1994.

CONFLITOS SOCIAIS E MOBILIZAÇÕES ÉTNICAS: UMA ETNOGRAFIA NAS TERRAS INDÍGENAS DEMARCADAS COMO ILHAS, EM RORAIMA[1]

ERIKI ALEIXO DE MELO

1 Agradeço ao Fundo de Pesquisa da Amazônia (Fapeam), que financiou esta pesquisa. O trabalho corresponde a uma parte da tese de doutoramento intitulada "Narrativas indígenas no contexto da expansão das fronteiras agrícolas em Roraima" e produzida no âmbito do PPGAS/Ufam.

RESUMO: Este trabalho analisa os conflitos sociais e as mobilizações étnicas no contexto da expansão das fronteiras agrícolas em Roraima, especialmente em relação à Terra Indígena (TI) Serra da Moça, habitada pelos povos Wapichana e Macuxi. A pesquisa concentra-se na dinâmica do avanço do agronegócio, com ênfase nas plantações de soja, e nos impactos gerados por esse processo nas comunidades indígenas. As lideranças locais têm reagido por meio da organização de grupos de vigilância para proteger o território e denunciar abusos, como o uso de agrotóxicos e a expulsão de famílias de suas casas. A TI Serra da Moça caracteriza-se por ser uma área demarcada em ilhas, o que agrava a situação, já que os territórios não são contínuos, resultando em uma configuração de confinamento. A mobilização identitária surge como forma de resistência, articulando questões étnicas e econômicas para proteger os territórios e os direitos das comunidades indígenas. A pesquisa baseia-se em etnografia realizada em 2018, acompanhando o Grupo de Proteção e Vigilância Territorial Indígena (GPVITI), que atua em resposta à falta de fiscalização estatal. As lideranças têm recorrido ao Ministério Público e ao IBAMA para denunciar irregularidades e buscar reparação. O trabalho insere-se na análise das mobilizações políticas indígenas, que buscam garantir o direito à terra, à saúde e à identidade cultural.

PALAVRAS-CHAVE: mobilizações étnicas, terras indígenas, conflitos sociais.

Introdução

Os povos indígenas de Roraima têm mobilizado suas forças políticas para proteger seus territórios tradicionais. As constantes ameaças enfrentadas, somadas à deficiência do Estado na fiscalização dessas áreas, levaram as comunidades das regiões de Raposa, Baixo Cotingo, Tabaio, Serras, Serra da Lua, Murupu, Amajarí, Wai-Wai e Surumu a criarem os denominados Grupo de Proteção e Vigilância Territorial Indígena (GPVITI). Estes grupos têm o objetivo de garantir a segurança das terras indígenas frente às pressões externas e invasões, bem como monitorar atividades consideradas "estranhas" à comunidade.

Esta etnografia é parte de uma pesquisa de doutorado na qual examino os conflitos sociais e as mobilizações étnicas relacionados à expansão das fronteiras agrícolas na Amazônia, com foco no estado de Roraima, no extremo norte do Brasil. A pesquisa ora apresentada se baseia em uma atividade de campo realizada em um único dia com o GPVITI, na terra indígena Serra da Moça, situada a sessenta quilômetros ao norte da capital Boa Vista. Os conflitos observados são reflexo do avanço de um capitalismo interno (Casanova, 2015), manifestado na chegada de grandes produtores de soja, cujas atividades têm causado sérios impactos ambientais e sociais nas comunidades indígenas.

Como resposta a esse avanço, lideranças locais têm denunciado essas ações e organizado grupos de vigilância — como o GPVITI —, para monitorar invasões, relatar atos de violência e registrar os danos causados à saúde física e espiritual das pessoas, incluindo a expulsão de famílias e a perda de roças familiares e coletivas devido ao uso de agrotóxicos. Esse processo reitera não apenas a omissão do Estado, mas também a força de articulação e de resistência dos povos indígenas diante da ameaça à sua existência.

A TI Serra da Moça, um território demarcado no formato de "ilha", compreende 11.626 hectares cercados por fazendas, propriedades privadas, monoculturas e Projetos de Assentamento Rural. Diferentemente das terras indígenas demarcadas em áreas contínuas, as "ilhas" não oferecem conectividade territorial, restringindo

o acesso a recursos essenciais. Essa lógica de confinamento impõe limites severos à liberdade de locomoção, dificultando que os indígenas realizem atividades fundamentais à sua reprodução física e cultural, como caçar, pescar, acessar a áreas de matas onde estão plantas medicinais, e realizar seus rituais.

O território, tradicionalmente ocupado por núcleos familiares do povo wapichana, apresenta uma configuração populacional marcada por casamentos interétnicos com Macuxi e não indígenas. É dividido em três comunidades: Serra da Moça, Serra do Truarú e Morcego. Suas fronteiras são delimitadas por cercas de arame farpado, que operam como barreiras físicas e simbólicas, elementos de proteção e, ao mesmo tempo, de contestação das imposições externas.

A etnografia, realizada em 2018, acompanhou uma das ações do GPVITI. Em 2019, um encontro no Lago Caracaranã, promovido pelo Departamento Jurídico do CIR, possibilitou a troca de experiências entre o GPVITI e os Guardiões da Floresta, do Maranhão. Esse tipo de ação direta do GPVITI, assim como a desenvolvida pelos Guardiões da Floresta do Maranhão, tem se apresentado entre diversos povos indígenas. No Território Indígena Arariboia, por exemplo, os tentehar (guajajara) organizaram-se em patrulhas autônomas para monitorar, denunciar e expulsar invasores, especialmente madeireiros ilegais. Essas ações incluem desde apreensões de equipamentos até a destruição de acampamentos clandestinos, sendo frequentemente registradas por vídeos e fotografias compartilhadas em redes sociais e encaminhadas a instituições indigenistas e ambientais. Tais práticas revelam um exercício legítimo de autodefesa e gestão territorial que, apesar dos riscos e das perdas — por exemplo, o assassinato de lideranças como Paulo Paulino Guajajara —, reafirma a autoridade dos povos sobre seus territórios e a centralidade da floresta em seus modos de vida. Para Silva e Shiraishi Neto (2024), essas iniciativas não surgem isoladamente, mas são resultado de um acúmulo histórico de mobilização indígena que articula conhecimentos tradicionais com estratégias de incidência política nacional e internacional. Os Guardiões da Floresta tornam-se, assim, expressão contemporânea, como

os próprios GPVITI de uma política indígena que recusa a separação entre natureza e cultura, ao mesmo tempo que dialoga com agendas globais sobre crise climática e direitos humanos. Os autores ainda mostram como os movimentos tentehar acionam concepções próprias de natureza e relações socioambientais, afirmando que proteger a floresta é proteger a vida, a memória, os corpos e os saberes ancestrais, uma ação que extrapola os limites da resistência e propõe outras formas de existir no mundo.

Em Roraima, desde 2018, lideranças indígenas têm apresentado denúncias ao Ministério Público e ao Ibama. Em 2023, o Ministério Público Federal determinou que fazendeiros e uma empresa aérea indenizassem a comunidade Morcego em R$ 1.024.000,00 pelos danos causados por despejo de agrotóxicos. Ainda assim, o desmatamento e a expulsão de famílias persistem, enquanto o agronegócio é exaltado por seus recordes de exportação, reforçando a desigualdade e invisibilizando as violências sofridas pelos povos originários.

As mobilizações étnicas, entendidas como ações políticas que articulam identidades culturais a fatores sociais, exemplificam uma resistência articulada. Baseando-me em Bourgois (1993), essas mobilizações resultam da interação entre afiliações étnicas e dinâmicas econômicas e políticas. Na Amazônia, conforme Almeida (2010), a luta dos povos tradicionais incorpora questões identitárias, econômicas, sociais e ecológicas. Essa autoconsciência cultural fortalece os laços de solidariedade e de pertencimento, como observado também na relação entre os Tupinambá da Serra do Padeiro e seus territórios sagrados, descrita por Ubinger (2012).

Essa resistência pode ser compreendida na perspectiva proposta por Said (2011), que concebe a cultura de resistência como uma prática situada no contexto colonial, uma disputa geográfica, territorial e ideológica. Retomar, vigiar, proteger, reocupar e renomear os territórios são atos que constituem uma forma de resistência secundária, simbólica e política. Isso implica lidar com a repatriação territorial, enfrentando o legado do imperialismo que renomeou e reorganizou os territórios com o objetivo de subordinar os povos indígenas. Nesse contexto, a "cultura" surge com mais evidência

justamente em situações de dominação e repressão, funcionando como um campo estratégico de resistência e afirmação identitária. No caso dos wapichanas, submetidos a um regime de confinamento territorial e cercamento por fazendas e monoculturas, as práticas culturais — como o uso de nomes tradicionais, o cuidado com os lugares sagrados e o fortalecimento dos vínculos coletivos — tornam-se ainda mais relevantes enquanto expressão de pertencimento e enfrentamento político. Assim, a cultura não apenas resiste, mas também reconfigura sentidos de identidade e territorialidade frente à violência estrutural imposta pelo avanço do agronegócio.

Os formatos atuais das terras indígenas, demarcadas em ilhas, suscitam esse tipo de resistência. Nelas, passa-se a reivindicar que áreas tradicionalmente ocupadas sejam demarcadas e homologadas de maneira contínua, com o objetivo de assegurar não só a sobrevivência humana, mas também a existência de outros seres dos rios, lavrados[2] e buritizais. Essas formas de resistência produzem territorialidades específicas, baseadas nos modos de vida e nos sentidos coletivos que cada grupo atribui aos seus espaços, conforme argumenta Almeida (2008).

O confinamento de indígenas nesta região, em pequenos territórios cercados por fazendas, estradas, vilas e propriedades privadas, não foi superado com a demarcação de terras (Vieira, 2019). Os conflitos se intensificam conforme os contextos políticos e as reconfigurações sociais impostas pelos processos de territorialização e invasões externas. É necessário, portanto, entender como a situação colonial (Balandier, 2014) se reinventa e se intensifica mediante essas dinâmicas, em uma Amazônia ainda tratada como vazio demográfico e fronteira a ser ocupada.

2 O termo *lavrado* foi utilizado pela primeira vez em um documento assinado por Luciano Pereira, ex-deputado federal pelo estado do Amazonas, ao relatar as riquezas do Rio Branco. Além de descrever a população, os meios de transporte, a economia e o ambiente, Pereira mencionou pela primeira vez o a expressão para se referir aos campos de vegetação do tipo savana (cerrado) que cobrem a região nordeste de Roraima. Esse termo, desde então, tornou-se consagrado localmente (Barbosa *et al.*, 2007).

O trabalho busca contribuir para a compreensão das lutas territoriais como práticas de resistência que reafirmam os direitos à terra, à identidade e à dignidade dos povos indígenas. Para analisar as mobilizações observadas, recorro à noção de situação social proposta por Gluckman (2010). Essa abordagem consiste em apresentar inicialmente os dados de campo, conforme exemplificado na descrição da cerimônia de inauguração de uma ponte na Zululândia, isolando seus elementos e inserindo-os no contexto social mais amplo, com o intuito de revelar seu significado. Inspirado por essa metodologia, examino as lutas indígenas como fenômenos dinâmicos que não apenas refletem, mas também desafiam as estruturas sociais, políticas e econômicas responsáveis por compor o contexto amazônico contemporâneo.

Nos caminhos das memórias: uma caminhada pelos limites dos nossos territórios

Chegando por volta das 7h da manhã ao barracão comunitário da comunidade Serra do Truarú, um grupo formado majoritariamente por homens — embora também conte com a participação de mulheres — se reuniu para dar início à atividade. Além de membros do GPVITI, estavam presentes algumas lideranças tradicionais, como Francisco de Assis Aleixo Ângelo, uma das lideranças wapichanas, filho de um dos fundadores da comunidade e primo da minha avó. Ainda estavam presentes o senhor Augusto da Silva Maruai; o então coordenador regional, senhor Alexsandro Carlos das Chagas, da comunidade Serra da Moça; e, apenas na parte da manhã, Jabson Nagelo da Silva, da comunidade Morcego. Na ocasião, Jabson apresentava um "etnomapa" que compunha o Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) da TI Serra da Moça, elaborado pelas comunidades indígenas com apoio do Conselho Indígena de Roraima (CIR), organização da qual fazem parte.

A atividade correspondia a um evento regional, previamente acordado em reunião, conforme enfatizado pelas lideranças, com

o intuito de garantir a participação das cinco comunidades pertencentes à região Murupú: Serra da Moça, Serra do Truarú, Morcego, Truarú da Cabeceira e Anzol. No entanto, a maior parte dos presentes era da comunidade Serra do Truarú, para não dizer todos, já que o coordenador regional, senhor Alexsandro, e o Jabson eram das comunidades Serra da Moça e Morcego, respectivamente. O objetivo da atividade era reconhecer os marcos demarcatórios, realizar uma limpeza ao seu redor e verificar a ocorrência de possíveis invasões nos territórios indígenas. Esses marcos consistem em pequenos blocos de concreto retangulares, com cerca de trinta centímetros, fixados no solo. Na superfície, trazem o logotipo da Funai, a identificação da terra indígena correspondente e a data de sua homologação.

Ao nos reunirmos no local combinado, deu-se início a um rito de abertura, no qual as lideranças locais, os coordenadores e os tuxauas agradeceram e deram as boas-vindas aos participantes. Uma vez que estava presente Tio Francisco de Assis — uma liderança antiga que já foi tuxaua da comunidade Serra do Truarú e também dirigente da Igreja Católica São Francisco de Assis —, ele foi convidado a conduzir uma oração para "benzer" as atividades do dia. Tio Assis, como é carinhosamente chamado, é um experiente narrador de histórias. Iniciou sua fala com uma oração cristã, como de costume, mas, ao longo de sua enunciação, a mesclava com memórias da comunidade e palavras de incentivo dirigidas aos jovens indígenas. Narrou, por exemplo, o período em que foi construída a cerca que reorganizou os limites entre as comunidades Serra da Moça e Serra do Truarú. Essa cerca foi projetada exclusivamente para conter o gado, e não para estabelecer um limite formal entre as comunidades. A presença do gado da comunidade Serra da Moça nas áreas vizinhas era motivo constante de incômodo, pois os animais invadiam as roças e até as casas dos vaqueiros, onde consumiam alimentos e outros itens domésticos. O gado bovino, segundo ele, costumava comer sabão, roupas estendidas ao sol e diversos objetos. Diante desse problema, a comunidade organizou um esforço coletivo para construir o cercado.

A construção foi fruto de uma mobilização intensa e contou com o apoio da Funai, do Conselho Indígena de Roraima (CIR) e da

Diocese. Durante o encontro, ele ressaltou a importância histórica e afetiva da iniciativa, destacando que essa foi a primeira vez em que a comunidade relembrava aquele evento. Ele mencionou que as histórias relativas aos dois primeiros trabalhos coletivos estavam se apagando, mas que ainda era possível "reformar" o trabalho e manter o que fora construído, enfatizando o valor coletivo e simbólico daquela luta.

Neste período a que tio Assis se refere, as duas comunidades haviam acabado de receber o projeto "Uma Vaca para o Índio", também conhecido como M-Cruz. Este projeto foi criado pelos missionários da Consolata, que atuam em Roraima desde a década de 1960, em parceria com organizações indígenas, e consistia na criação extensiva e comunitária de gado (Ribeiro, 2018, p. 45). Anteriormente, para os povos indígenas do rio Branco, o modelo econômico baseado na pecuária representava uma forma de opressão e violência, com a terra sendo usada como instrumento de exploração. Porém, com a introdução desses projetos na década de 1980, o gado passou a ser um meio para a recuperação de suas terras tradicionais, contribuindo para a transformação de uma situação de violência em uma de fortalecimento da identidade indígena, além de se tornar uma das principais atividades econômicas dos povos indígenas desta região.

Não me aprofundarei nesta discussão, uma vez que existe uma ampla bibliografia sobre o assunto, destacando a importância desse projeto no fortalecimento da autonomia indígena no estado de Roraima (Nascimento, 2017; Oliveira, 2018; Ribeiro, 2018; Bethonico, 2020). Manterei o foco apenas em demonstrar como os limites territoriais das comunidades são construções sociais, frutos de relações entre as comunidades, mas também de relações com fazendeiros.

Ao finalizarmos os ritos iniciais com a bênção de oração, o coordenador regional, o senhor Alexsandro, agradeceu aos presentes. Ele falou da importância de realizar este tipo de atividade, pois o cercado que protegia os territórios indígenas estava ficando velho e estragado, correndo o risco de haver invasões e ainda de os gados comunitários fugirem para fora dos limites. Comentou, ainda, que

os fazendeiros que tinham suas terras do outro lado do cercado, quando vinham arrumar, sempre "engoliam", "passavam dez até cem metros" para dentro das terras indígenas, ocasionando um tipo de invasão territorial: "Se eles puderem passar dez metros, daqui a pouco será vinte, até tomarem todas as nossas terras", enfatizou.

Na ocasião, antes de iniciarmos a atividade, era preciso deixar tudo arrumado para o retorno do nosso grupo. No centro comunitário, perto do barracão de reuniões, havia uma cozinha onde se preparam as refeições para esse tipo de evento coletivo. A maioria das pessoas que ficaram, naquele dia, eram mulheres, incumbidas de preparar o almoço. O tuxaua da comunidade Serra do Truarú tinha cedido um boi do projeto comunitário, e essa seria nossa refeição, acompanhada de muita farinha e pimenta.

Como mencionei, na ocasião Jabson Nagelo da Silva, um morador da comunidade Morcego, estava presente apenas no início da atividade, uma vez que, de acordo com o que ele informou, precisava voltar para seus afazeres no Departamento de Proteção Ambiental do CIR. Jabson aproveitou para nos mostrar o mapa que tinham construído com apoio das comunidades da TI Serra da Moça, para composição do PGTA. O mapa representava a área pretendida para ampliação dos territórios indígenas, indicando territórios reivindicados desde a demarcação e homologação da terra indígena em 1993, fazendo da região Murupú um único território, já que juntava todo o arquipélago territorial que o compunha, isto é, seriam justapostas as três TI da referida região. Enquanto as lideranças conversavam com as mulheres na cozinha, planejando o almoço, eu me sentei para conversar com Jabson e ouvi-lo falar um pouco do PGTA que ele tinha em mãos e seus próprios atos de intervenção face à escassez de terra para as atividades de manutenção e reprodução social da comunidade. Jabson destacou a importância do planejamento estratégico para a preservação de seu território e da identidade cultural. O PGTA, que abrange as comunidades de Serra da Moça, Morcego e Serra do Truarú, tem como foco um planejamento de trinta a cinquenta anos, buscando soluções para questões como a segurança alimentar, a escassez de áreas cultiváveis e

os desafios ambientais e climáticos. Jabson apontou que a terra é insuficiente para atender à produção agrícola e à criação de animais, entre outras necessidades básicas da comunidade. Isso a leva a lutar por ampliação, uma demanda histórica que persiste desde 1999.

O plano, então, é uma continuidade das práticas ancestrais de organização territorial, permitindo que a comunidade compreenda as áreas que têm maior produtividade, as regiões onde os recursos naturais estão se esgotando e as ameaças externas — por exemplo, drogas e álcool — que se aproximam do território. O plano também é uma ferramenta educacional, proporcionando aos jovens indígenas acesso à história de sua terra e incentivando-os a se envolverem na gestão sustentável dos recursos. A entrega do PGTA às escolas locais visa fortalecer o conhecimento entre as gerações, preparando as crianças e jovens para proteger o território e assegurar sua subsistência. Ele alerta que, sem essa expansão e sem um planejamento eficiente, a comunidade enfrentará dificuldades crescentes para manter seu modo de vida, ameaçado pela escassez de recursos.

A fala de Jabson traz uma preocupação que tem despertado o interesse de pesquisadores atentos a questões ambientais e ecológicas, sobretudo como as dinâmicas relacionadas à incorporação discursiva que os povos indígenas têm feito sobre as referidas temáticas dentro de uma dimensão cosmopolítica específica e própria destes sujeitos. Oliveira (2012), por exemplo, empreendeu pesquisa da região da Serra da Lua, especificamente com os indígenas homens do povo wapichana da comunidade Jacamim (município de Bonfim), e discutiu como a noção de escassez e abundância foram incorporadas nas práticas discursivas destes indígenas. A dinâmica de interação entre o cenário local, formado por sujeitos dotados de conhecimentos indígenas intrínsecos, e as discussões sobre mudanças climáticas e preservação ambiental atravessam as gerações mais jovens, que recorrem aos denominados conhecimentos tradicionais como forma de se colocarem nesse complexo campo de discussões.

Jabson continuou me mostrando o caderno do PGTA e narrando as incongruências de demarcar uma área em tudo insuficiente. A demarcação das terras indígenas Serra da Moça e Truarú, realizadas

antes de 1988, deixou áreas essenciais de fora, incluindo o fluxo do rio Uraricoera e as comunidades de Anzol e Lago da Praia. Ambas as terras foram demarcadas com uma extensão muito limitada, não contemplando regiões de grande importância para os povos locais. A comunidade, por meio de seu planejamento atual, reivindica a ampliação dessas áreas, buscando reverter as falhas da demarcação original. O plano da comunidade propõe a unificação das duas terras indígenas, criando uma área contínua que reflita as verdadeiras fronteiras históricas do território. As lideranças locais destacam que as áreas não contempladas, embora não estivessem incluídas nas demarcações anteriores, possuem vestígios de antigas comunidades indígenas, o que é corroborado por estudos realizados por especialistas. O pedido é claro: o reconhecimento formal da totalidade do território, conforme indicado no mapa construído em conjunto com as lideranças, a fim de assegurar a integridade de ocupações tradicionais e a preservação das comunidades que dela dependem.

Oliveira (2012, p. 4) afirma que desde 1980 as comunidades indígenas, principalmente na Amazônia, "perceberam a receptividade global dos discursos ambientais e ecológicos e as maneiras como esses discursos podem ser convertidos em redes de apoio às lutas políticas indígenas e traduzidos localmente em melhorias". A apropriação de projetos apoiados por ONGs e iniciativas de cooperação internacional focados na manutenção ambiental, nas mudanças climáticas e na gestão territorial passa a integrar o léxico da luta indígena pela defesa de seus territórios. No entanto, essa apropriação deve ser vista como uma via de mão dupla, pois essas instituições externas às comunidades incitam um tipo de "violência simbólica" através de políticas de apoio institucional que priorizam a defesa do meio ambiente em detrimento da luta e da vida daqueles cujas identidades e existências estão diretamente ligadas aos territórios e à natureza. Segundo apontam Conklin e Graham (1995), os povos indígenas, ao inserirem-se estrategicamente no campo da ecopolítica global, acabam por atuar em um "meio-termo em constante mudança", no qual precisam traduzir suas cosmologias e demandas em termos compreensíveis aos atores externos, correndo o risco de

verem suas lutas reduzidas a narrativas ambientalistas que nem sempre correspondem à complexidade de suas existências. As comunidades e povos tradicionais, que enfrentam diariamente a violência e invasão de seus territórios por não indígenas com práticas predatórias e ilegais, são, de fato, os principais afetados.

Lopes (2006) chama esse processo de "ambientalização" dos conflitos sociais, que trata de:

> processos sociais, empiricamente delimitados, pertencentes a uma tendência histórica, no Brasil e em outros países, de uma certa duração (embora recente, da órbita da história do tempo presente), que se pode datar por comodidade a partir das repercussões da conferência sobre meio ambiente promovida pela ONU em Estocolmo, em 1972. Nesses mais de trinta anos foi se configurando internacionalmente, e no Brasil, com suas apropriações específicas, uma nova questão pública, com diferentes dimensões: a questão da preservação do meio ambiente (Lopes, 2006, p. 33-34).

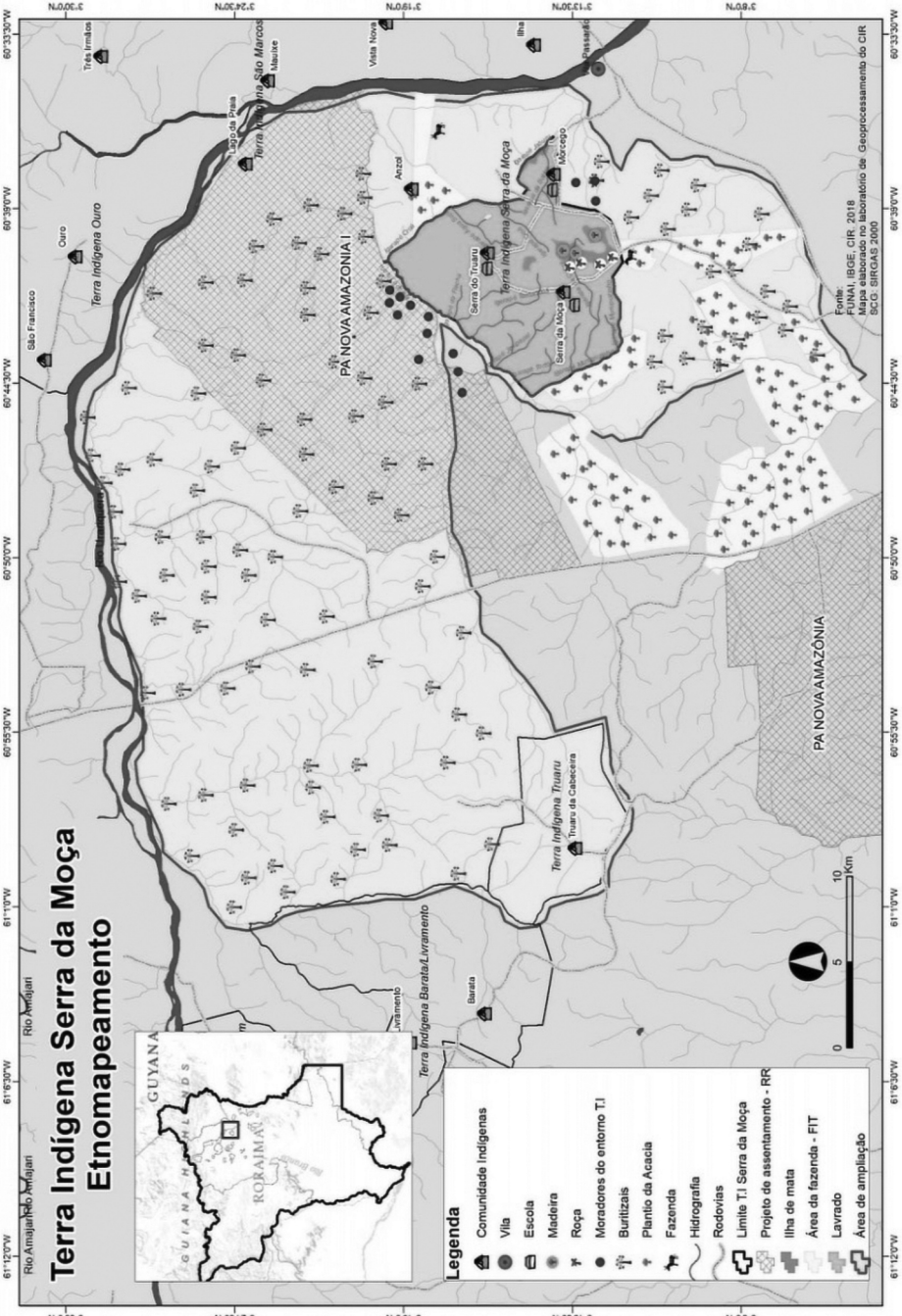
Lopes (2006) ainda afirma que o processo histórico de ambientalização implica simultaneamente transformações no Estado e no comportamento das pessoas, no trabalho, na vida cotidiana, no lazer. Estas transformações têm a ver com cinco fatores: o crescimento da importância da esfera institucional do meio ambiente entre os anos 1970 e o final do século XX; os conflitos sociais ao nível local e seus efeitos na interiorização de novas práticas; a educação ambiental como novo código de conduta individual e coletiva; a questão da "participação"; e, finalmente, a questão ambiental como nova fonte de legitimidade e de argumentação nos conflitos (Lopes, 2006, p. 37).

Ao observarmos as narrativas que se referem à gestão territorial e à defesa dos territórios, os discursos dos agentes indígenas aparecem carregados destas transformações devido às políticas de financiamento de projetos para a Amazônia. Por outro lado, estes contatos com as agências de financiamentos podem ser lidos a partir de uma comparação com as análises de Albert (2002) sobre como o discurso étnico dos ianomâmis se legitimou ao tomarem estas

categorias externas à sociedade dos seus povos e reelaborar à luz de suas cosmologias. Desse modo, também observo entre os indígenas da TI Serra da Moça, em especial por aqueles que estão diretamente envolvidos nos projetos desenvolvidos nas comunidades.

A produção de mapas elaborados pelas próprias comunidades em Roraima é resultado destas lutas de reivindicação territorial, mais especificamente das demandas desde os anos 1990 para que os territórios em ilhas fossem ampliados. O mapa que Jabson apresenta constitui um novo mapa que compõe o PGTA da comunidade construído em 2016-2017. O mapa apresenta uma nova configuração territorial, que, diferentemente de outros que representam a demanda de ampliação da TI Serra da Moça, agora pretende juntar duas terras indígenas — a Serra da Moça e a Truarú —, esta última localizada um pouco mais distante de Boa Vista. Este novo mapa inclui nas áreas indígenas fazendas, assentamentos rurais, sítios e uma parte da BR-174, além de buritizais, florestas de copaíbas, lagos e rios que são demandados historicamente pelos indígenas desta região. Isso demonstra como as pautas reivindicatórias correspondem a diferentes situações de conflitos sociais e que os territórios indígenas estão em dinâmicas transformações, mediante uma relação direta de confronto aos atos de Estado (Bourdieu, 2012) e processos diferenciados de territorialização (Oliveira, 1998).

Os diferentes mapas produzidos pelas comunidades expressam aquilo que Almeida (2008) chamou de territorialidades específicas, isto é, "são as territorialidades que podem ser consideradas como resultantes de diferentes processos sociais de territorialização e como delimitando dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergem para um território" (Almeida, 2008, p. 29). Estes territórios expressos em mapas materializam diversos planos de existências, no campo da disputa política quanto às dimensões cosmológicas, narrativas míticas, sequências cerimoniais e, sobretudo, modalidades de uso dos recursos naturais (Almeida, 2013, p. 157). Os mapas produzidos pelas próprias comunidades indígenas ainda expressam diferentes formas de se comunicar no âmbito de configurações sociais diversas, como poderemos verificar ao longo



FONTE: Plano de Gestão Territorial e Ambiental da TI Serra da Moça.

da descrição das atividades. Nelas, o reconhecimento territorial e a consciência de fronteiras impostas pelas demarcações são recuperados pelas comunidades, a fim de reivindicar segurança e responsabilizar o Estado, que negligencia a proteção e até mesmo permite invasões de territórios demarcados, ao emitir atos oficiais que partem de suas instituições, a exemplo do violento marco temporal, que vem sendo pauta de discussão desde a demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol. Por outro lado, elaborar mapas que extrapolam os limites oficiais — abarcando áreas que ficaram de fora da demarcação — "indica uma ruptura com o monopólio de classificações identitárias e territoriais produzidas historicamente pela sociedade colonial, mediante recenseamento, cadastros, códigos e mapas" (Almeida, 2013, p. 157).

A caminho da comunidade Morcego

Terminei de conversar com Jabson porque o coordenador estava nos chamando para iniciarmos nossas atividades. Nós iríamos de motocicleta, ou melhor, aqueles que tinham motocicleta dariam carona para quem não tinha, como era o meu caso. Os vigilantes trajavam roupas de manga comprida para tentar protegerem-se do sol. Já eram quase 9h da manhã, e por fim saímos rumo à comunidade Morcego, onde iniciamos nossa primeira atividade, já que aquela área é uma das mais afetadas pelas fazendas, e o coordenador Alexsandro queria visitar a família do senhor Chico Paraíba, uma família de indígenas wapichanas.

Fomos rumo ao primeiro marco demarcatório. Chegamos ao local rapidamente, e iniciou-se uma conversa. O bate-papo girou em torno da demarcação de terra e das invasões que estavam sendo observadas *in loco*. Zico Alberto, coordenador do GPVITI, observou que as cercas que os fazendeiros construíram estava invadindo em até quinhentos metros as terras indígenas.

A situação foi verificada por meio de tecnologias modernas, como GPS e smartphones, utilizados por jovens e lideranças para mapear

e atestar a invasão de terras. A transgressão ocorria em uma área próxima a outra que estava sendo negociada por fazendeiros, conhecidos como paraibanos, com empresários do agronegócio.

Durante a conversa, os membros da comunidade — entre eles, o senhor Augusto — refletiram sobre o modo como as demarcações anteriores, realizadas com o apoio da Funai, haviam sido limitadas a pequenas áreas, sem considerar os reais limites das terras indígenas. A Funai, em um processo de pressão às lideranças, teria considerado apenas um pedacinho das terras indígenas, deixando margem para a ocupação indevida por fazendeiros.

Além disso, um caso específico foi levantado sobre a terra pertencente a Elias e seus irmãos, uma área de fazendas que antes constituíam territórios indígenas e são objetos de reivindicação. O senhor Chico, morador da terra há muitos anos, isto é, fora dos limites formais da demarcação (a cerca de cinquenta metros de onde se passava a cerca, devido a estas negociações entre os denominados paraibanos e empresários do agronegócio), foi ameaçado de despejo em função da possível venda. A situação gerou uma preocupação jurídica, com a advogada Joênia garantindo que, caso houvesse a remoção do senhor Chico, ele teria direito à indenização.

À medida que íamos percorrendo os limites da terra indígena, realizamos momentos de reflexão e discussão, recuperando memórias sobre o período demarcatório da década de 1980. O coordenador Alexsandro estava munido do mapa da Funai e da portaria de homologação da TI Serra da Moça, e esses documentos eram repassados de mão em mão para que todos pudessem conhecer onde realmente passavam nossas terras.

Quando um marco era finalizado, subíamos nas motos e íamos para outros. Percorremos os caminhos poeirentos de piçarra sob um sol de 35 °C. Em cada parada, outras histórias eram contadas. Alguns até conheciam as histórias dos familiares dos fazendeiros, desde a geração que primeiro ocupou até a forma como foi dividida entre irmãos. Isso indica um grau de relação bastante profundo, seja por trabalho — quando muitos indígenas prestavam serviços para estes fazendeiros —, seja por apadrinhamento ou trocas — quando estes

iam às comunidades para trocar produtos alimentícios e vestuários por objetos indígenas, como flechas, arcos, panela de barro, carne de caça, galinha e porco. Lembro que, quando eu era criança, a casa da minha bisavó Cecília era uma das únicas que possuía plantação de onde se tirava material para produzir flechas.[3] Muitos parentes iam à casa dela em busca desse material e levavam consigo outras coisas para trocar, como a vez em que a tia Dalgiza caminhou da comunidade do Morcego até nossa casa na Serra do Truarú, levando uma panela de barro para trocar por esse material. Assim como os parentes indígenas, os fazendeiros também iam à casa da vovó Cecília — eu me recordo muito bem de quando Elias Lira chegava em sua bicicleta, com produtos a serem trocados por flechas.

Muitos marcos que encontramos estavam em perfeitas condições, apenas com muito capim ao redor. Confesso que, à medida que íamos chegando, ficava impressionado com a capacidade das pessoas de memorizarem exatamente o local de cada marco de concreto no meio de tanto mato que o cobria. Quando chegávamos aos locais pelas estradas, deixávamos as motocicletas, e elas indicavam, mesmo sem ver, onde estava o pequeno bloco de concreto, até de longa distância. A maioria dos marcos estava em bom estado, e foi preciso apenas limpar o mato para facilitar sua localização. O único que encontramos partido ao meio foi o localizado numa porteira que dava caminho para as áreas de fazendas e seguia até a comunidade indígena Anzol. Idernilton, Stivens e Jeferson encontraram os fragmentos dos marcos espalhados pelo lavrado e os juntaram no local original.

Zico Alberto estava registrando tudo com seu celular. Os vigilantes ficaram preocupados, e o coordenador Alexsandro falava que a placa que a Funai havia colocado próxima dali deveria estar num local mais visível para que todos que passassem pudessem ver. A senhora Chilita era a única mulher conosco. Ela ia na garupa da moto com seu companheiro, Zico Alberto, e também registrava

3 As flechas constituem um dos objetos de guerra dos povos indígenas, sendo utilizadas para caça, pesca ou adorno, em eventos comemorativos.

as atividades. Na época, era uma das vigilantes, além de também exercer a função de "operadora de direito", com outro grupo de pessoas formadas pelo departamento jurídico do CIR, que atuavam em instituições para que indígenas de todo o estado de Roraima pudessem ter um tipo de conhecimento básico do sistema jurídico brasileiro, bem como participarem das comunidades, identificando violações de direitos. Chilita observou que deveríamos fazer uma limpeza também na placa, deixando-a minimamente visível.

É fundamental atentar de novo para as questões levantadas pelas próprias comunidades indígenas sobre as relações com os instrumentos de demarcação territorial do Estado. A placa, neste contexto, simboliza para os indígenas uma garantia dos seus direitos territoriais e dos limites demarcados. No entanto, as famílias indígenas continuam ocupando seus sítios fora da limitação oficial, que já estavam sendo utilizados muito antes do início dos processos demarcatórios. Isso implica que, embora a oficialidade dos marcos demarcatórios realizados pela Funai seja reconhecida em algumas partes, esses marcos não correspondem completamente à ocupação tradicional e histórica das comunidades indígenas. Esta é uma realidade complexa, mas para os wapichanas não há contradição entre as duas concepções. Para eles, tanto os marcos oficiais quanto a ocupação tradicional coexistem, refletindo uma relação de longo prazo com a terra, que vai além das delimitações formais.

Ficamos em torno do marco quebrado por um tempo, comentando sobre o que poderia ter acontecido: "Estamos achando que foi alguém aí 'do outro lado'", falou Zico Alberto. "Quem quebrou já vai ser caçado", brincou o tuxaua Augusto.". "Do outro lado" eram os fazendeiros que faziam pouco caso dos marcos de delimitação. Isso significava que as pessoas que passavam por ali não respeitavam as terras indígenas e quebravam os marcos feitos de concretos para implicar com os indígenas e desrepeitá-los. Caminhamos até a placa da Funai para realizarmos a limpeza. O tuxaua Augusto explicou sobre a importância da placa. Disse que era uma sinalização importante para o território, porque protegia. Atentou também para o fato de a placa estar em um local pouco visível, deveria estar próximo à

estrada. Ele tinha acompanhado quando a Funai realizou a implantação dessas placas nos arredores da terra indígena Serra da Moça em 2010, ou seja, era a segunda vez que elas estavam sendo colocadas, porque as primeiras tinham ficado velhas e se perdido no lavrado, ou até "os próprios vizinhos destruíram com bala, essas coisas". Falou, ainda, que as invasões por "brancos" tinham diminuído naquelas terras, porque "nós fizemos manifestação". Ele se refere a um momento em que os indígenas da terra indígena Serra da Moça tinham fechado as estradas para que não houvesse mais invasões de seus territórios.

Situação de conflito: "Ele pode perder seu lugar de vida"

Já era por volta das 11h da manhã. O sol escaldante sob nossas peles nos cansava e precisávamos beber um pouco de água. O tuxaua Augusto então perguntou se íamos à casa do senhor Chico. Ele estava se referindo ao senhor Chico Paraíba, que morava num sítio a cerca de quinhentos metros fora dos limites demarcatórios. Mais uma vez subimos nas motos e seguimos nossos caminhos. E mais uma vez segui de carona, dessa vez com o senhor Josiel. Chegamos em pouco tempo na casa do senhor Chico Paraíba. Fomos recebidos ao som de latidos de cachorros que corriam competindo com as motocicletas. Parecia que os cachorros queriam nos morder, mas, ao estacionarmos debaixo de um pé de azeitona, eles começaram a balançar o rabo, animados e recepcionando-nos. Ao descermos das motocicletas, o senhor Augusto explicou rapidamente o que tinha acontecido: "Querem tirar [o senhor Chico], mas ele tem muito direito de não sair. Ele morou todo esse tempo aqui. Faz mais de quarenta ou cinquenta anos. Por direito ele tem que ficar. Na verdade, *índio* tem direito a todo lugar, né? Porque foram eles que invadiram aqui".

Ficamos esperando o coordenador Alexsandro chegar porque ele havia ficado para trás nas motos. Enquanto isso, o filho de Chico Paraíba, o senhor Nicácio, veio nos receber, junto com seu filho, que tinha no máximo 2 anos de idade, ainda fora do cercado. Ele

nos cumprimentou e, enquanto isso, o coordenador chegava com os demais que tinham ficado para trás. Explicaram que o senhor Chico, o "tio Chico", estava em outra casinha (que ficava um pouco antes da casa principal) e que passaram por lá para dar uma carona, mas ele não quis ir.

Então ficamos esperando debaixo da árvore, e aproveitei para pedir que o coordenador Alexsandro nos contasse o que estava acontecendo. Ele relatou que a situação do "tio Chico" era uma preocupação crescente para a comunidade. Ele vivia fazia muitos anos neste "sítio", onde construiu sua vida e sua família, com filhos e netos que também residiam ali. No entanto, recentemente surgiram informações de que a área onde ele mora estava sendo colocada à venda, o que ameaça a estabilidade de sua moradia. As lideranças estavam preocupadas porque, com a venda, "tio Chico" poderia perder o que considera seu lar, um lugar que ele e sua família ocupam há gerações.

Para entender melhor a situação e acompanhar de perto, aquela visita estava acontecendo para conversar diretamente com ele. O objetivo era obter mais informações sobre a convivência dele com os "posseiros" ou com os compradores da terra, para saber se havia algum tipo de pressão, ameaça ou intimidação por parte dos novos proprietários. Os fazendeiros, que alegam ser os legítimos donos da área — como Elias Lira e seus irmãos —, estão tentando vender a fazenda para os empresários do agronegócio. A visita à sua casa foi uma tentativa de garantir que ele não fosse prejudicado e de acompanhar de perto essa grave ameaça à sua moradia, buscando entender os detalhes dessa negociação e assegurando a proteção de seus direitos.

O senhor Chico Paraíba chegou numa bicicleta azul, daquelas antigas que parecem existir apenas entre os mais velhos. Na época, tinha seus 73 anos e vestia um chapeuzinho marrom e uma camiseta social de manga longa um pouco mais escura. Ele nos convidou para uma pequena barraquinha, daquelas que ficam ao lado da casa principal e que funciona como um espaço bastante específico porque conjuga as funções de uma cozinha: tem um fogão a lenha feito de barro, equipamentos de caça e pesca (como flechas guardadas nas

palhas e malhadores para capturar peixes ateados nas suas estruturas). Seu Chico nos chamou, e todos tomamos a bênção, mesmo aqueles que não eram parentes consanguíneos. Zico Alberto, sempre bem-humorado, brincou: "Cadê o tabaco, cadê o tabaco?". Isso arrancou risadas de todo mundo.

O coordenador Alexsandro o cumprimentou em nome de todos e explicou nossa atividade. O senhor Chico então se sentou numa cadeira e contou sua história, dizendo como estava sendo coagido a vender o lugar de sua casa, porque os "sojeiros" estavam chegando. Na época não sabíamos o que ocorreria com o senhor Chico Paraíba, mas falamos que estaríamos ali para registrar e levar a denúncia, e oferecemos nosso apoio para lutar juntos. No final de 2023, quando voltei a conversar com o senhor Chico, ele já não morava mais no seu "lugar de vida". Foi expulso e agora mora na comunidade Serra da Moça, num lugar onde quase não consegue plantar sua roça. Sua roça antiga ficou para trás, pois agora é longe ir até lá. Sua casinha de palha, que amenizava o calor do lavrado, não existe mais. Ele mora numa casa de telha e tijolos, pois os buritizais de dentro das comunidades já não atendem à demanda das famílias locais. Neste dia, ainda no seu sítio, nós nos despedimos e fomos embora sem saber o que o futuro logo traria para o senhor Chico Paraíba.

Os "acordos" entre indígenas e fazendeiros: harmonia coerciva

Seguimos nosso caminho, daquela vez rumo ao igarapé Curauá. Este igarapé é o que marca os limites da TI Serra da Moça ao norte. Fica localizado na comunidade Serra do Truarú, mas, antes de chegar até ele, passamos ainda por vários lugares, cercados, atravessamos outros igarapés que às vezes pareciam ser impossíveis de atravessar por causa da profundidade. O primeiro que atravessa na frente se arrisca para que outro atrás, com uma moto menos potente, consiga ver por onde é o melhor caminho, mais raso. Ainda nos igarapés, encontramos um marco dentro dos buritizais, quase inacessível. As

cercas que protegiam as comunidades e que passavam por dentro dos buritizais já estavam bastante gastas, quase caindo. Os tuxauas chamavam atenção ao tempo para realizar uma atividade de reforma das cercas. A grande questão para que isso acontecesse era: de onde tirar madeira?

Procuramos por muito tempo esse marco do meio do buritizal até que, enfim, o tio Nazário Angelo encontrou, perto de uma cerca: "Achei!", gritou ele. "Estava bem escondido." Eu perguntei qual era a situação, e ele me contou que houve um acordo com os tuxauas antigos na época da demarcação. Os fazendeiros queriam ficar com os igarapés para que seus rebanhos de gado bovino pudessem tomar água. Era um acordo informal, ou seja, eles usariam o igarapé, mas, quando "passasse" a demarcação, deveria ser demarcado como território indígena, e devolveriam a área. Na época, o igarapé durava todo o verão. Perguntei então qual era a situação jurídica da terra, e ele me informou que nenhum desses fazendeiros tinha títulos das terras, eram terras griladas que, no momento da atividade, em 2018, estavam todas sendo vendidas. Esse marco em específico, o que o tio Nazário achou, não tinha sido colocado pela Funai. Foram os próprios fazendeiros que assentaram ali. Isso quer dizer mais uma vez que, embora haja a participação indígena nos processos demarcatórios, existe uma arbitrariedade dos fazendeiros, já que, na época, apenas eles dominavam tecnologias adequadas para demarcar onde bem queriam os limites de suas fazendas. Cem ou cinquenta metros eram sempre "engolidos" por eles, demonstrando como veem os indígenas enquanto sujeitos que não têm direitos e que não merecem ser respeitados.

Fazendo um paralelo ao caso dos indígenas Miskitu e Mayangna na América Central, que foram objeto de estudo de Ubinger (2020), a relação destes indígenas com os chamados "colonos" (fazendeiros e pecuaristas) inicialmente era razoavelmente tranquila. No entanto, no decorrer destas negociações e acordos informais, os "colonos" começaram a aparecer mais e mais nas terras indígenas, trocando mercadorias, animais e produtos industrializados. Falavam que precisavam de um "pedacinho de terra" para trabalhar. E, a partir

desses acordos informais, os indígenas passaram a não ter mais controle das invasões. Estas foram ficando cada vez mais intensas nas suas terras, além de tornarem a relação desrespeitosa e violenta. Os acordos informais entre indígenas e brancos nunca foram respeitados por parte dos invasores.

Retornamos atravessando o igarapé e seguimos caminho até o igarapé Curauá. Ainda paramos em outras áreas, antes de chegar a esse novo local. Tio Nazário, numa dessas paradas, reforçou mais uma vez o que tinha acontecido na época, afirmando que as coisas eram diferentes, especialmente no que dizia respeito à liderança das comunidades. Naquela época, não havia para os tuxauas muitas explicações claras sobre o que estava acontecendo. Foi quando decidiram colocar uma cerca naquela área, com a promessa de que, quando o tempo passasse, a terra seria devolvida. Essa situação reflete uma época em que as decisões eram tomadas sem a devida explicação para os líderes, deixando uma sensação de incerteza quanto ao futuro da terra e dos direitos das comunidades. Em parte, os direitos foram devolvidos, mas não toda a terra.

Chagas, um senhor que estava nos acompanhando e o companheiro da tia Maria Nilda, contou outro caso de negociações de terras: a situação com o outro morador, o finado Estônio, foi muito parecida com a que vimos com outros. Como o Estônio não possuía gado, o Sabá Lira aproveitou para estender a cerca mais para o lado do igarapé, fazendo isso para aumentar o espaço do cercado destinado ao gado dele. No entanto, agora que Estônio já havia falecido, não é mais possível reivindicar nada sobre o que aconteceu, pois a cerca acabou ficando exatamente no local onde ele havia negociado. Foi um "acordo" entre os dois. E, já que o velho Estônio não tinha gado, para o fazendeiro fica mais fácil fazer a ampliação da área.

Embora utilize aqui o termo *acordo* para me referir às formas como se deram as negociações durante os períodos imprecisos lembrados pela memória coletiva acerca da chegada dos fazendeiros, reconheço que ele pode sugerir, de forma equivocada, uma harmonia entre as partes. Adoto, portanto, a noção de harmonia coercitiva, tal como proposta por Nader (1994), para explicitar que

essa convivência supostamente pacífica era marcada por relações de poder assimétricas. Tratava-se de uma negociação aparentemente consensual, na qual os fazendeiros procuravam intermediar com famílias ou lideranças indígenas a ocupação de terras por eles consideradas sem uso, sob a promessa de devolução futura — essa promessa raramente era cumprida. A utilização do território indígena e de seus recursos naturais, anteriormente lugares de caçar e pescar, passa a ter a finalidade de sustentar os rebanhos de fazendeiros, que aumentam significativamente, ao passo que as terras não são devolvidas para seus reais donos. Ora, as comunidades indígenas mais vulneráveis às intervenções indigenistas do Estado, quando ocorreram as demarcações de suas terras, acataram os limites que a própria Funai tinha delimitado, como fica claro nos relatórios de identificação da terra indígena Serra da Moça, que analisei em outro momento.

Por isso, o termo *acordo* seria o jeito como as lideranças na época concebiam tais relações de negociação e mesmo de compadrio, de trocas de mercadorias, entre outras formas de relações. Compadrio neste caso funciona para além da lógica de construir parentesco e abrange relações de conflitos nas quais se supõe existir uma convivência harmônica, ultrapassando fronteiras territoriais, isto é, o trânsito cotidiano de fazendeiros para dentro dos territórios indígenas, com objetivo de realizar trocas, fazer vendas e negociar os territórios indígenas.

> "Eles podiam caçar, podiam pescar, tinham essa liberdade de ir para todo lugar. Então eles tinham essa convivência que parecia ser boa. Os tuxauas não olharam lá pra frente, e acharam que isso seria uma coisa negativa", finalizou tio Nazário.

Enquanto estávamos conversando, finalizando mais um momento de recuperar histórias, de longe ouvimos sons de relinchos. Os cavalos da fazenda comunitária que estavam soltos ficaram assustados com nossa presença nos seus territórios. E todos rimos, muito espantados. Nesse último momento já estávamos fora da comunidade

Morcego e agora estávamos na comunidade Serra do Truarú, perto da casa da dona Lourdes e do senhor José, conhecidos como Lurdona e Zezinho, respectivamente.

Seguimos rumo ao nosso objetivo final, já observando de perto a serra, a que tem nome de Truarú. O capim nativo estava alto e, por ser fim de inverno, quase tampava nossa visão da serra. A estrada tortuosa e esburacada estava quase fechando por causa de tanto capim pontudo. Inclusive, ele se enfiava nas nossas roupas e causava um extremo desconforto. Quando fomos nos aproximando do igarapé Curauá, que desemboca no rio Truarú, observamos o capim se tornando mais ralo e as árvores mais verdes. É outro tipo de vegetação.

Ao nos aproximarmos, o som dos tratores tomou conta dos nossos ouvidos. O estrondo do outro lado do igarapé anunciava a chegada recente dos sojeiros àquela região. Até então, a única monocultura daquele lado eram as *Acacia mangium*. Agora se somavam a ela, a princípio, um grande vazio, "uma terra desnuda, desprotegida", como observaram alguns parentes. Foi nesse momento que despertei para gravidade da situação. Essas áreas constituíam circuitos de caça e pesca, tanto é que este último marco estava localizado bem na passagem, por onde atravessamos o igarapé a fim de chegar do outro lado, para pescar. Inúmeras vezes passamos por ali, no verão e no inverno. Íamos com muitos primos e cunhados e passávamos dias pescando e comendo peixes assados na beira do rio. Agora éramos impedidos de atravessar. Aquela paisagem morta contrastava com aquelas presentes em nossas memórias, de um lugar abundante e rico. A nostalgia tomou conta de nossos pensamentos.

Chegamos ao Curauá aos poucos. Alguns que chegaram primeiro começaram a limpar o terreno com terçado. O som dos tratores continuava ensurdecedor. Então tio Nazário me acompanhou até o outro lado, para que eu pudesse registrar o local com fotos. Atravessamos então o igarapé, que ainda estava bastante cheio das chuvas do inverno que tinha acabado havia pouco tempo. Ele foi me explicando que aquelas terras pertenciam à comunidade Anzol, mas não eram homologadas. Não sabia exatamente o que ocorreu para que

fosse vendida para os "sojeiros". Voltamos então para nossas motos e retornamos ao centro comunitário. No caminho, já chegando, um jabuti caminhava, parecendo fugir para os territórios indígenas ainda protegidos. O coordenador Alexsandro o pegou e levou para mais longe, para uma mata mais densa. Seguimos então nosso caminho até a comunidade. O sol já estava se pondo.

Considerações finais

A etnografia realizada nos limites da TI Serra da Moça, com foco na atuação do GPVITI, demonstra que a mobilização étnica entre os wapichanas não se restringe a uma reação diante da pressão fundiária. Ao contrário, trata-se de uma prática de afirmação territorial que articula memória, parentesco, uso tradicional da terra e estratégias políticas contemporâneas. A experiência do GPVITI evidencia que, diante da ausência ou conivência do Estado, os próprios indígenas assumem o protagonismo na vigilância, proteção e gestão de seus territórios, criando formas autônomas de governança e enfrentamento das invasões. Casos como o do senhor Chico Paraíba, frequentemente tratados como conflitos fundiários isolados, só podem ser compreendidos dentro desse pano de fundo de mobilização coletiva, histórica e politicamente situada.

Essas ações se alinham a um conjunto mais amplo de iniciativas indígenas no Brasil que têm apostado na "ação direta" como forma de resistência: desde os Guardiões da Floresta Guajajara no Maranhão (Silva e Shiraishi Neto, 2024), passando pelas autodemarcações dos mundurukus no rio Tapajós (Molina, 2017), até as retomadas dos Tupinambá da Serra do Padeiro (Alarcon, 2013, 2020). Essas mobilizações expressam territorialidades específicas (Almeida, 2008), enraizadas em modos próprios de habitar e significar a terra, e compartilham um horizonte comum: a construção de autonomia diante de situações coloniais persistentes nas políticas públicas e na legislação fundiária brasileira. Elas revelam que a luta pela terra não se reduz à posse, mas envolve cosmologias, projetos

de futuro, formas de vida e estratégias de autodefesa territorial que desafiam os modelos hegemônicos de Estado, propriedade e desenvolvimento predatório.

Dessa forma, a etnografia na TI Serra da Moça não está isolada de outras experiências indígenas contemporâneas. Pelo contrário, ela permite compreender como os povos indígenas amazônicos, tal como os do nordeste, do centro-oeste ou do sul, estão criando formas próprias de autogestão territorial, combinando práticas tradicionais, articulações políticas e inovações institucionais. A ação do GPVITI é exemplar nesse sentido: trata-se de uma expressão concreta de mobilização étnica, que atualiza lógicas tradicionais de cuidado com o território, ao mesmo tempo que enfrenta de forma crítica e ativa a violência do Estado e das frentes de expansão econômicas. Em tempos marcados por retrocessos ambientais e ataques aos direitos indígenas, essas ações afirmam que a resistência não é apenas possível, mas necessária, e vem sendo construída, cotidianamente, por aqueles que insistem em habitar e defender a terra como parte inseparável de si.

REFERÊNCIAS

ALARCON, Daniela Fernandes. *O retorno da terra*: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

ALARCON, Daniela Fernandes. *O retorno dos parentes*. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). *In*: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (orgs.). *Pacificando o branco*: cosmologias do contato norte-amazônico. São Paulo: Unesp, 2002. p. 239-276.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; FARIAS JUNIOR, Emmanuel de Almeida. *Mobilizações étnicas e transformações sociais no Rio Negro*. Manaus: UEA Edições, 2010.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de *et al*. (org.). *Consulta e participação*: a crítica à metáfora da teia de aranha. Manaus: UEA Edições, 2013.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de quilombos, terras indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo", faxinais e fundos de pasto*: terras tradicionalmente ocupadas. 2 ed. Manaus: PPGSCA-Ufam, 2008.

BALANDIER, George. A situação colonial: abordagem teórica. *Cadernos Ceru*, [*s. l.*], v. 25, n. 1, 2014.

BARBOSA, Reinaldo Imbrózio; CAMPOS, Ciro; PINTO, Flávia; FEARNSIDE, Philip M. The "Lavrados" of Roraima: biodiversity and conservation of Brazil's Amazonian savannas. Functional Ecosystems and Communities. *Functional Ecosystems & Communities*, [*s. l.*], v. 1, n. 1, p. 29-41, 2007.

BETHONICO, Maria Bárbara de Magalhães. *Os indígenas e o gado*: cultura e história em Roraima. 1. ed. Boa Vista: Editora da Universidade Federal de Roraima, 2020. v. 1.

BOURDIEU, Pierre. *Sobre o Estado*: cursos no Collège de France (1989-1992). São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

BOURGOIS, Philippe. La mobilisation ethnique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, n. 99, p. 53-64, set. 1993. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1993_num_99_1_3062. Acesso em: 3 ago. 2025.

CASANOVA, Pablo González. *De la sociología del poder a la sociología de la explotación*. Pensar América Latina en el siglo XXI. Buenos Aires: Clacso, 2015.

CONKLIN, Beth A.; GRAHAM, Laura R. The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics. *American Anthropologist*, Urbana, v. 97, n. 4, p. 695-710, dez. 1995.

COMERFORD, John. Reuniões camponesas, sociabilidades e lutas simbólicas. *In*: PEIRANO, Mariza (org.). *O dito e o feito*: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro. Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2022.

GLUCKMAN, Max. "Análise de uma situação social na Zululândia moderna". *In*: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*: métodos. São Paulo. Editora UNESP, 2010.

LOPES, José S. L. Sobre processos de "ambientalização" dos conflitos e sobre dilemas da participação. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 31-64, jan./jun. 2006.

MELO, Eriki Aleixo de. Narrativas indígenas sobre a vida e o território. *Wamon: Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Ufam*, Manaus, v. 7, n. 1, p. 35-55, 2022.

MOLINA, Luísa Pontes. *Terra, luta, vida*: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

NADER, Laura. Harmonia coerciva: a economia política dos modelos jurídicos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 26, p. 18-29, 1994.

NASCIMENTO, Everton Frank Gonçalves do. *Análise da pecuária extensiva como possível vetor de intensificação dos processos erosivos na Fazenda Depósito Xanadu, terra indígena São Marcos, Roraima*. 2017. Dissertação (Mestrado em Recursos Naturais) – Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2017. 77 p.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto. *Tempos dos netos*. Abundância e escassez nas redes de discursos ecológicos entre os Wapichana na fronteira Brasil-Guiana. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2012. 340 p.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

OLIVEIRA, Silva da Reinaldo. *A criação de boi em terras indígenas do lavrado*. 2018. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional da Amazônia) – Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2018. 109 p.

RIBEIRO, Gilmara Fernandes. *Criadores de gado*: experiência dos macuxis com o gado bovino. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2018. 105 p.

SILVA, Leandro Araújo da; SHIRAISHI NETO, Joaquim. Movimentos indígenas Tentehar Guardiões da Floresta na Amazônia Maranhense. *Pracs: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da Unifap*, Macapá, v. 17, p. 189-214, 2024.

UBINGER, Helen Catalina. *Os tupinambás da Serra do Padeiro:* religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012. 189 p.

UBINGER, Helen Catalina. *Relações de poder, políticas e conflitos territoriais*: a negação de direitos dos indígenas e afrodescendentes na Costa Caribe nicaraguense – América Central. Tese (Doutorado em Sociedade e cultura na Amazônia) – Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

VIEIRA, Jaci Guilherme. *Ditadura militar, povos indígenas e a Igreja Católica na Amazônia*. Manaus: Valer Editora, 2019.

Sobre os autores e as autoras

ERIKI ALEIXO DE MELO é indígena do povo Wapichana (Comunidade Serra do Truarú, TI Serra da Moça, região Murupú). Doutor em Antropologia Social pelo PPGAS/UFAM. Pesquisador do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), com estudos sobre as Terras Indígenas demarcadas em ilhas no estado de Roraima, especificamente na Terra Indígena Serra da Moça – região Murupú, Boa Vista-RR, analisando as demandas sociais dos povos indígenas, conflitos territoriais, conhecimentos Wapichana e mobilização étnica. Membro da Articulação Brasileira de Indígenas Antropóloges (ABIA). Atua como professor efetivo de História no sistema prisional do estado de Roraima e como professor formador na Gerência Indígena no Centro Estadual de Formação dos Profissionais da Educação de Roraima (CEFORR). E-MAIL: eriki.melo123@gmail.com. ORCID: 0000-0002-2658-3027.

IGOR ROLEMBERG é professor do Departamento de Antropologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutor em Antropologia Social pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), em cotutela com o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ). Mestre em Ciências Sociais – "Pratiques de l'interdisciplinarité en Sciences Sociales" pela École Normale Supérieure (ENS) de Paris, de onde foi bolsista da Seleção Internacional da ENS de Paris. Foi pesquisador de pós-doutorado FAPERJ no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA/UFRRJ). Realiza pesquisas com populações rurais na Amazônia desde 2014, com ênfase em temas como linguagens e tecnologias da mobilização social, rituais, éticas e moralidades, engajamento político-religioso, políticas de acesso e redistribuição de terra. Mais recentemente, tem

se voltado ao estudo das novas tecnologias digitais e de produção de dados para governança da terra. E-MAIL: rolemberg.igor@gmail.com. ORCID: 0000-0002-5171-1254.

LUCIANA CORRÊA DE SENA CAJADO é doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS/UL), no qual desenvolveu trabalhos relacionados à dinâmica de pessoas em situação de rua em determinados locais da Amazônia, durante a pandemia da Covid-19, em meio às práticas de cuidado e gestão do Estado. É mestre em Saúde Pública pelo Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz/RJ), com ênfase na área de Saúde e Sociedade, tendo trabalhado com temas ligados às mobilizações sociais no campo do HIV/Aids. Possui graduação em Medicina pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e residência em Medicina de Família e Comunidade. Atualmente, seus interesses de pesquisa estão relacionados à antropologia das margens, das instituições e do Estado; mobilidades, migrações nacionais e transnacionais; mobilizações sociais; e cuidado.E-MAIL: cajadoluciana@gmail.com. ORCID: 0000-0002-8409-2330.

MANUELA SOUZA SIQUEIRA CORDEIRO é professora associada do curso de bacharelado em Antropologia, professora permanente da pós-graduação em Antropologia Social (PPGANTS) no Instituto de Antropologia (INAN). Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS/MN/UFRJ), mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA/UFRRJ) e graduada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF), com um período sanduíche na University of Fairfield, EUA. Possui estágio pós-doutoral pelo Departamento de Ciências Sociais, Políticas e do Território da Universidade de Aveiro, Portugal. Tem como principais áreas de

atuação trajetórias de migração e ocupação de territórios; conflitos e sobreposições de terras; saberes locais indígenas; família; gênero; política fundiária. Atualmente, é coordenadora do Laboratório de Pesquisa e Extensão em Humanidades (LABORR), pesquisadora do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP/PPGAS/UFRJ), coordenadora do Comitê de Pesquisa 02 – Ruralidades e lutas sociais no campo da Sociedade Brasileira de Sociologia, membro da Comissão de Direitos Humanos (CDH) da Associação Brasileira de Antropologia (2023-2024/2025-2026). Atuou como professora visitante por dois semestres letivos no Center for Brazilian Studies – Department of Arts and Letters – San Diego State University. E-MAIL: cordeiro.manuela@gmail.com. ORCID: 0000-0002-5096-4014.

MARCOS ANTONIO BARBOSA DE ALMEIDA é antropólogo especializado na salvaguarda de direitos socioculturais no contexto jurídico roraimense. É graduado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Roraima (UFRR) e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGANTS) da mesma instituição. Desempenha o papel de perito técnico em Antropologia no Tribunal de Justiça do Estado de Roraima (TJRR), atuando nas Varas da Infância e da Juventude com elaboração de laudos e pareceres antropológicos para subsidiar decisões judiciais. Sua prática profissional concentra-se em garantir o direito à identidade étnica e à convivência familiar e comunitária de crianças e adolescentes indígenas nas ações. E-MAIL: marcoalmeidarr@gmail.com. ORCID: 0009-0006-9642-4992.

PAULA LACERDA é professora associada do Departamento de Antropologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da mesma instituição. Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, possui também bacharelado em Ciências Sociais e mestrado em Saúde Coletiva pela

UERJ. Realizou estágios pós-doutorais no Museu Nacional/UFRJ, na Universidad Nacional de Córdoba, na Argentina, e na Universidade de Brasília. Sua pesquisa situa-se na interface entre antropologia política e estudos de gênero, com ênfase em direitos humanos, mobilização social e dinâmicas contemporâneas na Amazônia brasileira. Atualmente, é coordenadora do Núcleo de Estudos sobre Amazônia Contemporânea (NUAMA/UERJ), membro da Associação Brasileira de Antropologia e da Asociación Latinoamericana de Antropología. É bolsista de produtividade do CNPq, Cientista do Nosso Estado (FAPERJ) e Procientista. E-MAIL: lacerdapaula@gmail.com. ORCID: 0000-0003-2938-8136.

PETER TAYLOR KLEIN é Professor Associado de Sociologia e Estudos de Meio Ambiente e Urbanos da *Bard College*. Possui Mestrado e Doutorado em Sociologia pela *Brown University*. Autor do livro "*Flooded: Development, Democracy, and Brazil's Belo Monte Dam*" (Rutgers University Press, 2022) e co-autor do livro "*The Civic Imagination: Making a Difference in American Political Life*" (Routledge, 2014). Na *Bard*, Klein é um professor e pesquisador associado ao Centro de Ciências *(Center for Environmental Sciences and Humanities* — CESH), com Concentração em Estudos de Meio Ambiente, e ao Programa de Estudos Globais e Internacionais na *Bard College*. No Brasil, ele é associado ao Laboratório de Estudos Sociais dos Resíduos (ResiduaLab) e ao Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e tem parcerias com UFABC, UFPA, e organizações não-governamentais. Suas pesquisas no Pará e no Rio de Janeiro envolvem mudanças urbanas, ação coletiva, e justiça ambiental. E-MAIL: pklein@bard.edu

PEDRO PAULO DE MIRANDA ARAÚJO SOARES possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará, mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal

do Rio Grande do Sul. É professor adjunto no Departamento de Antropologia e no quadro do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). É integrante do Laboratório de Antropologia da Vida, Ecologia e Política (COLAR), com interesse nas áreas de Antropologia Urbana e Ecologia Política, atuando em pesquisas sobre memória coletiva, memória ambiental, risco e desastres socionaturais, políticas públicas e movimentos sociais. E-MAIL: pedropaulosoares@ufam.edu.br. ORCID: 0000-0002-2711-6666.

RENATA BARBOSA LACERDA é pesquisadora de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, com financiamento da FAPERJ (Processo SEI 260003/008725/2023). Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ). Possui mestrado em Sociologia, com ênfase em Antropologia, e bacharelado em Ciências Sociais pela UFRJ. Pesquisadora vinculada ao Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED), ao Núcleo de Antropologia da Política (NuAP) e ao Núcleo de Estudos sobre Amazônia Contemporânea (NUAMA/UERJ). Membro da Associação Brasileira de Antropologia. Pesquisa política, mobilizações sociais, conflitos socioambientais, agronegócio, neoextrativismo e plantation. E-MAIL: reblacer@gmail.com.

THEREZA MENEZES é antropóloga e professora da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA/UFRRJ) desde 2015. Possui graduação e licenciatura em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ), mestrado e doutorado em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ). Realizou

pós-doutorado no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), em 2005 e 2006; no PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, em 2014; e no Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), em 2023. Foi professora adjunta do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) entre 2006 e 2014, integrando, entre 2008 e 2019, o corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social dessa universidade (PPGAS/UFAM). Coordenou o PPGAS/UFAM em 2010 e 2012, o CPDA/UFRRJ entre 2017 e 2020 e foi vice-coordenadora do CPDA/UFRRJ em 2024. Foi membro da diretoria da Associação Brasileira de Antropologia – ABA (gestão 2020-2022), membro do Conselho Fiscal (gestão 2015-2016) e do Comitê Povos Tradicionais, Meio Ambiente e Grandes Projetos (gestão 2023-2024). Seus eixos temáticos de pesquisa incluem Antropologia Rural, Antropologia do Meio Ambiente e do Desenvolvimento, comunidades tradicionais e conflitos territoriais na Amazônia. E-MAIL: therezaccm@uol.com.br. ORCID: 0000-0001-6128-7285.

VÉRONIQUE BOYER é antropóloga e diretora de pesquisas no Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS, França), vinculada ao Laboratoire Mondes Américains (UMR 8168), na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Entre 2022 e 2026, coordena um projeto de pesquisa financiado pela Agence Nationale de la Recherche (ANR, França). Intitulado *Conflitos territoriais sobre as frentes de expansão agrícolas (Amazônia brasileira): violências, expulsões e dominação política* (CONTER), o programa reúne pesquisadores brasileiros e franceses, jovens e experientes. É autora de *Femmes et cultes de possession au Brésil: les compagnons invisibles* (L'Harmattan, 1993), *Expansão evangélica e migrações na Amazônia brasileira: o renascimento dos perdedores* (UNIFESP, 2022), *Le puzzle amazonien: positionnements ethniques et mobilisations sociales* (CNRS Éditions, 2022), traduzido para o inglês como *The Amazonian Puzzle: Ethnic Positioning and Social Mobilizations* (Berghahn, 2024). E-MAIL: veronique.boyer@ehess.fr. ORCID: 0000-0003-2452-0433.

1ª EDIÇÃO junho 2026
IMPRESSÃO jmv
PAPEL MIOLO pólen natural 80g/m²
PAPEL CAPA cartão triplex 300g/m²
TIPOGRAFIA placard next e cardea

direitos que jamais deveriam ter sido ou serem violados. Nós amazônidas desejamos viver como cidadãos e cidadãs e participar das decisões, pois o mote das mobilizações parece ser: as decisões nos pertencem! Precisamos partilhar responsabilidades e benefícios! Nada possui valor sem nossa participação! Rejeitamos, como diz a canção, a "[...] ferida aberta pelo [dito] progresso [...]".

JANE FELIPE BELTRÃO
Professora titular e emérita
Universidade Federal do Pará

Em virtude de tal escolha teórica, esta coletânea se coloca na ordem do dia dos temas e problemas enfatizados pelos diferentes povos e comunidades da Amazônia, além de legitimar os processos reais aqui transformados em objetos de investigação de pesquisadores ligados a instituições superiores de ensino e pesquisa.

ALFREDO WAGNER BERNO DE ALMEIDA
PPGCSP (UFMA) | PPGICH (UEA)

ABA PUBLICAÇÕES
mórula EDITORIAL
FAPERJ

ISBN 978-65-6128-181-2